

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE BELAS-ARTES



O NADA

Uma Reflexão Através de Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger

Daniel Filipe Castro Lobo

Dissertação

Mestrado em Crítica Curadoria e Teorias da Arte

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor José Carlos Pereira

2023

DECLARAÇÃO DE AUTORIA

Eu Daniel Filipe Castro Lobo, declaro que a presente dissertação de mestrado intitulada “O NADA: Uma Reflexão Através de Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger”, é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas na bibliografia ou outras listagens de fontes documentais, tal como todas as citações diretas ou indiretas têm devida indicação ao longo do trabalho segundo as normas académicas.

O Candidato

Lisboa, 18-08-2023

RESUMO

A presente dissertação foi escrita com dois objetivos principais em mente: o primeiro, recuperar um estudo sobre o Nada, que, como iremos ver, parece ter sido esquecido; o segundo, tentar facilitar uma compreensão sobre o *pensar* de dois dos mais relevantes filósofos da história da filosofia: Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Martin Heidegger (1889-1976). Pode ser dito o seguinte: apesar da palavra *nada* fazer parte do nosso vocabulário básico, a sua significância é, geralmente, explicada de forma muito vaga. À vista desse facto, investiga-se aqui o que pode ser compreendido por Nada: se tal coisa pode ser reduzida a uma ideia de vazio/pura inexistência, ou se, na verdade, é algo mais do que isso, levantando-se ainda a seguinte questão: já tudo foi dito acerca do Nada? No primeiro capítulo, portanto, serão estabelecidos os termos, ideias e filosofemas fundamentais de cada filósofo, com base nas obras *O Ser e o Nada* e *Ser e Tempo*. Assim, conseguiremos aprofundar, ulteriormente, as linguagens filosóficas específicas, respetivamente, de Sartre e de Heidegger. No segundo capítulo, será analisada a *linguagem*, como principal lugar de compreensão do *eu* e do *outro*; veremos também de que forma opera a *consciência* no acontecimento de apreensão do Mundo [tanto o interno como o externo]. Ainda no mesmo capítulo, serão apresentadas as principais críticas que Heidegger coloca à *metafísica* — especificamente, à sua tentativa de compreensão da essência dos seres. Finalmente, no terceiro capítulo, veremos de que forma a *obra de arte*, e, com efeito, a *experiência estética*, permitem um acesso claro e direto ao Ser — consequentemente, um limpo avistar do *em-si* do Nada.

Palavras-chave: Nada; Ser; Consciência; Sartre; Heidegger.

ABSTRACT

The present thesis has been written with two main objectives in mind: the first, to revisit a study about Nothingness, which, as we will see, appears to have been forgotten; the second, to enhance the understanding of the *thinking* of two of the most relevant philosophers in the history of philosophy: Jean-Paul Sartre (1905-1980) and Martin Heidegger (1889-1976). The following can be said: despite the word *nothing* being part of our basic vocabulary, its significance is often explained in a very vague manner. Thus, this investigation examines what can be understood as Nothingness: whether this concept can be reduced to an idea of emptiness/pure nonexistence, or if it is, in fact, something more than that, raising the further question: has everything already been said about Nothingness? In the first chapter, the fundamental terms, ideas, and philosophemes of each philosopher will be established, based on the works *Being and Nothingness* and *Being and Time*. Only then can we delve further into the specific philosophical languages of Sartre and Heidegger, respectively. In the second chapter, *language* will be analyzed as the primary place of understanding the *self* and the *other*; we will also see how *consciousness* operates in the apprehension of the *World* [both the internal and external]. In the ongoing chapter, the main criticisms that Heidegger raises against *metaphysics* will be presented — specifically, against its attempt to grasp the essence of beings. Finally, in the third chapter, we will see how the *work of art*, and indeed, the *aesthetic experience*, allow for a clear and direct access to Being — consequently, a clear glimpse of the *in-itself* of Nothingness.

Keywords: Nothingness; Being; Consciousness; Sartre; Heidegger.

AGRADECIMENTOS

As seguintes páginas não seriam possíveis, de forma alguma, sem as pessoas abaixo mencionadas, pelo que deixo, desde já, o meu profundo agradecimento:

Agradeço, primeiramente, aos meus pais, por desde cedo me terem possibilitado, sem hesitações, uma contemplação *livre* de assuntos que *servem para nada*. Sem eles não teria chegado até aqui, e, portanto, não haveria agradecimento maior a ser feito.

Ao Prof. Doutor José Carlos Pereira, pelo apoio constante e incansável, sempre à distância de um telefonema. Acima de qualquer estatuto institucional, sou feliz por poder chamá-lo de amigo.

À Inês, por ter percebido, com tamanha sensibilidade, que escrever esta dissertação nunca se tratou de acabar um mestrado.

Ao Nuno, por me ajudar a ver as coisas de mil e uma formas diferentes, sem o qual o meu *caminhar* seria muito mais estático. A solidão teria sido muito maior de outra forma.

À Alice e à Mariana, por terem feito de Lisboa a minha segunda casa.

*o dia de Ano Novo
tenho-o passado
a pensar em nada*

——— Masaoka Shiki

ÍNDICE

Introdução:	1
Capítulo Primeiro: Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger	9
I Jean-Paul Sartre	
1. 1. <i>O Nada e a Negação</i>	10
1. 2. <i>O Problema do Nada como Transcendência</i>	15
1. 3. <i>A Liberdade</i>	20
1. 4. <i>A Má-Fé</i>	25
II Martin Heidegger	
1. 5. <i>O Lapso da Ciência para com a Essência Humana</i>	31
1. 6. <i>A Experiência Fundamental do Nada: Tédio e Angst</i>	34
1. 7. <i>O Mundo</i>	43
1. 8. <i>Dasein como Possibilidade</i>	49
Capítulo Segundo: O Eu, o Outro e a Linguagem	54
2. 1. <i>A Linguagem e o problema da Metafísica</i>	55
2. 2. <i>Ernesto, o Inautêntico</i>	61
2. 3. <i>Nada e Identidade como semelhantes</i>	67
2. 4. <i>A Consciência</i>	71
Capítulo Terceiro: A Obra de Arte	81
3. 1. <i>A Coisa</i>	82
3. 2. <i>Obra de Arte e Verdade</i>	90
3. 3. <i>Obra de Arte e Liberdade</i>	97
3. 4. <i>Obra, Espaço e Nada</i>	102
Últimas Considerações: Nada e Consciência	106
Bibliografia	114

Introdução:

Porquê falar do Nada nos tempos que correm? Estamos mais que habituados a ouvir a palavra “nada” nos mais diversos contextos: “Isto não vale nada”; “Isto não sabe a nada”; “Isto não serve para nada”; “Não há nada que possa fazer”; “Não fazer nada”; “Ou tudo ou nada”; entre muitos outros. Talvez a piada esteja no seu uso corriqueiro. Uma coisa curiosa pode ser, no entanto, reparada: todas estas expressões são usadas de forma contraditória ao que se pretende dizer. Vejamos bem: quando alguém diz “isto não sabe a nada”, a ideia que se pretende transmitir é a de que esse determinado prato confeccionado não tem sabor algum. Não seria mais correto inferir que o arroz, suponhamos, ‘sabe a nada’? Posto que, se perguntarmos “o que é o Nada?”, grande parte das pessoas irá responder uma de duas coisas: ausência ou vazio¹. Dizermos que algo não sabe a nada pressupõe que o Nada *seja* algo positivo, ao invés de se assemelhar a um vazio. Porque dizemos tal coisa?

O Nada ainda é pensado, de forma generalizada, como ausência e negação de coisas, seres, ou estados de ser: seja ausência de ação [Lao-tzu], ausência de contradição [Leibniz], ausência de determinação [Bradwardine] ou, em Parménides, uma ausência de ausência, visto que a ausência, segundo o filósofo, é uma parte tão fundamental como a presença concreta de determinado ser. Para Parménides, a dualidade *dia-noite*² é o que faz de nós completos; falar de um *não-ser* como semelhante a uma ideia de Nada seria algo absurdo, uma vez que *somos*, fundamentalmente, da mesma forma que *não-somos*.³

Noutra perspectiva, no que diz respeito à tradição budista, o Nada é totalmente negado como possibilidade. A *morte* — o acontecimento de máxima representação do Nada — é apenas uma instância no eterno, já que, para Sidarta, as partes do todo são o que permanece, não o contrário. As coisas são agrupadas *como* Mundo, quase imagetivamente; porém, essa unicidade revela-se como ilusória. Quando morrer, todo o meu corpo se desintegrará no seu todo e tudo o que me constitui retornará à terra — também a *morte* é uma ilusão: não porque sou eterno, mas porque nunca cheguei a existir.⁴ O

¹ Numa experiência prática, que fiz a cerca de 100 pessoas de forma muito pouco convencional (através de um questionário on-line), estas foram as respostas mais comuns.

² Podendo ser compreendida, também, como uma dualidade *luz-sombra*.

³ Roy Sorensen (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 81-85.

⁴ Ibid. p. 45.

Nada, e, com efeito, o *terminar* dos seres, seria uma preocupação sem sentido algum [segundo os ensinamentos budistas].

Ainda se aguarda, no entanto, um novo estudo sobre o Nada. Nos últimos dez anos, ou seja, desde 2013 para cá, nenhum dos repositórios das principais universidades portuguesas⁵ apresenta um devido estudo sobre o Nada. O que mais se aproxima de tal investigação, porém, sem chegar a mergulhar de “corpo completo” no Nada, é uma dissertação sobre o *insubstancial substante* [ideia de José Marinho] escrita por Eduardo Jorge Alves Jordão⁶, na qual faz uma breve apresentação do Nada em José Marinho, ou seja, o abismo que se encontra entre o *ser da verdade*, e a *verdade do ser*; impulsionando, desta forma, o pensar sobre o Ser. Só quando o homem compreende esse abismo, aceitando-o de “braços abertos” é que pode começar a pensar, devidamente, no Ser.

Passar de um ao outro requer sondar o abismo que separa os dois: “Pois a ponte só poderá ser lançada de uma para outra vertente quem tiver sondado o abismo que as separa”⁷. Tal como a ponte não existe sem as duas margens, não existe também sem o abismo que as separa.⁸

Embora aparentemente esquecido, o Nada é de facto uma preocupação. O Nada não poderia ser *algo impossível de estar patente*⁹ na realidade quando temos palavras, ideias e significâncias que lhe damos para facilitar um discurso sobre ele. Aprendemos com Kant que se algo tem que se lhe diga, é porque, de alguma forma, é. Coloca-se a pergunta: o que é isto do Nada, que tem que se lhe diga? A cada ano que passa uma coisa torna-se mais clara: o interesse pelo que é *meta* — que ultrapassa, que vai “além das coisas físicas”¹⁰ — vai-se evaporando, dando-se prioridade às coisas ditas *concretas*. Vê-se a maior parte das bolsas de investigação, pelo menos em solo português [no qual escrevo esta dissertação], destinadas à investigação técnico-científica; comparativamente,

⁵ Neste sentido, foram consultados os repositórios da Universidade do Minho, Universidade do Porto, Universidade de Coimbra, Universidade Nova de Lisboa, Universidade de Lisboa e Universidade de Évora.

⁶ Eduardo Jorge Alves Jordão (2019). *A noção de "insubstancial substante" na Teoria do ser e da verdade de José Marinho* (Dissertação de mestrado). Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/38004>

⁷ José Marinho (2016). *Teoria do Ser e da Verdade* (Jorge Croce Rivera, Ed.). Vol IX, Tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 696.

⁸ Eduardo Jorge Alves Jordão (2019). *A noção de "insubstancial substante" na Teoria do ser e da verdade de José Marinho* (Dissertação de mestrado). Universidade de Lisboa, p. 86. <http://hdl.handle.net/10451/38004>

⁹ Sublinhado meu.

¹⁰ Aristóteles (2021). *Metafísica* (Carlos Humberto Gomes, Trad.). Lisboa: Edições 70, p. 34.

o número daquelas dirigidas à pesquisa filosófica fica aquém¹¹. A ciência, no entanto, apesar de ser bastante apoiada, tanto económica como socialmente, é insuficiente para tratar questões além da *physis* [natureza, física], por isso, não me parece que reduzir a ideia do Nada a um “vácuo espacial” seja suficientemente satisfatório.

Disse Lawrence Krauss que uma das limitações da filosofia é que “algumas coisas são essencialmente impossíveis de conceptualizar intuitivamente”, seguindo-se mais à frente, no mesmo debate, o seguinte: “é preciso compreender o que *algo* é, e por isso é que é uma questão física, não filosófica. Primeiramente, é preciso conhecer o que alguma coisa *é* e o que a ausência disso *é*. Todas essas são questões da física”¹². Tal declaração não poderia estar mais longe da verdade, uma vez que essa premissa requer que ignoremos todas as nossas outras realidades, dando primazia àquela que nos é tangível. Krauss disse que, para saber o que algo *não é*, precisamos de saber, primeiramente, o que algo *é*. E pois bem, esse deve ser o procedimento, tanto é que grande parte desta dissertação ocupa-se em tentar encontrar esse *algo que é*.¹³ No entanto, o que Krauss descarta, assim como a maior parte dos cientistas, é a necessidade de elaborar a questão: *o que é ser?* Em todo o decorrer do debate previamente referido, tal questionamento não foi sequer levantado. Como poderia Krauss, deste modo, afirmar que estamos perante uma interrogação meramente *física*? De que forma colocaríamos a pergunta “o que é *ser?*” sem a urgência de passar por um pensamento filosófico? Uma caixa, um armazém, o planeta e o universo são todos *algo*. Não obstante, a curiosidade, a angústia, a presença, a arte e a consciência *o são* também. A física consegue encontrar as estruturas essenciais do primeiro grupo de *algos*. Já no segundo grupo, *encontrar uma resposta satisfatória* é uma mera fantasia disfarçada por métricas, cálculos e variáveis xyz. Para a ciência, avaliar tudo “da mesma forma” é um procedimento que parece totalmente válido. O cientista não conseguiria responder à *diferença ontológica* como um fenomenólogo. A questão do Ser é assumida como resolvida cientificamente; ainda assim, esta encontra-se por questionar.

¹¹ No ano de 2022, a Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), uma das maiores fundações portuguesas a apoiar projectos de pesquisa e investigação em várias áreas do saber, concedeu quatrocentas e vinte e quatro bolsas para *engenharias*, enquanto que em *filosofia* apenas foram apoiadas dezoito propostas. Consultado em https://former.fct.pt/apoios/bolsas/concursos/docs/Bolsas2022_ResultadosFinais.pdf a 9/08/2023.

¹² [transcrição e tradução minhas] Lawrence Krauss durante o Debate Memorial de Isaac Asimov em 2013, no Museu Americano de História Natural. Disponível [visualizado a 08/08/2023] em <https://www.youtube.com/watch?v=1OLz6uUuMp8>

¹³ No caso, o Ser.

A melhor resposta que a ciência pode oferecer à pergunta do Nada é a ideia de um vácuo absoluto? Vivemos numa realidade onde a ideia de vácuo não nos diz absolutamente nada. Porém, todos temos uma ligação com o Nada. Porquê? A saber, entendemos o Nada como *vácuo* será sempre entendê-lo como um *dependente*: dependente da ideia de um *espaço-que-contém-algo* — o vazio nada mais é do que *vazio de x*, sem suficiência ontológica própria —. O vácuo é reservado ao cientista, ou à pessoa curiosa o suficiente para pesquisar o mínimo sobre ele. O Nada, por outro lado, está presente desde a mais tenra idade em todos nós. Uma criança de 12 anos conseguirá dar os seus palpites sobre as suas características. Deste modo, o Nada encontra-se como elemento fundamental do Mundo, um *existencial*, encontrando-se além de meras noções de vácuo ou vazio. Por estar além das coisas, e, com isto, da ausência delas [do *vazio total*], o Nada terá, necessariamente, que ser questionado filosoficamente, visto que a ciência não consegue fazer as perguntas adequadas neste domínio.

Perguntemos agora: o que procuramos nesta dissertação? Se o leitor veio em busca de um novo sistema filosófico informo, desde já, que não irá encontrá-lo aqui. Será preciso uma obra muito mais extensa; uma dissertação de mestrado não conseguiria responder a tal coisa. Criar um *sistema filosófico*, como Hegel ou Kant brilhantemente conseguiram fazer, não é tarefa de uma centena de páginas — requer uma vida que ainda não vivi —. Se veio à procura de uma história do Nada também não a encontrará, já existem outras obras que esclarecem o seu percurso histórico: *Storia del nulla*, de Sergio Givone¹⁴ e o mais recente, de Roy Sorensen, *Nothing: A Philosophical History*.¹⁵ O que se procura aqui fazer é, como o título indica, uma reflexão, ou seja, um ponderar sobre, principalmente, duas tentativas de fundamentação do Nada. De que serve fazer essa reflexão? Talvez encontremos assim um ponto de partida para uma nova fundamentação que aguarda ser encontrada. Por *fundamentação* entendemos, de modo heideggeriano, um “desvelamento da possibilidade interior”¹⁶, isto é, o desvelamento da essência de algo enquanto a possibilidade de *ser em-si* o que se é. Por isto é que devemos descartar a compreensão do Nada como *vácuo*, uma vez que o vácuo não revela a estrutura essencial do Nada; apenas nos remete para uma análise proposicional [a seu

¹⁴ Sergio Givone (1995). *Storia del nulla*. Bari: Editori Laterza.

¹⁵ Roy Sorensen (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Nova Iorque: Oxford University Press.

¹⁶ Martin Heidegger (2023). *Kant e o Problema da Metafísica*. Coimbra: Edições 70, p. 31.

tempo indicarei o porquê de ser um tipo de análise problemática para o estudo ontológico em causa].

Existem, essencialmente, dois tipos de Nada: Nada como algo que se encontra *fora de nós*, presente no pensamento de Martin Heidegger (1889-1976), e um Nada que chega ao Mundo *através de nós*, presente na obra de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Analisarei, principalmente, as obras destes dois autores, onde o Nada é exposto como uma força positiva, que não só revela como possibilita o Mundo, na descoberta pessoal de uma direção do *caminhar*, enquanto um *pensar* essencial ao indivíduo que *descobre*.

Deste modo, mergulhar no Nada a partir de Heidegger mostra-se relevante, uma vez que é com o filósofo que finalmente se quebra a relação *sujeito-predicado* instaurada por Descartes, no seu tão famoso, e aclamado¹⁷, *penso logo existo* [*cogito ergo sum*]. A *temporalidade*, como característica fulcral do ser humano, é ressaltada por Heidegger através do *Dasein*, termo cunhado pelo próprio: *ser-aí de tempo*, enquanto que se é *para* o tempo — a palavra *Dasein* resulta da composição [em alemão] de *Das*, ou seja, o *aí*, com *Sein*, *ser*. Com isto, o ser humano deixa de ser um predador de seres [por quem estes padecem na sua redução materialística] para, agora, ser finalmente reconhecido como *aquele que cuida do Ser*¹⁸ — que vive para o colher, evitando que caia num encobrimento perpétuo. Enquanto ser de *tempo e possibilidade*, o *Dasein* vive fora do que permanece, e por isso é que Heidegger não considera que apenas existimos, nós *ex-sistimos* [excedendo o sistente] — é este modo de *ex-sistir* que possibilita ao *Dasein* receber o Nada, pois é capaz de se transcender e *sentir* o que ultrapassa a Terra.

Heidegger reconheceu a necessidade de recuperar o Ser, isto é, *a clareira em que se abre o espaço onde se é possível*.¹⁹ A filosofia medieval tratou o Ser como mais um ser concreto, este último elaborado por Heidegger como *ente*. O Ser terá sofrido com a tendência tecnológica do ser humano, direcionando-o a ver tudo predicativamente. Heidegger vem, por esta razão, concordar com Nietzsche, quando este declara que Deus foi morto por nós [seres humanos], questionando-se: “Como pode Deus ser morto? Como

¹⁷ Mesmo por quem não compreende a significância total da proposição.

¹⁸ Sublinhado meu.

¹⁹ Sublinhado meu.

podem os seres humanos ter morto Deus?”²⁰ A *entificação* do Ser seria a resposta [investigaremos a fundo essa questão]. A tendência tecno-lógica do ser humano corroboraria a aderência da humanidade em geral à visão científica, onde a vontade de extrair *conceitos* dos seres é maior do que a vontade de obter uma verdadeira compreensão sobre eles.

