



Daniel Arruda Nascimento

Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Paulo César Duque Estrada

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2007



Daniel Arruda Nascimento

Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Paulo César Duque Estrada

Orientador

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Eduardo Jardim de Moraes

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Ricardo Quadros Gouvêa

Universidade Federal de Juiz de Fora

Paulo Fernando Carneiro de Andrade

Coordenador Setorial do Centro
de Teologia e Ciências Humanas - PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de fevereiro de 2007

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Daniel Arruda Nascimento

Bacharel pela Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense.

Ficha Catalográfica

Nascimento, Daniel Arruda

Ipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard / Daniel Arruda Nascimento; orientador: Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Filosofia, 2007.

107 f.; 30 cm.

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Filosofia - Teses. 2. Ética e filosofia política. 3. Fenomenologia. 4. Existência. 5. Ipseidade. 6. Alteridade. I. Duque Estrada, P. C. (Paulo César). II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao meu orientador Paulo César, aos professores Eduardo, Ricardo e Edgar, às secretárias Edna e Diná. Aos amigos da SOBRESKI – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, especialmente aos professores Álvaro e Jorge. Aos meus pais, Graça e Paulo, à minha irmã Thais. Aos amigos Fábio e Rafael. À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Resumo

Nascimento, Daniel Arruda; Duque Estrada, Paulo César. **Iipseidade e alteridade em Heidegger e Kierkegaard**. Rio de Janeiro, 2007. 107 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Tem a presente pesquisa o escopo de examinar as relações entre ipseidade e alteridade, tendo como ponto de partida o terreno em que Martin Heidegger e Søren Kierkegaard desenvolvem seus pensamentos. O que se pretende ao longo da dissertação é discutir a possibilidade de acesso à ipseidade a partir de uma noção de existência que compreenda a tensão que descola ipseidade e existência. Tomando como referência a análise que deita suas raízes sobre uma leitura fenomenológica da existência e percorre diferentes traços da constituição ontológica do ente que existe, procuro demonstrar, com escólio nas concepções filosóficas de Heidegger e Kierkegaard, que o acesso à ipseidade se dá na relação de alteridade.

Palavras-chave

Ética e filosofia política. Existência; ipseidade; alteridade.

Abstract

Nascimento, Daniel Arruda; Duque Estrada, Paulo César. **Iipseity and alterity in Heidegger and Kierkegaard**. Rio de Janeiro, 2007. 107 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The objective in the present dissertation is to examine the relation between ipseity and alterity, having Martin Heidegger's and Søren Kierkegaard's philosophys as a starting point. It intends to discuss on this paper the possibility of finding access to ipseity taking as reference a certain notion of existence which comprehends the tension that sets ipseity apart from existence. In this way the research brings us to the following conclusion: the access to ipseity comes from the relation to alterity.

Key-words

Ethics and political philosophy. Existence; ipseity; alterity.

Índice

Intróito	09
Capítulo I	14
1. Ipseidade fugidia	14
2. O fenômeno da multidão	20
3. Angústia	27
Capítulo II	32
1. O fenômeno da produtividade técnico-científica e o apelo do ser	32
2. O pensamento da morte	41
3. Discurso	47
4. Silêncio	53
5. Desespero	60
Capítulo III	66
1. Alteridade	66
2. Diferença	72
3. Infinito	78
4. Coexistência	83
Considerações finais	96
Referências bibliográficas	100
Fontes primárias	100
Fontes secundárias	102
Bibliografia complementar	104

*Mais que as ondas do largo oceano
e que as nuvens nos altos ventos,
corre a multidão.*

*Mais que o fogo em floresta seca,
luminosos, flutuantes, desfrisados vestidos
resvalam sucessivos,
entre as pregas, os laços, as pontas soltas
dos emaranhados turbantes.*

*Aonde vão esses passos pressurosos, Bhai?
A que encontro? a que chamado?
em que lugar? por que motivo?*

*Bhai, nós, que parecemos parados,
por acaso estaremos também,
sem o sentirmos,
correndo, correndo assim, Bhai, para tão longe,
sem querermos, sem sabermos para onde,
como água, nuvem, fogo?*

*Bhai, quem nos espera, quem nos receberá,
quem tem pena de nós,
cegos, absurdos, erráticos,
a desabarmos pelas muralhas do tempo?*

Cecília Meireles
Multidão in *Poemas escritos na Índia*
in *Doze noturnos da Holanda e outros poemas*, p. 38.

Intróito

Tem a presente pesquisa o escopo de examinar as relações entre ipseidade e alteridade, tendo como ponto de partida o terreno em que Martin Heidegger e Søren Kierkegaard desenvolvem suas filosofias.

Em seu projeto ontológico-existencial, Heidegger problematiza a existência a partir de uma pergunta fundamental sobre a questão do ser. *Sein und Zeit* se inicia assim: deflagrando a necessidade de uma repetição explícita da questão do sentido do ser¹. Embora o ser como tal resista a toda tentativa de definição, o que importa na investigação do filósofo alemão, segundo ele mesmo, é repetir a questão do ser, ou melhor, colocar a questão de maneira suficiente, uma vez que comumente não somente falte resposta à questão, mas o próprio questionamento se apresente obscuro e sem direção². Se todo questionamento é uma procura, o método fenomenológico proposto por Heidegger identificará *ab initio* três elementos que preparam o ambiente da investigação ontológica. Sendo o *perguntado* o sentido do ser e o *questionado* o próprio ser, restaria considerar qual interrogação permitiria ao investigador aproximar-se da questão fundamental. O filósofo elegerá então como *interrogado* privilegiado o ente que *ex-siste*.

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a transparência de si mesma, sua elaboração exige [...] a explicação da maneira de visualizar o ser, de compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente³.

A investigação ontológica será assim deslocada para o âmbito da analítica ontológico-existencial. O *Dasein*, esse ente que cada um de nós somos, será

¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 24.

² *Ser e tempo*, parte I, p. 30.

³ *Ser e tempo*, parte I, p. 33.

escolhido como o interrogado privilegiado porque “elaborar a questão do ser significa tornar transparente um ente – o que questiona – em seu ser”⁴.

Ao questionamento do sentido corresponde a aventura de retorno ao lar, tal questionamento põe o *Dasein* a caminho do lugar de sua morada. O pensamento de Heidegger se movimentaria no solo do esquecimento do ser provocado pela metafísica tradicional. O homem moderno não tem tempo para questões pretensamente inúteis que atrapalhem o ritmo do dia. Se no movimento circular da modernidade a expressão *time is money* absorve qualquer proposta de quietude e questionamento do sentido, a ansiedade dos tempos modernos se infiltra nas carnes trêmulas frente ao turbilhão de notícias e comunicações úteis ao espírito competitivo. Nesse contexto, só resta à modernidade a cultura da hiperexcitação.

O pensamento do sentido permanece, no entanto, provisório, paciente e mais indigente ainda do que a formação de outrora, em sua época. A pobreza do sentido promete, no entanto, uma outra riqueza, cujos tesouros resplandecem no brilho de uma inutilidade, daquela inutilidade que nunca se deixa contabilizar⁵.

Continuo com o filósofo alemão:

O mais útil é o inútil. Mas experienciar o inútil é mais difícil para o homem moderno. O ‘útil’ é compreendido aqui como o que pode ser praticamente utilizado, diretamente para fins técnicos, para aquilo que causa algum efeito, algo que eu possa administrar e com o que eu possa produzir. Deve-se ver o útil no sentido daquilo que *cura*, isto é, como aquilo que conduz o homem a si mesmo⁶.

Pode ao leitor exigente parecer estranho um título que coloca lado a lado Heidegger e Kierkegaard – no presente trabalho o segundo é escolhido como interlocutor do primeiro. Por isso, devo logo de início esclarecer que a escolha dos dois mencionados filósofos não é fruto de uma justaposição forçada. Para aqueles que são mais íntimos da filosofia de Kierkegaard, não constitui nenhuma novidade a afirmação de que Heidegger teria sido um leitor atento de seus escritos e se inspirado por eles. Como se não bastasse a afinidade temática entre os dois filósofos, o que naturalmente se verificará no decorrer destas páginas, a admiração de Heidegger por Kierkegaard é celebrada pelo menos em duas notas de rodapé elogiosas de *Sein und Zeit* – o que, diga-se de passagem, não é nada comum no

⁴ *Ser e Tempo*, parte I, p. 33. “Para o ente que é tema da analítica, não foi escolhida a expressão ‘homem’, mas a expressão neutra ‘o estar-aí’ (*das Dasein*). Com isso é designado o ente ao qual seu próprio modo de ser, num sentido determinado, não é indiferente” (Ernildo Stein, *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, p. 24, em nota de rodapé).

⁵ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 59.

trabalho do filósofo alemão. No parágrafo 40, ele diz expressamente que Kierkegaard teria sido o que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia, ainda que pelo viés de uma vertente teológica e psicológica⁷. Mais adiante, no parágrafo 45, ele reconhece a profundidade do pensamento existencial de Kierkegaard, embora conclua pela sua imaturidade no que concerne à perspectiva ontológica⁸. Nas entrelinhas da fenomenologia heideggeriana, especialmente nas páginas de *Ser e tempo*, a influência do filósofo dinamarquês surge com uma clareza meridiana⁹. Kierkegaard se mostra no texto de Heidegger, assim como o fenômeno se mostra no mundo. Importa, todavia, atentar para os pontos de aproximação, mesmo que não reconhecidos, mesmo que não sejam frutos de uma influência direta.

Não pretendo ao longo da dissertação dar conta de toda a filosofia de Heidegger e de Kierkegaard, considerando-se que alguém se repute capaz disso. A presente pesquisa procura estabelecer um diálogo entre os dois filósofos de modo a lançar as bases para uma discussão profícua a respeito da questão temática central: a relação entre ipseidade e alteridade. Embora esteja claro que a investigação tome como ponto de partida a filosofia de Heidegger, alguns observarão que as passagens dedicadas a Kierkegaard e a seus pseudônimos aparecem como aquilo que dá liga à forma conjuntural do texto, acenando ainda para o intuito de situar a pesquisa numa vertente que priorize a leitura fenomenológica-existencial. No que tange às citações dos escritos de Kierkegaard, procurei respeitar o desejo do filósofo dinamarquês expresso no epílogo intitulado *Uma primeira e última explicação*: cada livro será citado com o nome do pseudônimo respectivo¹⁰.

Controvertidas são as diferentes leituras no que tange à questão da alteridade em Heidegger e Kierkegaard. O primeiro recebe muitas vezes a crítica

⁶ *Seminários de Zollikon*, p. 182. As aspas e o grifo pertencem ao original.

⁷ *Ser e tempo*, parte I, p. 254.

⁸ *Ser e tempo*, parte II, p. 14.

⁹ A influência de Kierkegaard sobre Heidegger é mencionada por Jean Beaufret, Emmanuel Mounier, Jean Wahl, Günter Figal e Denis Huisman, *verbi gratia*.

¹⁰ O epílogo assinado por Kierkegaard é anexado ao final do *Post-scriptum* assinado por Johannes Climacus, um dos pseudônimos do filósofo dinamarquês, pp. 608 *usque* 611. Nele, Kierkegaard diz que se relaciona com a sua própria obra como se fora um terceiro. No decorrer da presente dissertação, por entender que extrapolam o âmbito da investigação em voga, deixo em aberto algumas questões importantes para uma compreensão mais larga da obra do filósofo: se os nomes

de ter permanecido no terreno do solipsismo da filosofia husserliana, ainda herdeira da metafísica moderna inaugurada pelo cogito cartesiano¹¹. A uma primeira leitura, poderia parecer que Heidegger não teria dado conta da relação do *Dasein* com os outros, carecendo a sua ontologia do aspecto irrenunciável da intersubjetividade. O problema se evidencia no contraste entre o isolamento do *ser si próprio* revestido de autenticidade e a dispersão cotidiana inautêntica. Contudo, como pretendo demonstrar, na filosofia heideggeriana o acesso à ipseidade se dá quando a existência é permeada pela existência do outro. Kierkegaard, por sua vez, tendo privilegiado a esfera particular sobre o universal, é considerado um dos maiores defensores da subjetividade. O seu leitor pode facilmente encontrar nos seus livros passagens em que o receio de se misturar na massa da coexistência incentiva a segregação do indivíduo – há no filósofo dinamarquês um claro apelo à existência individual. Entretanto, no que concerne ao acesso à ipseidade, Kierkegaard impele sua plenitude para além do alcance da capacidade humana¹². O acesso à ipseidade somente se dará na dinâmica de uma alteridade.

Mais do que argüir sobre as condições de realidade da existência do outro ou mesmo da possibilidade de apreensão do outro enquanto *alter ego*, importa à pesquisa que se inicia investigar em que medida seria a ipseidade afetada pela alteridade e qual a postura ontológica do *Dasein* frente à presença do outro. Nessa investida, a ipseidade será interrogada segundo a mediação em que ela contrasta com a universalidade, com a *mesmidade* ou identidade do igual. Segundo a dialética da alteridade, a ipseidade será interrogada levando-se em consideração ainda a polissemia da significância do outro. Passando pelos diferentes traços da abertura do *Dasein*, o outro será ora compreendido enquanto ente que possui o modo de ser da co-presença, ora enquanto o próprio ser, ora enquanto alteridade constituinte do modo de ser do próprio *Dasein*.

Os dois primeiros capítulos preparam o último onde a alteridade assume o seu lugar no acesso à ipseidade. O problema do reconhecimento do outro deixa de ser uma questão da atividade intelectual e especulativa do sujeito encapsulado em

criados por ele seriam pseudônimos ou heterônimos, se os nomes podem ser relacionados entre si, se em cada caso específico seria Kierkegaard ou outro que fala.

¹¹ Entre eles, cito Emmanuel Lévinas pela pertinência de suas observações: “a sociabilidade em Heidegger se encontra toda inteira no sujeito só e é em termos de solidão que se prossegue na análise do *Dasein*, na sua forma autêntica” (*De l’existence à l’existant*, p. 162).

si mesmo. O outro é considerado a partir da diferença que só pode ser estabelecida pela relação. No primeiro capítulo, procuro situar a investigação nas bases da filosofia da existência. Após uma breve apresentação das principais categorias envolvidas na noção de ipseidade fugidia e de uma leitura do fenômeno da multidão como qualificador da existência humana moderna, tento demonstrar como a angústia constitui, tanto para Heidegger quanto para Kierkegaard, a via privilegiada de acesso ao *si*, entendido aqui enquanto outro. O segundo capítulo é pródigo em diferentes reflexões, deixando-se invadir por uma variedade de pontos de interesse que se entrelaçam na exposição da analítica existencial. Diferentes traços do *Dasein* terão aí o seu nicho de discussão: o apelo de ser, a exigência do pensar, o pensamento da morte, a consideração do clamor, a maturidade do silêncio, o desespero. Alguns deles aparecerão como figuras enunciativas da singularização da existência. O terceiro capítulo se debruçará sobre a questão da alteridade em seus diferentes aspectos. Partindo da analítica do *Dasein* conduzida sob o ângulo da relação, procurarei abordar a questão da alteridade priorizando especialmente as categorias da diferença e do infinito para, ao final, ensaiar uma releitura do posicionamento do *Dasein* na sua existencialidade. A presente pesquisa, no entanto, não pretende sugerir qualquer tipo de acabamento, não se entrega à pretensão esgotar as possibilidades de compreensão do problema posto. Ela se insere muito mais no registro de uma *experiência do pensar*, para usar uma expressão de Heidegger¹³ ou, se quisermos tomar com referência as palavras de Kierkegaard, poderíamos dizer que a presente pesquisa seria tão somente um *experimento*, algo que se infiltra na invisível síntese entre brincadeira e seriedade¹⁴.

¹² Conferir, *verbi gratia*, as observações de Alastair Hannay em *Kierkegaard and the variety of despair*, p. 346.

¹³ Sugiro a leitura da poesia *Da experiência do pensar*.

¹⁴ *Stadi sul cammino della vita*, p. 653.

Capítulo I

1. Ipseidade fugidia

*Mas estar em meio a essa rerum concordia discors
e toda a maravilhosa incerteza e ambigüidade da existência
e não interrogar, não tremer de ânsia e gosto da interrogação,
nem sequer odiar quem interroga,
talvez até se divertindo levemente com este – isto
é o que percebo como desprezível.
Nietzsche¹⁵*

Heidegger procura iniciar a analítica do *Dasein* demonstrando como ele é constituído por uma estrutura articulada e dinâmica que abrange a unidade das determinações ontológicas da existencialidade, facticidade e decadência. Desde as primeiras linhas de *Ser e tempo*, a questão da ipseidade assume uma clara importância. O *Dasein* é um ente que, na medida em que participa da jornada da existência, está em jogo – *es geht um*. E *estar em jogo*, aqui, significa projetar-se para o *poder-ser mais próprio*¹⁶. Em seu ser, o *Dasein* compreende-se como a possibilidade de ser *si mesmo*.

Não precisamos ir mais longe para entender que, nos traços preliminares da filosofia de Heidegger, assim como naquela que já havia sido perfilada por Kierkegaard, existência e ipseidade não são sinônimos ou termos que poderiam ser substituídos um pelo outro. Na existência, a ipseidade não é evidente. Ipseidade está sempre além da existência. O ente denominado *Dasein* está aí, exposto na *ex-sistência*¹⁷, antes que tenha mesmo problematizado a sua ipseidade. A possibilidade da ipseidade aparecerá para o *Dasein* como algo a ser procurado, algo a ser alcançado.

O que se propõe então como ipseidade? Teriam as filosofias da existência aqui estudadas um cheiro de ascetismo? Ao ouvido experimentado, pode parecer que Heidegger proponha um novo tipo de ideal ascético, tendo já esquecido as

¹⁵ *A gaia ciência*, aforismo 2. Os grifos são do autor.

¹⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 9.

¹⁷ *Carta sobre o humanismo*, na tradução de Rubens Eduardo Frias, p. 10.

lições de Nietzsche¹⁸. Sendo assim, é de bom alvitre desde logo observar que Heidegger descreve um descolamento entre a existência e a ipseidade do *Dasein*, não como um místico a pregar a negação do mundo, mas como alguém que escreve nos muros: *sous les pavés, la plage*¹⁹. A ipseidade estaria, portanto, não além, mas aquém da existência. Isto nos rastros de Kierkegaard, que teria inaugurado a filosofia da concretude, numa resposta dialética ao pensamento lógico da abstração, materializado, segundo ele, no sistema hegeliano²⁰. As palavras citadas em epígrafe são de Nietzsche, mas cairiam como uma luva na abertura de um parágrafo de Johannes Climacus (um dos pseudônimos de Kierkegaard). Conhecem nossos filósofos a mesma paixão de Dostoiévski, quando se nega a se resignar diante do muro de pedra que o mantém no cárcere. Um homem que está na prisão aprende a interrogar de maneira diferente do homem que está livre. Ele adquire a audácia de impor ao seu pensamento tarefas que ninguém jamais ousaria se propor: a luta pelo impossível²¹. O escritor russo passa alguns anos no cárcere e aprende a considerar o impossível, até o momento em que o impossível se torna uma possibilidade.

Segundo Heidegger, o *Dasein*, em seu ser, sempre *precede a si mesmo*²². Em outras palavras, ele está sempre a caminho de si mesmo. O *preceder a si mesmo* é o primeiro elemento constituinte do fenômeno *Sorge*²³. Ou melhor, configura o núcleo mesmo do fenômeno – que será mais adiante descrito na expressão: *preceder a si mesmo por já ser em [o mundo] como ser junto a [os entes que vêm ao encontro no mundo]*²⁴. O *preceder a si mesmo* não se refere a um sujeito isolado do mundo, protegido por uma redoma ou solto no ar. De acordo com a análise fenomenológica em pauta, o *Dasein* precede a si mesmo em um mundo, por *já ser-no-mundo*²⁵. *Ser-no-mundo* é uma constituição necessária e *a priori* do *Dasein*, enquanto *ex-sistente*. A hifenização composta *ser-no-mundo* é a constituição de um fenômeno de unidade, não se configurando por uma mera

¹⁸ Cf. *Genealogia da moral*, terceira dissertação.

¹⁹ *Sob os paralelepípedos, a praia*: frase pintada sobre os muros de Paris durante o movimento estudantil de maio de 1968.

²⁰ A tese é amplamente desenvolvida especialmente no *Post-scriptum*.

²¹ A comparação é de Leon Chestov em *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, pp. 369 e 370.

²² *Ser e tempo*, parágrafo 41. *Preceder a si mesmo: Sich-vorweg-sein*.

²³ O fenômeno do *cuidado*, ou da *cura*, como quer a tradução brasileira utilizada.

²⁴ *Ser e tempo*, parte I, p. 257. No original alemão: *Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt] als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seien-den]*.

²⁵ *Ser e tempo*, parágrafo 12. *Ser-no-mundo: In-der-Welt-sein*.

justaposição de três palavras. O mundo não está para o *Dasein* como um aglomerado de entes que se reúnem numa operação de soma. A mundanidade é um conceito ontológico que remete à estrutura de um momento constitutivo do *ser-no-mundo*. O mundo é parte integrante de uma determinação existencial do *Dasein*, não podendo ser suprimido nem estar longe desse ente. O *Dasein* nunca é primeiro um ente desprovido de *ser-em* que, por vezes, tem gana de estabelecer uma relação com o mundo. Esse estabelecer relação com o mundo só é possível porque o *Dasein* é necessariamente e *a priori ser-no-mundo*. Por outro lado, a preposição *em* de *ser-no-mundo* não quer significar simplesmente *estar dentro do mundo*, remetendo a um sentido comum de espacialidade como quando se diz que o copo está dentro do armário. O *Dasein* possui uma espacialidade existencial. A preposição *em* de *ser-no-mundo* se refere a um *habitar, morar*, ou ainda, *estar familiarizado com*. *Sorge* seria então o ponto de gravidade entre existencialidade e facticidade.

O *Dasein* está em jogo num mundo onde os entes vêm ao encontro – e onde esses entes possuem modos distintos de ser: entes simplesmente dados – *Vorhandenheit* (que todavia aparecem primária e fenomenologicamente no mundo como utensílio, instrumento da manualidade – *Zuhandenheit*) e entes dotados do modo de ser do *Dasein*. Heidegger distingue os dois modos de relação que se formam a partir dos dois modos distintos de ser dos entes, dizendo que o *Dasein* está engajado ao manual na *ocupação* e aos entes co-presentes na *preocupação*. Com essa nomenclatura, o filósofo brinca com a palavra *Sorge*, traçando um paralelo entre ocupar-se, *Besorgen*, e preocupar-se, *Fürsorge*. Em sua mundanidade e decadência, o *Dasein* está ocupado e preocupado como um *ser junto a coisas* e outros *Daseins*.

Embora *estar em jogo* provoque o projetar-se para o poder-ser mais próprio do *Dasein*, Heidegger acrescenta que ele se encontra, de início e na maioria das vezes²⁶, na modalidade da impropriedade: *de início* porque o poder-ser mais próprio é para o *Dasein* uma *tarefa* e *na maioria das vezes* porque a interpretação do cotidiano se rege pela ditadura do impessoal. A interpretação do impessoal nivela as possibilidades de escolha para o âmbito do *já conhecido* na cotidianidade. Assim, o projetar do *Dasein* em seu ser é entregue ao talento do

²⁶ *Ser e tempo*, parte I, p. 79.

impessoal e essa interpretação acarreta uma obliteração do possível como tal. O *Dasein* fica submetido a uma interpretação pública da realidade. Contudo, isso não quer dizer que o *Dasein* não continue a preceder a si mesmo. Enquanto *Sorge*, ele continua a preceder a si mesmo e o poder-ser mais próprio continua para ele sendo tarefa.

O *si próprio* aparece aqui como um *outro*. Encontramos uma alteridade deslocada para o interior da expressão que descreve o fenômeno do *cuidado*, na acepção de um outro somente posto em vulto no vislumbre de uma realidade não evidente. Na fenomenologia heideggeriana, a ipseidade será para o *Dasein* uma alteridade que pertence à sua constituição, ainda que não seja evidente de início e na maioria das vezes. Vigilius Haufniensis (pseudônimo de Kierkegaard) se refere à uma diferença existencial entre o *mim* e o *outro em mim*²⁷, sendo o outro sempre uma possibilidade de si. A ipseidade enquanto alteridade é concebida por Johannes de Silentio (outro pseudônimo de Kierkegaard) como uma nova interioridade fruto do movimento infinito do cavaleiro da fé²⁸. Na filosofia de Climacus, ela se delinea por uma exigência de transformação do sujeito em *si mesmo*²⁹, aparece como *desenvolvimento da subjetividade*³⁰. Climacus dirá ainda que *tornar-se sujeito* é a tarefa (ou a responsabilidade) última de cada homem, uma tarefa que perdura toda a existência³¹.

Estamos agora no terreno da categoria da possibilidade, não da necessidade. Kierkegaard deixa a categoria da necessidade para aqueles que se aventuram no sistema lógico-metafísico hegeliano³². Um tal ser que é ao mesmo tempo não-ser é possibilidade³³. A ipseidade está para o existente sempre enquanto possibilidade, porque a existência é *dever*. A existência não pode ser pensada sem movimento³⁴. Assim como Heidegger concebe o *Dasein* como uma unidade articulada³⁵, plasmada de movimento, transitivo no seu *preceder a si*

²⁷ *O conceito de angústia*, p. 45.

²⁸ *Temor e tremor*, p. 293.

²⁹ *Post-scriptum*, p. 279.

³⁰ *Post-scriptum*, p. 326.

³¹ *Post-scriptum*, p. 343.

³² *Post-scriptum*, p. 317: “Um sistema lógico é possível, mas não é possível um sistema da existência [...] sistema e conclusividade se correspondem, mas a existência é precisamente o oposto [...] o pensamento sistemático, para pensar a existência, deve pensá-la como usurpada, assim, como não existente”.

³³ *Migalhas filosóficas*, p. 238.

³⁴ *Post-scriptum*, p. 427.

³⁵ *Ser e tempo*, parte II, p. 110.

mesmo, o existente kierkegaardiano não existe sem *devenir*. Climacus conclui que o existente é sempre aspirante, está sempre *em devenir*³⁶. Neste ponto, ambos os filósofos parecem se aliar aos pares de Heráclito, segundo o qual *tudo flui*.

Preceder a si mesmo significa para o *Dasein* a possibilidade de ser *si mesmo*, no desentranhamento do seu *poder-ser*³⁷ – da sua liberdade. *Poder-ser* só é possível porque o *Dasein* é livre na originalidade de sua transitividade. O *Dasein* é livre na sua originalidade ainda que esta liberdade seja mitigada pela ditadura que governa a cotidianidade. A impessoalidade não retira do *Dasein* sua liberdade talhada originariamente, embora destorça sua imagem. Nesse aspecto, a fenomenologia heideggeriana parece ser herdeira da tradição cunhada por Kierkegaard. O conselheiro Wilhelm, num livro publicado por Victor Eremita (outro pseudônimo do filósofo dinamarquês), já havia dito que o *si mesmo* não é outra coisa que a liberdade³⁸. Heidegger, porém, está longe de reter o conceito de liberdade ao puramente ôntico. A liberdade encontra-se atrelada ao fenômeno da transcendência do *Dasein* – um ente que ultrapassa a si mesmo³⁹. Como adverte Ernildo Stein em nota de rodapé que margeia sua tradução,

a liberdade de que aqui se fala não deve ser confundida com livre-arbítrio. Ela se liga à capacidade de transcendência que acompanha o ser humano enquanto tal. Mas não é uma característica do sujeito. É o lugar de encontro de ser e homem e assim é referida ao *Dasein*⁴⁰.

Heidegger evita a assimilação de liberdade como soberania, autodomínio ou autocontrole, ao mesmo tempo que escapa à definição negativa de liberdade como ausência de censura⁴¹.

O *Dasein* consiste num *poder-ser* enquanto um *poder*⁴² que não se esgota nunca, uma vez que pertence à sua constituição ontológica enquanto *ex-sistente*.

Segundo Günter Figal:

Pode-se compreender melhor o conceito heideggeriano de fenomenologia como retenção da possibilidade se se esclarece o contexto ao qual esse conceito está ligado. Esse contexto aponta para a determinação da relação entre possibilidade e

³⁶ *Post-scriptum*, p. 307.

³⁷ *Ser e tempo*, parágrafos 9 e 41.

³⁸ *Ou bien... ou bien...*, p. 506.

³⁹ *Sobre a essência do fundamento*, p. 140.

⁴⁰ *Sobre a essência do fundamento*, p. 140.

⁴¹ Ainda nesse sentido, *Sobre a essência da verdade*, pp. 161 e 162.

⁴² A palavra *poder* neste contexto está desvinculada de qualquer sentido institucional. Nem possui a conotação comum expressa na frase: os parlamentares estão lutando por mais poder. *Poder*, no seu sentido ontológico, é uma força constituinte da estrutura articulada do *Dasein*.

realidade, tal como Kierkegaard a desenvolveu. Em seu escrito sobre o *Conceito de angústia*, Kierkegaard emprega o termo ‘possibilidade’ como uma determinação de liberdade. Liberdade é ‘possibilidade para a possibilidade’; e isso significa, por sua vez: liberdade é a capacidade de experimentar a possibilidade como tal⁴³.

No cerne do fenômeno do *cuidado*, o *poder-ser* é experimentado em sua indeterminação e iminência e a possibilidade na sua inesgotabilidade, algo diverso do que se passa na conceituação de possibilidade como simples empreendimento para a realização de projetos. As possibilidades ônticas surgem com relacionar-se com o que vem ao encontro no mundo. Nessa localidade, o que é possibilidade ainda não é real, não está na atualidade. Quer seja compreendida como projeto planejado, quer seja compreendida como carência de algo que ainda não se alcançou, a realização de uma possibilidade ôntica faz desaparecer tal possibilidade como possibilidade. Inversamente, o *poder-ser* do *Dasein* não se gasta na duração da existência – ele pertence ao fenômeno do *cuidado*, isto é, à sua constituição ontológica enquanto *ex-sistente* – e permanece como indeterminado e iminente, nunca vinculado a um esboço previamente traçado, nunca completamente dominado, sempre numa relação de imperiosidade com a realidade.

