

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 25 - número 49 - março 2016

vol. 25 - número 49 - março 2016

Fundação Eng. António de Almeida



EXISTÊNCIA, IPSEIDADE E SER EM “SER E TEMPO” DE HEIDEGGER

EXISTENCE, IPSEITY AND BEING IN HEIDEGGER’S ‘BEING AND TIME’

MAFALDA BLANC*

Resumo: O presente ensaio aborda o tema do estatuto ontológico do Si na Analítica existenciária de Heidegger. Uma introdução apresenta os principais antecedentes históricos do conceito, dando especial relevo ao existencialismo. A questão que coloca é a de saber se há e qual é o lugar da ipseidade numa doutrina que rejeita a ontologia do sujeito-substancial como algo que já sempre está presente à mão (Vorhandenheit). A resposta que se sugere é a de que, longe de a eliminar – como muitos dos nossos contemporâneos –, a filosofia de Heidegger propõe um outro modo, existencial e temporal, de entender a ipseidade. De acordo com o qual o Si não está dado previamente como um núcleo permanente, um pólo de predicados ou um centro de actos, mas resulta de um processo de livre constituição da existência como possibilidade – um projecto que, longe de ser solipsista, sempre ocorre no contexto da relação hermenêutica e dialógica do homem com o mundo e o ser em seu redor.

Palavras-chave: existência, possibilidade, temporalidade, resolução, ipseidade.

Abstract: The subject of this essay is the ontological statute of the Self in Heidegger’s existential Analytics. An introduction presents the main historical antecedents of the concept, pointing out the immediate Heidegger’s predecessors, especially existentialism. The question he poses is if there is and what’s the place of selfhood in a doc-

Résumé: Cette étude a comme principal sujet le statut ontologique du Soi dans l’Analytique existentielle de Heidegger. Une introduction commence par présenter les principaux antécédents historiques du concept, en particulier l’existencialismo. Il s’ensuit la question de savoir s’il y a et quelle est la place du Soi dans une philosophie qui rejette

* Professora da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; mafaldablan@hotmail.com

trine that rejects the ontology of the substantial-subject as something that is always already present at hand (Vorhandenheit). The answer it proposes is that far from eliminate it – as many of our contemporaries –, Heidegger’s philosophy proposes another way, existential and temporal, of understanding selfhood. In accordance to which, the Self is not given previously as a permanent nucleus, a pole of predicates or a center of acts, but results from the process of free constitution of existence as possibility – a project that far from being solipsistic, always happens in the context of hermeneutical and dialogical relation of man to the world and being around him.

Key-words: existence, possibility, temporality, resoluteness, selfhood.

l’ontologie du sujet-substancial, entendu comme quelque chose qui est toujours déjà là présente en face (Vorhandenheit). En réponse, nous soutenons l’idée que la pensée de Heidegger, contrairement à celle de plusieurs de ses successeurs, n’élimine pas le Soi mais propose une autre manière, existentielle et temporelle, de le comprendre: non comme un donné préalable, un noyau permanent, un pôle de prédicats ou un centre d’actes, mais comme un processus de libre constitution de l’existence comme possibilité – un projet qui, loin d’être solipsiste, advient toujours dans le contexte de la relation herméneutique et dialogique de l’homme avec le monde.

Mots-clés: existence, possibilité, temporalité, décision, soi.

INTRODUÇÃO: a ipseidade como problema ontológico

O problema da ipseidade ou daquilo que se é em próprio – o verdadeiro si mesmo de cada um – é muitas vezes confundido com o da identidade pessoal, posto por Locke a propósito do que nos faz permanecer o mesmo em momentos distintos do tempo ou, ainda, com esse outro, a ele associado, e que concerne a natureza ou essência fundamental da pessoa humana. Aquilo que cada um é em si próprio e que assegura a sua identidade ao longo do tempo seria, nesta perspectiva, um caso ou instanciação possível, no espaço-tempo da realidade, de uma estrutura universal, seja ela concebida como “ideia”, à maneira platónica, seja como “forma substancial”, na perspectiva aristotélica. Na Antropologia filosófica clássica, esta última acabou por vingar, como o atesta a imensa ressonância histórica da definição lapidar de Boécio da pessoa como “substância individual de natureza racional”.¹ O seu influxo ainda se faz sentir entre os Modernos, quando Descartes, reagindo ao perigo da naturalização possível da consciência, elege a subjectividade pensante como fundamento de toda a certeza. Com efeito, no processo de

¹ “[...] persona est definitio: naturae rationalis individuo substantia”, Boecio, *Liber de Persona et duabus naturis*, cap. 3, in MPL, vol. XIV, col. 1343D.

tudo reportar a si e de se auto-identificar, o *cogito* ainda é compreendido como *res*, efectividade aí diante e já constituída por um núcleo constante de predicados ou de actos.²

Só Schelling, na sua discussão com o idealismo fichteano da identidade, iria alterar esta perspectiva reificadora da consciência, procurando substituir o paradigma substancialista da subjectividade por esse outro da vontade, onde já se anuncia muito da futura perspectiva existencial.³ Com efeito, para o autor das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*), a consciência de si racional, na sua pretensa identidade consigo, não constitui um ponto de partida suficiente do filosofar, pois já pressupõe uma cisão, uma distância de si a si. Esta última remonta, aquém da reflexão, a um fundamento volitivo da existência, que se manifesta como afirmação de si, egoidade. Potência e força, a vontade é a fonte de que se alimenta toda a eclosão, o sub-jacente de um processo de contínua auto-superação, pelo qual o homem se eleva à mais alta presença a si e nela se mantém na sua estatura própria. “Existência”(Eksistenz) não significa, a esta luz, a actualidade da essência ou a posição empírica do objecto, como pensava Kant com a Escolástica, mas antes esse movimento ekstático de saída para fora da latência através do qual o “si mesmo”, manifestando-se, se auto constitui. É este um processo temporal de vir-à-presença, a partir do fundo e fora dele, em que o existente, cindido de si e projectado no futuro a partir de um passado, vai constituindo o presente num contínuo esforço de “ultrapassamento de si”(sich Überwindung).

Kierkegaard, aprofundando a perspectiva assim entreaberta de saída do idealismo, vai, no seu confronto com Hegel, opor à figura abstracta do universal a singularidade do indivíduo, fazendo deste a sede original da ipseidade que o processo do vir ao aparecer faz eclodir. Contrariamente à essência, que representa o ponto de vista do eterno, do lógico e do necessário e onde não há lugar para a contingência e a novidade, a existência é emergência e liberdade, passagem do não ser ao ser através da qual o possível vem à luz e se actualiza.⁴ A ipseidade surge, então, como o resultado de um processo de auto-constituição, de que o indivíduo, pela decisão, é causa determinante;

² Descartes, *Méditation Seconde*, in *Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1953, 278: “Mais qu’est-ce donc que je suis? Une chose qui pense.”

³ Veja-se, a propósito, o excelente artigo de J.-F. Courtine, “Fondation et extase de la raison” in *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, éd. Galilée, 1990, 151-168.

⁴ Conf. S. Kierkegaard, *Migalhas filosóficas*, trad. port. J.M. Justo, Lisboa, Relógio d’Água, 2012, 130: “[...] qual é então a modificação do vir à existência? [...] essa modificação não é na essência, mas antes no ser, e é do não existir para existir. [...] é a transição da possibilidade à realidade.”

síntese sempre em aberto, ela apresenta-se a cada um como tarefa de harmonização das três esferas da existência – a estética, a ética e a religiosa.

O verdadeiro iniciador da filosofia existencial foi, porém, Jaspers, com o seu livro *Psicologia das Concepções do Mundo* (*Psychologie der Weltanschauung*), de 1919.⁵ Reconhecendo a impossibilidade de abordar a existência da pessoa responsável a partir de uma metodologia objectiva e prescindindo de todo o quadro prévio metafísico ou religioso, foi buscar a Kierkegaard o modelo de um pensar descritivo e explicitativo orientado para a auto clarificação dos “poderes vitais” que subjazem às decisões do indivíduo. Importa-lhe, acima de tudo, seguir o movimento pendular da liberdade entre a fuga na indeterminação e a livre assunção de si no confronto com as situações-limite (o combate, a morte, o acaso, a culpa). Apresenta assim uma tipologia das “imagens do mundo”, que interpreta como atitudes existenciais, formas possíveis de realização de si, em que a liberdade se projecta como possibilidade.

É daqui que parte Heidegger para pensar a existência e a ipseidade, ou seja, não a partir de um quadro metafísico exterior, mas de uma radical abordagem descritiva ou fenomenológica. O seu ponto de partida é a potencialidade da vida histórica, que Dilthey concebera como “facto originário” (Urfaktum), fonte de produção das várias cosmovisões. Nem ela – que Heidegger designará por “ser-o-aí” (Dasein), nem o mundo em que vive, na sua contingência temporal, abrem à partida para uma instância metafísica ou religiosa; não a determina tão pouco uma certa ideia de homem, de como ele é ou deveria ser como verdadeiro “si mesmo”, pois de onde lhe poderia advir tal hipotético saber sobre a essência do homem? Interpretar a existência fáctica no seu puro carácter de ser, tal como ela se mostra a partir de si mesma – como mobilidade e queda, trânsito e passagem do não ser para o ser e deste para o não-ser – tal parece constituir, numa primeira abordagem, o desiderato da filosofia de Heidegger. E no entanto, a Analítica existenciária não constitui o principal tema da sua reflexão; apenas perfaz um primeiro momento, que só ganha pleno sentido se entendido como *acesso metódico* à mais antiga e fundamental questão da filosofia – aquela que interroga pelo ser do ente.

O intuito de Heidegger não é, porém, simplesmente retomar esta problemática avançando com uma nova interpretação do ser do ente nos seus principais domínios e regiões. Disso está, em seu entender, a história da

⁵ Conf. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauung*, Berlim, Heidelberg, N. Yorque, 1971. Heidegger fez uma recensão crítica desta obra, acusando o autor de jamais se interrogar pelo sentido de ser do “eu sou”. Conf. Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe* (salvo excepção, passaremos a citar as *Obras Completas* de Heidegger pela sigla GA, seguida do número do respectivo tomo e da data de edição), t. 9, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1996, 1-44.

filosofia cheia, tendo chegado mesmo com Hegel e depois com Nietzsche ao limite das suas possibilidades. A investigação que se propõe é anterior a todo o intento sistemático, situa-se a nível transcendental, visa indagar o *sentido* do ser e o que o possibilita: esse mesmo que a filosofia tem interpretado como “presencialidade” (Anwesenheit), sem jamais se interrogar acerca da indicação de tempo que aqui vige.⁶ Quando se fala, portanto, da “questão do ser” (Seinsfrage) em Heidegger, do que se trata é do sentido ou essência do “próprio ser” (Sein selbst) e não simplesmente do ser *do* ente, que a Metafísica pensou como fundamento. O que não significa que, nos dois casos, o ente não tenha de constituir o ponto de partida e o fio condutor da indagação, se, ao menos num primeiro momento, o ser é sempre o ser do ente, porquanto é nele que se manifesta e antes de mais se dá a conhecer.

Haverá, então, um ente em particular que possa constituir uma via de acesso privilegiada ao sentido do ser, pergunta Heidegger, e, por essa razão, deva tomar-se como o fundamento metódico da investigação? A resposta é afirmativa e aponta para esse mesmo (ente) que nós somos enquanto questionadores. É que aceder, visar, compreender, interrogar e conceber são comportamentos que implicam já uma certa compreensão do ser, embora não explícita e temática, ou seja, que indiciam que o seu sentido não nos é desconhecido, embora de forma vaga e imprecisa, podendo por essa razão, num segundo momento, vir a ser explicitado.⁷

Heidegger designa pela expressão “ser-o-aí” (Dasein) esse ente que nós mesmos somos e que tem, entre outras, a possibilidade de questionar.⁸ Ele distingue-se eminentemente de qualquer outro ente pela sua abertura ontológica, o que significa que a compreensão do ser, do seu próprio e o do restante ser, lhe é a todo o momento acessível. Ou, como resume o filósofo numa formulação lapidar: “a especificidade ôntica do ser-aí consiste nisto que ele é ontológico, [...] ele é o ente no modo de uma compreensão ontológica”.⁹ A dificuldade reside, porém, em que o *Dasein*, que nós mesmos somos, não é nada de simplesmente humano. É antes o homem que, na raiz da sua humanidade, perfaz algo mais que humano: é o âmbito de temporalização do próprio tempo, onde historialmente ocorre a verdade do ser. É mesmo isso que denota

⁶ Conf. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, t. 2, 1977, §§1-2, 3-12.

