

## Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo*

André Duarte

Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR

E-mail: andremduarte@uol.com.br

**Resumo:** A presente investigação busca ressaltar a contribuição heideggeriana para a questão da alteridade, contrapondo-se às interpretações que enfatizam o “solipsismo existencial” do Dasein resoluto como o sintoma de que Heidegger teria desconsiderado esse problema em sua analítica existencial. Para tanto, discute-se o movimento argumentativo pelo qual Heidegger, partindo da análise do encontro do outro na cotidianidade mediana, chega até o problema do reconhecimento da alteridade que todo Dasein já traz em si mesmo. Segundo a interpretação aqui proposta, a chave para uma possível leitura ética da analítica existencial se encontra na articulação entre as análises fenomenológicas da angústia e do chamado da consciência, pois é justamente nelas que se revela o estranho apelo de uma alteridade que já habita cada um, e que tem de ser pensada como a condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade própria, isto é, como *alteridade*.

**Palavras-chave:** Heidegger, analítica existencial, alteridade, ética pós-metafísica.

**Abstract:** By critically departing from current interpretations that stress the “existential solipsism” of the resolute Dasein, the present investigation emphasizes the Heideggerian contribution to the question of otherness. I discuss the main ‘existentials’ through which

Heidegger, starting with the question of the encounter of the other in the everyday world, reaches the crucial point where he acknowledges that otherness is already rooted in each Dasein. According to this interpretation, the key to uncover the ethical dimension of Heidegger's existential analytic is to be found in the theoretical articulation established between the phenomenological analysis of anguish and the phenomenological analysis of the call of conscience. This is the *locus* where Heidegger renders manifest that the resolute Dasein already carries within itself the strange appeal of otherness, considered as the existential condition for the acknowledgment of the other in his own singularity, that is, as otherness.

**Key-words:** Heidegger, existential analysis, otherness, post-metaphysical ethics.

*Eu não sou eu nem sou o outro,  
Sou qualquer coisa de intermédio.*  
(Mário de Sá Carneiro)

*Ser outro, outro, outro. Cada um também  
deveria voltar a ver-se como outro.*  
(Elias Canetti)

O estatuto filosófico da alteridade em *Ser e tempo* dá margem a inúmeras controvérsias e discussões, as quais, por sua vez, repercutem na avaliação da ontologia fundamental, sobretudo em relação à sua possível dimensão ética. Para muitos intérpretes, a despeito de Heidegger ter reelaborado a sua herança husserliana, ele ainda teria permanecido prisioneiro das aporias da moderna filosofia da subjetividade, aspecto que se evidenciaria em sua rígida e insolúvel contraposição entre o isolamento solipsista do si-mesmo autêntico e a dispersão cotidiana do si-mesmo inautêntico em meio aos outros. Tal deficiência teórica lhe teria vedado o acesso a uma genuína consideração do outro e da intersubjetividade, obs-

truindo, desse modo, a via de uma reconstrução pós-metafísica da ética. Habermas poderia ser citado como um dos principais representantes dessa corrente de interpretação, quando afirma que Heidegger se viu impossibilitado de desenvolver uma reflexão sobre o caráter lingüístico da intersubjetividade. Segundo o veredicto habermasiano, Heidegger teria

(...) degradado, desde o princípio, as estruturas fundamentais do mundo da vida que transcendem o Dasein isolado, ao tomá-las como estruturas da existência cotidiana média, ou seja, do Dasein inautêntico. Por certo, a coexistência dos outros parece ser, a princípio, um traço constitutivo do ser-no-mundo. Mas a prioridade da intersubjetividade do mundo da vida sobre o caráter de ser meu do Dasein escapa a todo aparato conceitual ainda tingido pelo solipsismo da fenomenologia husserliana. (Habermas 1995, p. 149)

Assim, para Habermas, aquilo que Heidegger tinha a dizer a respeito da coexistência cotidiana no mundo comum ainda seria insuficiente para que seu pensamento pudesse figurar na origem do questionamento filosófico dialógico e comunicativo, voltado para o reconhecimento do outro enquanto alteridade nos contextos mundanos e institucionais. Há ainda aqueles intérpretes para os quais tais questões sequer constituem objeto de interesse e consideração, visto que eles se voltam para um esclarecimento ontológico das estruturas constitutivas do ser do Dasein, pensando-o enquanto “subjetividade”, ou seja, exclusivamente a partir do horizonte teórico das filosofias do sujeito. Segundo o comentário de Günter Figal, a recepção e a interpretação dos parágrafos de *Ser e tempo* dedicados à análise fenomenológica do *Mitsein* e do *Mitdasein* foram marcadas por duas posições teóricas divergentes entre si, uma delas enfatizando o enraizamento de Heidegger no âmbito da filosofia do sujeito, ao passo que a outra, a despeito de reconhecer a contribuição do autor para um esclarecimento do caráter de convivência mundana do Dasein, julga que suas análises ainda são insuficientes para uma determinação completa da intersubjetividade (Figal 2000, pp. 133-4).

A presente interpretação, por sua vez, considera questionáveis essas duas vias de análise de *Ser e tempo*, as quais mostram-se incapazes de compreender a abordagem heideggeriana da alteridade, na medida em que enfatizam, em maior ou menor grau, o “solipsismo existencial” do Dasein resoluto, concebido como o sintoma do aprisionamento da analítica existencial no horizonte teórico do subjetivismo moderno. Discutindo algumas passagens privilegiadas da analítica ontológica da existência, argumento que Heidegger redefiniu a via de abordagem à qual as filosofias do sujeito haviam sido conduzidas, em seu intento de resolver o problema da intersubjetividade no âmbito de uma concepção da subjetividade solipsista e constituinte. Em *Ser e tempo*, a questão do outro e da alteridade é entrevista a partir de um duplo deslocamento teórico: em primeiro lugar, o problema do encontro e do reconhecimento do outro no mundo deixa de ser pensado por meio do recurso à atividade especulativa do sujeito isolado, ou ainda, por meio da empatia analógica, que transforma o outro em um duplo de mim mesmo. Em segundo lugar, e mais fundamentalmente, também argumento que Heidegger pensou o enraizamento da alteridade na própria “ipseidade” (*Selbstheit*), recusando-se a pensar o “si-mesmo” (*Selbst*) segundo as categorias da substância e da “identidade” (*Identität*), isto é, da permanência do mesmo ou do idêntico no tempo, aspecto decisivo e fundamental para uma reflexão ética pós-metafísica. Luiz Bicca expressou um argumento semelhante ao afirmar que “em Heidegger, manifesta-se uma diferença entre a identidade que supõe permanência (ou substancialização) e a ipseidade, diferença esta que é uma diferença de modos de ser” (Bicca 1999, p. 8).