No que tange às discussões que giram em torno do tema relativo à ipseidade, resta ainda colocar em questão se ela, sendo em si mesma uma alteridade e um *dever* – uma alteridade porque não evidente e um *dever* porque fugidia, remeteria a uma espécie de núcleo imutável a ser encaixado ao fenômeno do *cuidado*. Heidegger usa a expressão *consistência do si mesmo* para designar a realidade antagônica à impropriedade do *Dasein* perdido em meio às ocupações medianas⁴⁴, o que poderia nos fazer errar pelos caminhos de uma resposta precipitada. A palavra *consistência* nesse ambiente possui a mesma sensibilidade ontológica do que Heidegger chamará de *in-sistência* alguns anos mais tarde⁴⁵, permanência numa clareira onde ocorre o movimento de *ex-sistência*. A ipseidade permanece enquanto realidade embrionária, ou melhor, como possibilidade de ser, não enquanto conteúdo qualificável ou quantificável.

⁴³ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, p. 36, ligeiramente modificado.

⁴⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 116.

⁴⁵ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Rubens Eduardo Frias, pp. 11 e 12.

2. O fenômeno da multidão

A modernidade, embora construa o seu edifício sobre a cultura centralizada no indivíduo, contempla privilegiadamente o surgimento do fenômeno da multidão enquanto evento cotidiano. Se a civilização ocidental aprendeu a erigir seus valores tendo como ponto de referência a posição imaculada do indivíduo, não soube evitar o *nivelamento* que marca tão profundamente isso que chamamos de modernidade – gerando um antagonismo que seria tão somente aparente, denunciado tanto por Heidegger quanto por Kierkegaard.

No coração do século dezenove – o século em que o continente europeu começa a colher os frutos do processo de industrialização iniciado um século antes, dentre eles, o aumento progressivo da população das cidades – Kierkegaard se destaca como uma das principais vozes a denunciar a dissolução do indivíduo no geral. Em um opúsculo datado de 1846, ele observa que a dialética dominante na época em que está inserido tende à igualdade e a sua mais lógica realização é o nivelamento, como o negativo dos relacionamentos dos particulares uns com os outros⁴⁶. Constantin Constantius (pseudônimo de Kierkegaard), valendo-se de uma linguagem alegórica e através de uma pequena história, nos dá um testemunho oportuno. Ele fala de sua estadia em Berlim. Lá, Constantius ia freqüentemente ao teatro, onde podia observar a multidão em sua atividade – multidão sempre carregada por um rumor impessoal. Todos se comportavam como se fossem iguais. Se um qualquer começava a bater palmas, todos acompanhavam sem refletir sobre o gesto. Todavia, um determinado teatro, no arroubo de um espírito de vanguarda, começou a distribuir máscaras às pessoas que chegavam, justamente para possibilitar a experiência individual. Com as máscaras, as pessoas estavam livres da obrigação de admirar, rir e chorar de acordo com as prescrições da tradição. Assim, a moralidade podia ser superada. O teatro encontrou um recurso onde as pessoas sucumbiam à imagem do *geral*, mas eram preservadas da dissolução na generalidade, embora o sucesso da medida fosse apenas parcial pois dentro das grandes divisões do teatro o público continuava agindo de forma mais ou menos uniforme. Constantius observa que o

júbilo e a gritaria das galerias populares se distinguia notoriamente do aplauso bem comportado das fileiras do público seletivo nobre e crítico melhor acostumado às regras gerais de etiqueta ainda que portanto máscaras⁴⁷.

Na analítica do *Dasein* perfilada por Heidegger, a expressão que apresenta o movimento do *preceder a si mesmo* toma como pressuposto constituinte a estrutura ontológica do *ser-no-mundo*⁴⁸. A partícula *da* de *Da-sein* indica uma espacialidade que compreende um *aí*, uma abertura de ser⁴⁹. Na fenomenologia do filósofo alemão, o *Dasein*, enquanto abertura, é um ente que rasgou sua espacialidade e inaugurou o espaço existencial que caracteriza o *ser-no-mundo* – a abertura. A palavra *Da-sein* refere-se a essa abertura em que o existente está *em* e *junto* a um mundo que não é apreendido como algo simplesmente dado, mas como constituinte ontológico do seu *ser-em* como tal. E, no âmago do horizonte fenomenal, acrescenta Heidegger, a constituição do *ser-em* abrange os três seguintes modos de ser: disposição, compreensão e discurso⁵⁰. Esses três seriam os traços existenciais que compõem a abertura do *ser-no-mundo*.

A *disposição* seria, então, uma abertura prévia do *ser-em* no mundo – acontecimento que antecede qualquer conhecimento ou vontade. O aparelho sensitivo humano só pode ser estimulado porque o *Dasein* está disposto no mundo. Na linguagem de Heidegger, isto quer dizer que, ontologicamente, o *Dasein* já sempre se colocou diante de si mesmo e já sempre se encontrou em um mundo⁵¹. O *Dasein*, por sua abertura, tem a qualidade de *estar-lançado*, entregue à própria responsabilidade sem que tenha sido o autor do seu lançamento. Assim sendo, a abertura no modo da *disposição* remete ao que o filósofo chama de *humor* – *stimmung*, entendido não como um estado psíquico do homem, mas como posição ontológica primitiva da abertura⁵².

⁴⁶ *The present age*, p. 260.

⁴⁷ *Repetição*, p. 142 e segs. Quanto ao nivelamento do público teatral, encontramos uma passagem de semelhante abordagem em Nietzsche: “No teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem” (*A gaia ciência*, aforismo 368).

⁴⁸ *Ser e tempo*, parágrafo 41.

⁴⁹ *Ser e tempo*, parágrafo 28. *Abertura: Erschlossenheit*.

⁵⁰ *Ser e tempo*, parágrafo 28.

⁵¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 189.

⁵² *Ser e tempo*, parágrafo 29. A *disposição* não apenas abre o *Dasein* em seu *estar-lançado* (*geworfenheit*, no original) e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ele próprio é o modo de ser existencial em que o *Dasein* permanentemente se abandona à mundanidade.

A *compreensão*, por sua vez, é o modo fundamental do ser do *Dasein* enquanto abertura⁵³. O *Dasein* já sempre se compreendeu, escreve Heidegger. O *poder-ser* constituinte do fenômeno do *cuidado* não subsiste sem o existencial da compreensão. Sendo possibilidade de ser, o *Dasein* já sempre compreendeu o seu *poder-ser*. A compreensão, no sentido de um modo possível de conhecimento das coisas do mundo, seria um derivado da *compreensão* primária. A interpretação seria a elaboração em formas do projetar da *compreensão*. Ela se apropriaria do que se compreende previamente, atribuindo sentido ao que fora compreendido – sustentando a compreensibilidade segundo uma certa perspectiva – e transformando o compreendido em conceito.

O *discurso*, do ponto de vista da fenomenologia heideggeriana, seria igualmente originário à *disposição* e à *compreensão*. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação. O *discurso* é a articulação dessa compreensibilidade, sendo também constituinte da abertura do *Dasein*⁵⁴.

Estabelecendo a disposição, a compreensão e o discurso como modos originários da abertura do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo*, Heidegger prepara uma repetição ontológica forjada pela descrição da *cotidianidade*, onde aparecerão os três existenciais que caracterizam o modo como o *Dasein* realiza cotidianamente sua abertura para o mundo e para os outros: falatório, curiosidade e ambigüidade⁵⁵. Na *cotidianidade*, o *Dasein* seria, segundo Heidegger, absorvido pelo mundo e pela co-presença impessoal dos outros⁵⁶ – e é aqui que o filósofo inicia sua leitura de uma modernidade onde cada um é tão igual ao *nulo* quanto qualquer outro. Na convivência da *cotidianidade*, a interpretação sofre o domínio da publicidade e gera a experiência da impessoalidade – ocorre um *nivelamento* da possibilidade de ser, uma redução ao nível da medianidade.

Desde a Revolução Francesa de 1789, uma extensa rede de controles fora estrangulando em suas malhas a vida civil. Na França, tornou-se obrigatório o registro em praça pública das chegadas e partidas das carruagens, a contagem das cartas, a numeração dos imóveis. O governo tinha todo o país registrado em seus

⁵³ *Ser e tempo*, parte I, p. 198.

⁵⁴ *Ser e tempo*, parte I, p. 219.

⁵⁵ *Ser e tempo*, parágrafos 35, 36 e 37.

⁵⁶ *Ser e tempo*, parte I, p. 164.

cadastros, onde as lacunas a serem preenchidas tratavam de forma indiferente tanto a um quanto a outro⁵⁷. A circunstância encerra uma contradição aparente, mas esconde uma evidência: o registro do indivíduo marca o desaparecimento nas massas. Todavia, o *nivelamento* do século dezenove não possui um caráter estritamente institucional. Hegel, pouco antes de sua morte, visitou pela primeira vez a cidade de Paris e escreveu uma carta à sua mulher em que dizia: “Quando ando pelas ruas, as pessoas se parecem com as de Berlim – todas vestidas igual, os rostos mais ou menos os mesmos – a mesma cena, porém numa massa populosa”⁵⁸. Sob o ponto de vista do aspecto comportamental, o fenômeno do surgimento de grupos ou tribos revela uma dupla e aparentemente ambígua realidade do mundo moderno: os indivíduos se identificam e se aglutinam em pequenos grupos, mas o movimento é marcado pelo desejo inconfessável de se diferenciar da grande massa.

As ruas de Paris eram tomadas diariamente por uma multidão que, se por um lado uniformizava a todos, por outro permitia um isolamento insensível que dificilmente seria encontrado em melhor situação. O fenômeno, entretanto, não era uma exclusividade da capital francesa. A realidade de Londres não era distinta. Engels nos oferece uma descrição exemplar:

Quando se vagou alguns dias pelas calçadas das ruas principais, só então se percebe que esses londrinos tiveram que sacrificar a melhor parte de sua humanidade para realizar todos os prodígios da civilização, com que ferve a sua cidade [...]. O próprio tumulto das ruas tem algo de repugnante, algo que revolta a natureza humana. Essas centenas de milhares de pessoas de todas as classes e situações, que se empurram umas às outras, não são todas seres humanos com as mesmas qualidades e aptidões e com o mesmo interesse em serem felizes?... E, no entanto, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem absolutamente nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de que cada um conserve o lado da calçada à sua direita, para que ambas as correntes da multidão, de sentidos opostos, não se detenham mutuamente; e, no entanto, não ocorre a ninguém conceder ao outro um olhar sequer. Essa indiferença brutal, esse isolamento insensível de cada indivíduo em seus interesses privados, avultam tanto mais repugnantes e ofensivos quanto mais esses indivíduos se comprimem num espaço exíguo⁵⁹.

⁵⁷ A observação histórica é de Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, pp. 43 e 44.

⁵⁸ Hegel, *Werke*. Vollständige Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Tomo 19: Briefe von und an Hegel, editado por Karl Hegel, Leipzig, 1887, 2ª parte, p. 257, *apud* Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 115.

⁵⁹ Friedrich Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 1848, pp. 36 e 37, *apud* Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 54. A situação é confirmada ainda pelo seguinte texto de Paul Valéry, citado por Benjamin: “O habitante dos grandes centros urbanos incorre novamente no estado de selvageria, isto é, de isolamento. A sensação de dependência em relação aos outros, outrora permanentemente estimulada pela necessidade,

O que se poderia conceber como inimaginável acontece: o homem na multidão se sente só. Há uma solidão que envolve o homem mesmo quando rodeado por uma multidão que lhe comprime – uma constatação denunciada por Engels e, quase um século depois, por Heidegger.

Heidegger observa que a convivência cotidiana é marcada pelo estabelecimento de um intervalo, um espaçamento entre os indivíduos⁶⁰. Mesmo nas multidões, os *Daseins* absorvidos na cotidianidade vivem encapsulados e passam um ao largo do outro sem perceberem a presença do outro – uma conseqüência da *impessoalidade* instaurada pelo *nivelamento*. Os transeuntes se esbarram na multidão, mas um não se sente tocado pelo outro. O outro é reduzido à importância de um objeto opaco, um obstáculo ao qual se deve desviar. O existente é tomado por um número ou um código de barras. Na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação em massa, cada um é como o outro, onde um pode ser substituído por outro como uma peça de reposição. Kierkegaard compreende o fenômeno com um singular mal-estar. Constantius comenta, com um requinte de ironia, a experiência desagradável de ter que viajar para Berlim numa diligência com mais cinco pessoas, onde ao final da viagem não se podia mais reconhecer nenhum homem: elas tiveram que se suportar por trinta e seis horas e foram tão sacudidas pelo andar da carruagem que ao final do percurso não podiam distinguir as próprias pernas. As seis pessoas foram amassadas dentro de um mesmo corpo⁶¹. Os meios de transporte de massa da modernidade normalizam essa tortura que é ter de encarar por horas a fio outras pessoas, às vezes desconhecidas, trancadas num mesmo ambiente – um número grande de pessoas se espremem sem que ninguém reconheça o outro como pessoa. Oitenta trabalhadores permanecem amontoados dentro de um transporte coletivo sem que uma palavra seja dirigida de um a outro.

embota-se pouco a pouco no curso sem atritos do mecanismo social” (Valéry, Cahier B 1910, Paris, pp. 88 e seguintes, *apud* Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 124).

⁶⁰ *Ser e tempo*, parte I, p. 178. A analítica heideggeriana trata dos fenômenos do nivelamento e da impessoalidade especialmente nos parágrafos 25, 26 e 27 de *Ser e tempo*.

⁶¹ *Repetição*, p. 137.

A *ditadura do impessoal* empurra o *Dasein* produzindo um atolamento coletivo⁶². No fenômeno do nivelamento, toda diferença, bem como toda alteridade, é esmagada pelo rolo compressor da impessoalidade, da *mesmidade*. Mesmo a educação se põe a serviço do nivelamento, cultivando aquilo que Nietzsche chamou de *instinto de rebanho*. Qualquer indício de desobediência é cortado diretamente na raiz, o que faz Nietzsche reconhecer que a obediência foi até então a coisa mais longamente exercitada e cultivada entre os homens⁶³. “Com a moral, o indivíduo é levado a ser função do rebanho e a se conferir valor apenas enquanto função”⁶⁴. Nas palavras de outra testemunha ocular:

Enquanto as escolas adestram as pessoas no uso da fala, assim como na prestação de primeiros socorros às vítimas de acidentes de trânsito e na construção de planadores, os alunos emudecem cada vez mais. Eles são capazes de fazer conferências, suas frases qualificam-nos para o microfone diante do qual se vêem colocados como representantes da média das pessoas, mas a capacidade de falarem uns com os outros se atrofia⁶⁵.

Nesse contexto a formação confunde-se com a informação ou a enformação.

Na seara fenomenológica de Heidegger, o *Dasein*, imerso na cotidianamente, realiza sua abertura para o mundo e para os outros segundo os existenciais do falatório, da curiosidade e da ambigüidade – e segundo os ditames da *publicidade*. O *falatório* caracteriza-se por um mero repetir ou passar o que se fala numa falação que contagia os ouvidos do *Dasein* que se deixa levar pela *publicidade*⁶⁶. O *Dasein* empenha-se num falar sem parar, contentando-se com o *ouvir dizer* e repetir e passar a fala dominante. Movido pela *curiosidade*, isto é, por uma dispersão contínua, o *Dasein* pula de novidade em novidade sendo incapaz de permanecer junto ao que lhe está mais próximo⁶⁷. A *curiosidade* é, então, caracterizada por um desenraizamento provocado pela interpretação pública. A consequência nefasta disso é que o *Dasein* experimenta uma espécie de desamparo, porque tem a intuição de estar em toda parte e, ao mesmo tempo, em parte alguma. Na *ambigüidade*, já não se pode mais distinguir o que se abre na compreensão original do que se anuncia na interpretação ditada pela publicidade.

⁶² *Ser e tempo*, parte I, p. 179.

⁶³ *Além do bem e do mal*, aforismo 199.

⁶⁴ *A gaia ciência*, aforismo 116.

⁶⁵ Theodor Adorno, *Minima moralia*, aforismo 90.

⁶⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 35.

⁶⁷ *Ser e tempo*, parágrafo 36.

Kierkegaard já havia apontado as suas lanças para o que ele chama de *público* ou uma abstração monstruosa⁶⁸. A modernidade atribui personalidade ao *público* que, não é ninguém, mas é também considerado o personagem de maior relevância social. O fato de permanecer sempre o mesmo é uma das forças do público – ele pode se tornar o imediatamente oposto de si, mas permanece o mesmo: o público. A gravidade da situação, na visão do filósofo dinamarquês, é atestada pela liberdade com que a imprensa pode se manifestar⁶⁹ – a imprensa não pode ser responsabilizada de nada – ela é a voz do público, de todos os iguais e de ninguém. A qualidade imaculada do público é comunicada ao seu principal discípulo: a imprensa. Segundo uma comparação alegórica feita por Kierkegaard no mesmo texto, a imprensa está para o público assim como um cachorro bravo está para o seu dono. Se o dono quiser um pouco de divertimento, ele solta o cachorro e a festa começa. Se acontecer do cachorro ferir alguém, o dono responde: “não, o cachorro não é meu, ele não tem dono, ninguém pode ser responsabilizado”. Ou, se acontecer do cachorro ter que ser sacrificado, o dono esbraveja: “isso mesmo, é uma boa coisa que esse cachorro mal-educado seja banido, todo mundo quer que ele seja morto”⁷⁰. O quadro testemunha a força da publicidade que rege na multidão a interpretação do mundo e das gentes, criando um tipo de razão universal que não pensa. Climacus conclui o seu *post-scriptum* dizendo: “Cada época tem a sua desonestidade; aquela do nosso tempo não consiste talvez no prazer e no gozo e na sensualidade, mas sobretudo em um desenfreado desprezo panteístico pelo homem singular”⁷¹. E ainda:

Como no deserto se deve viajar em grandes caravanas por temor dos assaltantes e dos animais ferozes, assim acontece que os indivíduos tenham horror à existência [...] somente em grandes ajuntamentos eles ousam viver e se agrupam *en masse* para ser qualquer coisa⁷².

O acesso à ipseidade fugidia é obstacularizado no contexto da cotidianidade e do nivelamento na medida em que o fenômeno da impessoalidade assume um papel ditatorial, tranqüilizador e alienante, empreendendo um processo

⁶⁸ *The present age*, p. 265.

⁶⁹ Kierkegaard escreve o opúsculo no momento em que é violentamente atacado pelo jornal *O Corsário* – um jornal satírico de Copenhague. O filósofo foi um dos primeiros a chamar a atenção para o concreto perigo que pode ser causado por uma imprensa irresponsável ou pela manipulação da informação.

⁷⁰ *The present age*, p. 268.

⁷¹ *Post-scriptum*, p. 454.

de objetivação, cálculo e massificação da existência. A impessoalidade seria então uma força que atua sobre a articulação existenciária do *Dasein* procurando desalojá-lo de sua liberdade originária e impedindo o acesso à ipseidade fugidia, fazendo germinar aquilo que Heidegger viria a denominar como impropriedade – *Uneigentlichkeit*. A convivência impessoal seria caracterizada como orientação corrente pelo comportamento determinado, isto tanto no contexto da ocupação quanto no relativo à preocupação. De acordo com a explicação de Günter Figal,

a liberdade que o ser-aí ‘propriamente’ é só é fechada e dissimulada no momento em que todo comportamento é *dominado* por exteriorizações da significância e pela comparação do comportamento – só assim não se é como se é ‘propriamente’, e, portanto, se é ‘impropriamente’⁷³.

3. Angústia

*Pois solitário não estou? Algo no entanto amigo deve
Na distância estar comigo, e deverei sorrir, e me espantar
De como, em meio a minha dor, suma ventura me visita.
Hölderlin⁷⁴*

A ditadura do impessoal cunhada na cotidianidade do *Dasein* provoca o que Heidegger descreve como um *desvio ôntico* de si⁷⁵. O âmbito desse solo fenomenal considera a ipseidade como objeto perdido. A pressão do nivelamento caracterizador do fenômeno da multidão, viabilizado pela primordial decadência ontológica do *Dasein*, excita um deslizamento da ipseidade compreendido fenomenologicamente como *perda de si*, transfigurando o mundo em um teatro de marionetes marcado pela mesmidade e impropriedade. Um tal tédio se acerca da existência, como se fora uma neblina silenciosa a tomar os espaços, num contínuo nivelar de todas as coisas e gentes, numa surpreendente indiferença⁷⁶, que o despertar para a tematização da ipseidade só pode aflorar na erupção de um peculiar interrogar da existência.

⁷² *Post-scriptum*, p. 455. O grifo é do autor.

⁷³ *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 157, grifos e pontuação do autor. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*.

⁷⁴ *Prantos de Menon por Diotima in Canto do destino e outros cantos*, p. 183.

⁷⁵ *Ser e tempo*, parágrafo 40.

⁷⁶ Heidegger, *Que é metafísica?*, p. 55.

A *angústia*, neste contexto, surge como uma disposição privilegiada do *humor* do *Dasein*, compreendido aqui, não como uma afetividade psicológica ou empírica, mas como aquele já mencionado modo de abertura em referência com o mundo e os entes que vêm ao encontro. A angústia, enquanto disposição do humor, está ligada à uma espécie de percepção que traz consigo um sussurro sobre uma certa *estranheza*. Como diz Heidegger, na angústia, se está *estranho*, *não se sente em casa*⁷⁷. Com efeito, o filósofo havia demonstrado que o *ser-em* do *ser-no-mundo* guardava um significado de estar familiarizado com o mundo. A publicidade e a impessoalidade da cotidianidade instalam no *Dasein* uma tranquilidade que o faz acreditar que está seguro, está em casa – uma tranquilidade que mais se assemelha a um estado de letargia, como se o *Dasein* tivesse recebido uma dosagem de anestesia para evitar as dores da angústia. A angústia, ao contrário, retira o *Dasein* de seu empenho no mundo, rompendo-lhe a familiaridade cotidiana, sacudindo-o de seu torpor. Ele acorda para o modo existencial onde o humor traduz-se por um *não sentir-se em casa*, por um *não pertencer a lugar algum*⁷⁸.

A disposição da angústia está fundada no *estar-exposto* do *Dasein*, isto é, no *estar-lançado* no mundo. Heidegger pontua que a angústia se angustia com a própria condição de *ser-no-mundo*⁷⁹ – a condição de estar exposto no mundo, no curso de uma existência encerrada pela facticidade e decadência inescusáveis, mas especialmente de uma existência violada onde a ipseidade é roubada. Se quisermos retroagir a uma perspectiva ontológica, é preciso lembrar que o *Dasein* desvia de si, ou foge de si mesmo, por força da decadência originária. Este *desvio* não é uma novidade imposta tão somente pela cotidianidade. Ela pertence originalmente ao fenômeno da decadência. A decadência traz em si o germe do que constitui esse *desvio de si mesmo*, posteriormente deflagrado na perda da ipseidade na ocupação cotidiana. Todavia, o fenômeno do *desvio* se mostra

⁷⁷ *Ser e tempo*, parte I, pp. 252 e 253. Reproduzo aqui uma nota explicativa de Marco Antônio Casanova: “o termo estranho possui por correlato no original o adjetivo *unheimlich*. No étimo desse adjetivo temos o substantivo *Heim*, que significa literalmente pátria. *Unheimlich* diz, assim, o que não é próprio à pátria, o que não é familiar. Não-estar-em-casa (*Nicht-zuhause-sein*) é extraído como que analiticamente de *unheimlich*” (nota constante da tradução do livro de Günter Figal, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 184).

⁷⁸ A descrição encontra ressonância numa palavra que o conselheiro Wilhelm havia pronunciado quando da análise psicológica do esteta: “Aquele que vive esteticamente espera tudo de fora. E daí vem a angústia mordaz com a qual muitos falam do terrível que é o fato de não se encontrar um lugar no mundo” (*Ou bien... ou bien...*, p. 533).

complexo e antagônico. É justamente daquilo que foge que o *Dasein* corre atrás em perseguição incansável – no movimento do seu *preceder a si mesmo*. A angústia, assim, confirma a potencialidade de um impulso arraigado ao alvo do fenômeno do cuidado, que se projeta rumo à sua possibilidade mais própria, na dinâmica da sua alteridade constituinte. A angústia, como diria Johannes de Silentio, prepara o cavaleiro da fé para o obscuro impulso do salto ou movimento infinito⁸⁰.

Haufniensis, antes de Heidegger, havia vasculhado minuciosamente as vicissitudes da angústia e concluído que ela não é outra coisa senão a vertigem da liberdade⁸¹, vertigem incidente da aproximação do abismo da existência, no contraste entre a infinitude do possível e a finitude do real. “É na angústia que se pressagia o estado do qual se quer sair e é a angústia que proclama não ser bastante somente o desejo para que daí se saia”⁸². A angústia acontece inaugurando uma nova possibilidade de ser, revelando ao existente a sua liberdade singular e fundamental. Indeterminação, iminência e liberdade, como condição do homem diante do possível, alimentam a angústia. E se aqui se pode falar de uma variedade de possibilidades empíricas, onde psicologicamente concebemos a angústia como um sentimento de mal-estar advindo da hesitação que paralisa ou impulsiona frente a uma escolha, são elas cristalizadas sob o efeito da angústia existencial que desperta para a possibilidade última da existência. Na compreensão de Constantius, o movimento de devir intrínseco à existência humana – a *kinesis* da constituição do existente – se insere nas veredas de uma reminiscência às avessas, orientada para a frente, onde uma *reapropriação de si mesmo* se faz possível – o que acontece no cerne de um movimento de repetição que não atropela a diferença, mas é mesmo possibilitada por ela⁸³.

Numa preleção realizada dois anos após a publicação de *Ser e Tempo*, a angústia será novamente apreciada por Heidegger, mas desta vez tendo como contraponto a questão do *nada*. Na esteira de Haufniensis, segundo o qual o nada

⁷⁹ *Ser e tempo*, parte I, p. 251.

⁸⁰ *Temor e tremor*, p. 313.

⁸¹ *O conceito de angústia*, p. 66.

⁸² *O conceito de angústia*, p. 63.

⁸³ Constantius é o pseudônimo de Kierkegaard autor de *A repetição*. Sobre o assunto, *A palavra e o silêncio* de Ricardo Q. Gouvêa, pp. 214 *usque* 217.

dá nascimento à angústia⁸⁴, Heidegger afirmará que a angústia manifesta o nada⁸⁵. Segundo o filósofo alemão, o *nada* não é um objeto nem um ente. Entretanto, o nada não é aquilo que *não existe*, ele se desvela, muito embora nesse desvelamento não se revista da característica de um ente. Na metafísica tradicional, o nada é um conceito que se opõe ao ente e ao ser do ente. Todo ente exclui de si tudo o que tem caráter de nada. Ser e nada são irreconciliáveis e excluem-se reciprocamente. Todavia, “o puro ser e o puro nada são o mesmo”⁸⁶. O nada não permanece o indeterminado oposto do ente, mas se desvela como pertencente ao ser do ente. O nada pertence originalmente à essência mesma do ser. No ser do ente o *nadificar* do nada surge como um acontecimento.

Sendo assim, no rastro da fenomenologia perfilada por Heidegger, a angústia seria a disposição do humor na qual o *Dasein* é levado à presença do próprio nada⁸⁷. Ou, melhor dizendo, a angústia seria a experiência da *nadificação*. Aí, nada e ente são simultâneos e reciprocamente remetentes. A angústia abre o *Dasein* à experiência da *nadificação*, pois o nada é o que mais originalmente faz o *Dasein* ter a experiência do ente enquanto tal, isto é, suscita a compreensibilidade de sua *ex-sistência* e a possibilidade de *ser si próprio*. Isto revela o que o filósofo concebe como *transcendência do Dasein* – o *Dasein* está suspenso dentro do nada⁸⁸. Por estar suspenso dentro do nada, suspenso pela angústia, o *ex-sistente* está sempre além do ente em sua nudez.

O *com quê* da angústia permanece inteiramente indeterminado, no terreno da fenomenologia. A angústia possui a determinação do ser, isto é, a indeterminação. Ela não possui em nada o caráter de temor ou medo, uma vez que o que se teme é sempre um ente intramundano específico. Se a angústia é ainda *angústia por...*, não é angústia por isto ou aquilo. Por outro lado, a angústia é também indeterminada quanto à sua oportunidade. É interessante notar que Heidegger diz que a angústia originária pode despertar a qualquer momento no *Dasein* e para isso ela não precisa de um evento especial ou de um anúncio solene.

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto, ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade do

⁸⁴ *O conceito de angústia*, pp. 45 e 82.

⁸⁵ *Que é metafísica?*, p. 57.

⁸⁶ Heidegger repete aqui uma frase de Hegel em *Ciência da lógica*, livro I WW III, p. 74, *apud O que é metafísica?*, p. 61.

⁸⁷ *Que é metafísica?*, p. 56.

⁸⁸ *Que é metafísica?*, p. 58.

seu imperar corresponde paradoxalmente à insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos⁸⁹.

A angústia acontece gratuitamente – saltando sobre o *Dasein* para sacudi-lo de sua sonolência quando imerso na tranqüilidade falsa da cotidianidade ou, invertendo a imagem, boiando na superfície pública da impessoalidade. Como diria Haufniensis, a indeterminação da angústia quanto à sua oportunidade é flagrante quando se pode perceber que uma simples censura poderia fazer o existente nela desabar ainda que visasse o efeito contrário⁹⁰. A tal respeito, ele acrescenta, não existem fronteiras definidas: uma brincadeira pode surtir igual consequência que a seriedade e vice-versa.

