

Da autenticidade à historicidade

Kaio Bruno Alves Rabelo
Universidade Federal de Goiás
E-mail: kaiomoikano@yahoo.com.br

Resumo

Este trabalho pergunta pela relação entre o conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*) e de autenticidade (*Eigentlichkeit*) na obra mestra de Martin Heidegger, *Ser e Tempo*.

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger, Ser e Tempo, Historicidade, Autenticidade

Abstract

This work questions about de relation between the concept of historicity (*Geschichtlichkeit*) and authenticity (*Eigentlichkeit*) in Martin Heidegger's master work, *Being and Time*.

KEYWORDS: Heidegger, Being and Time, Historicity, Authenticity

Pretendemos aqui relacionar o conceito de historicidade em *Ser e Tempo* a um problema interpretativo da obra. Trata-se do tema da autenticidade (*Eigentlichkeit*)¹. Bem entendido, este conceito em nada pretende a apresentação de um modo reto e correto de vida, embora seja, sim, uma tentativa de articular compreensão filosófica e existência fáctica. Deparamo-nos com uma *analítica existencial*; todos os conceitos ali apresentados estão a caminho de uma construção que se quer transcendental ao mesmo tempo em que não pretende perder de vista a existência daquele que filosofa. Neste sentido, a obra buscará existenciais para caracterizar a historicidade, e estes existenciais serão corretamente entendidos apenas se tomarmos em conta seu caráter de *indicadores formais*. No forte sentido do verbo indicar (*anzeigen*): a facticidade, precisamente por seu caráter temporal, não pode ser apreendida por conceitos que fixem conteúdos universalizantes, senão que aquilo que nela se mostra deve ser indicado na forma, no *modo*, em que

¹ Para uma breve discussão desta tradução, ver o tópico “Autenticidade”.

se mostra. Mais interessante que um conteúdo é, assim, um *como*. Cabe aqui lembrar: o conceito de existência é, ele próprio, um indicador formal, não é o que somos, mas como somos (ESCUADERO, 2004; REIS, 2001; STREETER, 1997).

Nosso objetivo é salientar um aspecto do conceito heideggeriano de historicidade. Ou, mais precisamente, deste conceito tal Ser e Tempo o apresenta. Seja como for que o problema da historicidade seja colocado, sempre se perguntará, de algum modo, sobre a relação entre o indivíduo e um contexto mais amplo – identificado como sociedade, cultura, povo, nação, humanidade, etc. – e entre o indivíduo e outros indivíduos – relações inter-pessoais. É essencial tentar entender os caminhos apontados pela obra para estes problemas. Para Heidegger, se o homem é um ente que é-no-mundo, este mundo é, igualmente, um mundo compartilhado com outros humanos. Dito de outra forma: o mundo é radicalmente social¹; mas esta sociabilidade será pensada a partir do indivíduo, do Dasein², ganhando o status de estrutura ontológica deste mesmo ente, de existencial.

Perguntar “como o indivíduo se sociabiliza?” em Heidegger só pode assumir a forma: quais as estruturas ontológicas que permitem a um indivíduo encontrar outro humano? Em que *horizonte* este encontro ocorre? *Como* é possível ao Dasein encontrar outro humano *enquanto* Dasein? O “enquanto” sinala que este encontro, como qualquer outro encontro com entes, é compreensivo. Só encontro uma caneta *enquanto* instrumento-de-escrever, isto é, enquanto manual (*zuhandenes*). Este é o modo de compreensão do ser que já possuo quando me relaciono com um ente. Relacionar-se com outros humanos quer dizer, então, compreendê-los *enquanto* humanos. Como isto é possível? Esta a direção em que Ser e Tempo coloca a questão.

Ser-com e coexistência

Nos parágrafos que dedica ao conceito de significância, o conceito de mundanidade é tematizado apenas a partir dos entes intramundanos, que se

¹ “O mundo do Dasein é *mundo compartilhado* (*Mitwelt*). O ser-em é *ser-com* (*Mitsein*) os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *coexistência* (*Mitdasein*)” (ST: p. 170).

² “The prime object of analysis in *Being and Time*, and in many of the lecture series preceding this book, is the life, or existence, of an individual human being. Correspondingly, the sociality Heidegger examines in these works is the sociality *of* an individual life. More strongly: sociality is treated *only* as a feature of individual life” (SCHATZKI, 2005: p.233).

apresentam sob a forma do manual. Isto não esgota, Heidegger logo nos mostra, o fenômeno da mundanidade e nem o da cotidianidade. Se o mundo da ocupação foi caracterizado como circundante, este mundo, com justiça, é um mundo público:

In the work under concern as well as in the material being employed and the hand tool being used, there are *others*, for whom the work is, by whom the tool in its turn is produced, *there with* [the craftsman]. In the world of concern, others are encountered; and the encountering is *being-there-with*, not a being-on-hand (HCT: p.237).

De que modo os outros humanos primeiro se apresentam ao Dasein na cotidianidade? Se por um lado a ocupação foi caracterizada como engajamento atemático naquilo que fazemos, por outro já toda ocupação revela uma referência constitutiva a outros humanos: "*The tool I am using is bought by someone, the book is a gift from..., the umbrella is forgotten by someone*" (HCT: p.239). Esta referência tem um caráter ontológico próprio. Ela não é acrescentada por mim através de uma reflexão sobre a proveniência de um objeto. Trata-se do ser-com: "*As being-in-the-world, Dasein is at the same time being with one another – more rigorously, 'being-with'*". (HCT: p. 238). O ser-com se diferencia da manualidade: este ente que vem agora ao encontro no mundo circundante se mostra como algo de radicalmente diferente de qualquer objeto do qual me ocupo, se mostra como um também Dasein, que coexiste (*Mitdasein*) no mundo comigo, isto é, que "*vem ao encontro em sua coexistência no mundo*" (ST: p. 171).