A experiência estética, pelo contrário, vem *sublinhar* a nossa *disposição afetiva* [*Stimmung*], que nos permite *cuidar* do Ser, isto é, conseguir um contacto verdadeiro com o que está para ser *colhido*. O *sentir*, alcançado devido à nossa *disposição afetiva*, é o que nos permite aceder à *linguagem*, que, pelo contrário do que se possa entender vulgarmente, não é só um “motor” de meras palavras. Percebemos a impotência das palavras [como convenção] quando a *náusea* [termo sartriano] nos afeta: isto é, a ansiedade perante um mundo onde a palavra, enquanto *ferramenta* ou *utensílio*, não é capaz de traduzir o Ser de forma clara. A *linguagem*, a saber, é onde a *compreensão* — e, como tal, o *pensar* — é possível: é o acontecimento que permite o estabelecimento de uma ponte entre o Ser e o humano, que vive historicamente. Nela [na linguagem], acontece a revelação da possibilidade, própria ao *Dasein*, de revelar o Ser: não através de uma falsa revelação, instaurada pela ciência, mas através do acontecimento de apropriação [*Ereignis*], ou seja, o “acontecimento da verdade enquanto possibilidade e limite do ser do ente.”²¹

Sartre toma outra abordagem. Veremos que existe grande proximidade entre os dois pensamentos; contudo, estes seguem caminhos diferentes. Para o filósofo francês, o Nada não é apreendido em experiência [como postula Heidegger]. Se o Nada estivesse *para lá*, indicaria um sentido no mundo²² — coisa que não vai de encontro do que Sartre, enquanto representante do existencialismo, tenta demonstrar com a sua obra. Para entender a filosofia sartriana, é importante perceber, antes de mais, o seguinte: o ser humano vive num mundo sem sentido algum; por esse motivo, cabe a ele, e apenas ele, trazer algum sentido à sua existência. O indivíduo é contingente, ou seja, a sua existência é totalmente gratuita [tão gratuita que, se o “levassem”, não faria diferença alguma].

²⁰ [tradução minha] *How can God be killed at all? How can human beings ever kill God?* Martin Heidegger (2022). *The Essence of Nihilism*. Em *Metaphysics and Nihilism: 1. The Overcoming of Metaphysics 2. The Essence of Nihilism* (Arun Iyer, Trad.). Cambridge: Polity Press, p. 148.

²¹ José Carlos Pereira (2023). *M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur. Temas de Estética*. Em *Coleção Lições de Arte & Design*. Lisboa: Centro de Investigação e de Estudos em Belas Artes (CIEBA), p. 18.

²² *Sentido* aqui com a mesma significância presente em: “o mundo faz sentido” ou “o mundo tem sentido”.

A sua existência só *é* por acaso, indicando que a possibilidade de um Deus, que oferece uma direção simbólica e significativa à humanidade, é irrelevante.

À luz deste facto, diz-se que o Nada só chega ao mundo por causa do indivíduo [através dele]. O Nada teria uma *função* predicativa na compreensão dos seres, e só consegue ter contacto com eles porque o ser humano, pela consciência, o permite — seja na compreensão posicional do que *existe fora* do indivíduo, como uma cadeira [na qual opera a consciência *em-si*], seja na compreensão consciente da própria consciência, do que *existe no* indivíduo [na qual opera a consciência *para-si*]. O Nada é, com Sartre, o que vem afirmar cada coisa, ser ou estado de ser, através de uma negação constante dos seres, ilustrada pela premissa isto é isto porque não é aquilo.

Analisaremos também, de forma aprofundada, o porquê de Sartre considerar que a essência do homem é a *liberdade*, dado que é por ela que o indivíduo *tem possibilidade* de conhecer o que pode ser conhecido. Desta maneira, ao analisarmos a *liberdade*, e os limites que Sartre infere serem-lhe determinantes, aproximar-nos-emos não só de um olhar, tão claro quanto possível, sobre a sua estrutura interna, mas também de um melhor entendimento sobre a *compreensão* em si. Pela *compreensão* o indivíduo pode questionar-se, fazendo assim o seu próprio caminho na existência — caso seja *franco* consigo mesmo — ou um caminho traçado por *outrem* — quando agindo em *má-fé*. Assim, ter uma visão aprofundada acerca do *ser* da *liberdade*, irá permitir questionar, adequadamente, a essência do ser humano, e, deste modo, o Nada — que é originado a partir do primeiro.

Finalmente, mostra-se necessário referir que refletir filosoficamente apresenta uma dificuldade acrescida, principalmente, por ser um grande desafio à atividade hermenêutica — a qual, nesta circunstância, só é possível depois de serem evitadas meras deambulações descritivas dos vários filósofos e respetivos filosofemas. Pensar *filosofia* é entender não só o sentido estrito da *palavra*, ou seja, o que ela pretende significar de forma mais direta, mas, sobretudo, *sentir* a sua poética. Esta forma de receber a poética, na qual encaramos o âmago da linguagem filosófica pelo *sentir* e pelo *desdobrar*, implica um modo de escrever que se assemelha ao fazer artístico. É contribuir para a filosofia enquanto se cria *escrevendo*, uma vez que, ao fazer uma reflexão sobre um dado filosofema, estamos a completá-lo [acrescentando-lhe *sentido*] — entender o termo *langeweile*, por exemplo, é não só apreendê-lo como a palavra alemã para *tédio*, mas, acima dis-

so, estar disposto a ir mais além, para contemplar o significado de *lang*²³ e *weile*²⁴. Na circunstância filosófica, pensar filosofia é esse *partir à descoberta*, caminhando a partir do que os filósofos nos deixaram, para podermos desbravar novos caminhos, através de uma análise “plástica” da *palavra*. O que o filósofo escreve não deve, então, ser encarado como uma resposta final, mas como um ponto de partida para a construção de um pensamento próprio. Para o fazer, existe o desafio de, primeiramente, entender a linguagem particular de cada filósofo, adequando-a, seguidamente, à linguagem e compreensão contemporâneas. Por este motivo, escrever e ler sobre o pensamento de Heidegger — ou sobre qualquer outro filósofo com um pensamento igualmente denso e complexo — é uma tarefa exaustiva, uma vez que dissertar sobre a sua obra, através de uma linguagem filosófica que lhe é própria, requer que estejamos constantemente a repetir as mesmas ideias, termos e expressões. Algumas dessas principais palavras e conceitos são apontadas seguidamente: *Dasein*, *Ser*, *Nada*, *indivíduo*, *Angst*, *ser-no-mundo*, *ser-aí*, *possibilidade*.

Resta ainda referir que as seguintes páginas resultaram da consulta de obras traduzidas, embora compulsadas frequentemente com glossários e repertórios lexicais dos termos originais em alemão e francês. Foram usadas, principalmente, obras traduzidas em inglês — pela facilidade de acesso ao idioma — e obras traduzidas em português — de forma a encontrar, mais adequadamente, uma ponte entre as respetivas *linguagens* originais e aquela na qual está a ser escrita esta dissertação. Contribuir para o obscurecer da linguagem de cada filósofo foi algo que se tentou evitar.

²³ Longo, prolongado.

²⁴ Bocado, enquanto uma duração incerta de tempo.

Capítulo Primeiro:
Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger

I | Jean-Paul Sartre

1. 1. O Nada e a Negação

“O nada só pode ser nada se se nadificar expressamente como nada no mundo; isto é, se na sua nadificação se dirigir expressamente ao mundo para se constituir como recusa do mundo.”²⁵

O que é o Nada segundo Jean-Paul Sartre? Lendo a citação acima transcrita, o Nada pode ser interpretado como negação do positivo do Ser. Isto é, o seu anulador. O Nada só pode existir tendo como sua base a nadificação — interpretando esta como uma ausência no plano primeiro da existência e observação das coisas, a experiência estética. O Nada torna-se o próprio plano de hipotética inexistência física. Sartre escreve sobre a fuga dos objectos²⁶ para o plano de fundo, dependendo da nossa intencionalidade face a alguma coisa. Vive da percepção. O que procuramos destacar-se-á do plano de fundo da nadificação. Deste modo, é um processo que depende de nós. Na obra *O Ser e o Nada*, Sartre explica o que acontece quando procuramos algo, neste caso, alguém: Pierre.

É relatado um encontro com Pierre. Foi marcado um [momento de] encontro entre os dois, mas Sartre atrasa-se por quinze minutos. Uma vez no café, começa a procurar Pierre; enquanto o procura, todo o sistema organizacional se torna maleável. Não no sentido de transformá-lo na sua essência, porque já existe um ambiente [sistema] pré-estabelecido, — o café com todos os cheiros, ruídos, movimentos de empregados de mesa, cadeiras —, mas maleável no que diz respeito à sua relação connosco. Para Sartre, a nossa percepção é o que dá uma forma e um fundo à circunstância apresentada à nossa frente. Naturalmente as coisas não se organizam para que as saibamos distinguir de outras coisas. Nós é que criamos essas organizações constantemente, dependendo da nossa atenção. Quando o objecto-forma *principal* guia a nossa atenção, tudo o resto cristaliza.

Se procurarmos uma laranja no meio dos outros frutos rapidamente transformamos a laranja na forma dita ‘principal’. Maças, bananas, pêras e tudo o resto, se deslocam para o plano de fundo. Esta é a primeira nadificação, aquela que destaca a forma de si, que dilui todos os objectos à parte do que, com atenção, buscamos. Revela-se assim necessário existir esta nadificação como condição para que a forma de Pierre, *forma*

²⁵ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 73.

²⁶ Objectos aqui sendo como, por exemplo, animais, peças de mobiliário, pessoas, plantas, etc.

principal, apareça para nós. Neste sentido, a negação será uma das chaves para perceber a ideia de Nada apresentada pelo autor. Mais à frente retornarei a este ponto.

No entanto, Pierre não é a laranja do supermercado, que facilmente encontrámos com um pouco de atenção e que, de facto, está lá como corpo. Pierre não se encontra no café, encontra-se fora daquele ambiente. A sua ausência está em *todo-o-café*, não estando em algum lugar específico da casa. Melhor dito, ele está ausente de *todo-o-café*. Esta momentânea obsessão *onde está ele?* é o que eleva Pierre progressivamente como Nada, colocando-o em toda a parte, como segunda nadificação. Um segundo Nada que, pré-reflexivamente, nos faz apreender a dupla nadificação: Nada — café em fundo, e Nada — ausência de Pierre.

Porém, não é só Pierre que não está lá. Poderíamos rapidamente levantar uma série de questões acerca de coisas da nossa realidade que não estão lá. Steven Spielberg, Damien Hirst ou até Herbie Hancock não se encontram no café. Como diferem estas ausências da ausência de Pierre? *Real* seria a palavra chave a usar-se neste momento. Spielberg, Hirst e Hancock não estabelecem qualquer tipo de relação real para com o café. Podemos criar diversas premissas de negação, pelo menos todas as que conseguirmos formular, como é o caso da ausência de Hancock: ‘Herbie Hancock não está cá’. Aqui apenas nos deparamos com irrelevantes aplicações de um “princípio de negação.”²⁷ Não há qualquer relação *real* entre todas as partes. Com isto, Sartre conclui que o não-ser não está dependente de um *juízo de negação*. O que acontece é o contrário: o *juízo de negação* é, sim, posterior ao não-ser, condicionado e sustentado por ele. Tomando o Nada como *não-ser*, o não apenas surge após o *não-ser* se encontrar como uma presença em e fora de nós. O ser tem que se sentir condicionado pelo Nada.

A negação é, no seu âmago, a incessante recusa de existência. Se esta é a sua recusa, não pode ser originária de algo que é recusado por ela mesma. Não existiria sequer. A negação vem após serem lançadas, pelo indivíduo, possibilidades para o mundo. O *já-não* é bom exemplo disso. O *já-não* apenas existe devido a uma noção do que *era* — um ser anterior —. Sartre usa o exemplo da destruição para o demonstrar. O autor defende que tal coisa [a destruição] só é possível através do Ser Humano. Tudo o que acontece na dimensão natural: furacões, tempestades, terremotos, entre outros, apenas manipula a matéria. Sem qualquer tipo de testemunho prévio ao ato de transformação da

²⁷ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 65.

matéria, ou seja, sem qualquer testemunho dos constantes seres-antecedentes que surgem a todo o momento em paralelo ao tempo, não temos qualquer possibilidade de dizer que x foi destruído. A matéria ainda está no planeta, apenas organizada em seres diferenciados. É necessário, de qualquer forma que seja, uma relação do Homem com um ser ‘anterior’ para poder afirmar que *já-não* existe isto ou aquilo. Assim, o conceito de fragilidade deixa de fazer sentido sem o ser humano. Derivado de uma negação existencial e do fator de “risco”, o conceito de fragilidade é a proposta de uma possibilidade de um determinado ser passar a não-ser.²⁸ É pôr em jogo a essência-de-ser de dado ser²⁹, visto que precisaríamos da referida relação do homem com prévios seres para aplicar o *já-não-é*. Importante será ter em atenção como dialogam o ser e o não-ser face a dimensões comuns que são a existência e o real. Seriam o Ser e o Não-Ser complementares numa determinada realidade, na qual, parafraseando, a coexistência das duas estivesse na base de realidades concretas?

Vejamos o que tem Hegel a dizer. O filósofo parte do princípio de que o Ser não é estático ou fixo, mas algo que se dirige dialeticamente ao seu oposto — ao Nada. “Portanto, se for dito que Deus é simplesmente o ser supremo e nada mais, então está a ser declarado, como tal, que ele é a própria negatividade.”³⁰ Com isto, é tendencioso tentar de alguma e qualquer forma livrar o Ser dessa proximidade ao Nada. Como fazemos isso? Através de determinações no Ser que nos acessem a pensá-lo como algo que não o Nada. Em tentativa de perceber o Ser de forma isolada, é comum usarmos mecanismos de diferenciação, tentando encobrir a *pura indeterminação e inefabilidade*, que são comuns aos dois. Fazemo-lo através de universalidades como: *o Ser é o que persiste na mudança, o Ser é uma existência concreta, o Ser é a soma de todos os seres do Mundo*, etc.³¹ Universalidades demasiado vagas e caracterizadas por uma *relatividade* que nos distancia do pensamento sobre o Ser mais pleno, puro e primordial. O Ser é, por isto, diferenciado do Nada apenas por mera opinião — *eine bloÙe Meinung*³²

²⁸ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 63.

²⁹ Ou forma de ser.

³⁰ [tradução minha] *So, too, if it is said that God is simply the supreme being and nothing else, then he is being declared, as such, to be the very same negativity*. Hegel (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline — Part 1: Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

³¹ Sublinhados meus.

³² Hegel (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline — Part 1: Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 134.

Sartre, para além de achar a proposta de Hegel absurda, aponta que determinar o Ser uma abstração tão vazia como o Nada é esquecer que o Nada é precisamente o *contraditório* do Ser. Nisto, a força vital do Nada está no seu ato de negação para com o Ser. Ainda assim, o Nada vem logicamente após o Ser, pelo que o Nada é o *ser* apresentado para seguidamente ser negado. E aqui percebe-se a perspectiva de Sartre de recusa para com a proposta de Hegel.

Através desta premissa: *toda a determinação é negação*³³, Hegel coloca o Ser como agente de negação e determina o ser-possível apenas como negação daquilo que não-é, ulteriormente transfigurando-o como igual ao Nada, pelo que o Nada é, em-si, negação de um ser que ele mesmo não é. “O isto, portanto, está posto como *não isto*”³⁴. Daí a única diferença de tais abstrações ser aparentemente apenas mera opinião. Vejamos: o Ser tornar-se apenas naquilo-que-ele-não-é faz com que o Ser *seja* após outros Seres. Neste sentido, o Ser é uma abstração permanentemente derivada de outras coisas³⁵ ou abstrações; é fruto de outros. Um Ser dependente de outro Ser. Deste modo, o Ser nada mais é do que uma reformulação do Nada. É um Ser de plena negação. Sartre discorda totalmente desta premissa. O Ser é a condição máxima de todo o tipo de estruturas ou ideias, não se tomando como mera estrutura, em pé de igualdade com as outras. Assim, olhar o Ser como apenas um derivado de outro é ignorar que o Ser é o fundamento para qualquer fenómeno, de forma iterativa. Neste caso, negar tudo ao Ser é negar, inclusive, que o Ser *é* algo. Caímos na situação labiríntica de não conseguir afirmar que ele *não-é* o que, em verdade, *não-é*. Neste sentido, Sartre afirma:

1. “a negação não consegue atingir o núcleo de ser do Ser”³⁶ — plenitude absoluta e inteira positividade. A negação torna a tarefa não só impossível como de difícil compreensão plena do que é o Ser.
2. O não-ser, pelo contrário, *é uma negação que visa ela mesma este núcleo de densidade plena*³⁷, uma camada de negações do Ser que se valida pela negação. Este só existe na superfície do Ser, enquanto que, simultaneamente, é esvaziado de Ser.

³³ *omnis determinatio est negatio*, como demonstrado na sua *Fenomenologia do Espírito*, no capítulo primeiro.

³⁴ Hegel (2021). *Fenomenologia do Espírito* (José Barata-Moura, Trad.). Lisboa: Página a Página, p. 144.

³⁵ objetos não abstratos.

³⁶ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 70.

³⁷ Ibid.

3. Não podemos colocar o *Nada* como originário do Ser, ou seja, o Ser não pode surgir *a posteriori* do Nada, visto que este segundo necessita de uma especificação prévia do ser. “A esse respeito é impressionante que a língua nos forneça um Nada de coisas («Nada») e um Nada de seres humanos («Ninguém»)."38
4. Posto isto, o autor chega à conclusão de que *toda a negação é determinação*³⁹, invertendo assim a tese defendida por Hegel⁴⁰. O Ser é quem funda o Nada e, consequentemente, torna possível um discurso sobre o mesmo, oferecendo a sua existência ao Nada, visto que o Nada é *Nada* porque o Ser o precede como disponível para negação. O Nada encontra-se apenas nos limites do Ser e tem uma existência por este emprestada, concluindo que *só há não-ser na superfície do ser*.⁴¹

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid. p. 71.

⁴⁰ Sartre leva a crer em *O Ser e o Nada* que a tese *omnis determinatio est negatio* é proposta na obra de Spinoza de forma direta, como se eu escrevesse: ‘defende Sartre que a Liberdade do Homem precede a sua Essência’. Assumir tal coisa [por parte de Sartre], muito possivelmente, vem da leitura de Hegel e da fraca precisão de escrita deste último, uma vez que, em várias instâncias, indica que Spinoza defende essa premissa, quase como postulado por ele na sua obra. No entanto, Spinoza só aponta esta tese numa carta a Jarig Jelles em 1674, que passo a citar em tradução minha:

“No que diz respeito à afirmação de que a figura é uma negação ao invés de algo positivo, é óbvio que a matéria em sua totalidade, considerada sem limitação [*indefinitè consideratam*], pode não ter figura, e essa figura é aplicável apenas a corpos finitos e determinados. Pois aquele que diz apreender uma figura, pretende simplesmente referir que apreende uma determinada coisa, assim como a forma de a ter determinado. Essa determinação, portanto, não pertence à coisa no que toca ao seu ser; pelo contrário, é o seu não-ser. Assim, dado que a figura nada mais é do que determinação, e a determinação é a negação [*Quia ergo figura non aliud, quam determinatio, et determinatio negatio est*], a figura não poderá ser nada mais do que negação, como já foi dito.”

Em outras instâncias da sua obra, a ideia de que a *determinação é negação* apenas aparece de forma implícita.

Ver mais aprofundadamente em: Robert Stern (2016 Abril 04). ‘Determination is Negation’: The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealist. *Cambridge University Press*. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.2>

⁴¹ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 71.

1. 2. O Problema do Nada como Transcendência

Para Sartre existem problemas não resolvidos na perspectiva de Heidegger sobre o Nada. O autor refere a visão transcendental sobre o Ser, que Heidegger propõe, sublinhando que existe um corte de proximidade do *Dasein* com a sua suposta essência. Segundo Sartre, para Heidegger o *Dasein* não está numa proximidade imediata a si mesmo, o que gera um problema de dependência de vitalidade para com esse Ser transcendente, considerando aquela muito menos imediata. O *Dasein*, como ser-aí, nunca seria completamente presente, pelo que está sempre *fora de si no mundo*, e mesmo o ato de *ser* enquanto presentificação do Ser seria algo muito mais processual, pois necessita de uma atitude e ação para tal. O *Dasein* encontraria sentido apenas *através* de uma ação, de um gesto ou através de mecanismos para chegar ao seu sentido enquanto *Ser*. Se o *Dasein* precisa de se transcender para encontrar a sua ligação com o Ser é “porque se coloca a si mesmo como não sendo em si e como não sendo no mundo”⁴². Logicamente, segundo tal perspectiva, o Nada torna-se também ele transcendência, o que causa um problema: como *ser* de vários quotidianos, terei que recorrer a uma transcendência, ou seja, ir para lá do mundo, chegar ao Nada e voltar, para que possa criar o juízo de ‘já não há bolo no prato’? Se o Nada se encontra como *extramundo*, como pode ele fundar estes vários não-seres que surgem a todo o momento? Seria mesmo necessário ultrapassar o mundo?

