

Título original:

En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger

Autor:

Emmanuel Lévinas

Colecção:

Pensamento e Filosofia

Direcção de António Oliveira Cruz

Tradução:

Fernanda Oliveira

Capa:

Dorindo Carvalho

© Copyright:

Librairie Philosophique J. VRIN, 1949,

para a 1.ª edição

Librairie Philosophique J. VRIN, 1967,

para a edição seguida de novos Ensaios

Direitos reservados para a língua portuguesa

INSTITUTO PIAGET

Av. João Paulo II, Lote 544 - 2.º - 1900 Lisboa

Telef. 837 17 25

Paginação:

Instituto Piaget

Impressão e Acabamento:

Gráfica Manuel Barbosa & Filhos, Lda.

DEPÓSITO LEGAL N.º: 117661/97

ISBN - 972-8407-88-2

Nenhuma parte desta publicação pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer processo electrónico, mecânico ou fotográfico, incluindo fotocópia, xerocópia ou gravação, sem autorização prévia e escrita do editor.

MARTIN HEIDEGGER E A ONTOLOGIA¹¹⁶

I

A noção de sujeito – a oposição do sujeito ao objecto e a sua relação com ele, a especificidade dessa relação, irreduzível a relações como semelhança, igualdade, acção, paixão, causalidade – caracteriza a filosofia moderna. Pensando até ao fim a noção de sujeito, a filosofia transcendental, através das suas variações, afirma que a condição do ser não é, por sua vez, um ser. O fundamento do objecto pelo sujeito não equivale ao fundamento da consequência pelo princípio. Também não é um acontecimento temporal e que dure; e, no entanto, a relação entre o sujeito e o objecto cumpre-se na actualidade do *cogito* e, dessa forma, insere-se na trama do tempo. O idealismo procurou depurar o sujeito desta última contaminação pelo tempo, desta última confusão de estar no seio do acontecimento chamado a fundar o ser. Empreendimento que impõe uma escamoteação ou uma dedução do tempo. Para os neo-kantianos, como para Leibniz, o tempo torna-se uma percepção obscura, estranha à natureza

116 Este estudo é uma reprodução parcial de um artigo publicado em 1932 (número de Maio-Junho), na *Revue Philosophique*. Modificado e abreviado, ele tem, no entanto, a marca de uma época em que a filosofia de Heidegger acabara de ser descoberta em França e não está isento de algumas simplificações. Elas não podem comprometer a compreensão do pensamento de Heidegger nas suas grandes linhas, que é o objectivo deste trabalho.

profunda do sujeito; para Kant, é uma forma fenomenal a que o sujeito recorre, mas em que não se reconhece; para Hegel é qualquer coisa onde o espírito se lança para se realizar, mas de que é originalmente distinto.

A destruição do tempo pelos idealistas permite assim sublinhar o carácter *sui generis* do sujeito, o facto paradoxal de *ele ser qualquer coisa que não existe*. O sujeito não se distingue da coisa por esta ou por aquela propriedade – pelo facto de ser espiritual, activo, não extenso, e de se opor ao material, inerte e extenso. A diferença diz respeito à *existência*, à própria forma de *existir*, se é que ainda podemos falar aqui de existência. O sujeito encontra-se por detrás do ser, fora do ser. E é por isso que não pode existir ontologia do sujeito idealista. Para ultrapassar o idealismo e a atitude gnosiológica que é a sua, não basta afirmar pura e simplesmente que o sujeito, por sua vez, é um ser de dignidade superior. Na indiferença relativa ao tempo que a relação «sujeito-objecto» manifesta, há como que uma negação do carácter ontológico do conhecimento.

A filosofia antiga ignorava a noção moderna do sujeito e não se questionava sobre como é que o sujeito separado do real conseguia reunir-se ao real. Para Platão, por exemplo, é muito natural que o pensamento tenha um objecto. Todas as dificuldades que ele encontra para explicar o erro, em *Teeteto*, devem-se à ausência de uma verdadeira noção de sujeito. A cera mais ou menos mole que cobre a alma, e que em certo momento do diálogo deve dar conta do erro, simboliza certamente o elemento especificamente subjectivo do pensamento, mas não descreve a sua verdadeira natureza. Por outro lado, quando Platão determina o carácter da relação sujeito-objecto, ele concebe-a como uma relação – ela própria tomada do mundo de objectos – de paixão e de acção. Basta-nos lembrar a teoria da sensação visual do *Teeteto* e as passagens de *Parménides* e do *Sofista*, onde a circunstância de conhecermos as Ideias introduz um elemento de paixão nas ideias e diminui a sua perfeição.

A noção de sujeito não está, no entanto, ausente desta filosofia. Só que, contrariamente à filosofia moderna, a estrutura do sujeito é determinada com a ajuda de noções ontológicas. Não é pelo facto da visão ter de sair de si mesma para atingir o seu objecto que ela é

subjectiva para Platão, mas sim pelo facto de pertencer a um ser finito, caído do Empíreo e preso na Caverna. É de alguma forma a *história* da alma que a transforma em subjectividade susceptível de erros e de mágoas. A subjectividade define-se por um *modo de existência* inferior, pelo facto de estar integrada no devir, pela imperfeição. Mas esta imperfeição não explica – e não tem a pretensão de explicar – o aspecto da subjectividade que a filosofia moderna assinalou, a irrealidade e a especificidade da relação sujeito-objecto. Os grilhões daqueles que estão aprisionados na Caverna determinam, é certo, a condição humana, mas essa condição *coexiste* pura e simplesmente com a faculdade de *visão* que o homem possui simultaneamente com os seus grilhões. Não nos mostram como é que a visão enquanto imanência que se transcende é condicionada pela estrutura ontológica do homem. Para elevar a alma acima do erro – marca eterna da subjectividade – «toda a arte consiste em virá-la da maneira mais fácil e mais útil para ela. *Não se trata de lhe dar a faculdade de ver, ela já a tem*». (*República*, Livro VII.)

Sem procurar nesta introdução os motivos internos – determinados pelos dados pessoais e históricos da filosofia heideggeriana – que levam Heidegger a filosofar à sua maneira – pensamos que podemos situá-la de uma forma bastante característica em relação às duas possibilidades de compreender o sujeito que acabámos de descrever: a gnosiológica e a ontológica. Heidegger prossegue de alguma forma a obra de Platão, procurando o fundamento ontológico da verdade e da subjectividade, mas dando conta de modo preciso de tudo aquilo que a filosofia, depois de Descartes, nos ensinou sobre o lugar excepcional da subjectividade na economia do ser.

Com efeito, podemos perguntar se a relação sujeito-objecto será a forma original da transcendência da alma. Não será preciso voltar a questionar a noção de ser que utilizámos acriticamente, de um lado e do outro, mesmo quando a aproximávamos do tempo, já que não aprofundámos mais esta última noção e aproximamos o ser de uma noção de tempo que talvez também não exprima a estrutura original desse fenómeno? E não compreenderíamos nós melhor, depois desse trabalho prévio, a proximidade das características ontológicas da subjectividade – queda, encadeamento, devir – com

o seu aspecto gnosiológico de uma imanência aspirando à transcendência? A «irrealidade» do salto que o sujeito dá em direcção ao objecto, longe de ser estranha ao tempo, não constituirá um modo? A teoria do conhecimento não se perderá na ontologia, o conhecimento na existência? Eis os problemas que se vão pôr a Heidegger.