Num posfácio escrito quatorze anos após à citada preleção, Heidegger irá mais longe em suas conclusões situando a angústia na dinâmica de um pensamento doador da experiência de ser, ou ainda, de um eco em favor do ser⁹¹. A angústia é portadora de um *dom* e, talvez, assuma mesmo o caráter desse dom. Segundo o filósofo alemão, o pensamento que emerge com a angústia ontológica realiza o reconhecimento de um dom que conduz à possibilidade de ser. A angústia será então a exigência de resposta à um *apelo* que atinge o *Dasein* na evolução do seu *preceder a si mesmo* – resposta refinada somente pela angústia. Este apelo, porém, não é recebido pelo *Dasein* como algo vinculado à tranqüilidade da cotidianidade. Ele é pressentido com uma singular admiração, ele provoca um peculiar espanto⁹². Nada de mediano, o trabalho do homem é acolher o inesperado, atendendo a esse apelo de ser, acolhendo o que se deixa vir ao encontro, como dirá o filósofo noutro texto⁹³. O acolhimento do apelo de ser não acontece sem aquele *pháthos* platônico ou *thaumázein* aristotélico com o qual a filosofia se inicia e perdura.

⁸⁹ *Que é metafísica?*, p. 60. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*.

⁹⁰ *O conceito de angústia*, p. 79.

⁹¹ Posfácio de 1943 à preleção *Que é metafísica?*, p. 71.

⁹² *Que é metafísica?*, p. 62, e seu posfácio, p. 69. Günter Figal chama a atenção para a centralidade do fenômeno da angústia na obra de Heidegger. A angústia possui uma posição especial em relação aos demais existenciais por ela fazer o *link* da modificação existencial. “Sob o ponto de vista da propriedade, a angústia forma como que o gancho entre propriedade e impropriedade porque ela é a expressão do ser-possível que se retém em todo comportamento expresso” (*Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 176). O comportamento cotidiano é interrompido pela angústia que inaugura novo começo (*Idem*, p. 184).

⁹³ “... poeticamente o homem habita...”, p. 180.

Capítulo II

1. O fenômeno da produtividade técnico-científica e o apelo de ser

*Por que, divino Sócrates, insistentemente
Veneras este jovem? Não conheces nada maior?
Por que, tal como sobre deuses, voltas
Com amor teu olhar sobre ele?*

...

*Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo
Quem olha fundo no mundo, este compreende a elevada juventude
E muitas vezes, ao fim, os sábios se inclinam diante da beleza.
Hölderlin⁹⁴*

Seria de bom alvitre, antes de prosseguirmos, procurar compreender como é concebido pela filosofia heideggeriana o ambiente em que abre-se ao *Dasein* a possibilidade de acesso à ipseidade fugidia. Se o *Dasein* possui a condição fenomenológica de *estar-exposto* num mundo circundado por entes que lhe vêm ao encontro, cumpre interrogar de que modo o primeiro se relaciona com o segundo em suas possibilidades.

Em um texto elaborado vinte e seis anos depois de *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve toda uma reflexão contrapondo os sentidos grego e moderno de *técnica*, modo pelo qual o homem se relaciona com o real, a partir da noção de *produção*. No sentido grego, a essência da técnica encontra-se num *desencobrimento* revelado por uma *produção* que conduz do encobrimento para o desencobrimento: algo que estava encoberto chega a desencobrir-se⁹⁵. Com base no conceito grego de verdade enquanto desvelamento (*alétheia*), o filósofo esclarecerá então que o *desencobrimento* seria um processo de *presentificação*, onde a produção significa *deixar-viger* o que passa e procede do não-vigente para a vigência⁹⁶. Nesse âmbito, a técnica corresponde a um ato de responder ao apelo de ser. O *Dasein* atende a um apelo que o reivindica e o provoca ao

⁹⁴ *Sócrates e Alcibiades*, fragmento citado por Heidegger em *O que quer dizer pensar?*, p. 119.

⁹⁵ *A questão da técnica*, p. 16. *Desencobrimento: Unverborgenheit*.

⁹⁶ *A questão da técnica*, p. 16.

desencobrimto do real, ele lida com a técnica na dinâmica de uma produção que permite a verdade fulgurar com o seu próprio brilho. Heidegger chega a dizer que neste modo de *desencobrimto*, o *Dasein* encontra a sua mais alta dignidade, que está em proteger e guardar o próprio *desencobrimto*. Atendendo a um apelo de ser, o *Dasein* cuida do real que se desencobre, numa tarefa que se afina com o fenômeno do cuidado basilar de sua constituição ontológica.

O mundo é desvelado pelo processo de produção que leva em conta o modo pelo qual o *Dasein* lida com a técnica. O sentido moderno de técnica, entretanto, sofre uma inversão cabal, conforme a análise do filósofo alemão. Na idade da técnica moderna, o modo de *desencobrimto* do real surge como disponibilidade – *Bestand*⁹⁷. A produção se encontra maculada desde a raiz por um vício de intencionalidade: a técnica é apreendida como exploração, dominação, manipulação. No desenvolvimento da conferência, o próprio Heidegger nos oferece um exemplo supondo que uma usina hidrelétrica se instale no leito do Reno. Na esfera da técnica moderna, a usina hidrelétrica não está sobre o Reno como uma ponte de madeira que durante séculos ligou uma margem à outra. O Reno está à disposição da usina. A ponte servia fielmente ao Reno durante séculos. A usina dispõe do Reno ao seu talento, o processo de produção acontece no modo da exploração irresponsável – obliteração do apelo do ser. O *Dasein* se alardeia na figura de senhor da terra e limita sua intervenção visando explorar o real à disposição, à mercê do jogo de interesses, muitas vezes para além da fronteira do não-ser.

À voluptuosidade proeminente na idade da técnica moderna todavia corresponde a evolução de um pensamento que a sustenta. O empreendimento dominador não surge sem que tenha sido anteriormente preparado por um pensamento diligente e calculista, mesmo que o consideremos involuntário. Num discurso proferido em 1955, Heidegger assim se expressa:

Há séculos está em curso uma reviravolta em todas as noções fundamentais. Com isso o homem é deslocado para uma outra realidade. Essa revolução radical na visão de mundo atingiu sua plenitude na filosofia moderna. Surge daí uma relação completamente nova do homem com o mundo e seu lugar nele. O mundo agora aparece como um objeto aberto aos ataques do pensamento calculativo,

⁹⁷ *A questão da técnica*, p. 20.

ataques a que nada mais tem capacidade de se opor. A natureza torna-se um gigantesco reservatório, uma fonte de energia para a técnica e para a indústria⁹⁸.

Duas torções teóricas ganham força com a aurora da modernidade e preconizam a mudança de paradigma apontada por Heidegger: a crença na primazia da razão e a classificação do mundo como objeto de estudo⁹⁹. Se por um lado a metafísica moderna cria a divisão entre mundo inteligível e mundo sensível, reduzindo toda relação com o real ao comércio bipolar da relação que se estabelece entre sujeito e objeto, por outro aposta na razão como fonte universal do conhecimento e leão de chácara do desejo de tudo dominar. A conseqüência nefasta do movimento da metafísica moderna desembocará na eleição de uma nova instituição doadora de verdade, qual seja, a ciência.

Aqui cabe uma observação para dirimir conclusões precipitadas: o caminho traçado por Heidegger no desenvolvimento de sua crítica à idade da técnica não configura, evidentemente, um bravejar contra moinhos de vento nem uma rejeição pura e simples da técnica. A técnica em si não tem nada de demoníaca. Tudo depende da maneira como se dá a relação com o real, da postura diante do desencobrimento do real, isto é, do modo de utilização da técnica¹⁰⁰.

Para todos nós as organizações, os dispositivos e a maquinaria do mundo técnico são indispensáveis em maior ou menor grau. Seria tolo atacar cegamente a técnica. Seria miopia querer condenar o mundo técnico como obra do demônio. Nós dependemos dos objetos técnicos; eles nos provocam para que os aperfeiçoemos sem cessar. Mas repentinamente e sem aviso encontramos-nos acorrentados aos objetos técnicos, e caímos em sua servidão¹⁰¹.

O alvo da análise do filósofo alemão é nesse terreno bem definido: a essência da técnica moderna compreendida como *composição* ou *armação* – *Gestell*.

Pertence a essa mesma linha de reflexão, a crítica que Heidegger perfaz à ciência moderna. Partindo de uma definição segundo a qual a ciência é vista como a teoria do real, ele conduzirá a investigação de modo a demonstrar que a ciência

⁹⁸ Utilizo o texto de uma tradução ainda não publicada gentilmente cedida pelo professor Edgar B. Lyra Neto, realizada por Tito Marques Palmeiro e ligeiramente modificada pelo primeiro, tendo como base a publicação alemã de *Gelassenheit* in *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1997.

⁹⁹ Segundo Ernildo Stein, a crítica da modernidade e das filosofias da subjetividade consiste para Heidegger, desde *Ser e tempo*, num dos principais pontos de clivagem da analítica. O comentador diz, por exemplo, que “Descartes é um alvo privilegiado na crítica heideggeriana. É na obra cartesiana que assoma a afirmação da modernidade na filosofia: a subjetividade. Nela toma forma, ao nível do problema da consciência, a questão do dualismo da metafísica ocidental” (*Seis estudos sobre “Ser e tempo”*, p. 25).

¹⁰⁰ *A questão da técnica*, p. 12.

moderna acaba por afundar na pretensão de verdade, numa análise similar à de Nietzsche quando distingue um *instinto de ciência* no homem teórico ávido da pretensão de validade universal¹⁰². Segundo Heidegger, na esfera da ciência moderna o real se mostra como um objeto sujeito à disponibilidade¹⁰³. Ocorre uma *objetivação* do real, na medida em que a ciência moderna é intervencionista e só leva em conta o que pode objetivar. Na sua ânsia de dominar, ela compreende o real tão somente como o que se pode calcular, prever ou medir, chegando a imaginar que ela mesma põe o real¹⁰⁴. Contudo, o real da ciência moderna não pode ser equivalente ao real da natureza, observa o filósofo. A ciência nunca pode abarcar toda a plenitude essencial da natureza. Há um incontornável inacessível à ciência, algo que não se deixa contornar¹⁰⁵. Aqui novamente o problema não reside no fato da ciência em si, mas na sua pretensão de verdade. O que é verdade hoje pode não ser verdade amanhã, de modo que seria despiendo notar que se a verdade de hoje é imposta como se fosse uma verdade eterna, a última palavra, torna-se um poderoso instrumento de controle, de dominação, de redução ao mutismo.

Heidegger encaminha sua análise por uma vereda que em muito se assemelha àquela trilhada por Kierkegaard no teor de sua obra, onde suas lanças são apontadas especialmente para a ciência do sistema hegeliano que engole o indivíduo no universal. Climacus dirá que o pensador subjetivo não é um homem de ciência: ele é um artista, porque existir é uma arte¹⁰⁶. Ou ainda:

a ciência se afasta sempre mais da impressão primitiva da existência; não resta mais nada a viver, nada a experimentar, tudo é calculado e o trabalho da especulação é aquele de catalogar, classificar, ordenar metódico, mesmo uma singular determinação do pensamento: não se ama, não se crê, não se age, mas se sabe o que é o amor, o que é a fé, e o problema é somente indicar seus lugares no sistema¹⁰⁷.

¹⁰¹ Citação de *Serenidade*, na tradução de Tito Marques Palmeiro e Edgar B. Lyra Neto.

¹⁰² *O nascimento da tragédia*, aforismo 15. Ainda que o homem teórico possua essa pretensão de validade universal, “em relação a um gênio, isto é, um ser que *fecunda* ou *dá à luz*, as duas expressões tomadas no sentido mais extenso, o erudito, o homem de ciência mediano, tem sempre algo da velha solteirona: assim como ela, ele nada entende das duas funções mais valiosas do ser humano” (*Além do bem e do mal*, aforismo 206). Os grifos são do original.

¹⁰³ *Ciência e pensamento de sentido*, p. 44. Objeto: *Gegen-stand*.

¹⁰⁴ *Ciência e pensamento de sentido*, p. 48. Conferir também *Carta sobre o humanismo* na tradução de Carneiro Leão, p. 26.

¹⁰⁵ *Ciência e pensamento de sentido*, p. 53. Incontornável: *Unumgängliche*.

¹⁰⁶ *Post-scriptum*, p. 452.

¹⁰⁷ *Post-scriptum*, p. 448.

Tanto Heidegger como Kierkegaard afastam a imagem da ciência como detentora da verdade emoldurada. Segundo Jean Wahl, as filosofias da existência nos ensinam que há visões sobre a realidade que não podem ser completamente reduzidas às constatações científicas¹⁰⁸. Na ocasião de um colóquio realizado em 1964 sob o título *Kierkegaard Vivant*, o comentador assim se expressa:

é bom que no mundo de hoje dominado pela técnica, como o disse Heidegger, nossos pensamentos reafirmem que a existência é aquilo que não pode ser categorizada nem qualificada [...] sob a influência de Kierkegaard nós vimos que o *quem* é qualquer coisa de irredutível igualmente¹⁰⁹.

A angústia oferece ao *Dasein* a oportunidade de um *pensar* inaudito, oriundo de um despertar provocado por um apelo que o interpela no seu *preceder a si mesmo*. A possibilidade de ser é perpetrada por um pensar aliado a uma exigência de resposta, todavia, um pensar que em nada se filia às linhas da racionalidade moderna. O pensar descrito por Heidegger como aquele que oferece ao *Dasein* a oportunidade de assumir uma nova postura diante da existência rejeita, na esteira da filosofia kierkegaardiana, o pensamento do cálculo. O filósofo alemão conduz a fenomenologia em direção à suspeita de que o pensamento lógico, arraigado nas bases da metafísica, quer pensar demais e, por isso, não pensa, acirrando-se na tradição do esquecimento do ser¹¹⁰ – aí onde o ser seria abandonado como elemento do pensar. Desse modo, Heidegger afasta o pensar que inaugura no *Dasein* a possibilidade de acesso à ipseidade fugidia da concepção comum do pensar como atividade racional vigente na modernidade, tal como antes havia feito Climacus, a quem eu cito: “o sujeito inquiridor, especulador, conhecedor, se coloca certamente na busca da verdade, mas não da verdade subjetiva, e sim da verdade de apropriação”¹¹¹.

Aprendemos a pensar, de acordo com a filosofia heideggeriana, à medida que voltamos nossa atenção para o que cabe pensar mais cuidadosamente, e o que

¹⁰⁸ *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*, pp. 61 e 62.

¹⁰⁹ *Kierkegaard vivant*, p. 211, tradução ligeiramente modificada do original. Colóquio realizado em Paris, do qual Heidegger participa encaminhando um artigo por Jean Beaufret. Ainda no mesmo colóquio, Jean-Paul Sartre apresenta uma conferência intitulada *L'universel singulier* em homenagem a Kierkegaard, no qual atina para o caráter irredutível do homem no que concerne a ser objeto de saber, pp. 23 e 24.

¹¹⁰ Posfácio de 1943 à preleção *Que é metafísica?*, p. 70. A questão da história da metafísica enquanto esquecimento do ser é perseguida por Heidegger do início ao fim de sua atividade filosófica. *Ser e tempo* teria mesmo sido escrito a partir da experiência fundamental do esquecimento do ser (*Carta sobre o humanismo* na tradução de Carneiro Leão, p. 47). Conferir, *verbi gratia*, o primeiro parágrafo de *Ser e tempo*.

mais cabe pensar mais cuidadosamente mostra-se no fato de ainda não pensarmos¹¹². Embora as nossas livrarias estejam abarrotadas de livros e as palavras sejam proclamadas ao ritmo frenético das máquinas modernas de impressão, nosso pensamento ainda não se moveria no seu elemento próprio. O que cabe mais cuidadosamente pensar restaria impensado. O pensar genuíno realizaria a referência do *Dasein* ao ser, ao promover uma resposta que corresponderia ao apelo iniciado pelo ser. Cito Heidegger:

O pensar é o pensar do ser. O genitivo tem duplo significado. O pensar é do ser, na medida em que o pensar, apropriado e manifestado pelo ser, pertence ao ser. O pensar é, ao mesmo tempo, pensar do ser, na medida em que o pensar, pertencendo ao ser, escuta o ser¹¹³.

Pensar, nesse contexto, deixa de ser uma faculdade meramente humana, para tornar-se *escuta* à uma alteridade que apela e intima a responder. A alteridade portanto não seria tão somente deslocada para o interior da coluna cervical da constituição do *Dasein*, enquanto fenômeno do cuidado. Uma outra alteridade é deflagrada, outra alteridade diante da qual o *Dasein* ex-siste.

O pensar tal como Heidegger o concebe consiste numa crítica tanto à objetivação, produto da ciência e da ditadura da opinião pública, quanto à subjetividade pilar da metafísica moderna¹¹⁴. A modernidade se orgulha de sua publicidade atribuindo ao que é público o ar de legítimo. A esfera pública embriaga o pensar e leva o *Dasein* a crer que o pensar é legitimado na concordância com o que se pensa cotidianamente na coletividade sem rosto. Climacus desenvolve paralelamente sua crítica à racionalidade moderna: “a via da reflexão objetiva transforma o sujeito em qualquer coisa de acidental, e assim reduz a existência a qualquer coisa de indiferente, de evanescente”¹¹⁵. Politicamente, a moralidade se funda na universalidade das normas e tem como defensores a mídia e os veículos de comunicação em massa, onde a publicidade institucionalizada esvazia a linguagem de sua essência¹¹⁶, torna-a um fator estratégico de controle e enquadramento. Por outro lado, a noção moderna de

¹¹¹ *Post-scriptum*, p. 270.

¹¹² *O que quer dizer pensar?*, p. 112.

¹¹³ *Carta sobre o humanismo* na tradução dada por Rubens Eduardo Frias, p. 03.

¹¹⁴ Uma bela exposição sobre o tema encontra-se em *O mesmo e os outros* de Luiz Bicca, pp. 100 e 101.

¹¹⁵ *Post-scriptum*, p. 362.

¹¹⁶ *Carta sobre o humanismo* na tradução de Carneiro Leão, p. 31.

sujeito isolado em sua subjetividade encapsulada sofre um sensível embate. O *Dasein* é abertura em seu projetar-se contínuo, ele é relação que prepara uma resposta ao apelo do ser.

Um questionar atento ao *desencobrimto* do que jaz esquecido pela ciência moderna é o caminho alternativo que possibilita o pensar. O que cabe ser mais cuidadosamente pensado é o que cabe mais cuidadosamente ser questionado, continua Heidegger¹¹⁷. Antes de aprender a pensar, o homem deve aprender a questionar. Questionar protege o pensar da necessidade de produzir prontamente respostas, uma exigência que pode esterilizar o seu solo fértil. À estupidez do pensar que não pensa se opõe a espontaneidade do questionar. Como diz o filósofo alemão, o questionamento trabalha na construção de um caminho¹¹⁸. Mas, tal questionamento não serviria meramente como meio para se atingir um fim. A elaboração da questão possui um valor ontológico por si. Colocar a questão é questionar a própria questão, é procurar a essência do que é questionado. Sendo assim, a espontaneidade de questionar traz consigo boa dose de incerteza, bem como de ousadia. Questionar é preparar uma relação livre com o que está em questão, entregar-se ao desamparo de desprender-se das respostas da interpretação comum. Construir um caminho pode ser uma tarefa bem árdua quando se tem que vencer obstáculos, como quando se tem que abrir uma trilha na mata fechada da floresta virgem. Contudo, caminhar no sentido da pedagogia do pensar consiste, na imagem usada pelo próprio filósofo, num retorno ao lar¹¹⁹.

Se o *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* está familiarizado com o mundo em que existe, a angústia inaugura no *Dasein* o modo existencial no qual uma tal *estranheza* é apreendida por ele na impressão do *não sentir-se em casa*. O *Dasein* experimenta, via angústia, a estranheza de que algo não está no lugar e a suspeita de que esse algo seja ele mesmo e a sua familiaridade com o mundo sofre um abalo fundamental. O *Dasein* compreende a sua condição de sem-teto – circunstância que permitirá a Heidegger, de acordo com a experiência do esquecimento do ser sob os alicerces da metafísica moderna, desenvolver a noção de *apatricidade – Heimatlosigkeit*¹²⁰, para concluir que o mais essencial para o

¹¹⁷ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 58.

¹¹⁸ *A questão da técnica*, p. 11.

¹¹⁹ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 58.

¹²⁰ *Carta sobre o humanismo* com a tradução dada por Carneiro Leão, p. 62. Uma palavra inglesa que talvez transmita melhor a condição de *sem-teto* seria *homeless* – aquele a quem falta uma casa.

Dasein é encontrar um caminho para a morada na verdade do ser¹²¹. Com isso, todavia, o filósofo não propõe que o *Dasein* deva se retirar do seu mundo, procurar existir num lugar à parte do mundo, o que não seria mesmo possível, uma vez que o mundo pertence à constituição ontológica do *ser-no-mundo*. No seu *preceder a si mesmo*, o *Dasein* já está desde sempre engajado no mundo e com os entes que lhe vêm ao encontro dentro do mundo. *Morada*, nesse contexto, significa *proximidade do ser*. A pedagogia do pensar acompanha o *Dasein* para o âmbito onde nasce o que é salutar¹²², onde o *Dasein* pode escutar o que lhe é destinado. Com base numa sentença de Heráclito, retirada do fragmento 119, onde a palavra grega *ethos* significa morada – lugar de habitação, o filósofo alemão poderá dizer que o homem mora na proximidade do ser. Cito Heidegger: “a palavra [*ethos*] nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade”¹²³.

Na seara da crítica perfilada por Heidegger, se o *Dasein* originalmente habita na proximidade do ser, permanece um viajante, um peregrino sem-teto, quando inserido na corrente da história da metafísica tradicional, onde o fenômeno técnico-científico estabelece um governo de dominação e opressão. Técnica e ciência fundamentam o esquecimento do ser e alimentam a *apatricidade* do *Dasein*. No complexo mundo dos meios de produção, o ritmo da vida moderna é ditado pelo furor das máquinas – o existente é objetivado, alienado. A modernidade cria uma inversão: os operários acompanham o movimento das máquinas industriais, sendo condicionados a partir delas. Como salienta Marx:

todas as formas de produção capitalista [...] têm em comum o fato de que não é o operário quem utiliza os meios de trabalho, mas, ao contrário, são os meios de trabalho que utilizam o operário; contudo, somente com as máquinas é que esta inversão adquire, tecnicamente, uma realidade concreta¹²⁴.

Jean Wahl possui uma passagem curiosa em livro dedicado à história das filosofias da existência em que conclui que os indivíduos para Heidegger estão *dans la rue* (*Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*, p. 34).

¹²¹ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 95.

¹²² *Carta sobre o humanismo* na tradução de Rubens Eduardo Frias, p. 40.

¹²³ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Rubens Eduardo Frias, pp. 36 e 37. No grego original: *ethos anthrópo daimon*.

¹²⁴ Karl Marx, *Das Kapital*, Kritik der politischen Ökonomie. Ungekürzte Ausgabe nach der 2. Aufl. von 1872, Ed. Karl Korsch., tomo 1, Berlim, 1932, p. 404, *apud* Benjamin, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 125.

Ou, como sublinha Nietzsche num aforismo dedicado à análise do seu tempo:

assim como todas as formas sucumbem visivelmente à pressa dos que trabalham, o próprio sentimento da forma, o ouvido e o olho para a melodia dos movimentos também sucumbem [...] se ainda há prazer com a sociedade e as artes, é o prazer que arranjam para si os escravos exaustos de trabalho¹²⁵.

O *Dasein*, no frenesi da vida moderna, afasta-se da proximidade do ser, vai longe, deixa sua pátria, vaga perdido numa terra distante, torna-se estrangeiro, torna-se apátrida.

O estranhamento deflagrado na angústia, contudo, conforme a fenomenologia heideggeriana, não é estéril: “a estranheza coloca esse ente [o *Dasein*] diante de seu nada inconfundível, o qual pertence à possibilidade de seu poder-ser mais próprio”¹²⁶. A estranheza contempla uma via de acesso à ipseidade fugidia. O *Dasein* escuta um apelo de ser.

Não reside, no entanto, neste apelo ao homem, não se esconde nesta tentativa de preparar o homem para este apelo, um empenho e uma solicitude pelo homem? Para onde se dirige o *cuidado*, senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência?¹²⁷.

Haveria no próprio fenômeno do cuidado uma solicitude pelo *Dasein*, um esforço para reconduzi-lo à sua morada, isto é, à proximidade do ser. Um impulso no sentido de empurrá-lo para fora da areia movediça da publicidade e do lamaçal da subjetividade moderna e conduzi-lo à um lugar onde seja possível habitar – onde habitar consiste em ser trazido à paz de um abrigo, permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência¹²⁸.

Uma alteridade interpela o *Dasein* em seu *preceder a si mesmo*. Na gênese de um *desencobrimento*, um apelo de ser se faz ouvir. O que seria ainda o *Dasein*, diante desse apelo que o intima? Ele seria, certamente, mais que um animal racional porque *ex-siste* na clareira do ser e menos que o homem da ciência moderna marcado pela convicção de que é o centro do universo. Originalmente, responde Heidegger, o *Dasein* é o pastor do ser¹²⁹ – aquele que zela por uma correspondência ao apelo do ser. O pastor do ser mora na vizinhança do ser, assim

¹²⁵ *A gaia ciência*, aforismo 329.

¹²⁶ *Ser e tempo*, parte II, p. 75.

¹²⁷ *Carta sobre o humanismo* na tradução de Rubens Eduardo Frias, p. 6.

¹²⁸ *Construir, habitar, pensar*, p. 129.

¹²⁹ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 51.

como o pastor camponês constrói a sua casa ao lado do reduto das ovelhas para estar mais próximo delas, para escutá-las.

2. O pensamento da morte

*Porque o pensamento da morte é uma hábil bailarina,
é ela a minha companheira de baile.*
Climacus¹³⁰

O pensar genuíno que corresponde ao apelo do ser e inaugura o acesso à ipseidade não seria para Climacus algo de diferente da *paixão*.

Para um pensador subjetivo se exige fantasia, sentimento, dialética junto à paixão na interioridade da existência. Mas, antes de tudo e sobretudo paixão, porque é impossível, existindo, pensar a existência sem ser tomado pela paixão; uma vez que o existir é uma enorme contradição da qual o pensador subjetivo não deve abstrair – o que tornaria tudo fácil – mas na qual deve permanecer¹³¹.

Se a objetivação consiste num processo de abstração e o homem da ciência toma a humanidade em bloco, a existência do indivíduo singular não pode ser considerada sob a ótica da concretude, onde cada existente é uma exceção à regra geral. Kierkegaard se opõe veementemente ao nivelamento da existência, à destruição de toda diferença, à redução do indivíduo à peça de um sistema. A paixão e o pensamento da morte se tornarão para ele dois baluartes do caminho de individualização. Cito Climacus:

Se a nossa tarefa é *tornar-se subjetivo*, o pensamento da morte não é para o sujeito singular qualquer coisa de geral, mas é uma atividade, porque é nisso que consiste precisamente o desenvolvimento da subjetividade, na elaboração do *si mesmo* operante no pensamento que se aproxima da própria existência¹³².

Para o filósofo dinamarquês, ao pensamento da morte se filia a meditação que possibilita a singularização, conjectura que encontrará ressonância no coração de *Ser e tempo*.

Heidegger inicia a segunda parte de *Ser e tempo* argumentando que na análise da situação existencial do *Dasein*, esboçada até então, há algo de

¹³⁰ *Migalhas filosóficas*, p. 203.

¹³¹ *Post-scriptum*, p. 452.

insuficiente: urge interrogar se esse ente dá acesso a todo o seu ser. O filósofo pergunta-se pela possibilidade de se apreender a totalidade da constituição ontológica do *Dasein*.

Se a interpretação do ser da pre-sença, enquanto fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental, deve ser originária, ela deve trazer à luz, de modo preliminar e existencial, o ser da pre-sença em sua possível *propriedade e totalidade*¹³³.

Contudo, como alcançar simultaneamente esses limites se na instância do fenômeno do cuidado ficou descoberto que o *Dasein* é sempre o seu *poder-ser* e não algo determinado? A *incompletude* do *Dasein* contradiz a possibilidade de se auferir a sua totalidade. O momento estrutural do cuidado demonstra que, no *Dasein*, há sempre algo pendente. Na essência da constituição ontológica desse ente reside uma constante *inconclusão*, um permanente *ainda-não*.

Por força de um contraste, um exemplo pode nos ajudar aqui a entender esse pendente do *poder-ser* do *Dasein*: o caso de uma dívida não saldada. Imaginemos o caso da compra de uma máquina de lavar roupas. O comprador se dirige a uma loja autorizada e a escolhe, decidindo pagá-la a prazo, dividindo o preço em cinco vezes, efetuando tão somente o pagamento da primeira parcela no ato da compra. O resto da dívida está pendente – o valor total da compra não está disponível ao credor uma vez que faltam quatro parcelas, ainda que o credor já as possua pelo menos virtualmente, assim como a máquina de lavar roupas já pertence ao comprador. A cada mês, o comprador irá depositar o valor das parcelas, amortizando a sua dívida, sabendo que ao final de quatro meses ele a terá quitado. O remanescente do preço da máquina de lavar roupas é liquidado juntando-se, sucessivamente, as suas partes. O caso relativo ao pendente do *poder-ser* do *Dasein* é distinto. Segundo Heidegger, do ponto de vista ontológico, o pendente do *Dasein* ainda não está disponível, mas já lhe pertence. O *Dasein* sempre existe no modo em que o seu *ainda-não* já lhe pertence¹³⁴. Entretanto, o seu pendente não pode ser confundido com o pendente de uma dívida que se amortiza parte a parte porque o *Dasein* em seu percurso não pode ser comparado a um ajuntamento de pedaços que estariam à mão – o seu *poder-ser* não se deixa

¹³² *Post-scriptum*, p. 349. Grifei.