Por certo, Heidegger não chegou a explorar detidamente o problema da alteridade em sua análise ontológica da existência, que constituía tão-somente o ponto de partida para o questionamento do sentido do ser em geral, a partir do horizonte do tempo. Conseqüentemente, o reconhecimento da importância do tema da alteridade em *Ser e tempo*, assim como a sua mais adequada compreensão, dependem de uma leitura atenta das entrelinhas dessa obra, em busca de conexões conceituais que

não se explicitam à primeira vista: trata-se aqui de discutir o movimento argumentativo pelo qual, partindo da análise do encontro do outro na cotidianidade mediana, Heidegger chega até o reconhecimento da alteridade que todo Dasein já traz em si mesmo.<sup>1</sup> A fim de iniciar o trabalho de liberação do potencial ético da ontologia fundamental, é preciso discutir em pormenor a tematização heideggeriana do encontro do outro, tal como ela se apresenta nos parágrafos 26, 27 e 38 de *Ser e tempo*. No entanto, contrariamente à sugestão de Frederick Olafson, penso que esse é apenas um primeiro momento da abordagem heideggeriana do problema da alteridade, ainda que o mais evidente na economia geral de *Ser e tempo* (Olafson 1999). Meu argumento, por outro lado, é o de que a descoberta da dimensão ética da analítica existencial depende de uma discussão do desocultamento da “propriedade” (*Eigentlichkeit*) de si mesmo, a qual se inicia apenas no § 40 de *Ser e tempo*, sendo posteriormente retomada e aprofundada nos parágrafos decisivos, em que Heidegger propõe sua investigação fenomenológica do “clamor da consciência” e da escuta decidida do Dasein (§§ 54 a 60). Segundo a interpretação aqui proposta, a chave para uma possível leitura ética da analítica existencial se encontra nesses parágrafos, nos quais Heidegger nos revela o estranho apelo de uma alteridade que já habita cada um, e que tem de ser pensada como a condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade irreduzível, isto é, como *alteridade*. A análise dessas sutis articulações conceituais de *Ser e tempo* nos dá a compreender que Heidegger não se limitou a transpor o abismo moderno entre o eu e o outro, ao pensar a

<sup>1</sup> Ao argumentar que a alteridade já se enraíza ontologicamente no si-mesmo próprio (*eigentliche Selbst*), o presente artigo mantém um vínculo de complementaridade com um estudo anterior, no qual procurei mostrar como a modificação existencial de si-mesmo implica, simultaneamente, uma modificação do ser-com os outros, abrindo com isso a possibilidade ética do encontro do outro enquanto outro, isto é, em sua alteridade ou em sua singularidade, e não apenas como mais um existente com quem compartilho, nos modos da indiferença ou da deficiência, minhas atividades cotidianas no mundo comum. Ver Duarte, A. 2000: “Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo*”. *Natureza humana*, v. 2, n. 1.

indissociabilidade de ambos no mundo comum compartilhado nas ocupações cotidianas e na própria linguagem. Heidegger deu um passo teórico ainda maior, pois pensou a possibilidade do reconhecimento ético do outro a partir do reconhecimento da condição ontológica de que já trazemos o outro em nós mesmos.

\*

Para os propósitos deste texto, importa salientar a redefinição heideggeriana das bases teóricas em que a questão do outro vinha sendo discutida no âmbito da fenomenologia e da hermenêutica clássica. Em relação a Husserl, já não se tratava mais de estabelecer a fundação filosófica primeira por meio da redução transcendental, para, então, compatibilizar o eu transcendental com um outro ego constituinte no contexto intersubjetivo do mundo da vida. Em relação a Dilthey, já não se tratava mais de compreender as objetivações humanas em termos da transposição do eu para as vivências do outro, segundo o pressuposto de que todo encontro com o outro é também um encontro do espírito consigo mesmo. Segundo a formulação de Gadamer, tanto em Dilthey quanto em Husserl o problema da intersubjetividade e da compreensão do outro requeriam um pensamento analógico: o outro era sempre pensado como um “*alter-ego*” apreendido teoricamente, isto é, “como uma coisa da percepção, que, então, por meio da empatia, torna-se um ‘tu’” (Gadamer 1990, pp. 254-5). Anos mais tarde, nos famosos seminários de Zollikon, Heidegger afirmaria que “a teoria psicológica usual segundo a qual se percebe o outro pela ‘empatia’, pela ‘projeção’ de si mesmo no outro, não significa nada, porque a representação de uma empatia e de uma projeção sempre já pressupõem o ter compreendido o outro como outra pessoa, senão eu estaria projetando para dentro do vazio” (Heidegger 2001, p. 184). Já antes de *Ser e tempo* Heidegger questionara o privilégio concedido à pergunta pelo fundamento *epistemológico* que garantiria a unidade essencial intersubjetiva entre duas consciências que se encontram lado a lado, mas que se mantêm isoladas entre si no mundo. Na analítica *ontológica* da existência, o outro deixa de ser apreendido como um “duplo do si-

mesmo” (*eine Doublette des Selbst*) – § 26 – para ser concebido como aquele “com” o qual já coexisti no mundo comum das ocupações e preocupações cotidianas, segundo o modo de ser da abertura que compreende o ser. Com a ruptura definitiva da cápsula epistemológica da consciência, o outro e o mundo deixaram de ser pensados como se fossem territórios alienígenas e alheios ao eu: o mundo se transformou num horizonte de sentidos compartilhados por entes que se compreendem e que, portanto, se encontram sempre uns *com* os outros, e não uns “ao lado dos outros” no “mundo exterior”.

Em *Ser e tempo*, a desmontagem desses dilemas teóricos se torna claramente identificável no § 26, no qual se tematiza a co-existência dos outros e o ser-com cotidiano. Nesse parágrafo, se demonstra que o encontro do outro já tem de ser considerado no âmbito de uma análise da lida cotidiana das “ocupações” (*Besorgen*) e “preocupações” (*Fürsorge*) mundanas, instância que é ontologicamente anterior em relação a todo questionamento teórico pela natureza do outro: para que eu possa me interrogar se aquele que se assemelha a mim apresenta uma constituição ontológica idêntica à minha, já é preciso que eu o tenha descoberto previamente como um outro ser-aí num mundo circundante comum. Afinal, como argumentou Olafson, “quando, já adultos, simulamos interrogar se existem outras mentes além da nossa, estamos na realidade tentando colocar em questão algo que nos permitiu chegar àquele ponto a partir do qual pudemos propor essa questão” (Olafson 1999, p. 25). Assim, os outros não são algo que se acrescenta a uma coisa-sujeito dada em isolamento por intermédio de suas representações, nem tampouco são todos aqueles, além de mim, em relação aos quais eu me encontro isolado. O que importa salientar é que ser-com os outros não significa o somatório ou a mera justaposição de um Dasein ao lado de outro, e assim sucessivamente, do mesmo modo como ser-no-mundo não significa que algo meramente subsistente esteja inserido em um continente dado. Antes, ser-no-mundo é ser-com os outros com os quais se coexiste em um mundo comum, cuja totalidade originária dos nexos de referência significativos

já está sempre e de antemão aberta, isto é, compreendida por todos. O encontro dos outros já se dá sempre no âmbito de uma “familiaridade com o mundo” (*Weltvertrautheit*) constitutiva da compreensão de ser do ser-no-mundo, na concretude das preocupações e ocupações cotidianas compartilhadas. Isso também significa que o encontro do outro não se dá nunca, em primeiro lugar, por meio da atividade teórica de um sujeito disperso, isolado, pairando junto a todas as outras coisas mundanas, pois o outro já é, sempre, imediatamente reconhecido enquanto outro Dasein, isto é, como abertura estruturada pela compreensão de ser. Assim, “mesmo quando vemos o outro meramente ‘em volta de nós’, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada”, mas sempre já como outro que está conosco em um mundo comum compartilhado na linguagem, e mesmo pré-lingüisticamente (Heidegger 1988a, § 26, v. 1, p. 171; 1986, p. 120).