Não seria como se estivéssemos a inserir o mundo no Nada, pelo que estamos ainda a falar de um problema diário que se insere nos limites do ser. É apenas uma recusa de qualidades ou atributos de um determinado sujeito. É torná-lo num novo ser, no plano do Ser que o delimita. Então, não seria acertado afirmar que tudo o que é negado, recusado, texturado segundo negação, partilha casa neste Nada transcendente? Como se, quando negado, passasse logo do Ser para este Nada extramundano. Podemos pensar em dois tipos de não-seres, a saber:

1. Aqueles a quem se anula toda a sua presença no plano do Ser e que não partilham connosco casa na nossa existência: ‘Unicórnios *não existem*’; ‘*Não há* motivo para isto acontecer’; etc. A sua presença no Ser é descartada, e são depositados no Nada

⁴² Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 74.

como “projetos fracassados, [...] representações inexadas, [...] seres desaparecidos ou cuja ideia está somente forjada, [...]”⁴³.

2. Aqueles que incluem o não-ser no seu Ser, as realidades mais frequentes, as quais derivam de outros seres: ‘*Já não há bolo no prato*’; ‘*Esta casa não está completa*’; ‘*Não há pássaros hoje nas árvores*’; ‘*Não me sinto bem*’; etc. Estes são aqueles que deixam Sartre discordante da concepção de um Nada *extramundano*, havendo a necessidade de recorremos a esse Nada para seres tão simples, que se encontram ao alcance das mãos.

Como é que verificamos, e diferenciamos, que seres estão dentro dos limites do universo e os que o ultrapassam, transcendendo ao plano extramundano? Sartre demonstra-o com a noção de distância:



Tomemos o exemplo da noção de distância. Dois pontos que se encontram em sítios diferentes, relativos um ao outro. Esta noção de distância é o que condiciona a determinação dos lugares em diálogo. Há, no entanto, um momento negativo: os pontos encontram-se *separados* entre si, através de um afastamento. Enquanto aspecto positivo, o *comprimento* é transmutado para negação de uma proximidade *absoluta e indiferenciada*. A forma de os tornar mais próximos é aparentemente simples: reduzir a distância *a não ser senão* o comprimento do segmento formatado pelos seus limites — A e B. Podendo passar despercebido, Sartre sublinha que, nesse caso, apenas desviamos a atenção do que está a acontecer devido a jogos de palavras. Num termo apenas se esconde outro, este que é o segmento *com* os seus respectivos limites, A e B; dá-nos dois focos de atenção diferentes.

O mais imediato à intuição é ver o ‘segmento de reta’. Este que possui e inclui uma forma concreta, realçando a qualidade positiva que o *comprimento* implica, onde A e B nada mais são do que *limites*, completando o grupo de dados que constituem a identidade própria do *segmento de reta*. O único momento de negação que pode surgir face a este corpo é primeiramente excluído, mantendo-se nos *limites* dos dois pontos. O ato

⁴³ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 75.

negacional é secundário à positividade imposta pelo “comprimento do segmento de reta limitado pelos pontos.”⁴⁴

O ponto B é um limite do segmento — O segmento de reta não vai para além do ponto B.

Se, por outro lado, a atenção se desloca para os pontos A e B, estes tornam-se o primeiro objeto de conhecimento intuitivo. O segmento cai para o plano de fundo, desvanecendo como objecto e percebido apenas como o espaço entre os dois pontos, isto é, como vazio, em vez de positividade. Modifica-se em e para negativo de A e B. Em contrapartida, os pontos são agora inteira positividade, libertando-se do título de *limite*, transformando o comprimento, outrora pleno, concreto e positivo, em *distância*. O que Sartre pretende aqui demonstrar precisamente é que há duas formas, sendo que a condição de ver uma, ou outra, é a desagregação da oposta. Com isto, a *gestalt* é invocada, ocorrendo a distinção entre forma/fundo, nunca sendo eliminada a negação presente em cada um dos atos para com o outro, tornando-se impossível de ser suprimida, seja na noção de distância ou de limites; a mesma quantidade de negação permanece evidente.

Esta situação, relativamente ao exemplo da *distância*, pode ser aplicada a realidades experienciáveis pelo ser humano, “como a ausência, [...] repulsa, pesar, distração, etc.”⁴⁵ Infinitas realidades presentes no ser humano, ora temidas ora puramente experimentadas, que por necessidade à existência possuem negação na sua vitalidade. “Chamá-las-emos negatidades.”⁴⁶ Estaria a negação na base da positividade? A natureza do objecto determina a função da negação como sistema de seleção de premissas. Há o que é plenamente positivo — onde a negação se torna o escriba dos seus contornos e formas — e o que encontra a sua positividade como casca que cobre um preciso Nada. Assim, é impossível atirar estas negações para um Nada fora do Mundo quando as mesmas se encontram dispersas num ser onde este é a sua sustentação, e são condições de realidade, são suficientes em totalidade. “O nada, se não for sustentado pelo ser, dissipa-se enquanto nada, e recaímos no ser.”⁴⁷

⁴⁴ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 75.

⁴⁵ Ibid. p. 76.

⁴⁶ [sublinhado meu] Ibid. Elas têm a sua origem em atos humanos, expectativas ou projectos e assinalam um aspeto do ser aparecendo ao ser humano comprometidas no mundo. A distância, por exemplo.

⁴⁷ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 77.

Por enquanto, enunciámos o pensamento de Jean-Paul Sartre, sobre o Nada, segundo as premissas seguintes:

1. Se a negação não fosse patente no Mundo e na Existência, presente em nós como ser judicativo, nenhuma questão conseguiríamos formular, especialmente a do Ser;
2. O Nada é a origem e o fundamento da negação, e para que haja negação, podendo posteriormente questionar sobre o Ser, é preciso que o Nada nos seja dado *a priori*;
3. O Nada não pode ser concebido *fora* do ser, seja como complementaridade e pura abstração, ou como meio infinito de suspensão do Ser;
4. O Nada tem que, necessariamente, ser dado no Ser. Só assim poderemos distinguir e nomear diversas realidades particulares.

Observamos, então, que o Nada, para Sartre, é uma condição de existência diretamente derivada do Ser pois este segundo só pode ser objecto de negação se já previamente *for*. Aplicamos o *já-não é* por outrora ter existido um ser que se mantinha como inteiro na sua vitalidade, posteriormente negado: esta caneta *já-não tem* tinta; A minha cadeira *já-não é* nova, falta-lhe uns parafusos. Assim, percebemos que o não-ser vem após um dado ser, previamente em plenitude concreta. Algo só pode ser negado porque *é*. Deste modo, o Nada possui uma existência “emprestada” do Ser, dependendo da existência do segundo para ser patenteado como recusa à existência. Sublinhamos, no entanto, que o *ser-em-si*⁴⁸ não é capaz de produzir o Nada intramundano, pois sendo o ser plena positividade, o Nada não seria integrante da sua estrutura primária. O Nada não estaria no núcleo positivo e concreto do Ser, ele é a sua contradição total. Sartre coloca o seguinte: se o Nada não pode ser concebido fora do ser nem a partir do ser e se, por outro lado, sendo não-ser, ele não pode retirar de si a força necessária para «se nadificar» de onde vem o Nada?⁴⁹

Para o autor, o Nada não se pode simplesmente nadificar, porque para se nadificar é preciso ser. O Nada, absolutamente, *não é*, querendo dizer que não é possível apli-

⁴⁸ *Ser-em-si* como conceito fulcral para perceber a leitura do Ser que Sartre formula. Pois o Ser *é* ele mesmo [*ele é si*], não tem uma relação consigo próprio. Ele é uma afirmação que não se pode afirmar, considerando que uma afirmação é sempre afirmação de algo, há um ato afirmativo e uma coisa que é afirmada. ‘O bolo é bom —/— O bolo’. Não se pode afirmar pois não remete para si, não é direccionado a ele, como a consciência por exemplo [Ter consciência é ter consciência que se tem consciência]. Plenamente, o *ser é tudo de si mesmo simultaneamente* [sublinhado meu] — *O ser é em si* na medida em que é patente em si próprio — *Ser-em-si*.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 77.

car uma total anulação de um ser a um *não ser*. Este é nadificação em g nese, pelo que não pode negar-se enquanto negação ele mesmo. Haveria algum ser, que não o *ser-em-si*, que pudesse nadificar o Nada, servindo como alicerce da sua fundamentação? É preciso, antes de mais, colocarmo-nos na mesma via lógica de Sartre, e perceber o que é a interrogação.

A interrogação seria um questionamento que coloca em possibilidade a negatividade, ou seja, obtermos de um questionamento uma resposta negativa sobre o objecto questionado. Assim, ao questionarmos *algo* estamos a interrogar um determinado ser sobre o seu ser, ou sobre a sua forma de ser. Estamos assim sujeitos a que nos seja revelado um Nada, a partir de um ser que se encontra, antes da questão, *velado/encoberto* para nós. Todo o questionamento, conseqüentemente, implica que haja um recuo desse dado ser para uma nadificação, face   negação do mesmo, tornando-se numa simples apresentação baseada na segregação entre ser e Nada, referido anteriormente de forma análoga à mesma segregação *forma — fundo*. O questionador, por sua vez, encontra-se numa situação particular: este opera um recuo “nadificante”⁵⁰, encontrando-se convenientemente afastado do ser, desprendendo-se dele. O questionador não poderia questionar o ser estando preso a si durante os seus juízos, pelo que não lhe seria possível de pôr em causa o ser e todas as suas características, qualidades, formas, etc. Como o artista imerso no seu trabalho, que não consegue ter um olhar crítico para com as suas obras. Para pôr em causa alguma coisa que seja,   necessário estar num espaço distanciado. Conclui-se, então, que ocorre no juízo interrogatório um *duplo movimento de nadificação*⁵¹ — a nadificação do objecto questionado em relação a si, neutralizando-o entre o ser e o não-ser — e a sua própria nadificação em relação ao questionado, onde se afasta do ser para poder colher, de si, a possibilidade de um não-ser. Sartre refere que na *questão* deixa-se implícito que existe no mundo uma dose de negatividade, “vemos o nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas.”⁵² Não obstante, a questão surge de um questionador no qual a sua motivação de questionamento vem precisamente do seu ser enquanto questionado; ele motiva-se a si próprio para tal, separando-se assim do Ser. Sartre chega, então, a concluir que o questionamento, na sua essência, é apenas, por definição, um processo humano. Sendo ele o que faz eclodir o Nada no mundo.

⁵⁰ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 79.

⁵¹ [sublinhado meu] Ibid.

⁵² Ibid.

Importante será desdobrar a noção de negatividade para se perceber melhor porque é que o homem é o ser canalizador do Nada para o mundo. As negatidades assinalam de forma imediata *uma relação essencial da realidade-humana*⁵³ ao mundo, quer sejam objectos de juízo ou pura experiência humana. A negatividade aparece como condição essencial da relação de utilidade — pela qual os objetos do mundo se dirigem à realidade-humana. Com isto, a totalidade do ser, que constantemente se desdobra em variados conjuntos, objectos e formas, em utensílios e complexos, precisa da negação para se comportar como tal, não sendo a negação habitante do mesmo plano, mas uma espécie de mecanismo que divide e ordena grandes partes de seres em *algos*, repartindo-os. “É possível que não se passe nada com o carburador.”⁵⁴ É necessária a percepção de uma negação num ser para que o ser-para-si se torne em algo concreto.

Desta forma, o homem ao emergir no ser, ao habitá-lo, é quem o descobre, pois investe nele — uma perspectiva bastante heideggeriana pois, segundo Heidegger, o *Da-sein* ‘cuida’ do ser, assim permitindo que este seja revelado. Posto isto, a negatividade confere ao ser-para-si a possibilidade existencial. Se eu me aperceber que o meu telemóvel está ligado, a situação é essa e *não é* de outra forma (estar desligado, no caso).

1. 3. A Liberdade

Sartre deixa claro que o ser humano é o canal através do qual o Nada chega ao mundo⁵⁵. Isto só é possível, diz o filósofo, por causa da liberdade — o ser humano é livre para nadificar. Cabe perguntar: o que é a liberdade, esta que nos permite a nadificação?

A liberdade vem preceder a essência, consequentemente possibilitando-a. O ser humano *só-se-é-em-si* enquanto for livre de o ser.⁵⁶ Considera ainda Sartre que o *ser* do homem, visto condicionar o aparecimento do Nada, *é* liberdade (pelo menos aparece-

⁵³ Sublinhado meu.

⁵⁴ [tradução minha] Gary Cox (2018). *The Sartre Dictionary*. Londres: Continuum International Publishing Group, p. 143.

⁵⁵ Partindo de Descartes.

⁵⁶ Entendamos o conceito de essência como, em breves palavras, *tudo o que constitui, e pelo qual é constituído, um ser determinado*. Como tal, para que o ser humano seja *em-si* precisa de antemão ter liberdade para o fazer. Resgatamos ligações com o pensamento heideggeriano, a ser explicado na segunda parte, que nos diz que somos enquanto nos projectamos como possibilidade de ser. Portanto, não havendo liberdade de o fazer, jamais conseguiríamos *ser*.

nos dessa forma). Dado que a liberdade surge como condição fulcral para que o Nada consiga aparecer, o segundo está dependente da primeira. Assim, não é possível distinguir-se a liberdade do *ser da realidade-humana*.

Sartre afirma que *A condição primeira da ação é a liberdade*.⁵⁷ Agir é, antes de mais, uma reação em cadeia com um resultado previsto, produzindo-o. É produzir um grande *complexo instrumental e organizado* que nos permita produzir esse mesmo resultado previsto/esperado. Exemplificando: deixar cair coisas ao chão por acidente — isto não pode ser considerado uma ação pois não *agimos* para deixar cair as coisas ao chão, assim como não esperávamos que tal acontecesse. Em contrapartida, alguém que atire algo ao chão está a *agir*, pois realizava a referida ação de forma consciente, tendo em conta todos os factores que exigiria atirar o dado objecto ao chão, esperando que caísse. A palavra *intencionalidade* aqui é a chave para perceber o raciocínio de Sartre. Alerta o autor que não é necessário prever todo o conjunto de consequências resultantes para que se considere um ato, usando como exemplo Constantino e Constantinopla, na qual o enfraquecimento do Império Romano não era previsto. Não obstante, deu-se um ato pois um projecto de residência no Oriente foi realizado.

A relação *intenção — resultado* é o que basta para compreender ação. No sentido em que um dos fatores determinantes da ocorrência de uma ação é que haja *intencionalidade* para com um dado *resultado*. O surgimento de Constantinopla só se entende como ato caso tenha sido da vontade de Constantino criar uma cidade, de forma precedente à ação ou, *pelo menos*, caso a conceção for a génese de todos os procedimentos que vieram após a mesma. Constata Sartre que “a ação implica como sua condição o reconhecimento de [...] uma falta objetiva ou de uma negatividade.”⁵⁸ Causar rivalidade com algo é considerar que existe carência de contrapeso a esse algo, *que lhe faz falta*. É saber que existe algo oposto a um dado determinado. De forma mais clara, conceber algo é ver alguma coisa como um possível desejável que não se encontra patente na nossa realidade. Partimos deste ponto apreendendo que a nossa consciência pode, durante o processo de *conceber*, retirar-se do ser para ir espreitar o não-ser, abordando-o. Se *o que é* se mantiver apenas no seu ser, nada mais a consciência descobrirá que não o seu ser de forma cíclica, não encontrando no ser qualquer motivação a descobrir o *não-*

⁵⁷ [sublinhado meu] Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 527.

⁵⁸ Ibid. p. 528.

ser. Sartre usa os impostos como visualização deste princípio: Dizer o seguinte: - 60% dos impostos previstos foram cobrados⁵⁹ é precisamente velar a negatividade de os impostos serem mal cobrados. Faz parecer que é uma apreciação positiva, encobrindo o que é, neste caso negativo, num véu de positividade. Não o conseguimos compreender *tal como é*. Em oposição, referir que são ‘mal cobrados’ é sublinhar que, de facto, *não é* [princípio de negação].

No entanto, só percebemos uma possibilidade de um Nada em considerações do género se nos conseguirmos distanciar de dado ser, ou melhor, superarmos rumo a uma situação limite, colocada *a priori*, em *valor*. Importante é de referir que estas *situações-limite* não podem ser colocadas a partir do *estado-real* das coisas. Não podemos retirar de forma simples tal juízo do Ser tendo em conta que não faz parte de si a sua própria negação. O que há fora de propostos limites, evidentemente, não faz parte do que habita esse espaço entre-limites: “a situação mais miserável só pode, por si mesma, designar-se como é, sem nenhuma referência a um nada ideal.”⁶⁰ O problema da imersão aqui surge novamente. Ao estarmos imersos em particular situação, numa ideologia política por exemplo, não conseguimos aperceber-nos dos aspectos negativos como falhas dessa dada organização política. Sartre não considera que isso aconteça por causa do fenómeno do ‘acostumamento’ [o princípio da *inculcação* de N.Goodman, por exemplo], mas por apenas captarmos o Ser pela sua plenitude de ser. Ao olharmos para o ser apenas pelo que ele *é* não conseguimos propor que ele seja que não o que ele *é*. O que ele *não é* não chega a ser apreendido e passa-nos ao lado.

Não seriam as consequências que nos fazem conceber uma outra perspectiva sobre as coisas. Porque podemos conceber um outro ser é que somos capazes de perceber essas consequências desagradáveis. Não sendo tão simples quanto aparenta, apenas podemos conceber várias formas de ser através de uma cultura diversificada, esta que nos permita conceber possibilidades onde determinadas consequências menos desejáveis não existam. No caso do operário, o qual possui uma situação de sofrimento sobre a qual Sartre disserta sobre, o seu sofrimento apresenta-se a ele como *natural* à sua situação, como se fosse inerente, a si, sofrer. Como não consegue ver para além da sua cir-

⁵⁹ [sublinhado meu] Ibid.

⁶⁰ Ibid. p. 529.

cunstância de ser, este sofre “sem considerar o seu sofrimento e lhe conferir valor”⁶¹. Ser e Sofrer viram significantes da mesma coisa, sem distinção aparente para o operário de 1830. Para que ganhe perspectiva e seja crítico em relação à situação em causa, este terá que recuar e ser operário, desta vez, de uma dupla nadificação:

- Estabelecer um valor ou estado de coisas ideal como puro Nada *presente*, estas coisas ideais que serão anuladoras do estado em que ele mesmo está imerso;
- Colocar a situação, em que está atualmente, como Nada, relativamente ao estado de coisas referido. Ao contrário de sofrimento, felicidade deve ser vinculada à sua realidade como possibilidade.

De forma seguinte, este verá a sua situação presente e torná-la-á mais clara, evidente, *à luz deste nada*⁶². Ocorrerá a percepção deste ser, nadificando-o em efeito de declarar que *não é* feliz. Sartre indicará posteriormente que aqui existirão duas consequências a ter em importante consideração:

—— Primeiramente, nenhum estado de facto como, por exemplo, um estado psicológico ou político, pode por si só motivar um ato, pois um ato é uma *projecção do para-si* rumo aos seus limites de negação — *o que não-é* — considerando que um dado ser, repetindo, não pode extrair o Nada de si;

—— Em segundo, nenhum estado de facto pode direccionar a consciência a apreendê-lo como negatividade (como *falta de*); não determina a consciência a criar definições ou delimitá-lo pois *omnis determinatio est negatio*.

Percebemos assim que toda a ação contém, como sua condição primária, a determinação de um estado de coisas como privação [negatividade], fruto de um processo de nadificação. A ação torna-se desveladora de estados de coisas, dado que não é uma atitude passiva que fica imersa numa plenitude de ser, aceitando-o. Esta recusa-se a permanecer na concretidão de um ser enquanto que, ao mesmo tempo, descobre a constituição destes mesmos estados de coisas, em forma de sistema isolado. Só há estado de facto — satisfatório ou não — pela potência nadificante do para-si.⁶³ A ação vem precisamente afirmar com um megafone essa potência nadificante presente e desprender-se,

⁶¹ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 528.

⁶² [sublinhado meu] Ibid. p. 530.

⁶³ Ibid.

por consciência, do passado. Implica assim haver uma rutura para com ele, abrindo possibilidade de o apreender à luz de um não-ser, reformulando a sua significação.