Ser-no-mundo, neste mundo compartilhado, é mais precisamente enunciado, então, como ser-no-mundo-com-os-outros. Este "com" tem, assim como o "em", um sentido ontológico próprio. Ele não quer constatar que junto a mim ocorrem outros Dasein, como se a presença corporal de alguém fosse o que constitui o ser-com. A solidão não é aplacada pela presença de dezenas de pessoas ao meu redor, também a completa ausência dos outros não faz com que o Dasein deixe de ser-com, pois "*... o estar-só do Dasein é ser-com no mundo. Somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode faltar*" (ST: p.172). Como estrutura ontológica do Dasein, o ser-com, co-originário ao ser-no-mundo, é condição de possibilidade para qualquer encontro com outro, enquanto coexistente. A preocupação de Heidegger aqui é similar àquela que envolvia a enunciação do conceito de mundo: assim como não há primeiro um sujeito isolado que então se

coloca em relação com o mundo, também não um sujeito encerrado em sua interioridade que então se coloca em relação com os outros. Pelo contrário, enquanto me relaciono com o meu mundo, me relaciono comigo mesmo e com os outros, "simultaneamente", co-originariamente. O que ainda não diz tematicamente, pois este encontro com os outros na cotidianidade apresenta os mesmos modos de "deficiência e indiferença" que "caracterizam o conviver cotidiano e mediano":

Estes modos de ser ostentam, uma vez mais, o caráter de não-surpresa (Unauffälligkeit) e de obviedade (*Selbstverständlichkeit*) que é tão próprio à cotidiana coexistência intramundana dos outros como do estar à mão do útil de que nos ocupamos diariamente (ST: p.173).

A relação do Dasein com os outros apresenta características próprias, que não se deixam apreender pelo modo de relação com os manuais, a ocupação (*Besorgen*), isto é, dos outros "não é possível 'ocupar-se'", muito antes a relação com o outro é *solicitude* (*Fürsorge*) (ST: p.173). Solicitude diz formalmente o direcionar-se do Dasein aos outros:

Heidegger reserves the expression *Fürsorge* for any mode of comportment (*Verhalten*) toward others, from getting out of someone's way on the street and a studied indifference to compatriots, to the "extreme possibilities" of taking over someone else's performance of what they are doing and of awakening someone to the possibility of existence (SCHATZKI, 2005: p. 235).

A solicitude é um existencial, uma estrutura ontológica, que apresenta múltiplas possibilidades existenciárias, ônticas, que Heidegger não aprofunda uma vez que seu objetivo no parágrafo 26 é, em demonstrando o ser-com e a coexistência como estruturas ontológicas, apresentar o mundo como mundo compartilhado. Trata-se de perceber que a significância, a mundanidade do mundo, precisamente pela abertura aos outros "se consolida como tal no existencial ser-em-função-de" (ST: p.175). Isto pode soar terrivelmente abstrato, mas é de uma concreção incisiva: se me significo significando o mundo, e o mundo é mundo compartilhado, então na compreensão do meu próprio ser "já subsiste uma compreensão dos outros". Ainda mais profundo: se a cotidianidade apresenta de início os entes sob modos deficientes e indiferentes da ocupação, e se "o outro se

descobre, assim, antes de tudo, na solicitude das ocupações", então a necessidade de "conhecer o outro", ultrapassando esta indiferença, apresenta quase uma coerção ontológica: a mesma coerção que caracteriza a necessidade de compreender-se da existência.

Assim, no entanto, ainda não chegamos à resposta pelo *quem* da existência cotidiana. Mas já conseguimos colocar de modo mais preciso a pergunta. Uma vez que ser-no-mundo é ser-com, o Dasein já sempre encontra entes que possuem o mesmo modo de ser, e que como ele coexistem no mundo; assim "*na medida em que o Dasein é, ele possui o modo de ser da convivência*" (ST: p.178). Convivendo em um mundo partilhado o Dasein e os coexistentes encontram-se, uns aos outros e a si mesmos, a partir das ocupações do mundo circundante: "*Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, o Dasein também é o que ele próprio não é. Quem é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?*" (idem). O parágrafo 27 se dedica a responder esta pergunta.

O Impessoal (*Das Man*)

Na convivência cotidiana encontramos os outros naquilo de que se ocupam, "*eles são o que empreendem*". Nesta ocupação em que sempre se "faz" algo dos outros, Heidegger nos diz, "*a convivência é inquietada pelo cuidado em estabelecer [um] intervalo*" (idem), uma diferença, em relação aos outros. Este cuidado em se diferenciar, em se distanciar, chama-se *espaçamento (Abständigkeit)*. Aqui o Dasein entrega suas possibilidades de ser à determinação do outros, está "*sob a tutela dos outros*". Mas estes outros não são ninguém determinado: "*O quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O "quem" é o neutro, o impessoal*" (ST: p. 179).

Este é um conceito muito importante, cuja centralidade não podemos passar por cima. Ser-no-mundo é ser-com os outros, coexistindo em um mundo compartilhado, onde entregamo-nos à determinação dos outros. Estes outros, enquanto impessoal, são o que todos já somos, enquanto retiramos do impessoal nossas possibilidades de ser, mas que, ao mesmo tempo, ninguém pode ser, pois não podemos renunciar em absoluto ao fato de sermos. Na cotidianidade nossas possibilidades de ser são determinadas pelo impessoal, ao qual não podemos

renunciar, ao qual não podemos fugir. Esta é uma esfera quase normativa, no sentido de que prescreve o certo, o belo, o normal, etc. O impessoal não pode perecer, não pode aprofundar, não pode duvidar, ele é o que se deve ser e é assim que instaura sua ditadura.

O espaçamento, junto à medianidade e ao nivelamento, constituem o modo de ser do impessoal que Heidegger chama de publicidade (*öffentlichkeit*) e que revelam, por toda parte, uma tendência ao conformismo, à quietude, ao sossego, tornando o desconhecido de muito o mais célebre para então jogá-lo ao esquecimento do que é comum. O impessoal, além do mais, retira-nos o peso da existência, por nos oferecer já como dada a decisão correta e o caminho normal a seguir.