O seu esforço é diametralmente oposto ao da filosofia dialéctica que, longe de procurar o fundamento ontológico do conhecimento, se preocupa com os fundamentos lógicos do ser. Hegel pergunta: «Como é que o espírito cai no tempo?» Mas Heidegger replica-lhe: «O espírito não cai *no* tempo, mas a existência efectiva, em queda, é projectada para fora do tempo original e autêntico». (*Sein und Zeit*, p. 436.)

II

Voltar a pôr em questão a noção de ser e da sua relação com o tempo, que mencionámos mais acima, é o problema fundamental da filosofia heideggeriana – o problema ontológico. A maneira como o homem é levado ao centro da investigação é inteiramente comandada pela preocupação fundamental que consiste em responder à questão «o que é ser». O privilégio do problema relativo ao homem não responde, pois, a um desejo de inspiração crítica, procurando estabelecer previamente a validade do instrumento que é o conhecimento. É por isso que, depois de ter mostrado por meio de reflexões, cujo percurso iremos seguir, o lugar essencial do homem na investigação filosófica, Heidegger recorda de uma maneira que inicialmente surpreende a consciência moderna, não pela rica eclosão dos estudos da consciência, que data de Descartes, mas pela frase de Aristóteles que afirma o lugar privilegiado da alma na totalidade do ser: ἡ ψυχὴ τῶ ὄντων πρὸς ἔστιν (*Sein und Zeit*, p. 14: *Arist. De Anima* T. 8, 431b 21.)

Partamos, pois, do problema fundamental do significado do ser. Precisemos os seus termos.

Heidegger distingue inicialmente entre aquilo que existe, «o ente» (*das Seiende*) e «o ser do ente» (*das Sein des Seienden*). O que existe, o ente, cobre todos os objectos, todas as pessoas em certo sentido,

e até Deus. O ser do ente é o facto de todos esses objectos e todas essas pessoas *serem*. Ele não se identifica com nenhum desses entes, nem mesmo com a ideia do ente em geral. Em certo sentido, não *existe*; se existisse, seria ente por seu turno, quando de alguma forma é a própria ocorrência do ser de todos os «entes». Na filosofia tradicional, efectuava-se sempre um deslizar imperceptível do ser do ente em direcção ao «ente». O ser do ente, o ser em geral, tornava-se um ser absoluto ou Deus. A originalidade de Heidegger consiste precisamente em manter essa distinção com uma constante clareza. O ser do ente é o «objecto» da *ontologia*. Ao passo que os entes representam o domínio de investigação das ciências *ônticas*.

Vejam os mais de perto estas distinções. Os atributos do ente fazem com que ele seja isto ou aquilo. Ao determinar os atributos do ente, dizemos *aquilo* que ele é, chegamos à sua *essência*. Mas a par da essência do ente podemos constatar, por meio de uma percepção ou de uma demonstração, que ele existe. E, com efeito, para a filosofia clássica, era a essa constatação da existência que se reduzia o problema da existência, que acrescia ao da essência. Mas determinar o que essa existência constatada significa, eis aquilo que foi desde sempre considerado impossível, pois, sendo de generalidade superior, a existência não poderia ser definida. A filosofia medieval chamava «transcendente» a esse ser do ente. Kant conhecia igualmente a especificidade do «ser do ente» em relação ao ente e em relação a qualquer atributo do ente, uma vez que, ao refutar o argumento ontológico, ele demonstrou precisamente a irredutibilidade do ser a um atributo do ente.

Ora, Heidegger contesta precisamente que o problema do significado do ser seja impossível e vê nele o problema filosófico fundamental – *ontologia* no verdadeiro sentido do termo – a que conduzem simultaneamente as ciências empíricas e as ciências «eidéticas» no sentido husserliano (isto é, as ciências *a priori* que estudam a essência, εἶδος, dos diferentes domínios do real¹¹⁷) e para o qual tendia a filosofia antiga, ao querer compreender o ser no *Sofista* e

117 Ver o estudo anterior, p. 20.

formulando, com Aristóteles, o problema de $\acute{\omicron}\nu \acute{\eta} \acute{\omicron}\nu$. Precisamente porque o ser não é um ente, não deve ser apreendido *per genus et differentiam specificam*. E o facto de o podermos apreender de outra forma está provado pela circunstância de compreendermos o seu significado a cada momento. *A compreensão do ser é a característica e o facto fundamental da existência humana*. Dir-se-á que, neste caso, a investigação é inútil? Mas o acto da compreensão não quer dizer que essa compreensão seja explícita ou autêntica. Certamente, procuramos algo que, de certa maneira, já possuímos – mas explicitar essa posse ou essa compreensão não é, por esse motivo, um trabalho subalterno ou secundário. Para Heidegger, a compreensão do ser não é um acto puramente teórico, mas, como veremos, um acontecimento fundamental em que hipoteca todo o seu destino; e, desde logo, a diferença entre os modos, explícito e implícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro: ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não-autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana. Passar da compreensão implícita do ser à compreensão explícita é propor-se uma tarefa de domínio e de dominação no seio de uma ingênua familiaridade com a existência que talvez destrua a própria segurança dessa familiaridade.

Seja como for, fixemos de momento a característica do homem estabelecida à partida: *ente* que compreende o ser implicitamente (de uma maneira pré-ontológica, segundo a expressão heideggeriana) ou explicitamente (de uma maneira ontológica). E é porque o homem compreende o ser que ele interessa à ontologia. O estudo do homem vai revelar-nos o horizonte no interior do qual se coloca o problema do ser, pois é nele que *se dá a compreensão do ser*.

Não foi por acaso que empregámos esta última fórmula. A compreensão do ser que caracteriza o homem não é simplesmente um acto, essencial a toda a consciência, susceptível de poder ser isolado na corrente temporal para nele apreender o ser que ele visa, recusando ao mesmo tempo que ele vise qualquer temporalidade na relação que estabelece. Uma concepção destas equivaleria, precisamente, a separar da dimensão temporal, onde se forma a existência

do homem, a relação sujeito-objecto e a ver na compreensão do ser um acto de conhecimento como outro qualquer. Ora, toda a obra de Heidegger tende a mostrar que o tempo não é um quadro da existência humana, mas que, sob a forma autêntica, a «temporalização» do tempo é o resultado da compreensão do ser. *É na verdade a própria compreensão que se forma.* Portanto, não se deve começar por imaginar a estrutura específica da compreensão do ser por meio de noções que ela é solicitada a ultrapassar. A análise da compreensão do ser mostrará o tempo na base da compreensão. O tempo encontrar-se-á aí de maneira inesperada e na sua forma autêntica e original, como condição das próprias articulações dessa compreensão.

Estas antecipações sobre os resultados das análises heideggerianas permitem-nos precisar em que sentido a compreensão do ser caracteriza o homem. De forma alguma a título de atributo essencial, mas como o próprio modo de ser do homem. Ela não determina a essência, mas a existência do homem. Certamente, se considerarmos o homem como um *ente*, a compreensão do ser constitui a essência desse *ente*. Mas precisamente – e aí está uma característica fundamental da filosofia heideggeriana – *a essência do homem é, ao mesmo tempo, a sua existência. Aquilo que o homem é, é ao mesmo tempo a sua maneira de ser, a sua maneira de existir, de se «temporalizar».*

Esta identificação da essência e da existência não é uma tentativa de aplicar ao homem o argumento ontológico, como alguns poderão ter pensado. Ela não significa que na essência do homem esteja contida a necessidade de existir – o que seria falso, pois o homem não é um ser necessário. Mas inversamente, poder-se-ia dizer que a confusão da essência e da existência significa que na existência do homem está incluída a sua essência, que todas as determinações essenciais do homem não passam dos seus modos de existir. Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível à custa de um novo tipo de ser que caracteriza a acção do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra *existência* – que empregaremos doravante neste sentido – e reserva o nome de *Vorhandenheit*, presença pura e simples, para o ser das coisas inertes. E é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o

homem pelo termo de *Dasein* (ser deste mundo). E não pelo termo *Daseineles* (ente deste mundo). A forma verbal exprime o facto de cada elemento da essência do homem ser um modo de existir, de se encontrar lá.