¹³³ *Ser e tempo*, parte II, p. 12. Onde lê-se *pre-sença*, lê-se *Dasein*. Os grifos pertencem ao original.

¹³⁴ *Ser e tempo*, parágrafo 48.

calcular dessa maneira. O seu *ainda-não* seria indeterminado e só poderia ser compreendido como algo *impendente e iminente*.

A analítica do *Dasein* precisa então se debruçar sobre a caracterização da *totalidade não-totalizável* e do *fim*. O fenômeno do cuidado, sob o ponto de vista da manifestação da finitude, permitirá a Heidegger identificar a morte como o *chegar ao fim* do *Dasein*. Mas o momento em que o *Dasein* se completaria pela morte aniquila o seu ser e a possibilidade de totalidade.

A razão da impossibilidade de se fazer a experiência ôntica da pre-sença na totalidade de seu ser e, em conseqüência, de se lhe determinar ontologicamente todo o ser, não reside numa imperfeição da *faculdade de conhecer*. O impedimento encontra-se no *ser* desse ente¹³⁵.

Em contrapartida, o esclarecimento existencial do *ser-para-o-fim* poderá fornecer a base para se delimitar o sentido possível de uma totalidade do *Dasein*, desde que essa totalidade seja constituída pela morte, entendida como fim – no caso específico do ente *ex-sistente*, algo muito além de um simples perecimento orgânico.

A morte não constitui para o *Dasein* um simples aniquilamento, conclui o filósofo alemão. O *Dasein* deixa de existir porque morre e morre porque lhe é inerente o morrer, no movimento do *poder-ser*. Da mesma maneira que o *Dasein*, enquanto *ex-sistente*, continuamente já é o seu *ainda-não*, ele também já é sempre o seu fim, ou o seu *ser-para-o-fim*¹³⁶. A morte desentranha-se como possibilidade da existência – uma possibilidade, contudo, que não é ofertada ao *Dasein* como um presente macabro vindo de outrem. A morte seria então o seu pendente mais próximo, a possibilidade mais própria do *poder-ser*. Existindo sempre para o seu fim, o *Dasein* possui a sua morte como a possibilidade de sua *impossibilidade absoluta*, ou melhor, a morte surge como possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada¹³⁷.

A morte aparece na fenomenologia como algo a ser assumido pelo existente solitário, reivindicando o *Dasein* na sua singularidade – ele morre sozinho e não pode remeter a sua morte a outro. Tomando a questão por um outro ângulo, Heidegger acena para a impossibilidade de se experimentar a morte dos outros. Se a morte dos outros pode ser acessível objetivamente pela evidência da

¹³⁵ *Ser e tempo*, parte II, p. 16. Onde lê-se *pre-sença*, lê-se *Dasein*. Grifo do original.

¹³⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 48.

ausência ou não-presença dos outros, não se faz a experiência da morte dos outros porque aquele que se aproxima do caixão funerário está tão somente *junto* ao corpo morto do outro e não morre *com* ele. Na esfera da cotidianidade, a substituição de um por outro pertence às possibilidades da convivência no mundo. Se o administrador de uma empresa, *verbi gratia*, é despedido de sua função, logo se encontrará um outro disposto a assumir o seu cargo. O crime organizado substituiu um comandante por outro na velocidade das balas que sobrevoam as cabeças. Faz-se largo uso desse tipo de substituição na ocupação cotidiana, uma vez que todos são taxados como iguais. A possibilidade de substituição, porém, fracassa inteiramente quando se trata de substituir o *chegar ao fim* do *Dasein* – que não pode assumir a morte do outro, nem pedir que o outro morra em seu lugar. Mesmo que se possa morrer por alguém, como no caso de um amigo que sacrifica a sua vida por outro, não se pode retirar a possibilidade ontológica da morte do outro.

Todavia, esclarece Heidegger, na realidade da cotidianidade impessoal, a interpretação do *ser-para-a-morte* orienta-se medianamente. A publicidade da convivência cotidiana compreende a morte como alguma coisa que sempre acontece. Os jornais estampam fotos de gente morta diariamente. Sabe-se que tem gente morrendo todo dia e a toda hora. Como tal, a morte permanece na não-surpresa característica da familiaridade do *ser-no-mundo* cotidiano. Quem morreu foi um desconhecido, um ninguém. Compreende-se que se pode morrer, mas não se é atingido pela morte. Mesmo se ela abate alguém próximo ao *Dasein*, ele digere a experiência como se fora a morte de um desconhecido, dado o espaçamento que distancia os existentes. A morte concebida nas artimanhas da cotidianidade impessoal não constitui uma ameaça. Aí, o *ser-no-mundo* fica tranqüilo a respeito da morte. À guisa de exemplo do que pretende demonstrar fenomenalmente, o próprio Heidegger cita um conto de Tolstoi para ilustrar esse colapso do morrer-se impessoal. Apesar de sentir uma certa angústia, o personagem Ivan Ilitch não pode assumir sua morte.

Aquele silogismo que estudara no livro de lógica de Kiesewetter – Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal – sempre lhe pareceu correto, apenas em relação a Caio, mas não quando se aplicava a ele. Era Caio, um

¹³⁷ *Ser e tempo*, parágrafo 53.

homem abstrato, que devia morrer... ele não era Caio nem um homem abstrato, sempre fora um ser com existência própria, à parte das outras criaturas¹³⁸.

Ainda quando percebe a proximidade do momento da morte, Ivan não pode aceitar o fato. Sentindo-se esmagado por um peso insuportável, ele reclama: “não é possível que todos os homens estejam condenados a passar por este desespero horrível”¹³⁹.

Não se morre universalmente, apenas enquanto existente singular. A minha morte é sempre *minha*¹⁴⁰, diz Heidegger. Ou, como enfatiza Climacus:

Se a morte é sempre incerta, se eu sou mortal, isto significa que é impossível pensar essa incerteza no geral, se também eu não sou um homem em geral [...] a incerteza da morte penetrará sempre mais dialeticamente a minha personalidade: será por isso para mim sempre mais importante pensá-la a cada instante da minha vida [...] se, ao invés, a incerteza da minha morte é qualquer coisa de geral, então também o fato de que eu morro é qualquer coisa de geral [...] mas isto, que eu morro, não é para mim de fato qualquer coisa de geral¹⁴¹.

No âmbito da fenomenologia, a morte aparece como a possibilidade da impossibilidade absoluta do *Dasein*. A iminência do fim encerra a iminência de uma negação. O que falta ao existente, e o que ele será em virtude do *poder-ser* de sua constituição ontológica, pende do *não-ser* que ele já é. Com base na esteira da explanação sobre a diferença ontológica, Heidegger poderá dizer:

Faz parte da *relação com o ser* a diferença entre o ser e o ente, e experienciar esta diferença significa experienciar aquilo que não é o ente. A experiência fundamental deste ‘não-o-ente’ é a experiência do nada e a experiência deste ‘não-ente’ é dada em relação à morte, na mortalidade, pois a morte é a despedida do ente¹⁴².

A morte polariza a existência enquanto possibilidade na tensão que se forma entre a possibilidade e a impossibilidade. Compreende-se a morte como possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada. A insuperabilidade da morte libera o *Dasein* para a *própria* morte, libertando-a do perder-se nas possibilidades ocasionais do cotidiano. Rompendo com o enrijecimento da existência, a insuperabilidade da morte acena para o *poder-ser si*

¹³⁸ Leão Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*, p. 54. Heidegger cita o mencionado conto numa nota de rodapé do parágrafo 51 de *Ser e tempo*.

¹³⁹ *A morte de Ivan Ilitch*, p. 52.

¹⁴⁰ *Ser e tempo*, parte II, p. 20.

¹⁴¹ *Post-scriptum*, p. 348.

¹⁴² *Seminários de Zollikon*, p. 201. Os grifos são do autor.

próprio. A certeza da morte surge concomitantemente com a consciência de *finitude*, porém a sua indeterminação investe a morte no papel de ameaça.

Qual seria, no entanto, a via de acesso à morte se ela consiste na impossibilidade absoluta do *Dasein*? Se o *poder-ser* do *Dasein* só pode ser assumido por ele mesmo, enquanto *ex-sistente* singular, ele deve assumir a sua morte enquanto possibilidade de pensamento. Nas palavras de Climacus:

Eu deveria questionar se em geral se pode conceber qualquer representação da morte, se ela se pode *antecipar* [...] se se responde afirmativamente, então cabe perguntar o que é a morte e o que é ela para o vivente, como a idéia da morte pode transformar a inteira vida de um homem, quando ele, por pensar na sua incerteza, deve pensá-la a cada momento para poder assim se preparar para ela¹⁴³.

Para Kierkegaard, a morte age como uma força retroativa afetando a existência humana na medida em que se entrega ao pensamento da morte. Para Heidegger, sendo o *Dasein* desde o início *ser-para-o-fim*, a morte se descortinaria para ele como *antecipação da possibilidade*¹⁴⁴, tornada possível na ebulição de uma espécie de meditação, de um exercício para a morte, ou como diriam os gregos, *meléte thánatou*. Meditar a morte significa correr à frente dela, compreendê-la como existência assumida. A disposição da angústia tornaria autêntica essa compreensão, assinalando o rompimento do estado de pública indiferença do *Dasein*, sendo este por fim singularizado. Aí, o elemento surpresa da analítica reside no fato de a compreensão aumentar a possibilidade do possível. Se, como possibilidade, a proximidade mais próxima do *ser-para-a-morte* se encontra, face ao real, tão distante quanto possível, a *antecipação*, em sua essência, *possibilita* essa possibilidade. A antecipação reveste o pensamento de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar expresso no fenômeno do cuidado.

O tema da meditação prévia da morte não configura todavia uma novidade na história da filosofia. A *meléte thánatou* das origens do pensamento platônico consiste na meditação prévia da morte: aprender a viver é aprender a morrer. Sócrates morre antes de morrer, aceita a condenação à morte como uma dádiva no momento em que ela lhe é anunciada. Logo após ter bebido o veneno, vendo que seus amigos não conseguem mais conter as lágrimas, Sócrates esbraveja: “Que estais fazendo, meus amigos? Não foi por isso que mandei as mulheres saírem,

¹⁴³ *Post-scriptum*, pp. 348 e 349. Grifei.

por sua falta de comedimento, porque a mim ensinaram que se deve morrer com belas palavras? Permanecei, portanto, tranqüilos e demonstrei maior coragem”¹⁴⁵. Sócrates está tranqüilo e a sua serenidade funda-se no fato de ele já ter antecipado a sua morte. Johannes de Silentio se refere a Sócrates como o mais interessante dos homens que viveram, porque reconhece nele a figura de um homem que teria sido capaz de realizar o que chama de movimento da resignação infinita¹⁴⁶. Segundo ele, há no caminho do cavaleiro da fé um duplo movimento: um primeiro movimento de resignação e um segundo movimento de fé. A resignação infinita, operando-se na consciência da *finitude*, seria o último passo antes do movimento da fé – ela permite que o existente se prepare para o salto dialético da fé que o conduzirá à reconciliação com a vida.

Ao *Dasein* que se projeta para a morte, pelo viés da antecipação, abre-se a possibilidade da *liberdade para a morte*¹⁴⁷ como modo de acesso à ipseidade. No âmbito da analítica heideggeriana, o pensamento da morte leva o *Dasein* a aprofundar sua experiência de ser na medida em que o leva a compreender a estreiteza da existência e a urgência do fim. Diante da constante expectativa do fim, o *Dasein* pode perceber a condição insólita da existência – ele torna-se consciente de sua solitude e liberdade fundamentais. A morte singulariza o ser do *Dasein*, e pelo pensamento que a medita, contempla-se a possibilidade de *ser si próprio*.

3. Discurso

À iminência da morte corresponde o momento oportuno no qual o *Dasein* pode compreender-se como singularidade. Contudo, *Sein und Zeit* não termina com a analítica do *ser-para-a-morte*, o que indica que tal traço existencial não contém a palavra final sobre o que Heidegger, neste terreno, ainda chamaria de *propriedade – Eigentlichheit*. A disposição topográfica do capítulo sobre o *ser-*

¹⁴⁴ *Ser e tempo*, parágrafo 53.

¹⁴⁵ Platão, *Fédon*, p. 189.

¹⁴⁶ *Temor e tremor*. A referência a Sócrates encontra-se dispersa no texto de Johannes de Silentio. Posso citar, *verbi gratia*, as páginas 274, 293, 301 e 323 da tradução utilizada.

¹⁴⁷ *Ser e tempo*, parte II, p. 50.

para-a-morte justifica considerar que sua estrutura seja de importância vital para o acesso à insubstituível ipseidade do *Dasein* e, ao mesmo tempo, que não seja sua forma acabada¹⁴⁸. Se a analítica do *ser-para-a-morte* inicia a segunda parte de *Ser e tempo*, na abertura do capítulo seguinte, o filósofo alemão deixará entrever as bases de seu intento:

O que se busca é um poder-ser próprio da pre-sença por ela mesma, testemunhado em sua possibilidade existenciária. Antes de tudo é preciso que esse testemunho se deixe encontrar. E caso esse testemunho ‘se dê a compreender’ para a pre-sença em sua existência própria e possível, então ele deve ter suas raízes no ser da própria pre-sença¹⁴⁹.

Haveria, sendo assim, um testemunho que daria a compreender ao *Dasein* sua possibilidade de ser, motivação de uma modificação existenciária¹⁵⁰.

A auto-interpretação cotidiana do *Dasein*, cunhada na superfície da publicidade, conhece esse testemunho como a voz da consciência, muito embora não seja ele nem um fenômeno da consciência nem uma voz. Segundo Heidegger, embora a tradição filosófica racionalista assevere que toda consciência de algo é simultaneamente consciência de si mesmo, o sujeito do conhecimento que é consciente de um objeto, não é necessariamente consciente de si mesmo¹⁵¹. No ato de conhecer, tal como o concebe a filosofia moderna cartesiana, o *orientar-se* circunscrito pela consciência do sujeito cognoscente implicaria tão somente um estar relacionado com o que é dado como objeto. O *si* não seria tematizado enquanto *si*, mesmo que a filosofia kantiana tenha outorgado à consciência o sentido teórico da relação com os objetos da experiência, em cujo quadro a natureza seria apreendida como algo sensorialmente experienciável através de sua interação com a faculdade humana da sensibilidade. Nessa linha de pensamento, a fenomenologia husserliana teria apenas completado o esquema fixando a ele o

¹⁴⁸ A analítica do *ser-para-a-morte* pode no máximo chegar a uma conclusão sobre o *ser-para-a-morte* em sentido próprio, não completa uma análise mais ampla do que Heidegger chama de *propriedade*. A leitura das considerações finais do parágrafo 53 de *Ser e tempo* não deixam a menor dúvida: “Ao se delimitar no projeto existencial a antecipação, tornou-se visível a possibilidade *ontológica* de um *ser-para-a-morte* em sentido próprio” mas ainda “urge investigar até onde *em geral* e de que modo a pre-sença, a partir de seu poder-ser mais próprio, dá testemunho de uma possível *propriedade* de sua existência” (*Ser e tempo*, parte II, pp. 50 e 51, grifos do original. Onde lê-se *pre-sença*, lê-se *Dasein*). Nesse sentido, conferir ainda Günter Figal, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 202.

¹⁴⁹ *Ser e tempo*, parte II, p. 52. Testemunho: *Bezeugung*. Onde lê-se *pre-sença*, lê-se *Dasein*.

¹⁵⁰ *Ser e tempo*, parte II, p. 53.

¹⁵¹ Heidegger se expressa sobre o assunto, *verbi gratia*, num texto datado de março de 1969 pertencente aos *Seminários de Zollikon*, pp. 238 e 239.

conceito de intencionalidade. Aí, o eu é investido da função de representante, onde o *re* de representação significaria um voltar a si – ao formar a representação do objeto, o sujeito do conhecimento representa o objeto (intencionalidade), torna o objeto presente ao mesmo tempo em que se torna presente a si. Contudo, a subordinação da relação sujeito-objeto ao princípio da intencionalidade não alteraria a situação no pertinente à investigação da ipseidade: não existe consciência sem consciência de si, mas nela o *si* não se torna necessariamente temático.

Na seara da fenomenologia heideggeriana, o testemunho que intima o *Dasein* a partir de seu próprio *preceder a si mesmo* não se deixa envolver pela concepção tradicional de consciência. A compreensão ontológico-existencial desse testemunho pretende recuar para a interpretação do fenômeno seja reconduzida para a abertura do *Dasein*, âmbito conveniente ao desentranhamento da consciência de si como *clamor* ou *discurso*¹⁵².

O *clamor*, tal como descrito por Heidegger, possuiria a característica de ser uma requisição do *Dasein* para o seu poder-ser mais próprio. Um discurso, todavia, que não comunica nada, apenas chama, convida, perturba – intervém unicamente para indicar uma direção, um sentido na transitividade do *Dasein*. Um discurso indeterminado quanto à sua fonte fenomenológica – não há ninguém que clama, ele nasce em mim, provindo de mim e por sobre mim, revelando-se como clamor do fenômeno do cuidado¹⁵³. A voz do *discurso* seria uma voz estranha que desperta para a estranheza do *não sentir-se em casa*, aliado à angústia que assalta o *Dasein* e o empurra para a compreensão da condição desabrigada da existência. A exemplo da angústia, o *clamor* não está subordinado aos ditames da consciência, ele se faz contra toda espera e mesmo contra todo planejamento volitivo. Sendo crítico, interpelaria o *Dasein* na sua cotidianidade, retirando-o da balbúrdia do falatório. Sendo positivo, o convidaria à *possibilidade de ser si mesmo* – *Möglichkeit seiner selbst*.

Tal clamor não está longe do quadro em que Johannes de Silentio concebe a transitividade da existência. Contudo, ele visualiza o fenômeno do clamor no contexto de uma voz que solicita ao existente um movimento específico de acesso à ipseidade: o movimento da fé. Contrapondo-se à filosofia moderna,

¹⁵² *Ser e tempo*, parágrafo 54. Clamor: *Ruf*. Discurso: *Rede*.

especialmente no que concerne ao primado da razão e à economia do cálculo, sem todavia desejar defender deliberadamente qualquer forma de irracionalismo, Kierkegaard apresentará em *Temor e tremor* a figura do cavaleiro da fé – *Troens Ridder*. Com sua crítica ao racionalismo moderno, o filósofo dinamarquês não quer rejeitar todo uso da razão, mas sim voltar-se contra a pérola preciosa do iluminismo, isto é, a autonomia da razão e sua crença na infalibilidade da capacidade mental¹⁵⁴. Ao contrário do homem de ciência que tudo planeja e calcula, com a pretensão de tudo conhecer, o cavaleiro da fé realiza o seu movimento em virtude do absurdo¹⁵⁵. O absurdo se encontra fora de alcance do cálculo humano e só pode ser atingido por um movimento de infinito – *Uendelighedens Bevoegelse*, um movimento que se assemelha a um salto dialético¹⁵⁶, respondendo a uma voz que interroga na dinâmica de um discurso. O próprio título de *Temor e tremor* é expressão usada por Kierkegaard para designar a consciência da presença de um outro, de uma alteridade que intima¹⁵⁷. Somente o existente aberto ao inesperado poderia realizar o movimento do cavaleiro da fé, aquele em virtude do absurdo, o que torna o impossível possível¹⁵⁸.

Nesse ponto seria pertinente ressaltar que a concepção da figura do cavaleiro da fé implica, mais uma vez, trazer à tona o pano de fundo que atravessa toda a obra de Kierkegaard. Se o cavaleiro da fé se coloca diante do paradoxo que escapa a todas as mediações, dirá Johannes de Silentio, paradoxo esse cristalizado na expressão: o indivíduo singular é superior ao universal¹⁵⁹, o movimento da fé autorizaria, assim, a suspensão da ética fundada na moralidade vigente da publicidade. O indivíduo não pode ser universalizado, sua existência singular impõe a separação da totalidade. Kierkegaard contraria a sucção do indivíduo pelo vácuo da universalidade, onde nenhuma ipseidade seria possível. O indivíduo *qua*

¹⁵³ *Ser e tempo*, parte II, pp. 61 e 64.

¹⁵⁴ Cf. *A palavra e o silêncio* de Ricardo Q. Gouvêa, p. 195.

¹⁵⁵ *Temor e tremor*, p. 278.

¹⁵⁶ Embora aconteça em virtude do absurdo, isto é, fora de alcance do cálculo humano, o salto dialético é consciente. J. M. Ferreira chama a atenção para a diferença entre o salto dialético e o salto em que aquele que salta está de olhos fechados. Duas condições *sine qua non* do salto kierkegaardiano seriam a liberdade e a motivação passional – expressão do *pathos* (*Faith and the kierkegaardian leap*, p. 215).

¹⁵⁷ *A palavra e o silêncio*, p. 21.

¹⁵⁸ *Temor e tremor*, p. 276.

¹⁵⁹ *Temor e tremor*, pp. 291 e 283, respectivamente. *O indivíduo singular é superior ao universal* no original: *den Enkelte er høiere end det Almene*.

indivíduo, quando age, está sempre fora da esfera da ética universal¹⁶⁰, uma vez que ele é inteiramente responsável por si na sua solitude.

Já no contexto do pensamento de Heidegger, o tema relativo ao fenômeno do clamor desemboca na explicitação de um outro fenômeno também ligado à estrutura articulada do *cuidado*. Segundo o filósofo alemão, o clamor interpela o *Dasein* evidenciando o seu *estar em débito*. O *Dasein* está em débito por ser fundamento de um *nada*: ele nunca poderá se apoderar da facticidade de *estar-lançado*, seja porque não efetuou o lançamento de si mesmo na existência, seja porque não pode controlar o seu *porvir* como se fosse algo que está à mão, um objeto das ocupações manuais¹⁶¹. O ser e estar *em débito* do *Dasein* não resulta de uma dívida, mas de um *débito originário*. Colocando a análise nesses termos, Heidegger quer deixar claro que na sua configuração do débito não há qualquer conteúdo moral, o débito não deve ser confundido com uma dívida a resgatar nem com a culpa oriunda da violação de uma exigência legal¹⁶². A constituição existencial do *estar em débito* localiza-se *antes* da possibilidade comportamental do bem e do mal. Nesse sentido, a alusão a uma determinada *boa* consciência não traria consigo o sentimento de ser, *verbi gratia*, um bom cidadão. Se pudéssemos imaginar uma *boa* consciência, ela seria antes um *querer-ter-consciência*: a compreensão do clamor¹⁶³.

Ao *débito originário* constituinte do complexo fenomenológico do *Dasein* se opõe diametralmente a noção de dívida identificada por Nietzsche como precursora do conceito de culpa da moral. A compreensão do débito heideggeriano, suscitada pela intimação do clamor, permite que o *Dasein* se soerga e se arranque da dispersão geral, ambiente que abriga a moralidade pública. Na perspectiva nietzscheana, dívida e moral estão intrinsecamente vinculadas, na medida em que a primeira participa da gênese da segunda. De acordo com a genealogia perfilada por Nietzsche, o conceito de culpa sustentáculo da sociedade ocidental teria seu início na noção de dívida – *Schuld*¹⁶⁴. O homem, no decorrer da história dessa sociedade, teria contraído uma dívida e essa dívida

¹⁶⁰ *A palavra e o silêncio*, p. 249.

¹⁶¹ *Ser e tempo*, parágrafo 58. *Ser e estar em débito: Schuldigsein*.

¹⁶² Numa nota do parágrafo 62 de *Ser e tempo*, Heidegger adverte ainda que o ser e estar em débito se distingue inteiramente do *status corruptionis* da teologia cristã.

¹⁶³ *Ser e tempo*, parte II, p. 76. *Querer-ter-consciência: Gewissenhabenwollen*.

¹⁶⁴ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 4.

fundaria a sua culpa moral. A relação entre devedor e credor seria apreendida metafisicamente pela criação de um artifício ilusionista: “a convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma dívida”¹⁶⁵.

A dívida, tal como concebida na trama da genealogia da moral, revelaria o seu lado mais cruel quando dois elementos são propositadamente confundidos: dano e dor. O sinistro entrelaçamento das idéias da culpa e do sofrimento¹⁶⁶, em cujas balizas o segundo é consequência da primeira, gera o que podemos chamar de sentimento de culpa – princípio orientador da sociedade moderna. Todo sofrimento é justificado a partir da suspeita de culpa e o homem curva-se sob o peso das dívidas não pagas. O sentimento de culpa cria a ditadura da moralidade, uma aberração semelhante àquela ditadura da publicidade mencionada anteriormente. O agravante, porém, no caso da ditadura da moralidade está no fato dela conter em si um eficaz mecanismo de perpetuação: ela cria o que Nietzsche nomeia de homens do ressentimento¹⁶⁷. Formados a partir da repressão que sofrem dessa moralidade, os homens do ressentimento tornam-se guardiões dessa mesma moralidade, perpetuando a violência.

A configuração do débito existencial não se confunde com o contrair de uma dívida. A condição de *estar em débito* deve ser entendida no rastro do fenômeno do cuidado como um contínuo estar aquém de suas possibilidades. Quando o *Dasein* compreende o seu *estar em débito*, ele compreende que não está completo em sua ipseidade, sua *ex-sistência* é sempre tangida por uma *incompletude*. O *Dasein* tem sempre um trabalho pendente a fazer, num fazer que implica um não-fazer, um fazer que se assemelha muito mais a um *ser*. Por sua vez, Climacus, seguindo a linha da filosofia pascaliana, frisa que “a existência não é um abstrato produto da pressa, mas uma aspiração e uma espera perseverante”¹⁶⁸. Algo *falta* ao existente, por isso ele está sempre *em débito*.

¹⁶⁵ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 19.

¹⁶⁶ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 6.

¹⁶⁷ *Genealogia da moral*, terceira dissertação, aforismo 14. Conferir também *A gaia ciência*, aforismo 359.

¹⁶⁸ *Post-scriptum*, p. 552. Coisa que o conselheiro Wilhelm já teria admitido ao mencionar uma *teleologia interior do indivíduo*: “seu *si* é o objetivo em direção ao qual ele aspira [...] seu movimento vai então de ele mesmo, através do mundo, até ele mesmo; se esse movimento é a

O princípio segundo o qual o pensador subjetivo existente é sempre aspirante, não significa num sentido finito que ele haveria um objetivo finito ao qual ele aspira e que ele haveria terminado quando houvesse atingido-o: não, ele aspira infinitamente, ele é sempre em devir [...] a existência mesma, o existir, é aspirar¹⁶⁹.

O testemunho que se ouve no clamor está longe de almejar causar paralisia no *Dasein*, embora a consciência de sua condição existencial dê náuseas a Antoine Roquetin – herói da literatura sartreana¹⁷⁰. O clamor situa o *Dasein* frente à sua inescusável responsabilidade, na medida em que se exige dele uma resposta ao apelo de ser. Ao suposto desinteresse do pensamento abstrato do homem da ciência moderna Climacus opõe a inevitabilidade do pensar existencial: “O pensamento abstrato é desinteressado, mas a dificuldade da existência é interessante ao existente, o existente é infinitamente interessado no existir”¹⁷¹.

4. Silêncio

A linguagem ocupa um espaço privilegiado na analítica do *Dasein*. Ela acontece onde dois discursos distintos se provocam e se interpenetram. Ao discurso constituinte da abertura do *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* corresponde um outro discurso oriundo do apelo do ser. Contudo, se os discursos diferem quanto à sua proveniência, convergem no que tange ao seu peculiar modo de ser: o silêncio.

O clamor que interroga o *Dasein* no movimento de seu *preceder a si mesmo* ocorre na ressonância do apelo do ser. A escuta do clamor rompe com o falatório da feira livre cotidiana e produz um recolhimento da curiosidade, levando o *Dasein* ao âmbito onde se torna possível um corresponder – e onde o acesso à ipseidade acontece na alteridade. Na continuidade de um pensamento que define a linguagem como a casa do ser, Heidegger observará o seguinte:

expressão da liberdade, é também a teleologia imanente, e não seria senão aí que se poderia falar de beleza” (*Ou bien... bien...*, p. 550).

¹⁶⁹ *Post-scriptum*, p. 307.

¹⁷⁰ Cf. *A náusea* de Jean-Paul Sartre. Antoine Roquetin vacila ao encarar a consciência de sua contingência, a nudez da facticidade despida de determinismo no porvir.

¹⁷¹ *Post-scriptum*, pp. 423 e 424.

caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável [...] antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer¹⁷².

Por outro lado, ao tratar o discurso como modo de abertura do *Dasein*, ao lado da disposição e da compreensão, o filósofo alemão sublinha que a escuta e o silêncio pertencem à linguagem discursiva como possibilidades intrínsecas. O filósofo chega a afirmar: “somente nesses fenômenos é que se torna inteiramente nítida a função constitutiva do discurso para a existencialidade da existência”¹⁷³. Adotando o modo de discurso forjado pelo silêncio, o *Dasein* se torna disponível à escuta do clamor que o intima ainda que tal clamor dispense qualquer tipo de verbalização, ainda que tal clamor se dê sempre e apenas em silêncio¹⁷⁴.