Os outros são todos aqueles em meio aos quais já sempre se está, e em relação aos quais, o mais das vezes, ninguém se diferencia. Não por acaso, nesse momento inicial da analítica, a própria menção aos outros se torna ambígua e eles são mencionados, algumas vezes, entre aspas, pois se trata aí de outros que podem ser substituídos por quaisquer outros, dos quais eu não me distingo e que não se distinguem de mim mesmo. Heidegger chega mesmo a afirmar que “esse conviver dissolve inteiramente o próprio Dasein no modo de ser ‘dos outros’, de tal modo que os outros em sua diferença e expressividade desaparecem ainda mais” (Heidegger 1988a, § 27, v. 1, p. 179; 1986, p. 126, tradução modificada).<sup>2</sup> Também não é gratuito, portanto, que a preocupação para com os outros que caracteriza a convivência cotidiana e mediana se dê, predominantemente, nos modos da “deficiência” e “indiferença”, descritos genericamente em termos do “ser por um outro, contra um outro, sem os

---

<sup>2</sup> “Os ‘outros’, assim designados para encobrir que se pertence própria e essencialmente a eles, são aqueles que, na coexistência cotidiana, ‘estão aí’ de início e na maior parte das vezes” (Heidegger 1988a, §27, p.179; 1986, p. 126, tradução modificada).



outros, o passar ao lado um do outro, o não se sentir tocado pelos outros” (Heidegger 1988a, § 26, v. 1, p. 173; 1986, p. 121). Deste modo, Michel Haar tem razão ao afirmar que “não há cotidianidade sem que a alteridade do outro já não esteja implicada, invocada, utilizada, mas, ao mesmo tempo, recalcada, negligenciada e, finalmente, negada. A cotidianidade se funda sobre o modo ‘deficiente’ do ser da convivência” (Haar 1994, p. 67). O mais das vezes, e em primeiro lugar, o outro não me é em nada estranho, não o compreendo enquanto alteridade irreductível, pois ele já foi sempre reconhecido como um semelhante em relação ao qual sou indiferente, desconfiado, hostil, bajulador, companheiro, etc. Em meio à neutralidade genérica e indiferenciada do cotidiano, em que o eu e o outro se tornam indistintos, ainda que busquem interpor continuamente pequenas diferenças entre si, impõe-se a conclusão de que “cada um é o outro e nenhum é ele mesmo”, como afirmado no § 27.

Compreendendo a si e aos demais a partir do mundo compartilhado nas ocupações do mundo circundante, no qual todos “*são* o que empreendem” – § 27 –,<sup>3</sup> o Dasein existe segundo o modo de ser em que o “eu” pode vir a se manifestar como “o seu ‘contrário’” (Heidegger 1988a, § 25, v. 1, p. 167; 1986, p. 116). Por certo, não poderíamos existir desapaosados da ipseidade, ou seja, desprovidos de um “eu”, de modo que o contrário do si-mesmo tem de ser pensado como um “modo de ser determinado do próprio ‘Eu’”, denominado por Heidegger como a “perda de si mesmo” (*Selbstverlorenheit*) (Heidegger 1988a, § 25, v. 1, p. 167; 1986, p. 116). Heidegger evita identificar a ipseidade ou o si-mesmo às noções tradicionais de eu e de sujeito, motivo pelo qual elas aparecem entre aspas em várias formulações do § 25. O eu e o sujeito não são mais pensados como isolados dos outros e do mundo, pois não são concebidos como o substrato da auto-reflexão, como o *subjectum* que se pensa a si mesmo e que, portanto, é o suporte que acompanha os diversos atos e representações do sujeito, permanecendo sempre o mesmo no tempo. A

<sup>3</sup> Veja também Heidegger 1988b, GA 20, p. 336; 1989, GA 24, pp. 226-7.

pergunta pelo ser do eu ou do sujeito deixou de ser a pergunta “o que se é?”, para se transformar na pergunta “quem se é?”, de sorte que a ipseidade já não podia mais ser pensada como a instância substancial que proporcionaria a identidade imutável do ente que somos. A partir dessa transformação conceitual decisiva, Heidegger buscou destruir os parâmetros tradicionais da ontologia da coisa, que pensa a existência como meramente subsistente (*Vorhandenheit*). Para garantir o acesso a um “*ser* não coisificado do sujeito, da alma, da consciência, do espírito, da pessoa”, Heidegger visa a própria origem da coisificação ontológica, o que, por sua vez, exige uma interrogação originária do modo de ser do homem, do ente que compreende ser em seu próprio ser. Por isso, desde o § 10, Heidegger afirma que

uma das primeiras tarefas da analítica será, pois, mostrar que o princípio de um eu e sujeito, dados inicialmente, deturpa, de modo fundamental, o fenômeno do Dasein. Toda idéia de “sujeito” – enquanto permanecer não esclarecida preliminarmente mediante uma determinação ontológica de seu fundamento – reforça *ontologicamente* o ponto de partida do subjectum (*hupokeímenon*), por mais que, do ponto de vista ôntico, se possa arremeter contra a “substância da alma” ou a “coisificação da consciência”. (Heidegger 1988a, § 10, v. 1, p. 82; 1986, p. 46)

O problema todo reside, portanto, em se determinar de maneira existencial-ontológica o ser do eu, recusando as definições antropológico-metafísicas que definem o ser do homem como algo puramente subsistente, ao qual se acrescenta sua diferença específica, como quer que ela seja pensada: como racionalidade, espiritualidade, intencionalidade, personalidade, etc. Como se sabe, foi justamente no intuito de cortar pela raiz o perigo da coisificação do eu ou do sujeito que Heidegger introduziu seu próprio conceito de “existência” (*Existenz*), o qual já não designava mais o conteúdo quidditativo, a *essentia* do ente que sou, mas constituía a “indicação formal” de que, na medida em que sou, comporto-me em re-

lação ao ser que é “sempre meu” (*Jemeinigkeit*) em termos das minhas possibilidades fundamentais de ser ou não ser um si-mesmo, isto é, as possibilidades de ser no modo da “propriedade” (*Eigentlichkeit*) e da “impropriedade” (*Uneigentlichkeit*). Ao pensar a “constância de si” (*Selbst-Ständigkeit*) e a “inconstância de si” (*Unselbständigkeit*) como constitutivas do modo de ser do Dasein, Heidegger redefiniu a base de consideração do estatuto ontológico da existência, ensejando tanto a inovadora pergunta pelo quem do Dasein cotidiano, quanto a desconfiança, enunciada no § 25, de que, talvez, o “quem do Dasein cotidiano *não* seja sempre justamente eu mesmo. (...) E se a constituição do Dasein, cujo ser é sempre meu, fosse a razão para que ele, na maior parte das vezes e antes de tudo, *não seja ele mesmo?*” (Heidegger 1988a, § 25, v. 1, p. 166; 1986, pp. 115-6). Como bem observou Jean Greish, aventar a possibilidade de que o Dasein não seja ele próprio na cotidianidade não significa roubar-lhe a ipseidade, mas, sim, confirmá-la: afinal, não ser si mesmo é ser no modo da impropriedade, o que não é o mesmo que ser no modo da pura subsistência (Greish 1994, p. 158). A partir da diferenciação entre os modos de ser da existência e do meramente presente adiante da mão, Heidegger também pôde afirmar a existência de um “abismo” entre a “mesmidade (*Selbigkeit*) do si-mesmo propriamente existente” e a “identidade (*Identität*) do eu que permanece na multiplicidade das vivências” (Heidegger 1988a, § 27, v. 1, p. 183; 1986, p. 130, tradução modificada). Ou, para usar os termos de uma anotação marginal do próprio Heidegger, em seu volume de *Ser e tempo*, tratar-se-ia de opor a “autêntica ipseidade” (*echte Selbstheit*) a uma “egoidade indigente” (*elende Ichlichkeit*) (Heidegger 1988a, nota ao § 25, v. 1, p. 442; 1986, p. 306, tradução modificada), pensada como a constância de algo que escapa ao próprio tempo. Heidegger explica e retoma essas teses nos seminários de Zollikon, ao afirmar que