⁷ *Ibidem*, § 2, 10: “Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seiendem – des fragenden – in seinem Sein.” (“A elaboração da questão do ser significa então: o tornar claro de um ente – o questionador – no seu ser.”)

⁸ *Ibidem*, 10.

⁹ *Ibidem*, § 4, 16: “Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist. [...] Das bedeutet [...] seiend in der Weise eines Verstehens von Sein.” (“A caracterização ôntica do ser-o-aí reside nisto, que ele é ontológico. [...] Isso significa [...] ente no modo de uma compreensão do ser.”)

a expressão adverbial “o-aí” (Da), que não deve ler-se como “factualidade” (Tatsachlichkeit), numa acepção espacial, mas antes, temporalmente, como vinda à presença do presente a partir de um antecipar-se e de um ter-sido.

O homem não é, portanto, para Heidegger um qualquer ente intramundano - uma “coisa aí diante” (Vorhandenheit), um simples subsistente, ou um ente manuseável, um “instrumento” (Zuhandenheit) –, antes perfaz uma “existência” (Existenz).¹⁰ E esta é uma distinção fundamental que demarca a ontologia existencial de Heidegger do legado filosófico anterior. É que, para ele, o ser dá-se numa diversidade de modos distintos e irreduzíveis, o que torna improcedente qualquer intento reducionista do humano.¹¹ Este não é, com efeito, uma factualidade da natureza, um qualquer animal equipado de razão, mas sim, como adiantaram Kierkegaard e Jaspers, um ser de possibilidade e uma liberdade. Estes autores não lograram, porém, tirar todas as implicações ontológicas da sua doutrina, o primeiro por razões religiosas – é a problemática da fé e do “tornar-se cristão” que o ocupa –, o segundo por razões filosóficas – é a questão ética do agir que lhe importa no contexto restrito da filosofia kantiana.¹² Heidegger, pelo contrário, à procura de uma nova doutrina do ser, está convencido de que o conceito de “Existenz”, na sua estrutura de ser, requer uma alteração radical do modo como a Metafísica, desde Aristóteles, tem vindo a entender o ser, a saber, como factualidade aí diante, substância, presença constante. A seu ver, privilegiar a possibilidade (não entendida, decerto, à maneira lógica do não contraditório, mas como poder de existir) implica dar lugar ao não-ser, ao que, não sendo, pode vir a ser e que, sendo, há-de vir a não ser. Exige, por outras palavras, tomar a sério a contingência, abrir-se ao mistério do tempo em toda a sua riqueza e complexidade, ousar, em suma, a “via do não ser” enfrentando esse abismo do nada que a filosofia, desde Parménides, evitou confrontar. Tal é, como veremos, o que por último se revela na perscrutação do ente que nós, os questionadores, somos: que o sentido do ser é tempo, não decerto entendido como série de “agoras”, à maneira da Metafísica, mas enquanto abertura ekstática de horizontes temporais.

Mas o tempo, na acepção historial de um livre acontecer, é só próprio do homem, não dos factos da natureza. Esta última está no tempo, as suas ocorrências são medidas pelo tempo, mas só o homem é tempo, só nele o poder do tempo se afirma como possibilidade. Graças à temporalidade que o lança

¹⁰ Conf. *Ibidem*, § 9, 58.

¹¹ Heidegger iniciou-se à Ontologia através da leitura do estudo de Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, de 1862. Conf. o testemunho biográfico do próprio in “Mein Weg in die Phänomenologie”, GA, t. 14, 93.

¹² Sobre Kierkegaard e Jaspers, veja-se o manuscrito inédito de Heidegger “Existentialismus”, *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1995.

e coloca junto dos entes, o homem não é um qualquer subsistente encerrado em si, mas uma existência aberta, que descerra originalmente a clareira, o horizonte do aparecer. Esta revelação originária do ente no seu todo, sempre incompleta no modo de se dar, -anterior à objectivação científica e sua base de sustentação – ocorre de modo imediato e espontâneo no lidar quotidiano com as coisas e as pessoas através da “disposição de ânimo” (Stimmung) e o “entender” (Verstehen). Exprime-se, no entanto, de modo significativo no “discurso” (Rede), que é a articulação do compreendido num todo significativo. A existência do homem é, assim, historial e isso significa que ela é voluntária e consciente, articula-se numa determinada notícia de si. Ora, o desafio da história é o futuro, ao qual o homem responde pela decisão. Porém, decidir significa escolher entre possibilidades, discriminar e depois tomar posição a favor, contra algo, e essa é a condição de um verdadeiro “si-mesmo” (Selbstsein), o qual passa pela “resolução” (Entschlossenheit), o compromisso para com um determinado ser-futuro. Decidindo, o homem torna-se responsável, responde ao apelo do ser que lhe vem do passado assumido como tradição, autodetermina-se assumindo uma missão, uma tarefa em que empenha todo o seu agir, compromete-se na realização do seu futuro.¹³

Porém, se o homem se apresenta, por um lado, como o ente privilegiado para se aceder à questão do ser, por outro, ele próprio, naquilo que verdadeiramente significa como *Dasein*, instância da manifestação do ser, só a partir do ser ganha inteligibilidade. Nesta circularidade hermenêutica entre homem e ser, constitutiva da “coisa mesma” (Sache selbst) do pensar, move-se toda a reflexão heideggeriana.¹⁴ Ela é a chave para a compreensão do sentido ontológico e existenciário da “ipseidade”(Selbigkeit) enquanto a resposta que cada um é chamado a dar ao apelo do ser na sua existência. É que o ser fala em situação e o homem está sempre numa relação hermenêutica com ele; compreende o seu sentido e, a essa luz, forja a sua história e destinação.

Como veremos de seguida mais em detalhe, o filósofo quer libertar o “si mesmo” (Selbst) de toda a interpretação subjectivista, restitui-lo à sua sede ontológica, o “ser-o-aí”, instância insigne do “evento de apropriação” (Ereignis) do homem pelo ser e do ser pelo homem, que faz advir a *si* todo aquele que se reconhece como pertencendo ao apelo do ser. De modo que a

¹³ Conf. o curso *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA, t. 38, 1998, 1^ap., 2^o e 3^o caps.

¹⁴ Conf. *Sein und Zeit*, § 2, 11: “Nicht ein »Zirkel im Beweis« liegt in der Frage nach dem Sinn von Sein, wohl aber eine merkwürdige »Rück-oder Vor-bezogenheit« des Gefragten (Sein) auf das Fragen als Seinsmodus eines Seienden.” (“A questão que interroga pelo sentido do ser não contém um »raciocínio circular«, mas uma notável referência, quer retrospectiva, quer antecipativa do questionado (ser) sobre o questionar enquanto modo de ser de um ente.”)

constituição do *Selbst*, a sua auto-determinação, é já sempre a réplica, singular e situada, de cada um à verdade do ser. Esta perfaz o horizonte, sempre variável, à luz do qual o ser humano, seja na figura de um povo ou de um indivíduo, pode aceder a si mesmo e começar a agir.

§ 1. A constituição ontológica do Dasein

O primeiro ente a interrogar quando se coloca a questão do sentido do ser é aquele que nós mesmos somos enquanto questionadores e que tem como carácter de ser constituir “o-aí”, ou seja, a instância ôntica da manifestação do ser. Ele deverá ser delimitado quer no que diz respeito à sua essência – a “existência” (Existenz), quer no que concerne a sua estrutura fundamental – o “ser-no-mundo” (in-der-Welt-sein). Esta última perfaz um todo indissociável de momentos correlatos – o mundo na sua mundanidade, o ser-com e o ser-si-mesmo e, por último, o ser-em como tal –, que tem o seu sentido essencial no “cuidado” (Sorge). O “si” é, portanto, como veremos mais adiante, um componente estrutural da existência, embora comece por se compreender, num primeiro momento, em função do mundo e dos outros.

Desde pelo menos Kant mas, em particular, com os neokantianos, formou-se em filosofia uma consciência epistemológica clara da diferença de métodos entre as ciências da natureza e as ciências humanas, decorrente da diversidade dos seus objectos.¹⁵ Assim, enquanto aquelas investigam relações objectivas que procuram subsumir sob leis gerais, estas visam relações de valor, à luz das quais tentam interpretar o homem, na sua individualidade, como um produtor de cultura e, nessa medida, como um realizador de si mesmo. Contudo para o nosso filósofo, embora importante, esta consciência epistemológica da diferente constituição de ser do homem não é suficiente; e isso porque o considera do exterior numa atitude teórica e objectivante, em vez de começar por interrogar-se sobre a melhor forma de o abordar. Preferível será seguir o princípio fenomenológico do primado do objecto (sobre o método), deixá-lo aparecer tal como ele de si se manifesta na diversidade dos seus aspectos e modos de ser. Só depois será possível encetar a interpretação concreta do sentido do seu ser na sua inteireza, a qual haverá de consistir no cuidado, como veremos, mas também na propensão para a queda e a fuga a si mesmo. É que o medo de viver afasta o homem desse centro de si mesmo que se expressa no “eu sou”, desvia-o da consciência de si mesmo, a qual não é nada de generalizável, mas esse aí concreto que cada indivíduo único e inefável perfaz.

¹⁵ Veja-se, a propósito, o ensaio de E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1ªed., 1942; trad. cast. *Las Ciencias de la Cultura*, 1ªed., México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

1.1. Existência e pertença a si

São duas as determinações principais do ser do *Dasein* humano: a existência e a “pertença a si” (Jemeinigkeit), complementares nos seus movimentos contrários, a primeira expressando abertura ekstática, a segunda reflexividade.¹⁶

Arredando a significação tradicional de “efectividade”, complementar da essência, Heidegger aproxima o termo “existência” do latim *existere*, que significa surgir, aparecer, vir para fora e, compreendendo-o como um puro indicativo de ser, aplica-o em exclusivo ao homem para designar o seu modo de ser e não, à maneira da ontologia tradicional, o facto de ele ser. Não se entenda por tal, no entanto, uma essência ou natureza determinada, à semelhança do que pode ser dito dos outros entes; com efeito no homem, a essência esgota-se no existir, tem um carácter transitivo e activo, exprime um “ter de ser” (zu-sein) e uma destinação.¹⁷ Assim, longe de estar acabada ou concluída, de simplesmente estar aí como uma facticidade, coisa entre coisas, a existência humana é abertura a um futuro de possibilidades, que cada homem tem de implementar a fim de se realizar. Encontrando-se já sendo, em situação, lançado numa possibilidade que não escolheu, ele é responsável pelo seu modo de ser, não pelo facto de ser. Assim, no que ao homem concerne, a existência não implica nenhum contraste com a essência, nem tão pouco a precede: o *Dasein* tem de ser o seu ser como possibilidade na indissociabilidade da existência e da essência, do ser e do ser tal, ele tem de essencializar a sua existência e de existir a sua essência, sem jamais contrair propriedades à maneira das coisas, mas apenas modos possíveis de ser. A abertura original de sentido e verdade que a existência perfaz, produz-se nesse movimento fáctico em que ela está irremediavelmente lançada num determinado modo de ser, rasgando todo o horizonte do cuidado e do tempo como uma passagem do não-ser ao ser e deste ao não-ser.

A segunda determinação ontológica do “ser-o-aí” diz respeito ao carácter do “pertencer-se”. O filósofo quer com isso significar que esse ser, que está em questão em cada homem como o seu próprio ser e a que, a cada passo, ele tem de responder, não é nenhum conceito de espécie comum a outros indivíduos, um qualquer universal indiferente, mas esse mesmo que cada um é inalienavelmente.¹⁸ Toda a responsabilidade advém desta pertença a si, que

¹⁶ Conf. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9, 56 e segs.

¹⁷ *Ibidem*, 56: “Das »Wesen« dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein.” (“A »essência« deste ente reside no seu ter-de-ser.”) E, mais adiante, na mesma página, acrescenta: “Das »Wesen« des Daseins liegt in seinem Existenz.” (em itálico no texto) (“A »essência« do ser-o-aí reside na sua existência.”)

¹⁸ *Ibidem*, 56: “Das Sein dieses Seienden ist je *meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zum seinem Sein. Als Seienden dieses Seins ist es seinem eigenen

cada um perfaz, e que tem de assumir numa compreensão “própria” (*eigentlich*) ou “imprópria” (*uneigentlich*). É que, sendo um ser de possibilidade, o homem tem a liberdade de escolher entre modos distintos de existir:¹⁹ um autêntico, que passa pela escolha de si, daquilo que se quer ser à luz da assunção resoluta da mortalidade, e outro inautêntico, perdido na existência anónima da personagem social.