O impessoal responde à pergunta por *quem* é o Dasein cotidiano: "*Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal, que responde à pergunta quem do Dasein cotidiano, é ninguém, a quem o Dasein já se entregou na convivência de um com o outro*" (ST: p. 181).

Na viva descrição do que constitui o conformismo do impessoal, muitas interpretações, a nosso ver, se perdem, errando o alvo, por não conseguirem perceber seu lugar estratégico na analítica existencial. O tom marcadamente negativo que anuncia e descreve o conceito de impessoal é interrompido quando se trata de mostrar este lugar: "*O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário pertence à constituição positiva do Dasein*" (ST: p. 182). Ele marca uma espécie de lócus em que a convivência partilha previamente os significados, de onde o Dasein retira as possibilidades de compreensão de si e dos outros e onde ele vive cotidianamente: "*The common world, which is there primarily and into which every maturing Dasein first grows, as the public world governs every interpretation of the world and of Dasein*" (HCT: p. 246). Mesmo com as insuficiências, ele é um fenômeno positivo, na medida em que é o *médium* em que a compreensão mútua é possibilitada. A publicidade do impessoal só faz sentido se lembramos que, em sentido rigorosamente ontológico, não há o "meu" mundo que se trataria então de por em relação com o "do" outro, "*world is always given as the common world*" (HCT: p. 246):

It is not the case that on the one hand there are first individual subjects which at any given time have their own world; and that the task would then arise of putting together, by virtue of the individuals and of agreeing how one would have a common world. This is how philosophers imagine things when they ask about the constitution of the intersubjective world (idem).

Mas e a autenticidade? Não é justamente a impessoalidade a marca do Dasein inautêntico, daquele que entrega suas possibilidades à égide do impessoal? Aqui há que se perceber a ambivalência do conceito de impessoal. Se, por um lado, ele apresenta o caráter positivo de *médium* do mundo compartilhado, por outro, ele é a pedra angular da existência inautêntica, que se mostra como próprio-impessoal. Portanto, com Guignon (1985), precisamos distinguir entre impessoal (*das Man*) e próprio-impessoal (*das Man-selbst*). O texto de Heidegger aponta, de fato, neste sentido: “O próprio do Dasein cotidiano é o próprio-impessoal que distinguimos do si mesmo em sua propriedade, ou seja, do si mesmo apreendido como próprio¹” (ST: p.182). Distinguindo entre o impessoal e o próprio-impessoal nós abrimos uma possibilidade para não identificar, pura e simplesmente, inautenticidade e impessoalidade, evitando assim a recorrência a um tipo de solipsismo, expresso na visão de que a convivência com os outros está marcada pela inautenticidade, radicalmente oposta à autenticidade, que surgiria da decisão autônoma de um indivíduo. Haveria, assim, uma terceira possibilidade, neutra, que se identificaria com o modo de ser cotidiano: “Sendo porém sempre meu, o poder-ser é livre para a propriedade² e a improriedade ou ainda para um modo de indiferença” (ST II: p.11).

Sobre este ponto, é preciso admitir, não há acordo. Dispomos de interpretações divergentes, sustentadas por alguma evidência textual, ou por argumentos de coerência com o restante da obra. Estas divergências são geradas por ambigüidades do próprio texto de Ser e Tempo, que não procuraremos apaziguar³. Mas como é urgente escolher, explicitaremos os termos de nossa escolha por uma breve exposição, sem maiores ambições críticas, de algumas das posições.

¹ „Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden“ (SZ: p. 129).

² *Eigentlich*: Utilizaremos, de forma indistinta, as duas traduções possíveis, autenticidade e propriedade.

³ Guignon, 1985: p. 328. Boedeker, 2002: p.64.

Uma das possíveis interpretações, podemos encontrar na obra de Steiner (1978), *As idéias de Heidegger*. Ali o autor identifica impessoalidade e inautenticidade, e os insere na história do conceito de alienação, tornando a posição heideggeriana um *diagnóstico* da sociedade contemporânea:

O diagnóstico de Heidegger relaciona-se, é certo, com a percepção de Engels da desumanização do indivíduo numa sociedade de massa, e com as análises da *anomia* de Durkheim, as quais, por seu turno, apontam ambas para os conceitos de alienação de Rousseau e Hegel (STEINER, 1978: p.81).

Na pertença do impessoal à estrutura ontológica do Dasein, Steiner vê uma "concepção de 'positividade' da alienação" (idem: p. 84), pois "deve haver inautenticidade (...) para que Dasein, ao tomar consciência de sua perda do eu, possa esforçar-se por retornar ao ser autêntico" (idem: p.85). Sob esta interpretação a alienação, sinônimo de inautenticidade, seria rompida pela conquista do meu eu possibilitada pela angústia, em que somos dispostos pela descoberta da própria morte.

Três razões nos levaram a não concluir pela interpretação de Steiner. A primeira, a identificação pura e simples de impessoalidade e inautenticidade-alienação e, uma vez que o impessoal é o "quem" da convivência cotidiana, cotidianidade. O que conduz a posições estranhas: queria Heidegger dizer que quando manuseio um martelo sou inautêntico, alheio a mim mesmo, alienado? Ou, muito antes, que, sendo o martelo feito para "qualquer um", quando martelo sou eu mesmo este "qualquer um", martelando tanto melhor quanto proceder como se deve? E para martelar como se deve não preciso previamente ter aprendido como "qualquer um" martela? E de onde aprendo senão desta dimensão partilhada do mundo?