(...) o “si-mesmo” é aquilo que em todo o caminho histórico do meu Dasein se mantém constantemente como o mesmo, justamente no modo do ser-no-mundo, do poder-ser-no-mundo. O si-mesmo nun-

ca está presente como substância. A constância do si-mesmo é singular no sentido de que o si-mesmo pode sempre voltar para si mesmo e sempre se encontra em sua morada como o mesmo. A constância de uma substância só consiste no fato de que ela está sempre presente no decorrer do tempo, mas nada tem a ver com o próprio tempo. A constância do si-mesmo é em si “temporal”, isto é, se temporaliza. Esta mesmidade do Dasein é somente no modo da temporalização. (Heidegger 2001, p. 194)

Foi por meio dessas distinções que o filósofo abriu a via de acesso à cisão ontológica constitutiva da existência, bifurcada em seus dois modos fundamentais de ser, suscitando, por sua vez, a questão a respeito da modificação existenciária da impropriedade em propriedade do Dasein. Antes de abordar essa questão, vejamos como Heidegger aprofunda a sua caracterização do modo de ser do ser-no-mundo em sua “cotidianidade” mediana. Heidegger responde à questão a respeito do quem do Dasein cotidiano no famoso § 27, afirmando que “o quem não é este ou aquele, não são eles ou alguns outros, nem tampouco a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o impessoal (*das Man*)” (Heidegger 1988a, § 27, v. 1, p. 179; 1986, p. 126, tradução modificada). Se no § 26 Heidegger afirmara que enquanto ser-no-mundo todo Dasein existe em função dos outros, acrescenta-se agora, por detrás do existencial da coexistência, o modo de ser segundo o qual o si-mesmo da cotidianidade se caracteriza pela indeterminação anônima de um “ninguém”. Absorto em seus afazeres mundanos em meio ao predomínio da “interpretação pública” de tudo o que é, ocorre que os outros tomam ao Dasein o próprio ser, retirando-lhe o “peso” da responsabilidade de existir. Ao definir esses traços ontológicos do Dasein entregue à convivência cotidiana, Heidegger não pretendeu afirmar que esse fosse um modo de ser degradado em sua realidade ou que esse ninguém se confundisse com um mero nada negativo. Muito pelo contrário; no cotidiano, o existente se interpreta o mais das vezes como um “*ens realissimum*”, como o “sujeito mais real”, isto é, como um ente pleno de sentido e de realidade. Em outras palavras, ele se interpreta

sempre já a partir dos preconceitos instituídos historicamente, os quais prefiguram, regulam e retroagem sobre sua interpretação de si mesmo e de tudo o que há, determinando-lhe sua identidade. Heidegger não está simplesmente afirmando que o Dasein entrega voluntariamente aos outros o seu poder de decidir e escolher para si – o que, evidentemente, também é uma possibilidade cotidiana sua –, mas, antes e sobretudo, que as minhas escolhas e decisões são determinadas pelo si-impessoal que eu sou na cotidianidade, de modo que “fica indeterminado quem ‘propriamente’ escolhe” (Heidegger 1988a, § 54, v. 2, p. 53; 1986, p. 268). A fórmula heideggeriana do § 27 é lapidar e merece ser citada na íntegra:

O si-mesmo do Dasein cotidiano é o si-impessoal, que nós diferenciamos do si-mesmo *próprio*, isto é, do *si-mesmo* apreendido propriamente. Enquanto si-impessoal, cada Dasein está *disperso* no impessoal e tem, primeiramente, que se encontrar. Essa dispersão caracteriza o “sujeito” do modo de ser que nós conhecemos como a ocupação absorvida no mundo que vem imediatamente ao encontro. Se o Dasein está familiarizado consigo mesmo enquanto si-impessoal, então isso também significa que o impessoal prelineia a interpretação mais próxima do mundo e do ser-no-mundo. (...) *De início*, “eu” não “sou” no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo do impessoal. É a partir deste, e enquanto este, que eu sou “dado” primeiramente a “mim mesmo”. De início o Dasein é impessoal e assim permanece o mais das vezes. (Heidegger 1988a, § 27, v. 1, p. 182; 1986, p. 129, tradução modificada)

Por isso, sem que perceba, todo Dasein envolvido na lida cotidiana das ocupações preocupadas já está sempre entregue à “tutela”, ao “arbítrio”, ao “domínio”, ao “poder” e à “ditadura” dos outros, segundo os termos do § 27. Aqui, a terminologia heideggeriana é estritamente política, o que deixa entrever que essas formas determinadas de relação entre um e outro na coexistência podem ser, ao menos até certo ponto, modificadas, de tal modo que, talvez, seja possível coexistir sem sucumbir, necessariamente, ao império dos outros. No entanto, seria um enga-

no confundir a modificação possível desse modo determinado da convivência no mundo comum com a idéia de uma completa suspensão da submissão a regras socialmente compartilhadas: imaginar uma convivência social não regradada seria tão absurdo quanto suprimir a linguagem compartilhada e, ainda assim, almejar a comunicação com os outros. Nesse sentido, Heidegger pretende demonstrar que coexistir é já estar sempre entregue a um poder anônimo, aquele que pré-define as regras, padrões e parâmetros históricos de regulação cotidiana da abertura que somos. Daí a primazia da interpretação pública da totalidade dos entes, fundada no discurso como existencial constitutivo do ser do Dasein. Segundo Taylor Carman, o discurso estabelece uma ponte entre “a normatividade social anônima do *das Man* e as práticas interpretativas concretas dos agentes humanos individuais” (Carman 2000, p. 20).

Desse modo, o fenômeno positivo ao qual Heidegger alude no § 27 é que as possibilidades de ser do Dasein, assim como suas interpretações a respeito de si, dos outros e dos demais entes intramundanos, já se encontram, o mais das vezes e em primeira aproximação, previamente reguladas, controladas e disponibilizadas pela publicidade que a tudo nivela e obscurece, filtrando e controlando o que deve ser considerado como válido ou inválido, digno de sucesso ou fracasso e assim por diante. Heidegger se refere à interpretação pública de tudo o que é em termos de uma força de nivelamento e degradação do que assim se revela, mas isso não implica um juízo estritamente negativo: se a publicidade age no sentido da uniformização, isso se deve ao fato de que ela é o meio em que se dão as operações de compreensão e interpretação *medianas* do Dasein, as quais, por sua vez, condicionam o projetar do Dasein para suas possibilidades mundanas, amarrando-o à sua impropriedade. No entanto, não se deve pensar os existenciais da cotidianidade e da impessoalidade no interior da tradicional separação entre as esferas pública e privada, conforme sugeriu Michel Haar ao afirmar que “a cotidianidade não inclui de maneira alguma a esfera privada e as relações familiares, por exemplo, que permanecem indeterminadas quanto à sua autenticidade possível. A exis-

tência cotidiana está sempre *fora*, ela é extrovertida, *pública*” (Haar 1994, p. 68). Afinal, ambas as esferas já estão sempre sujeitas ao império da interpretação pública da totalidade do ente, a qual, por sua vez, está fundada na compreensão de ser constitutiva do Dasein e em sua tendência a interpretar-se a partir do “mundo”.<sup>4</sup> Contudo, é preciso ressaltar que se a publicidade age no sentido de nivelar todas as possibilidades de ser do Dasein, isso não implica a impossibilidade de uma apropriação de si e da linguagem. Afinal, não está descartada por princípio a possibilidade de que o Dasein apropriado de si possa exprimir publicamente uma interpretação não mediana de si, dos outros e dos entes intramundanos, confrontando-se, no interior mesmo da publicidade cotidiana, com aquilo que desde sempre já se diz e já se disse a respeito do que quer que seja. O que se enuncia aqui, portanto, é apenas a possibilidade existencial de que o poder-ser que o Dasein “é” se feche numa interpretação de si que apenas se compreende enquanto realidade mundana que se esgota nos seus afazeres e preocupações diárias consigo e com os outros. Em outras palavras, *na medida* em que permanece enfeitiçado pelo “mundo comum” da coexistência cotidiana ocupada e preocupada, o Dasein exime-se continuamente de “vir a si mesmo”, mantendo, assim, encoberta a indeterminação ontológica de sua existência, que não pode ser resumida àquilo que já se diz cotidianamente sobre ela na publicidade.<sup>5</sup> Esse modo