Cumprido notar que o silêncio, tal como concebido na seara da investigação fenomenológica, enquanto modo de discurso do *Dasein* e disponibilidade de escuta do apelo que o intima, nunca é imposto, embora na superfície da opinião pública o silêncio costume ser associado à repressão da fala. O silêncio da possibilidade ontológica de ser difere radicalmente daquele forçado por um ato de violência materializado, *verbi gratia*, pela repressão de um governo político autoritário ou de um pai opressor – nestes casos o silêncio não consistiria em qualquer abertura privilegiada de comunicação, mas antes na morte da linguagem¹⁷⁵. O silêncio descrito na fenomenologia heideggeriana surge na abertura do *Dasein* enquanto discurso que escolhe o silêncio. Ele brota da espontaneidade de escutar, promovendo a convergência entre dois discursos. O caminho para a linguagem repousa na serenidade de uma escuta livre¹⁷⁶.

Com escólio no pensamento grego de Heráclito, o filósofo alemão irá traçar um paralelo entre o discurso proveniente do apelo de ser e o *logos*. Se a tradição ocidental traduz a palavra *logos* por razão ou lógica, Heidegger irá desenvolver o argumento segundo o qual *logos* significa discurso, não no sentido

¹⁷² *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, pp. 33 e 34. Sobre a afirmação “a linguagem é a casa do ser”, conferir as páginas 24, 33 e 55.

¹⁷³ *Ser e tempo*, parte I, p. 220.

¹⁷⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 59.

¹⁷⁵ Podemos encontrar um precioso exemplo literário da morte da linguagem no testemunho de Franz Kafka. Diante da figura do pai opressor, toda comunicação é natimorta. Tais são as conseqüências das ameaças do progenitor contra quaisquer contestações ao seu modo de educar: um modo de falar entrecortado, gaguejante e, por fim, o silêncio subordinado (*Carta ao pai*, pp. 35 e 36).

de uma mera articulação de palavras, mas no sentido de *deixar e fazer ver, demonstrar*¹⁷⁷. Ou melhor, *logos* seria aquele *discurso que dá notícia de si mesmo* viabilizando ao *Dasein* a possibilidade de acolher uma provocação¹⁷⁸. Num livro todo dedicado ao pensamento obscuro de Heráclito, o filósofo alemão encontra a referência primitiva entre *logos* e *ser*: ali, o *logos* será definido como uma coletividade una e originária que designa o próprio ser¹⁷⁹.

Talvez seja possível o entendimento entre os dois modos de discurso que se dirigem um ao outro, um entendimento plasmado pelo silêncio e pela escuta. Tal escuta, contudo, está longe de ser um mero ouvir a esmo. Ela exige uma especial atenção onde se apura o ouvido na direção do que se proclama. Nas palavras de Heidegger:

Mais necessário do que questões, mais ainda do que respostas, é necessário aprender, ao menos uma vez, a pensar e a fazer a experiência de algo muito simples, como a diferença entre escutar, no sentido da percepção sensível de ruídos e sons pelo ouvido, e escutar, enquanto audiência ou atenção obediente¹⁸⁰.

Haveria, portanto, dois modos distintos de escutar. À guisa de exemplo, poderíamos pensar na diferença que se estabelece na língua inglesa entre os verbos *to hear* e *to listen*. Se os alunos estão distraídos numa aula de inglês, a professora grita: “*Hey, listen to me!*”. Podemos ouvir uma pessoa falar sem a escutar. Pela nossa capacidade sensorial, ouvimos o ruído que a voz de uma pessoa realiza ao falar perto de nós. Mas se estamos prestando a atenção a uma outra coisa, como lendo um livro, ou se nos encontramos no meio de tumulto de uma feria livre, aquele som emitido pelo outro que fala não nos oferece qualquer significância. Como modo de discurso, o estar em silêncio articula tão originalmente a compreensibilidade do *Dasein* que dele provém o escutar mais apurado¹⁸¹, mesmo que o clamor não seja propriamente uma voz. O clamor não emite som nem possui conteúdo, ele fala estranhamente em silêncio, não diz nada,

¹⁷⁶ *O caminho para a linguagem*, p. 210.

¹⁷⁷ *Ser e tempo*, parágrafo 7, item b.

¹⁷⁸ *Heráclito*, parágrafo 4.

¹⁷⁹ *Heráclito*, p. 301.

¹⁸⁰ *Heráclito*, p. 258.

¹⁸¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 224.

seu discurso nunca chega a articular-se em palavras, ele tão somente reclama o *Dasein* para a quietude de si mesmo¹⁸².

Segundo Heidegger, o *logos*, discurso não encarcerado na linguagem da mera articulação de palavras, dá notícia de si mesmo. O *Dasein* que pensa com profundidade acolhe uma provocação, diz um *sim* ao que se pronuncia dizendo um *não* ao que é pronunciado na mesmice da falação diária. A linguagem considerada apenas como um conjunto intramundano de palavras aparece ao *Dasein* à maneira de um manual, estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas. Na interpretação do filósofo alemão, o fragmento 50 de Heráclito pressuporia a possibilidade de não se escutar, bem como a possibilidade de se objetivar o *logos*, tomá-lo como um objeto. Cito Heidegger:

O que é o homem? Aquele ser que está aberto para o aberto e que somente em virtude dessa abertura pode, de algum modo, fechar-se para o aberto e tomar o que vem ao encontro como simples objeto, espreitando-o para aprisioná-lo em seus cálculos e planejamentos¹⁸³.

De forma diametralmente oposta, a atividade do *Dasein* que percorre o caminho de acesso ao *logos* seria o *colher* através de uma escuta atenta¹⁸⁴. À provocação do discurso que dá notícia de si mesmo, o *Dasein* responde na medida em que colhe e resguarda o que lhe vem ao encontro.

Se, na filosofia heideggeriana, o silêncio consiste no modo de discurso privilegiado em que o *Dasein* torna possível a escuta do apelo do ser, ele será para Johannes de Silentio a pedra de toque do percurso do cavaleiro da fé. O ponto de partida para a reflexão de *Temor e tremor* é a história de Abraão¹⁸⁵, um homem que é considerado pai da fé tanto pelos cristãos, quanto pelos judeus e muçulmanos. De acordo com o relato bíblico, o próprio Deus teria pedido a Abraão que sacrificasse o único filho Isaac, indicando o monte Moriá como local para o holocausto. No dia seguinte de manhã cedo, Abraão teria tomado consigo

¹⁸² *Ser e tempo*, parte II, p. 86.

¹⁸³ *Heráclito*, p. 258.

¹⁸⁴ *Heráclito*, parágrafo 5. A versão brasileira apresenta sugestões de tradução para dois dos principais fragmentos de Heráclito trabalhados por Heidegger na obra. Fragmento 50: “Auscultando não a mim mas o *logos*, é sábio concordar que tudo é um”. Fragmento 112: “Pensar é a maior coragem, e a sabedoria, acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao lado do vigor” (*Heráclito*, pp. 256 e 261 – as traduções sugeridas são, segundo a tradutora brasileira, retiradas de *Heráclito, fragmentos, origem do pensamento* de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980, pp. 81 e 127).

¹⁸⁵ Johannes de Silentio se refere à história bíblica de Abraão, narrada no livro de Gênesis, capítulos 12 a 25. A passagem do sacrifício de Isaac, filho de Abraão, pertence ao capítulo 22.

seu filho e dois servos e iniciado a jornada rumo ao lugar indicado. Após três dias de caminhada e depois de ordenar aos servos que esperassem à beira do caminho, Abraão teria se dirigido com o seu filho Isaac ao monte Moriá. Chegando lá, ele teria preparado tudo segundo a ordem de Deus, amarrando inclusive o seu filho sobre a lenha. Entretanto, no exato momento em que levantava a faca para imolar Isaac, teria sido interrompido pela voz de um anjo enviado por Deus.

Ao absurdo do pedido de Deus corresponde o absurdo da atitude de Abraão, contemplado por Johannes de Silentio como personificação da figura do cavaleiro da fé. O patriarca, na condição de pai de família, embora tenha recebido uma ordem incompreensível e que, se executada até o final, iria afetar a vida de todos que o cercavam, nada disse. Ele não contou nada nem à sua mulher, nem ao filho, nem aos empregados da casa, nem aos servos que os acompanharam no caminho. Abraão guarda um silêncio que, apesar de absurdo, permite que ele cumpra sua ordem e se torne um cavaleiro da fé.

Com o seu silêncio, Abraão rejeita a esfera pública, ultrapassa o estágio moral¹⁸⁶, acreditando que a fé, tal como concebida por Johannes de Silentio, seria o paradoxo segundo o qual o indivíduo singular está acima de qualquer universalidade, mesmo acima da moralidade. O leitor devidamente informado dos preceitos vigentes na moralidade certamente qualificaria a conduta de Abraão de absurda, acrescentando que seria para ele um dever moral expor seu segredo a todos. A moral, no caso, é mesmo a tentação que almejaria impedi-lo de realizar a vontade de Deus, uma vez que seu ato seria invariavelmente enquadrado como assassinato e punido severamente. A transparência é de tal forma exigida pela moralidade pública, que sob sua égide já não é possível avistar ninguém: todos se tornaram transparentes ao ponto de já não ser possível distinguir sequer as silhuetas dos existentes. Abraão não podia falar porque ninguém o podia compreender, ele agia em virtude do absurdo, contra a moralidade da opinião pública. Um apelo o suspendia da superfície da publicidade. O cavaleiro da fé nem mesmo pode gozar do consolo de poder dar satisfação.

A história bíblica conta, entretanto, que em algum momento da narrativa Abraão falou. Ao longo do caminho, quando ambos se dirigem ao monte Moriá, Isaac pergunta a seu pai onde está a ovelha para o holocausto. O menino vê o fogo

e a lenha mas não vê o cordeiro destinado ao sacrifício. Ouvindo à pergunta de Isaac, Abraão responde: “Meu filho, Deus providenciará ele próprio um cordeiro para o holocausto”¹⁸⁷. É interessante notar que Abraão fala, mas não quebra o silêncio porque não diz nada, responde evasivamente. Sua resposta é uma não-resposta. Ele só fala porque Isaac pergunta e não pode deixar de responder porque o ama. Além disso, ele só responde assim porque Isaac, vendo o material preparado, já havia percebido que se tratava de um holocausto – se Isaac não o tivesse percebido, Abraão provavelmente teria respondido de outra maneira, por exemplo, dizendo que eles estavam viajando para visitar um amigo. A resposta de Abraão não é nem verdade nem mentira. Não é verdade porque Abraão estava certo de que ela não se cumpriria, uma vez que não havia cordeiro em vista e que Deus não poderia mudar de idéia se o havia pedido justamente o sacrifício de Isaac. Não é mentira porque ela se cumpriu realmente e, sob o ponto de vista de Abraão, apesar de estar disposto a sacrificar o filho e saber que aquela frase não tinha nenhum fundamento plausível, ele acreditava no absurdo de que Deus resolveria a questão sem que ele tivesse que executar sua ordem até o fim. Johannes de Silentio sublinha que Abraão não pode mentir, deve ser ele mesmo para responder, mas deve agir nas condições em que a missão lhe foi confiada¹⁸⁸. Ele é uma testemunha do *segredo* ou do *mysterium tremendum*, não uma testemunha que se apresenta diante do tribunal ou da sociedade moralmente organizada. Por isso, Abraão responde a Isaac numa língua estranha que só pode ser compreendida por quem a fala. A resposta de Abraão é irônica. Tal como a ironia de Sócrates, ela não possui um conteúdo positivo, mas engendra uma negatividade: a palavra fala para nada falar, revela um refinado jogo com o nada. A ironia permanece, enquanto negatividade, sendo silêncio. Kierkegaard observa que o método de perguntar não era utilizado por Sócrates no interesse da resposta especulativa, mas para criar uma vacuidade e, assim, a ironia¹⁸⁹. Uma ironia que se voltaria contra a existência mesma, tornando-a estranha não somente para aqueles que a ouvem, como também para o próprio sujeito irônico¹⁹⁰.

¹⁸⁶ *Temor e tremor*, p. 286. Kierkegaard elenca três estados sobre o caminho da vida: o estético, o ético e o religioso.

¹⁸⁷ Livro de Gênesis, capítulo 22, versículo 8.

¹⁸⁸ *Temor e tremor*, p. 324.

¹⁸⁹ *O conceito de ironia*, p. 42.

¹⁹⁰ *O conceito de ironia*, pp. 223 e 224.

Uma das principais contribuições kierkegaardianas quanto à interrogação da existência, consistiria justamente na noção que denuncia a incapacidade de falar. Em oposição à pretensão de certeza dos pensamentos totalizantes da racionalidade moderna, o filósofo dinamarquês vai além dos discursos públicos para valorizar o *segredo*. Da exposição de Johannes de Silentio se pode auferir que nada denuncia a natureza de um cavaleiro da fé, uma vez que ele não se deixa distinguir exteriormente dos seus contemporâneos¹⁹¹. A sua interioridade está escondida precisamente para marcar a sua absoluta transcendência. Segundo a explicação de Climacus:

a comunicação ordinária, o pensamento objetivo, não têm segredo. Somente o pensamento subjetivo [...] tem segredo; isto é, cada conteúdo essencial seu contém segredo, porque não se deixa comunicar diretamente. Este é o significado do segredo: o fato de que o conhecimento não se pode exprimir diretamente, porque o essencial do conhecimento é precisamente a apropriação¹⁹².

Dois filósofos nos ajudam a entender o que aqui se pretende. Nessa mesma linha de argumentação, Emmanuel Lévinas se refere ao segredo como aquilo que determina a descontinuidade do tempo histórico. Diz o filósofo lituano:

A tese do primado da história constitui para a compreensão do ser uma opção em que a interioridade é sacrificada [...] O real não deve determinar-se apenas na sua objetividade histórica, mas também a partir do *segredo* que interrompe a continuidade do tempo histórico, a partir das intenções interiores¹⁹³.

Por sua vez, Jacques Derrida nos oferece uma leitura de *Temor e tremor* em que realça especialmente o aspecto da singularidade do segredo. Ao decidir executar a ordem de Deus, Abraão assume a responsabilidade de estar sozinho, a responsabilidade de sua singularidade no momento da decisão. A decisão é tomada sempre pessoalmente, salienta o filósofo argelino, assim como ninguém pode morrer no meu lugar, ninguém pode tomar a minha decisão no meu lugar. A minha decisão é sempre *minha*. Assim que uma pessoa fala e entra numa relação de mediação discursiva, perde sua singularidade, perde mesmo a possibilidade de decidir, na medida em que perde o seu segredo. Uma vez que eu fale, já não sou mais *eu*, este eu solitário e único. Qualquer decisão no sentido próprio deveria

¹⁹¹ *Temor e tremor*, p. 273.

¹⁹² *Post-scriptum*, p. 300.

¹⁹³ *Totalidade e infinito*, p. 45. A palavra *segredo* aparece grifada no original.

permanecer silenciosa e secreta. Suspendendo a sua absoluta singularidade, o indivíduo renuncia à sua liberdade e à sua responsabilidade¹⁹⁴.

O silêncio evidencia-se como um elemento irrenunciável do *Dasein* no caminho de acesso à ipseidade. “Talvez a linguagem exija muito menos pronunciamentos precipitados do que, muito mais, o devido silêncio”¹⁹⁵.

5. Desespero

*Ai, pra nós, porém, jamais foi dada
Uma parada em que pousar.
Hölderlin*¹⁹⁶

O descortinar da analítica existencial revela ainda outro fenômeno que inevitavelmente atinge o existente: o desespero. Muito embora Heidegger não trate explicitamente do tema, o assunto é de tenaz importância para se compreender a filosofia de Kierkegaard e nos ajudará a fazer uma ponte para adentrarmos pormenorizadamente a relação entre ipseidade e alteridade, ainda que os parágrafos seguintes corram o risco de provocar a redução da análise a um campo por demais rasteiro e de leitura unilateral.

Anti-Climacus (o último dos pseudônimos de Kierkegaard) se propõe a investigar a acepção do desespero num livro intitulado *A doença até a morte*, delineando um fenômeno que estaria na base de toda existência humana¹⁹⁷. Se o desespero pode ser interpretado como a doença mortal, a idéia de mortal nessa sentença não pode ser tomada no sentido literal. O desespero não leva à morte física. O desespero seria a doença do extremo da existência, não do extremo temporal, mas sim da situação de extremidade da condição trágica do existente, consistente aqui nesse contexto na diáfise entre existência e ipseidade. Conforme

¹⁹⁴ *The gift of death*, p. 60.

¹⁹⁵ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 70.

¹⁹⁶ *Canto do destino* in *Canto do destino e outros cantos*, p. 117.

¹⁹⁷ Aqui está uma das principais diferenças entre desespero e angústia no teor das filosofias da existência. A universalidade do fenômeno do desespero distingue-se da qualidade de raridade da angústia.

o parecer de Anti-Climacus, o desespero é a doença mortal, enfermidade do *eu*¹⁹⁸, uma doença congênita, inscrita na condição humana, que existe enquanto existe o existente. O desespero nem se assemelha às doenças que são adquiridas no decorrer da vida, nem se contrai pelo contato constante com um doente ou com um agente transmissor. A sua manifestação demonstra a sua preexistência. Todos os existentes o possuem, embora de início e na maioria das vezes, ele não seja compreendido conscientemente. Assim como o contínuo *projetar-se* do fenômeno do cuidado constituinte do *Dasein*, o desespero ilustra a fragilidade da condição existencial, uma vez que o existente está sempre *em risco*. Heidegger dirá que o *Dasein* é sempre esse ente entregue à responsabilidade de seu ser¹⁹⁹. Climacus advertirá que não há segurança para o existente, embora a objetividade da ciência moderna conheça uma pretensa segurança, forjada no afastamento do sujeito e na criação de uma abstração – segurança que tornaria o desespero indolor. Cito Climacus: “a via da reflexão objetiva transforma o sujeito em qualquer coisa de accidental, e assim reduz a existência a qualquer coisa de indiferente, de evanescente [...] a via objetiva implica numa segurança que na via subjetiva não há”²⁰⁰. O desespero atestaria portanto a incapacidade do existente de conseguir repouso por seu próprio esforço e levaria Anti-Climacus a considerar a inquietação como o verdadeiro comportamento para com a vida, ou melhor, para com a realidade pessoal²⁰¹. Contudo, estar desesperado seria para o autor de *A doença até a morte* uma divina felicidade. O existente que reconhece o seu desespero não estaria tão longe da cura, estaria mesmo mais próximo do que todos aqueles que não se julgam desesperados. O desespero seria munido de uma positividade na medida em que abre ao existente a possibilidade de si. “Não estar desesperado deve significar a destruição da possibilidade de o estar: para que um homem não o esteja verdadeiramente, é preciso que a cada instante aniquile em si a sua possibilidade”²⁰².

¹⁹⁸ *O desespero humano*, p. 341. A versão brasileira de *O desespero humano* consultada traduz erroneamente muitas vezes a palavra dinamarquesa *Selv* por *eu*, quando deveria traduzir por *si*. A palavra dinamarquesa *Selv* corresponde ao *Selbst* alemão. Devo a explicação ao professor Álvaro L. M. Valls, por ocasião de uma conversa travada durante a VII Jornada de Estudos da SOBRESKI – Sociedade Brasileira de Estudos de Kierkegaard, realizada em outubro de 2006.

¹⁹⁹ *Ser e tempo*, parte I, p. 190.

²⁰⁰ *Post-scriptum*, pp. 362 e 363.

²⁰¹ *O desespero humano*, p. 331.

²⁰² *O desespero humano*, p. 339.

Na análise kierkegaardiana em pauta, o existente seria composto por uma constituição dialética: ele seria uma *síntese* de infinito e finito, de liberdade e necessidade, de temporal e eterno, sempre a relação de dois termos²⁰³. O existente seria ele mesmo essa relação. Ocorre que, quando dois termos se relacionam, cada um dos termos se relaciona com a relação e a própria relação entra como um terceiro. Nesse contexto, Anti-Climacus define o *eu* como o terceiro termo positivo proveniente da relação – uma determinada interioridade, uma unidade originária consistente num voltar-se sobre si mesmo. Dois termos dialeticamente opostos se relacionam e constituem a relação em si, essa *síntese* que chamamos de *eu*. O desespero surgiria então como a *discordância interna* da relação.

A análise de Anti-Climacus distingue tipos qualificados de desespero abordando a problemática sob dois ângulos distintos: quanto aos fatores da síntese do *eu* e quanto à ótica da consciência. Quanto aos fatores da síntese do *eu*, são apontados quatro personificações do desespero qualificadas segundo a categoria que se torna excêntrica no existente: infinito, finito, possível ou necessidade. O desespero da infinidade (ou a carência de finito) ocorreria quando a imaginação abusa da sua função de ser agente de infinitização, transportando o existente ao infinito, isolando-o na abstração. O *eu* evapora-se nesse mirar-se no infinito, tornando-se uma sensibilidade impessoal. A inclinação no vácuo produz uma existência imaginária, desprovida de realidade. Esse seria o desespero daquele que vive “no mundo da lua” e se torna insensível para a realidade que o cerca. Dialeticamente, o desespero no finito (ou a carência de infinito) provocaria o efeito contrário. O *eu* se perderia em decorrência de um fechamento no finito. O existente deixa-se envolver pelo fascínio das ocupações cotidianas, deixa-se solapar pelo fenômeno do nivelamento. Ele torna-se um número, uma repetição do zero, uma ficha cadastral nos arquivos da repartição pública. Ao olhar as multidões à sua volta, esquece-se de si próprio, encontra segurança em ser uma imitação servil, confunde-se no rebanho, adere simplesmente ao frenesi da publicidade. Anti-Climacus ressalta que nada seria mais importante a esse desesperado do que a sua reputação pública. Polido como uma peça industrial, ele gira de um lado para outro como moeda corrente: gosta de ser bem-visto e se rende, por isso, a uma vida de aparências para ser um homem como a sociedade

²⁰³ *O desespero humano*, p. 337.

quer, aquilo que se poderia nomear de “um grande homem”. Se ele aparece demais na vitrine da publicidade, aparece de menos na sua interioridade. No desespero do possível (ou a carência de necessidade), o *eu* seria levado ao esgotamento ao debater-se no possível fruto da imaginação, esquecendo que seu lugar é na necessidade. A concretude da existência exige que o existente coma pão e beba água, ele tem fome e sede. Esse desesperado seria tragado pelo abismo dos sonhos possíveis, vivendo de miragens e carecendo de realidade. Já no desespero na necessidade (ou a carência de possível), o *eu* sofreria uma espécie de asfixia, na medida em que sem possível não se respira. O existente perde o sentido de liberdade, definha, morre de inanição. Esse seria o desespero que alimentaria uma visão fatalista ou determinista dos acontecimentos, onde a história é concebida como uma rede sistemática movida meramente por relações de causalidade. Há uma congruência, como se pode notar, entre o primeiro e o terceiro e entre o segundo e o quarto tipos de desespero mencionados. Se a excentricidade do infinito e do possível tendem a uma abstração vertical – algo parecido com um descolamento do *ser-no-mundo*, a perda do *eu* decorrente da exasperação do finito e da necessidade levaria a uma abstração horizontal.

A partir do reconhecimento da instância da consciência, Anti-Climacus prosseguirá na sua operação e apresentará ainda mais três modos de desespero. O primeiro deles seria precisamente não ter consciência de estar desesperado. Segundo o autor, esse desesperado ignora seu desespero e pensa ter uma existência feliz, mas vive no erro e está a cem léguas de desejar que o tirem dele. Sendo uma presa fácil da sensualidade, ele tem os seus sentidos satisfeitos por uma vida que lhe parece confortável²⁰⁴. Esse seria o desesperado alienado do *american way of life*: uma casa bonita, um carro na garagem e uma televisão de tela grande. À segurança dos pequenos prazeres de uma vida confortável corresponde uma vida vegetativa. Se, porém, o encantamento das ilusões dos sentidos é suspenso por qualquer motivo, a existência vacila e o desespero surge. Por vezes, observa Anti-Climacus num tom afinado à psicologia, até se pensa estar desesperado, mas não se conhece as raízes do desespero. Uma menina se desespera por ter perdido o seu namorado num acidente de carro. Ela pensa estar desesperada por ele, mas é dela própria que ela desespera: agora ela terá que ser

um *eu-sem-o-outro*²⁰⁵. Habitualmente, continua o autor no mesmo tom, percebe-se o estado do desespero como um *mal-estar*, não se tem dúvida de que algo está doendo, mas acredita-se que ele é decorrente, *verbi gratia*, de uma má digestão: o desespero pode parecer uma dor de estômago ao desesperado. Diante do quadro clínico, não seria uma surpresa supor que tal desesperado procure temporizar seu desespero, ou aliviar a dor, mediante distrações: ele pode passar o dia inteiro diante da televisão ligada ou manter-se ocupado tornando-se um trabalhador compulsivo. Anti-Climacus, todavia, salienta que qualquer exposição sobre as diferentes personificações do desespero não pode pretender ser exaustiva: “a vida real é por demais matizada para que apenas se verifiquem contradições abstratas como a que há entre os dois extremos do desespero, a sua inconsciência total e a sua completa consciência”²⁰⁶. Apenas uma coisa nesse campo seria certa: a intensidade do desespero aumenta com a sua consciência²⁰⁷.

Sendo consciente o desespero, ele pode assumir dois tipos dialéticos segundo a análise cortejada: aquele em que *não se quer ser si mesmo (desespero-fraqueza)* e aquele em que *se quer ser si mesmo (desespero-desafio)*. No modo do desespero do não querer ser si mesmo, o existente aspiraria ser um outro *eu*, não quer ser si próprio, chegando ao extremo de desejar não querer ser nem um *eu*. Ele surge comumente vinculado à perda de um objeto temporal qualquer, podendo esse objeto ser tão somente uma possibilidade. O sentimento de perda oriundo do choque traumático desencadearia o desespero. Esse modo, entretanto, conhece um segundo momento constitutivo no qual se supõe que uma certa dose de reflexão sobre si mesmo encontra-se misturada ao imediato. O desespero aí já não consiste na simples submissão às coisas exteriores. “Esse começo de reflexão inicia a ação de escolha pela qual o *eu* se apercebe da íntima *diferença* com o mundo exterior”²⁰⁸. Se a intensidade do desespero aumenta com a consciência de si, a singularização do existente acontece na medida em que diferença pode ser conscientemente considerada. Tal modo de desespero implicaria já um relacionamento com o segundo modo de desespero consciente, qual seja, o

²⁰⁴ Alastair Hannay relaciona o desespero não consciente ao estado estético da existência (*Kierkegaard and the variety of despair*, pp. 336 e 337).

²⁰⁵ O exemplo é de Anti-Climacus. Cf. *O desespero humano*, p. 342.

²⁰⁶ *O desespero humano*, p. 362.

²⁰⁷ *O desespero humano*, p. 362.

²⁰⁸ *O desespero humano*, p. 366. Grifei.

desespero de querer ser si mesmo. No desespero no qual o existente quer ser si mesmo, acrescenta Anti-Climacus, a consciência do *eu* aumenta paulatinamente para a consciência da natureza desesperada do estado em que se encontra e do que significa o desespero. Sabe-se que o desespero não provém do exterior, mas diretamente do *eu*, da discordância interna da relação – e esse tipo de desespero deflagraria privilegiadamente o desequilíbrio relativo à síntese de temporal e eterno. Para o mencionado autor, a relação de síntese que configura o *eu* do existente não é posta por ele mesmo²⁰⁹. Haveria uma alteridade que estabelece toda a relação e sem a qual a existência não seria possível. Embora seja o desespero sempre um *desesperar de si*, o fenômeno, nesse contexto, conduz para o âmbito de uma relação com a alteridade que estabeleceu toda a relação²¹⁰.

²⁰⁹ Aqui, vale a pena registrar uma distinção. Kierkegaard acredita que a relação de *síntese* não é estabelecida pelo próprio existente, sendo imprescindível a referência ao Deus de Abraão como aquele que a cria. Filósofos contemporâneos que viriam a escrever influenciados pelo filósofo dinamarquês, tal como Jean-Paul Sartre, defenderiam, ao contrário, uma posição que afirma ser o homem criador de si mesmo (conferir, *verbi gratia*, *O existencialismo é um humanismo*, p. 20).

²¹⁰ *O desespero humano*, p. 338.

Capítulo III

1. Alteridade

*O mais antigo do antigo vem ao nosso pensar
atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro*
Heidegger²¹¹

Heidegger afasta cuidadosamente a analítica do *Dasein* dos deslindes da filosofia moderna do sujeito. O *Dasein* somente existe, isto é, somente desdobra o seu ser na sua essência, enquanto é interpelado pelo ser – *ex-sistência* não designa a realidade efetiva do *ego cogito*²¹². Pensando a relação entre ser e ente, o filósofo deixará claro que a sua fenomenologia pretende se desvencilhar de qualquer tradição que considere o ser um resultado do esforço do pensamento do sujeito. A investigação ontológica por ele conduzida se pronunciará contrariamente à orientação que se afoga no subjetivismo metafísico e submerge no esquecimento do ser²¹³. A análise desenvolve uma crítica que atinge a posição do sujeito por dois ângulos: se por um lado ela quer se opor à pretensão de verdade do homem da ciência, ao modo de lidar com a realidade que submete toda relação ao plano da organização e da técnica, por outro ela recai precisamente sobre a ameaça de alienação que espreita o existente. O subjetivismo moderno tenderia a definir a ipseidade segundo um conceito de indivíduo encerrado em si, a partir do processo de atomização do *eu*. A filosofia moderna acena, no contexto da crítica, para um tipo de subjetividade delimitada como uma cápsula hermeticamente fechada – onde o isolamento do *eu* seria mesmo indispensável para que se possa ter acesso a qualquer coisa de ipseidade. A investigação ontológica assim levará Heidegger a propor o salto de distanciamento da atividade do pensamento que fabrica representações.

O salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues como propriedade a partir de um gesto que dá [...] estranho salto, que

²¹¹ *Da experiência do pensar*, p. 43.

²¹² *Carta sobre o humanismo*, na tradução de Rubens Eduardo Frias, pp. 10 e 26.