Esclarecido o que é a ação, percebemos que a sua condição primeira é a liberdade de quem atua, pois a liberdade dá-se em atos, alcançando-a através desses mesmos atos organizados por motivos, móveis e fins que o implicam.⁶⁴

Claramente, Sartre encontra-se no campo do determinismo, relativamente à problemática da ação, defendendo que existe sempre um motivo pelo qual fazemos o que quer que seja: mesmo sendo insignificante, o facto de eu ter acenado com a mão esquerda a um amigo meu, em vez de o ter feito com a direita, tem motivação específica por trás. Com isto ele coloca a sua proposta de *ação* com a característica de ser *intencional*, ou seja, é motivada para um fim. É motivada precisamente pelas três instâncias temporais: sabendo o meu passado, penso num futuro que não quereria ter, que quero eliminar, e com isso ajo para que o presente seja mais suportável e favorável para mim — há um móbil com relação ao futuro que me permite *não ser* nele [*não ser possível* nele], possibilitando-me a tomar ações que modifiquem/selecionem seres. Assim, infere-se que não há ação sem motivo. É importante sublinhar que este [motivo] deve ser *experimentado* como tal, querendo dizer que o *para-si* deve atribuir-lhe esse mesmo valor de motivo [*móbil*]. Só assim pode ser percebido dessa forma. Considerando que o móbil é compreendido pelo fim a que se propõe, este toma corpo de negatividade, ou seja, é parte de si apontar um não existente, colocando-se em evidência para haver uma ação a negá-lo.

O que é a liberdade então? Dado que a negação surge no mundo por meio da realidade-humana, o seu processo vem criar uma rutura consigo mesma e com o mundo. Essa “possibilidade de rutura” pode ser identificada como *liberdade*. É apontado pelo autor, no entanto, que tal possibilidade de um processo nadificante sobre *o que se é* como um *tê-lo-sido* requer uma existência particular, um tipo específico. Para isto, o autor recorre à *má-fé*, para apontar que a realidade-humana é *o seu próprio nada*⁶⁵.

⁶⁴ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 532.

⁶⁵ [sublinhado meu] Ibid. p. 534.

1. 4. A Má-Fé

Sartre compreende que a negação não é tão simples como apenas se limitar a negar o exterior e tudo que acontece fora do ser humano. O ser humano também se depara com negações para consigo mesmo, dirigidas por si. Ou seja, entra em conflito com o seu próprio consciente e realidade pessoal. Com efeito, ele não é só um veículo de revelação do mundo por negatidades, ele toma atitudes negativas para consigo de igual forma. Mas o que seria este processo de negação interna? Má-fé. A má-fé poderia muito bem ser confundida com a mentira, não é difícil encontrarmos a primeira equiparada à segunda na linguagem comum. “Diz-se de uma pessoa que ela faz prova de má-fé ou que mente a si mesma.”⁶⁶ Mas esta má-fé difere da simples mentira. Se a considerarmos como *uma mentira contada a si mesmo*⁶⁷, é necessário ter em atenção que divergem, essencialmente, nos seus processos e modos de existência:

- A negação da mentira visa sempre e só o transcendente. À vista disso, a essência da mentira implica que exista consciência da verdade, que é ocultada pela negação da mentira. Mentir é sobre saber a verdade e lançá-la para o escuro; O mentiroso, como sua potência máxima, passa por uma dupla negação — nega em palavras, afirmando-se-lhe a verdade, e nega essa negação para si mesmo.
- A mentira tem em conta também a dualidade do eu e do eu de outrem [eu concebido e percebido por outra pessoa]. Há portanto a criação de um personagem que se serve de um interlocutor para se apresentar a um *outrem* que a recebe, contendo na mentira uma atitude positiva, mesmo contendo uma função negacional — há intenção em querer mentir,
- A mentira não coloca em crise a estrutura interna da consciência. Por ser dirigida ao exterior, a seres que são fora de si, a integridade da consciência não é posta em causa, do modo que, em sua génese, não é necessário qualquer tipo de fundamento ontológico específico. Há então uma validade global nas explicações a serem dadas para que a negação entre em vigor.

⁶⁶ Ibid. p. 106.

⁶⁷ Sublinhado meu.

— Conclui-se, então, que a mentira é uma *conduta de transcendência*, visto que precisamos de nos transcender, ao exterior e ao outro, para efetivamente produzirmos a mentira.⁶⁸

Por outro lado, a má-fé é totalmente voltada para a consciência. A palavra totalmente [de *uma totalidade*] é importante para perceber o que a distingue da mentira dita ‘comum’. Pois para a má-fé não há distinção entre o *mentiroso* e *quem é mentido* [enganador e enganado, utilizando as palavras de Sartre]. Se há distinção, esta deixa-se dissolver. Tendo em conta que na mentira existe uma dualidade — quem engana e quem se deixa enganar — na má-fé é uma única pessoa que se encontra em ambos os papéis. Há uma totalidade presente aquando a consciência se encontra afetada pela má-fé. Assim, percebemos que a má-fé não vem externamente à consciência: seria incorreto dizer que se sofre de má-fé, por exemplo. A má-fé *está* na consciência. Ao referir [Sartre] a relação entre paciente/psiquiatra, a partir de Freud e da sua teoria de inconsciente, é colocada em evidência que todos os logros do paciente às questões e indagações colocadas pelo psiquiatra provêm de uma censura que aplica a si mesmo. A censura é quem *recalca* o que o paciente tenta encobrir. Mas encontramos um problema nesta premissa: a censura tem necessariamente que conhecer o que recalca, apreendendo-se como censura e o que irá recalcar. Poderia a censura manter a sua vitalidade, enquanto ignorante de si mesma, sendo consciência (de) si? Pode não parecer tão complexo à primeira vista, mas percebemos que a consciência é consciência de se ter consciência. É ter consciência (de) si, mesmo que pré-reflexivamente. Como poderia a censura implicar uma consciência que não fosse uma consciência de si? Talvez seja por isto que Sartre encontra a teoria de censura freudiana falhada. Pois pela teoria de Freud teríamos que abandonar a má-fé, suprimida pelo inconsciente. Sartre indica que:

A psicanálise não nos permitiu ganhar nada, porque, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autónoma e de má-fé. Os seus esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade [...] só resultaram numa terminologia verbal.⁶⁹

Já quando referimos a visão determinista, essa que o autor defende, ao contrário do que ele refere como *liberdade de indiferença*⁷⁰, percebemos que existe um motivo

⁶⁸ [sublinhado meu] Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 107.

⁶⁹ Ibid. pp. 111-112.

⁷⁰ Os defensores da ‘liberdade de indiferença’ apoiam a ideia de que existem atos sem motivo, sem móveis, sem hierarquia de deliberações opostas.

para tudo que fazemos. E percebemos também que esse motivo vem a nós por consciência para agirmos. Stekel também irá defender a consciência como fator decisivo do ato negacional, presente no jogo de enganador/enganado, nessa censura que acontece por parte, mais uma vez como exemplo, do paciente para com o psiquiatra. Stekel conclui que para se poder censurar o que não se quer partilhar, é preciso, precisamente, saber o que não se quer partilhar em ato consciente. No exemplo colocado pelo psiquiatra, infere-se que, relativamente a mulheres que escondem o prazer sexual deliberadamente, estas omitem o prazer para provarem-se que são frígidas. Essa se torna a sua motivação. Com isto, não o fazem, em contrário à opinião de Freud, devido a complexos presos no subconsciente da paciente, mas tendo em conta *condutas objetivamente verificáveis*.⁷¹ Elas antecipam o seu prazer e velam-no, pois assim o temem, através de desvios mentais para coisas que as ocupem durante o ato. Não poderíamos assim concluir que tal censura habita pelos modos do inconsciente. A má-fé está aqui patente dado que, para não *aderir* ao prazer, é necessário reconhecer que o prazer é possível⁷² para que posteriormente se o possa negar.

Deixamos absorver em nós, situados em má-fé, que não somos o que somos e, em igual modo, que somos o que não somos, dada a dualidade de *facticidade-transcendência*. Sartre aponta que verificamos a má-fé quando dizemos ser o que fomos [recusando situações ulteriores de transformações pessoais] e, em mesmo peso, dizer que não somos o que fomos [se nos quisermos desassociar do nosso passado face críticas e desgostos contra nós]. Na má-fé é-se *verdadeiramente* em transcendência.

Verificamos que a má-fé é uma negação profunda à nossa liberdade. Ser livre, de forma existencialista, é não só podermos fazer o que quisermos mas *sermos condenados* a fazer o que quisermos, a *ter o peso do mundo em cima dos nossos ombros*⁷³. Temos de o fazer. Em outras palavras, é ter a imensa responsabilidade de tomar escolhas. Estamos condenados a ter que, pela nossa liberdade, assumir decisões e responsabilidades que de outro modo não precisaríamos de assumir, é a liberdade que temos, Kierkegaard indica-nos isso. É o que nos revela o exemplo do abismo: estarmos ansiosos diante o abismo é precisamente estar de caras com o facto de sermos livres de saltar e de não saltar — é

⁷¹ [sublinhado meu] Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 113.

⁷² Que é sentido.

⁷³ Sublinhado meu.

sentir o medo de cair e o medo causado por um impulso muito grande de nos atirmos para as suas profundezas. De grosso modo, estar de má-fé para com o acontecimento é negar essa liberdade que temos de o fazer. Acreditamos que não vamos saltar, esquecendo que somos livres de o fazer, fugindo à angústia que sentimos nesse momento.

Em contrapartida, a *franqueza*⁷⁴, forma contrária à má-fé, surge como uma existência do homem para consigo, é um ideal colocado pelo referido para ser, em plenitude, apenas o que é. Demonstra-se necessário destacar que a realidade-humana pode ser *o que não é*, não necessariamente *o que é*, mas numa forma mais densa, ao invés de simplesmente: *ser idiota* ao contrário de *ser perspicaz*. É o caso de um empregado de mesa que *joga* a ser empregado, através das rotinas e condutas necessárias para o *ser* — exercendo os seus deveres, usufruindo dos seus direitos — enquanto *não é* empregado de mesa. “Nunca sou qualquer das minhas atitudes, qualquer das minhas condutas.”⁷⁵ Não seria correto dizer que ele é empregado de mesa na mesma medida que ‘um lápis é um lápis’, pois o primeiro *não é* de forma imediata, o *ser empregado de mesa* não faz parte da sua essência imediata, ele retém a sua significação e executa o *ser empregado de mesa* posteriormente como um ator o faz em palco. Percebemos aqui a confusão entre *ser-no-mundo* com *ser-no-meio-do-mundo* que, se não prestarmos atenção, pode parecer a mesma coisa. Precisamente porque não somos um mero objecto, um lápis por exemplo, não podemos afirmar que *estamos aqui* ou que *não estamos aqui* como o fazemos com o lápis, que *está* em cima da cadeira. A nossa relação com o mundo em geral contém um número maior de nuances, *aqui* é um termo universal, que dada a nossa existência física e transcendente, de forma simultânea, nos impede de definir o *aqui* de forma verdadeiramente concreta.

Infere-se então, e retomando a linha retórica da liberdade que colocamos em espera atrás, que a realidade-humana é o seu próprio Nada e que por haver liberdade é que

⁷⁴ Semelhante à autenticidade heideggeriana. Ambas têm a mesma função na sua relação connosco, mas revelam coisas diferentes. A franqueza sartriana, o oposto da *Má-Fé*, aponta a liberdade que tenho como precedente à minha essência, pois permite-me existir. Com isto, viver francamente, para Jean-Paul Sartre é, precisamente, afirmar a minha total liberdade, e, com isso, tomar responsabilidade para com ela. É saber que, apesar de tudo, sou livre, e, como tal, responsável pelo meu passado e pelas minhas ações presentes. É aceitar que estou condenado à minha liberdade, sem recorrer a manobras evasivas de *Má-Fé*. No outro caso, a autenticidade heideggeriana encontra-se quando saímos da inautenticidade do dia-a-dia, quando escapamos da *entificação* e da *conversa fiada*. Como tal, apercebemo-nos da nossa individualidade, ouvimo-nos em consciência e fazemos as coisas por nós-mesmos. A partir da interiorização de que *somos-seres-para-a-morte* e que temos de *morrer a nossa própria morte*, como aspecto fundamental [não porque *eles também morrem*] percebemos que, em igual forma, devemos viver a nossa própria vida.

⁷⁵ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 120.

pode ocorrer essa nadificação, pois a liberdade se faz em ação e a ação permite a nadificação do mundo através de nós. Em outras palavras, o Nada não poderia surgir de alguma coisa, uma vez que se esse fosse o caso, o Nada estaria a provir de um Ser e este segundo só produz mais ser. Com isto, o Nada vem necessariamente do Nada — dado que é através de nós que o Nada vem ao mundo, como já referido anteriormente.

A liberdade, enquanto nadificação, é o próprio Nada do para-si. “Ser é nadificar o em-si que se é.”⁷⁶ A realidade-humana é livre porque é incompleta, ao contrário de uma telha, que é suficiente e completa a si, sem espaço para uma sua hipotética faculdade judicativa. Assim, a liberdade não poderia ser mais do que nadificação, é através dela que o para-si escapa ao seu ser, podendo sair de juízos de *outrem* deixados sobre si, de propriedades atribuídas, vivendo assim a sua própria vida, dando sentido, de forma autónoma, a ela. Apesar destas propostas sobre a liberdade — como totalidade absoluta inerente ao ser-em-si —, Sartre reconhece algumas resistências nas quais a liberdade não tem lugar, ficando limitada por elas:

- O meu lugar — Como é impossível *não ter um lugar*, a liberdade nenhum papel tem na sua origem, como é o exemplo do local de nascença. Mesmo que os meus pais tenham tido um lugar tais dados não são relevantes a mim pois não são os meus lugares. Quanto ao local atual onde estou, ainda que este possa ter sido determinado por liberdade minha, apenas *me existo nele* como sucessão e em função ao lugar anterior;
- O meu passado — A liberdade não é possível de forma independente do passado. Com isto, enquanto que a liberdade pretende ir rumando ao futuro, esta não pode de modo algum abstrair-se do seu passado, ela é assim o seu próprio passado que se torna irremediável;
- Os meus arredores — A liberdade é limitada pelo que Sartre denomina de coeficiente de adversidade/utensilidade. Sou livre até ao ponto que não passo para lá das possibilidades de utensílio do *Umwelt*, assim como limitado pelas adversidades que nele estão presentes. Não posso fazer mais do que me é permitido por este coeficiente. Um furo no pneu mudará drasticamente as minhas escolhas, conseqüentemente, o meu ato livre de agir. “Nunca sou livre senão em situação.”⁷⁷

⁷⁶ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 534.

⁷⁷ Ibid. p. 611.

- O meu próximo — Somos condicionados pelo outrem a usufruir da nossa liberdade em plenitude. O para-si surge num mundo já condicionado e será alienado a ver significantes já colocados nesse mesmo mundo. Este mundo não é só para mim, mas também é para outros *para-si*. Vários dos sentidos presentes no mundo não vieram/vêm a ele por mim, mas por outrem. Assim, somos livres até aos limites do *neste mundo aí*.⁷⁸ Serei também algo que não escolho, na medida em que o outro me determina: sou feio, chato, bonito ou agradável, sem poder de determinação sobre isso que *sou para outrem*; passa a ser um carácter objectivo no meu *ser*.
- A minha morte — Possivelmente a limitação máxima à nossa liberdade, a morte põe fim e dá sentido à nossa situação [só há liberdade em situação e vice-versa] enquanto existentes de uma realidade-humana, semelhante à resolução de um acorde no final de uma música.⁷⁹ A morte é assim necessária e condicionante para a nossa vida fazer sentido — influenciando toda a vida que precede a morte. “A vida limita-se com a vida.”⁸⁰

⁷⁸ Ibid. p. 622.

⁷⁹ Se, numa música, deixarmos, por exemplo, um quinto grau dominante soar sem resolução para o primeiro grau, a música soará incompleta, como se estivessemos a segurar o ar nos pulmões sem o libertar. Assim, este primeiro grau não só dá a música como terminada, mas também, consequentemente, dá sentido à música, revelando a sua essência.

⁸⁰ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 635.

II | Martin Heidegger

1. 5. O Lapso da Ciência para com a Essência Humana

Compreendemos, até agora, o Nada de Jean-Paul Sartre. Antes de nos aventurarmos pelo pensamento de Martin Heidegger, é necessário saber que lições foram retiradas do pensamento sartriano [estas serão-nos úteis ulteriormente]:

1. O Nada dá-se em *negação* de Ser. A negação coloca em evidência o não-ser, que surge como formador de novas realidades. Portanto, o Ser é quem precede e funda o Nada, visto que para chegarmos à resolução de que algo *não-é* precisamos de saber primeiramente o que *é* para o negarmos e apreendermos um *não-ser*. É importante que tenhamos em consideração o seguinte: para a consciência de um ser, e naturalmente, de um *não-x*, precisamos de ter em consciência esse ser como objecto (x), permitindo-nos então revelar o Nada de entre vários seres, por esse ato de nilidade.
2. O Nada só poderá ser Nada aquando se nadificar no mundo como sua recusa, constituindo-se como tal. É a partir dele que surgem a má-fé e a mentira, diferenciando-se no seu processo de consciência, com a má-fé sendo um processo de consciência interno e a mentira uma exteriorização de processo semelhante, relacionando-se desta vez com o *outro*.
3. A Liberdade condiciona e funda o Nada visto que:
 - 1º. A liberdade precede a essência humana, possibilitando não só o *ser humano* como também, conseqüentemente, o Nada; 2º. A liberdade permite-nos agir, ou seja, negar o mundo — agir é contrariar um futuro que nós *não queremos* que se dê em existência. Para o efeito, contrariar um futuro é negá-lo e, portanto, apreender um *não-ser* para que se torne o nosso presente. Assim, o Nada só é possível pela liberdade dado que o ser humano necessita dela para trazer o Nada ao mundo, considerando as suas limitações: *O meu lugar; O meu passado; Os meus arredores; O meu próximo; A minha morte*.
4. Pensando com Sartre, o Nada é a contradição, negação e recusa do Ser.

“O Ser e o nada pertencem em conjunto, não porque ambos — do ponto de vista da concepção Hegeliana — concordam na sua indeterminação e imediatismo, mas antes porque o Ser em si é essencialmente finito e revela-se apenas na transcendência do Dasein, que se estende ao nada.”⁸¹

Partimos da citação acima para abordar o Nada em Heidegger, que lança a proposta de o Ser e o Nada existirem como iguais, não sendo o Nada o contraditório do Ser, mas um plano de igual posição ‘existencial’. Com isto, será bom trazer como objecto de conversa, primeiramente, *O Que é a Metafísica?* para que seja possível criarmos um discurso reflexivo sobre o tema em discussão.

Heidegger aponta o carácter dual da interrogação metafísica: 1º. A noção de que toda a pergunta metafísica se encontra em questionamento para com todo o campo de problemas da metafísica. 2º. Toda a questão metafísica é condicionada pela necessidade de o questionador estar presente na, e em questão, criando um questionamento não só com algo externo a si, mas, também, envolvendo o eu, que vou questionar seguidamente. Isto porque *o Dasein é questionamento*⁸², caso contrário, o ser não seria apreendido, revelado perante nós que o buscamos incessantemente, procurando um sentido para a existência. Faz parte de nós questionar o ser em todos os agoras que vão surgindo. Assim, depende de nós que o Ser seja revelado, pois o *Dasein*, ex-sistencialmente, é quem se depara com o Ser.

Entremos, posto isto, em questionamento para com a ciência. A ciência possui em si variadas áreas/mecânicas do conhecimento: matemática, física, geologia, meteorologia, engenharia, astronomia, entre outras. Todas estas, e restantes campos do estudo científico, apresentam-nos contactos imediatos com seres-em-si, diretamente relacionados connosco. “Hoje, apenas a organização técnica das universidades e faculdades consolida esta crescente multiplicidade de disciplinas.”⁸³ Não se pode dizer que existe uma área científica mais importante que a outra, ou que uma se sobrepõe em grau de importância à outra. A natureza não busca estar acima da história, e vice-versa, assim como o conhecimento matemático não é mais exato que o filológico. Como refere Heidegger:

⁸¹ [tradução minha] *Being and the nothing do belong together, not because both—from the point of view of the Hegelian concept of thought—agree in their indeterminateness and immediacy, but rather because Being itself is essentially finite and reveals itself only in the transcendence of Dasein which is held out into the nothing.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 108.

⁸² Sublinhado meu.