<sup>4</sup> No § 5 Heidegger afirma que “de acordo com um modo de ser que lhe é constitutivo, o Dasein tem a tendência [*Tendenz*] de compreender seu próprio ser a partir *daquele* ente com quem ele se relaciona e se comporta de modo essencial, primeira e continuamente, a saber, a partir do ‘mundo’” (Heidegger 1988a, § 5, v. 1, p. 43; 1986, p. 15). Em *História do conceito de tempo*, curso do semestre de verão de 1925, Heidegger também afirma que “na medida em que o Dasein se encontra em primeiro lugar no mundo, e que a publicidade determina os próprios objetivos e apreensões do Dasein a partir do mundo das ocupações compartilhadas, então é bem provável que todos os conceitos e expressões fundamentais que o Dasein forma para si, em primeiro lugar, sejam obtidos em vista do mundo no qual ele se encontra absorvido” (Heidegger 1988b, GA 20, p. 342).

<sup>5</sup> “O que é dado em primeiro lugar é este mundo comum do impessoal, quer dizer, o mundo no qual o Dasein submerge, de tal modo que ele ainda não veio a si mesmo

fundamental de ser do Dasein cotidiano que submerge no mundo das ocupações preocupadas é definido no § 38 como o “estar perdido” (*Verlorensein*) na publicidade do impessoal, condição existencial positiva denominada por Heidegger a “decadência” (*Verfallen*) do Dasein:

Primeiramente, o Dasein já sempre decaiu de si mesmo enquanto poder-ser em sentido próprio, e caiu no “mundo”. O decair no “mundo” significa o empenhar-se na convivência [*Aufgeben im Miteinandersein*], na medida em que esta é conduzida pelo falatório, curiosidade e ambigüidade. Aquilo que denominamos a impropriedade do Dasein experimenta agora, por meio da interpretação da decadência, a sua determinação mais forte. A impropriedade não significa algo como um não estar mais no mundo, visto que, por outro lado, ela justamente perfaz um modo característico do ser-no-mundo, aquele que é totalmente absorvido [*völlig benomen*] pelo “mundo” e pela coexistência dos outros. (Heidegger 1988a, § 38, v. 1, p. 237; 1986, p. 175-6, tradução modificada)

O § 38 apresenta várias armadilhas interpretativas, as quais podem distorcer e mesmo impossibilitar uma compreensão adequada da analítica existencial. Se, por um lado, o Dasein já se encontra cotidianamente decaído de si mesmo, e se, por outro, a decadência não é uma mera circunstância ôntica que pudesse ser suprimida, como então conceber que ele possa se apropriar de si mesmo? Uma vez proposta essa questão, já se está a um passo de respondê-la, afirmando que o Dasein apropriado de si não é mais do que uma quimera, pois se arrancou do mundo comum compartilhado para experimentar uma existência impossível, visto que radicalmente isolada em relação aos demais: temos aí a origem da crítica ao suposto solipsismo existencial da analítica, tantas vezes realçado. No entanto, o que se faz necessário mostrar é que a condição existencial da decadência não é contraditória com a possibilidade da “modificação

---

e no qual ele pode ser, continuamente, sem ter de vir a si mesmo” (Heidegger 1988b, GA 20, p. 339).



existenciária” que descobre a “propriedade” de si mesmo, visto que a “singularização” (*Vereinzelung*) proposta por Heidegger não isola o Dasein do mundo comum compartilhado e da coexistência com os outros. Em suma, trata-se de demonstrar que a decadência pode ser modulada, de tal modo que seja possível, na queda, saltar da impropriedade para a propriedade de si mesmo, ainda que esse salto não possa se sustentar permanentemente.<sup>6</sup> Em outras palavras, a despeito de a decadência não ser eliminável enquanto tal, isso não significa que não seja possível transformar os traços que a *intensificam* até o ponto em que se opera a perda de si mesmo como possibilidade existencial cotidiana.

No âmbito de sua análise da decadência, definida em termos gerais como o empenho no mundo comum das ocupações e preocupações cotidianas, Heidegger também afirma que o ser-no-mundo prepara para si a “tranqüilidade tentadora que *acentua* [*steigert*] a decadência” e impele à queda constante do Dasein de seu poder-ser mais próprio. O aspecto importante aqui é a menção heideggeriana de que o Dasein prepara para si as condições que, *acentuando* a decadência, mergulham-no em um estado de “alienação” (*Entfremdung*) que o aprisiona no modo de ser da impropriedade cotidiana, aferrando-o a uma identidade mundana que corresponde à perda de si mesmo. Em outras palavras, o “turbilhão” é a mobilidade característica do ente que foi “lançado” (*Geworfenheit*) na agitação da impropriedade do impessoal regulada pela interpretação pública. Decair de si mesmo é, portanto, manter-se no “fechamento” (*Verschlossenheit*) do poder-ser mais próprio, caracterizado enquanto modalidade privativa da abertura, possibilidade da existência em que também se mantêm fechadas as “relações de ser primárias e autenticamente originárias [*primär und ursprünglichechten*] para com o mundo, a coexistência e o ser-em” (Heidegger 1988a, § 35, v. 1, p. 230; 1986, p. 170, tradução modificada). Essas breves observações deixam entrever, no entanto, que se a decadência é considerada uma condição existencial positi-

<sup>6</sup> Tomei a metáfora do salto para a propriedade do artigo “Must we be inauthentic?”, p. 25, de Taylor Carman 2000.

va da existência – sendo, enquanto tal, insuperável –, ela não torna impossível a modulação da impropriedade no modo de ser da propriedade: afinal, a “existência *própria* não é algo que paire por sobre a cotidianidade decadente, mas, em sua estrutura existencial, apenas uma apreensão modificada desta” (Heidegger 1988a, § 38, v. 1, p. 241; 1986, p. 179, tradução modificada). Dessa maneira, se a impropriedade é o modo de ser do Dasein que se manifesta na maior parte das vezes e o mais proximamente (*zumeist und zunächst*), isso não significa que ela constitua o seu modo de ser mais originário e próprio. Se a decadência é constitutiva do ser do Dasein, a impropriedade que ela faculta não elimina sua possibilidade mais originária de ser, nem impede que suas relações para consigo, para com os outros e para com os entes encontrados no mundo possam se dar a partir de si mesmo. Como se verá, a modificação da condição existencial em que o Dasein se encontra perdido de si na impropriedade do impessoal tem de ser pensada justamente como uma modificação que transforma a fuga ou a esquiva cotidianas do Dasein em relação à sua possibilidade mais própria, fenômeno que precisa ser analisado em sua relação com a disposição fundamental da angústia.