²¹³ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 73.

provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos²¹⁴.

O *Dasein* habita na clareira do ser, na dinâmica de um *desvelamento*, de um processo que conduz à vigência, cujo movimento esclarece simultaneamente dom e recusa – o ser se dá e se retrai²¹⁵. A *ex-sistência* acontece inserida na gênese de um *desencobrimento* que desde sempre já se deu. O apelo do ser já sempre reivindica o *Dasein*, de tal maneira que, somente nesse apelo, pode ele vir a ser *Dasein*²¹⁶.

O *Dasein* no seu movimento contínuo de *preceder a si mesmo* existe no modo de ser da abertura. Se a fenomenologia havia conduzido a investigação demonstrando que existir é permanecer nessa abertura, sendo o *Dasein* manifestamente um ente, a *ex-sistência* seria mesmo a relação de referência entre ente e ser. Ser e ente se referem mutuamente, assinala Heidegger. O existente não existe só, mas está exposto na clareira onde uma alteridade o interpela – ele permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. Enquanto abertura, o *Dasein* é propriamente essa relação de correspondência²¹⁷. O *Dasein* seria então mais do que simplesmente um elemento que se situa num dos pólos da relação, ele seria esse ente que personifica a relação em si.

Há ser e há ente: o *desvelamento* se mostra no *presentificar*, âmbito no qual está em jogo um *dá-se – es gibt*²¹⁸. Heidegger escreve repetidas vezes: dá-se ser. O ser se deixa *presentar* no ente. O ente somente existe na medida em que se relaciona com o ser. Na referência entre ente e ser, o ser se torna presença. O *Dasein* está a tal ponto postado no interior da presença do ser que recebe como dom o *presentar* que *dá-se*. “O homem, abordado pela presença, a partir de tal abordagem, se apresenta, ele mesmo, à sua maneira, a tudo que se apresenta e ausenta”²¹⁹.

²¹⁴ *Identidade e diferença*, pp. 177 e 178.

²¹⁵ *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, p. 58. Clareira: *Lichtung*.

²¹⁶ *A questão da técnica*, p. 22.

²¹⁷ *Identidade e diferença*, p. 177.

²¹⁸ *Tempo e ser*, pp. 254 e 255. Sobre o uso da partícula *es*, Marco Antônio Casanova explica em nota de rodapé ao livro de Günter Figal traduzido por ele o seguinte: “A partícula alemã *es* se apresenta a princípio como pronome pessoal relativo aos substantivos neutros. Como em alemão, porém, nenhuma oração pode ser estabelecida sem um sujeito explicitamente firmado, os verbos que em português chamamos de impessoais recebem essa partícula: chove (*es regnet*), há (*es gibt*), é (*es ist*)” (*Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 215, ligeiramente modificado).

²¹⁹ *Tempo e ser*, p. 259.

A relação é pensada pelo filósofo alemão tendo em vista aquilo que ele nomeia de: *Ereignis* – *acontecimento-apropriação*. O *Dasein* é alcançado pelo acontecimento que apropria, torna próprio. A apropriação do fenômeno em pauta contudo nem se alinha ao sentido de dominação, nem se encontra compreendida ao nível do arrazoamento que chama toda experiência à razão. O acontecimento-apropriação não desapropria, não cria uma realidade desfigurada. O *Ereignis* torna próprio, ou ainda, deixa ser. O *Dasein* existe *in-sistindo* no âmbito onde se dá um comum alcançar²²⁰. O ser alcança o ente, o ente alcança o ser. Ser e ente se relacionam sob o abrigo de um *comum-pertencer* – *Zusammengehörigkeit* – o que surge da consideração de um estado de coisas em que um pertencimento recíproco pode ser percebido. Ser e ente pertencem um ao outro²²¹. O pertencimento fundamenta a possibilidade de escuta do apelo que aí acontece. Em virtude do seu pertencimento ao ser, o *Dasein* flagra a possibilidade de escuta da alteridade que o interpela, escuta que inaugura o acesso à ipseidade fugidia.

Há no percurso filosófico de Heidegger uma clara passagem da solenidade da decisão à serenidade da resposta: a severidade da decisão solitária dá lugar à alegria da resposta ao apelo do ser. Na seara fenomenológica de *Ser e tempo*, o filósofo denomina a abertura privilegiada do *Dasein* consistente no *querer-ter-consciência* de *de-cisão* – *Entschlossenheit*, o que seria a recuperação de uma escolha, a escolha de uma escolha, ou o decidir-se por um *poder-ser* a partir de si²²². A decisão se revestiria aí da solenidade do momento de escolha, ato solitário unicamente arraigado à atividade volitiva do *Dasein* em seu *preceder a si mesmo*. O movimento do *querer-ter-consciência* seria o escolher de si. Sendo a decisão uma cisão, uma ruptura, ela opera na recuperação do *Dasein* da *in-de-cisão* do abandono à interpretação predominante na impessoalidade. Contudo, já em *Ser e tempo* podemos encontrar o ensaio do que virá a ser uma tônica na filosofia heideggeriana posterior. A compreensão própria do clamor como *querer-ter-*

²²⁰ *Tempo e ser*, p. 267.

²²¹ *Identidade e diferença*, p. 177.

²²² *Ser e tempo*, parágrafos 54 e 60. A palavra usada por Heidegger é um derivado do verbo *schliessen* que significa fechar, trancar. Acrescida do prefixo que remete à idéia de um movimento contrário e do sufixo que constrói um substantivo, temos no termo *Entschlossenheit* o sentido de desfechamento, destrancamento. O uso da palavra *decisão* se justifica, conforme nota de Marcia Sá Cavalcante Schuback, tradutora brasileira da obra, uma vez que o seu sentido original se exprime ao redor do movimento de arrancar, separar (*Ser e tempo*, parte II, p. 259).

consciência consiste num *deixar o si próprio agir por si mesmo*²²³, ou ainda, num *deixar que o si próprio aja dentro do Dasein a partir da possibilidade de ser escolhido*²²⁴, o que permite concluir que o *Dasein* acolhe algo que se movimenta por si mesmo. A *de-cisão* rasga a realidade efetiva respondendo à provocação de uma alteridade, a um apelo de ser. Isto porque o *Dasein* encontra-se desde sempre nessa clareira onde ressoa o apelo do ser. A *de-cisão*, salienta Heidegger, não surge de uma disposição idealista que sobrevoa a existência e suas possibilidades: ela brota da compreensão sóbria de possibilidades fundamentais e factuais do *Dasein*. “Junto com a angústia sóbria que leva para a singularidade do poder-ser, está a alegria mobilizada dessa possibilidade”²²⁵, vale dizer, a alegria de um encontro.

É importante notar que a transição entre os fenômenos da decisão e da resposta havia sido percorrida anteriormente por Kierkegaard. No decorrer de sua obra, podemos vislumbrar uma gradativa mudança da gravidade da decisão relativa aos passos dos estados sobre o caminho da vida para a acolhida de uma solicitude que interrompe o curso normal dos acontecimentos. O filósofo dinamarquês, com efeito, concebe três estágios da existência: o estético, o ético e o religioso²²⁶, embora tal itinerário não possua uma linearidade determinada ou mesmo contínua. Entre os estágios haveria sempre, segundo Climacus, um interlúdio orientado por uma passagem dialética e no limiar de cada passagem dialética, um momento de tensão a exigir a escolha de uma opção – escolha pertencente à categoria da ruptura com a imanência, isto é, um salto²²⁷. O salto seria então a expressão da liberdade não matizada pela necessidade, marcando o momento da descontinuidade entre dois estados.

No estado estético, o existente não escolhe porque não é capaz de assumir uma possibilidade fática em detrimento de outra. O esteta vive no imediato: seu único objetivo é a satisfação do seu prazer. Assim, participando de uma corrida desenfreada, ele deixa todas as possibilidades em aberto, uma vez que a escolha de uma implicaria muitas vezes na inviabilidade de uma outra. Pululando de um prazer para outro sem encontrar satisfação, o esteta não pode encontrar repouso. O

²²³ *Ser e tempo*, parte II, p. 85.

²²⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 76.

²²⁵ *Ser e tempo*, parte II, p. 102.

²²⁶ *Stadi sul cammino della vita*, p. 643. Cf. *Post-scriptum*, p. 538.

²²⁷ *Post-scriptum*, p. 420.

ético, por sua vez, escolhe demais. Neste estágio, o existente quer se comprometer concretamente com a existência. Ele passa a levar uma vida que tem por finalidade cumprir aquilo que lhe é proposto pela universalidade. Se ele freqüentemente escolhe, quer tão somente obedecer ao comando da moralidade e da publicidade. Somente no estágio religioso, segundo Kierkegaard, o existente pode alcançar a plenitude do vértice do ser.

A exigência da alternativa produz no conselheiro Wilhelm o mesmo efeito de uma fórmula de exorcismo²²⁸. O momento da escolha será para ele singularmente grave: o existente precisa conscientemente decidir, escolher. Sendo o conselheiro o protótipo do moralista, o fato de escolher será para ele o ápice da existência:

É por isso que a personalidade se manifesta na sua infinidade íntima, e é por isso que a personalidade é consolidada. Em consequência, mesmo que alguém escolha falsamente, ele perceberá, justamente por causa da energia com a qual ele escolheu, que ele havia escolhido falsamente. Porque a escolha havia sido feita com toda a sinceridade da sua personalidade, sua natureza foi purificada e ele mesmo foi colocado em relação imediata com a eternidade²²⁹.

Nem se trata tanto de escolher entre bem e mal, importante na opinião do conselheiro Wilhelm é *querer* escolher²³⁰. Johannes Climacus, não obstante, revisa os esforços da literatura dinamarquesa e observa que o livro escrito pelo mencionado conselheiro possui alguns erros insanáveis. Cito Climacus:

Se devêssemos esclarecer onde em *Aut-Aut* está o equívoco, saberíamos dar ao livro uma orientação religiosa ao invés de ética [...] mas o equívoco não seria tocado [...] o equívoco era que o *eu* ético devia se encontrar imanente no desespero, o indivíduo ganharia a si mesmo. Certamente o autor fez uso de uma determinação da liberdade de escolher si mesmo [...] mas isso não serve de nada. Quando desespero, eu empenho o meu *eu* por desesperar, e por isso se eu posso, por minha conta, desesperar de todo, uma vez feito isso, não posso mais fazer o retorno a mim mesmo. No momento dessa decisão o indivíduo precisa da assistência divina²³¹.

Na visão de Climacus, o principal equívoco do livro do conselheiro Wilhelm não consiste no fato dele ter ignorado o estágio religioso, mas no fato dele ter acreditado ser ao existente possível realizar o salto dialético inteiramente cego pela sua auto-suficiência. O conceito de decisão solitária deveria ser assim

²²⁸ *Ou bien... ou bien...*, p. 465.

²²⁹ *Ou bien... ou bien...*, p. 472.

²³⁰ *Ou bien... ou bien...*, p. 474.

substituído pelo de decisão assistida.

O cavaleiro da fé, personalizado pela figura de Abraão, inaugura a sua jornada quando intimado pela alteridade. De acordo com a narrativa de Johannes de Silentio, se o cavaleiro da fé não houvesse recebido uma convocação, teria continuado com a sua vida habitual e não teria então se tornado aquilo que se tornou. Embora Abraão percorra o caminho com sua terrível solidão, em silêncio, ele o faz respondendo a uma voz que o interpela. A leitura de *Temor e tremor* não enseja a defesa do relativismo típico da corrente existencialista sartreana²³², segundo a qual o existente seria dotado de uma liberdade absoluta. Abraão torna-se o cavaleiro da fé porque responde à alteridade. O movimento do salto do cavaleiro da fé não pode ser executado sem participação da alteridade interpelante²³³, isto é, o salto demanda um impulso que extrapola as forças daquele que salta. O acesso à ipseidade, nesse contexto, não se realiza sem a concorrência da alteridade.

O silêncio de Abraão, entretanto, cria uma vacuidade na moralidade vigente. Isto porque, se os limites da linguagem são os limites do mundo, o silêncio está fora do mundo. Aparentemente, o silêncio de Abraão o retira do mundo daqueles que o cercam. A instância do silêncio concederia portanto ao existente a distância do mundo necessária para questioná-lo. Mas a experiência do silêncio parece mesmo ser antagônica. Ele se insere numa situação que cristaliza tanto a separação do existente com o mundo quanto à sintonia entre os dois²³⁴. O silêncio, embora crie a ruptura com a cotidianidade mundana, corresponde ao apelo que nela lhe é dirigido. O silêncio não consiste numa tentativa de se ausentar do mundo, ele cria um novo espaço e prepara o ambiente para que uma nova relação com o mundo tenha lugar.

Possuindo o existente uma constituição dialética, sendo o *eu* uma relação de síntese, o acesso à ipseidade somente se daria na relação com a alteridade que estabeleceu toda a relação. Anti-Climacus, no tratado sobre o desespero existencial, ressalta a incapacidade do *eu* de conseguir pelas suas próprias forças

²³¹ *Post-scriptum*, p. 399. Grifei. Onde lê-se *Aut-Aut*, lê-se *Ou bien... ou bien...*, livro editado por Víctor Eremita (pseudônimo de Kierkegaard).

²³² Sobre a crítica ao relativismo da leitura sartreana, conferir, *verbi gratia*, a análise de Ricardo Q. Gouvêa em *A palavra e o silêncio*, p. 47.

²³³ *Temor e tremor*, p. 278.

qualquer equilíbrio que o retirasse da inquietação do desespero. Todo acesso a si mesmo não acontece sem a relação com dita alteridade. Cito Anti-Climacus: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até ao poder que o criou”²³⁵. Apesar de receber muitas vezes a crítica de ter caído num isolacionismo sem volta²³⁶, Kierkegaard, ao conceber o *eu* como relação, se coloca à margem de um subjetivismo em sentido estrito. Interioridade e exterioridade se entrelaçam. Se a interioridade é o recôndito da experiência humana, podemos vislumbrar no percurso de sua filosofia a exterioridade do movimento de relação com o outro.

Heidegger, por seu turno, radicaliza a relação com a alteridade. O *Dasein* possui em si um *logos* que é propriamente a relação com o *logos* que lhe é desde o início destinado, o ente que *ex-siste* é a relação com o ser²³⁷. Até o final de seu labor filosófico, o filósofo alemão considerará prioritariamente a eclosão do *Ereignis*, o acontecimento-apropriação que dá envergadura à relação entre ente e ser. Na conjuntura do acontecimento que apropria, o *Dasein* se deixa interpelar por uma linguagem que lhe vem ao encontro. O soar da linguagem deflagra a relação de alteridade entre ente e ser e, escutando o que a linguagem fala, o existente põe-se a caminho do seu abrigo. Aí, o dizer do *Dasein* seria uma resposta, o pensar seria simplesmente um agradecer²³⁸.

2. Diferença

O *Dasein* não está exposto na clareira do ser na qualidade de um ente simplesmente dado, tal como a pedra, a árvore e a águia. O seu elemento distintivo, segundo Heidegger, “consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o

²³⁴ David Wood, *Thinking God in the wake of Kierkegaard*, pp. 55 e 57, a partir de uma comparação com as teses do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

²³⁵ *O desespero humano*, p. 338.

²³⁶ Nesse sentido, *verbi gratia*, a opinião de Jean Starobinski, *Kierkegaard et les masques*, citada por Charles Le Blanc, *Kierkegaard*, p. 117.

²³⁷ *Heráclito*, pp. 303 e 366.

²³⁸ *A caminho da linguagem*, pp. 209 e 216.

ser e assim lhe corresponde”²³⁹ – ente e ser se pertencem e se correspondem reciprocamente. Trata-se de uma identidade, certamente, mas uma identidade que se depara na relação não mediada pela uniformidade, uma vez que ente e ser permanecem diferentes. O intercâmbio entre ente e ser não produz nenhuma fusão: ambos permanecem separados pela diferença ontológica.

A história do esquecimento do ser travada pela metafísica, na leitura do filósofo alemão, pode ser compreendida como a história do ocultamento da diferença – o edifício construído pela metafísica leva a cabo a entificação do ser. A metafísica que opera segundo a representação seria portanto indiferente à diferença entre ente e ser. Tomando por base esse campo de discussão, uma alusão a Hegel é sugerida pelo próprio Heidegger numa conferência elaborada sob o título *Identidade e diferença*. Com o intuito de bem demarcar a distinção entre o seu pensamento com o de Hegel, ele acentuará o papel decisivo da diferença ontológica no seu.

Para Hegel o objeto do pensamento é o ser sob o ponto de vista do caráter de pensado do ente, no pensamento absoluto e enquanto tal. Para nós o objeto do pensamento é o mesmo, portanto o ser, mas o ser sob o ponto de vista de sua diferença com o ente²⁴⁰.

Uma consideração incidental se faz aqui oportuna. A discussão que se alumia nos conduz diretamente à relevância da questão do reconhecimento do outro para o reconhecimento de si. Na filosofia de Hegel, o processo dialético de formação da *consciência-de-si* não ocorre sem a intervenção do outro. Contudo, o processo hegeliano preserva a diferença tão somente enquanto não atinge o seu momento de culminância – ponto em que toda diferença é assimilada num todo. O pensamento absoluto, como conceito absoluto, constitui a totalidade que elimina toda diferença na coloração da igualdade.

Num primeiro momento a formação da *consciência-de-si* não pode encontrar desenvolvimento isoladamente. De acordo com a filosofia hegeliana, para se formar uma imagem apropriada de si mesma, ela precisa de um contraste, isto é, estar ciente também de algo que não seja ela. A ipseidade só pode ser forjada na derivação da diferença com o que é estranho a si. O contato com o outro não elimina a individualidade, antes a afirma. Restaria indagar porém qual o

²³⁹ *Identidade e diferença*, p. 177.

²⁴⁰ *Identidade e diferença*, pp. 187 e 188.

tipo de relação que se poria entre a *consciência-de-si* e seu objeto de contraste. A filosofia hegeliana conduz o assunto de modo a reconhecer uma relação de amor e ódio entre a *consciência-de-si* e o objeto externo, enriquecendo-a com a fenomenologia do desejo. A *consciência-de-si* impescinde do objeto externo para existir mas antagonicamente o deseja, quer desposá-lo, possuí-lo como se pudesse garantir sua existência – numa contradição impensada: se o objeto do desejo for suprimido como objeto independente, ela terá destruído aquilo de que precisava para a sua própria existência. O dilema, nesse aspecto, atinge o seu ápice ao se admitir que o objeto de contraste seja outra *consciência-de-si*. Cito Hegel: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”²⁴¹. O encontro das *consciências-de-si* nos apresenta o movimento do reconhecimento, mas “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida e morte”²⁴². Vale dizer, uma luta que não pode acontecer sem um prévio espaçamento entre elas, em cuja dinâmica a observação do outro pode realizar-se. Na concepção hegeliana, a *consciência-de-si* busca obstinadamente a certeza do *ser-para-si*; o outro aparece nesse capítulo da *Fenomenologia do espírito* tão somente como ponto de apoio onde se pode dar o impulso de retorno ao *para-si*. Institui-se a perspectiva do conflito como regra das relações inter-subjetivas: uma *consciência-de-si* torna-se ameaçada pela existência de outra que não lhe reconhece como existente independente.

Hegel nos oferece na sua *Fenomenologia do espírito* uma bela narrativa do movimento de reconhecimento concebido como a dialética do senhor e do escravo²⁴³. Nada satisfaz a inquietude do desejo enquanto a *consciência-de-si* não encontra um outro *eu* – um objeto que de seu lado opera a mesma operação que o sujeito. A consciência se reconhece reconhecida por um outro. Tal momento reflexivo permite o surgimento de duas *consciências-de-si*. As *consciências-de-si* poderiam reconhecer-se pacificamente mas, em vez disso, a *consciência-de-si* procura tornar-se pura partindo para a atividade de negação dos objetos externos. Cada uma tende à morte do outro ou à dissolução do outro em sua própria ipseidade. Todavia, o resultado não satisfaz a ninguém, nem os vencidos, que

²⁴¹ *Fenomenologia do espírito*, parte I, p. 126.

²⁴² *Fenomenologia do espírito*, parte I, p. 128.

²⁴³ *Fenomenologia do espírito*, parte I, pp. 126 e seguintes.

terão suas *consciências-de-si* eliminadas, nem os vencedores, que terão eliminado a fonte do reconhecimento de que precisam para confirmar suas *consciências-de-si*. O vencedor de um processo desigual e unilateral de reconhecimento perceberia então que a morte do outro não é a solução uma vez que é este essencial para ele. O que lhe restaria fazer é subjugar o outro, empurrando-o para uma situação de dependência, tornando-se o seu senhor. Basta o perigo de vida para que a afirmação de uma *consciência-de-si* se robusteça – no embate, uma abdica para conservar a vida: o escravo; outra emerge como autêntico *ser-para-si*: o senhor. Ao escravo será atribuída uma consciência inessencial, carente de certeza de si, dependente. Está claro entretanto que essa solução ainda não satisfaz, pois senhor mesmo seria apenas aquele que domina sobre a liberdade do outro, preservando essa liberdade. Se a liberdade é retirada da *consciência-de-si*, o que sobra não é mais uma *consciência-de-si*, mas um ente desfigurado, um morto-vivo. Se o escravo for concebido como uma coisa, o senhor fracassou na sua busca por reconhecimento. O domínio sobre os outros é sempre uma traição a si²⁴⁴. Ocorre nesse ponto uma resolução de igualdade: a verdade do senhor coincide com a verdade do escravo, uma vez que o segundo toma a verdade do primeiro como verdade absoluta. Esse momento da dialética dá ensejo à dissolução da diferença, mesmo que ainda precária no processo histórico do pensamento absoluto, segundo a narrativa da saga hegeliana.

A dependência que se instala na dialética do senhor e do escravo revela o esforço de uma condução que os supera e engloba. Na filosofia delineada por Hegel, cada *consciência-de-si* representa apenas parte de uma totalidade última: o que ora se apresenta como independente se revelará micropartícula de um sistema personalizado pelo espírito absoluto, ou ainda ponto de apoio para o passo histórico do pensamento absoluto. O ser pensado enquanto espírito absoluto se confundiria então com a totalidade qualificada dos entes. Na *Fenomenologia do espírito*, a formação do que o filósofo designa por *boa-consciência* culmina no atolamento na igualdade, na universalidade²⁴⁵. Se um desdobramento da consciência acidentalmente se perfaz, produzindo uma cisão no próprio corpo com a oposição entre singularidade e universalidade, ele dá margem a um combate que

²⁴⁴ Conferir a análise paralela de Lévinas, *O eu e a totalidade* in *Entre nós*, p. 38.

²⁴⁵ *Fenomenologia do espírito*, parte II, pp. 119 e seguintes.

visa a imediata regeneração presidida pela assim chamada *bela alma*²⁴⁶ – a consciência universal, apreciadora de sua beleza e zelosa na preservação de sua pureza. A contradição não prevalece: uma reconciliação eliminará a desigualdade e conduzirá ao *saber absoluto do espírito que se sabe como espírito*.

Heidegger, afiando-se na crítica já disparada por Kierkegaard, concluirá que Hegel pensa o ser em sua máxima generalidade²⁴⁷, isto é, pensa o ser de modo que ele abarque tudo numa totalidade e dissipe a diferença. A desenvoltura do acontecimento-apropriação, ao contrário, funda-se na diferença ontológica. Na conjuntura do *Ereignis*, ente e ser se mantêm identificados mas distintos. O ser, enquanto fundamento, deixa o ente estar-aí, produz o ente (se aqui entendermos a palavra *produzir* conforme a concepção grega). O ente, por seu lado, funda à sua maneira o ser, causa-o, dá oportunidade para que o ser *seja*. “Na medida em que ser acontece como fenômeno como ser do ente, como diferença, como de-cisão, perdura a separação e união do fundar e fundamentar”²⁴⁸ – o ser funda o ente e o ente fundamenta o ser. Segundo Heidegger, a diferença é precisamente a condição de possibilidade do acontecimento-apropriação no seu fundamento. A separação entre ente e ser ocorre desde a origem e permanece sem interrupção, o que garante mesmo a relação. A intimidade do *comum-pertencer* vigente entre ser e ente não anula a diferença. O sobrevento do ser e o advento do ente permanecem enviscerados, mas na relação com o ente *ex-sistente*, o ser aparece como uma alteridade que não pode ser reduzida ao mesmo.

No que diz respeito à problematização da noção de diferença, um dos filósofos que melhor expressa a relevância de suas implicações é Emmanuel Lévinas. Escrevendo depois de Heidegger, Lévinas pretende sublinhar exatamente a heterogeneidade radical do outro. O filósofo lituano frisarà que o outro é sempre o absolutamente outro, ele permanece transcendente ao mesmo. A alteridade não deve ser compreendida de maneira formal, como um simples inverso da identidade que lhe faz frente: a alteridade é sempre anterior a toda iniciativa²⁴⁹. Por isso, o outro seria sempre um estrangeiro em relação àquele que se coloca diante dele, não lhe faz fronteira, não o limita com uma linha divisória porque,

²⁴⁶ *Fenomenologia do espírito*, parte II, p. 134.

²⁴⁷ *Identidade e diferença*, p. 192.

²⁴⁸ *Identidade e diferença*, p. 198.

²⁴⁹ *Totalidade e infinito*, p. 26.

nesse caso, o outro não seria rigorosamente outro, mas parte integrante de um sistema. O outro não faz número com aquele que o visualiza como outro. A separação entre ente e ser não configura uma realidade fictícia para o existente. Para que o outro permaneça como uma alteridade, deve ele ser refratário a toda síntese.

A existência subjetiva recebe da separação os seus traços [...] a separação é o próprio ato de individuação, a possibilidade, de uma maneira geral, para uma entidade que se põe no ser, de nele se pôr não definindo-se pelas referências a um todo, pelo seu lugar num sistema, mas a partir de si²⁵⁰.

O outro como parte integrante de um sistema lógico-formal, como é o caso do escravo da narrativa hegeliana, consiste num pseudoexistente aparentado ao *eu*, cujo teor se pode auferir por indução ou pela suspeita de igualdade.

Na filosofia perfilada por Kierkegaard, a diferença encontra-se problematizada especialmente na relação que se estabelece entre o existente e aquele que estabeleceu toda relação. Para o filósofo, Deus é aquele que estabeleceu toda relação e Deus está para o existente como a alteridade absolutamente diversa. Climacus se refere ao divino como o diverso – o absolutamente diverso para o qual não há qualquer critério distintivo. Se a partir da consideração da relação do existente com Deus, Lévinas por um lado frisar que o olhar entre um e outro não tem o condão de aniquilar a separação²⁵¹, Climacus por outro lado levantará a questão da diferença sob o ângulo do paradoxo. Cito Climacus:

O homem para chegar a saber qualquer coisa de verdade sobre Deus, deve chegar a saber que ele é diverso dele [...] se isso não é subitamente claro, será mais claro na conseqüência: porque se Deus é absolutamente diverso do homem, o homem é absolutamente diverso de Deus: mas como poderia o intelecto pensar isso? Parece que nos encontramos diante de um paradoxo²⁵².

A relação que se estabelece entre o existente e Deus, embora não conduza naturalmente a um estado de coisas em que se possa conhecer, deixa entrever a diferença que a constitui. No relato bíblico evocado por Johannes de Silentio, a

²⁵⁰ *Totalidade e infinito*, p. 279.

²⁵¹ *Totalidade e infinito*, p. 63.

²⁵² *Briciole de filosofia*, pp. 223 e 224. Jean Wahl observa que Kierkegaard procura reintegrar a noção do *dianete de Deus* no pensamento cristão (o filósofo dinamarquês, com efeito, repete uma série de vezes a expressão *for Gud*). Se o indivíduo é aquele infinitamente interessado na existência, essa existência tem lugar “em uma relação com aquele que Kierkegaard chama de o

diferença entre Abraão e seu Deus afigura-se com uma clareza meridiana. O drama marca do início ao fim a posição de desigualdade em que os dois se encontram.

Embora a interioridade do existente cause uma ruptura na continuidade da exterioridade, não a diminui nem a destrói, nem sequer impede a possibilidade de relação em que se constitui a situação de alteridade. O emparelhamento entre interioridade e exterioridade não culmina na absorção de um pelo outro: a interioridade não enclausura a exterioridade, uma vez que essa é não-totalizável, a exterioridade não engole a interioridade, uma vez que essa se mantém separada pela eleição do *eu*. Na fenomenologia heideggeriana, o *Dasein*, enquanto abertura, está exposto e se relaciona com aqueles que lhe vêm ao encontro. Ente e ser, na intimidade do fenômeno do *comum-pertencer*, preservam a separação, e no corresponder do existente em relação ao ser, torna-se fulgurante a diferença do acontecimento-apropriação²⁵³.

3. Infinito

A questão da diferença é deslocada quando temos em mira a filosofia clássica. Platão nos presenteia com um diálogo em que a questão do ser torna-se preliminar para o esclarecimento de outras questões, mas a diferença é ali tratada no contraste entre ser e não-ser. Em *Sofista*, a tônica que percorre todo o diálogo entre Teeteto e o estrangeiro interlocutor é também a diferença, mas nesse ela coloca lado a lado ser e não-ser. Platão constrói o seu diálogo de modo que o estrangeiro recorra à refutação de uma antiga máxima de Parmênides que cristaliza o impedimento entre ser e não-ser: “Jamais obrigarás os não-seres a ser. Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação”²⁵⁴. O estrangeiro quer demonstrar que a relação entre ser e não-ser seria mais próxima do que se

Outro absoluto, um Deus que é sem dúvida um protetor, mas que, na sua essência, é absolutamente heterogêneo ao indivíduo” (*Esquisse pour une histoire de l’existencialisme*, pp. 17 e 18).