E a forma verbal exprime ainda outra coisa que é da maior importância para a compreensão da filosofia heideggeriana. Já o dissemos: o homem não interessa à ontologia por si mesmo. O interesse da ontologia vai no sentido do *ser em geral*. Mas o *ser em geral*, para ser acessível, deve revelar-se previamente. Até Heidegger, a filosofia moderna pressupunha um espírito capaz de conhecer nessa revelação; ela era obra sua. O ser revelado era mais ou menos adequado ao ser velado. Que essa revelação seja ela mesma um acontecimento do ser, da existência do espírito conhecente seja esse acontecimento ontológico, condição de toda a verdade – certamente, Platão já suspeitava tudo isso quando punha a consciência, não no sujeito, mas na alma, e quando conferia à alma a mesma dignidade e a mesma substância que às ideias, quando pensava a alma como contemporânea das ideias ou co-eterna a elas; mas que esse facto, essa transformação do ser em verdade se cumpra no facto da minha existência particular neste mundo, que o meu lugar, o meu *Da* seja produto da revelação do ser, que a minha humanidade seja a verdade – isso constitui o principal contributo do pensamento heideggeriano. A essência do homem está nessa obra de verdade; o homem não é, pois, um substantivo, mas um verbo inicialmente: ele está na economia do ser, o «revelar-se» do ser, ele não é *Daseiendes*, mas *Dasein*.

Em resumo, o problema do ser que Heidegger coloca reconduz-nos ao homem, pois o homem é um *ente* que compreende o ser. Mas, por outro lado, essa compreensão do ser é ela própria o ser; ela não é um atributo, mas o modo de existência do homem. Isto não é uma extensão puramente convencional da palavra ser a uma faculdade humana – na circunstância, à compreensão do ser –, mas o realçar da especificidade do homem cujos «actos» e «propriedades» são outros tantos «modos de ser». É o abandono da noção tradicional da consciência como ponto de partida, com a decisão de procurar a base da própria consciência no acontecimento fundamental do ser – na existência do *Dasein*.

Desde logo, o estudo da compreensão do ser é *ipso facto* um estudo do modo de ser do homem. Ele não é apenas uma preparação para a ontologia, mas já uma ontologia. Heidegger chama «Analítica do *Dasein*» a este estudo da existência do homem. Sob uma forma estranha ao problema do *ser em geral*, ele já tinha sido iniciado e prosseguido em múltiplos estudos filosóficos, psicológicos, literários e religiosos consagrados à existência humana. Heidegger chama *existencial* à análise da existência humana que ignora a perspectiva da ontologia. Repô-la nesta perspectiva – efectuá-la de uma forma explícita – é o trabalho de uma analítica *existencial* que Heidegger empreende em *Sein und Zeit*.

Vamos resumir aqui alguns desenvolvimentos dessa *analítica existencial*. A partir da estrutura puramente formal que acabámos de estabelecer: «a existência do *Dasein* consiste em compreender o ser» – toda a riqueza da existência humana se encontrará desenvolvida, isto é, toda a estrutura da revelação do ser. Tratar-se-á de encontrar aí o homem na sua totalidade e de mostrar que essa compreensão do ser é o próprio tempo.

III

O homem existe de tal maneira que compreende o ser. Esta fórmula equivale a uma outra que parece dizer muito mais: «O homem existe de tal maneira que o que está em jogo para ele é a sua própria existência.» Aí estariam duas fórmulas diferentes, se considerássemos que a *compreensão do ser* era puramente contemplativa e se juntava, como uma iluminação, ao modo de existência do *Dasein* que, inicialmente, não se compreenderia. Ora, isto seria precisamente efectuar a separação entre existência e conhecimento de que falámos anteriormente, separação contra a qual Heidegger se insurge.

Para melhor realçar a legitimidade deste combate, é preciso remeter para a ideia da intencionalidade, elaborada por Husserl e pensada por Heidegger até às últimas consequências. Sabemos que Husserl vê na intencionalidade a própria essência da consciência. A novidade deste ponto de vista não consistiu simplesmente em

afirmar que toda a consciência é consciência de alguma coisa, mas que essa tensão em relação a qualquer outra coisa constituía toda a natureza da consciência; que não era preciso representar a consciência como qualquer coisa que *existia*, em primeiro lugar, e que em seguida se transcendia, mas que a consciência se transcendia pela sua existência. Se essa transcendência tinha o ar de *conhecimento* enquanto se tratava de vida teórica, ela tinha, nas outras ordens da vida, uma outra forma. Também o sentimento *visa* qualquer coisa, qualquer coisa que não é um objecto teórico, mas adequada e acessível apenas ao sentimento. A «intencionalidade» do sentimento não significa que o calor afectivo do sentimento – e tudo o que constitui o seu conteúdo – não passe de um núcleo a que se junta uma intenção dirigida a um objecto sentido; esse mesmo calor afectivo abre-se sobre qualquer coisa e sobre qualquer coisa a que, em virtude de uma necessidade essencial, só acedemos por meio desse calor afectivo, da mesma forma que só acedemos à cor pela visão.

Compreendemos agora em que sentido a existência do *Dasein*, caracterizada como uma tal maneira de existir «que o que está sempre em jogo na sua existência é essa mesma existência», equivale à compreensão do ser pelo *Dasein*. Com efeito, o ser que se revela ao *Dasein* não lhe aparece sob a forma da noção teórica que ele contempla, mas numa tensão interna, na inquietação que o *Dasein* experimenta da sua própria existência. E, inversamente, essa maneira de existir em que «se arrisca a existência» não é um estado cego ao qual se deva juntar o conhecimento da natureza da existência, mas essa existência, ao velar pela sua própria existência – e apenas dessa maneira – abre-se à compreensão da existência.

Compreendemos agora melhor do que há pouco como o estudo da compreensão do ser é uma ontologia do *Dasein*, um estudo da existência do *Dasein* em toda a sua plenitude concreta, e não apenas a reflexão sobre um acto isolado dessa existência pelo qual uma existência que desaparece progressivamente no tempo estaria em situação de abandonar esse plano existencial para compreender o ser. A transcendência da compreensão é um facto da existência.

IV

Compreender o ser é existir de maneira a inquietar-se com a sua própria existência. Compreender é ficar inquieto. Como precisar essa compreensão, essa inquietação? *O fenômeno do mundo* ou, mais precisamente, *a estrutura do «ser-no-mundo» apresenta a forma precisa sob a qual se realiza essa compreensão do ser.*

Se esta tese se justificasse, a «saída de si mesmo» para o mundo estaria integrada na *existência* do *Dasein*, pois a compreensão do ser, como já sabemos, é um modo da existência. A compreensão do ser sob a forma de «arriscar a existência» aparecerá a Heidegger, no termo das suas análises, como a característica fundamental da finitude do *Dasein*. É, pois, na finitude da existência do *Dasein* que se baseará a sua transcendência para com o mundo. Assim, a finitude da existência humana dará conta da noção de sujeito, tal como a conhecemos desde Descartes. Ela já não será uma simples determinação do sujeito – já não se dirá apenas «somos um pensamento, mas um pensamento finito» –, a finitude conterá o próprio princípio da subjectividade do sujeito. A análise do Mundo torna-se, pois, a peça central da *Analítica do Dasein*, pois ela vai permitir-nos ligar a subjectividade à finitude, a teoria do conhecimento à ontologia, a verdade ao ser.