No entender de Heidegger, o homem está vocacionado para ser de uma forma responsável - é o que exprime o pronome pessoal “eu” no instante da nomeação - e não a partir de modelos exteriores ou universais abstractos. Importa ao filósofo, por isso, pensar a singularidade, ou se se quiser, a individualização, não como a posição empírica de uma essência prévia, mas como o resultado de um processo temporal, de uma aventura de liberdade. O fenómeno da antecipação, em particular a consciência de se ser-para-um-fim constitui, como veremos, o que primeiro nos individua, nos restitui à nossa solidão e ao mesmo tempo nos irmana.

1.2. *Ser-no-mundo*

Mas essa existência que é possibilidade e presença a si, que se vive em primeira pessoa como apoderamento de si e facticidade, tem a estrutura do “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*), e isso significa em primeiro lugar que ela não é sem o mundo, nem o mundo sem ela. “Mundo” [*Welt*] não significa aqui natureza, totalidade do ente intramundano, mas um carácter de ser do *Dasein* humano, um existenciário.²⁰ A filosofia, que frequentemente falou *sobre* os fenómenos sem os evidenciar tal como eles *de si mesmos* se mostram, falhou o fenómeno da “mundanidade”.²¹ Por um lado, descreveu como a consciência se forma a partir do mundo (Naturalismo), por outro, como o mundo é constituído pela consciência (Idealismo). Heidegger procura uma terceira via intermédia: é a do “ser-em” (*sein-in*), que exprime abertura e movimento, uma vez que, fenomenologicamente, nem eu me apareço primeiro a mim mesma e de seguida vejo o mundo, nem, inversamente, o mundo está primeiro e eu venho depois, mas ambos se dão um ao outro, simultanea-

Sein überantwortet.” (“O ser deste ente é de cada vez meu. Pertence ao ser de este ente que ele se relacione ele próprio com o seu ser. Como ente de este ser, ele está entregue ao seu próprio ser.”)

¹⁹ *Ibidem*, 57.

²⁰ *Ibidem*, § 12, 71 em diante e § 14, p. 85 e segs.

²¹ *Ibidem*, § 14, 88: “Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, dass mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein *Überspringen* des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht.” (“Um olhar para a Ontologia até aqui mostra que, com o falhar da constituição do ser-no-mundo do ser-o-aí, ao mesmo tempo se saltou por cima do fenómeno da mundanidade.”)

mente, numa ligação indissociável. Esta experiência foi denominada pela Fenomenologia de intencionalidade e é, para o nosso filósofo, a sua mais importante descoberta, a qual, no entanto, importa entender não apenas, como Husserl, enquanto estrutura da consciência, mas, num sentido mais largo que aqui não cabe explicitar, como relação da existência com o mundo.

O ponto de partida concreto do filosofar já não é, então, o “ser por si” independente da substância, mas o ser-relação: o mundo não é sem o meu pensamento, mas eu também não sou sem o mundo; começo até por ser apenas isso – o lugar onde o mundo se revela. Por conseguinte, nunca existe apenas o “eu”, mas ele e o seu mundo, um para o outro em activa correlação. Porém, jamais a existência se apresenta diante do mundo numa postura teórica ou contemplativa – esse é tão somente um momento derivado e dependente – senão que ela mesma, projectando-se para os seus fins, se encontra já sempre dentro dele, e isso significa, envolvida com as coisas e os outros, as primeiras como instrumentos do seu agir, os segundos como parceiros de situações comuns.²²

O homem está, portanto, sempre já referido ao mundo da natureza, ao mundo da relação consigo mesmo e ao mundo da coexistência e isso segundo um envolver-se que tem, de cada vez, a sua própria “circum-visão” (Umsicht). Quer-se com isso significar que o conhecer tem a sua raiz na acção e colhe dela a sua luz, que a ocupação prática do homem com as coisas e os outros em situação tem a sua própria inteligibilidade. O mundo circundante das coisas à mão, que se desdobra no mundo compartilhado com os outros da proximidade, apresenta-se como um contexto familiar de hábitos e comportamentos, uma conjuntura de reenvios à qual se está acostumado e que nos permite habitar junto do ente intramundano e conhecê-lo, mesmo se de forma não temática. A estrutura fundamental desta envolvência com o mundo é designada por “cuidado” (Sorge) e significa tudo o que a existência perfaz e realiza enquanto temporalidade, abrindo diante de si um horizonte de sentido; tem a acepção do preocupar-se e afligir-se, mas também do antever, planear e calcular.

Impelido pelo tempo, o homem vai agindo, indo ao encontro das coisas e dos outros, a partir da perspectiva do seu envolvimento com o mundo. As coisas podem estar disponíveis ou “à mão” (zuhanden), mas nem ele próprio, nem os outros homens são instrumento, mas “existência” (Existenz);²³ isso significa, já o sabemos, reportar-se a si mesmo como um fim, uma última destinação. E como é que o homem primeiro acede a si mesmo, à existência? Pela “disposição afectiva” (Befindlichkeit), que o coloca diante do seu “aí” (Da), do existir como o desse ente ao qual ele foi entregue e cujo ser ele tem de implementar.²⁴

²² Conf. *Sein und Zeit*, § 15, 90 e segs.

²³ *Ibidem*, § 26, 157 e segs.

²⁴ *Ibidem*, § 29, 179: “[...] Stimmungen, in denen das Dasein vor sein Sein als Da

No “humor” (Stimmung) revela-se o puro *que é*, o “ser-lançado” (Geworfenheit) da existência, sem que se evidencie o seu “de onde” e “para onde”.²⁵ Todavia a “facticidade” (Faktizität) da existência não tem o carácter de uma positividade dada; antes perfaz um existenciário, um modo de ser-no-mundo, exprime a mobilidade historial da vida, o existir na sua pura exterioridade, que é um facto sem ser factual.²⁶ A disposição coloca o “ser-o-aí” diante de si mesmo; por seu intermédio ele já sempre se encontrou e descobriu, mesmo se primeiramente na forma negativa da evasão e do divertimento, da fuga ao carácter de fardo da existência. Nem racional nem irracional, todavia pré-reflexiva, ela irrompe subitamente em nós revelando o que a existência comporta de mais enigmático e que nem a vontade nem o entendimento logram alcançar. Pondo a descoberto o ser-no-mundo na sua integralidade, ela abre ainda originariamente a clareira que torna depois possível um lidar com as coisas e as situações e um ser-se afectado por elas.

§ 2. Quotidieneidade e queda: o reino do impessoal

A Analítica existenciária deve, tanto quanto possível, permanecer livre de pressupostos, de uma possível ideia concreta de existência, deixar que o “objecto” em estudo, o ser-o-aí, se evidencie em e por si mesmo no seu teor fenomenal. Para isso, ela tem de tomar como ponto de partida da descrição o seu modo de existir primário e mais frequente, o da quotidianidade média.²⁷ Porque nos é mais próximo e imediato, ele tende a velar-se e a ser ignorado, mas nem por isso deixa de ser altamente significativo do ponto de vista ontológico. É que também nele estão presentes as determinações de ser do *Dasein* – a existencialidade e a pertença a si –, embora de forma negativa, como “fuga diante de si e esquecimento de si”.²⁸

Com efeito, de início e a maior parte das vezes, o homem existe imprópriamente, isto é, num modo de ser indiferenciado em que ele se confunde com os outros e as coisas, ente entre entes, sem apoderamento de si e liberdade. Disperso e errante na multiplicidade das ocupações, ele permanece a maior parte do tempo assim, longe de si, perdido na exterioridade do social, sem descobrir verdadeiramente o mundo ou descerrar a dissimulação com

gebracht ist.” (“[...] as tonalidades afectivas, nas quais o ser-o-aí é trazido diante do seu ser enquanto o aí.”)

²⁵ *Ibidem*, § 29, 179: “Das pure »dass es ist« zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.” (“O puro »que ele é« mostra-se, o de onde e o para onde permanece na obscuridade.”)

²⁶ *Ibidem*, § 29, 180.

²⁷ *Ibidem*, § 9, 58: “Wir nennen diese alltägliche Indifferenz des Daseins *Durchschnittlichkeit*.” (“Nós designamos esta indiferenciação quotidiana do ser-o-aí de *medieneidade*.”)

²⁸ *Ibidem*, § 9, 59: “[...] im Modus der Flucht *davor* und des Vergessens *seiner*.”

a qual se fecha contra si mesmo. É que no mundo público não há singularidade, reina o anonimato sem rosto, que nos dispensa de ser ou nos reclama como toda “a gente” (das Man).²⁹ Lançado, o ser-no-mundo está-o, antes de mais, no social, encadeado pelo seu modo de falar, entender e interpretar, numa palavra, dominado pela ideologia do mundo público. Este, na sua impessoalidade, nivela todas as possibilidades, bloqueando o autêntico questionar e elidindo toda a responsabilidade.³⁰ Disperso e saltitante, de ocupação em ocupação, assunto em assunto, ele dispensa-se à partida de toda a apropriação original e desenvolvimento criador do compreendido, contenta-se com a ambiguidade ou o vago pressentimento, sem exigir de si a realização da obra.

Heidegger denomina de “queda” (Verfallen) esse modo de ser decaído, que constitui primária e mais frequentemente a abertura quotidiana do ser-no-mundo.³¹ Absorto no mundo da preocupação e da convivência com os outros, o ser-o-aí deixa-se tentar pelo modo de ser do mundo público. Adota, assim, o seu estilo de comportamento: entregue ao ente intramundano e ao vazio da tagarelice, que o enclausura na exterioridade, já não sabe aceder a si mesmo, tranquilizando-se, apesar disso, no que diz respeito à sua pessoa. Mais do que um estado, porém, a “queda” deve ser entendida como um movimento, uma tendência ou inclinação do homem para a dispersão, o desenraizamento, para divagar no vazio, estando em toda a parte e nenhures, sem solo ou referências concretas. Não se interprete, porém, tal inclinação como um decair de um estado original mais puro e elevado, à maneira gnóstica ou cristã, pois é só de si mesmo, da responsabilidade para com o seu ser de possibilidade, que o ser-aí se evade, deixando-se levar pelo rodopio social.³² A impropriedade não perfaz, assim, um estado de alienação de um autêntico “si mesmo” (Selbst), algures à espera de ser recuperado, e isso porque este “si” não constitui nenhuma essência ou natureza já dadas, mas uma virtualidade que se traz consigo, decorrente do pertencer-se, e que pode ou não ser atualizada.

Pela mesma ordem de razões, também o existir “próprio” não começa por consignar um estado, desta vez de sinal positivo, mas uma simples atitude que se manifesta, antes de mais, pela negação dessa negação que começamos por ser. Apresenta-se, por isso, como resistência à fuga, ao desviar-se de si, à dissipação junto do ente intramundano e, não instituindo nenhuma nova

²⁹ *Ibidem*, § 27, 169: “Das »Wer« ist das Neutrum, *das Man*.” (“O »quem« é o neutro, o *toda a gente*.”)

³⁰ Sobre os modos degradados dos existenciários, próprios do “estado” de queda, veja-se *Sein und Zeit*, §§ 35, 36 e 37.

³¹ *Ibidem*, § 38, 233 e segs.

³² *Ibidem*.

esfera de existência, apenas altera a nossa relação com ela. Assim e desde logo, em vez de fugir do nada que tudo perpassa e jaz no fundo de si próprio, o existir autêntico encara-o de frente, assumindo corajosa e generosamente a existência em toda a sua vicissitude como fonte finita de possibilidade.

§ 3. A conversão a si: a angústia, entre o poder da origem e o abismo do nada

Vimos que a “disposição de ânimo” (Befindlichkeit), além de constituir o modo básico de o homem se abrir ao ente no seu todo, coloca-o diante do seu “ser-aí” (Dasein) como o desse ente ao qual foi entregue e que tem de ser o seu ser.³³ Ora, pergunta Heidegger, haverá alguma disposição de ânimo que retire o ser-o-aí do seu estado de queda, de alienação no social, e o reconduza a si mesmo? Há, responde o filósofo; é a angústia, que é um acto de singularização radical.³⁴ Pois no fundo, o divertimento não é nada de inexpugnável ou inevitável, constitui antes um desvio de uma originária relação a si de pertença e responsabilidade, a repressão de uma ínsita auto-consciência, que se traz latente e que pode a todo o momento eclodir, de modo avassalador.³⁵ Com efeito, a experiência da angústia assinala o momento em que o mundo, enquanto horizonte familiar, subitamente se desmorona, torna-se estranho, perde sentido, tudo arrastando consigo e o indivíduo, em consequência, se experimenta como que sem rede, desamparado, destituído de finalidade e fundamento.