²⁵³ Na tentativa de captar mais uma vez o fundamento da diferença ontológica, Heidegger, a partir da interpretação de um poema de Georg Trakl intitulado *Uma tarde de inverno*, identificará a diferença com a dor que petrifica a soleira da porta que separa mundo e coisa. Aí, o filósofo dirá ainda que a dor, ou a diferença, é a articulação de ser em relação ao outro (*A linguagem*, p. 22).

²⁵⁴ *Sofista* 237a, p. 155.

possa normalmente pensar. Ele defende a tese segundo a qual, em certo sentido, o não-ser *é* e o ser *não é*²⁵⁵. A fronteira entre ser e não-ser não estaria no lugar onde é facilmente procurada. Com a evolução do diálogo, o estrangeiro, depois de relembrar brevemente a Teeteto as teorias antigas do ser, passando pelas correntes pluralistas e unitárias, discute a comunidade de gêneros considerando *ser*, *repouso*, *movimento*, *outro* e *mesmo*. Neste campo da comunidade de gêneros, o estrangeiro poderá chegar à conclusão que o não-ser é a alteridade do ser, isto é, o não-ser existe enquanto alteridade do ser. O não-ser significa outra coisa qualquer que não o ser, significa diferença. Mas a alteridade aqui não é contrariedade: o não-ser não é o contrário do ser. Um exemplo ilustrativo pode nos ajudar: maçã não é o contrário de banana, mas é certamente não-banana. A maçã é simplesmente outro que não a banana. A relação não é marcada pela contrariedade, mas pela alteridade.

Sendo o ser outro que não os outros opostos pela alteridade, vale dizer, sendo o ser outro que não o resto dos gêneros considerados pelo estrangeiro do diálogo platônico, pelo foco diametralmente oposto pode-se convir que há uma evidente congruência entre o ser e o não-ser. Ser e não-ser pertencem ao traçar de uma mesma derivada. A diferença, o não-ser, não é menos que o próprio ser. O outro participa do ser. A análise permitirá ao estrangeiro concluir que, se o não-ser *é*, o ser não é a totalidade. O ser não se configura no cortejo de um universo fechado nem justifica um sistema limitado. O estrangeiro chega a conclusão que “o ser falta a si mesmo”²⁵⁶.

Interessa à presente pesquisa especialmente a caracterização do não-ser como infinito. Nisto consiste uma das conclusões fundamentais do diálogo platônico em voga. Se por um lado há um presentificação do não-ser e essa presença é apreendida como alteridade do ser, por outro lado, no bojo da comunidade de gêneros selecionada pelo estrangeiro, “cada forma [de gênero] encerra uma multiplicidade de ser e uma quantidade infinita de não-ser”²⁵⁷. O estrangeiro reconhece a infinitude do não-ser, o que concerne, do mesmo modo, o ser, já que ser e não-ser são reciprocamente congruentes. O ser é então apreendido como infinito.

²⁵⁵ *Sofista* 241d, p. 160.

²⁵⁶ *Sofista* 245c, p. 165.

²⁵⁷ *Sofista*, 256e, p. 181.

O *desencobrimiento* compreendido como desvelamento daquilo que se dá e se retrai insere-se na positividade da *alétheia*. A dinâmica do *desencobrimiento* opera a produção de algo que transita da não-vigência para a vigência. Heidegger, na esteira do pensamento grego, assinala que o verbo operar aí invoca a transitividade do trazer e levar à vigência, o verbo invoca o modo de o real se realizar, de o vigente vigor e estar em vigor²⁵⁸. O real seria nesse contexto aquilo que leva e é levado à vigência. No operar da produção o real vem a desencobrir-se e mantém-se descoberto. Para o existente, contudo, o modo de compreensão do *desencobrimiento* revela-se como teoria. O existente teoriza sobre a produção do real operada pelo *desencobrimiento*, a partir da visão que se ilumina do seu ponto de vista. Teoria implica, dentro da significação terminológica apontada pelo filósofo alemão, o “visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por essa visão ficar sendo com ele”²⁵⁹.

A observação do existente é, no entanto, sempre parcial. A teoria pretende fixar o real na sua integralidade, mas ela não pode prescindir do real já vigente e que escapa ao seu ponto de vista – ela nunca pode contornar o real, mesmo que se esforce na tentativa de girar sob um ângulo de trezentos e sessenta graus. Justamente por isso a ciência não pode pretender abarcar toda a plenitude essencial da natureza – em virtude do caráter de incontornável da natureza o pensamento científico se debate no universo de representações. A teoria nunca pode passar à margem do vigente, ou percorrer o seu perímetro. O real está sempre fora do alcance da teoria esboçada pelo existente, ele consiste no que Heidegger chama de *conjuntura discreta – unscheinbarer Sachverhalt*²⁶⁰. O real seria apreendido como uma conjuntura discreta porque aponta para algo que medianamente não chama a atenção, pode ser visto sem ser considerado. O incontornável permanece inacessível em si, na descrição de uma conjuntura que remete ao duplo movimento de emissão e retração. Se a compreensão configura o modo de abertura do *Dasein* no seu *preceder a si mesmo*, a palavra compreensão aí empregada não deve ser entendida no sentido etimológico do termo: compreensão enquanto abertura do existente não é conhecimento. O fundamento

²⁵⁸ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 42. No percurso de sua obra, Heidegger trata muitas vezes dos temas que envolvem a concepção de *alétheia*. Cf., *verbi gratia*, o artigo *Sobre a essência da verdade*.

²⁵⁹ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 45.

²⁶⁰ *Ciência e pensamento do sentido*, p. 56.

do *acontecimento-apropriação*, segundo Heidegger, é sempre compreendido na desordem do pensamento do existente²⁶¹ – a inevitável situação de desordem da dissimulação do pensamento finito diante do infinito. “A *compreensão* do ser que previamente ilumina e orienta todo o comportamento para o ente, não é nem um captar o ser como tal nem um reduzir ao conceito o assim captado”²⁶².

Contudo, como recorda Lévinas, não é a insuficiência do *eu* do existente que impede a totalização, mas o infinito do outro²⁶³. A relação com o infinito não pode exprimir-se em termos de experiência objetiva, embora ela seja a experiência por excelência na medida em que experiência significa precisamente relação com o absolutamente outro²⁶⁴. O outro enquanto outro, não-representável, absolutamente diferente, absolutamente infinito, é o inexorável e sempre precede a toda atividade intencional²⁶⁵. Se a exterioridade é apreendida intencionalmente de alguma maneira, o existente somente a pode tocar como algo não-totalizável: a exterioridade permanece para o existente uma transcendência inintegrável. “O invocado não é o que eu compreendo: *não está sob uma categoria*”²⁶⁶. O outro escapa sempre à capacidade de pensamento do existente.

Na existência situada no vértice dos estados estético, ético e religioso, tal como Kierkegaard a concebe, o apelo da alteridade que convoca o existente será para ele algo que ressoa no infinito. Segundo Climacus, um outro desconhecido interpela a existência subjetiva na sua dispersão comum.

O homem vive imperturbável em si mesmo: e eis que surge o paradoxo do amor próprio como amor por um outro, por aquilo que lhe falta [...] mas que coisa é esse desconhecido, contra o qual o intelecto se bate na sua paixão paradoxal e que confunde ao homem o seu conhecimento de si? É o Ignorado²⁶⁷.

Climacus continua:

²⁶¹ *Sobre a essência do fundamento*, pp. 114 e 115. Neste contexto, Ernildo Stein traduz *Unwesen* pela palavra desordem. O tradutor brasileiro, numa nota de rodapé, destaca que Heidegger ultrapassa o significado imediato da palavra alemã em pauta. Se *Wesen* designa essência, *Unwesen* designaria em princípio não-essência. Todavia, o filósofo alemão carrega o termo de um sentido fenomenológico vinculando *Unwesen* simultaneamente à perturbação do acontecer, o que justifica a tradução.

²⁶² *Sobre a essência do fundamento*, p. 118. Grifo do próprio autor.

²⁶³ *Totalidade e infinito*, p. 66.

²⁶⁴ *Totalidade e infinito*, p. 13.

²⁶⁵ Cf. *A consciência não-intencional* in *Entre nós*, pp. 165 *usque* 177.

²⁶⁶ *Totalidade e infinito*, p. 56. Grifo do original.

²⁶⁷ *Briciole di filosofia*, p. 220.

Mas que coisa é agora esse Ignorado? De fato dizer que esse é Deus, para nós não significa outra coisa senão que é Ignorado [...] Ignorado, porque não se conhece, e mesmo que se pudesse conhecê-lo não se poderia exprimir²⁶⁸.

O desconhecido aqui é compreendido como limite que deflagra a diferença e infinitude.

A brava gente casada confessa que têm necessidade de meses e anos de vida em comum para poder aprender a conhecerem-se um ao outro; ora, Deus é muito mais difícil de conhecer [...] porque Deus não é somente qualquer coisa de exterior mas a *infinidade* mesma²⁶⁹.

A relação entre Abraão e Deus declina para uma relação que ultrapassa o conceito habitual de relação, uma vez que o outro é o infinito. Abraão não obtém respostas aos seus questionamentos internos. Deus não lhe dá razões para explicar a sua ordem. Abraão caminha em direção ao monte Moriá na sua terrível solidão, sem compreender porque Deus lhe pede o sacrifício do filho que lhe havia antes dado como realização da promessa. O cavaleiro da fé caminha em virtude do absurdo, diz Johannes de Silentio. Abraão compreende tão somente que está diante do infinito, de um dever que extravasa a moralidade vigente na sociedade organizada, ele está diante da exigência de um dever absoluto²⁷⁰. Como ressalta Climacus, a fé não é um conhecimento²⁷¹.

Para Kierkegaard, porém, o apelo de Deus é um ato de amor. A relação que se estabelece entre o existente e o criador seria do princípio ao fim uma relação de amor, embora esse amor seja sempre infeliz porque não satisfeito. Cito Climacus:

Se Deus move a si mesmo e não por necessidade, o que é então o que o move senão o amor? [...] mas esse amor é fundamentalmente infeliz, porque um e outro são tão desiguais; e aquilo que parece fácil, a possibilidade de Deus se fazer compreensível, não é tão fácil se Ele não deve anular a diferença²⁷².

O apelo de Deus seria ao mesmo tempo um inclinar-se sobre o existente e um manter-se discreto. A situação paradoxal revela o que Lévinas, comentando a obra do filósofo dinamarquês, denomina de humildade de Deus.

Sem dúvida, foi Kierkegaard quem melhor compreendeu a noção filosófica de transcendência que o tema bíblico da humildade de Deus comporta [...] a força da

²⁶⁸ *Briciole di filosofia*, p. 223.

²⁶⁹ *Post-scriptum*, p. 345. Grifei.

²⁷⁰ *Temor e tremor*, p. 293.

²⁷¹ *Briciole di filosofia*, p. 232.

²⁷² *Briciole di filosofia*, pp. 212 e 213.

verdade transcendente está na sua humildade [...] [Deus] não vem tomar lugar no mundo com o qual se confundiria de imediato²⁷³.

A alteridade que interpela o existente no seu caminhar permanece desconhecida, diferente e infinita.

A diferença e o infinito na análise fenomenológica qualificam a relação entre ente que *ex-siste* e o ser. Na conjuntura do *acontecimento-apropriação*, o ser se retrai indicando a vacuidade da relação ontológica – esse *não* que interpõe ente e ser. Como salienta Heidegger, o ser é experimentado na sua negatividade a partir do ente. “Mas assim como o ser, enquanto o *não* com relação ao ente, não é um nada no sentido do *nihil negativum*, tampouco é a diferença, enquanto o *não* entre ente e ser, somente o produto de uma distinção do entendimento”²⁷⁴. Diferença e infinito marcam a relação entre o *Dasein* e aquele que lhe vem privilegiadamente ao encontro.

Tanto em Heidegger, quanto em Kierkegaard, o acesso à ipseidade somente se deixará entrever na dinâmica da relação que leva em consideração a alteridade, num movimento que não põe nem depõe a diferença, antes a reconhece e afirma. A ipseidade fugidia perseguida na gênese do fenômeno do cuidado, do fenômeno do *preceder a si mesmo*, não se deixa encontrar nem isolamento nem na multidão. Uma alteridade apela o pensar do *Dasein*, convocando-o para a possibilidade de si, provocando uma resposta cuja espontaneidade inaugura o acesso à ipseidade não evidente na existência.

4. Coexistência

*Vivamos eu e tu, com quem eu peno – com quem
Na fé porfio, e um tempo espero mais formoso a vir*
Hölderlin²⁷⁵

A questão da alteridade quanto à sua participação no acesso à ipseidade não se esgota, todavia, na análise precedente. Um estreito grau de parentesco articula

²⁷³ *Um Deus homem?* in *Entre nós*, p. 88.

²⁷⁴ *Sobre a essência do fundamento*, p. 111. Grifos do autor.

²⁷⁵ *Deuses andavam outrora* in *Canto do destino e outros cantos*, p. 115.

apelo do ser e apelo do ente que possui o modo de ser do *Dasein*, isto é, apelo do outro. Intimado por uma alteridade que inaugura a possibilidade de si, não poderá o existente deixar de considerar o fato da coexistência – ainda outro ente o interpela na sua alteridade. A referência do ente ao ser é atravessada por uma interferência do ente na relação com o ente. Antes de se concluir a presente investigação, a temática em voga exige transição quanto ao foco que permite a visualização do fenômeno do apelo na medida em que o *Dasein* está exposto no mundo e relaciona-se com os entes que lhe vêm ao encontro. As linhas que se seguem nos permitirão não somente pensar a relevância da alteridade do outro coexistente no acesso à ipseidade, como tracejar uma releitura da postura do existente na sua existencialidade diante de um outro.

No coração da analítica fenomenológica, Heidegger sublinha que o clamor, a proclamação do *si mesmo*, não leva o *Dasein* para um reduto interior a fim de se trancar para o mundo exterior²⁷⁶. Um silêncio não radicado na disposição da escuta, um silêncio que consume a si mesmo desconsiderando a *existência* enquanto coexistência, seria estéril e somente serviria ao polichinelo do *eu-eu* impessoal. Respondendo a uma interrogação de Medard Boss, numa conversa travada por ocasião dos Seminários de Zollikon, o filósofo alemão assim se exprime – cito um pequeno trecho do diálogo reproduzindo-o desde à pergunta do interlocutor:

Boss: O que significa realmente a frase central em *Ser e tempo* várias vezes repetida, embora de forma ligeiramente modificada: *Dasein é aquele ente para cujo ser trata-se de si mesmo?*

Heidegger: O *Dasein* deve ser visto sempre como *ser-no-mundo*, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como *ser-com* as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si²⁷⁷.

Qualquer isolamento nem seria possível. Não é dado um *eu* isolado sem os outros²⁷⁸. O *Dasein* é também *Mitdasein*. O *estar em relação com* caracteriza a essência do existente. Ele não pode, mesmo por um ato que pretenda materializar a ruptura na coexistência, abdicar da condição de estar no meio dos entes que lhe vêm ao encontro. Não se pode negligenciar “a pergunta de como e o que é o homem como homem e o fato de que na verdade ele se relaciona

²⁷⁶ *Ser e tempo*, parte II, pp. 58 e 59.

²⁷⁷ *Seminários de Zollikon*, p. 182. Grifei.

²⁷⁸ *Ser e tempo*, parte I, p. 167.

fundamentalmente de acordo com o seu ser, com outros entes e consigo mesmo”²⁷⁹. Os meandros da existência se opõem mesmo conceitualmente ao que poderia estar encerrado em si num isolamento egocêntrico. A configuração do *Dasein* amadurece sob o modo da abertura.

A afirmação fundamental, nesse contexto, é que o *Mitsein* é tão original quanto o *Dasein*²⁸⁰ – o *Mitsein* possui a mesma prioridade ontológica do *Dasein*. O mundo do *ser-em* é sempre mundo compartilhado. O *Dasein* existe enquanto um *ser-no-mundo-compartilhado*. Tendo isso em mente, Heidegger conclui que mesmo quando cada *Dasein* de fato não se volta para os outros, quando acredita não precisar deles ou os dispensa, ele existe ainda no modo do *ser-com* e não pode existir de outro modo²⁸¹.

Não podemos considerar ser fruto um mero acaso o fato de Heidegger colocar a pergunta sobre o *quem* do *Dasein* justamente no capítulo de *Ser e tempo* referente à estrutura ontológica do *Mitsein*, do *ser-com*. A questão da ipseidade surge então em estreita união com a investigação concernente ao traço fenomenológico que revela o modo de ser no qual o *Dasein* se relaciona com outro *Dasein*, o que atrai à primeira fila os temas do reconhecimento e da alteridade. O acesso à ipseidade vincula-se à dinâmica da alteridade qualificada pela presença do outro na coexistência. Ademais, a relação entre ente e ente no caso específico da alteridade ladeada por entes que possuem o modo de ser do *Dasein*, a exemplo da relação que permeia o *comum-pertencer* de ente e ser, será vicejada pelas categorias da diferença e do infinito.

A singularização do *Dasein* não o isola – ela conduz à radicalidade da relação com o outro que lhe vem ao encontro, na medida em que o existente se torna consciente de si. Atolado pelo fenômeno do nivelamento, à mercê da correnteza da multidão, o existente esbarra sem se sentir tocado pelo outro uma vez que a convivência cotidiana é, nesse contexto, gerida na impessoalidade. O existente comporta-se como o velho do conto de Poe²⁸², aquele homem que só possui vida ao sabor da turba da multidão que se estreita entre os becos da grande

²⁷⁹ *Seminários de Zollikon*, p. 176.

²⁸⁰ Esta frase é sugerida pelo próprio Heidegger: ele abre o quarto capítulo de *Ser e tempo* esclarecendo que ditas estruturas são igualmente originárias. *Dasein* e *Mitsein* não são estruturas justapostas em paralelo, mas facetas de uma mesma estrutura fundamental constituinte enraizada na primeira (*Ser e tempo*, parte I, p. 164).

²⁸¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 175.

cidade, aquele homem que caminha obstinadamente procurando mesmo estar sob o domínio da massa. A singularização do *Dasein*, ao contrário, acontece unida ao refinamento da consciência de si, ou melhor, no despertar da consciência para a possibilidade de si, deflagrando simultaneamente a indelével circunstância de estar sempre em relação e a notícia da diferença entre entes. A expressão *si próprio*, ou *si mesmo*, é aqui sintomática. Ela é usada por Heidegger não simplesmente na sua forma demonstrativa, mas empregada de modo contrastivo, para marcar uma distinção, um movimento de destacamento. Günter Figal sugere um exemplo esclarecedor: o que se quer dar a entender com a sentença “Pedro mesmo quebrou o vaso” é o fato de não ter sido *nenhuma outra pessoa*, ou, nesse caso, *o cachorro*, como Pedro havia afirmado²⁸³. *Pedro mesmo* significa, *não outra pessoa, não o cachorro*. No sentido em que Heidegger utiliza a expressão,

‘si mesmo’ não pode ter a significação da linguagem corrente [...] esse ‘si mesmo’ designa muito mais um contraste ante o contexto da comparação e do afastamento em relação a outros [...] a experiência da angústia é uma experiência da liberdade em sua diferença e o ‘ser-aí mesmo’ é *essa diferença*²⁸⁴.

Os existentes são *iguais-diferentes*. Mas a diferença entre existentes não concerne somente às distinções de caráter ou de características físicas. Cada existente, embora achatado pelo fenômeno do nivelamento, é ontologicamente diferente em sua *ex-sistência*. Talvez seja por isso que Heidegger diga que o *Dasein* no seu *preceder a si mesmo* é um abismo²⁸⁵ – abismo significa amplidão, imensidão – o fundamento essencial do *Dasein* não possui fundo que se possa tanger, seu fundo está fora de alcance. Tendo em vista a absoluta singularidade da existência delimitada na diferença, Kierkegaard por sua vez valorizará a interioridade e o segredo. A diferença garante a existência singular. Na arena da tragédia da existência, o tremor da solidão oposto dialeticamente à tranquilidade cotidiana, se funda no arrojo da diferença. Com efeito, “todo homem que possui uma vida puramente estética tem horror ao desespero, porque ele sabe muito bem que o desespero fará surgir [a consciência de] o geral e [de] que sua vida se encontra na diferença”²⁸⁶.

²⁸² Edgar Allan Poe, *The man of the crowd*.

²⁸³ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, p. 134.

²⁸⁴ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, pp. 182 e 183, grifos do original. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*.

²⁸⁵ *Sobre a essência do fundamento*, p. 147.

²⁸⁶ *Ou bien... ou bien...*, p. 516.

Climacus vai longe na exegese da diferença para demonstrar a impossibilidade de comunicação direta entre os existentes. A partir da recolocação da clássica questão socrática, ele indaga até que ponto a verdade pode ser objeto de ensinamento²⁸⁷. No rastro da reflexão socrática, o filósofo conclui que o mestre não pode comunicar a virtude ao discípulo. Entre mestre e discípulo a relação se delinea de modo que a virtude somente vingue a partir da iluminação interior. “Sócrates era um mestre de ética: mas ele levou em conta o fato que não há uma relação direta entre mestre e discípulo, porque a interioridade é a verdade e a interioridade é precisamente o caminho que separa um de outro”²⁸⁸. A interioridade de um existente nunca é uma realidade palpável para o outro. Mas sendo a interioridade a ruptura da exterioridade, a impossibilidade de comunicação direta não se confina à relação que se estabelece entre mestre e discípulo, ela alastra-se atingindo toda relação entre existente e existente²⁸⁹. A linguagem do outro é sempre estranha ao existente. A língua do outro, e o outro em si, é sempre um inassimilável²⁹⁰.

O afã de apreender o outro que lhe vem ao encontro empenha o existente num trabalho interminável de interpretação. Mas capturar pelo pensamento é sempre deixar escapar a realidade. A interpretação é sempre e somente uma possibilidade não confirmada. Cito Climacus:

A ética, enquanto constitui a interioridade, não se deixa contemplar por quem está fora: essa não se deixa realizar senão pelo sujeito singular que pode saber o que o habita. [...] com respeito a cada realidade fora de mim vale o princípio que eu só posso colhê-la mediante o pensamento. Se eu devesse apropriar-me dela realmente, precisaria transformar-me no outro [...] precisaria que essa realidade que me é estranha, eu a fizesse minha própria, o que é uma impossibilidade. [...] quando penso qualquer coisa de um outro, uma realidade, eu tolho essa realidade dada da esfera da realidade e a transfiro para a esfera da possibilidade; porque uma *realidade pensada* é uma possibilidade [...] isso indica ao mesmo tempo que na esfera da ética não há nenhuma relação direta entre sujeito e sujeito. Se eu compreendo um outro sujeito, a sua realidade é para mim uma possibilidade²⁹¹.

O alerta de Climacus, embora seja dirigido especialmente para a realidade que entremeia dois existentes, vale para qualquer ente em geral. Como frisa

²⁸⁷ *Briciole di filosofia*, p. 204.

²⁸⁸ *Post-scriptum*, p. 393.

²⁸⁹ *Post-scriptum*, p. 437.

²⁹⁰ Sobre o tema, Jacques Derrida, *O monolinguismo do outro*, p. 39. Walter Benjamin, a seu turno, trata da inacessibilidade do outro explicitando o caráter intraduzível da obra de arte textual (*A tarefa do tradutor*, p. 15).

²⁹¹ *Post-scriptum*, pp. 434 e 435. Grifos do original.

Heidegger, “o ente está no ser. Só pouco é conhecido, ele permanece como algo de aproximado, incerto. Nunca o ente está debaixo de nosso poder ou até na nossa representação. Apreendemos de um modo bastante grosseiro”²⁹². Na relação de absoluta alteridade entre os existentes, o outro sempre escapa à pretensão do pensamento que almeja bastar a si mesmo na busca de apreender, colocar sob controle. A alteridade não se reduz à representação, ela burla o sistema que a quer engolir. O outro na sua interioridade nunca pode ser domesticado pelo ideal de dominação do sujeito cartesiano – e isso não por uma carência de força bruta, mas por uma impossibilidade insanável: a interioridade do outro não está disponível. A alteridade é inassimilável, o outro permanece desde a origem um desconhecido. O outro se encontra *au-delà*, para usar uma expressão de Derrida. O filósofo argelino, na esteira da filosofia kierkegaardiana do segredo, se refere ao outro como o *infinitamente outro* – porque o outro é por princípio inacessível a mim²⁹³. O outro é o imprevisível, ele perturba e desorganiza o meu horizonte de expectativas²⁹⁴. O outro existente, a exemplo do ser, ou ainda, a exemplo de Deus, é para o existente diferença e infinito²⁹⁵.

O segredo qualifica a relação entre existente e existente mesmo que de início e na maioria das vezes o outro seja apreendido na superfície pública da cotidianidade, onde os julgamentos e as opiniões se multiplicam ao sabor dos ventos incógnitos. A relação de alteridade assenta sob o primado ontológico do recolhimento abissal. Cito Nietzsche, numa passagem que beira a índole da confissão: “Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco”²⁹⁶. O filósofo

²⁹² *A origem da obra de arte*, p. 42.

²⁹³ Conferir o texto de John Caputo, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, pp. 35 usque 39. Em *The gift of death*, Derrida observa, a partir de sua leitura fincada na fenomenologia de Husserl, que o *alter ego* nunca pode ser originalmente presente à minha consciência e que eu posso apreendê-lo unicamente através do que se pode chamar de apresentação ou analogia (*The gift of death*, p. 78).

²⁹⁴ John Caputo, *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida*, p. 40. No entendimento de Derrida, o outro é o incalculável, o imprevisível (*De que amanhã...*, p. 66, *verbi gratia*).

²⁹⁵ Está absolutamente claro que no campo das filosofias da existência não se deva colocar em pé de igualdade ser e Deus. Ser para Heidegger e Deus para Kierkegaard não querem dizer o mesmo. Se ao longo da presente dissertação os dois termos aparecem como que por vezes justapostos, a aproximação justifica-se tão somente para acentuar o caráter de uma alteridade preliminar, acenando especialmente para os aspectos da diferença e do infinito.

²⁹⁶ *A gaia ciência*, aforismo 338.

assim se queixa: “O que fazemos não é jamais compreendido, mas somente elogiado ou criticado”²⁹⁷.

Qualquer julgamento do outro recai inevitavelmente no fracasso e na infâmia. Enquanto pseudo-aproximação da realidade do outro, o ato de julgar configura unicamente uma tentativa. A esse respeito, Climacus assim se exprime: “Um homem não pode do ponto de vista da ética julgar um outro, porque um homem não pode compreender um outro senão como possibilidade”²⁹⁸. O julgamento consiste numa interpretação, simplesmente uma interpretação, uma leitura parcial: não obedece ao princípio da adequação – nada confirma que a sentença corresponda rigorosamente à verdade da realidade do outro. Captado como um desconhecido, o outro personifica o conceito de infinito – aspecto acentuado especialmente por Lévinas, quando considera o outro como o transcendente²⁹⁹. A alteridade presente na exterioridade se mantém aquém da certeza objetiva, mesmo do que se convencionou chamar de método transcendental. O infinito do outro transborda à zona exterior ao pensamento. Na acareação entre existentes, apesar da proximidade realizada pela idéia de infinito, já que todo existente personifica o infinito, a transcendência define a distância infinita daquele que é estrangeiro.

Na analítica fenomenológica desenhada por Heidegger, o espaçamento que marca a convivência entre os entes na gênese da cotidianidade, contudo, possui outra raiz. O esforço do espaçamento está aí aliado ao surgimento do ente cotidiano vinculado ao projeto metafísico do esquecimento do ser. O intervalo que se estabelece entre os entes não dá relevo à diferença e ao infinito do outro, antes reduz ao nível da igualdade formal., o *Dasein*, inserido nesse ambiente, oscilará entre dois modos distintos de preocupação com o outro que lhe vem ao encontro, a saber, a substituição dominadora e a antecipação libertadora.

O *Dasein*, enquanto *ser-no-mundo*, está exposto num mundo em que entes coexistentes vêm ao encontro. Na caracterização do fenômeno do cuidado, ficou dito que Heidegger nomeia *preocupação* o modo de lidar com os entes que possuem o modo de ser do *Dasein*. Não se compreende aqui preocupação no seu significado corriqueiro: ao lado da ocupação, modo de lidar com os entes

²⁹⁷ *A gaia ciência*, aforismo 264.

²⁹⁸ *Post-scriptum*, p. 435.

²⁹⁹ *Totalidade e infinito*, pp. 12 e 13.

intramundanos, ela é um existencial. A preocupação constitui o modo de abertura do *Mitsein* – do *ser-com*, embora “de início e na maior parte das vezes, a preocupação se mantenha nos modos deficientes ou ao menos indiferentes – na indiferença de passar ao largo um do outro”³⁰⁰. Seja qual for o modo de preocupação vigente entre os existentes, o *Dasein* já *está sendo para os outros* na medida em que existe num mundo coabitado³⁰¹. A configuração do *Mitsein* subsiste enquanto fundamento ontológico de maneira que o *Dasein* não pode deixar de *ser para os outros*. Isto é, o *ser com os outros* pertence ao modo de ser do *Dasein*.

Positivamente, ressalta Heidegger, a preocupação mantém-se entre os extremos da *substituição dominadora*, em que o *Dasein* retira do outro o seu cuidado tomando-lhe o lugar nas ocupações, e a *antecipação libertadora*, em que o *Dasein* antepõe-se ao outro devolvendo-lhe o cuidado de si³⁰². Na primeira modalidade ativa da preocupação, o outro é deslocado de sua posição por uma violenta atitude do *Dasein*. O que ocorre é a derrocada da liberdade do outro com o fito de subjugá-lo, torná-lo dependente, mesmo que o domínio permaneça oculto ou disfarçado para o dominado. Dos muitos exemplos disponíveis da substituição dominadora, menciono dois cunhados pela perspectiva nietzscheana, bem conhecidos da psicologia contemporânea. No plano da vida social, o poder instituído habitualmente encontra os seus meios para preservar sua autoridade e a sujeição dos que estão sob o seu domínio. O ato de beneficiar pode facilmente servir à manutenção da superioridade mascarado pela aparência de filantropia³⁰³. Entre os que se mostram extremamente preocupados com os outros, encontramos regularmente aquela astúcia singela que dispõe dos necessitados como uma propriedade. No plano da vida privada,

os pais fazem dos filhos, involuntariamente, algo semelhante a eles – e a isso denominam ‘educação’ – nenhuma mãe duvida, no fundo do coração, que ao ter

³⁰⁰ *Ser e tempo*, parte I, p. 176.