Certamente, será preciso começar por transformar a noção tradicional do mundo, mas este processo nada terá de arbitrário. Aquilo que Heidegger vai pôr no lugar da habitual concepção do mundo é algo que torna esta possível. Processo de justificação que faz as vezes de prova. O fenômeno do mundo, tal como Heidegger o descreve, juntar-se-á ou explicará a opinião clássica que nem sempre parte de fenômenos iniciais ou autênticos.

Para a consciência comum, o mundo equivale ao conjunto das coisas que o conhecimento descobre. Noção ôntica e derivada. Com efeito, as coisas, se nos ativermos ao significado concreto do seu aparecimento para nós, estão *no* mundo. O aparecimento de uma coisa particular pressupõe o mundo. É a partir de uma ambiência que as coisas nos solicitam. Que significado dar a esta referência ao mundo que a análise fenomenológica não deve deixar

de considerar ou apagar? Ela revela-se, numa primeira análise, como estando estritamente ligada ao *Dasein*: a «ambiência», aquilo em que o *Dasein* vive, o «nosso mundo», o «mundo de uma época, de um artista», etc. Isso convida-nos a procurar num *modo de existência* do próprio *Dasein* o fenómeno do mundo, que surgiria assim como *estrutura ontológica*: Certamente, na noção de «mundo ambiente» (*Umwelt*), a partícula *ambi* (Um) é o indício de uma espacialidade. Só que é a noção do mundo que determinará a noção do espaço, contrariamente a Descartes, que queria apreender o próprio sentido do mundo por meio do espaço. A ambiência do mundo ambiente não é a espacialidade nua e abstracta do mundo, mas a sua referência à existência do *Dasein*. É um ser caracterizado por um compromisso essencial num mundo, que pode descobrir um facto como a ambiência, a partir do qual uma noção infinitamente mais pobre, como o espaço, adquire um sentido. O ser-no-mundo, enquanto existência do *Dasein*, é a origem da noção do mundo. E o ser-no-mundo – já o dissemos – não é mais do que a articulação da compreensão do ser que resume a existência do *Dasein*.

Partamos, pois, do mundo ambiente para determinar a sua ambiência, para descrever a «mundaneidade do mundo» (*die Weltlichkeit der Welt*), segundo a expressão de Heidegger. As coisas no meio das quais o *Dasein* existe são, antes do mais, objectos de cuidados, de solicitude (*das Besorgte*); elas oferecem-se à mão, convidam ao manuseamento. Elas servem para qualquer coisa: machados *para* rachar a madeira, martelos para martelar o ferro, punhos para abrir as portas, casas para nos abrigar, etc. Em sentido lato, são *utensílios* (*Zeuge*).

Qual é o seu *modo* de ser? O ser do utensílio não se identifica com o de um simples objecto material que se revela à percepção ou à ciência. A contemplação não poderia apreender o utensílio enquanto tal. «O olhar puramente contemplativo, por muito penetrante que seja (*das schärfste Nur-noch – Hinschen*), lançado sobre o aspecto desta ou daquela coisa não poderia revelar-nos um utensílio» (*Sein und Zeit*, p. 69). É através do uso, do manuseamento, que acedemos a ele de uma maneira adequada e inteiramente original. Mas o manuseamento não é consecutivo a uma representação. É sobretudo por isto que Heidegger se opõe à opinião corrente,

opinião que Husserl ainda partilha: antes de manusear, é preciso *representar* aquilo que se manuseia.

Os utensílios são, pois, objectos que o *Dasein* descobre por um modo determinado da sua existência: o manuseamento. Eles não são, portanto, coisas simples. O manuseamento é, de alguma forma, a realização do seu ser. Ele não determina *aquilo* que eles são, mas a maneira como eles *encontram* o *Dasein*, como são. O ser dos utensílios é a *maneabilidade* (*Zubandenheit*). É precisamente porque o manuseamento não é consecutivo a uma representação que a maneabilidade não é uma simples *presença* (*Vorhandenheit*) em que se enxertaria uma nova propriedade. Ela é inteiramente irreduzível e original.

Ao mesmo tempo que recusávamos ao manuseamento a estrutura da representação, dizíamos que o manuseamento revelava a maneabilidade. É que a relação de manuseamento é uma compreensão, uma visão *sui generis*, um poder iluminado. Heidegger fixa-a pelo termo de circunspecção (*Umsicht*). A linguagem exprime, aliás, a acção dessa circunspecção que ilumina o poder: em francês, diz-se, por exemplo, «saber escrever», «saber dançar», «saber brincar», etc.*

Qual é a estrutura da *maneabilidade*? Ela é essencialmente constituída pela «referência» (*Verweisung*). O utensílio *existe* «com vista a» qualquer coisa. É por isso que não é um ser separado, mas sempre em coesão com outros utensílios. É mesmo próprio do seu modo de ser dar o lugar à totalidade da *obra* em relação à qual existe. O utensílio só está perfeitamente no seu papel – e a maneabilidade caracteriza o seu ser em *si* – quando essa maneabilidade não é explícita, mas se extrai de uma parte mais recôndita e o utensílio é compreendido a partir da obra. Por sua vez, esta obra é um utensílio: o sapato é *para* ser usado, o relógio *para* indicar a hora. Mas, por outro lado, a fabricação da obra é uma utilização de qualquer coisa com vista a qualquer coisa. O manejável remete, pois, para os materiais. Descobrimos, assim, a partir do utensílio, a

* Como em português. (N. T.)

natureza, as florestas, as águas, as montanhas, os metais, o vento, etc. A Natureza assim descoberta é toda relativa ao manuseamento: «matérias-primas». Não temos floresta, mas madeira, as águas são hulha branca ou meios de transporte, a montanha é a pedreira, o vento é vento em popa. Finalmente, a obra é feita, não só *com vista a qualquer coisa*, mas também para *alguém*. A fabricação orienta-se para o consumidor; os homens enquanto «consumidores» revelam-se com o manejável e, com eles, a vida pública (*die Oeffentlichkeit*) e todo o conjunto das instituições, todo o aparato da vida pública. O conjunto das referências que constituem o ser do utensílio levam-nos, portanto, para lá da esfera muito estreita dos objectos usuais que nos rodeiam. Com o manuseamento, estamos, pois, presentes no mundo, no «mundo» no sentido habitual do termo, compreendido como o conjunto das coisas. Mas não somos apenas espectadores, nem um conteúdo, em relação a esse conjunto. O manuseamento descreve a nossa inerência ao mundo como modelo e original e como condição da própria revelação do mundo a nós.