A segunda, mesmo que a descrição da impessoalidade lembre muito do que já a tradição apresenta sob a expressão alienação, e que, de fato, o próprio-impessoal seja um não ser a partir de si (portanto alheio a si, o que justifica as aparições em Ser e Tempo da palavra *Entfremdung*, SZ: 178, 180, 254), Heidegger não apresentou a inautenticidade como constituindo uma teoria da alienação. A posição de Steiner não está tão interessada em saber o porquê do filósofo assim proceder, ela, muito antes já afirmou que é assim mesmo que ele tenha dito o

contrário. E de fato, Steiner segue sua análise comparando e diferenciando Heidegger ao existencialismo de Camus, de Sartre, de Marcuse, etc., mas nenhuma vez sequer coloca a pergunta sobre até que ponto Ser e Tempo é esclarecido ou obscurecido por tais comparações. Até que ponto ali se tratava de realizar um “diagnóstico” da sociedade contemporânea? Esta é a pergunta central. No interesse de caracterizar o impessoal como a apresentação deste diagnóstico frequentemente se perde seu lugar na analítica. E quando Heidegger em 1949 alertava, na Carta Sobre o Humanismo¹, para tal fato, entende-se isto como uma “mudança de posição”² do filósofo.

Terceira, a pergunta “natural” que segue à apresentação do homem alienado é: como superar esta alienação? Que em Ser e Tempo “equivalaria” a uma recuperação de si; o que, desde este ponto de vista, conduziria ao conceito de angústia e a uma conclusão: a auto-afirmação do indivíduo perante a morte ou, em outras palavras, a um indivíduo que rompe – pelo menos parcialmente –, exclusivamente a partir de si, a alienação. O que passamos de lado é que a possibilidade assumida pelo Dasein na autenticidade é a mesma possibilidade em que ele antes já se encontrava, apenas encarada de uma *forma* diferente. Se não há superação da impessoalidade não é porque Heidegger encontra uma “positividade da alienação”, mas porque ela é uma estrutura ontológica constitutiva do Dasein. E como estrutura ontológica de um ente que é caracterizado por possibilidades, ela oferece ao Dasein diferentes possibilidades de ser. Dentre elas as duas mais radicais: autenticidade e inautenticidade. E estas possibilidades provêm primeiramente do mesmo lugar, da impessoalidade, da esfera intersubjetiva em que o mundo é compartilhado. É o que a próxima posição pretende acentuar.

Através de uma aproximação entre as filosofias de Heidegger e Wittgenstein, Dreyfus (2002) apresenta o conceito de impessoal como uma esfera intersubjetiva e normativa que é fonte de significação: “*De modo que para Heidegger e Wittgenstein, a origem da inteligibilidade do mundo são as práticas*”

¹ “Aquilo que se diz em Ser e Tempo (1927), §§ 27 e 35, sobre o “impessoal” não quer fornecer, de maneira alguma, apenas uma contribuição incidental para a Sociologia. Tampouco o impessoal significa apenas a figura oposta, compreendida de modo ético-existencialista, ao ser-si-mesmo da pessoa” (SH: p.151).

² A propósito da Carta Sobre o Humanismo, Steiner comenta: “Heidegger está cômico da extravagância de sua própria fraseologia e argumentação, do grau em que o seu discurso se distancia não só da metafísica tradicional e da retórica existencialista-humanista, mas até do método largamente diagnóstico de *Sein und Zeit*” (STEINER, 1978: p. 109, grifos meus).

públicas medianas, as únicas mediante as quais se pode chegar a uma compreensão" (idem: p.121). Esta normatividade é condição de possibilidade para que haja mundo enquanto trama de significações, intersubjetivamente constituídas, com as quais estamos familiarizados:

O constante controle que exerce o impessoal sobre cada Dasein possibilita um todo referencial coerente, os em-função-de-si compartilhados e assim, finalmente a significação e a inteligibilidade (idem: p.125).

Esta interpretação tem o mérito de corrigir visões como as de Steiner, que tendem a perder, através de uma autenticidade solipsista, a dimensão compartilhada do mundo. De fato, se sei martelar como se deve é porque previamente aprendi a martelar. E este aprender tem origem na dimensão intersubjetiva do impessoal: mesmo que nunca tenha visto alguém martelando, basta olhar para um martelo e um prego diante da necessidade de fixar algo na parede que "descubro" como foram feitos um para o outro. E já neste "ter sido feito" comparece a dimensão normativa. Dreyfus restaura um caráter positivo das normas em Ser e Tempo: elas sustentam a organização significativo-intersubjetiva do mundo. Partilhamos desta visão do autor.

Pode-se acusá-lo de aproximar excessivamente Heidegger de Wittgenstein e de simplesmente desconsiderar certos aspectos de Ser e Tempo, por exemplo, o fato de privilegiar a primeira seção em detrimento da segunda. Estamos cientes disto. Concordamos com o autor até o limite em que afirma o impessoal como uma estrutura fundamental do mundo, que o caracteriza como compartilhado, mas discordamos quando ele afirma que ele é a *origem* da significação. Partilhamos neste ponto a visão de Keller e Weberman (1998):

The everydayness of *das Man* and language are *partial* sources of intelligibility but only insofar as they are comprehended within the greater unitary structure of care and temporality. Care and temporality constitute the foundational underpinnings for disclosure and the intelligibility of "that wherein Dasein dwells" (idem: p. 383).

Esta centralidade do conceito de impessoal é patente no fato de que ele é um existencial, não podendo ser, portanto "superado": "*O ser do que é próprio não*

repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo" (ST: p. 183). O que justifica, assim, na formulação de Boedecker (2002) a distinção entre impessoal – estrutura ontológica – e próprio-impessoal – possibilidade de ser; e ainda a afirmação da cotidianidade como uma possibilidade neutra, nem autêntica, nem inautêntica. Todavia isto pede uma discussão do conceito de autenticidade. Avancemos.