Em primeiro lugar, cumpre observar que os fenômenos da fuga ou esquiva do Dasein não mantêm qualquer relação com a disposição do “temor” (*Furcht*) ou medo diante de um ente intramundano que se mostrasse perigoso. Resta, então, a alternativa insólita de que essa fuga seja uma fuga diante de si mesmo, o que, por sua vez, suscita ainda outras questões: por que, estando diante de si, o Dasein acabaria por fugir de si? De que ameaça ele se desvia? O que significa a afirmação heideggeriana de que: “o desvio da decadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor” (Heidegger 1988a, § 40, v. 1, p. 249; 1986, p. 186)? A resposta a essas questões começa a se delinear ao compreendermos que a angústia, na medida em que não pode ser referida a qualquer ente intramundano ou a qualquer outro Dasein que pudesse colocar em risco a minha existência, angustia-se com a inexplicável facticidade do “ser-no-mundo enquanto tal”, cuja origem e destinação permanecem

absolutamente velados ao Dasein. Aquilo “com que” a angústia se angustia, isto é, consigo mesma, torna manifesto o vazio silencioso e o nada mundano do seu poder-ser mais próprio. Em outros termos, essa é a disposição afetiva particular em que se suspende a trama total das relações de conformidade significativa e o Dasein se descobre em seu “desamparo” fundamental (*Hilflosigkeit*) (Heidegger 1988b, p. 401) em relação ao todo dos entes e à interpretação pública vigente. A esse respeito, Luiz Bicca observou que “a expressão da angústia é seu caráter *un-beim-lich*, caráter assombroso de ser sem uma pátria ou um lar [*Heim*], isto é, ser sem um lugar referencial familiar de amparo, abrigo e segurança” (Bicca 1999, p. 23). Na angústia, o Dasein sucumbe ao estranhamento diante da súbita irrelevância dos entes intramundanos e o mundo comum das ocupações preocupadas assume o “caráter da total insignificância” (Heidegger 1988a, § 40, v. 1, p. 250; 1986, p. 186). A rede total da significância previamente aberta na compreensão de ser “afunda em si mesma” para aparecer ao Dasein como trama de sentidos desprovida de qualquer amparo ou fundamento identificável, ao mesmo tempo em que a premência das ocupações preocupadas também acaba por se mostrar como uma frágil proteção identitária que então se esfacela:

Na angústia, o manual intramundano afunda, assim como, em geral, os entes intramundanos. O “mundo”, tanto quanto a coexistência dos outros, já não tem mais nada a oferecer. A angústia toma ao Dasein a possibilidade de compreender-se a partir do “mundo” e da interpretação pública na decadência. (Heidegger 1988a, § 40, v. 1, p. 251; 1986, p. 187, tradução modificada)

A suspensão momentânea da interpretação pública de si e de tudo o mais também constitui a possibilidade de uma perturbação do si-mesmo impróprio já sempre significado num todo relacional de conformidade de sentidos, e é justamente diante desse outro da identidade cotidiana que o Dasein foge. O que a angústia revela é aquilo de que o Dasein foge cotidianamente, ou seja, da estranha singularidade sem-

porque do ser-no-mundo fático. O Dasein cotidiano foge do *outro* que ele já é, esquiva-se do outro do si-mesmo impessoal, ou seja, do seu poder-ser em sentido próprio. A angústia, ao dar a compreender o poder-ser próprio que somos, desvela a propriedade e a impropriedade como modos fundamentais de ser do Dasein, ao mesmo tempo em que elucida o caráter derivado da impropriedade em relação à propriedade. Compreende-se, então, que o esquecimento de si na decadência impessoal das ocupações e preocupações resulta de uma possibilidade mais fundamental que se mantém o mais das vezes encoberta, mas que é constitutiva da nossa cisão existencial. A familiaridade com o mundo comum proporcionada pela publicidade impessoal do cotidiano decadente não é a instância primeira e mais originária do ser-no-mundo, mas é derivada, resultando de uma fuga da “estranheza” (*Unheimlichkeit*), do “não estar em casa” (*Nicht-zuhause-sein*) no mundo comum das ocupações cotidianas compartilhadas, marca singular de uma existência que, sendo no mundo, não pertence inteiramente a ele de direito.<sup>7</sup> O Dasein foge de si, para a perdição no impessoal, na medida em que se desvia da estranheza originária que desestabiliza a “certeza de si” (*Selbstsicherheit*) do Dasein familiarizado consigo e com tudo o que é por meio da interpretação pública. A fuga diante de si é, portanto, um desvio em relação ao “abismo” (*Abgrund*) da “positividade existencial do nada da angústia”, isto é, em relação ao poder-ser livre para a propriedade de si mesmo, aberto na angústia como “disposição fundamental da estranheza” (Heidegger 1988b, GA 20, p. 402):

A angústia... retira o Dasein de sua imersão decadente no “mundo”.  
A familiaridade cotidiana se rompe conjuntamente. O Dasein está singularizado [*vereinzelt*], mas isto, no entanto, *como* ser-no-mundo.

<sup>7</sup> Para uma consideração refinada da estranha singularidade da existência, ver os ensaios de Juliano Garcia Pessanha em seus livros: *Sabedoria do nunca*. São Paulo, Ateliê Editorial, 1999; *Ignorância do sempre*. São Paulo, Ateliê Editorial, 2000; *Certeza do agora*, São Paulo, Ateliê Editorial, 2002.

O ser-em aparece no modo existencial do *não sentir-se em casa*. Isto é o que diz o discurso sobre a “estranheza”. Torna-se agora visível fenomenologicamente do que foge a decadência enquanto fuga. (...) A fuga decadente *para* a publicidade é uma fuga *diante* do não estar em casa, quer dizer, da estranheza inerente ao Dasein enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser. Essa estranheza persegue o Dasein constantemente e ameaça, ainda que de maneira não explícita, o seu cotidiano estar perdido no impessoal (...) O ser-no-mundo tranqüilizado e familiarizado é um modo da estranheza do Dasein e não o contrário. *O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.* (Heidegger 1988a, § 40, v. 1, pp. 253-4; 1986, p. 189, tradução modificada)

O pleno reconhecimento e a assunção da estranheza originária, isto é, da finitude ontológica do Dasein, é justamente o que Heidegger investiga em sua análise fenomenológica do “chamado da consciência”. Essa é a instância em que se atesta a possível “modificação existenciária” (*existenzielle Modifikation*) do si-impessoal da cotidianidade, operando-se o que Heidegger denominou a “recuperação de uma escolha”: apenas escolhendo escolher o Dasein possibilita para si mesmo o seu poder-ser próprio. A despeito das aparências, não se está no terreno dos atos voluntários do pensamento e da vontade, de maneira que também não se trata aqui de uma defesa do livre-arbítrio, da capacidade de escolher entre estilos de vida diferentes. Em *Ser e tempo*, Heidegger não oferece nenhuma indicação quanto à escolha de qualquer possibilidade mundana determinada, apenas menciona a necessidade de recuperar para si a possibilidade de escolher. Também cumpre observar que, em sua análise da escuta e da resposta ao chamado da consciência, Heidegger abandona a ficção moderna do sujeito soberano capaz de uma deliberação racionalmente fundada, isto é, capaz de calcular o que é melhor para si. Em seu lugar surgirá uma figura do humano que prima por sua extrema humildade e passividade, sinais fundamentais da irrupção do outro em si mesmo, que desfaz o primado da impropriedade cotidiana. Mas se o Dasein que escuta e

responde decidido ao chamado não reage a uma voz que proviria dos outros, de suas próprias faculdades do espírito ou de Deus, então quem é que chama, quem é chamado, o que se diz e como é que se diz o que aí é dito?

