

Capítulo I

1. Ipseidade fugidia

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

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

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

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

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

¹⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁶ *Ser e tempo*, parte I, p. 79.

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

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

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

²⁷ *O conceito de angústia*, p. 45.

²⁸ *Temor e tremor*, p. 293.

²⁹ *Post-scriptum*, p. 279.

³⁰ *Post-scriptum*, p. 326.

³¹ *Post-scriptum*, p. 343.

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

³³ *Migalhas filosóficas*, p. 238.

³⁴ *Post-scriptum*, p. 427.

³⁵ *Ser e tempo*, parte II, p. 110.

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

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

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

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

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

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

³⁶ *Post-scriptum*, p. 307.

³⁷ *Ser e tempo*, parágrafos 9 e 41.

³⁸ *Ou bien... ou bien...*, p. 506.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 116.

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

2. O fenômeno da multidão

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

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

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

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

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

⁴⁶ *The present age*, p. 260.

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

⁴⁸ *Ser e tempo*, parágrafo 41.

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

⁵⁰ *Ser e tempo*, parágrafo 28.

⁵¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 189.

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

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

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

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

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

⁵³ *Ser e tempo*, parte I, p. 198.

⁵⁴ *Ser e tempo*, parte I, p. 219.

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

⁵⁶ *Ser e tempo*, parte I, p. 164.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶¹ *Repetição*, p. 137.

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

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

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

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

⁶² *Ser e tempo*, parte I, p. 179.

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

⁶⁴ *A gaia ciência*, aforismo 116.

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

⁶⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 35.

⁶⁷ *Ser e tempo*, parágrafo 36.

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

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

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

⁶⁸ *The present age*, p. 265.

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

⁷⁰ *The present age*, p. 268.

⁷¹ *Post-scriptum*, p. 454.

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

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

3. Angústia

*Pois solitário não estou? Algo no entanto amigo deve
Na distância estar comigo, e deverei sorrir, e me espantar
De como, em meio a minha dor, suma ventura me visita.
Hölderlin*⁷⁴

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

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

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

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

⁷⁵ *Ser e tempo*, parágrafo 40.

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁹ *Ser e tempo*, parte I, p. 251.

⁸⁰ *Temor e tremor*, p. 313.

⁸¹ *O conceito de angústia*, p. 66.

⁸² *O conceito de angústia*, p. 63.

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

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

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

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

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

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

⁸⁵ *Que é metafísica?*, p. 57.

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

⁸⁷ *Que é metafísica?*, p. 56.

⁸⁸ *Que é metafísica?*, p. 58.

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

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

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

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

⁹⁰ *O conceito de angústia*, p. 79.

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

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

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