³⁰¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 177.

³⁰² *Ser e tempo*, parágrafo 26. A expressão utilizada por Heidegger na explicação da substituição dominadora é propositalmente ambígua. Retirar o cuidado do outro significa retirar o cuidado com o cuidado do outro, uma vez que o fenômeno do cuidado pertence ao outro na sua *ex-sistência*. O fenômeno do cuidado não pode ser retirado ao *Dasein* porque existir é *preceder a si mesmo*.

³⁰³ Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*. A crítica da caridade pretensamente desinteressada encontra-se disseminada por todo o corpo da terceira dissertação. Conferir, *verbi gratia*, os aforismos 14 e 18. Derrida, por sua vez, utiliza-se da expressão *álibi humanitário* para se referir à artimanha denunciada por Nietzsche (*De que amanhã...*, p. 121).

seu filho pariu uma propriedade; nenhum pai discute o direito de submeter o seu filho aos *seus* conceitos e valorações³⁰⁴.

A substituição dominadora contudo permanece sempre como possibilidade, não como realidade necessária.

Sartre, escrevendo nesse ponto numa direção diametralmente oposta a Heidegger, deslocará ontologicamente a substituição dominadora para outorgar-lhe o *status* de realidade efetiva. O filósofo francês coloca todo o enfoque da relação com o outro numa espécie de substituição dominadora inominada. O conflito será para ele o sentido do ser na relação com o outro – o conflito seria o sentido originário do *ser para outro*³⁰⁵. *O ser e o nada*, ao tratar do tema do *ser-para-outro*, cria uma planície de inimigos, onde a liberdade de um existente é invariavelmente uma afronta e uma violação à liberdade do outro. O olhar seria sempre um olhar perturbador e dominador e o amor definido como um querer apossar-se da liberdade do outro. Considerando o universo de relações desse modo, não é de se estranhar que o filósofo chegue à conclusão de que *o inferno são os outros*³⁰⁶. Diferentemente do *Dasein* que não existe somente para si, tal como assinalou Heidegger, Antoine Roquetin, o herói sartreano, não existe para ninguém³⁰⁷.

O segundo modo de preocupação permite uma releitura da posição do *Dasein* no que pertine à relação com outros. A segunda modalidade de preocupação, em contrapartida à substituição dominadora, diz respeito ao fenômeno do cuidado propriamente dito e traduz-se num modo de restituí-lo ao outro, numa relação que o favorece na sua liberdade. Na atividade da antecipação libertadora, a preocupação fomenta a possibilidade na qual o outro torna-se, em seu cuidado, transparente e livre para si. Isso não acontece senão quando a preocupação resguarda a diferença e o infinito do outro. O *Dasein*, segundo o modo de preocupação em pauta, *deixa ser*. Assim como o pensamento do ser, escutando o ser, deixa o ser vigorar na sua proveniência³⁰⁸, a antecipação libertadora deixa o outro ser em sua essência. Assim como na proximidade da

³⁰⁴ Nietzsche, *Além do bem e do mal*, aforismo 194. Pontuação e grifos do original.

³⁰⁵ Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, p. 454.

³⁰⁶ *Entre quatro paredes*, p. 98.

³⁰⁷ *A náusea*, p. 247.

³⁰⁸ Cf. *Carta sobre o humanismo*, tradução de Carneiro Leão, pp. 28 e 29.

verdade uma relação essencial deixa ser o ente que vem ao encontro³⁰⁹, assim como a obra de arte deixa acontecer o *desencobrimto*, o desvelamento do ser³¹⁰, o *Dasein* dessa maneira preocupado deixa ser o outro coexistente.

Desenvolvendo os diferentes aspectos da liberdade entendida como *deixar ser*, Heidegger parece indicar que haveria uma profunda intimidade entre a relação do ente com o ser e a relação do ente com os demais entes. Nesse sentido, um pequeno trecho de um texto dedicado à investigação da origem da obra de arte é iluminador. Sendo o *Dasein* o ente a quem a obra de arte se expõe,

a salvaguarda da obra não isola os homens nas suas vivências, mas fá-los antes entrar na pertença à verdade que acontece na obra, e funda assim os *ser-com-e-para-os-outros* (*das Für-und Miteinandersein*), como exposição histórica do *ser-ai* a partir da sua relação com a desocultação³¹¹.

As relações entre ente e ser e ente e ente encontram-se de tal modo entrelaçadas que influenciam-se mutuamente. Há mesmo nesse ponto indícios que a relação entre o ente que *ex-siste* e o ser daria fundamento à relação entre os entes que *co-ex-sistem*. A partir da experiência do *desencobrimto*, o *Dasein* na sua responsabilidade tem para si a possibilidade de assumir o modo de preocupação no qual deixa viger, deixa o outro ser. Mesmo o assalto da angústia ou o pensamento da morte não isolam o existente no solipsismo. A ocasião de sua singularidade torna o *Dasein* compreensivo para o *poder-ser* dos outros³¹².

Tal comunicabilidade das relações que circundam o existente pode ser igualmente observada em Kierkegaard. Se ao longo da obra do filósofo dinamarquês o estágio religioso da existência goza de uma acento proeminente, a sua eleição não tem o condão de enrijecer dita existência. A existência atravessada por um conjunto de relações possíveis permanece móbil no interior do entrelaçamento. Deste modo, a relação que se estabelece entre o existente e Deus e a relação entre os existentes se comunicam. Diz Kierkegaard: “Quando andas com Deus e só te solidarizas com Deus, e compreendes a partir de Deus tudo o

³⁰⁹ *Sobre a essência da verdade*, p. 161: “A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente”.

³¹⁰ Cf. *A origem da obra de arte*, p. 44.

³¹¹ *A origem da obra de arte*, pp. 54 e 55. Onde lê-se *ser-ai*, lê-se *Dasein*. Grifei.

³¹² *Ser e tempo*, parte II, p. 48.

que tu compreendes [...] então tu descobres o próximo”³¹³. Nesse contexto, Deus seria a determinação intermediária que permeia os existentes³¹⁴.

Levando-nos além da filosofia de Kierkegaard, Derrida sugere uma chave de leitura onde é possível construir uma passagem da relação entre existente e Deus para a relação entre existentes. Se por um lado a relação com Deus seria uma relação com um todo outro, distinta e infinita alteridade, por outro lado cada outro seria também um todo outro – *tout autre est tout autre*. Aqueles que estão próximos na coexistência são tão inacessíveis, secretos e transcendentos quanto Deus. Desde que cada existente, cada outro, é infinitamente outro em sua absoluta singularidade, inacessibilidade e solidão, o que pode ser dito sobre a relação entre Abraão e Deus vale para a relação entre um homem e outro³¹⁵.

Num artigo dedicado exclusivamente à filosofia kierkegaardiana, Lévinas adverte que a relação com os outros não estaria necessariamente vinculada à incorporação e dissolução na generalidade³¹⁶. O rosto do outro cria certamente uma nova tensão naquele núcleo que chamamos de *si*, mas não uma tensão sobre si mesmo. A ipseidade não é aniquilada quando posta em causa, ao contrário, ela adquire uma solicitude com os outros. Não é verdade que o evento do monte Moriá justifique uma supressão da ética, pondera o filósofo lituano. O momento mais intenso do drama seria justamente o momento em que Abraão ouve a voz que o traz de volta ao campo ético, quando escuta que não deve mais sacrificar o seu filho. Lévinas salienta que a ética, enquanto consciência da responsabilidade perante os outros, não nos dispersa na generalidade, longe disso, ela singulariza os indivíduos, reconhecendo cada um como um único individual³¹⁷. Somente na conjectura deste apelo ético se descobre a unicidade e se afirma a alteridade de cada existente. A análise levinaseana não está no entanto tão distante de Kierkegaard. Retomando o exemplo da relação entre mestre e discípulo, existentes separados pela diferença absoluta, cito Climacus: “Entre homem e homem é esta a situação mais alta: o discípulo é a ocasião para que o mestre compreenda a si

³¹³ *As obras do amor*, p. 100.

³¹⁴ Cf. *As obras do amor*, p. 89.

³¹⁵ *The gift of death*, p. 78.

³¹⁶ *Existence and ethics*, p. 32.

³¹⁷ *Existence and ethics*, p. 34.

mesmo e, vice-versa, o mestre é a ocasião para que o discípulo compreenda a si mesmo”³¹⁸.

Outrossim, se por um ângulo a fé consiste no alvo a ser atingido pelo existente que erra nos estágios do caminho da vida, por outro a fé não precisa ter o seu sentido atrelado ao estritamente religioso. A fé pode muito bem ser compreendida como confiança. Ter fé é confiar, acreditar, não importa qual seja o seu destinatário. Na introdução a um de seus livros, Nietzsche escreve que todo ele não é senão o júbilo de uma fé no amanhã³¹⁹. Num texto que trata das vicissitudes da linguagem, Derrida dirá que toda palavra dada é somente uma apelação à fé³²⁰. O campo das relações entre os existentes articula-se por construções de fé. As amizades são fundadas nos alicerces da fé mútua. Há mesmo um ato de fé sem o qual a vida civilizada seria impossível. Uma confiança inicial é necessária para que se possam estabelecer as transações comerciais de uma sociedade de consumo. Quando alguém se dirige à padaria para fazer as compras do café da manhã, confia que o padeiro seja capaz de produzir um pão de qualidade, tenha utilizado os melhores ingredientes e seguido às normas básicas de higiene. Consiste a fé numa forma de engajamento com o outro. Climacus acentua que o objeto da fé não é a doutrina, mas o mestre³²¹. Ocorre a fé onde uma afeição é comunicada, o que acontece por exemplo quando duas pessoas começam a namorar. Assim, se o cavaleiro da fé seria aquele que guarda a fé, ele poderia ser também aquele que estabelece suas relações na coexistência tendo por base uma confiança originária.

Mas uma investigação que assume sua índole fenomenológica sabe-se descritiva, não prescritiva. Fiel à descrição dos fenômenos, atenta à aparição do que se mostra sem todavia esfolar-se nas evidências de notória aceitação, a fenomenologia repele todo discurso de caráter prescritivo ou regulador. Uma pesquisa que pretenda aliar-se aos pares da fenomenologia deve afastar-se cuidadosamente de um tipo de discurso que tenha como objetivo estabelecer um conjunto de regras de conduta, predicar determinado modo de comportamento ou tão somente coibir o que qualifica como inconveniente. A fenomenologia

³¹⁸ *Briciole di filosofia*, p. 212.

³¹⁹ *A gaia ciência*, p. 9.

³²⁰ *O monolinguismo do outro*, p. 34.

³²¹ *Briciole di filosofia*, p. 232.

simplesmente inclina-se na direção de um acontecimento, mantém-se vigilante na espera do que se mostra numa proveniência, tal como uma filosofia que se deixa arejar por uma inspiração. O que é isto – a filosofia? Um modo de dizer que não procura engessar o pensamento nem almeja se impor como único caminho. Um modo de escutar que situa-se na correspondência do que importa pensar, situa-se na exposição ao que vem ao encontro mesmo que inesperadamente.

Considerações finais

*Ah! Filosofia! Jurisprudência, medicina e também tu, triste teologia!...
Eu vos estudei profundamente, com ardor e paciência;
e, no entanto, eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quanto antes.*
Fausto³²²

A presente dissertação teve como finalidade discutir a possibilidade de acesso à ipseidade a partir de uma noção de existência que compreenda a tensão que descola ipseidade e existência. O que se pretende nesse contexto é algo muito simples: demonstrar, com escólio nas concepções filosóficas de Heidegger e Kierkegaard, que o acesso à ipseidade se dá na relação de alteridade. À procura do espaço próprio em que o acesso à ipseidade fugidia se abre como possibilidade encontra-se um lugar qualificado pela presença do outro. O acesso à ipseidade não se dá nem no isolamento, nem na multidão – fenômeno que demonstra recuperar o estado de isolamento. O acesso à ipseidade se dá sempre diante de um outro, outro todo outro. Uma simples convicção não garante que se tenha obtido acesso à ipseidade – a presença do outro é indispensável, esse outro que vem desarrumar nossas certezas e expectativas. Mas isso não quer dizer que o outro seja o portador da ipseidade que se busca tocar. Do mesmo modo que a ditadura da opinião pública, o olhar do outro nunca é o elemento determinante da ipseidade, uma vez que ela não se deixa espelhar na imagem produzida pelo outro. A relação de alteridade tem o condão de inaugurar a oportunidade que torna possível o acesso à ipseidade.

Trata-se de uma ipseidade que não traz o outro para dentro de si, embora no contexto da analítica heideggeriana o *Dasein* tenha sido definido em sua constituição ontológica como um *ser-com-os-outros*. O engolfar do outro equivaleria à supressão da alteridade que, para vigorar na sua radicalidade, deve permanecer separada, diferente e infinita. Trata-se por outro lado de uma ipseidade que não se deixa captar como identidade uma vez que a palavra

³²² Goethe, *Fausto*, início da cena intitulada *A noite*, p. 41.

identidade remete normalmente ao conceito de igualdade e o âmbito da ipseidade não se enquadra no grau de comparabilidade intrínseco à prática da equiparação entre dois elementos – o existente em sua ipseidade é irreduzível à igualdade. Trata-se ainda de uma ipseidade não entregue ao rumo de um discurso paradigmático, um discurso que coloca no horizonte de si um modelo rígido. Não há nesse terreno a imposição ou pressão de um determinado conteúdo como ideal da existência.

A pesquisa trouxe-nos contudo ao ponto em que é preciso reconhecer que o discurso acerca do acesso à ipseidade escapa à pretensão de evidência. O que Heidegger chama de *modificação existenciária*³²³ não divide o curso da existência em dois trechos incomunicáveis, a exemplo do que corriqueiramente se costuma entender por conversão. O movimento da modificação existenciária não cria dois mundos paralelos de existência na medida em que a possibilidade de ser si próprio não acena para um estado de coisas em cuja demarcação haveriam duas alternativas estritas e isoladas. A fronteira do acesso à ipseidade seria por demais inconsistente, volátil, para se deixar apreender por um discurso voluptuosamente carcomido pelos ditames do sucesso.

O alvoroço da publicidade exige o sucesso como resultado no encadear de um processo que alveja o progresso. O caminho de acesso à ipseidade porém não se presta ao esforço público. O que aqui se pretende ressaltar encontra ressonância na análise crítica que um filósofo contemporâneo atento dirige à filosofia. Com o intuito de marcar uma diferença, Adorno acena para o que denomina de filosofia progressista. Uma filosofia progressista, segundo o filósofo frankfurtiano, seria uma conseqüência da transferência do domínio do planejamento econômico para o da teoria, universo em que se acredita que o pensamento deva ser administrado privando-o de seu caráter involuntário.

Assim como na economia de guerra se determinam as prioridades na distribuição de matérias-primas e na fabricação deste ou daquele tipo de arma, do mesmo modo uma hierarquia de importâncias insinua-se na formação de teorias, dando preferência a temas particularmente atuais ou particularmente relevantes, situando em segundo plano ou tolerando com indulgência o que não é o mais importante e que se pode aceitar então como mera ornamentação para os fatos essenciais, como *finesse*. A idéia do que é relevante é definida segundo pontos de vista organizacionais, a do que é atual é medida pela tendência que for objetivamente mais poderosa³²⁴.

³²³ *Ser e tempo*, parte II, p. 53.

³²⁴ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, aforismo 81, grifos do original.

A obstinação pelo enquadramento do pensamento, no diagnóstico de Adorno, gera uma cultura do importante saturada da violência e da severidade do sistema que visa encarnar, uma cultura que culmina num estado de coisas onde impera a força de uma redução. A filosofia esquecida de suas origens se torna herdeira da barbárie da grandeza imediata. Uma filosofia progressista assim concebida tende à generalização e à qualificação dos resultados segundo critérios de eficiência e sucesso.

Um pensamento que se entregasse à tarefa de aplicar critérios de eficiência e sucesso no que concerne à via de acesso à ipseidade cairia, todavia, no ridículo. Isto porque o acesso à ipseidade se dá sempre de modo precário e a possibilidade de ser si próprio revela-se sempre posta em lide. Como salienta Günter Figal, “na concepção heideggeriana da propriedade, o descerramento não é nenhum comportamento alternativo ante a decadência”³²⁵. Nada dissolve o emaranhado entre existência e decadência. O *Dasein* continuamente se perde em meio às incontáveis possibilidades que lhe atravessam o caminho e o fazem desviar a atenção da possibilidade de si. “Ninguém consegue seguramente garantir uma duração do compreender próprio: ‘o ser-aí já é *sempre a cada vez e em seguida talvez uma vez mais* na indecisão’”³²⁶.

Ao contrário da filosofia preocupada e orientada para a busca dos fundamentos últimos, a filosofia que cuida do acesso à ipseidade inclina na direção de uma errância. O *Dasein* sempre a cada vez e em seguida talvez uma vez mais se afasta do caminho de acesso à ipseidade fugidia. Heidegger sublinha que

a errância em cujo seio o homem se movimenta não é algo semelhante a um abismo ao longo do qual o homem caminha e no qual cai de vez em quando. Pelo contrário, a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado. A errância é o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente³²⁷.

Kierkegaard, por sua vez, insinua que o movimento exigido do cavaleiro da fé é ininterrupto e nada sugere que o existente capaz de executar tal movimento

³²⁵ Martin Heidegger: *fenomenologia da liberdade*, p. 174.

³²⁶ Günter Figal, *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, p. 238, grifei. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*. O autor utiliza neste trecho uma citação de Heidegger – *Sein und Zeit*, na edição original, p. 299.

³²⁷ *Sobre a essência da verdade*, p. 167. Onde lê-se *ser-aí*, lê-se *Dasein*.

se destaque do imediato, recuse a participação na existência errante. O cavaleiro da fé paga os favores do tempo: o seu movimento precisa ser renovado a todo momento – não há neste campo estabilidade ou segurança, fato que faz Johannes de Silentio enfatizar que nada distingue a figura de um cavaleiro da fé. A sua situação movediça o despe de todo traço distintivo. Diz o autor de *Temor e tremor* descrevendo o instante exato em que atocaia o cavaleiro da fé:

Aproximo-me um pouco, vigio os mínimos movimentos tentando surpreender qualquer coisa de natureza diferente, um pequeno sinal telegráfico emanado do infinito, um olhar, uma expressão fisionômica, um gesto, um ar melancólico, um ligeiro sorriso que traísse o infinito na sua irreducibilidade finita. Mas nada! Examino-o com minúcia da cabeça aos pés, procurando a fissura por onde se escape a luz do infinito. Nada!³²⁸.

Johannes de Silentio conclui que o cavaleiro da fé não se distingue de um carteiro ou de um vendedor de salsichas.

O pensar que possibilita o acesso à ipseidade está inserido na dinâmica de um pensamento que demora na vigência de um desvelamento já entregue ao velamento. O lugar de vigência da alteridade que sulca a via de acesso à ipseidade e evoca o pensar privilegiado de abertura, embora vigore na luminosidade de um novo início, permanece obscuro, não se presta a uma visão completamente nítida. Uma clareira de luz e sombra prepara o espaço habitado por um movimento de presença e ausência³²⁹. A proveniência do ser acena para a investidura que se dá e se retira sempre e a cada vez.

O acesso à ipseidade se dá sempre de modo precário. O existente nesse ínterim postado caminha de começo em começo, desliza por um caminho entrecortado e se encontra um lugar de descanso, encontra-o sempre no ímpeto de uma surpresa inesperada.

³²⁸ *Temor e tremor*, pp. 272 usque 274.

³²⁹ Cf. Heidegger, *La fin de la philosophie e la tâche de la pensée*, p. 191.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* (1927), Partes I e II, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002. [*Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.]

_____ *Que é metafísica?* (1929) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *Sobre a essência do fundamento* (1929) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *Introdução à metafísica* (1935), tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

_____ *A origem da obra de arte* (1936), tradução de Maria da Conceição Costa, Lisboa: Edições 70, 1999.

_____ *Sobre a essência da verdade* (1943) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos* (1943 – 1944), tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____ *Da experiência do pensar* (1947), tradução de Maria do Carmo Tavares de Miranda, Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____ *Sobre o humanismo* (1947), tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. [*Carta sobre o humanismo*, tradução de Rubens Eduardo Frias, São Paulo: Editora Moraes, 1991.]

_____ *A linguagem* (1950) in *A caminho da linguagem*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2004.

_____ *Construir, habitar, pensar* (1951) in *Ensaio e conferências*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ “... poeticamente o homem habita...” (1951) in *Ensaio e conferências*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ *O que quer dizer pensar?* (1952) in *Ensaaios e conferências*, tradução de Gilvan Fogel, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ *A questão da técnica* (1953) in *Ensaaios e conferências*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ *Ciência e pensamento do sentido* (1953) in *Ensaaios e conferências*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ *Que é isto – a filosofia?* (1955) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *Identidade e diferença* (1957) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *O caminho para a linguagem* (1959) in *A caminho da linguagem*, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2004.

_____ *Seminários de Zollikon* (1959 – 1972), editado por Medard Boss, tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____ *Tempo e ser* (1962) in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (1964) in *Kierkegaard vivant*, Paris: Gallimard, 1966.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de ironia* (1841), tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____ *Ou bien... Ou bien...* (1843), tradução do dinamarquês por F. O. Prior e M. H. Guignot, introdução de Frithjof Brandt, Paris: Gallimard, 1943.

_____ *Temor e tremor* (1843) in *Os pensadores*, tradução de Maria José Marinho, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____ *Repetition* (1843) in *A Kierkegaard anthology*, edited by Robert Bretall, New Jersey, Pinceton: Pinceton University Press, 1973.

_____ *Prefazioni* (1844), a cura di Dario Borso, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.

_____ *Briciole di filosofia* (1844) in *Opere*, a cura de Cornelio Fabro, Milano: Sansoni Editore, 1993.

_____ *O conceito de angústia* (1844), tradução de Torrieri Guimarães, São Paulo: Hemus, 1968. [*Le concept de l'angoisse*, tradução do dinamarquês por Knud Ferlov e Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1935.]

_____ *Stadi sul cammino della vita* (1845), a cura di Ludovica Koch, tradução do dinamarquês por Anna Maria Segala e Anna Grazia Calabrese, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

_____ *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"* (1846) in *Opere*, a cura de Cornelio Fabro, Milano: Sansoni Editore, 1993.

_____ *The present age* (1846) in *A Kierkegaard anthology*, edited by Robert Bretall, New Jersey, Pinceton: Pinceton University Press, 1973

_____ *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos* (1847), tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, Petrópolis: Vozes, 2005.

_____ *O desespero humano: doença até a morte* (1849) in *Os pensadores*, tradução de Adolfo Casais Monteiro, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Fontes secundárias

ARENDDT, H. *O que é a filosofia da Existenz?* in *A dignidade da política: ensaios e conferências*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*; tradução de Salma Tannus Muchail, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1976.

BICCA, L. *O mesmo e os outros*, Rio de Janeiro: Sette Letras, 1999.

CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, tradução do russo por T. Rageot e B. de Schloezer, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

CLAIR, A. *La pensée éthique de Kierkegaard: l'articulation entre norme et décision* in *Revue de la Faculté de Philosophie de l'Université de Toulouse – Mirail*, nº 10, Toulouse: Press Universitaires du Mirail, 1997.

CROSS, A. *Neither either nor or: the perils of reflexive irony* in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- DUARTE, A. *Heidegger e o outro: a questão da alteridade em Ser e tempo*, Natureza Humana, São Paulo, v. 4, nº 1, 2002, pp. 157 *usque* 185.
- FERNANDEZ, J. F. *El existencialismo: ideologia de un mundo en crisis*, Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1950.
- FERREIRA, M. J. *Faith and the kierkegaardian leap* in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- FIGAL, G. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- GASCHÉ, R. *Floundering in determination* in *Reading Heidegger: commemorations*, edited by John Sallis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- GOUVÊA, R. Q. *A palavra e o silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em Temor e tremor*, São Paulo: Editora Custom e Editora Alfarrábio, 2002.
- GREEN, R. M. “Developing” *Fear and trembling* in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GUIGNON, C. B. *Authenticity, moral values and psychotherapy* in *The Cambridge Companion to Heidegger*, edited by Charles B. Guignon, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HANNAY, A. *Kierkegaard and the variety of despair* in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- HUISMAN, D. *História do existencialismo*, com a colaboração de Sabine Le Blanc, tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- JASPERS, K. *Kierkegaard vivant*, Paris: Gallimard, 1966.
- LE BLANC, C. *Kierkegaard*, tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- LÉVINAS, E. *Existence and ethics* in *Kierkegaard: a critical reader*, edited by Jonathan Rée and Jane Chamberlain, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- LOPARIC, Z. *A fenomenologia do agir em Sein und Zeit*, Manuscrito, v. 6, nº 2, 1982, pp. 149 *usque* 180.
- MESNARD, P. *Kierkegaard*, tradução de Rosa Carreira, Lisboa: Edições 70,

1953.

MOUNIER, E. *Introdução aos existencialismos*, tradução de João Bénard da Costa, São Paulo: Duas Cidades, 1963.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo: Editora Ática, 1992.

RICOEUR, P. *Philosophy after Kierkegaard* in *Kierkegaard: a critical reader*, edited by Jonathan Rée and Jane Chamberlain, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

SARTRE, J.-P. *L'universel singulier* in *Kierkegaard vivant*, Paris: Gallimard, 1966.

SCOTT, C. E. *Nonbelonging/authenticity* in *Reading Heidegger: commemorations*, edited by John Sallis, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

STEIN, E. *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*, Petrópolis: Vozes, 2005.

TORRALBA, F. *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Madrid: Caparrós Editores, 1998.

VALLS, A. L. M. *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Søren Kierkegaard*, Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____ *Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard*, Porto Alegre: EdiPUCRS, 2000.

WAHL, J. *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*, Paris: L'Arche, 1949.

_____ *Kierkegaard vivant*, Paris: Gallimard, 1966.

WOOD, D. *Thinking God in the wake of Kierkegaard* in *Kierkegaard: a critical reader*, edited by Jonathan Rée and Jane Chamberlain, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

Bibliografia complementar

ADORNO, T. W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*, tradução de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1992.

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo, Obras escolhidas III*, tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ *A tarefa do tradutor*, tradução de Johannes Kretschmer, in *Cadernos do Mestrado – Literatura*, volume I, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1994.

BUBER, M. *Eu e tu*, tradução de Newton Aquiles Von Zuben, São Paulo: Centauro, 2004.

CAPUTO, J. *Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida* in *Às margens: a propósito de Derrida*, organização e tradução de Paulo Cesar Duque-Estrada, São Paulo: Loyola, 2002.

DELACAMPAGNE, C. *História da filosofia no século XX*, tradução de Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

DERRIDA, J. *The gift of death*, tradução por David Wills, Chicago: Chicago University Press, 1995.

_____ *O monolinguismo do outro: ou a prótese de origem*, tradução de Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 2001.

_____ *De que amanhã...*, diálogo com Elisabeth Roudinesco, tradução de André Telles, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

GOETHE, J. W. *Fausto*, da versão de Gérard de Nerval, tradução de David Jardim Júnior, Rio de Janeiro: Ediouro, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, partes I e II, tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, Petrópolis: Vozes, 1992/1993.

HÖLDERLIN, F. *Canto do destino e outros cantos*, tradução de Antonio Medina Rodrigues, São Paulo: Iluminuras, 1994.

HUSSERL, E. *Méditations Cartésiennes: introduction a la phénoménologie*, tradução para o francês por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Lévinas, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

KAFKA, F. *Carta ao pai*, tradução de Marcelo Backes, Porto Alegre: L&PM, 2004.

LÉVINAS, E. *De l'existence à l'existant*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

_____ *Totalidade e infinito*, tradução de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Edições

70, 1988.

_____ *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, tradução de Pergentino Stefano Pivatto, Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli, Petrópolis: Vozes, 2005.

MEIRELES, C. *Doze noturnos da Holanda e outros poemas*, Poesias completas – volume III, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*, São Paulo: Loyola, 1985.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*, tradução de J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____ *A gaia ciência*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____ *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

_____ *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e racionalidade moderna*, São Paulo: Loyola, 1993.

POE, E. A. *The man of the crowd* in *The complete works of Edgar Allan Poe* in http://eserver.org/books/poe/man_of_the_crowd.html ruled by Iowa State University.

PLATÃO, *Fédon* in *Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____ *Sofista* in *Os pensadores*, tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*, tradução de Lucy Moreira César, Campinas: Papirus, 1991.

SARTRE, J.-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*, tradução de Paulo Perdigão, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ *O existencialismo é um humanismo*, tradução de Rita Correia Guedes, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____ *A náusea*, tradução de Rita Braga, Rio de Janeiro: Record, 1938.

_____ *Entre quatro paredes*, tradução de Guilherme de Almeida, São Paulo: Abril Cultural, 1977.

SINGER, P. *Hegel*, tradução de Luciana Pudenzi, São Paulo: Loyola, 2003.

TOLSTOI, L. *A morte de Ivan Ilitch*, tradução de Joaquim Campelo Marques e Manuel Borges, cortejado do original por Maria Aparecida Botelho Pereira Soares, Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.