Heidegger esclarece a natureza da angústia contrastando-a com o medo.³⁶ Se este tem como objecto um ente determinado e está dependente dele, já aquela, pelo contrário, nada tem que a motive ou justifique até porque, para ela, tudo se tornou indiferente; ou melhor, no recuar do ente em totalidade que ela vivencia, tudo o que restou foi um nada indeterminado e ameaçador e isso é justamente o que naquele sentimento fundamental oprime. O próprio enquanto ente determinado recuou juntamente com os restantes seres, tudo o que ficou foi a presença factual do seu ser de possibilidade.³⁷ Ela apresenta-se como esse nada indeterminado que ameaça cada um e o impele à urgência de se escolher.³⁸

³³ Conf. a nota 24.

³⁴ Conf. *Sein und Zeit*, § 40, 253: “[...] der Angst [...] vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück [...]” (“[...] a angústia [...] isola. Este isolamento reconduz a si o ser-aí que ele retira da sua queda [...]”).

³⁵ *Ibidem*, 245-246.

³⁶ *Ibidem*, 247 e § 30, 186 e segs.

³⁷ *Ibidem*, § 40, 249: “Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können.” (“Ela rejeita o ser-o-aí em direcção a isso por que ele se angustia, o seu próprio poder-ser-no-mundo.”)

³⁸ Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, in *Wegmarken*, GA, t. 9, 115: “Ohne

A angústia não perfaz, portanto, para Heidegger um sentimento qualquer, constitui antes uma “disposição de ânimo fundamental” (Grundstimmung) da existência humana. O seu carácter ontológico revela-se no facto de o objecto “diante do qual” (Wovor) ela se angustia ser o mesmo que aquele “pelo qual” (Worum) ela se angustia, a saber, o ser-aí na sua factualidade.³⁹ Há também outras disposições de ânimo fundamentais (o tédio ou a alegria...), mas não vão tão longe como a angústia no seu carácter revelador: descobrem o ente no seu conjunto, tudo conduzindo a uma notável indiferenciação, só que não colocam o existente diante do seu possível não-ser.⁴⁰ A angústia, pelo contrário, não só abre o horizonte de mundanidade, ou seja, esse fora-de-si originário que ele é pela temporalidade ekstática, como põe cada um face ao “nada da sua possível impossibilidade”. Rasgando os véus que o separavam de si mesmo, ela fá-lo aceder à sua própria e única possibilidade – o poder de morrer, o fim do tempo próprio. Representa assim o início da descoberta que o homem faz do sentido próprio da existência, a saber, que ele não perfaz algo “real” ou disponível, antes constitui uma virtualidade que pode ser accionada, isto é, um princípio de irrupção de possibilidade, que a partir do nada emerge, para de novo aí regressar. Coloca-nos assim diante do mistério da existência, em toda a sua nudez e contingência, como um acontecimento finito de ser.

Mas a conversão a si possibilitada pela angústia não é apenas tomada de consciência de um *moribundus sum*, mas ainda, na contínua vinda à presença do presente, a descoberta de um poder-ser próprio, de uma destinação a cumprir pelo compromisso e o empenho.⁴¹ É que “ser-si-mesmo” não é algo de dado à partida ou já feito, mas uma opção que implica esforço e continuidade. Sempre latente e pronta a eclodir do fundo do existente como ser-lançado para a morte, a angústia produz nele dois efeitos contrários: por um lado, expulsa-o para o exterior, compele-o a buscar refúgio junto do ente intramundano; por outro lado e ocasionalmente, arranca-o do familiar, pondo a nu em toda a sua fragilidade o puro existir e a sua mundanidade. Para

ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein selbstsein und keine Freiheit.” (“Sem a revelação original do nada, não há ser-si-mesmo nem liberdade.”)

³⁹ *Sein und Zeit*, § 40, 249: “Die Angst ist nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um...* Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.” (“A angústia não é apenas angústia diante..., mas enquanto disposição afectiva ela é ao mesmo tempo *angústia por...* Isso pelo qual a angústia se angustia é o próprio ser-no-mundo.”)

⁴⁰ Conf. Heidegger, “Was ist der Metaphysik?”, in *Wegmarken*, 110.

⁴¹ *Sein und Zeit*, § 40, 149-150: “Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Seinkönnen*, dass heist das *Freisein für* des Sich-selbst-wählens und –ergreifens.” (“A angústia revela no ser-o-aí o *ser-para* o seu poder-ser mais próprio, isso significa o *ser-livre para* o escolher-se a si mesmo e o apreender-se.”)

o filósofo, ela é importante em dois sentidos: por um lado, revela o ser-o-aí na sua unidade estrutural como cuidado, por outro, liberta-o de preocupações mundanas e preconceitos, viabilizando o filosofar enquanto exigência de questionação radical. Nesse sentido, a angústia pode ser entendida como uma iniciação à metafísica e à sua “questão fundamental” (Grundfrage), pois é o seu nadificar que primeiramente revela, em toda a sua estranheza até aí escondida, a maravilha das maravilhas: *que* o ente *seja* como o simplesmente outro, em face do nada.⁴²

Note-se, porém, que a “dispersão” (Zerstreuung), decorrente do “lance” (Streuung) da existência, é sempre mais original do que a “potência da origem” (Mächtigkeit des Ursprunges), ou seja, do que aquele poder-ser próprio, que ninguém possui à partida mas que é chamado a consignar a partir da experiência da angústia.⁴³ Na alternância entre a dissipação no quotidiano e os grandes momentos de tomada de consciência, decorre a inteireza da existência como um movimento pendular entre algo e nada. Ele revela que nós não somos inteiramente deste mundo, que somos expulsos dele para um horizonte numinoso de liberdade e vazio; permite-nos experimentar como milagre que, de todo, algo exista e nós com ele, na contingência ingente do seu ser-assim, e nós com ele, dotados do poder de discernir e escolher entre acolher e promover ou rejeitar e perder.

§ 4. A experiência da singularidade

4.1. A morte como possibilidade mais própria e eminente

Pela “antecipação” (Sichvorwegsein), a angústia liberta o ser-o-aí para o seu poder-ser mais próprio, mas coloca-o também perante a possibilidade que ele já sempre é enquanto lançado, face ao seu passado e, enfrentando o presente da ocupação, retira o existente da queda junto do ente intramundano. Existencialidade, facticidade e queda perfazem as componentes existenciais dessa totalidade estrutural que o ser-o-aí perfaz enquanto “cuidado” (Sorge), e que tem como modo de ser a temporalidade. A primazia do futuro, decorrente da estrutura antecipativa do compreender, faz do cuidado um ser indeterminado, incompleto, aberto a uma plêiade de possibilidades que aguardam por ser actualizadas. A essa luz, como é então possível alcan-

⁴² Heidegger, “Was ist der Metaphysik?”, 114: “In der hellen Nacht der Angst erhebt sich erst die ursprüngliche Offenheit des Seiendem al seines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts.” (“Na noite clara da angústia surge somente a abertura original do ente como tal: que ele é ente – e não nada.”)

⁴³ Conf. o curso de Marburgo *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (1928), GA, t. 26, 1978, § 10, 172-173, onde Heidegger apresenta um resumo do problema da obra magna “Ser e Tempo”.

çar uma apreensão completa do ser-o-aí, susceptível de fornecer uma base segura para a interpretação do sentido do seu ser, pergunta Heidegger?⁴⁴ Não será a abertura ao futuro um obstáculo inultrapassável ao intento teórico da Analítica existenciária de empreender uma interpretação do *Dasein* humano para com ela alcançar um fundamento ôntico para a Ontologia? Não, responde o filósofo, se for possível chegar a um conceito de temporalidade finita, em tudo diversa da interpretação vulgar do tempo como série indeterminada de agoras ou fluxo infinito de uma qualquer subjectividade absoluta.

A interpretação existenciária de morte como “ser-para-o fim” (*Sein-zum-Ende*), distinta da sua compreensão ôntica ou natural como “trespasse” (*Ableben*), acidente exterior que põe cobro a um processo de vida, é o caminho seguido por Heidegger para aceder a uma compreensão finita da temporalidade.⁴⁵ Na verdade, adianta, a morte como “fim” não significa o estágio terminal da vida, mas antes o horizonte que, de dentro, delimita e abre a *ek-sistência* à “inteireza do seu ser” (*Ganzsein*); ela é a dimensão do seio da qual o possível pode eclodir como uma presença emergindo de um retiro – um abismo de nada e velamento que a angústia experimenta antes de toda a tematização e que pervaga a existência de negatividade radical. Compreender a morte existencialmente é vê-la como um fruto que amadurece a partir do interior, da possibilidade que somos enquanto cuidado, é entendê-la a partir do “morrer” (*sterben*) como “[...] a possibilidade mais própria, sem relação, certa e, como tal, indeterminada, inultrapassável do ser-o-aí.”⁴⁶

Heidegger não avança argumentos em favor da certeza não-empírica da morte, tais como o estreitamento de possibilidades, à medida que a vida avança, até tudo convergir para uma única possibilidade e se desvanecer. Antes assume que uma vida sem fim seria uma vida ingovernável e sem cuidado, sem a possibilidade de decidir o que fazer e como fazê-lo. Infalível mas incerta quanto ao momento, a morte é uma ameaça de cada instante, um ainda-não que já está aí e que concerne cada um no que tem de único.⁴⁷ Ela reclama que ele assuma a sua finitude de modo singular, abraça esse não-ser que o trabalha a cada momento e lhe permite ser aquele a que ninguém se pode substituir. O que então importa não é a ocorrência física da morte, mas a atitude que se tem para com ela durante a vida. E o modo autêntico de o fazer

⁴⁴ Conf. *Sein und Zeit*, § 46, 315.

⁴⁵ *Ibidem*, § 48, p. 326: “Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden.” (“O referido fim trazido pela morte não significa um estar-no-fim do ser-o-aí, mas um *ser-para-o-fim* de este ente.”) Veja-se ainda, a propósito, *Ibidem*, § 49, 328 e § 52, 341.

⁴⁶ *Ibidem*, § 52, 343: “[...] *die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.*”

⁴⁷ *Ibidem*.

é a antecipação, esse livre ir ao encontro do seu fim, que o morrer significa como “ser-para-a-morte” (sein-zum-Tode).⁴⁸ Mas o antecipar liberta cada um não apenas para a sua própria morte, mas para as possibilidades que a antecedem – não, decerto, aquelas triviais de “toda a gente” (Man), mas as que só a mim dizem respeito –, tornando-me alguém completo e auto-contido.⁴⁹ Dizer que a morte é um poder, a possibilidade mais eminente, não significa então tomá-la como uma capacidade, uma potência disponível ou dominável, mas tão só encará-la como um saber, uma tomada de consciência da oportunidade que somos de descobrir e pôr em obra o que nos é mais próprio.

4.2. O apelo da consciência moral e a culpa

A antecipação do ser-para-a-morte evidenciou a possibilidade ontológica de um poder-ser inteiro do ser-aí. Todavia e de acordo com o método fenomenológico da investigação, tal projecção interpretativa só ganha um real significado e legitimidade se puder ser reconduzida a um solo fenomenal adequado, isto é, na condição de poder-ser comprovada a partir da “coisa ela mesma” (Sache selbst) – o ser-o-aí – por um poder-ser ôntico correspondente.⁵⁰ Para o nosso autor essa possibilidade existe, ela é mesmo um facto íntimo da consciência. Com efeito, perdido no mundo público, não basta ao ser-o-aí a experiência da angústia para se conquistar como liberdade: ele tem ainda de ser capaz de uma escolha que até aqui foi escamoteada, decidir-se autenticamente por um poder-ser, o que significa torná-lo possível. Para isso, porém, ele tem primeiro de se encontrar, de se auto-convencer dessa possibilidade, o que passa de novo por uma experiência: é o “apelo” (Ruf) da “consciência moral” (Gewissen).⁵¹ Antes de ter a conotação de reprovação ou má consciência, esta tem sobretudo, observa o nosso autor, um sentido de atestação, testemunha de um próprio poder-ser fáctico, de uma liberdade; consigna essa abertura prévia à alternativa, a que está suspensa toda a acção, de poder ser boa ou má; revela que o que eu *devo* – assumir o meu ser enquanto lançado, constituir-me como ipseidade – eu o *posso* e que, por isso, tenho de implementá-lo.

⁴⁸ *Ibidem*, § 53, 348 e, mais adiante, 353.

⁴⁹ *Ibidem*, 350-351.

⁵⁰ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 53, 353-354.