Autenticidade

É preciso começar aqui com uma breve discussão da tradução da palavra alemã *eigentlich* (muito próxima da palavra inglesa *actually*), propriamente, de fato, que deriva de *eigen*, próprio, específico. *Eigentlichkeit* então, em uma tradução mais ponderada, não significaria autenticidade, mas propriedade (assim como traduz a edição brasileira). A expressão alemã, que corresponderia corretamente a "autenticidade", seria "*echtheit*". Heidegger não utiliza as duas palavras como sinônimos¹, mas, ao contrário de "*eigentlichkeit*", "*echtheit*" não recebeu um tratamento conceitual aprofundado em *Ser e Tempo* (e na verdade aparece bem poucas vezes na obra). Aquilo que é "*eigentlich*" do *Dasein* é aquilo que é próprio dele, aquilo que se refere a ele de modo radicalmente singular, ao seu ser enquanto "*eu sou*" (enquanto existência em 1ª pessoa). Há uma ambigüidade na palavra alemã, como na palavra portuguesa (propriedade) que Heidegger quer evitar: um *Dasein* não *eigentlich* seria um não propriamente (não de fato, *not actually*) *Dasein*.

Escolhemos traduzir por autenticidade, que tem sido mais usual, e que nos parece oferecer possibilidades positivas², mas não desconsideramos a outra tradução, que frequentemente também usamos. A palavra autenticidade é de um tom bem mais exortativo que propriedade. Ela já se insere em uma dicotomia, o

¹ „Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen können wiederum echt oder unecht sein" (SZ: p. 146). A compreensão própria do mesmo modo que a imprópria *podem* ser autêntica ou inautênticas (ST: p. 202).

² Particularmente pela sua etimologia. Autêntico vem do grego *auto* (si mesmo) + *hentes* (aquele que faz), isto é, aquele que age a partir de si mesmo. "Hence *eigentlich*, when used as a technical term, is close to 'authentic', which comes from the Greek *autos*, 'self, etc' and originally meant 'done by one's own hand', hence 'reliably guaranteed'" (INWOOD: p.23).

genuíno e o falso, e captura aí nossos ouvidos. Que se evite esta captura, mas não qualquer exortação. Admitimos francamente: é muito difícil não ver na autenticidade algo de positivo e na inautenticidade algo de negativo. A primeira é sem dúvida um senso de responsabilidade em relação à própria vida, por oposição à segunda, a uma perda de si mesmo na impessoalidade. Não obstante, o filósofo defende que os achados da investigação são neutros e nós não consideramos isto uma mera "retórica de defesa"; muito pelo contrário, consideramos esta neutralidade justificada ao nível de uma ontologia da existência, tal ele a entende. Mas como assim? Positivo, negativo e, ainda assim, neutro? Primeiro vejamos o que significa, de um ponto de vista ontológico, autenticidade.

Autenticidade e inautenticidade são duas *possibilidades* da existência, as duas mais radicais. Elas estão fundadas em uma estrutura ontológica (em um modo de ser): no fato do Dasein ser sempre e a cada vez este ente que eu mesmo sou; isto que Heidegger tenta reunir em uma palavra: *Jemeinigkeit*. Sendo sempre si mesmo o Dasein tem a possibilidade de assumir-se em suas possibilidades ou de entregar sua compreensão aos "outros". O que está em jogo aqui é uma diferença abismal entre a primeira pessoa e a segunda e terceira pessoas:

Authentic modes of existence, in this strictly formal sense, are those in which Dasein stands in a directly first-person relation to itself, in contrast to the second- and third-person relations in which it stands to others, and which it can adopt with respect to itself, at least up to a point (CARMAN, 2005: p.285).

Uma existência autêntica em sentido rigorosamente ontológico não define um *quid* para o existir, mas um *como*. Em outras palavras, não determina esta ou aquela possibilidade, mas, antes, como é a relação do Dasein consigo mesmo uma vez que ele esteja em qualquer possibilidade. Age nesta determinação a diferença entre ente e ser, a diferença ontológica, que na trama da existência configura-se como a diferença entre o existenciário e o existencial. Como possibilidade a autenticidade já sempre se apresenta concretamente; não é uma possibilidade vazia e formal, mas uma possibilidade que circunscreve o real da existência. A autenticidade implica, do mesmo modo que qualquer possibilidade de existir, a facticidade; mas não implica esta ou aquela facticidade *determinada*. É neste

horizonte que o conceito de autenticidade é neutro, que não implica uma valoração.

O conceito de morte delinea bem o significado do “eu sou” heideggeriano. Todo o esforço em demonstrar a impossibilidade de experienciar a minha morte na morte dos outros coloca em destaque a característica essencial da morte: ela é a iminente, irrevogável e irrenunciável possibilidade da existência. Uma possibilidade *sui generis*, pois não é um poder-ser, mas um poder-não-ser. Perante a morte a existência revela seu caráter singular e único, na sua irrevogável imposição sobre nós ela nos individualiza: assim como ninguém pode morrer a minha morte por mim, ninguém pode viver a minha vida por mim. Esta capacidade que a morte tem de desvelar a existência é o que será aproveitado por Heidegger através da angústia – o sentimento (*Stimmung*) que marca nossa relação com ela.

A angústia abre ao Dasein o fato de seu estar-lançado. Enquanto o medo é medo de alguma coisa a angústia é angústia por “nada”. Nesta indeterminabilidade da angústia, nesta sua carência de um “objeto” no qual se realizar, é o próprio ser-no-mundo o que se mostra, o que nos angustia. Em outras palavras, é o nosso próprio ser: o fato de já-sermos e de termos-que-ser. A angústia abre ao Dasein a *situação*. Um conceito tão profundo quanto difícil de precisar. A situação é tudo o que já somos, ao que estamos entregues, o que empreendemos, o que nos condiciona, o que escolhemos, o que escolheram por nós, não uma efetividade insuperável, mas possibilidades coercitivas, possibilidades em que já estamos *situados* e para as quais não podemos simplesmente passar ao lado. Enquanto sou nesta ou naquela possibilidade, por exemplo, a de estudante de história, sou o fundamento da negação de todas as outras possibilidades, por exemplo, a de ser estudante de medicina. A situação mostra ao Dasein que ele é o fundamento de uma negação, que ele é um fundamento negativo: isto o que Heidegger tenta apreender através do existencial *schuld*, culpa, débito. Negando todas as demais possibilidades de ser o Dasein está em débito consigo mesmo.