⁸³ [tradução minha] *Today, only the technical organization of universities and faculties consolidates this burgeoning multiplicity of disciplines.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 94.

apenas tem o carácter de exatidão, não coincidente com rigor.⁸⁴ O que parece claro, visto que o rigor da história deverá ser não abordar a linha cronológica de forma absoluta, seria querer, de alguma forma, deturpar a história em proveito de uma exactidão, formalizada a partir de uma perspectiva. Mas nas ciências esquecemo-nos de que a realidade humana não é feita só de fatores científicos. Há actividades pré e extra científicas que também se relacionam com seres, das quais uma explicação científica não demonstra relevância. Também essas constituem uma realidade. Deveremos ignorá-las? A ciência só se preocupa precisamente com isto mesmo — seres. Partindo desta conclusão formulam-se três premissas:

- Aquilo para o que a relação com o mundo se encaminha são os seres em si, nada para além disso;
- Aquilo em que cada atitude se baseia é em seres em si, nada para além disso;
- Aquilo com o qual o confronto científico na irrupção ocorre é em seres em si, nada além disso.

Em todos os casos há sempre a referência a ‘nada’: aquilo *é x* e, além disso, *nada*. Estaria o homem científico a referir-se a algo mais que não apenas seres, ou é um jogo de palavras fortuito? Acontece que na ciência o Nada é dado como corpo nulo, o que não significa que não se fale do Nada na ciência. Este é recusado e colocado como parte nula da existência, sem grande importância, passando despercebido por causa do mecanismo de visualização científico, focado e orientado para os mais variados seres. Percebemos de onde vem esta valorização: é importante distinguir objectos e contrastes para não irmos contra eles, potencialmente magoando-nos — estudar este tipo de fenómenos (a cor, o contraste e a profundidade) é útil para a nossa materialidade. Porém, no que diz respeito ao Nada, colocá-lo como subsidiário do Ser não nos ajudará a compreendê-lo melhor. Com isto a ciência assume-se despreocupada com as questões do Nada, aparentemente não se interessando por ele. “A ciência deseja saber nada sobre o Nada.”⁸⁵ O que é o Nada?

Heidegger aponta primeiramente que há algo de peculiar nesta questão. Quando perguntamos *o que é o nada?* estamos a conferir-lhe a característica de *ser* alguma coi-

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ [tradução minha] *Science wants to know nothing of the nothing*. Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 96.

sa. Ao perguntarmos o ser estamos a pressupor que o ser, de facto, *é*. Querendo buscar-lhe a sua essência, não podemos formular a pergunta dessa forma, pois deste modo, a questão cai no absurdo de ficar privada do seu objecto de interrogação. Estaremos, portanto, diante do tipo errado de questionamento a fazer-se. Veremos que todo o tipo de questões acerca do *ser* se tornam inúteis neste contexto, visto que estas necessitam de uma resposta que concorde com a fórmula $x = \text{ser algo}$ — teremos sempre que responder que o Nada *é* x coisa, sendo tão contraditório como a pergunta que se coloca. Em poucas palavras: não chegaremos a lado nenhum deste modo. Precisamos de esclarecer o papel do intelecto nesta problemática, pois o intelecto é o meio pelo qual pensamos, e pensar é sempre pensar sobre alguma coisa. Assim, visto que *alguma coisa* se torna sinónimo de ser, encontramos um problema. Como pode o intelecto pensar o Nada se este não *é* um ser? A possível resposta estaria na negação, mas, com isso, diz Heidegger, estaríamos a colocar o Nada em inferioridade para com a negação, moldando o Nada para *algo que é negado*, precisando de se acoplar a um *ser* para poder ser uma realidade (divergindo, assim, do pensamento sartriano). “No entanto, de acordo com a doutrina dominante e nunca contestada da “lógica”, a negação é um ato específico do intelecto.”⁸⁶ Com isto, são colocadas as seguintes perguntas: será a negação originada pelo Nada? Ou será o Nada dado pela negação?

1. 6. A Experiência Fundamental do Nada: Tédio e *Angst*

Heidegger parte do princípio de que o Nada é mais original que a negação e o *não-ser*, antecedendo-os. O intelecto encontra-se dependente do Nada para criar negações e vem, como tal, posteriormente a ele, por isso terá que ser “encontrado” primeiro, visto que queremos questioná-lo. Face a isto, é possível apercebermo-nos do seguinte: para procurarmos algo, precisamos de saber, antes de mais, que está lá. Só procuramos o que expectamos encontrar: temos uma noção base de que esse algo que procuramos de algum modo está patente na realidade em que nos encontramos *a priori*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger refere isto mesmo: “Todo o questionamento é procura. Toda a procura

⁸⁶ [tradução minha] *However, according to the reigning and never-challenged doctrine of “logic”, negation is a specific act of the intellect.* Ibid. p. 97.

toma direção em antemão do que é procurado.”⁸⁷ Mas eis que surge um problema: como é que procuramos algo que não se encontra, por definição, como ser?

A negação surge aqui como um atalho para a sua compreensão, pois o mais banal dos discursos sobre o Nada resume-se em dizer que *o Nada é a completa negação do Ser* [como em Sartre]. Consequente desta proposição é apreensível que o Ser, em sua totalidade, deve ser dado de forma primeira para que seja vítima da negação, resultando no Nada. No entanto, dado que somos seres finitos, *de e para* o tempo, como conseguiremos então tornar essa totalidade de *ser* permeável? Heidegger sublinha o seguinte:

- Conseguimos pensar em seres como ideias, negando posteriormente essa conceptualização;
- Conseguimos pensar no Nada como ideia, resultante da negação da conceptualização de seres previamente referida.

Se não conseguimos apreender o Nada na sua essência sem que passe pelo consciente como conceptualização, como poderemos conhecer o ‘verdadeiro’ Nada?⁸⁸ Podemos conceber o Nada como ideia, obter a sua formalidade dentro desse plano, mas não a sua forma essencial, exterior a nós, como nada-em-si. “Mas o nada é nada [...] nenhuma distinção pode ser feita entre o imaginado e o próprio nada.”⁸⁹ Acabamos por não assimilar o Nada na sua totalidade, uma vez que nos encontramos no absurdo de tentar compreendê-lo como algo ‘próprio em-si’, estando divididos entre o que é pensado e o que *é*, não encontrando distinção pela compreensão. Não sendo possível apreender o Nada através dessa mesma compreensão, teremos que recorrer a outro tipo de processo de apreensão de realidades — *a experiência*. Encontramo-nos constantemente entre seres⁹⁰ e por mais que tentemos compreendê-los em sua totalidade, estes que se revelam a nós constantemente durante a nossa existência, acabamos por não conseguir muito mais do que isso: encontrá-los através da sua revelação, estando entre eles. Estes apode-

⁸⁷ [tradução minha] *Every questioning is a seeking. Every seeking takes its direction beforehand from what is sought.* Martin Heidegger (1992). *Being and Time* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 45.

⁸⁸ Jacques Taminiaux (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 151.

⁸⁹ [tradução minha] *But the nothing is nothing (...) no distinction can obtain between the imagined and the proper nothing.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 99.

⁹⁰ Somos no Mundo — Ser-aí — *Dasein*.

ram-se das nossas preocupações quotidianas, habitando-as a cada minuto que passa. Vemo-nos quase sempre perante alguma totalidade de um ser particular, mesmo quando de forma turva. Quando não estamos propriamente pré-ocupados, estados de humor como o *langeweile*⁹¹ invadem-nos. Heidegger escreve de forma exaustiva sobre o acontecimento do aborrecimento, especialmente na sua obra *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Não irei escrever aprofundadamente sobre isso, caso contrário perderemos o foco da nossa pesquisa, mas brevemente referirei o que para o estudo do Nada compete saber.

O uso de *Langeweile* interessa a Heidegger devido a sublinhar a temporalidade do *Dasein* — *langeweile* pode ser traduzido literalmente para *longo-bocado*. Contudo, o autor diferencia três momentos distintos, que progressivamente se densificam em grau de tédio:

1. A espera por um comboio atrasado numa estação vazia. “No primeiro [...] somos oprimidos pelo arrasto do tempo, por exemplo, aqui não temos tempo, aqui não queremos perder tempo de forma desnecessária.”⁹² Aqui ficamos em tédio *por* ..., algo que nós, ativamente, não desejamos, como segurados num limbo que nos impede de avançar com o tempo — este escapa-nos avançando sozinho. O problema é que temos tempo limitado no Mundo. Como tal, ficarmos cristalizados e presos nesta espera é indesejável. Como precisamos de ir a algum lugar, necessariamente temos que *esperar* o comboio, ou seja, somos forçados a ter que passar o tempo até ele chegar. Esperar por alguém no café, que supostamente virá ao nosso encontro, cria um efeito semelhante. *Passar o tempo* é precisamente deixá-lo passar por nós em tédio e, com isto, procuramos distrações de forma ativa: passeando pela estação, usando o telemóvel, escrever, fazer desenhos, etc;
2. Ir a um jantar a convite de alguém⁹³. Chegamos no fim de um jantar a casa. No entanto, por mais que a comida estivesse extremamente bem preparada, e tudo fosse

⁹¹ Frequentemente traduzido em inglês como *boredom*; aqui traduzirei para tédio. Aborrecimento sugere que seja direccionado para *coisas aborrecidas*, ou seja, prende-se na dimensão ôntica e objetiva do *mundo*. As coisas podem ser aborrecidas, mas isso não é o que Heidegger quer dizer com *Langeweile*. Heidegger pretende demonstrar o tédio como um modo de *ser-aí*, dirigindo-se ao plano ontológico para o efeito. De forma a facilitar, distingue-se *Boredom* de *Boringness*, o segundo melhor visualizado com a expressão ‘isto é uma seca’. *Em tédio as coisas são aborrecidas* [sublinhado meu].

⁹² [tradução minha] *In the first (...) we are oppressed by the dragging of time, i.e., here we have no time, here we do not want to lose time unnecessarily*. Martin Heidegger (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (William McNeill e Nicholas Walker, Trad.). Indiana: Indiana University Press, p. 129.

⁹³ Especialmente aquele tipo de jantar em que várias pessoas se reúnem à mesa, uma festa.

feito com um gosto formidável, encontramos-nos em tédio *com* [...] “As senhoras asseguram-nos, não apenas quando estamos de saída, mas no andar de baixo e lá fora à medida que nos vamos despedindo, que foi um serão excelente e bastante prazeroso.”⁹⁴ Nada no acontecimento do jantar nos poderia ter aborrecido, foi tudo bastante agradável, porém, este tédio revela-se-nos *após* o jantar, quando chegamos a casa e tomamos consciência do que temos pela frente, do que iremos fazer amanhã, do trabalho que interrompemos, e de que, na verdade, estivemos a *passar o tempo* durante o jantar: lembramo-nos da vontade que tivemos em brincar com os talheres ou em mexer de forma viciada num botão da camisa que usamos. Em que difere do primeiro caso este *passar o tempo*? Não acabaria esta situação por ser semelhante à primeira forma de tédio? Aqui, por mais que queiramos *passar o tempo* de forma livre, como poderíamos fazer no primeiro caso, encontramos-nos envolvidos nos outros, nas conversas e, conseqüentemente, ficamos reprimidos de fazê-lo [passar o tempo] devido à necessidade de seguir as boas normas sociais: brincar com os talheres pode ser visto como falta de respeito, por exemplo. Fumar um cigarro (ou, no exemplo de Heidegger, um charuto), pelo contrário, é a *forma de passar o tempo socialmente aceite*. Vêmo-lo acontecer quando sair de determinada situação social como o trabalho, o referido jantar, uma festa, uma tertúlia, para ir fumar um cigarro, poderá ser tudo menos uma falta de respeito, conseguimos até arranjar companhia para o fazer. É uma forma de *passar o tempo* que não nos afasta da situação pela qual estamos aborrecidos — na primeira forma absorvemo-nos em nós mesmos, perdemo-nos em variadas introspecções, aqui, na segunda forma, participamos ativamente na situação (conversas com as pessoas, por exemplo). *Estamos em tédio com...*

Socialmente ideal — isto significa que fumar *faz parte*, somos encorajados a fazê-lo e, desta forma — sem que o saibamos — uma possibilidade discreta de passar o tempo encontra-se a nosso favor. Passar o tempo está presente nesta situação também, embora que, honestamente, seja difícil de notar porque, precisamente, se apresenta de forma tão pública.⁹⁵

⁹⁴ [tradução minha] *The ladies assure us, not merely when leaving, but downstairs and outside too as we gather to leave, that it really was very nice, or that it was terribly charming* Martin Heidegger (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (William McNeill e Nicholas Walker, Trad.). Indiana: Indiana University Press, p. 109.

⁹⁵ [tradução minha] *Socially ideal — this is intended to mean that smoking is part of it all, one is encouraged to do so, and in this way — without our knowing it — an inconspicuous possibility of passing the time plays right into our hands. Passing the time is thus there in this situation too, though admittedly hard to find, and this precisely because it presents itself in such a public manner* Martin Heidegger (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (William McNeill e Nicholas Walker, Trad.). Indiana: Indiana University Press, p. 112.

3. Caminhar por uma rua de uma cidade grande num domingo à tarde. Heidegger trata esta forma de tédio como uma forma mais essencial e, conseqüentemente, mais profunda que as anteriores. “É tedioso.”⁹⁶ Nesta situação, o tédio não está direcionado para algo concreto ou particular. Nesta terceira forma, por mais que tentemos iniciar um *passatempo*, fazê-lo apresenta-se-nos como inútil no combate ao tédio. Como tal, tudo é revelado como indiferente — incluindo nós —, ou seja, é um tédio ontológico que nos visita, e afasta todo o sentido outrora presente no Mundo, tira-nos da familiaridade.

Esta indiferença das coisas e de nós próprios em relação a elas não é o resultado de uma soma total de avaliações; pelo contrário, cada coisa, sem excessão, torna-se indiferente, cada coisa move-se, simultaneamente, para a indiferença.⁹⁷

Este é o que Heidegger refere como tédio profundo e fundamental, o qual não conseguimos evitar. Este existe fora de temporalidade. Somos obrigados a ouvi-lo, visto não haver forma de passar o tempo, dada a queda da significância das coisas. Após uma longa procura, percebemos que não vale a pena sequer buscar distrações, mesmo que pensemos em incontáveis *passatempos* para o efeito. Olhamos para toda a forma de distração e entretenimento possível como *absurda*. Somos, semelhante ao estado de *Angst*, postos em frente dos seres *como-um-todo*, apreendendo-os dessa forma. Apesar da queda das suas significações, estes [os seres] não “fogem” para o Nada, como na *Angst*.

Esta capacidade de *recepção de vagas de humor*⁹⁸ não só torna possível a nós a compreensão de outros seres, como também dá a possibilidade de nos assimilarmos como entre os mais variados seres. Este tipo de revelação ocorre também quando o *Da-sein* de um ser humano que odiamos — traduzido em sentimento de *desprezo* — se encontra perto de nós.⁹⁹

⁹⁶ [tradução minha] *It is boring for one*. Ibid. p. 137.

⁹⁷ [tradução minha] *This indifference of things and of ourselves with them is not the result of a sum total of evaluations; rather each and every thing at once becomes indifferent, each and every thing moves together at one and the same time into an indifference*. Ibid. p. 138.

⁹⁸ Sublinhado meu.

⁹⁹ Aqui dou um exemplo análogo do escrito em *O Que é a Metafísica?* No original é escrito em relação a alguém que amamos. Decidi transmutar tal analogia para um sentimento negativo na esperança de ser mais compreensível, pelo que o ódio parece-me um sentimento mais evidente do que o amor a alguém. É importante também realçar que a referência ao *Dasein* é de extrema importância. Não é simplesmente a pessoa e o seu corpo que odiamos, mas o seu ser-no-mundo, onde incluímos, em todo o seu significativo, a nossa história e temporalidade com esse mesmo ser.

Aquilo a que chamamos "sentimento" não é nem um epifenómeno transitório do nosso pensar e comportamento voluntário, nem um mero impulso que provoca tal comportamento, nem apenas uma condição presente com a qual temos que lidar de alguma forma ou de outra.

Mas é, precisamente, quando estados de espírito deste género nos confrontam com os seres como *um-todo* que eles ocultam-nos o nada que estamos a procurar.¹⁰⁰

É na *Angst* [angústia], onde de facto temos uma “experiência fundamental do Nada [*Grunderfahrung des Nichts*].”¹⁰¹ No tédio, não ocorre tal acontecimento porque o Nada não nos é revelado através dele. Durante o *tédio profundo*, apesar da indiferença que é causada perante tudo, não perdemos a mão dos seres, não se afundam para dar lugar ao Nada. Justamente no tédio apercebemo-nos dos seres ao caírem na indiferença, soltando-se de todas as significações que lhes demos, apreendendo-os *como são*. A nossa procura recai perante a experiência como processo de conhecimento ao invés de se processar na nossa faculdade de compreensão. Porém, é preciso ter o cuidado de não confundir esta *angústia* com *medo*. Analisemos as duas:

- Antes de mais, o medo é, acima de tudo, concreto; virado para alguma entidade. Fundamentalmente é inautêntico. Com isto, ter medo é precisamente *ter medo de x*: tenho medo do escuro, medo de cães, medo que me ignorem, etc. Temos sempre medo *de* alguma coisa concreta, de um ser ou estado de ser particular, causando-nos a sensação: *estou com medo*. Ter medo-de-alguma-coisa coloca-nos cativos desse sentimento ao ponto de perder a lógica e o raciocínio, quase nos tornando puro instinto animal face a determinada ameaça. Consequentemente, tornamo-nos inseguros de tudo e qualquer coisa.¹⁰² Podemos dizer que o medo não é interno, mas externo, fazendo-nos ser alvos de ameaças eminentes, objetivas em relação a alguma entidade particular. O medo é, portanto, relacional, sempre em *relação* para com o outro, avaliando a nossa situação atual. Ter medo pelas outras pessoas, por exemplo, pelo que lhes possa acontecer — por possibilidades — é ter medo por mim mesmo de igual forma, mais exatamente: é ter medo que a outra pessoa seja arrancada de mim contra a minha vontade, em sepa-

¹⁰⁰ [tradução minha] *What we call a “feeling” is neither a transitory epiphenomenon of our thinking and willing behaviour nor simply an impulse that provokes such behaviour not merely a present condition we have to put up with somehow or other. But just when moods of this sort bring us face to face with beings as a whole they conceal from us the nothing we are seeking.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 100.

¹⁰¹ Jacques Taminiaux (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 151.

¹⁰² *he who fears and is afraid is captive to the mood in which he finds himself (...) and completely “loses his head”.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 100.

ração/afastamento. “Temo por mim como ‘ser-preocupado enquanto ser-ao-lado-de’”.¹⁰³ O medo coloca-nos no mundo, dirigindo-se a um estado em que *se-está* relacionado, mas mais especificamente, em contacto com *seres-entes-e-entidades*.

- A ansiedade profunda, ou *angústia*, é também um aperceber do mundo de forma envolvente, mas, ao contrário do medo, esta não se dirige a *seres-entes-e-entidades* mas, sim, ao mundo-em-si. Enquanto que o medo é dominado por um sentimento de alarme ou emergência, a *angústia* impregna-nos uma calma específica [*unheimlich*]. É precisamente isso que nos causa uma má sensação. Há sempre angústia face a ..., mas sem objecto aparente. A profunda ansiedade é pura e completa indefinição, ficamos com a sensação de que em geral todos os seres são irrelevantes, não conseguindo determinar por conseguinte o que nos está a criar desconforto ou, pela linguagem do medo, ameaçar a nossa existência. A saber, a *Angst* não surge derivada apenas de situações negativas, embora estas sejam as que nos revelem de forma mais imediata o desconforto que Heidegger denota (para Sartre podemos inclusive sentir-nos iluminados quando dada a angústia). Sentimo-nos de forma semelhante quando “esmagados” perante vários seres, que rapidamente se saturam em Nada. Com isto, a relevância das coisas do mundo some do nosso campo de contacto, *colapsa*.¹⁰⁴ A incapacidade de determinação da razão, ou motivo, de estarmos angustiados é derivada da impossibilidade de sermos esclarecidos, e este facto é frustrante. Não conseguimos apontar definitivamente isto ou aquilo pelo qual nos chega um sentido de ameaça, efetivamente só conseguimos identificar como um não-está-lá-mas-está: “Numa expressão familiar, essa indeterminação torna-se clara. Em ansiedade dizemos *sinto-me pouco à vontade [es sit tinem unheimlich]*.”¹⁰⁵

Sublinha-se, em jeito de esclarecimento, que quando se refere que nos chega a sensação de um *não-está-lá*, não se pretende referir que essa coisa alguma não existe. Esse ser ameaçante está ocultado em aproximação, colocado em tal indiferença [sem direção específica], que essa aproximação quase berrante, de forma totalmente silenci-

¹⁰³ [tradução minha] *I fear for myself as ‘concernful being-alongside’*. Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 16.