⁵¹ *Ibidem*, § 54, 356: “Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der *Möglichkeit* nach je schon *ist*.” (“O ser-o-aí necessita do testemunho de um próprio poder-ser, da possibilidade que de cada vez ele já *é*.”) E, mais adiante, na mesma página pode ler-se: “Was in der folgenden Interpretation als solche Bezeugung in Anspruch genommen wird, ist der alltäglichen Selbstausslegung des Daseins bekannt als *Stimme des Gewissens*.” (“O que na seguinte interpretação é chamado à colação como atestação é a auto-interpretação quotidiana do ser-o-aí conhecida pelo nome de *voz da consciência moral*.”)

O filósofo despe a consciência de toda a conotação moral para a reconduzir a um mais fundamental sentido ontológico-existenciário.⁵² No cerne da sua análise está o fenómeno da “voz” (Stimme) interior, que tem por detrás de si toda uma tradição eminente de filosofia e de teologia moral – Fichte ou Rousseau, mas também a literatura espiritual e penitencial, Mestre Eckhart ou Santo Agostinho. Ora, o apelo da consciência moral enquanto nos dá algo a entender ou nos transmite alguma coisa é um dos modos do “discurso” (Rede), essa articulação inteligível do “entender” (Verstehen) que constitui, com a “disposição” (Befindlichkeit), um dos três existenciários.⁵³ Partilha, por isso, com ele a estrutura tripartida do referente, da mensagem e da comunicação. O referente “sobre o qual” (Worüber) nos interpela o apelo é o ser-aí enquanto lançado: ele é chamado da ambiguidade do impessoal ao seu “si mesmo” (eigene selbst). E o que diz o apelo? Ele nada adianta de concreto, não prescreve nenhuma conduta em particular; convocando e chamando, a sua voz é um “silenciar” (schweigen), “[...] uma vocação que “propulsa” o ser-aí nas suas possibilidades mais próprias”.⁵⁴ E quem interpela? O autor do apelo é o próprio ser-o-aí enquanto cuidado, poder-ser; é, portanto, o mesmo que o interpelado, o que significa que no fenómeno da consciência moral o ser-o-aí se desdobra em dois modos de ser: um verdadeiro e outro inautêntico, um livre e outro decaído, um que é projecção de possibilidades e outro que é facticidade e queda.⁵⁵

O ser-o-aí interpela-se a si mesmo, o que não significa que o faça de uma forma voluntária. Pelo contrário, o apelo ocorre de forma imprevisível: ele provém do fundo do ser-o-aí e de mais longe do que ele.⁵⁶ É o apelo que lança o próprio ser a cada existente, dirá Heidegger posteriormente, apelo a que se tome em mãos e se cumpra na sua destinação.⁵⁷ Significa isso que o homem, nesse seu ser interpelado, é apropriado pelo ser para a guarda da sua verdade, ao mesmo tempo que, escutando a sua palavra e “querendo ter cons-

⁵² *Ibidem*, 357.

⁵³ *Ibidem*, § 55, p. 360. Sobre o discurso, veja-se, na mesma obra, § 34, 213-220.

⁵⁴ *Ibidem*, § 56, p. 363: “[...] ist er ein Vor- (nach-»vorne«-) Rufen des Daseins in seine eigensten Möglichkeiten.”

⁵⁵ *Sein und Zeit*, § 57, 365.

⁵⁶ *Ibidem*, § 55, p. 361: “Gerufen wird aus der ferne in die ferne.” (“O apelo provém de longe para longe.”) E, mais adiante, § 57, 366: “[...] der Ruf nicht ausdrücklich von mir vollzogen wird, vielmehr “es” ruft.” (“[...] o apelo não é expressamente efectuado por mim, antes pelo contrário “isso” apela.”)

⁵⁷ Sobre a “viragem”[Kehre] no pensamento de Heidegger de “Ser e Tempo” para o ponto de vista de “Tempo e Ser”, veja-se, entre outros, a “Brief über den Humanismus”(1946) in *Wegmarken*, GA, t. 9, 328. Veja-se ainda, a propósito da auto-interpretação de Heidegger, o excelente estudo de F.-W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, ed. Anton Hain, 1964.

ciência” (Gewissenhabenwollen), dele se apropria e o faz seu.⁵⁸ O homem está, assim, numa relação hermenêutica ao ser, que o interpela em situação, é diálogo historial com o ser.⁵⁹ No colóquio que a história perfaz, ocorre o “evento de apropriação” (Ereignis) de homem e ser. O termo “Ereignis”, núcleo central da Ontologia de Heidegger após os anos trinta, tem, explica o filósofo, a sua origem no velho alemão “er-äugen”, que significa dar a ver, pôr à frente dos olhos.⁶⁰ O evento temporaliza o tempo, traz à presença o presente, produz a sua chegada contínua, ao mesmo tempo que nos abre um futuro, um destino que não conhecemos, mas de que temos de nos apropriar.

O apelo, no seu modo silencioso de chamar, nada diz de concreto, não dá a conhecer algo em particular, não aconselha nem ordena, limita-se a convocar cada existente do seu estado decaído e disperso para o “isolamento” (Vereinzelung) da sua existência singular, a confrontá-lo com o seu mais próprio poder-ser: é apelo instigador de vocação.⁶¹ Qualquer que possa ser a sua origem indeterminada – e aqui as interpretações podem ser variadas, desde a psicanalítica à teológica, todas do foro ôntico e, por isso, insuficientes –, o certo é que o apelo da consciência provém da estranheza inquietante que cada um perfaz para si mesmo enquanto existente; ele ocorre como um movimento de si para consigo, entre o nada do estar-lançado no mundo e o nada da pura possibilidade revelada pelo morrer.

Assim entendida existencialmente, é possível determinar com rigor o que nos dá a entender a consciência moral, qual a mensagem, o conteúdo

⁵⁸ Conf. “Brief”, *Wegmarken*, onde, a propósito do pastor do ser, afirma na p. 342: “[...] dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrheit seiner Wahrheit gerufen zu sein.” (“[...] cuja dignidade reside no facto de ter sido chamado pelo próprio ser para guardar a sua verdade.”)

⁵⁹ Conf. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 125: “[...] der Mensch stehe im hermeneutischen Bezug zur Zwiefalt [...].” (“[...] homem está numa relação hermenêutica à duplicação [...].”)

⁶⁰ Sobre o “Ereignis”, as referências textuais são múltiplas. Remetemos aqui para a conferência “Der Satz der Identität” (1957) in *Identität und Differenz*, GA, t. 11, 45: “Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heisst ursprünglich: er-äugen, d.h., erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen. Das Wort Ereignis soll jetzt, aus der gewiesenen Sache her gedacht, als Leitwort im Dienst des Denkens sprechen.” (“O termo evento é uma forma do alemão moderno. O verbo er-eignen significa originalmente: er-äugen, quer dizer, apreender com o olhar, chamar a si com o olhar, apropriar. O termo evento, pensado a partir do que ele nos revela, deve agora falar-nos como termo condutor ao serviço do pensamento.”)

⁶¹ Veja-se *Sein und Zeit*, § 58, 372, em particular a seguinte passagem: “Der Erschliessungscharakter des Rufes wird erst voll bestimmt, wenn wir ihn als vorrufenden Rückruf verstehen.” (“O carácter de abertura do apelo será apenas plenamente determinado, se o entendermos como apelo instigador de vocação.”)

da sua advertência. Qualquer que seja a modalidade de que, de cada vez, se reveste, ela sempre acusa o ser-o-aí de “estar-em-falta” (Schuldig-sein) para consigo mesmo. O que aqui está em causa, adianta o nosso autor, é um conceito ontológico-existenciário de culpa, anterior a toda a conotação ético-moral, o que significa que, pelo simples facto de ser, o ser-o-aí já se encontra em falta, qualquer que seja a sua conduta moral.⁶² Com efeito, as significações correntes de culpa (o estar-em-dívida, o ser-responsável por, o não-cumprir ou transgredir, o ser-culpado em sentido estrito,...) remetem todas, no seu carácter ôntico, para um traço constitutivo do ser do ser-o-aí – o ser princípio de negação.⁶³ E isto quer dizer estar-em-dívida para com o ser que nos foi dado, ter de corresponder à vida que nos foi concedida, o que passa por assumir a facticidade própria.

A negatividade foi geralmente entendida pela Ontologia tradicional, que é uma teoria do ente “subsistente” (Vorhandenen), como privação, defeito, carência de ser. A própria dialéctica vai nesse sentido quando pensa o negativo como mediação, “passagem” (Übergang) em direcção ao positivo – o ser entendido como “efectividade” (Wirklichkeit) e “presença” (Anwesenheit). Para Heidegger, contudo, essa é mais uma forma de contornar o problema da negação do que de o esclarecer, pois não só não o encara de frente como não interroga a sua origem ontológica. Em seu entender, a negativa em causa no ser-em-falta da existência, longe de significar carência de alguma coisa que se deveria ser – por exemplo, a incapacidade de atingir um ideal auto-proposto como finalidade –, antes se reporta à estrutura de ser do próprio ser-o-aí.⁶⁴ Pervaga, por isso, os três momentos estruturais daquele: o ser-lançado (passado), a projecção em possibilidade (futuro) e a queda (presente).

A primeira forma de negativo diz respeito ao ser-lançado, significa que o ser-o-aí nunca é causa de si ou se encontra na origem do seu ser, mas, pelo contrário, se depara sempre já *sendo* e como *este* ser determinado, o que implica uma dupla negação: do não-ser da origem e do ser dos outros seres, dos quais se é distinto. A segunda forma de negativo concerne a liberdade, diz respeito à estrutura da projecção em possibilidade, ao acto da escolha, o qual,

⁶² *Ibidem*, 377: “Das Schuldigsein resultiert nicht erst aus einer Verschuldung, sondern umgekehrt: diese wird erst möglich “auf Grund” eines ursprünglichen Schuldigseins.” (“O ser-em-falta não decorre primeiramente de uma falta cometida, mas é pelo contrário esta que só se torna possível “sobre a base” de um original ser-culpado.”) (em itálico no texto)

⁶³ *Ibidem*, 376: “Die formal existenziale Idee des »schuldig« bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heisst Grundsein einer Nichtigkeit.” (“A ideia formal existenciária de »culpa« determinamos nós daqui também: ser o fundamento de um ser determinado por um não – e isso significa *ser o fundamento de uma negativa.*”)

⁶⁴ Conf. *Sein und Zeit*, § 58, 379.

como preferência, sempre implica a renúncia às demais possibilidades. Por fim, a terceira forma de negativo, é aquela que se reporta ao ser-em-queda ou decaído que sempre começamos por ser e do qual nunca se recupera definitivamente. O cuidado, ou seja, a projecção lançada significa então: “estar (negativamente)-na-origem de uma negativa” e esse é o sentido ontológico-existencial do ser-em-falta.⁶⁵

Existindo como fundamento lançado, nunca o ser-o-aí é causa do seu ser. Pode somente constituir-se ou determinar-se como ipseidade, projectando-se de forma finita sobre as possibilidades em que está lançado, nunca antes ou sem elas. Nestas condições, “ser fundamento” (Grundsein) – e o ser-o-aí é-o, de algum modo, enquanto liberdade – jamais significa ser senhor do próprio fundamento. Com efeito, não é por si mesmo, por sua livre decisão, mas “em/a partir de” (an) si mesmo que o ser-o-aí existe enquanto um “si mesmo”, e não como coisa ou instrumento.⁶⁶ Ele é “libertado” (entlassen) a partir do fundamento para existir enquanto liberdade, quer dizer, ao modo do fundamento; lançado para ser causa determinante da sua ipseidade.

A esta luz, escutar a interpelação da consciência significa, antes de mais, dispor-se a ser chamado a contrair uma vocação, querer-ter-consciência da sua possibilidade mais própria e, finalmente, escolher-se.⁶⁷ Com a escolha de si, porém, vem também a possibilidade de um ser-em-falta autêntico. Com efeito, o apelo instigador de vocação coloca-nos diante do desafio de ter de assumir o nosso ser-lançado, reenvia-nos ao passado que já sempre somos e de que não somos o fundamento, convida-nos a tomar em mão a singularidade da nossa história, a poder responder por ela e, desse modo, a ter um destino.

§ 5. A constituição da ipseidade

5.1. Resolução e decisão

Como abertura e compreensão, o ser-o-aí sempre existe projectado em possibilidades, seja de forma própria ou imprópria. Primeiramente e a maior parte das vezes, vimo-lo atrás, ele fá-lo de modo impróprio, a partir do ente intramundano da ocupação quotidiana, e não a partir de e “em vista de si” (Worumwillen), isto é, tendo em vista o seu mais próprio poder-ser.⁶⁸

⁶⁵ *Ibidem*, 378: “Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit.”