Por que deve ser assim? Afinal, sempre há a possibilidade de que eu chegue à conclusão de que história não é bem o que eu queria e de que medicina é uma ciência muito mais interessante. Eu poderia então, depois de considerar e transpor os obstáculos inerentes à minha decisão, mudar de curso. Mas eu poderia fazer isto indefinidamente? Evidente que não. E não apenas pelas dificuldades próprias a

uma vida de estudante prolongada por inúmeras mudanças de curso, mas, principalmente, porque eu morro. Porque meu tempo está contado e se esgotando, porque sou finito, porque minha mortalidade é o que constitui minha condição de humano. Há uma relação entre aquilo que se mostra na situação e a minha finitude. É por isto que a *decisão*, como a escolha da situação, pedirá a antecipação, como projetar-se certo na finitude. A decisão é escolha da escolha, escolha do fato de que já sou e de que tenho que ser, de que tenho que "fazer" algo de mim mesmo e, com isto, a decisão também é cisão com o próprio-impessoal, no sentido de que ninguém pode escolher por mim, sou eu mesmo quem tenho "que me virar". Esta decisão que coloca o Dasein em sua autenticidade é sempre tomada sob a luz do reconhecimento da finitude: é *decisão antecipadora*. Autenticidade, assim, é o escolher-se que se projeta, certo e angustiado, na possibilidade insuperável da morte.

Ser e Tempo persegue do princípio ao fim de suas páginas realizar uma investigação acerca do sentido do ser. De acordo com a elaboração da pergunta ela só poderia ser respondida com uma prévia investigação sobre o modo de ser daquele ente que nós mesmos somos, do ente que compreende ser. O projeto de uma ontologia requer uma analítica existencial. Mas como? Como acessar este ente? Segundo que fio condutor? Dois pontos aqui se destacam: 1) para realizar uma pergunta pelo ser preciso já ter uma prévia compreensão do que significa ser: ela está disponível no Dasein; 2) não se buscará uma compreensão do ser nesta ou naquela concepção de ser, mas começar-se-á por perguntar como o Dasein primeiro e na maioria das vezes compreende o ser: a investigação se orienta pela cotidianidade. Esta não é de modo algum neutra. Já ela está afetada por concepções colocadas à disposição pela tradição. Não obstante, Heidegger acredita ser possível realizar uma hermenêutica do cotidiano, interpretando os significados profundos que tal modo de ser esconde. Neste ponto a investigação já mostra seu caráter circular: "*Heidegger's solution to this problem [a circularidade] is to begin with our vague average understanding of being and use it as a 'preliminary' and 'tentative' horizon of understanding for inquiring into the Being of Dasein*" (GUIGNON, 1985: p.325). A partir deste primeiro horizonte interpretativo será possível, e necessário, revisar o que foi achado, conquistando então um novo horizonte, e assim sucessivamente. Mas como colocar um ponto final? "*What is required, then, is some*

criterion that will determine when we have arrived at the ultimate horizon for understanding the meaning of Being" (idem: p.326).

Para esclarecermos isto que Guignon chamou de "função metodológica" da autenticidade voltemo-nos a duas perguntas que aparecem logo no início da segunda seção de Ser e Tempo:

"Será que devemos considerar a caracterização ontológica do Dasein enquanto cuidado como uma interpretação *originária* desse ente? Sob que parâmetro se deve avaliar a analítica existencial do Dasein no tocante à sua originariedade e não-originariedade?" (STII: p.10). E uma vez que toda interpretação que se pretenda originária deve "levar todo o ente tematizado à sua posição prévia", Heidegger acrescenta que "a análise existencial do Dasein, até aqui realizada, não pode pretender originariedade. Na posição prévia sempre se encontrou apenas o ser impróprio do Dasein como o que *não é total*". (STII p.12).

Em outras palavras: o horizonte conquistado pela primeira seção é insuficiente. A interpretação deve ser repetida, aprofundada, ela precisa conquistar um novo horizonte. Aquele em que o modo de ser do ente investigado seja trazido à luz em sua totalidade e originariedade. E tal momento será conquistado precisamente através da autenticidade: "*Graças à demonstração de um poder-ser-todo em sentido próprio (eigentlichen Ganzseinkönnens) do Dasein, a analítica existencial se assegura da constituição ontológica originária do Dasein*" (STII p.13).

Quando da discussão do conceito de impessoal nós já afirmamos que em nossa visão impessoalidade e cotidianidade, embora profundamente relacionadas, não podem ser simplesmente identificadas à inautenticidade. Apontamos, no interesse de corroborar nossa visão, a distinção entre impessoal e próprio-impessoal, além da situação ontológico-existencial do impessoal. A afirmação de que o conceito heideggeriano de autenticidade repousa numa espécie de solipsismo (ou decisionismo, ou voluntarismo), em que um Dasein autônomo afirma sua identidade perante uma impessoalidade (todos "os outros") corruptora, no fundo, repousa sobre uma tal identificação. Se há qualquer espécie de solipsismo em Ser e Tempo, a nossa opinião é de que ele é um solipsismo "positivo", ou pelo menos inegável e insuperável: o solipsismo de nossa própria morte, que nos individualiza e singulariza, que nos requisita em sua iminência. No entanto, não podemos esquecer que na compreensão de nós mesmos, das possibilidades em que vivemos, não pode haver solipsismo, pois elas são

determinadas por uma teia de relações (significância) relacionalmente constituídas: o papel do professor que implica o do aluno, o de pai que implica o de filho, o de vendedor que implica o de comprador. Para Heidegger, já sempre quando respondemos à pergunta “quem sou?”, o fazemos através de situarmo-nos nesta teia significativa (no mundo). A diferença entre a autenticidade e a inautenticidade está em *como* encaramos esta situação. Não chegamos com isto a uma insuperabilidade do impessoal de funestas conseqüências para a investigação?

