

Capítulo II

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

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

...

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

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

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

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

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

⁹⁶ *A questão da técnica*, p. 16.

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

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

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

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

⁹⁷ *A questão da técnica*, p. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ *A questão da técnica*, p. 12.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁶ *Post-scriptum*, p. 452.

¹⁰⁷ *Post-scriptum*, p. 448.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹¹ *Post-scriptum*, p. 270.

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

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

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

¹¹⁵ *Post-scriptum*, p. 362.

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

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

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

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

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

¹¹⁸ *A questão da técnica*, p. 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹²⁵ *A gaia ciência*, aforismo 329.

¹²⁶ *Ser e tempo*, parte II, p. 75.

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

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

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

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

2. O pensamento da morte

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁰ *Migalhas filosóficas*, p. 203.

¹³¹ *Post-scriptum*, p. 452.

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

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

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

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

¹³² *Post-scriptum*, p. 349. Grifei.

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

¹³⁴ *Ser e tempo*, parágrafo 48.

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁶ *Ser e tempo*, parágrafo 48.

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

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

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

¹³⁷ *Ser e tempo*, parágrafo 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³⁹ *A morte de Ivan Ilitch*, p. 52.

¹⁴⁰ *Ser e tempo*, parte II, p. 20.

¹⁴¹ *Post-scriptum*, p. 348.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Discurso

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

¹⁴⁴ *Ser e tempo*, parágrafo 53.

¹⁴⁵ Platão, *Fédon*, p. 189.

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

¹⁴⁷ *Ser e tempo*, parte II, p. 50.

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁰ *Ser e tempo*, parte II, p. 53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁵ *Temor e tremor*, p. 278.

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

¹⁵⁷ *A palavra e o silêncio*, p. 21.

¹⁵⁸ *Temor e tremor*, p. 276.

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

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

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

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

¹⁶⁰ *A palavra e o silêncio*, p. 249.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Silêncio

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

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

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

¹⁶⁹ *Post-scriptum*, p. 307.

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

¹⁷¹ *Post-scriptum*, pp. 423 e 424.

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

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

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

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

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

¹⁷³ *Ser e tempo*, parte I, p. 220.

¹⁷⁴ *Ser e tempo*, parte II, p. 59.

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁸ *Heráclito*, parágrafo 4.

¹⁷⁹ *Heráclito*, p. 301.

¹⁸⁰ *Heráclito*, p. 258.

¹⁸¹ *Ser e tempo*, parte I, p. 224.

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

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

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

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

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

¹⁸² *Ser e tempo*, parte II, p. 86.

¹⁸³ *Heráclito*, p. 258.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸⁷ Livro de Gênesis, capítulo 22, versículo 8.

¹⁸⁸ *Temor e tremor*, p. 324.

¹⁸⁹ *O conceito de ironia*, p. 42.

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

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

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

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

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

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

¹⁹¹ *Temor e tremor*, p. 273.

¹⁹² *Post-scriptum*, p. 300.

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

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

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

5. Desespero

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

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

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

¹⁹⁴ *The gift of death*, p. 60.

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

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

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

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

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

¹⁹⁹ *Ser e tempo*, parte I, p. 190.

²⁰⁰ *Post-scriptum*, pp. 362 e 363.

²⁰¹ *O desespero humano*, p. 331.

²⁰² *O desespero humano*, p. 339.

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

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

²⁰³ *O desespero humano*, p. 337.

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

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

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

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

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

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

²⁰⁶ *O desespero humano*, p. 362.

²⁰⁷ *O desespero humano*, p. 362.

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

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

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

²¹⁰ *O desespero humano*, p. 338.