Mas uma análise ainda mais precisa do manuseamento vai revelar-nos o fenómeno original do mundo que Heidegger procura. Sublinhámos que o utensílio se perde, de alguma forma, na obra que serve – é assim que ele existe *em si*. No entanto, quando o utensílio é danificado, ele destaca-se do sistema em relação ao qual *existe* e perde, por assim dizer, o seu carácter de utensílio para se tornar, em certa medida, uma simples presença. Nesta perda momentânea da *maneabilidade*, a «referência para aquilo com vista ao que o utensílio existe» aviva-se, sobressai e vem ao de cima. Encontramo-nos, assim, virados para a totalidade do sistema das referências – sempre compreendida implicitamente, mas não explicitada até aí. Aí está uma série de referências que só pode terminar com um «aquilo com vista ao que» que já não tem em vista outra coisa, mas com vista a si mesmo. Reconhecemos nesta estrutura o próprio *Dasein*. Por outras palavras, a compreensão do utensílio só se faz em relação a uma compreensão inicial da estrutura do *Dasein* que, graças à «referência a si mesmo» que lhe é própria, permite compreender nos próprios utensílios a sua maneabilidade, o seu uso possível, o seu «com vista a». Dessa forma se anuncia o mundo.

Não é, pois, constituído pela soma dos utensílios, pois, precisamente, a totalidade das referências só torna os utensílios possíveis na condição de permanecer na obscuridade. Mas ela constitui a condição ontológica.

Ela constitui a condição. Com efeito, para compreender o «com vista a» constitutivo do utensílio, é preciso compreendermos «aquilo com vista ao que ele existe» que, por sua vez, remete para outra coisa e acaba no *Dasein*.

Essa totalidade é uma condição ontológica. Na verdade, a maneabilidade não é uma propriedade, mas um *modo de ser* do utensílio. Aquilo em relação ao que a própria maneabilidade se torna possível não pode deixar de ser uma estrutura ontológica.

O *Dasein* descobre esta estrutura por meio da sua própria existência. A existência do *Dasein* consiste em existir com vista a si mesmo. Isso quer dizer também que o *Dasein* compreende a sua existência. O *Dasein* compreende, pois, desde já, esse «com vista a si mesmo» que constitui a sua existência. É em relação a esse «com vista a» inicial que o «com vista a» dos utensílios, a sua maneabilidade, pode surgir ao *Dasein*. O Mundo não é mais do que esse «com vista a si mesmo» em que o *Dasein* está integrado na sua existência e em relação ao qual se pode encontrar o manejável.

Assim se encontra explicitada essa referência ao *Dasein* que assinalámos na noção do mundo. Salientemos à margem do rigoroso encadeamento das análises heideggerianas, que esta concepção do mundo que o identifica com um acontecimento fundamental do nosso destino, dá um forte sentido à noção do mundo interior. O mundo interior, o mundo de uma época, o mundo de um Goethe ou de um Proust, já não é uma metáfora, mas a própria origem do fenómeno do mundo. E não no sentido idealista; este identifica o mundo com o conjunto das coisas existentes no espírito e passa ao lado da «mundaneidade do mundo», distinta da soma das coisas.

Podemos, pois, dizer que a existência do *Dasein* é «ser-no-mundo». O *Da* – o mundo aqui em baixo – incluído no termo exprime esse estado de coisas. O homem enquanto revelação do ser, enquanto verdade, não se absorve num olhar sereno virado para as ideias, libertado dos grilhões que aqui o fixam e fugindo «para o

inferno»; a revelação do ser não é mais do que o cumprimento do próprio fenómeno do *Da*; a revelação do ser é a própria condição humana.

O ser-no-mundo não é, pois, a afirmação do facto banal de o homem se encontrar no mundo; é uma nova expressão da fórmula inicial: o *Dasein* existe de tal forma que compreende o ser. Ela também nos mostra como o aparecimento do mundo das coisas e dos utensílios tem a sua condição na existência do *Dasein* e é uma sua ocorrência. O acto de sair de si para ir aos objectos – essa relação do sujeito com o objecto que a filosofia moderna conhece – tem a sua razão num salto efectuado para além dos «entes» compreendidos de uma maneira ôntica em direcção ao ser ontológico, salto que se efectua pela existência do *Dasein* e que é a própria ocorrência dessa existência e não um fenómeno que se lhe reúne. É a esse salto para lá do ente em direcção ao ser – e que é a própria ontologia, a compreensão do ser – que Heidegger atribui a palavra transcendência. Essa transcendência condiciona a transcendência do sujeito ao objecto – fenómeno derivado, de que parte a teoria do conhecimento. O problema da ontologia é para Heidegger transcendental e neste novo sentido.

Em resumo, ser, para o *Dasein*, é compreender o ser. Compreender o ser é existir de tal forma que «o que está em jogo na existência é essa mesma existência» – é ser-no-mundo ou ser-aí. Ser aí é transcender-se. Todo o paradoxo dessa estrutura em que a existência com vista a si mesma se apresenta como essencialmente extática é o próprio paradoxo da existência e do tempo. Mas para o ver ainda melhor, é preciso levar mais longe a *Analítica* do *Dasein*, desenvolvendo a estrutura da transcendência.

«Ser-no-mundo» é um modo de existência dinâmico. Dinâmico num sentido muito preciso. Trata-se da $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, da possibilidade. Não da possibilidade no sentido lógico e negativo enquanto «ausência de contradição» (possibilidade vazia), mas da possibilidade concreta e positiva, daquela que exprimimos dizendo que se pode *isto* ou *aquilo*, que temos possibilidades para com as quais somos livres. O reino dos utensílios que descobrimos no mundo, esses utensílios utilizáveis e próprios para qualquer coisa, relaciona-se com as

nossas possibilidades – conseguidas ou falhadas – de os manusear. Possibilidades tornadas elas próprias possíveis pela possibilidade fundamental de ser-no-mundo, isto é, de existir com vista a essa mesma existência. Esse carácter dinâmico da existência constitui o seu paradoxo fundamental: a existência é feita de possibilidades, as quais no entanto, precisamente enquanto possibilidades, se distinguem dela, antecipando-a. A existência antecipa-se a si mesma.

Sublinhemos, em primeiro lugar, o carácter positivo da possibilidade que constitui a existência. A relação do homem com as suas possibilidades não se assemelha à indiferença que uma coisa manifesta relativamente aos acidentes que lhe poderiam suceder. O homem é *desde agora* lançado no meio das possibilidades, relativamente às quais está *desde agora* comprometido, que *desde agora* percebeu ou deixou escapar. Elas não se juntam à sua existência a partir de fora, como acidentes. Mas, por outro lado, elas não se encontram diante dele como objectos que se contemplariam pesando os prós e os contras. As possibilidades são modos da sua existência, pois, precisamente, existir para o homem é apreender ou não as suas próprias possibilidades: uma possibilidade fundamental do retorno sobre si mesmo. Mas este retorno inquieto sobre si mesmo, esta atitude inicial tomada relativamente à sua própria existência – atitude que nada tem de uma livre contemplação, mas que é o facto essencial da existência humana –, nós já a conhecemos. Com efeito, acabámos apenas de efectuar uma análise mais profunda do fenómeno que já havíamos encontrado ao dizer que o *Dasein* existe de tal maneira que, na sua existência, essa mesma existência é sempre evidente para ele ou ainda que *existir é ser no mundo*.

Para traduzir a intimidade desta relação entre o *Dasein* e as suas possibilidades, podemos dizer que ele se caracteriza, não pelo facto de *ter* possibilidades, mas de ser as suas possibilidades; estrutura que no mundo das coisas seria inconcebível e que determina positivamente a existência do *Dasein*. *Ser-no-mundo* é ser as suas possibilidades. E o *em*, o «in-esse» envolve este paradoxo da *relação existencial com uma possibilidade*: ser qualquer coisa que não passa de uma possibilidade, sem que isso seja por meio de uma pura e simples representação dessa possibilidade. O que é *ser as suas possibilidades*?