¹⁰⁴ [tradução minha] *It collapses*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 174.

¹⁰⁵ [tradução minha, sublinhado do autor] *In a familiar phrase this indeterminateness comes to the fore. In anxiety, we say, “one feels ill at ease [es sit tinem unheimlich]”*. Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 101.

osa, apresenta-se-nos em modo opressor. “Já está *ali* — no entanto, em lado nenhum. Está tão perto que é opressivo, abafa a respiração — no entanto, não está em parte alguma.”¹⁰⁶ *‘Porque estava ansioso?’ — Por nada.*¹⁰⁷ Heidegger vai interessar-se por estas expressões triviais da nossa dialéctica quotidiana. Quando a *Angst* se dissipa, quando ultrapassamos tal momento de fragilidade, é comum respondermos que estávamos ansiosos *por nada*. Efetivamente, o Nada revela-se pela *Angst* como um recuo dos seres como-um-todo. Mas é importante esclarecer que tipo de *Nada* é este. Na linguagem mais comum, mais *à-mão*, o Nada terá uma conotação diferenciada daquela que Heidegger descreve. Embora o Nada trivial se dirija a coisas imediatas, ou seja, seres concretos: ‘Que se passa? Nada; Estás ansioso porquê? Por Nada.’ — nestes casos podia estar doente, podia ter sido assaltado, podia ter tropeçado, poderia ter receio de um resultado estatístico, etc. — sempre falo, referindo-me a alguma coisa. O Nada segundo o autor refere-se ao mundo do *Dasein*, ao ontológico. A *Angst*, não abordando seres intramundanos, vem precisamente sublinhar outra coisa: o *Dasein* como *ser-no-mundo-tal-como-é*, dado que a *Angst*, ao revelar o Nada, está, do mesmo modo, a revelar-nos o mundo como um *em-si*, devido ao recuo de tudo perante nós, em total indiferença, sem todas as singelas relevâncias outrora presentes. O mundo fica nu de significantes:

Estar ansioso revela, direta e primordialmente, o mundo como mundo. Não é que olhemos, de forma evasiva, os seres intramundanos e pensemos apenas do mundo no qual a *Angst* surge, mas a *Angst*, como disposição afetiva, revela primeiramente o mundo como mundo.¹⁰⁸

Com efeito, apercebemo-nos que o que nos deixa ansiosos é precisamente o nosso *ser-no-mundo*. Dado o recuo de tudo perante nós, ficamos sem pontos de referência para podermos saber quem ou como somos, o nosso sentido de *identidade* fica entregue ao exterior sem a nossa possível intervenção. Trago uma analogia: a situação desconfortável de estarmos numa sala densamente populada em ambiente festivo. Quando toda a gente se decide afastar de nós, sem possibilidade de fala da nossa parte, sem nos dirigir uma única palavra, recusando entender a nossa perspectiva e, como consequência, as

¹⁰⁶ [tradução minha, sublinhado do autor] *It is already “there” — and yet nowhere. It is so near that it is oppressive and snuffles one’s breath — and yet it is nowhere.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 174.

¹⁰⁷ [sublinhado meu] *Ibid.* p. 175.

¹⁰⁸ [tradução minha] *Being anxious discloses, primordially and directly, the world as world. It is not the case that initially we deliberately look away from innerworldly beings and think only of the world about which Angst arises, but Angst as a mode of attunement first discloses the world as world.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 175.

nossas notas e palavras sobre o que quer que seja, a única coisa que conseguirá dizer quem somos, como somos ou como estamos, são as outras pessoas *entre si* [talvez tenha sido esta a ideia que deu ignição ao motor da linguagem sartriana]. Não conseguiríamos defender uma posição contra o recuo do plano exterior a nós, é uma situação frustrante. Ser interpretado sem controlo, vítima dessa situação, é o que acontece nesse recuo. Assim, nesta perspectiva, apercebemo-nos apenas de uma coisa: que *somos-no-mundo*, e, como tal, lançados perante várias possibilidades. É a possibilidade de *ser-aquilo* que não o que, *em-nós* e *para-nós*, somos. Como refere Heidegger, a *Angst* individualiza o *Dasein*, torna-o vassalo de si em conformidade com o exterior. A sua liberdade torna-se fundamentalmente reduzida a estar livre da liberdade de se interpretar e compreender a si próprio. Com isto, a *Angst* arranca-nos a capacidade de reflexão sobre nós, tal ideia desaparece do nosso alcance.

A todo o momento procuramos distrações que nos permitam esquecer que *somos-no-mundo*. E são manufacturados cada vez mais mecanismos de ocupação mental somente para esse propósito. Quando observamos um grande desinteresse por matérias que nos façam refletir sobre o nosso lugar no Mundo — consequentemente conhecendo-nos melhor — pela população em geral, percebemos a evidência de que a *Angst* é algo de real, assim como o receio que há por ela. Conseguimos presenciá-lo, por exemplo, nas festas populares: com o barulho constante das diversões, os sons repetitivos e as cadências musicais energéticas; as luzes, os prémios e os cheiros das mais variadas comidas de alto teor calórico cegam-nos, impedindo que nos coloquemos perante o nosso *ser-no-mundo*. Inundam-nos de informação que nos polui os sentidos. Não vemos o público geral a ler Goethe ou Hölderlin.

— «Isto de que a gente, vós», exclamei, «quando falais de um assunto, tendes logo de dizer: isto é estúpido, isto é sensato, isto é bom e isto é mau! O que significa tudo isso? Tereis indagado antes sobre as condições inerentes a uma acção? Sabereis determinar com toda a certeza os motivos pelos quais ocorreu, pelos quais tinha de ocorrer? Se o tivésseis feito, não serieis tão precipitados nos vossos julgamentos»¹⁰⁹

— Bem sei, deuses da morte, que de nada serve também enquanto vós // Tiverdes na mão, preso, o homem vencido pelo destino, [...] ¹¹⁰

O jovem Werther apela à nossa atenção sobre os impulsos judicativos, colocados injustamente e pouco racionalmente, muitas vezes com grande falta de conhecimen-

¹⁰⁹ Goethe (s.d.). *Werther*. Amadora: Livros a Crédito, Lda. p. 62.

¹¹⁰ Friedrich Hölderlin (2021). *Lamentos de Ménon por Diotoma* [2] (João Barrento, Trad.). Em *Friedrich Hölderlin: Todos os Poemas*. Porto: Assírio & Alvim, p. 377.

to de causa perante uma situação pouco feliz. Apesar de ter sido escrito no Séc. XVIII as suas palavras continuam de máxima pertinência sobre a atualidade, especialmente com a recente *Cancel Culture*¹¹¹. Já Hölderlin sublinha que somos seres *de e para* o tempo, despertando em nós esta *Angst* que nos assombra, recordando que somos mortais, com duração finita sem controlo sobre o seu prazo, “Por isso erro pelo mundo, e como as sombras terei de viver, // E tudo o mais há muito que me parece sem sentido.”¹¹² Ninguém quer ser lembrado da sua fragilidade no mundo, ninguém quer ser levado para o campo da *Angst* em bilhete gratuito. Talvez seja por isso que ler [estes autores] é difícil. Somos diariamente consumidos por seres. Ficamos tão absorvidos entre eles que, quando a *Angst* nos visita, ficamos aflitos pela indiferença total, apercebendo então que estamos sozinhos, individualizados de forma solipsista¹¹³ — mostrando-nos o mundo-como-tal e, conseqüentemente, nós mesmos como ser-no-mundo. Sem muitos mais adereços ficamos despídos, sentimo-nos desconfortáveis: estar em *Angst* é sentir que existe um desconforto imenso em sermos como somos-no-mundo. “Mas desconforto significa, ao mesmo tempo, não-estar-em-casa.”¹¹⁴ Podemos brevemente apontar que ser-no-mundo/ser-aí [*Das-sein*] é estar familiarizado com o mundo. *Estar com...* é precisamente estar confortável, sem que haja, necessariamente, algum ser em particular a deixar-nos assim. Sentimo-nos em casa.

1. 7. O Mundo

Várias vezes abordamos aqui a ideia de mundo: inferimos que o *Dasein* é precisamente *ser-no-mundo*, assim como entendemos que a *Angst* nos revela como tal, lançados nas possibilidades de *ser-no-mundo*. Ser-em-si, no mundo, é sentirmo-nos em casa, mas falta percebermos ao certo o que é essa “casa”, e porque é que é a nossa casa. Sobretudo, falta-nos compreender o que é o mundo, e o que pode ser descrito como tal

¹¹¹ Uso *Cancel Culture* referindo-me ao recente movimento de grandes massas de pessoas, principalmente alicerçadas nas redes sociais, com o objectivo de denegrir a imagem social de alguém [podendo ser destinado a uma pessoa, grupo ou entidade], pondo-a em causa, por vezes, através de ameaças pessoais.

¹¹² Friedrich Hölderlin (2021). *Lamentos de Ménon por Diotoma* [4] (João Barrento, Trad.). Em *Friedrich Hölderlin: Todos os Poemas*. Porto: Assírio & Alvim, p. 378.

¹¹³ ver *solus ipse*.

¹¹⁴ [tradução minha] *But uncanniness means, at the same time not-being-at-home*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 176.

na filosofia de Martin Heidegger. Só assim conseguiremos ter uma visão completa. Precisamos de ser curiosos ao ponto de querer saber de ambos.

Heidegger percebe rapidamente que existe um problema no nosso discurso convencional quando usamos a palavra mundo. E se o problema não parte da palavra, este surge em nós por reduzida compreensão sobre o todo que alberga tal conceito. Geralmente, quando usamos a palavra *mundo* estamos a referir-nos puramente à dimensão ôntica do mundo — ao que tocamos, observamos, cheiramos, etc. Precisamos de pensar mais além. Heidegger começa por dizer na §III de *Ser e Tempo* que ser-no-mundo é tornar-se visível com relação ao factor estrutural *mundo*.¹¹⁵ Que respondemos a *o que é o mundo*? As coisas deixam-se por completas pela sua característica ôntica? Sabemos que o mundo não se reduz a coisas, o *Dasein* é muito mais completo que a sua *res extensa*.

Porque é que pode acontecer de chorarmos ao depararmo-nos com uma obra de arte? Afinal, não é só tinta num tecido preso em seis vigas de madeira?¹¹⁶ Ocupamo-nos tanto em descrever tudo pelas suas características matricamente visíveis e palpáveis que nos esquecemos de *tudo-o-resto*. Só nos apercebemos em momentos de sensibilidade que há muito mais para além da simples descrição ôntica. Ficamos assim bloqueados numa diversão pré-fenomenológica.

Mas isto é, claramente, um “problema” pré-fenomenológico, o qual não pode ser, de todo, fenomenologicamente relevante. A descrição prende-se nos seres. É ôntica.¹¹⁷

Observemos aqui o primeiro grande problema, que penso ser o originário da formatação do pensamento sobre a sua lente — a ideia de natural/natureza, defendida pela ciência moderna. Precisamos de nos desprender, primeiramente, do hábito de descrever o mundo de forma estritamente ôntica [*entificação*] para podermos, posteriormente, entender o Ser. Deixando o nosso pensamento estático numa diversão pré-fenomenológica, pouco mais teremos para ver senão o que se mantém pelo tocável. Reservamo-nos ao mundo ôntico como se fôssemos uma pedra.

Falamos habitualmente do Ser como se falássemos sobre ele, mas numa aprofundada análise ontológica apercebemo-nos de que apenas estamos a descrever seres, ao

¹¹⁵ Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 59.

¹¹⁶ Tocaremos nesta questão com maior profundidade mais tarde.

¹¹⁷ [tradução minha] *But that is obviously a pre-phenomenological “business” which cannot be phenomenologically relevant at all. The description gets stuck in beings. It is ontic.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 59.

invés do Ser na sua totalidade. Falámos apenas dos seus fragmentos. Quando se fala do Ser, geralmente referimo-nos à *natureza* das coisas: a natureza do teclado que uso para escrever estas mesmas palavras, a natureza da comida que comi há sensivelmente quinze minutos, a natureza do lápis à minha direita, etc. Quando me refiro à *natureza-deste-teclado* estou a referir-me ao seu material [no caso, o copolímero com que é feito — ABS], que se obtém a partir de processos de agregação de outros polímeros encontrados na *natureza*. Tudo isto continua a ser um ser no mundo, e mesmo a natureza é mais um ser, no qual os outros seres *naturais* se inserem. Resta saber o que é o *mundo*. É o conjunto das coisas presentes na realidade concreta? Uma característica do *Dasein* de forma singular? E se sim, como partilhamos um *mundo*?¹¹⁸ Quer seja Kant ou Newton a declarar *mundo* e *natureza* como sinónimos, entendemos que o mundo pode ser muito mais do que simplesmente o expoente máximo do *Ser Natural*.¹¹⁹

[...] para Husserl, mundo e natureza são pensados como sinónimos: não existe qualquer outro conceito de mundo em Husserl a não ser aquele da totalidade dos eventos sacio-temporais, regulados por leis.¹²⁰

Eis que Heidegger aponta quatro significações distintas para *mundo*. Há uma necessidade de desdobramento da palavra, essencial para o nosso raciocínio, uma vez que estamos constantemente a usar a mesma palavra em contextos diversos.

- A. Mundo: plano puramente ôntico da nossa realidade. Ou seja, *ser* referente a *tudo* o conjunto de coisas objectivamente presentes no mundo: um carro, uma árvore, uma casa, o chão, a terra, os animais, etc. constituem o mundo e o mundo é tudo isto referido junto, como *um-tudo*;
- B. Mundo: termo ontológico, referindo-se a um *ser* dos seres nomeados no ponto A, sublinhando a sua multiplicidade significante. Por exemplo: *o mundo de um pianista* concerne todo o espectro das possíveis coisas e conceitos que dizem respeito ao pianista — o piano, as cordas, a máquina e teclas, a partitura, os acordes e extensões harmónicas, C-7 ♭ 5, etc;

¹¹⁸ Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 60.

¹¹⁹ Precisamente, o *Ser Natural* tem um expoente máximo, é limitado a expoentes e valores, a descrições e concretudes que se limitam. Este não se transcende.

¹²⁰ [tradução minha] [...] *for Husserl, world and nature are thought as synonymous: there is no concept of world in Husserl other than that of a totality of sacio-temporal events regulated by laws.* Jacques Taminiaux (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 34.

C. Mundo: termo ôntico que não se refere a seres, mas ao lugar no qual o *Dasein* habita. Pode ser entendido como o *mundo público*, no qual nós habitamos coletivamente, ou o *mundo mais próximo*, o *doméstico*, que *me é* mais próximo, envolvendo-me como bolha. É o *mundo* onde reside a *factualidade* [do *Dasein*].

D. Mundo: conceito ontológico [e existencial¹²¹] do que Heidegger vai chamar de *weltlichkeit*.¹²² Esta *weltlichkeit* é mais facilmente visualizada se a convertermos para uma totalidade estrutural de “mundos” particulares, contendo desta forma o *a priori* da mundanidade em geral.

Por Heidegger, *ser-se-no-mundo*¹²³ é a *forma-de-ser* do *Dasein* ao invés de algo que está concretamente presente no mundo¹²⁴, que lhe pertence [*innerweltlich*]. Como tal, *ser-no-mundo* não é só *estar* no mundo como montanha, mas, acima disso, existir por condição de que o mundo lhe possibilite ser, dado que essa é a única forma de *ser*, através dessas mesmas possibilidades. Como escrevi anteriormente, a *weltlichkeit contém o a priori da mundanidade em geral*.

Pelo conhecimento destas quatro significações da palavra ‘mundo’ percebemos o quão frágil se torna a linguagem quando sobre ela pensamos mais a fundo. O mesmo que acontece com a palavra ‘mundo’, igual o é com a palavra ‘ser’, que talvez por consequência da ontologia medieval acabamos por nos confundir relativamente à sua significância. A tradição judaico-cristã veio elidir a noção de Ser, entificando-o, tornando-o terreno. Mas o que quer isto dizer? Analisemos primeiro o que está aqui em questão: a fratura dual da palavra Ser — o Ser e os Seres. Entendamos que existe uma distinção entre o meu lápis e o Ser que estamos a tentar perceber neste texto. Não são a mesma coisa? Existe aqui o que chamamos de *diferença ontológica*: o Ser como transcendência pura e a plena possibilidade existencial | os seres como materialidades concretas [entes], opostas à dimensão transcendente. Porém, é possível ter experiências transcendentais

¹²¹ Não confundir com existencialista.

¹²² Traduzido para *worldhood* por John Macquarrie & Edward Robinson, e traduzido por Joan Stambaugh para *worldliness*. Mundanidade seria um bom termo a usar, no entanto, respeitando o total sentido de *weltlichkeit* usarei o termo alemão. Mundano não seria uma palavra apropriada porque *algo é mundano*, permanecendo na entificação que Heidegger pretende abandonar. *Weltlichkeit* é a característica da possibilidade do mundo ser-se mundo, como forma mais clara de se cumprir a existência, logo, castrar tal característica, transportando-a para uma forma [*Gestalt*], é perder a sua essência.

¹²³ Em Stambaugh, *wordly*.

¹²⁴ Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 61.

com entes: pelo pensamento de Nelson Goodman, relativamente ao processamento de imagens e seres por *sistemas simbólicos*, diríamos que uma criança chegaria perto de um cavalo, posteriormente montando-o pelo jardim fora, apesar de ser uma vassoura. Há algo a sublinhar neste exemplo: aqui percebemos que a criança, ao transcender no ato de ver um cavalo, está precisamente a ter contacto com o Ser, consciente ou não disso. É na revelação da vassoura como cavalo que se torna *Dasein* — identificamos aqui o que nos distingue de simples animais: o transcender. Se não conseguíssemos embarcar na transcendência não poderíamos afirmar que somos quem somos, dado que o nosso contacto com o Ser seria impossível, sumindo-nos o sentido de identidade do nosso ser enquanto *Dasein*. Seríamos meramente afetados por seres, sofrendo as suas consequências sem qualquer tipo de relação, apenas reação face a eles. Somos seres de relações — não só por causa das relações interpessoais que temos com outras pessoas, mas porque nos relacionamos com tudo o que acontece [*mitdasein*] — aliás, relacionar é precisamente reconhecer o Ser de determinado ser particular: do latim *relatio* [trazer de volta, recuperar]; é pelo *relacionar* que temos acesso ao Ser de um ser particular, ou seja, recuperando-o.

Posso ver coisas vermelhas, verdes, etc. Se eu vejo duas coisas da mesma cor, posso muito bem ser afetado por e reagir a elas de forma distinta. Mas não consigo vê-las como *iguais* em cor a não ser que tenha uma compreensão *a priori* da noção de *semelhança* (*Gleichheit*).¹²⁵

Assim, por mais que as coisas sejam semelhantes, diferentes, vermelhas, verdes, tenham determinada configuração, precisarão sempre de *ser a priori*. Inwood clarifica o pensamento de Heidegger sobre esta questão e refere quatro pontos que inferem as falhas da filosofia medieval para com o Ser. Parafraseando o autor: há uma demolição do Ser em favor dos seres¹²⁶, ou seja, há uma descaracterização do conceito transcendente de Ser:

1. A criação de Deus vem entificar o Ser e, portanto, apresentá-lo como ser que é. “Em declarações como “Deus é” e “o mundo é” estamos a predicar o ser. Mas este “é”

¹²⁵ [tradução minha] *I can see red things, green things, and so on. If I see two things of the same colour I may be affected by and respond to them in a distinctive way. But I cannot see them as alike in colour unless I have an a priori understanding of likeness (Gleichheit).* Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 47.