⁶⁶ *Ibidem*, 378: “Nicht durch es selbst, sondern an es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein.” (“Não através dele próprio, mas em si mesmo foi ele posto em liberdade para, a partir do fundamento, ser enquanto um tal.”)

⁶⁷ *Ibidem*, § 59, 382.

⁶⁸ Enquanto as coisas têm a estrutura do reenvio, o Dasein, como ser-possível, é “em vista de” (Worumwillen) si mesmo, constitui o “para quê” último de todos os reenvios.

Mas com a atestação do apelo da consciência moral, tudo se alterou: a fuga transformou-se numa vontade de transparência para consigo mesmo, num fazer face ao mais próprio poder-ser e à negatividade que o pervaga. A esta nova atitude do ser-o-aí para com a existência, característica do seu modo de ser próprio, deu Heidegger o nome de “resolução” (*Entschlossenheit*).⁶⁹ O substantivo alemão, que provem de *entschliessen* (decidir), tem como raiz *schliessen* (fechar) e está próximo de *erschliessen* (abrir), significa um modo distinto e insigne de abertura. A forma verbal *sich entschliessen* adquiriu entretanto, a partir do século XVI, a conotação de “decidir-se”; aproximou-se, assim, de *sich entscheiden*, onde ressoa a raiz *scheiden* (cortar, separar, distinguir). *Entschlossenheit* passou assim a significar “escolha/decisão” (*Entschluss*), o que supõe uma acção prévia de discriminação, distinção de ideias/pontos de vista, e *Entschlossen* (resoluto) o estado daquele que se determinou, que escolheu (entre o essencial e o secundário, o verdadeiro e o ilusório...).”Resolução” designa então, na sua acepção existenciária, essa nova forma de abertura e, portanto, de compreensão que o ser-o-aí contrai para com o mundo e consigo, em resposta ao apelo do cuidado. Ela não o retira do mundo, não o priva do contacto com as coisas e as pessoas, apenas modifica a sua forma de lidar com elas, substituindo ao quotidiano preocupar-se alienado a verdade original de si mesmo enquanto cuidado.⁷⁰

Apelando cada um ao seu poder-ser, a consciência moral, adiantámos atrás, não é normativa, não aponta caminhos ou formas ideais de realizar em si a humanidade, e isso porque não tem o teor de uma injunção moral, mas ontológica. Ela não prescreve “sê isto!”, apenas proclama “sê, porque podes e, uma vez que podes, debes!” É um convite à acção, a que o ser-o-aí passe da indefinição do seu ser-possível à efectividade do ser-em-acto. Convoca-o assim para a “situação” (*Situation*) concreta em que, de cada vez, ele se encontra lançado, descobrindo-lhe as possibilidades em que se pode projectar.⁷¹ Por essa razão, a atitude resoluta que o querer ter consciência consigna não tem nada de teórico ou contemplativo, é uma postura existenciária e prática, que verdadeiramente só se concreta e efectiva quando o ser-o-aí, pela decisão, se compromete por uma possibilidade escolhida como finalidade.⁷²

Conf. *Sein und Zeit*, § 18, 113, onde afirma: “Das primäre »Wozu« ist ein Worum-willen. Das »Umwillen« betrifft aber immer das Sein des *Daseins*, dem es in seinem Sein wesentlich *um* dieses Sein selbst geht.” (“O »para-quê« inicial é um »em vista de« qualquer coisa. Ora o »em vista de« concerne sempre o ser do ser-o-aí, para o qual no seu ser está em jogo essencialmente este mesmo ser.”)

⁶⁹ Conf. *Sein und Zeit*, § 60, 393.

⁷⁰ *Ibidem*, 395.

⁷¹ Conf. *Sein und Zeit*, 396-397.

⁷² *Ibidem*, 395: “Entschlossenheit »existiert« nur als verstehend-sich-entwerfender

Mas nem por isso deixa a resolução de ser menos determinante no que ao sentido e à verdade concerne, pois ao auto-prescrever-se um ponto de vista de orientação e acção relativamente ao ente intramundano, o ser-o-aí não está somente a definir-se como ipseidade, está ainda a configurar o mundo na sua verdade (o ente enquanto tal e na sua inteireza), tornando-se, assim, de algum modo criador, não decerto na ordem ôntica da existência, mas naquela outra do sentido.

A filosofia da existência de Heidegger não é, porém, como por vezes foi interpretada, um puro decisionismo. Não se trata de escolher por escolher, engajando-se nas primeiras possibilidades que venham ao encontro, mas de se decidir pelo poder-ser “mais próprio, sem relação, inultrapassável, certo, e todavia indeterminado” e essa é, já o sabemos, a possibilidade existenciária da morte.⁷³ E é só à sua luz, quer dizer, a partir de uma finitude consciencializada e assumida, que ganha sentido a premência de agir, não decerto de qualquer modo e feito – como “toda a gente” (Man) pensa e faz, segundo os critérios em voga –, mas dessa forma singular e única que cada um está chamado a protagonizar.⁷⁴

Ora, vimo-lo atrás, a relação autêntica com a morte caracteriza-se pela “antecipação” (Vorlaufen), que é essa forma de temporalização do tempo próprio centrada no “preceder-se” (sich-vorweg), no projectar-se até ao poder-ser mais extremo, e não no presente da ocupação ou na expectativa do que possa acontecer. A decisão resoluta só adquire, por isso, a estatura de um existir autêntico, quando assume também ela a forma da antecipação.⁷⁵ Pois é esta que lhe permite avaliar a pertinência do que, de cada vez, vem ao encontro, confrontá-lo com a certeza de acabar, a finitude do tempo próprio. Antecipando-se como mortal, o ser-o-aí é, dessa forma, chamado a viver cada momento – não como mais um de uma série indeterminada de momentos –, mas como se fora o último, o “tempo oportuno” de ser e realizar-se!

5.2. *O eu e o si mesmo*

A decisão resoluta é, antes de mais, uma iniciativa do ser-o-aí em resposta à interpelação da consciência. Por ela, ele apropria-se originalmente dessa “pertença a si” (Jemeinigkeit) que o constitui essencialmente enquanto possibilidade e que é o fundamento de toda a propriedade e impropriedade. Como pensar ontologicamente o “si mesmo” (Selbst) que dessa forma emer-

Entschluss.” (“A resolução só «existe» enquanto decisão que compreende projectando-se.”)

⁷³ *Ibidem*, § 62, 409: “[...] Sein zum Tode als der eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren, gewissen und dennoch unbestimmten Möglichkeit [...].”

⁷⁴ *Ibidem*, § 60, 396.

⁷⁵ *Ibidem*, § 62, 404-411.

ge e que estava, por assim dizer, desactivado no modo de ser impróprio do impessoal? Tal é a questão que o filósofo coloca no parágrafo sessenta e quatro de *Ser e Tempo*, obra que temos vindo a comentar, e que concerne directamente o tema da nossa reflexão. A pergunta é tanto mais pertinente quanto o cuidado, que tem vindo a revelar-se no decurso da análise como o ser do ser-o-aí, não perfaz nada de simples, mas uma estrutura complexa de modos e possibilidades de ser, cuja unidade importa assegurar. Ora uma das funções da “ipseidade” é justamente assegurar a unidade do cuidado, apresentando-se este sempre como cuidado de si e solicitude.

“Ontologicamente”, adianta Heidegger, “o ser-o-aí difere fundamentalmente de todo o ente subsistente e de tudo o que é real”, uma vez que o seu ser é um ser de possibilidade.⁷⁶ Isso significa que o “eu”, que assegura a coesão do todo estruturado do cuidado, não se deixa reconduzir a um “fundamento portador” (tragende Grund), seja ele concebido como substância ou sujeito; antes deve ser definido, mais originalmente e de modo verdadeiramente existenciário, a partir do cuidado.⁷⁷ O cuidado remete para o “si mesmo” e este para o cuidado: há aqui uma íntima conexão que tem de ser pensada. Infelizmente, porém, a filosofia não nos serve de auxílio, pois a sua ontologia do ente intramundano, centrada nas coisas da ocupação, tem vindo a pensar a essência da egoidade de modo desviante, a partir da realidade ôntica e suas categorias.

A ipseidade exprime-se a si mesma no quotidiano pelo “eu” (Ich), assim se reportando a algo de simples e idêntico. Foi esse “eu” pontual que a filosofia, especialmente com Descartes e no quadro de uma problemática epistémica orientada sobre o *ens certum*, pensou como algo substancial, apreensível pela reflexão. Trata-se da *res cogitans*, concebida em oposição à *res extensa*, mas por analogia com ela, como um sujeito no modo do conhecer, distinto dos seus predicados. Separado do mundo e dos outros, substrato inerte de representações, ele não colhe, porém, como grelha interpretativa do *Dasein* na diversidade dos seus modos de se projectar e comportar.

Kant deu um passo tímido na boa direcção ao aceitar o *cogito* e recusar a inferência da *res cogitans*, - da experiência do “eu penso” não se pode concluir, a seu ver, que seja uma substância simples e imortal⁷⁸, mas ao tomá-lo

⁷⁶ *Sein und Zeit*, § 61, 402: “Das Dasein ist ontologisch grundsätzlich von allem Vorhandenen und Realen verschieden.”

⁷⁷ *Ibidem*, § 64, 420: “Das »Ich« und das »Selbst« wurden von jeher in der »Ontologie« dieses Seienden als der tragende Grund (Substanz bzw. Subjekt) begriffen.” (“O »eu« e o »si mesmo« foram sempre concebidos na »ontologia« desse ente, como o fundo portador (substância ou sujeito).”)

⁷⁸ Conf. *Sein und Zeit*, § 64, 421, nota 6, onde o autor remete para o seguinte passo da *Crítica da Razão Pura*, A, 348, B 399 (especialmente na 1ªed.).

como *Subjekt*, forma pura da representação, em vez de perguntar pelo seu ser, caiu de novo na ontologia inadequada do substancial.⁷⁹ Pensou assim o “eu” como o que está na base de todo o acto de ligar, “[...] *a constância de algo já sempre presente e à mão*”, a realidade da *res cogitans*.⁸⁰ Apesar da sua concepção da pessoa moral como “fim para si mesma” (*Selbstzweck*) constituir um esforço importante para alcançar uma determinação ontológica positiva da egoidade, distinta da substancialidade, esta, presente no conceito de “coisa em si” (*Ding an sich*), acabaria por prevalecer na sua interpretação central da pessoa moral como agir livre e inteligente. Foi Fichte que elucidou a constituição ontológica da ipseidade como fim, adiantando que ela não é coisa, “facto natural” (*Tat-sache*) determinável por categorias, mas um “acto-acção” (*Tat-handlung*) que se eleva a si mesmo como ipseidade no respeito pela lei, que a razão, na sua liberdade, se atribui a si mesma. E é na esteira de Fichte que vai Heidegger ao pensar a ipseidade como auto-projecção de si e temporalidade.⁸¹

A consciência de si, prefigurada por Descartes e pensada pela primeira vez rigorosamente por Kant, foi o ponto de partida da interpretação hegeliana da subjectividade. Ao pensar o sujeito como auto-concepção dialéctica de si, o autor da *Fenomenologia do Espírito* superou definitivamente a determinação primitiva da substancialidade, mas ao fazê-lo, afastou-se decisivamente de toda a possibilidade de interpretação verdadeira da finitude do ser-o-aí, ainda presente na caracterização do sujeito como substância, a saber: que ele não foi conduzido ao existir por si, não se criou nem se cria a si mesmo.⁸²

A interpretação ontológica do “eu” levada a cabo pela filosofia moderna, conclui Heidegger no termo desta breve incursão histórica, seguiu a tendência da quotidianidade média. Nela o ser-o-aí tende a considerar-se à imagem das coisas de que se ocupa e junto das quais já sempre habita – e não a partir das suas possibilidades mais próprias – como um fundamento constante, um subsistente. Mas esse modo de ver é enganador, uma vez que não é o “si mesmo” que constitui o fundamento do cuidado, mas ao contrário este que, enquanto poder-ser, permite aquele na dupla modalidade da propriedade e da impropriedade. A determinação da “constância de si mesmo” (*Selbstständigkeit*), em particular, - o equivalente existenciário da identidade do “eu” no decorrer do tempo -, essencial para dar coesão e unidade ao todo

⁷⁹ *Ibidem*, 422.

⁸⁰ *Ibidem*, 423: “[...] *die Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*.” (“em itálico no texto)

⁸¹ Conf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, t. 24, 1975, § 14, a), 200-201. É neste curso de Marburgo, de 1927, e não na obra magna, que Heidegger analisa o eu prático de Kant no que diz respeito à sua determinação ontológica.