Ser as suas possibilidades é compreendê-las. Mas caracterizar pela compreensão essa relação íntima entre a existência e as suas possibilidades não equivale a afirmar de uma maneira disfarçada que «ser as suas possibilidades» seja conhecê-las. Com efeito, a compreensão não é uma faculdade cognitiva que se juntaria à existência para lhe permitir tomar conhecimento das suas possibilidades; a distinção entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido já não tem aqui sentido: a própria existência humana *sabe-se* antes de qualquer reflexão introspectiva e torna possível esta última.

Mas isso não significa um regresso à noção de consciência interna (mesmo que a distingamos da noção de percepção interna, entendida como reflexão introspectiva e onde, evidentemente, se encontra a estrutura sujeito-objecto). A originalidade da concepção heideggeriana da existência relativamente à ideia tradicional de consciência interna consiste no facto de esse saber de si mesmo, essa iluminação interna – essa *compreensão* – não só já não admitir a estrutura sujeito-objecto, como já nada ter de *teórico*. Não é uma *tomada de consciência*, uma constatação pura e simples daquilo que se é, constatação capaz de aferir o nosso poder sobre nós mesmos, essa *compreensão é o próprio dinamismo dessa existência, é esse poder sobre si*. E neste sentido a compreensão constitui o modo como a existência é as suas possibilidades: aquilo que era passagem à consciência torna-se apenas passagem e, dessa forma, o acontecimento da própria existência. No lugar da consciência da filosofia tradicional, a qual, enquanto *toma consciência* permanece serena e contemplativa, exterior ao destino e à história do homem concreto de que toma consciência, Heidegger introduz a noção do *Dasein* *compreendendo as suas possibilidades*, mas que, enquanto *compreendendo*, faz *ipso facto* o seu destino, a sua existência neste mundo. Assim, com a noção do *Dasein*, a iluminação interna que os filósofos da consciência conheciam torna-se inseparável do destino e da história do homem concreto: ambos formam um só. É o *homem concreto* que surge no centro da filosofia; em relação a ele, a noção de consciência não passa de uma abstracção que separa a consciência – a iluminação enquanto iluminação – da história, da existência. Podemos já entrever como o conhecimento teórico, de que a compreensão é o fenómeno original e o fundamento, se encontra integrado na existência, e como a

teoria do conhecimento se encontra integrada na ontologia, sem que o seja por pura convenção, por uma extensão formal da palavra *ser* à actividade do conhecimento.

VI

Como se articula o poder enquanto compreensão? Como é o *Dasein* neste mundo?

O *Dasein* compreende-se numa certa disposição afectiva (*Befindlichkeit*). O *Dasein* já se encontra disposto aqui neste mundo de uma determinada forma. Trata-se desse fenómeno, à primeira vista banal, que a psicologia clássica visa ao insistir na tonalidade ou na cor afectiva que se mistura a qualquer estado de consciência: o bom ou o mau humor, a alegria, o tédio, o medo, etc. Para Heidegger, estas disposições não são estados, mas *modos de se compreender, quer dizer, de ser neste mundo, o que é a mesma coisa*.

A disposição afectiva, que não se separa da compreensão – pela qual a compreensão existe –, revela-nos o facto do *Dasein* se consagrar às possibilidades que o seu mundo lhe impõe. Ela não é o símbolo, nem o sintoma, nem o índice dessa situação – ela é essa situação; a descrição da afectividade não prova a sua realidade, mas fornece a sua análise. Ao existir, o *Dasein* é desde agora *lançado no meio* das suas possibilidades e não colocado perante elas. Ele apreende-as ou deixa-as fugir desde este momento. Heidegger fixa por meio do termo *Geworfenheit* esse facto de ser lançado e de se debater no meio das suas possibilidades e aí ser abandonado. Traduzi-lo-emos aqui pela palavra derrelicção. A derrelicção é a origem e o fundamento necessário da afectividade. A afectividade só é possível onde a existência é entregue ao seu próprio destino.

A derrelicção, o abandono às possibilidades impostas, dá à existência humana um carácter de *facto* num sentido muito forte e muito dramático do termo: é um facto que se compreende como tal pela sua facticidade. Os factos empíricos da ciência impõem-se a um espírito; mas para serem constatados como factos é previamente necessário que uma situação como a *facticidade* seja possível. Ela é

cumprida por um *Dasein* que existe no seu mundo, que é lançado no mundo. Ter sido lançado no mundo, abandonado e entregue a si mesmo, eis a descrição ontológica do facto. A existência humana define-se para Heidegger por meio dessa «facticidade» (*Faktizität*). A compreensão e a interpretação dessa facticidade é a própria ontologia analítica do *Dasein*. É por isso que Heidegger e os seus discípulos definem a ontologia como «Hermenêutica da facticidade» (*Hermeneutik der Faktizität*)¹¹⁸.

Se a compreensão das possibilidades pelo *Dasein* se faz na derrelicção, enquanto compreensão do possível, o *Dasein* existe numa propensão para além da situação imposta. Desde agora, o *Dasein* está para lá de si mesmo. Ser assim, para além de si – ser as suas possibilidades –, não é contemplar esse além como um objecto, escolher entre duas possibilidades como entre duas estradas num cruzamento. Colocar a possibilidade perante um plano previamente estabelecido, onde ela já estaria implicitamente realizada, seria retirar à possibilidade o seu carácter de possibilidade. A possibilidade é a projecção do próprio *Dasein* por meio da sua existência, o impulso em direcção àquilo que ainda não é. Heidegger fixa este movimento com o termo *Entwurf* – projecto. Na *Geworfenheit* e sem se libertar da fatalidade da derrelicção, o *Dasein* existe além de si, pela sua compreensão. A terminologia alemã *Geworfenheit-Entwurf* mostra bem a oposição da derrelicção ao projecto.

O *Dasein* que compreende as suas possibilidades de existência é simultaneamente o *Dasein* que se compreende a si mesmo e descobre os utensílios no mundo. Com efeito, a possibilidade inicial do *Dasein* de ser com vista a si mesmo condiciona o manuseamento dos utensílios. Só que em vez de se compreender na sua possibilidade fundamental de ser-no-mundo, isto é, como já sabemos, na sua possibilidade de ser com vista a si mesmo, totalmente entregue à angústia inquieta da sua própria finitude, o *Dasein* foge desse modo autêntico de se compreender; ele dispersa-se em compreensões das possibilidades secundárias que só a possibilidade fundamental, sem-

118 Cf. BECKER: *Mathematische Existenz* em *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, p. 425.

pre compreendida implicitamente, mas nunca explícita, torna possível. O *Dasein* compreende-se a partir das possibilidades relativas aos utensílios, a partir dos seres interiores ao mundo. É o fenómeno da queda (*Verfallen*), terceira característica da existência, a par da *derrelicção* e do *projecto*. A queda, de que é preciso afastar qualquer lembrança moral ou teológica, é um modo de existência do *Dasein* que foge à sua existência autêntica para voltar a cair na quotidianidade (*Alltäglickeit*). Ele não se compreende na sua personalidade autêntica, mas partindo dos objectos que manuseia: *é o que é preciso*, compreende-se a partir da sua profissão, do seu papel social. O *Dasein* em queda perde-se nas coisas e não conhece outra personalidade que não seja o indefinido, o *toda a gente*. Ele compreende-se – e este termo significa sempre ele *é* as suas possibilidades – num optimismo que mascara a sua fuga perante a angústia, isto é, perante uma compreensão autêntica de si.