¹²⁶ [tradução minha] Ibid.

não consegue significar o ser em questão da mesma forma (*sunōnumōs, univoce*) quando, apesar de tudo, existe uma distinção infinita de ser entre ambos os seres.”¹²⁷

2. O Ser é defendido apenas como uma abstração derivada de seres-entes-e-entidades, portanto, um ser proveniente de outro;
3. O Ser é reduzido a uma característica como propriedade definitiva, semelhante a qualquer outra propriedade de um ser ou coisa — o Ser é x, o Ser é y. A transcendência dissipa-se, dado que formas-de-ser [o estado de repulsa por exemplo] se tornam os efeitos característicos resultantes [nojo, enjoos, etc.];
4. O pensamento tradicional apropria-se de entidades ou tipos de entidades como standard do Ser, tornando-o possível apenas por comparação. “Ser é, em várias instâncias, contrastado não com seres mas com devir (Platão, Nietzsche), aparência, pensar e valores ou um dever.”¹²⁸ Ou seja, o Ser torna-se dependente de um ponto de contraste e comparação, enclausurado entre coisas que se encontram presentes, nunca conseguindo excedê-las. Isto cria um problema porque o Ser é, essencialmente, transcendência — é para além da entificação — denotando que está para além de qualquer ser com o qual se tente comparar. Encontra-se a priori deles, dado que qualquer tipo de aparência, para ser aparente, primeiramente é.

Estes modelos linguísticos [baseados no que é terreno] vêm trazer um fraco entendimento sobre o Ser. Porque se realmente o Ser é transcendência, pensar através das suas entificações deixa-nos a meio do caminho. Temos que ir além dos contrastes entre coisas concretas para o efeito. O *cogito* cartesiano falhou miseravelmente em tocar no Ser: tornou-se tudo uma predicação de um sujeito, influenciando grande parte da filosofia posterior. À vista de Heidegger, foi mais uma calúnia do que um serviço ao pensamento ontológico.

Conseguimos observar que a primeira forma de descaracterização do Ser surge nas religiões, pagãs ou cristãs. A religião sempre tentou tornar o Ser tangível; acabou, no entanto, por elidi-lo. Tomemos o exemplo da mitologia nórdica, na qual os Vikings entenderam que a linguagem das runas [*Futhark*] terá sido uma dádiva de Odin ao Ho-

¹²⁷ [tradução minha] *In statements such as “God is” and “the world is” we predicate being. But this word “is” cannot signify the being in question in the same sense (sunōnumōs, univoce) when, after all, there is an infinite distinction of being between the two beings.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 86.

¹²⁸ [tradução minha] *Being is often contrasted not with beings, but with becoming (Plato, Nietzsche), appearance, thinking and values or the ‘ought’.* Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 48.

mem.¹²⁹ Os vikings diriam: ‘a linguagem das runas foi-nos dada por Odin’ — aqui não estamos a olhar o Ser como é *em-si*. Como aquele que nos deu o acesso divino ao poder das runas, inclusive pintando-as nas rochas, estamos antes de mais a trazê-lo para o terreno, para o intra-mundo, recebendo a linguagem como quando recebemos um presente de um tio nosso. Como esclarecemos a *diferença ontológica*? A saber: o Ser não precisa de outro Ser anterior a si para ser. É substancial.

Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. [Por substância nada mais podemos apreender como a coisa que existe por si mesma.]¹³⁰

Percebemos agora que o Ser que estamos a abordar, o mesmo Ser do qual o *Dasein* se apercebe em revelação, não é equiparável aos seres que vemos ao sair de um túnel na auto-estrada — como as árvores, a continuação da estrada, os possíveis animais e casas. Não o devemos confundir com a revelação religiosa, pois esta aponta o Ser como Deus, e, como vimos anteriormente, o Ser deixa de *ser-se* a partir do momento em que é entificado como x. Este foi o principal erro da ontologia medieval [que mais é que uma onto-ontologia, ou ontologia ôntica]: a questão do Ser perdeu-se na procura do *ente*. Heidegger sublinha isso mesmo:

Descartes deixa o significado do ser contido na ideia de substancialidade e a sua característica de “universalidade” de significância sem explicação. A ontologia medieval deixou a questão de o que é que o ser em-si significa da mesma forma que o fez a ontologia antiga: indiscutida.¹³¹

1. 8. *Dasein* como Possibilidade

É precisamente no *Mundo* que nos sentimos confortáveis, *totais*. Certamente não poderemos ignorar que o *Dasein* exista como corpo de facto: precisamos de comer, de respirar oxigénio, dormir, sem os quais não conseguiríamos sobreviver. O que interessa ao nosso estudo, no entanto, é a sua dimensão ontológica. Posto isto, entendemos pelo pensamento heideggeriano que somos seres de possibilidades. Assim o somos na medi-

¹²⁹ Ver Codex Regius, datado aproximadamente a 1270. Consultado em <https://www.britannica.com/topic/Codex-Regius> a 14/12/2022.

¹³⁰ [tradução minha] Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 86.

¹³¹ [tradução minha] Descartes leaves the meaning of being contained in the idea of substantially and the character of “universality” of meaning unexplained. Medieval ontology left the question of what being itself means just as unquestioned as did ancient ontology. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 87.

da em que nos compreendemos por essas mesmas possibilidades que projectamos, nas quais nos configuramos transcendentemente. “A afirmação de que o em-prol-do-qual e a significância são revelados no *Dasein* indica que o *Dasein* é um ser que, como ser-no-mundo, vive preocupado consigo mesmo.”¹³²

Somos *Dasein* porque tentamos conhecer-nos [*preocupadamente*], e é no conhecer que nos entendemos como *Dasein*. Melhor dito: somos o que podemos ser, uma vez que nos projectamos como tal constantemente — eu quero ser boa pessoa; Eu não sou rude!; Eu vou ser professor. — É simples entender a proposição de uma possibilidade existencial no *Eu quero*. No entanto, pelo exemplo *Eu não sou* pode tornar-se mais difícil de entender.

Diante deste facto, estamos a projetar-nos como o oposto dessa possibilidade de ser¹³³, que no caso é um *ser rude*, ou seja, compreendo-me como a possibilidade de *não ser rude, mas agradável*. Heidegger sublinha que este tipo de projecção sobre possibilidades-de-ser não se deve perder numa singela tradução para *capacidade*, no sentido em que *eu sou capaz* de ler um pentagrama musical. Um bombeiro é bombeiro enquanto é bombeiro [conduzindo o camião, apagando fogos, resgatando pessoas ou animais, tudo que faça parte do *mundo-do-bombeiro*], e ao *ser-no-mundo* como bombeiro, dentro de toda a sua idiossincrasia, é. O bombeiro torna-se possível de *ser* no seu processo de *sê-lo-no-mundo* [interagindo com o mundo, *no* mundo, através das possibilidades do *ser-bombeiro*]. Ao compreendermo-nos estamos a possibilitar a nossa existência como *um-ser-que-é-possível-enquanto*. É neste sentido que somos seres de possibilidades, ao invés de nos reduzirmos a seres de capacidades¹³⁴. Faço sublinhar que ser-possível não é apenas estar aberto a possibilidades como uma pedra que *pode ser* levada pelo vento a qualquer momento. No domínio ontológico, o *Dasein* encontra-se com as suas possibilidades por si limitadas, acolhe-as, mantém-se nelas e [após isso] abre-se a outras possibilidades. Como resultado, o *Dasein* é responsável pelas suas próprias possibilidades, estando entregue a si mesmo, através da *compreensão* [no sentido de *understanding*, na

¹³² [tradução minha] *The statement that the for-the-sake-of-which and significance are disclosed in Da-sein means that Da-sein is a being which, as being-in-the-world, is concerned about itself.* Ibid. p. 134.

¹³³ Possibilidade existencial. Há que ter em consideração que não é o mesmo tipo de possibilidade com que nos deparamos no plano da presença objectiva de coisas, ou estados de coisas. No segundo é colocado em hipótese o *que pode acontecer* ou *que ainda não aconteceu*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 135.

¹³⁴ Cá está, mais uma vez, a filosofia cartesiana a sussurrar-nos o sujeito com a sua predicação: *sou bombeiro logo apago fogos*. [sublinhado meu].

tradução de Joan Stambaugh de *Sein und Zeit*]. O *Dasein* é um só com a compreensão e não poderá *ser* sem ela.

A compreensão é o ser de uma potencialidade de ser que nunca está pendente como algo que ainda não é objetivamente presente, mas essencialmente como algo que, nunca estando presente de forma objetiva, é em conjunto com o ser do *Dasein*, no sentido da existência.¹³⁵

Como ser-de-possibilidades, que *compreende* e se *preocupa* consigo, o *Dasein* acaba por nunca estar objectivamente presente, afastando-se, em compreensão, de si mesmo. A *possibilidade de ser* faz o *Dasein* compreender-se apenas em transcendência, deslocando-se do que é imanente em si para as diversas possibilidades que entende ser ou não ser [é o que é e o que compreende não ser], de modo a que apreende a sua potencialidade, e com isto, o seu ser, através deste processo. Consequentemente, acaba por se conhecer de uma forma que não é orientada por uma auto-percepção como se haveria de esperar num processo destes: o mais comum seria pensarmos que, ao nos conhecermos, estaríamos a ter uma atitude quase autobiográfica sobre quem somos, partindo de um olhar interior. A forma como olhamos para nós mesmos leva-nos a achar que, hipoteticamente, estamos a ter uma atitude de introspecção. Todavia, ao nos [nós *Dasein*] conhecermos por este processo de projecção em possibilidades, estamos a orientar-nos por um nosso ser-do-ali¹³⁶, que abre a possibilidade de nos perdermos no nosso exercício de auto-reconhecimento. “E apenas porque o *Dasein*, em compreensão é o seu ali, pode-se perder e falhar no seu próprio reconhecimento de si.”¹³⁷ Heidegger conclui que o *Da-sein* irá sempre perder(-se) (n)o exercício de reconhecimento porque a compreensão estará sempre num estado de *Gestimmtsein* [rendição]¹³⁸. Portanto, nada mais resta ao *Da-sein* senão a possibilidade de se encontrar em possibilidades: *Na sua potencialidade de ser, é então levado à possibilidade de, primeiramente, encontrar-se a si próprio nova-*

¹³⁵ [tradução minha] *Understanding is the being of such a potentiality of being which is never still outstanding as something not yet objectively present, but as something essentially never objectively present, is together with the being of Da-sein in the sense of existence.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 135.

¹³⁶ *Being of the there*, em Stambaugh.

¹³⁷ [tradução minha] *And only because Da-sein, in understanding is its there, can it go astray and fail to recognize itself.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 135.

¹³⁸ Rendido existencialmente ao facto de que é *lançado ao mundo*. *Gestimmtsein* poderia ser traduzido para *o ato de estar em sintonia*, expressão derivada do termo alemão *stimmung*, que seria melhor descrito como um certo tipo de humor mais envolvente, forma de estar ou atmosfera — que se encontra ao nosso redor —; é traduzido pela professora Irene Borges-Duarte para *disposição afetiva*. Cf. Glossário, p. XXX, em Martin Heidegger (2022). *Caminhos De Floresta* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

mente nas suas possibilidades.¹³⁹ Posto isto, é possível que retomemos o nosso questionamento para com a *Angst*.

“Sobre o qual a *Angst* é ansiosa é pelo ser-no-mundo em-si.”¹⁴⁰ Percebemos na nossa análise sobre a *Angst* que a mesma não se comporta como o medo, que é óbvio na sua origem — ter medo de cavalos é, de facto, estar com o medo direccionado a cavalos, estes que, por sua vez, originam esse medo —. A *Angst* deixa-nos fragilizados por uma estranheza que não conseguimos identificar. Ela está lá, próxima a nós, sussurrando-nos ao ouvido. Ouvimos o seu respirar, mas, quando olhamos, nada está lá para nos assustar. Não encontramos um cavalo, não encontramos absolutamente nada que cause tamanho transtorno ao nosso ser. Portanto, perdemos o contacto com tudo o que pode ser significativo no mundo, uma vez que a *Angst* é fundamentalmente um sentido de suspensão de todo o significante. Não só é uma suspensão como tudo se retrai e nos foge dos dedos, sem termos por onde pegar. Como referido já durante este texto, a *Angst* tem uma preocupação apenas, o nosso *ser-no-mundo*. A *Angst* torna-se assim um corpo de revelação do *Dasein* como ser-no-mundo, *lançado*. É por isso que tudo deixa de fazer sentido, por isso é que nos encontramos perdidos nestes momentos de *Angst*: percebemos que dependemos apenas de nós mesmos para *ser*. As nossas possibilidades desaparecem. Com isto em mente, conseguimos concluir que esta falta de possibilidades de projecção, que somem quando o mundo nada mais tem para nos oferecer, é quem dá lugar à nossa verdadeira revelação enquanto *Dasein*, fazendo-nos então perceber que *somos-aí*. Durante esse estado apenas nos resta perceber que, por sermos um ser-de-possibilidades, temos a possibilidade da inauguração de um *Mundo*. A existência, em Heidegger, permite tal coisa: a abertura a um *sentido*. Coisa que não acontece, por exemplo, na retórica de Sartre, muito menos na de Camus — onde a revolta para com o absurdo é o mais próximo que temos de um sentido [particularmente em Camus]. E mesmo neste caso, dizer *sim* a uma tarefa absurda não permite que a existência se abra a um *sentido*. Para o indivíduo, de forma isolada, a vitória sobre esse absurdo, através da revolta, metamorfoseia-o [o não-sentido do absurdo] em *sentido*. Inerentemente, tanto para o existencialista como

¹³⁹ Sublinhado meu.

¹⁴⁰ [tradução minha] *What Angst is anxious about for is being-in-the-world itself*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 175.

para o absurdista, a existência é desprovida de *sentido*: “É necessário imaginar Sísifo feliz.”¹⁴¹

“O *mundo* não poderá oferecer nada mais, assim como não poderá o *Mitda-sein* dos outros.”¹⁴² É através dos outros que o *Dasein* se compreende — *no mundo o Dasein compreende-se*.¹⁴³ E por sua vez, também os outros se encontram em mundos próprios, no seu *Mitdasein*.¹⁴⁴ A forma como entramos em contacto com os outros está ligada a uma ideia de utilidade para com o mundo a que se pertence [Sartre apropria-se desta ideia e transporta-a para o conceito de *coisas-utensílios*]. Ou seja, descobrimos os outros enquanto um determinado modo existencial — por exemplo: no seu trabalho, enquanto produzem algo *útil* ao modo em que estão a *ser*. “[...] *em poiesis*.”¹⁴⁵

Sem relevância aparente, escapada por entre o Nada da *Angst*, nada disto importa. Precisamente: ‘*nada* disto importa’ vem mostrar-nos que quando toda a relevância das coisas se dissipa só uma coisa é realçada, o Nada. Como tal, acabamos por não nos sentir em casa, pois *ser-em* é precisamente estar familiarizado, e, deste modo, confortável *com/em*... É o estar-com-o-mundo que faz do mundo a casa do *Dasein*. Em presença do Nada, na *Angst*, somos arrancados do lugar mais confortável: do *mundo* — este no qual nos compreendemos. “Ser-em entra no *modo* existencial de não-ser-em-casa. Falar sobre *desconforto* não significa nada mais do que isto.”¹⁴⁶

¹⁴¹ [tradução minha] *One must imagine Sisyphus happy*. Albert Camus (1979). *The Myth of Sisyphus* (Justin O’Brien, Trad.). Harmondsworth: Penguin Books, p. 111.

¹⁴² [tradução minha, sublinhado do autor] *The “world” can offer nothing more, nor can the Mitda-sein of others*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 175.

¹⁴³ Sublinhado meu.

¹⁴⁴ *The innerworldly being-in-itself of others is Mitda-sein*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 112.

¹⁴⁵ [tradução minha] Jacques Taminiaux (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 132.

¹⁴⁶ [tradução minha, sublinhado do autor] *Being-in enters the existential “mode” of not-being-at-home. The talk about “uncanniness” means nothing other than this*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 176.

Capítulo Segundo:

O Eu, o Outro e a Linguagem

2. 1. A Linguagem e o problema da Metafísica

É possível, agora, de forma semelhante ao que fizemos com o pensamento sartreano, formular os seguintes pontos sobre o pensamento de Heidegger:

1. Somos *Dasein*, lançados ao mundo, e como tal, *somos* em transcendência, pelo que para respondermos às nossas maiores questões sobre o Ser não devemos apoiar-nos em ciência, dado que esta se encontra limitada em e por seres intramundanos, que dependem sempre de outros seres, nunca assim conseguindo chegar ao Ser.
2. O *Dasein* é um *ser-no-mundo*. Com isto, há que saber que o mundo é mais do que apenas a realidade concreta na qual caminhamos. Contrariamente à visão absolutamente ôntica da ciência — que apenas consiste em coisas concretas, factuais, ‘reais’, etc.— o mundo pode ser referente de outros planos, seja ôntico (como o conjunto de coisas materiais que fazem o mundo concreto) ou ontológico (tal como o mundo particular a um biólogo). Nisto, o *cogito* de Descartes dissolve-se: não existiria, à luz do pensamento heideggeriano, uma divisão entre um possível sujeito e um objeto uma vez que somos-no-mundo, ou seja, *penso logo existo* seria mais apropriadamente *penso enquanto existo*, visto que o *Dasein* é justamente o seu mundo e as suas preocupações com ele, simultaneamente. Ele *habita o mundo em que está*¹⁴⁷, ao invés de o conhecer passiva e separadamente;
3. O Nada não poderá ser compreendido através de um processo cognitivo, pelo que esse processo apontará sempre uma questão da categoria $x = \text{ser algo}$. Ao invés disso, poderemos compreender o Nada pela experiência, mais precisamente através da *Angst* que, ao contrário do medo, individualiza e afasta-nos de qualquer relação que tenhamos com o resto dos seres e *mitdasein*; cai tudo na indiferença e uma supressão de significância ocorre, fazendo-nos aperceber do nosso *ser-no-mundo*;
4. Como *ser-de-possibilidades*, o *Dasein* é possível enquanto se projecta nessas mesmas possibilidades e só assim pode *ser-aí*. Como se projecta em possibilidades, aquando da presença da *Angst*, vê-se preso na possibilidade de serem-lhe lançadas possibilidades, sem controle nenhum sobre elas, uma vez que está *lançado ao mundo*. O Nada faz-nos compreender o que somos, e isso é o motivo pela qual a *Angst* nos afeta em grande medida. Com a supressão de toda a significância, *nada* nos res-

¹⁴⁷ Sublinhado meu.

ta, fazendo-nos ter consciência de que somos vulneráveis ao tempo e, em seu expoente máximo, à morte.

5. Pensando com Heidegger, o Nada é a falta e limite do Ser.

É possível, neste momento, questionarmo-nos sobre a linguagem, uma vez que é o grande alicerce de todo o pensamento. Não abordarmos as suas especificidades seria um erro. Para Heidegger, não só é o alicerce do nosso pensamento: é de igual forma uma fundamentalidade à nossa essência. Reduzi-la a apenas uma ferramenta (ou convenção) é problemático. A linguagem revela-nos o mundo. É ela que nos faz ver e apreender o complexo que é a existência. “[...] pela acção súbita de uma única palavra [através do texto], pode fazer passar uma frase da descrição à reflexão [...]”¹⁴⁸

Podemos várias vezes confundir *palavra* com *linguagem*, neste caso tomando a palavra como a própria linguagem e o discurso como a presentificação da palavra, articulando outras formas de discurso para apresentar uma *completude linguística*. É possível perceber o porquê de Heidegger pensar na linguagem não como um artifício, mas como toda a possibilidade de sermos no Mundo. Ela aproxima-nos do Ser, este que se revela apenas a nós [ser humano] pelo contacto próximo que temos com a linguagem, coisa a que outros seres, além do *Dasein*, não conseguem ter acesso, pelo que até agora se sabe. A isto Heidegger chama de *ek-sistenz* — existir em aproximação ao Ser, por linguagem de modo essencial, colocados em verdade com e através dela —, ao contrário da tese de Sartre que apresenta a existência como precedente à essência: o ser humano, antes de tudo o resto, existe de forma absurda sem sentido nenhum, posteriormente dando o sentido à sua existência ao agir. Nesta medida, cabe-nos dar o sentido à nossa existência. Podendo parecer uma visão pessimista em primeira mão, Sartre vê esse acontecimento como algo bastante feliz, visto que nos encontramos livres para criar o nosso próprio futuro, como totais criadores. *Somos o que fazemos de nós mesmos.*¹⁴⁹

Em Heidegger, a nossa essência *está* no nosso modo de existir, pelo que criar distinções entre ambos os termos deixa de fazer sentido, uma vez que uma é a outra em totalidade. Deste modo, *ex-sistimos*: permanecendo fora do que siste [*sistere*], exceden-

¹⁴⁸ Roland Barthes (2021). *A Câmara Clara* (Manuela Torres, Trad.). Lisboa: Edições 70, p. 37.