For if all possibilities of understanding are drawn from the Anyone (*das Man*), and if the Anyone's understanding of what it is to be is shot through with misinterpretations and misunderstandings, then there appears to be no way in which becoming authentic can provide us with a deeper grasp of the meaning of being (GUIGNON, 1985: p.334).

Aqui a historicidade aparece propriamente como problema em Ser e Tempo. Perceba-se desde já sua íntima conexão com o restante da obra e sua coerência ao redor da pergunta central pelo sentido do ser. Ela é de um peso significativo intenso: deve mostrar que a autenticidade é capaz de prover uma visão da totalidade do Dasein que, sem poder superar em definitivo os encobrimentos provenientes do impessoal, pode, no entanto, encontrar suas fontes. A historicidade deve conduzir Ser e Tempo ao seu final.

Os existenciais da historicidade: repetição e destino

No quinto capítulo da segunda seção de Ser e Tempo Heidegger discute a historicidade como um modo de ser do Dasein, como um *existencial*. Se o Dasein é o ente que se estende entre nascimento e morte, então ele só será corretamente apreendido, em sua totalidade, quando se caracterizá-lo a partir desta dupla relação com seus fins (nascimento e morte) e com o “entre”. O acontecer específico da existência como o “algo” entre nascimento e morte é o que Heidegger chama primordialmente de historicidade:

Chamamos de *acontecer* do Dasein a movimentação específica do se estender na extensão... Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão *ontológica* da *historicidade* (ST II: p. 179).

Como é possível que, no interior deste acontecer, se mantenha algo constante, o próprio Dasein, em meio a tantas mudanças? Como é possível que mantenha uma identidade? Ontem tinha 5 anos de idade, era assim, hoje tem 30, é de outro modo, amanhã terá 50, novamente diferente e, não obstante, é o *mesmo*. Como isto é possível? Implicitamente, diz-nos Heidegger, entende-se o Dasein como uma coisa jogada no tempo e que sofre tais e tais mudanças. Como só é propriamente real o presente, aquilo que está “de fato” aí, surge o problema de saber como o que não mais é real e o que ainda não é pode constituir e interferir no que é. Como uma coisa que se constitui por um não mais ser (meu passado) e ainda não ser (meu futuro) pode ser real aqui e agora? Qual identidade a sustém? Heidegger ataca tais problemas em seu ponto de partida: 1) pensa-se o tempo como uma coleção de átomos de agora que, então, trata-se de colocar em relação, de “juntar” em uma unidade maior e 2) pensa-se a história como um assunto de um agora que já não mais está disponível, que já pertence ao passado (e que talvez influa no presente). Mas e um monumento que pertence ao passado e, não obstante, está aí, diante de nossos olhos. O que constitui o seu caráter de histórico?

As “antiguidades” conservadas no museu, os utensílios domésticos, por exemplo, pertencem a um “tempo passado” e se encontram também simplesmente dadas no “presente. Se este instrumento *ainda não* passou em que medida ele é histórico? (STII: p. 185).

A pergunta é: o que “passou” em tal instrumento que faz com que agora, mesmo diante dos nossos olhos, ela já seja histórico? Seria o fato de não mais ser empregado na sua destinação original? Certamente que não, pois uma taça de cristal que passa em uma família de geração em geração e é utilizada em datas comemorativas não deixa de ser histórica. Pense-se, por exemplo, nas casas-históricas da Cidade de Goiás: “patrimônios históricos” e, ainda assim, “casas”.

O que então “passou”? Nada mais que o *mundo*, no seio do qual, pertencendo a um nexos instrumental, vinham ao encontro da mão e eram utilizados por um Dasein no mundo de suas ocupações. O *mundo* não é mais. O intramundano daquele mundo já não é mais simplesmente dado (idem).

Se o pertencimento ao mundo é o que constitui a historicidade do instrumento e mundo é um existencial, então é o Dasein o primordialmente histórico. No entanto, o passar deste ente não pode ser pensado do mesmo modo que o manual ou que o ente simplesmente dado. Razão pela qual Heidegger utilizará *gewesenheit* e não *vergangenheit* para nomear este “ter sido” do Dasein¹. Neste sentido, é a constituição temporal-ecstática do Dasein, sua temporalidade, que deve fornecer a base para a compreensão da historicidade. Isto não é mais que dizer: apenas porque é temporal o Dasein é histórico. Deve-se reconduzir o problema da historicidade à estrutura do cuidado, o que significa elaborar este problema de acordo com a possibilidade da autenticidade. E, na verdade, é o próprio conceito de autenticidade o que agora ganhará uma reformulação.

Heidegger nos disse: a decisão antecipadora coloca o Dasein diante da possibilidade de ser autêntico. Ela garante a possibilidade desta autenticidade. No entanto a possibilidade que escolho é retirada do mesmo lugar em que eu já antes me encontrava: da impessoalidade. Não há rompimento com o impessoal, mas com o próprio-impessoal – com o si-mesmo inautêntico. Se elas são retiradas do impessoal, a forma com que eu as encaro, no entanto, foi transformada: “A decisão em que o Dasein volta para si mesmo abre cada uma das possibilidades factuais de existir propriamente a partir da herança que ele, enquanto lançado, assume” (STII: p. 189). As possibilidades são assumidas como *herança*:

In other words, the facts of social, cultural and personal history that make up an individual's present situation constitute an inheritance which she must grasp if she is to project a future to herself; and part of that inheritance is a matrix of possible ways of living, the menu of existentiell possibilities from which she must choose (MULHALL, 2005: p.186).