Encontramos todas as estruturas da compreensão, sob uma forma alterada e corrompida, no *Dasein* caído na «vida quotidiana». A palavra que, para Heidegger, se liga à compreensão e que o *Dasein* autêntico possui sob a modalidade do silêncio – torna-se a *loquacidade* e a *verborreia*, que introduzem o equívoco na existência. A *analítica do Dasein* possui, pois, uma forma paralela – e uma boa parte de *Sein und Zeit* ocupa-se disso –, a analítica do *Dasein* caído e mergulhado na *vida quotidiana*.

Mas o modo de existência quotidiana não acontece ao *Dasein* a partir do exterior: a queda é uma possibilidade interna da existência autêntica. Por outro lado, é preciso que o *Dasein* se possua autenticamente para se poder perder. Esta observação não deixa de ser importante. A compreensão autêntica do *Dasein* revelar-se-á como condicionada pelo tempo autêntico e finito. Desde logo, a queda na vida quotidiana à qual, segundo Heidegger, se liga o aparecimento do tempo dos relógios, do tempo infinito das ciências e, mais tarde, da própria intemporalidade, a queda apresenta-se como um acontecimento temporal e do tempo autêntico: ir na direcção do intemporal e do eterno não é separar-se do tempo, pois a título de possibilidade interna da existência autêntica, esse movimento para o eterno permanece um modo do tempo. O progresso para o eterno

que a consciência ocidental crê cumprir com o ponto de vista supratemporal das ciências não é uma vitória alcançada pelo espírito sobre a existência concreta e temporal, mas um momento do próprio drama dessa existência. Este salto para o eterno não transcende esse drama para dar uma nova origem às personagens, ele não as transfigura por um acto de graça vindo do exterior. Mas a título de elemento integrante da existência, ele é completamente dominado por esse drama. É importante sublinhar essa redução ao tempo de tudo aquilo que seríamos tentados a denominar supratemporal, a redução à existência de tudo aquilo a que desejaríamos chamar relação. Aí reside o ontologismo fundamental de Heidegger que nos importa realçar neste trabalho.

VII

Na maneira como Heidegger desenvolve o seu pensamento, a descrição do *Dasein* quotidiano ocupa um lugar de destaque e as múltiplas páginas que lhe são consagradas são de uma grande beleza, de uma rara perfeição de análise. Limitámo-nos a breves observações. Mas temos de explicar desde já a importância que Heidegger lhes atribui, pois ela deve-se à própria essência do seu ontologismo.

Os nossos desenvolvimentos anteriores familiarizaram-nos com a ideia de que a existência do homem é compreendida por meio dessa mesma existência e não por um acto de contemplação que venha juntar-se à existência. Se a filosofia é uma compreensão do ser – e se a compreensão do ser só pode efectuar-se por meio da compreensão da existência que é a revelação do ser – e se a compreensão da existência é uma possibilidade dessa mesma existência – a filosofia não se faz *in abstracto*, mas só se acha possível como possibilidade concreta de uma existência. Fazer filosofia equivale, pois, a um modo fundamental da existência do *Dasein*. Mas desde logo a filosofia é uma possibilidade finita, determinada pela derrelicção, o projecto-esboço e a queda, pela situação concreta da existência filosofante. Ora, se é no estado de queda que habitualmente nos compreendemos, todas as categorias com a ajuda das quais nos esforçamos por apreender o *Dasein* são tomadas do mundo das coisas.

A reificação do homem, a ausência do problema relativo ao significado da subjectividade do sujeito – tudo isso não forma um erro contingente devido à inépcia deste ou daquele filósofo: tudo isso vem da queda, da própria situação do *Dasein* filosofante instalado na vida quotidiana. Mas é também por isso que a *analítica do Dasein*, chamada a *esboçar a possibilidade autêntica* da existência, consiste, antes do mais, em *voltar a subir até ao ponto de onde se caiu* e, em primeiro lugar, em esclarecer ontologicamente a própria situação da queda em que o *Dasein* inicialmente mergulhou. Aliás, esta tendência para a compreensão autêntica de si mesmo – isto é, para um modo de existência autêntico – não vem de um escrúpulo abstracto e intelectual, mas manifesta-se sob a forma de apelo ouvido pelo *Dasein* caído e disperso nas coisas e que equivale para Heidegger ao fenómeno original da «consciência moral» (*Gewissen*).

Assim se explica a importância e a necessidade das análises da «existência quotidiana»; o *Dasein* caiu desde este momento e a filosofia, enquanto possibilidade finita, parte da vida quotidiana. Também a *via negationis*, que os fenomenólogos seguem para se colocarem perante o fenómeno procurado e para o descreverem, não é uma contingência de método. Ela deve-se à estrutura da queda, à loquacidade e ao equívoco que ela introduz na compreensão.

Compreenderemos, finalmente, que a análise da vida quotidiana à qual tanta ênfase foi dada em *Sein und Zeit* não responde ao desejo de justificar perante o senso comum as «hipóteses» da análise existencial. O facto do filósofo se sentir obrigado a partir das noções comuns ou de se lhes reunir não se explica por um simples recurso ao banal princípio segundo o qual toda a verdade abstracta se deve conformar aos factos da experiência. A pretensa evidência deste princípio torna-se contestável se entendermos por experiência a experiência vaga da nossa vida quotidiana. Contudo, se partimos desta é porque a filosofia, no fundo, não é um conhecimento contemplativo a propósito do qual haveria lugar à colocação prévia das questões de método, mas que, em conformidade com o ontologismo de Heidegger, ela é, na sua essência mais íntima, a possibilidade de uma existência concreta, já «embarcada», como diria Pascal, desde agora em queda, uma possibilidade finita no sentido mais forte e mais trágico deste termo.

VIII

Em resumo, a existência do *Dasein* que consiste em compreender o ser, manifestada como «ser no mundo», precisa-se como existência que compreende no estado de *derrelicção* a sua possibilidade fundamental de existir; compreendendo uma possibilidade esboçada por meio dessa mesma existência, mas uma compreensão que resvala desde este momento para as possibilidades da «vida quotidiana», desde agora perdida nas coisas.

Qual é a unidade da sua estrutura?

Mas, em primeiro lugar, em que sentido poderemos procurar aqui a unidade? Os conceitos que Heidegger elaborou para apreender o *Dasein* não exprimem simplesmente a sua essência, como a «cor» ou «a extensão», traduzem a *quididade* de um objecto material. Com efeito, o próprio do *Dasein* consiste em existir de tal maneira que a sua quididade seja ao mesmo tempo a sua maneira de ser e a sua essência coincida com a sua existência. A unidade que procuramos não pode ser um conceito, mas uma *maneira de ser concreta*, onde as estruturas assinaladas não estejam dispersas nem se percam de vista, como acontece na queda, fundamentalmente cega quando se trata de ver o *Dasein* enquanto tal – mas amontoadas e acentuadas. Será a unidade do próprio *Dasein*, mas, mais uma vez, não a unidade empírica que se conhece do exterior e por meio da contemplação, mas a unidade realizada interiormente, a facticidade do *Da* compreendida por meio dessa mesma facticidade; um facto que não se impõe apenas ao espírito, mas que se revela a uma compreensão, ela própria um facto; que compreende na medida em que ela é facto e porque é facto; onde toda a facticidade é feita dessa compreensão. Qual é, pois, a compreensão que apreende o *Dasein* como facto por excelência e que, simultaneamente, cumpre essa facticidade?

Essa compreensão é a angústia.