Na medida em que o chamado da consciência atesta e confirma a possibilidade da singularização do Dasein, torna-se evidente que ele mesmo é aquele que chama e é chamado. Heidegger nos mostra que o chamado interpela o si-impessoal e o traz para a propriedade de si mesmo, interrompendo a escuta ambígua e curiosa do falatório, de maneira a instaurar uma outra escuta de si mesmo, que abra a compreensão para o poder-ser mais próprio. O clamor da consciência atinge o si-impessoal em seu “já-se-ter-compreendido” na cotidianidade mediana das ocupações e preocupações e, tornando-o “insignificante”, chama-o para a propriedade de si-mesmo. Assim, esse chamado não faz mais do que aclamar o Dasein perdido de si, trazendo-o da certeza de sua identidade, cifrada pela rede de sentidos do mundo compartilhado nas ocupações preocupadas, para a sua própria singularidade. Na medida em que constitui a interrupção do ruído ambíguo e curioso do falatório público, o chamado de si para si configura um modo do discurso que prescinde da verbalização, e Heidegger pode afirmar que o clamor da consciência opera “sempre e apenas no *modus* do silêncio” – § 56. Mas de onde vem esta “voz *estranha*” (*fremde Stimme*), não familiar ao si-impessoal, e que, prescindindo do falatório da publicidade, desafia o alarido incessante da interpretação pública, levando o Dasein a “aquietar-se na quietude de si mesmo” – § 60? Essa voz “provém *de* mim e, no entanto, *por sobre* mim” – § 57 –, com o que se quer sugerir que ela me atinge de maneira indubitável e sem qualquer mediação; o chamado me dá a compreender o débito de fundamento que sou, sem que eu seja o agente racional e consciente desse efeito. O chamado se impõe a mim num “momento de impacto, de sobressalto brusco” – § 55 –, de modo que não posso esperá-lo, planejá-lo ou desejá-lo. No entanto, ele não é em si mesmo misterioso, pois quem “quer-ter-consciência” (*Gewissen-haben-wollen*) – § 58 – compreende o que

ai se enuncia e responde na decisão existencial, que não possui qualquer conteúdo, mas apenas modifica formalmente nossa compreensão do tempo, do mundo, de nós mesmos, dos outros e dos demais entes. Afinal, a decisão que abre a ipseidade em sua constância de si não é mais do que um modo privilegiado da abertura:

A compreensão do chamado abre o próprio Dasein na estranheza de sua singularização. A estranheza também desentranhada na compreensão abre-se, de maneira genuína, por meio da disposição da angústia que lhe pertence. O fato [*Faktum*] da *angústia da consciência* [*Gewissensangst*] é uma confirmação fenomenal de que o Dasein, na compreensão do chamado, é trazido para diante da estranheza de si mesmo. O querer-ter-consciência torna-se prontidão para a angústia. (...) A abertura do Dasein que subjaz no querer-ter-consciência é, pois, constituída pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser-em-débito mais próprio e pelo discurso como silenciosidade. Chamamos de *decisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência no próprio Dasein, ou seja, o *projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se com o ser em débito mais próprio*. (Heidegger 1988a, § 60, v. 2, p. 85; 1986, p. 296-7, tradução modificada; itálicos do texto)

O estranho chamado silencioso não proclama nada, pois não faz mais do que anunciar a alteridade perturbadora enraizada no fundo sem fundo do Dasein: o que se dá a compreender no chamado é o “Dasein em sua estranheza, o ser-no-mundo originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa...” (Heidegger 1988a, § 57, v. 2, p. 63; 1986, p. 276). O chamado atesta o débito originário de fundamento da existência para consigo mesma, posto que ela não foi dotada de um porquê último e fundamental, nem tampouco decidiu por si mesma a respeito de sua vinda ao mundo. Na medida em que é, o Dasein já está sempre lançado adiante de si mesmo, sem que jamais possa recuperar ou se apoderar de seu fundamento: sendo, ele “é” o fundamento lançado de si mesmo, mas não pode ter qualquer domínio sobre seu fundo abismal, restando-lhe

apenas assumi-lo enquanto tal. Segundo Michel Haar, existir faticamente significa “assumir em nosso projeto a *anterioridade* de um lance originário, de um passado originário que permanece absolutamente *lacrado* para nós com respeito à sua fonte” (Haar 1993, p. 43). Apenas na medida em que foi lançado, o Dasein pode escolher entre as possibilidades para as quais se projeta; no entanto, ele *não* dispõe de seu lance, isto é, de sua facticidade, *nem* dos possíveis que se lhe apresentam no mundo em que foi lançado, bem como ainda tem de suportar, após cada escolha, o fato de *não* ter escolhido algo outro. Por isso, Heidegger afirma no § 58 que o ser do Dasein, isto é, a “cura” (*Sorge*), pensada como projeto lançado que decai no mundo, está “totalmente impregnada do nada (*Nichtigkeit*) em sua essência”. Em outros termos, o “não” que envolve a existência de parte a parte é constitutivo de seu modo de ser enquanto “ser-em-débito” originário. Com essa afirmação não se está estabelecendo uma falta privativa da existência em relação a qualquer ideal de ser previamente concebido, mas, apenas, que o Dasein é o ente lançado que se projeta para o que ele pode ser, a partir do seu “ser-fundamento (nulo) de um nada” – § 58.

O chamado da consciência dá a compreender a estranheza fundamental do existente lançado que se projeta para as possibilidades mundanas de seu ser, mas que tem na morte a sua possibilidade mais própria e o seu *nada positivo* de fundamento. Compreender-se a si mesmo enquanto poder-ser próprio é reconhecer-se como o mortal que se é, reconhecendo a finitude ontológica como a instância possibilitadora de toda e qualquer possibilidade mundana, escolhida a partir da propriedade de si. A morte, compreendida existencialmente, não é, portanto, um evento exterior ao Dasein, nem tampouco pode ser pensada como o encerramento das suas funções biológicas, como a realidade do colapso vital que apenas um dia, mas não agora, irá lhe sobrevir. Segundo o conceito existencial da morte, o Dasein “morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver” (Heidegger 1988a, § 52, v. 2, p. 42; 1986, p. 259), de modo que se trata sempre de pensar o “ser-para-a-morte” como



a antecipação de uma possibilidade extrema, que tem de permanecer sempre apenas enquanto possibilidade possibilitadora de tudo o mais. Assim, o Dasein que foge e se esquiva continuamente do seu “ser-para-a-morte” não foge de um evento real e fatídico que um dia, finalmente, há de se impor, mas se desvia do seu ser-possível e, assim, da sua *possibilidade* de ser-outro. Por outro lado, o Dasein se decide por sua possibilidade mais própria quando, no “instante” (*Augenblick*) da antecipação angustiada da morte, ele se compreende em sua futuralidade existencial, isto é, como o outro da impessoalidade cotidiana aprisionada na dimensão temporal da “presentificação imprópria” (*Gegenwärtigen*) que possibilita as ocupações preocupadas no mundo, mas cuja sucessão infinita de “agoras” encobre o passado, o presente e, sobretudo, o futuro em sentido próprio e originário. Por isto, ser-para-a-morte em sentido próprio, numa antecipação prontificada para a angústia, implica uma ruptura com o “enrijecimento” (*Versteifung*) da existência enclausurada na dimensão temporal do presente, em que se multiplicam as possibilidades ocasionais do ocupar-se e preocupar-se mundano, bem como um descobrir-se livre para o poder-ser mais próprio. Essa renúncia decidida da impessoalidade é, simultaneamente, o reconhecimento de que as possibilidades mundanas são “finitas” (*endliche*), assim como a instância de uma liberação das possibilidades dos outros com quem sou no mundo; afinal, “enquanto possibilidade irremissível, a morte singulariza somente a fim de tornar o Dasein, enquanto possibilidade insuperável, compreensivo para o poder-ser dos outros, na condição do ser-com” (Heidegger 1988a, § 53, v. 2, p. 48; 1986, p. 264).