O conceito de herança nos remete ao de *destino*. A possibilidade autenticamente escolhida na decisão alcançada perante a antecipação da morte é a assunção das possibilidades herdadas na forma de um destino: “Este termo designa

¹ *Vergangenheit* é a tradução exata de passado, vem de *vergehen* que significa passar. *Gewesenheit*, no entanto, deriva do particípio do verbo ser (*sein – gewesen*). *Gewesenheit* diz um não simplesmente passar (no sentido de acabar e terminar), mas ter sido. “But what is past is sometimes over and done with: saying someone or something 'is history' can mean that it lives on in the present, but it can mean, especially if it is 'ancient history', that it is dead and gone. So Heidegger coins another word, using the perfect participle of *sein* ('to be'), *gewesen*, '(having) been': (*die*) *Gewesen-heit*, '(having) beenness, living past” (INWOOD: p. 154).

o acontecer originário do Dasein, que reside na decisão própria, onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida" ST: p. 190). E como o mundo é sempre mundo compartilhado, o destino será, da mesma forma, partilhado com outros na forma de um *envio comum*. Neste sentido Heidegger refere-se ao conceito de *geração* para caracterizar o acontecer autêntico de um povo, de uma comunidade. Parece-nos claro que o acontecer histórico resta caracterizado a partir da idéia de *tradição* e que esta joga um papel fundamental na decisão antecipadora do Dasein. Mas a tradição é ambivalente, ela esconde suas raízes, suas fontes, ela vela tanto quanto desvela: a investigação ontológica será, portanto, destruição. A historicidade é, assim, chamada a confirmar a possibilidade de autenticidade: "*As authentically historical, Dasein exists as "fate": in its resolute, "simplified" projection onto death, it takes over the most basic possibilities it has inherited from history and appropriates as its own*" (GUIGNON, 1985: p. 337). Mas então toda autêntica compreensão do Dasein é apenas possível contra o solo de uma tradição herdada. O que ainda não diz uma compreensão da herança *enquanto histórica*, isto é, não diz apreensão explícita através de uma crítica histórica.

But when authentic Dasein *does* have an explicit understanding of its basic possibilities as historical, then authentically takes the form of a 'retrieval' or 'repetition' (*Wiederholung*) of the possibilities that have come before (GUIGNON, 1985: p. 337).

Repetição como retomada do possível é a explícita instauração de uma relação autêntica e histórica, por isto existencial, com o passado. Não se trata ainda de uma ciência, mas de um pensamento histórico decidido. O que Heidegger está a nos dizer é que *possibilidade* é aquilo que concerne primordialmente a qualquer pensamento histórico – seja ele o do historiador, o do filósofo, o do revolucionário, ou o do tradicionalista. Se a repetição é a explícita requisição para que o passado se mostre (e isto como retomada das possibilidades da tradição como minhas próprias possibilidades), esta retomada tem um sentido, frisemos, existencial.

Considerações Finais

Dizer que a historicidade é originariamente existencial não é apenas salientar o fato de que somos históricos, mas que a ciência surge a partir de um contexto de interesse vital do historiador pelo passado. Sem tal interesse o passado restaria morto, apenas tema de curiosidade. Dizer que a história surge do ser-para-a-morte é dizer que ela surge da mais inquietante pergunta: o que somos? Voltamo-nos ao passado porque ficamos em dúvida do que somos, porque somos constantemente esta dúvida. E precisamos dela fazer algo, pois *existimos, temos que ser*. Método, conceitos e critérios de verdade são temas que surgem a partir de uma forma nova de se relacionar com a historicidade, a partir da tematização científica.

Referências Bibliográficas

Abreviaturas:

ST – Ser e Tempo (Parte I)

STII – Ser e Tempo (Parte II)

SZ – Sein und Zeit

HCT – History of the Concept of Time: Prolegomena

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. (Parte I)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 8ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo. (Parte II)*. Trad.: Márcia Sá C. Schuback, 13ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad.: Jorge Eduardo Rivera. Edição Eletrônica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Acesso em 31 de maio de 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 13. unveränderte Auf. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Indiana: Indiana University Press, 1992.

BOEDEKER, Edgar C. *Individual and Community in Early Heidegger: Situating das Man, the Man-self, and self-ownership in Dasein's Ontological Structure*. In: *Heidegger Reexamined* (Ed. Hubert Dreyfus, Mark Wrathall). New York: Routledge, 2002.

CARMAN, Taylor. *Authenticity*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

DREYFUS, Hubert L. *Ser-en-el-Mundo*. Trad.: Francisco Huneeus y Héctor Orrego 2ªed. Santiago de Chile: 2002.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: Introdução a uma Leitura*. Trad.: Bernardo Barros C. de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

ESCUADERO, Jesús Adrián. *Heidegger y la indicación formal: hacia una articulación categorial de la vida humana*. *Diánoia*, Vol. 49, N°52, 2004, pp 25-46.

GUIGNON, Charles B. *Heidegger's "authenticity" revisited*. In: *Review of Metaphysics*, Vol. 38, 1985, pp. 321-339.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Massachusetts, USA: Blackwell Publishers 1999.

KELLER, Pierre e WEBERMAN, David. *Heidegger and the source(s) of intelligibility*. *Continental Philosophical Review*. Vol. 31, 1998, pp. 369-386.

GUIGNON, Charles B. *Heidegger's "authenticity" revisited*. In: *Review of Metaphysics*, Vol. 38, 1985, pp. 321-339.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. Massachusetts, USA: Blackwell Publishers 1999.

KELLER, Pierre e WEBERMAN, David. *Heidegger and the source(s) of intelligibility*. *Continental Philosophical Review*. Vol. 31, 1998, pp. 369-386.

MULHALL, Stephen. *Heidegger and Being and Time*. 2ª ed. London and New York: Routledge, 2005.

REIS, Robson Ramos dos. *Verdade e Indicação Formal: A Hermenêutica Dialógica do Primeiro Heidegger*. Vol. 46, nº4, 2001, p.607-620.

SCHATZKI, Theodore R. *Early Heidegger on Sociality*. In: *A Companion to Heidegger* (Editores: Hubert Dreyfus, Mark Wrathall), Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

STREETER, Ryan. *Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time*. In: *Man and World*, vol. 30, 1997, pp 413-430.