Toda a compreensão se produz numa disposição afectiva. A afectividade é a própria marca do compromisso do *Dasein* na sua existência, da sua facticidade. Aquilo que caracteriza a afectividade é uma dupla «intenção»: a alegria, o medo, a tristeza, etc., dirige-se a um objecto que se encontra no mundo, objecto da alegria, do medo, da

tristeza (*Wovor*), mas também a si mesmo, àquele «por quem» (*Worum*) estamos tristes, alegres ou amedrontados. Este retorno sobre si transparece, aliás, na forma reflexa dos verbos que exprimem os estados afectivos – regozijar-se, amedrontar-se, afligir-se.

A angústia, que apresenta a mesma estrutura, oferece no entanto uma particularidade que a coloca à parte entre os estados afectivos.

Primeiro que tudo, é preciso distingui-la do medo. Aquele «por quem» temos medo somos nós próprios, é o *Dasein* atingido e ameaçado no seu «ser no mundo»; pelo contrário, o objecto do medo, encontramos-lo *no* mundo a título de ser determinado. O mesmo não acontece com a angústia: o objecto angustiante não se encontra no interior do mundo, como «qualquer coisa de ameaçador», relativamente à qual se teria de tomar este ou aquele partido. O objecto da angústia permanece totalmente indeterminado. Esta indeterminação nada tem de negativo: específica e original, ela revela-nos uma espécie de indiferença que o *Dasein* angustiado experimenta por todos os objectos que habitualmente manuseia. A angústia é uma maneira de ser em que a não-importância, a insignificância, o nada de todos os objectos *intra-mundanos* se torna acessível ao *Dasein*. Isso não quer dizer que a angústia nos sirva de signo de insignificância das coisas, nem que deduzamos essa insignificância a partir do facto da angústia, nem que sintamos a angústia *depois de ter tomado conhecimento* dessa não-importância das coisas. É a *própria* angústia que revela e compreende essa insignificância. E, correlativamente, essa insignificância não se revela como qualquer coisa de inofensivo, espécie de negação teórica e teoricamente concebível; ela é essencialmente angustiante e, por conseguinte, faz parte do domínio do *Dasein*, é qualquer coisa de humano.

Mas com os objectos «intra-mundanos» velados no nada, o *Dasein* angustiado não perde a sua constituição de ser-no-mundo. Bem pelo contrário, a angústia reconduz o *Dasein* ao mundo enquanto mundo – à possibilidade de ser com vista a si mesmo –, ela só o arranca ao mundo enquanto conjunto de coisas, de utensílios manejáveis. Na angústia, o *Dasein* compreende-se de uma maneira autêntica, reconduzido que foi à possibilidade não velada da sua existência, à sua facticidade pura e simples esvaziada de todo o

conteúdo, nada de todas as coisas¹¹⁹. É essa facticidade do ser-no-mundo, do *Da* puro e simples, que é o objecto da angústia que ameaça, o *Wovor*.

O objecto da angústia (o *Wovor*) identifica-se, pois, com o seu «por quem» (o *Worum*): é o *ser-no-mundo*. Ao fazer desaparecer as coisas *intra-mundanas*, a angústia torna impossível a compreensão de si mesmo a partir das possibilidades que se relacionam com esses objectos, e ela leva assim o *Dasein* a compreender-se a partir de si mesmo, recondu-lo a si mesmo. A angústia, ao reconduzir a existência a si mesma, salva-a da sua dispersão nas coisas e revela-lhe a sua possibilidade de existir de uma maneira particularmente aguda como ser-no-mundo. Ela deve, pois, constituir a situação em que a totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein* se transforma em unidade.

Mas a angústia é compreensão. Ela compreende de maneira excepcional a autêntica possibilidade de existir. Heidegger fixa essa possibilidade de existir com o termo *Sorge* – cuidado. O cuidado angustiado deve fornecer a condição ontológica da unidade da estrutura do *Dasein*.

Enquanto angustiado, a inquietação é uma compreensão. Ela compreende a sua possibilidade fundamental de ser no mundo. Ao esboçar essa possibilidade, ela está para além de si. Não em relação com os objectos, mas com a sua própria possibilidade de existir. A relação com o objecto exterior, sob a forma inicial de manuseamento, é possível graças à antecipação da inquietação que existe com vista a si mesma, isto é, que existe-no-mundo.

Por outro lado, a possibilidade compreendida pela angústia, o ser no mundo, revela-se no isolamento e no abandono em que o *Dasein* se entrega a essa possibilidade. A inquietação compreende a sua possibilidade enquanto possibilidade em que se é lançado desde este momento. O projecto-esboço e a derrelicção – o ser-além-de-si e o ser desde

119 O nada a que a filosofia de Parménides a Bergson tentava em vão aceder, supondo-o de natureza teórica - enquanto negação teórica do ser - encontra-se essencialmente acessível à angústia. A negação teórica não passa de uma sua modalidade.

este momento em estão reunidos concretamente na inquietação compreendida pela angústia.

Mas na angústia, o facto de ter existido no mundo está estreitamente ligado à queda. Habitualmente, o *Dasein* não se compreende a partir de si mesmo, isto é, não determina as suas possibilidades a partir do facto nu da sua própria e individual existência neste mundo, mas sob forma de existência quotidiana, ele perde-se nos objectos do mundo e determina-se a partir destes últimos. A inquietação angustiada não passa do modo de existência em que o *Dasein* sai da sua dispersão e volta ao seu isolamento, à sua possibilidade inicial de ser-no-mundo. O fenómeno da queda, enquanto presença do *Dasein* junto das coisas e de que a angústia faz sair revela-se, pois, por meio dessa saída como uma estrutura do cuidado, solidária com as precedentes.

A fórmula total que exprime o cuidado compõe-se, pois, destes três elementos: ser-além-de-si; ter sido no mundo; ser junto das coisas. A sua unidade não é a de uma proposição que se poderia sempre estabelecer arbitrariamente, mas a do fenómeno concreto do cuidado revelado pela angústia.

Aí está um excelente exemplo do modo de pensar heideggeriano. Não se trata de reunir conceitos por meio de uma síntese pensada, mas de encontrar um modo de existência que os compreenda, isto é, que apreenda ao existir as possibilidades de ser que eles reflectem.

A filosofia intelectualista – empirista ou racionalista – procurava conhecer o homem, mas aproximava-se do conceito do homem, deixando de lado a facticidade da existência humana e o sentido dessa facticidade. Os empiristas, ao mesmo tempo que falavam dos homens reais, passavam igualmente ao lado dessa facticidade: o intelectualismo só saberia encontrar-se diante do facto. Falta-lhe a noção heideggeriana da existência e da compreensão, de um conhecimento que se faz por meio da própria existência. Esta última torna possível a famosa «introspecção», mas é bem distinta dela, pois a introspecção já é intelectualista. Ela contempla um objecto distinto dela. Heidegger traz a ideia de uma compreensão cuja obra não é distinta da própria facticidade do facto. Dessa forma, ele conseguiu atingir no facto do homem, não o «estranho», o objecto

que a introspecção dos psicólogos revela, mas a existência efectiva que se compreende pela sua facticidade.

Foi esta compreensão da existência que ele tentou fazer falar. Tentámos resumir as suas primeiras articulações. Já o facto das estruturas estudadas serem «modos de existir», e não propriedades, faz-nos adivinhar o seu parentesco com o tempo que não é um *ente*, mas o ser. E já as expressões como «desde agora», «para além de» e «junto de» – carregadas do sentido forte que vão buscar ao cuidado – deixam-nos entrever a raiz ontológica daquilo a que chamamos na vida quotidiana – imersa num tempo banalizado e «inofensivo» – passado, futuro e presente.