Restaria ainda demonstrar como a decisão possibilita o instante no qual o Dasein experimenta a súbita condensação da temporalidade originária futural e finita, na qual se fundam a abertura que ele é, bem como as suas possibilidades fundamentais de ser, ou seja, a propriedade e a impropriedade da existência. No entanto, o aspecto que pretendi enfatizar neste texto é o de que a análise heideggeriana da singularização não estabelece uma oposição estéril e inflexível entre o si-mesmo impróprio da

cotidianidade e a propriedade de si mesmo, dado que “o *si-mesmo próprio* não repousa sobre um estado excepcional do sujeito separado do impessoal, mas *é uma modificação existenciária do impessoal enquanto um existencial essencial*” (Heidegger 1988a, § 27, v. 1, p. 183; 1986, p. 130, tradução modificada; itálicos do texto).<sup>8</sup> Se isso não fosse assim, então Heidegger não poderia afirmar, no § 60, que o Dasein, decidido e finitizado, pode se tornar a “consciência dos outros”, isto é, que ele pode ser-com os outros de modo a liberá-los para o seu poder-ser mais próprio, muito embora seja forçoso reconhecer que o filósofo jamais tenha explorado essa possibilidade existencial rica de implicações ético-políticas. Ou seja, o acesso à propriedade de si mesmo, concebida como o outro da impessoalidade, é a condição existencial por meio da qual se pode esclarecer o enigma do encontro de si e do outro enquanto alteridade.

À luz dessas considerações, penso que se poderia caracterizar a voz silenciosa que “vem de longe e chama para longe” (*aus der Ferne in die Ferne*) – § 55 – da impropriedade cotidiana como a voz amiga do outro que já sou. Caso pensemos esse apelo como a “voz anônima – neutra ou branca” – da “alteridade do ser ou do nada” em relação ao todo dos entes, conforme a sugestão de J.-F. Courtine, então deveremos cuidar para não pensarmos a individuação heideggeriana como indelevelmente marcada

<sup>8</sup> No § 53, Heidegger afirma que “O Dasein só pode ser *propriamente ele mesmo* quando, a partir de si mesmo, ele torna isso possível. A falha da ocupação e da preocupação não significam, de modo algum, que esses modos do Dasein se descartem da propriedade de seu si-mesmo. Enquanto estruturas essenciais da constituição do Dasein, eles co-pertencem à condição de possibilidade da existência em geral. O Dasein só é propriamente ele mesmo na medida em que, enquanto ser junto a... na ocupação e ser-com na preocupação, ele se projeta primariamente para seu poder-ser mais próprio, e não para a possibilidade do si-impessoal” (Heidegger, 1988a, § 53, v. 2, p. 47; 1986, p. 263, tradução modificada; itálicos do texto). Em outro lugar, Heidegger afirma que é “a partir da descoberta fenomenológica do impessoal que nós agora temos de manter a orientação para a *propriedade do Dasein*, para o *si-mesmo* que o Dasein pode ser, e isto de tal modo que ele não salte para fora dessa coexistência, mas, enquanto ser-com, que lhe permanece sendo constitutivo, seja ele próprio” (Heidegger 1988b, GA 20, p. 342; itálicos do texto).

pelo solipsismo existencial, isto é, como necessariamente avessa ao reconhecimento da alteridade do outro fático em sua existência mundana (Courtine 1990, pp. 350 e 343). Paul Ricoeur parece oferecer uma interpretação do chamado da consciência que corrobora a hipótese interpretativa aqui defendida, na medida em que, inspirando-se expressamente em Heidegger, pensa que “a alteridade não se acrescenta a partir de fora à ipseidade, como que para prevenir a deriva solipsista, mas pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade” (Ricoeur 1990, p. 367). Em consonância com essa concepção, penso que se poderia interpretar a voz que chama o Dasein para a apropriação de si enquanto ser-no-mundo como a voz que também o chama para a possibilidade de um ser-com os outros no modo amistoso da preocupação extrema e positiva, descrita no § 60 como a “preocupação que libera numa antecipação” (*vorspringend-befreienden Fürsorge*). A escuta à estranha voz silenciosa seria, então, a escuta à “voz do amigo” – § 34 – que trago em mim, a qual possibilita um coexistir que libera os outros para o cuidado deles mesmos, como Heidegger deixa entrever no § 26.<sup>9</sup> Tais considerações permitiriam reconhecer que, ao pensar a assunção do ser-para-a-morte como o princípio supremo de individuação, Heidegger não manteve a ipseidade assim desvelada em radical isolamento em relação aos outros, visto que a decisão que constitui a “constância de si mesmo” jamais poderia arrancar o Dasein do mundo no qual ele sempre é com os outros. É por meio da escuta e da resposta decidida ao outro que já trago junto a mim que eu me torno responsável, não apenas por quem sou e pelo que faço no mundo, mas também pelos outros em sua alteridade. Se é certo, como observou Ricoeur, que “a ontologia vela sobre o limiar da ética”, pois Heidegger jamais deu o passo reverso que o encaminharia “da ontologia para a ética” (Ricoeur 1990, pp. 402 e 403), isso não significa que ele tenha bloqueado, de uma vez por todas, a passagem entre ética e

<sup>9</sup> Desenvolvi esses argumentos em meu texto “Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*”, *op. cit.*

ontologia. A escuta ao chamado do outro que sou tem de ser pensada como a condição de possibilidade do encontro de outrem em sua alteridade própria, sem o que uma relação propriamente ética entre eu e outro não seria possível.

### Referências bibliográficas

- Bicca, Luis 1999: *O mesmo e os outros*. Rio de Janeiro, Sette Letras.
- Carman, Taylor 2000: "Must we be inauthentic?". In: *Heidegger, Authenticity and Modernity – Essays in honor of Hubert Dreyfuss*. Cambridge, MIT Press.
- Courtine, Jean-François 1990: *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin.
- Duarte, André 2000: "Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo*". *Natureza humana*, v. 2, n. 1, pp. 70-101.
- Figal, Günter 2000: *Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim, Beltz Athenäum. 3. ed.
- Gadamer, Hans-Georg 1990: *Wahrheit und Methode*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Greish, Jean 1994: *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris, PUF.
- Haar, Michel. 1993: *Heidegger and the essence of man*. Albany, Suny Press.
- \_\_\_\_\_. 1994: *La fracture de l'Histoire*. Grenoble, Jerome Millon.
- Habermas, Jürgen 1995: *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MIT Press. 5. ed.
- Heidegger, Martin 1986: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer. 17. ed.
- \_\_\_\_\_. 1988a: *Ser e tempo*. Rio de Janeiro, Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1988b: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffes*. GA 20. Frankfurt/M, Klostermann. 2. ed.
- \_\_\_\_\_. 1989: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt/M, Klostermann. 2. ed.
- \_\_\_\_\_. 2001: *Seminários de Zollikon*. São Paulo, Vozes.

- Olafson, Frederick 1999: *Heidegger and the grounds of ethics: a study of Mitsein*.  
Cambridge, Cambridge University Press. 2. ed.
- Pessanha, Juliano 1999: *Sabedoria do nunca*. São Paulo, Ateliê.
- \_\_\_\_\_ 2000: *Ignorância do sempre*. São Paulo, Ateliê.
- \_\_\_\_\_ 2002: *Certeza do agora*. São Paulo, Ateliê.
- Ricoeur, Paul 1990: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.

Recebido em 17 de janeiro de 2002.

Aprovado em 29 de abril de 2002.