⁸² *Ibidem*, § 14, 218.

estrutural do cuidado, só se torna visível no seu sentido original à luz do fenómeno da antecipação resoluto, por que o ser-o-aí, assumindo o seu ter-sido, faz face à situação no silêncio da angústia.⁸³

5.3. Temporalidade e destinação

O apelo do cuidado intervém na dinâmica da existência não apenas como uma tomada de consciência da verdade mais original de si mesmo, mas ainda como uma interpelação a ser, a sair da indefinição do seu ser-possível; ocorre, em suma, como um convite à acção. E, em resposta, o ser-o-aí passa da dispersão do seu ser-em-queda para a existência própria, a qual se constitui pela “resolução antecipadora” (*vorlaufende Entschlossenheit*). É este o modo autêntico do cuidado, que vai revelar a unidade articulada do seu todo estrutural, por um lado, e a constância do si mesmo, por outro. Assim, indagar a resolução é perscrutar o sentido último do ser do ser-o-aí, perguntar o que o torna possível e constitui na sua especificidade e coerência interna enquanto distinto dos outros entes – o que era, recorde-se, o objectivo da Analítica existenciária.

Ora, a resolução funda-se, vimo-lo atrás, no fenómeno da “antecipação” (*Vorlaufen*). Ela inclui, não apenas o poder-ser mas o projectivo “ser-para” (*zu-sein*), é “ser para o poder-ser insigne mais próprio”.⁸⁴ Significa isto que o ser-o-aí não é apenas poder-ser, tem ainda a particularidade de “vir a si” (*auf-sich zukommen*), de aceder à sua possibilidade mais própria e isto pela estrutura antecipativa da compreensão, que é o poder que o espírito tem de se preceder e projectar no que ainda não é, de transcender a realidade e visar idealidades.⁸⁵ Tal capacidade projectiva e finalizadora da actividade anímica faz do homem, já o sabemos, o ente ontológico, isto é, a instância ou o “aí” (*Da*) onde o ser se reflecte e manifesta, vem a si (à consciência de si) como possibilidade e se realiza como liberdade. A existenciabilidade é, assim, a primeira e mais fundamental dimensão do cuidado, que imprime às restantes o seu dinamismo e orientação. À sua luz, existir significa, antecipando, sustentar a possibilidade enquanto possibilidade e, nessa abertura, deixar o possível vir a si – uma capacidade que os outros entes não possuem e que concerne o poder que o homem tem de fazer face à morte e assumi-la, não como algo real

⁸³ *Sein und Zeit*, § 64, 427: “Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existentially nichts anderes als die *vorlaufende Entschlossenheit*. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existentialität der Selbstheit des Selbst.” (“A *constância de si mesmo* nada mais significa existencialmente do que a resolução antecipadora. A estrutura ontológica desta revela a existenciabilidade da ipseidade do si mesmo.”)

⁸⁴ *Ibidem*, § 65, 430: “[...] sein zum eigensten ausgezeichneten Seinkönnen.”

⁸⁵ *Ibidem*, § 65, 430: “(...) das Dasein überhaupt in seiner eigensten Möglichkeit auf sich zukommen kann und die Möglichkeit in diesen Sich-auf-sich zukommen-lassen als Möglichkeit aushält heisst existiert.”

que pode suceder, mas enquanto possibilidade (da própria impossibilidade).

Ora, este preceder-se e antecipar-se, que é, portanto, um “deixar-vir sobre si” (auf sich zukommen-lassen), constitui, para Heidegger, o fenómeno originário do futuro, que perfaz a marca distintiva da temporalidade própria ou original.⁸⁶ Esta distingue-se de outras formas de temporalidade – a imprópria e o tempo vulgar da sucessão dos momentos –, antes de mais pelo seu carácter ekstático-horizontal, depois pela sua finitude. Confere, por isso, uma unidade originária à estrutura do cuidado – até aqui problemática –, garantindo que ela não perfaz um compósito de elementos diferenciados, mas um todo articulado e dinâmico de momentos co-originários. É o que agora nos cabe mostrar no quadro limitado da nossa análise do tema da ipseidade.

Em primeiro lugar, a temporalidade não é nem à maneira de uma coisa no espaço, nem de um desenrolar *no* tempo. Ela não é intratemporal como os entes presentes, mas temporaliza-se e isso porque não é um ente – um agregado de partes presente, passadas e futuras –, mas uma acção originária, que faz advir em unidade modos distintos e possíveis de si mesma.⁸⁷ São as ekstases do futuro, do passado e do presente que, embora co-originárias, se deixam reger pelo futuro – fenómeno primordial para que já apontava a definição formal do cuidado. Com efeito, a primeira determinação deste último, o “pré ser-se”, que refere a existencialidade, funda-se no futuro; o “ser já-em”, que aponta para a facticidade, remete para o passado; e o “ser junto-de”, terceiro e última característica denotativa da queda, funda-se no presentificar autêntico que ocorre no instante.

A temporalidade não é, temporaliza-se e, no processo da sua ocorrência, ela projecta para o exterior as suas ekstases, torna o existente extrínseco a si mesmo, produz o fora de si originário que ele é enquanto existência e que a angústia revelou.⁸⁸ Além disso, cada ekstase projectando, recordando e presentificando, abre para um horizonte de futuro, de passado e de presente, ou seja, traz consigo um horizonte de possibilidade a partir do qual um determinado possível pode ser esperado. A temporalidade é por isso, conclui o filósofo, formadora de um horizonte ontológico de sentido – a “mundanidade”

⁸⁶ *Sein und Zeit*, § 65, 430: “»Zukunft« meint hier nicht ein Jetzt, das, *noch nicht* »wirklich« geworden, einmal erst *sein wird*, sondern die Künft, in der das Dasein in seinem eigensten Seinkönnen auf sich zukommt.” (“»Futuro« não significa aqui um agora que *ainda não* se tornou »real« e somente o *será* uma vez, mas, pelo contrário, a vinda na qual o ser-o-aí vem a si no seu poder-ser mais próprio.”)

⁸⁷ *Ibidem*, 434: “Die Zeitlichkeit »ist« überhaupt kein *Seiendes*. Sie ist nicht, sondern *zeitigt sich*. [...] und zwar mögliche Weisen ihrer selbst.” (“A temporalidade não »é« em geral nenhum *ente*. Ela não é, mas *temporaliza-se*. [...] e na verdade em múltiplos modos de si mesma.”)

⁸⁸ *Ibidem*, 435: “*Zeitlichkeit ist das ursprüngliche »Ausser-sich« na und für sich selbst.*” (“A temporalidade é o original »fora de si« em e por si mesmo.”) (em itálico no texto)

(Weltlichkeit) –, à luz do qual o apreensível e o recordado são o mesmo e é possível a reconhecimento de algo enquanto tal. Numa palavra, ela é criadora de mundo, inaugurando, com a entrada dos entes no mundo, a história original. Porém, a síntese dos três horizontes da temporalidade está sempre em aberto, é uma unificação sempre a fazer-se.⁸⁹

Eksistindo, o ser-o-aí efectua a temporalização incessante das três ekstases. Projectando-se numa possibilidade como finalidade, ele fá-la refluir sobre o visar, pré-formando-o como o horizonte, a base a partir da qual aquele vai recepcionar o que vem ao encontro, de tal modo que se pode dizer com Kant que o tempo se auto-afecta.⁹⁰ É que ser-se futuro ou adveniente não significa apenas estar aberto a um porvir, mas ainda ser em prol-de si mesmo, ou seja, projectar-se numa possibilidade como finalidade ou razão última de ser, ou ainda e mais radicalmente, ser capaz de sustentar a possibilidade última enquanto uma tal, manter-se aberto a ela sem cair numa realidade intramundana tranquilizadora. E é porque o futuro é transcendental, ou seja, perfaz o *a priori* que antes de mais eu sou como possibilidade, que ele é sempre também o que já é, o passado.⁹¹ Na verdade, é projectando-me no futuro que eu venho a mim, abro o meu passado e temporalizo o meu presente – numa palavra, sou o que sou, a saber, cuidado. Assim o futuro enquanto é o transcendental, o possibilitante, é também já o passado, o “ter-sido” (Vergangenes). Porém, melhor será referir este último pelo “ser-sido” (Gewesenes), pois o passado não se reporta propriamente a algo que simplesmente já não é, mas a algo que, já não sendo (ente/presente), todavia a seu modo age e é enquanto não-ente – ele é, em suma, uma expressão da prepotência do ser. E é também do futuro que brota, por último, o presente da situação, ao encontro do qual eu vou a partir do meu ser-sido, em busca de possibilidades fácticas e circunstâncias em que me possa realizar.⁹²

⁸⁹ Heidegger aborda o carácter horizontal da temporalidade não no § 65, que estamos comentando, mas mais adiante, no § 69, c), a propósito do problema da transcendência do mundo, onde se pode ler, p. 482: “*Die existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit der Welt liegt darin, dass die Zeitlichkeit als ekstatische Einheit so etwas wie einen Horizont hat.*” (“A condição temporal existenciária da possibilidade do mundo reside nisso, que a temporalidade como unidade ekstática tem algo como um horizonte.”) (em itálico no texto)

⁹⁰ Heidegger tratou do tempo como auto-afecção no âmbito da sua interpretação de Kant. Veja-se, a propósito, o curso de Marburgo de 1927-28 *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA, t. 25, § 25, e), onde se pode ler na p. 395: “Die Zeit ist apriorischer Selbstgang und zugleich Selbständigkeit, reine ursprüngliche Rezeptivität und ursprüngliche Spontaneität.” “O tempo é auto-afecção apriórica e ao mesmo tempo autonomia, ele é pura receptividade originária e pura espontaneidade originária.”

⁹¹ *Sein und Zeit*, § 65, 431: “Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen. [...] Die Gewesenheit springt in gewisser Weise der Zukunft.” (“Sendo propriamente futuro, o ser-o-aí é propriamente sido. [...] O ser-sido brota de certo modo do futuro.”)

⁹² *Ibidem*, 431.

Na unidade da decisão para com uma possibilidade e da obrigação para com o passado no seio de todo o instante concreto, eu compreendo-me como a mesma “ser-sido-por-*vir*” (*zukünftig-gewesen*), adquiero a constância de mim mesma.⁹³ A unidade do projecto é, assim, a resposta do “*si*” (*Selbst*) ao lance do ser, o correlato desse adiante de si possibilitante que a temporalidade perfaz enquanto essencialização original do ser, acção presentificadora, doadora, mesmo do que já não ou ainda não é. Através desta e por esta, a ipseidade constitui-se na sua livre auto-posseção e auto-identificação como a mesma enquanto é livre e determinada pelo eu posso.

Mas, por tudo o que dissemos, a temporalidade original é também – e essa é a sua terceira e última característica – uma temporalidade *finita*, quer dizer, que se temporaliza a partir de um futuro finito.⁹⁴ Pondo um termo ao poder-ser, ela torna possível a finitude do ser-o-aí confrontando-o com o carácter inultrapassável da sua “nulidade” (*Nichtigkeit*) e com a sua facticidade.⁹⁵ Uma finitude que não consiste apenas, portanto, no poder de acabar (possibilidade da impossibilidade), mas ainda no facto de que o lance, a acção temporalizadora, que constitui a base do projecto correlato, se encontra já lançada.

Na atitude resoluta, o ser-o-aí, assumindo a mortalidade e o ser-lançado que ele já sempre é, está pronto para decidir-se na situação. Na verdade, sem tempo finito não haveria escolha, assunção de uma possibilidade como projecto de existência - uma vez que ela poderia ser sempre protelada indefinidamente –, nem, por conseguinte, “destino” (*Schicksal*) e “história” (*Geschichte*).⁹⁶ Mas com a consciência de que o tempo pode a todo o momen-

⁹³ Conf. o curso de Marburgo já citado GA, t. 25, § 25, e), 395.

⁹⁴ *Ibidem*, 436: “Die eigentlich Zukunft [...] enthüllt sich damit selbst *als endliche*.” (“O futuro próprio [...] revela-se assim ele mesmo *como finito*.”)

⁹⁵ *Ibidem*, 437: “Das ursprüngliche und eigentliche Auf-sich-zukommen ist der Sinn des Existierens in der eigensten Nichtigkeit.” (“O originário e próprio vir-a-si é o sentido do existir na própria nulidade.”)

⁹⁶ Sobre o destino, conf. *Ibidem*, § 74, 507 e, mais adiante, 509, onde afirma: “Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heisst eigentliche Geschichtlichkeit möglich.” (“Só a temporalidade própria, que é ao mesmo tempo finita, torna possível algo como o destino, quer dizer como a historialidade própria.”) Heidegger distingue *Geschichtlichkeit* (historialidade) de *Historie* (estudos históricos ou a ciência da História). Esta última constitui, a seu ver, uma forma decaída e imprópria de apreender o movimento projectivo do vir-a-si da existência, ou se quisermos, a historicidade da vida, como uma sucessão cronológica de eventos, de factos coordenados por relações de causalidade. Esta forma objectivante de pro-duzir o passado e de calcular o futuro, em que a unicidade de todo o evento verdadeiro é nivelada, significa, para ele, a destruição de todo o autêntico por-*vir*, de onde decorre a ausência completa de historialidade do homem moderno. Para que nos possamos abrir à ocorrência do Evento do ser, dirá Heidegger mais tarde, é necessário libertar-nos deste quadro metafísico da história historizante.

to terminar, desaparecem as ocasiões, fortuitas e provisórias, de escapadela e facilidade; vem a urgência de ser, de se escolher atribuindo-se uma finalidade e, com isso, uma destinação. Mas porque existir é coexistir, partilhar um mundo comum numa dinâmica de comunicação, gera-se entre cada geração uma comunidade de destino, que é o motor de toda a verdadeira historialidade.⁹⁷

Enquanto se coloca num plano ontológico, aquém do âmbito factual ou regional de uma Antropologia ou de uma Moral, à Analítica existenciária não cabe, já o sabemos, prescrever condutas ou modelos de humanidade. Ela pode, no entanto, indicar o solo ontológico onde estes devem radicar. Crítico do neo-kantismo e de toda a forma de racionalidade que consagre o primado do lógico sobre o ontológico e o temporal - como por exemplo, a filosofia dos valores de Rickert, forma moderna de platonismo -, Heidegger remete-nos para a história.⁹⁸ Ela representa para ele, como já antes para Dilthey, o lugar onde se dá originalmente toda a verdade, a qual é sempre, enquanto interpretação, a verdade de uma determinada comunidade, “povo” (Volk); verdade parcial de uma história aberta e criadora, pois não é possível ao homem lograr uma autocompreensão definitiva do seu ser. Com efeito, se nem a morte, que é o fim de toda a possibilidade, nem o presente da actualidade, que é o reino do impessoal, da ditadura da opinião pública, podem constituir uma fonte de normatividade, só resta ao ser-o-aí factual voltar-se para o seu ser-lançado e assumir a herança do passado como “tradição” (Überlieferung), depósito de possibilidades.

Crítico da formidável potência de desenraizamento que o modelo de razão instrumental perfaz e que contradiz o inicial projecto emancipatório das Luzes, o nosso filósofo não advoga nem a projecção utópica do homem num futuro de reconciliação consigo e com a natureza, como alguns neo-marxistas seus contemporâneos (Adorno, Horkheimer, E. Bloch), nem a simples reedição do passado, como alguns críticos neoconservadores da altura. A sua posição é intermédia, entre uns e outros. Como os primeiros, considera que a história não tem o seu centro nem no passado, nem no presente em sua conexão com o passado, mas no projecto da existência que brota do futuro; porém este, sendo finito, reenvia para o passado e não para o amanhã indeterminado de uma sociedade sem classes e contradições, - o que o aproxima dos segundos.⁹⁹ Só uma temporalidade original, que se projecta sobre um futuro finito, pode abrir-se ao seu passado e fazer face ao

⁹⁷ Conf. *Sein und Zeit*, 508.

⁹⁸ *Ibidem*, § 74, 506: “Trotzdem muss gefragt werden, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können.” (“Em vez disso, deve perguntar-se, de onde podem ser finalmente tiradas as possibilidades sobre as quais pode projectar-se facticamente o ser-o-aí.”)

⁹⁹ *Ibidem*, 510: “Die Geschichte hat als Seinsweise des Daseins ihre Wurzel so wesentlich in der Zukunft, dass[...].” (“A história como modo de ser do ser-o-aí tem a sua raiz de modo tão essencial no futuro, que [...].”)

presente a partir de uma possibilidade herdada, mas escolhida como destinação.¹⁰⁰

O nosso filósofo quer precaver-nos contra todo o aventureirismo, toda a descaracterização do humano numa falsa universalidade abstracta. O seu apelo à tradição vai no sentido de viabilizar um novo enraizamento, a partir do qual cada homem, ou o povo no seu estado, se empenhe em agir pelo seu destino, isto é, em responder de forma inovadora aos desafios da situação historial.¹⁰¹ Não se trata, portanto, de uma mera repetição do passado, mas da sua “retomação” (Wiederholung) criadora, a qual deve, por isso, entender-se a partir do futuro e como re-vocação de possibilidades passadas.¹⁰²

E é a historialidade, assim entendida a partir da resolução de si mesmo – e não como um evento intramundano, que segue a lei natural da geração e corrupção –, que pode garantir, contra a veleidade da dispersão, coesão interior à ipseidade, ou seja, dar-lhe a “constância de si mesmo” (Selbst-ständigkeit) através do tempo.¹⁰³ Bem distinta da permanência da substância ou da mera sucessão dos vividos, ela é essa continuidade distendida de um destino entre o nascimento e a morte na fidelidade da exigência para consigo mesmo e no compromisso para com uma possibilidade livremente escolhida.¹⁰⁴ É que a decisão resoluta, em que se funda todo o processo da existência, não é um vivido isolado no meio da sucessão dos vividos, mas esse acto fundante e sempre retomado de auto projecção que, antecipando todo o possível à luz de um “em vista de” último, dá sentido e unidade à trama do vivido.¹⁰⁵

Conclusão

Gostaríamos de concluir esta já longa análise do tema da ipseidade em *Ser e Tempo* com algumas palavras quer de recapitulação, quer de introdução aos desenvolvimentos posteriores por que passa este mesmo tópico no segundo período do pensamento de Heidegger.

Na obra-magna, a ipseidade não constitui um ponto de partida, um fundamento ou essência já dados – o filósofo rejeita toda a interpretação substancialista ou subjectivista do homem; ela é antes o resultado de um processo,

¹⁰⁰ *Sein und Zeit*, § 74, 509.

¹⁰¹ Sobre o estado enquanto ser historial do povo, veja-se o curso de Heidegger, de 1934, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA, t. 38, 1998, § 28, e), p. 165.

¹⁰² *Sein und Zeit*, § 74, 510.

¹⁰³ *Ibidem*, § 75, 516.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 516: “Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst.” (“A resolução constitui a fidelidade da existência para consigo mesma.”)

¹⁰⁵ *Ibidem*, 516: “In der Entschlossenheit liegt die existenzielle Ständigkeit, die ihrem Wesen nach jeden möglichen, ihr entspringenden Augenblick schon vorweggenommen hat.” (“Há na resolução essa constância existenciária que, por essência, já antecipou todo o possível instante que dela brote.”)

de uma dinâmica de auto-constituição da liberdade humana. Vocação e destinação ontológica do homem à sua humanidade, “ser si mesmo” não acontece sem a iniciativa e o empenho de cada um na sua auto-realização, sendo por isso função do respondimento que ele dá ao apelo do ser na sua existência. Com efeito, se o ser interpela cada um para a possibilidade que ele é - não de certo apontando-lhe ideais, modelos ou normas de conduta, mas remetendo-o para a situação em que está lançado -, é, no entanto, a cada um que cabe decidir se e como existir propriamente. O desafio passa por pôr cobro à fuga, ao estado de decaimento, por encarar de frente a mortalidade e atribuir-se um destino através da escolha resoluta de uma possibilidade herdada.

Assim, embora o ser seja o que possibilita, é, contudo, o homem que, pela sua liberdade, avalia, interpreta e implementa. E não obstante todo o peso da facticidade e da história, há, todavia, margem para que a iniciativa da vontade prevaleça, acabando esta última por constituir a alavanca e o motor da aventura historial de ser/tornar-se pessoa. Nada sendo de humano na raiz, a liberdade, que se exprime pela temporalização do tempo próprio, ou seja, pela projecção antecipadora do futuro, interpõe-se entre o ser e o homem, o homem e o seu próximo, singulariza, individua, isola cada um na solidão e responsabilidade do seu ser, não obstante a história e o destino comuns.

Com a “viragem” (Kehre), que ocorre entre 1929/30 e 1946 e em que o ponto de vista do ser passa a prevalecer sobre o do homem, esta perspectiva altera-se. O acento desloca-se do “projecto” (Entwurf) para a “facticidade” (Geworfenheit), o homem perde a iniciativa em favor do ser, deixa de ser o criador do horizonte ontológico do sentido e da própria história, que agora reenviam ao enigma ontológico do ser e do movimento. E o “destino” (Schicksal) já não constitui apenas um traço da existência, perfaz também, e em primeiro lugar, uma determinação do próprio ser: há, assim, um “destino do ser” (Geschick des Seins), bem como uma “história do ser” (Seynsgeschichte).

Em consequência de tudo isto, a ipseidade passa a ser pensada à luz do ser revelado na facticidade da situação, e não do elemento volitivo da decisão.¹⁰⁶ O princípio determinante é agora o “evento” (Ereignis), que apropria e destina quem se reconhece como pertencendo à verdade abissal do ser, isto é, a essa clareira em que o homem está lançado e a que se reporta o seu projecto.

¹⁰⁶ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, t. 65, 1994, § 197, 319: “Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein.” (“Ser-si-mesmo: essênciação do ser-o-aí. A ipseidade do homem unicamente se cumpre a partir da sua instância no ser-o-aí.”) Conf. ainda *Ibidem*, § 194, 317 e, ainda de Heidegger, o texto *Besinnung*, GA, t. 66, 1997, § 96, 330: “Selbst aber heisst: Entschlossenheit in die Lichtung des Seins. [...] Enteignung von jeder eitlen und zufälligen Ichsucht in das Er-eygnis.” (“Si mesmo, contudo, significa: decisão em direcção ao cerne da clareira do ser. [...] desapropriação de toda a busca vã e casual por si mesmo em meio/para o evento de apropriação.”)

Por conseguinte, já não é o homem que primeiro projecta enquanto fundamento lançado da verdade do ser, já não é ele que espontaneamente desdobra o mundo por auto-projecção, mas antes o ser que lança, dispõe, interpela e apropria o homem. Este, passivamente lançado, é convidado a sustentar activamente o processo do sentido em resposta ao apelo do ser. De modo que, é sendo “lançado em” (geworfene) que o homem “projecta” (entwerfen), sendo “apropriado para” (ereignet) que “deixa aberto/sustem” (offenhalten), e sendo “requisitado para” (gebraucht) que ele “escuta” (hören) e, escutando, “pertence a” (zugehören), o que é a condição essencial de todo o interpretar e dizer pensante do entendido.

O prefixo ex- da existência já não tem apenas a conotação negativa do que é contrário a toda a significação substancial, mas também a acepção positiva da abertura, em que o homem está postado e que faz dele a instância da verdade do ser, o “aí” (Da) onde ela ocorre – onde há tempo e ser e, por isso, a entrada no mundo (enquanto horizonte de sentido) do ente.¹⁰⁷ É que significando “ser” vir à presença, aparecer, se não há um recinto para a sua recepção, nada pode aparecer. O homem (leia-se: cada homem na singularidade do seu ser) é, assim, o guarda da clareira; iluminado por ela, ele é por ela apropriado, remetido como coisa sua.¹⁰⁸ Mas a clareira nunca é a plena manifestação da verdade, da presença completa (a total simultaneidade do Eterno); ela é apenas o aparecer do que se abriga no retiro, isto é, a presença do ente no seu já ter sido e ainda não.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- M. Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* (GA), t. 2, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977.
- Ibid. ,”Was ist Metaphysik?” e “Brief über den Humanismus”, in *Wegmarken*, GA 9, 1996, pp. 103-122 e pp. 313-364.
- Ibid. , *Identität und Differenz*, GA 11, 2006.
- Ibid. , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1975.
- Ibid. , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, GA 26, 1990.
- Ibid. , *Logik als die Frage nach der Sprache*, GA 38, 1998.
- Ibid. , *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 1994.

¹⁰⁷ Heidegger, “Brief über den Humanismus”, *Wegmarken*, GA, t. 9, 326: “Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hin-aus-stehen in die Wahrheit des Seins.” (“Ek-sistência significa, do ponto de vista do seu conteúdo, estar exposto na verdade do ser.”)

¹⁰⁸ *Ibidem*, 330: “Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins »geworfen«, dass er, dergestalt ek-sistierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine.” (“Ao contrário, o homem é »jogado« pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, ek-sistindo, desta maneira, guarde a verdade do ser, para que na luz do ser, o ente se manifeste como o ente que efectivamente é.”)