¹⁴⁹ Sublinhado meu.

do em pensamento e linguagem¹⁵⁰. É reforçado enumeras vezes na *Carta sobre o Humanismo* que somos mais do que apenas *animais*. ‘Mais’ aqui usado não para efeitos de superioridade qualitativa, mas sugerindo a complexidade transcendente da nossa existência enquanto *Dasein*. A metafísica não ajudou muito neste campo. Esta não só limita o pensamento filosófico como vem, de igual modo, esquecer o próprio *pensar* como porta de abertura a um Mundo. Com isto, o homem não sai do cubículo limitador que é a sua descrição como *animal racional*, usando a ciência como base explicativa de todo o seu ser. Analogamente, é como se reduzíssemos toda a essência de uma colher ao facto de ser feita de metal, esquecendo que o sentido da colher é o ato de alimentar, e todo o processo que envolve: *mão>colher>comida>boca*.

O facto de a fisiologia e a química fisiológica poderem examinar o homem como organismo, sob o ponto de vista das Ciências da Natureza, não é prova de que neste elemento «orgânico», isto é, de que no corpo explicado cientificamente, resida a essência do homem.¹⁵¹

Geralmente, o pensamento é visto como ferramenta, o que pode implicar a sua instrumentalização. Pensar em si já deveria ser o principal objectivo. Poderemos obter respostas, mas é a partir do momento que o usamos como conveniência [o pensar] que nos perdemos da atividade filosófica, impedindo-nos de descobrir os mais variados Mundos. Se o *pensar* fosse em si o objectivo, a vontade em copiar e criar as *cábulas* no sistema de ensino atual seria inexistente. *Metafísica* parece surgir como um termo místico com dimensões estéticas aparentemente fascinantes. Não obstante, argumentar que não nos facilita o acesso à ideia de transcendência seria um erro crasso. Porém, como refere Heidegger, a metafísica, apesar de tudo, não consegue, ou conseguirá alguma vez dentro dos seus limites e circunstâncias, pensar a verdade do Ser.

A Metafísica representa realmente o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos [...] A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser-ele-mesmo.¹⁵²

A metafísica não consegue esclarecer a *diferença ontológica* e isso incomoda Heidegger. Se a filosofia medieval esqueceu o Ser, servindo-se da metafísica para simplificar questões do domínio da transcendência como *um transcendente que é facilmente explicável e descrito*, não teria também atirado o Nada para o esquecimento, impedindo-nos de questionar a sua essência fundamental? Se concordarmos com esta premissa en-

¹⁵⁰ É com a formulação de *Dasein* e do seu modo de *Ek-sistenz* que palavras como *assistir*, *insistir*, *persistir*, *subsistente*, entre outras, ficam claras.

¹⁵¹ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 47.

¹⁵² Ibid. p. 45.

tão é possível que, de facto, se apreenda que as limitações ao pensamento sobre o Nada se encontrem não respondidas através de interpretações da metafísica clássica. O Nada recai assim em sinónimo de *vazio*, ou *esvaziamento*, interpretações com as quais não nos devemos, de todo, contentar. Precisamos de ir além do puro esvaziamento de matéria. Sabemos certamente a qual forma de pensamento atribuir a culpa de o Nada ter caído no abismo da *desmaterialização*, mas ainda não estamos prontos para compreender esta situação na totalidade. Retornaremos ao pensamento sobre o Nada mais à frente.

Tanto Sartre como Heidegger partilham principalmente a seguinte proposição: o ser humano *é* em transcendência. Seja transcendendo em ação, ou transcendendo através de um projecto de possibilidade de ser, *somos* na medida em que ultrapassamos a *res extensa*, não nos limitando, assim, pelo que somos em dimensão ôntica.

Vejam os em Sartre. Transcender, para o autor francês, torna-se a locomotiva do sentido de existência do ser humano, onde a liberdade é a linha que a conduz. A transcendência é o ato de existir para lá da imanência e contingência do corpo existente. Especificamente, ocorre transcendência do *para-si*, que possibilita que existamos das mais diversas formas que conseguirmos. Sou empregado de mesa na medida em que me transcendo para tal, seguindo as suas formas de ser: servindo à mesa, ganhando o salário correspondente, fazendo a faturação do dia de serviço, etc. Da mesma forma, quando grito a um ladrão durante um assalto ‘Ladrão!’ este é lembrado da sua existência como tal, como o que *é*, reconhecendo-se nesse momento.¹⁵³ A transcendência é o que dá sentido à existência. Fico, no entanto, sobre a pressão de ter que ser eu próprio a dar-lhe sentido, uma vez que ninguém o vai fazer por mim, tendo em conta a ipseidade insubstituível do meu *para-si*.¹⁵⁴

O pensamento de Heidegger toma outro rumo. É possível verificar semelhanças entre ambas as correntes de pensamento. No entanto, para Heidegger, *transcender* não é um *side-car* acoplado à existência. Pelo contrário, esta existência só é possível enquanto transcendência, em *projecto*, eliminando uma hipotética conotação de pensamento absurdistas da filosofia heideggeriana. Só em linguagem, o *Dasein é*, este depende das várias possibilidades de ser para, eventualmente, *ser*; e assim pode estar, historicamente,

¹⁵³ Arthur C. Danto (1975). *Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, p. 33.

¹⁵⁴ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 638.

de forma essencial. Daqui decorre que é a transcendência¹⁵⁵ do *Dasein* que possibilita a passagem de seres a seres como-um-todo, transmutando-os em Mundo. Apercebemo-nos que é uma transcendência que, enquanto possível ao *Dasein*, ocorre em compreensão¹⁵⁶ dos seres colocados em Mundo. Não cai em ato egoísta como na *transcendência* de Sartre ou até mesmo no *conhecimento solipsista* de Husserl: onde, fora nós, apenas existem objectos vazios de intencionalidade; a *nossa* intenção, e a realidade a que se aplica, é a que realmente respira e subsiste.

É um ato totalmente altruísta: abrir um Mundo para a possibilidade de outros seres se tornarem *um-todo*. Denotamos assim que um dos aspectos que distingue o *Dasein* de outros seres é a característica de este primeiro ser um ente que consegue pensar o Ser. Nunca poderemos esquecer que o *Dasein* é um ente, antes de tudo mais. Consegue pensar o Ser, mas continua a ser um ente, assim como todos os outros; o *Dasein* é um *ser-no-mundo*, implicando que o seja *com-outros-seres*. Logo, nunca poderíamos colocar o *Dasein* hierarquicamente acima de outros entes [no *cogito sum* de Descartes o contrário fica estabelecido]. Esse seria um dos motivos pelo qual o termo *Humanismo* se torna uma afronta ao pensamento.

O *Humanismo*, como assim o chamamos, é consequência de uma tradição de adoração — adoramos adorar e idolatrar, Nietzsche alertou-nos disso. Em específico, vem de uma adoração pelo Homem e pelos seus afazeres próprios. O *humanista* era aquele que, no séc. XV em Itália, estudava as culturas gregas e latinas, colocando em elevado grau de importância a literatura antiga, apenas considerando-a como a única realmente significativa. O fascínio pelo erodido mármore branco hoje, representando de forma simbólica a antiguidade clássica, nada mais é do que uma herança desse humanismo italiano. “O Humanismo, a revitalização da cultura antiga e uma grande preocupação para com as questões humanas, começou primeiramente com Petrarca, um devoto de Cícero.”¹⁵⁷ O *homo humanus* afasta-se do *homo barbarus* pela virtude romana, esta que apenas se diferencia da tradição grega (mais especificamente da época helenística) pelo posicionamento geográfico, de modo que [os romanos] eram semelhantes aos gre-

¹⁵⁵ No sentido de *Überstieg*, ou seja, exceder, ultrapassar, superar a sua [do próprio *Dasein*] característica ôntica.

¹⁵⁶ Ou seja, pela linguagem, dado que nos compreendemos por e através dela.

¹⁵⁷ [tradução minha] *Humanism, the revival of ancient culture and a primary concern with human affairs, began earlier with Petrarch, a devotee of Cicero.* Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 100.

gos. *Paideia* [educação], em grego vem assim ser apropriada em tradução para *humanitas*. “A romanidade propriamente dita do *homo romanus* consiste nesta tal *humanitas*”¹⁵⁸

Esta não seria a única forma de *humanismo*. O catolicismo é, em si, uma prática humanista, visto que a base da forma de pensar religiosa está na redenção do Homem, que vive em *pecado*, com o objectivo máximo de atingir a salvação final [*salus aeterna*], tudo depende disso.¹⁵⁹ Há que não pecar para evitar ser lançado ao inferno, e com isso evitar o sofrimento eterno. “Paulo e Silas responderam: «Acredita no Senhor Jesus, e serás salvo tu e todos os da tua casa.»”¹⁶⁰ É uma doutrina marcada pela centralização no Homem. O que isto significa? Que, independentemente do Ser, a essência do Homem encontra-se já definida e estabelecida, uma vez que foi criada e, portanto, *finalmente* formada [com uma finalidade própria, já estabelecida], gerando uma determinação cristalizada sobre a sua *história* e *natureza*; consequentemente, a base do *Mundo* e seres *como-um-todo* — “do ponto de vista do ente na sua totalidade”.¹⁶¹ A metafísica clássica só poderia explicar o transcendente em dependência de seres, porque a transcendência é transcendência a-partir-de. Isto “provém da interpretação do mundo própria do cristianismo, uma interpretação marcada pela crença. Segundo essa interpretação, todo o ente não-divino é algo criado: o universo.”¹⁶² Aqui, de um modo bastante evidente, o *humanismo* revela-se mais uma vez, dado que o *todo* do ente, resultante de uma análise de estrutura metafísica, aparece como Deus, Natureza e Homem, e, com isto, uma articulação com teologia, cosmologia e psicologia, respetivamente.¹⁶³ É a partir disto que Heidegger infere o seguinte: é impossível compreender o Ser através de convenções linguísticas provenientes da metafísica. A metafísica impede que a linguagem seja livre, na medida em que não conseguimos aceder ao Ser através dela, devido à necessidade de confrontá-lo com outra coisa qualquer — em forma de contraste — para que o consigamos interpretar. A metafísica não consegue concretizar a *diferença ontológica* porque a própria linguagem não encontra, na metafísica, espaço para a abordar. “Esta questão, a Metafísica, até agora, ainda não a levantou. Esta questão é inacessível para a Metafísica

¹⁵⁸ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 42.

¹⁵⁹ Ibid. p. 225.

¹⁶⁰ *Bíblia Sagrada (edição Pastoral)*. (2012). Lisboa: Paulus Editora, Act 16:31.

¹⁶¹ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 43.

¹⁶² Martin Heidegger (2023). *Kant e o Problema da Metafísica*. Coimbra: Edições 70, p. 27.

¹⁶³ Ibid.

enquanto Metafísica.”¹⁶⁴ O Ser é, deste modo, a janela de possibilidade no mundo que nos dá a conhecer a verdade do Ser, é o sentido presente na existência, em simbiose com o Mundo. Pela metafísica, o foco mantém-se no ente e nos estudos sobre o seu conhecimento, não conseguindo ultrapassá-lo. Se quisermos *perguntar* o Ser, e, principalmente, o Nada, será uma perda de tempo buscarmos apoio na metafísica, posto que o nosso foco não é o ente, mas o que o *torna possível*.

[...] metafísica é o conhecimento principal do ente enquanto tal e na totalidade. Esta «definição», contudo, não pode ser considerada senão como uma indicação do problema [...] Assim, «metafísica» permanece o título para o impasse da filosofia em geral.¹⁶⁵

2. 2. Ernesto, o Inautêntico

Transcrevemos uma entrada do diário de Ernesto de Castro, de 17-02-2023:

Hoje acordei cedo, por norma ponho-me sempre a pé às 6:40 da manhã. Levantei-me e fui tomar banho. Comi uma tosta com manteiga e bebi leite com café. Vesti as minhas roupas de trabalho, lavei os dentes e calcei-me. Saí de casa e fui para o trabalho (fui de carro porque não me compensa ir de transportes públicos, é muito mais prático diria). Entrei na confecção, com o António a desejar-me bom dia. Eu de igual forma o fiz e dirigi-me ao meu posto de trabalho. Tinha cerca de 200 sapatos para coser, já não me consigo lembrar ao certo, a minha memória aos poucos falha e isto é dizer pouco. Cada vez mais o trabalho esgota-me a vitalidade. Não foi um dia fácil, a cada hora que passava, cada sapato se multiplicava por dois, e esses dois rapidamente enchiam um mar de pares idênticos aos que acabara de despachar para o António. Tem bastante jeito para as solas ele, ficam sempre bem acabadas, muito direitinhas.

De qualquer das formas, continuei a preocupar-me com o que tinha a fazer. Não tem sido fácil o trabalho por aqui. Ser sapateiro hoje em dia não dá muito retorno, principalmente nesta escala, industrial — cada vez mais máquinas chegam para substituir a mão humana. Entro cedo, saio tarde e o número de sapatos engole os números. Parece que faço tudo o que posso e mesmo assim continuo sem um aumento. Não está mesmo a dar. Poderia tirar um curso, ir para fora, fazer algo diferente que me pague melhor, mas já sou demasiado velho para aprender coisas novas, acaba por não valer muito a pena.

Lembro-me que, antes de ir tomar café, a Vitória ficou a olhar para mim. Com um olhar muito específico. Não sei se era por um interesse romântico ou apenas porque, para se dirigir à banca de chá e café, precisa de ficar voltada para o meu posto de trabalho. Ignorei e continuei a coser os sapatos, afinal é para isso que me pagam.

Bateu o meio-dia e fui diretamente ao frigorífico buscar a comida que tinha trazido de casa. Abri o tupperware, o cheiro a massa com ovo começou a espalhar-se enquanto sentia a fome de forma mais presente. Não tardou muito até que o recipiente ficasse vazio. Sinto que a cada dia que passa cozinho cada vez pior. Ontem tentei fazer puré, mas não deu certo. Ficou demasiado aguado, e as batatas não ficaram bem moídas,

¹⁶⁴ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 45.

¹⁶⁵ Martin Heidegger (2023). *Kant e o Problema da Metafísica*. Coimbra: Edições 70, pp. 26-27.

parecia mais salada de batata do que outra coisa, ainda estou para descobrir como fazer um bom puré. Pelo menos não tinha só isso para comer, também tinha preparado um bife de frango, que acabei por colocar num pão com uma folha de salada e maionese. Até que não ficou muito mau, mas a Clara cozinha muito melhor. No outro dia fez um stroganófe (não sei se é assim que se escreve) que estava mesmo muito bom. Tenho de lhe perguntar ao certo como fez, quero repetir.

Assim que deram as duas horas da tarde voltei aos sapatos. Não sei bem porquê, mas o meu chefe tem-me olhado de forma estranha. Não sei o que o faz olhar assim, ontem olhou-me de forma semelhante. Até pensei que fosse por causa da qualidade dos pontos ou pelo tratamento que lhes dou com a escova, diria que até faço bons sapatos, mas desde que fui a casa dele a convite de jantar, com a minha mulher, sinto que algo não está bem.

Quando terminei os primeiros 30 pares da tarde olhei para o António e perguntei se ele queria ir tomar um café para desanuviar um pouco. Rapidamente senti a resposta silenciosa dele, como se eu nem sequer lhe tivesse perguntado coisa alguma. Anda sempre fechado em si, o António. Nunca sei o que fazer: vou ter com ele e digo mais alto para ele ouvir? Toco no ombro? Faço gestos? Acabo sempre por tocar-lhe no ombro, parece-me o melhor a fazer, e dizer:

— António, vens tomar café?

Ao que ele me responde:

— Epá, neste momento não me dá jeito, depois eu vou, obrigado.

Continuo com a minha vida e vou sozinho beber o café. Quando dou por mim já são 19:30 e tenho que ir embora. Ainda faltam imensos sapatos. Terei que acabar o mais rápido possível para ver se consigo algum sossego. Ser sapateiro não está nada fácil, infelizmente.

Chego a casa com a Clara no sofá a ver uma série qualquer. Dirijo-me rapidamente para o banho para tentar tirar a pressão toda do dia de hoje. Após os afazeres todos, com o jantar terminado e na cama, a Clara aproxima-se e pergunta como foi o dia. Ao que lhe respondo que foi um dia como todos os outros.

22:36h.

Encontramos aqui uma entrada de diário de um sapateiro, Ernesto de Castro, que vive compulsivamente o que Heidegger chama de vida inautêntica. Para ele, a vida tornou-se um fardo imenso. Todos os dias são iguais, a rotina é um peso constante. E não é como se o trabalho o ajudasse nesse sentido: ele consegue ter onde dormir através do retorno monetário, mas o trabalho limita a sua vontade-de-existir de forma a que seja apenas uma força-de-vontade-para-sair-da-cama. Ele sai da cama porque precisa de ganhar dinheiro, e apenas isso o move a sair tão cedo. O seu foco dirige-se ao salário que recebe todos os meses. O seu sentido de vida é ir trabalhar para receber o ordenado, de forma a sustentar-se. Apesar de parecer infeliz com a sua vida, o mesmo não vê sentido em mudá-la, castrando a possibilidade de *ser* outra coisa, possivelmente melhor, com o

fator da sua idade, como o operário de 1830, que *aceita* sofrer como característica natural ao seu *ser-operário* [exemplo de Sartre]. Limita-se à rotina, fazendo com que a maior parte das deambulações mentais que lhe acontecem estejam ligadas ao trabalho ou às suas relações interpessoais que, mantendo-se na constante do local de trabalho, estão relacionadas com a firma de calçado. Ele vive uma *vida inautêntica*.

Não estamos de forma alguma a dizer que seja despreocupado consigo, esquecendo-se de si no trabalho. Aliás, enquanto *Dasein*, ele *é* na medida em que se preocupa consigo e com o *Dasein* dos outros [*mitdasein*]. Portanto, nunca se poderia perder em inautenticidade enquanto se *preocupa consigo*. Independentemente de se ser autêntico ou inautêntico, existirá sempre preocupação direccionada ao nosso espelho constante, uma vez que *ser-no-mundo* é *ser-em-possibilidade*, ou seja, preocupação-com-possibilidades-de-ser. “Se estivesse [perdido em inautenticidade], não seria inautêntico, uma vez que não mais seria *Dasein*.”¹⁶⁶ Cair em inautenticidade será uma forma mais apropriada de descrever este acontecimento. Tenhamos em consideração que, na maior parte da nossa existência, *somos* de forma inautêntica, estando demasiado absorvidos nos nossos problemas terrenos, raciocinando tudo pela lógica, tomando esta última como a *forma de processamento do mundo*. Estamos preocupados apenas com a matéria, guiados por impulsos animalescos, e desta maneira a morte é aceite como reflexo de um processo exterior. A linguagem torna-se uma convenção e a força de vontade em preguiça confrontada. “Factualmente, o *Dasein* mantém-se inicialmente e maioritariamente num inautêntico ser-para-a-morte.”¹⁶⁷ É importante referir que autêntico e inautêntico não se referem a verdadeiro/falso ou a real/irreal, mas à forma como o *Dasein* *é* em temporalidade, de forma *ekstática*. Ernesto não é *falso* ou *irreal* por ser guiado pelas suas preocupações. Faz parte da sua essência como *Dasein* ter essas preocupações, *caindo-de-si* no processo. Não poderia ser mais real do que isso.

Compreendamos a forma como se deixa imerso no *Ente* [e com isto a *entificação*]. *Eles dizem que a Morte toca a todos. A morte não me assusta porque eles* (no sentido de ‘todos eles’, ‘os outros’) *morrem*.¹⁶⁸ A morte é esquecida como a “potencialida-

¹⁶⁶ [tradução minha] *If it were [lost in inauthenticity], it would not be ‘inauthentic’, since it would no longer be Dasein.* Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 24.

¹⁶⁷ [tradução minha] *Factually, Da-sein maintains itself initially and for the most part in an inauthentic being-toward-death.* Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 240.

¹⁶⁸ Sublinhado meu.

de não-relacional, absolutamente própria, a-não-ser-evitada”¹⁶⁹ para ser entendida, de forma inautêntica, como algo que *acontece com Eles, por isso acontecerá a mim também. É o que me dizem*.¹⁷⁰ Ocorre um exercício de projecção segundo o *outro* que me faz ver a morte de fora, evadindo-a o máximo possível, mesmo que esteja cada vez mais perto de mim. A Morte sofre a entificação que o Ser sofreu com a religião católica [devido à noção de Deus e Jesus Cristo]. Só conseguimos viver em autenticidade se verdadeiramente compreendermos a Morte, entendendo que temos de morrer a nossa própria morte — coisa que ninguém pode fazer por nós, como Sartre vem a concordar — e, com isto, *viver a minha própria vida*¹⁷¹: desta forma a autenticidade é desbloqueada. O *Dasein* deve estar aberto à sua possibilidade máxima: o seu *limite-máximo-à-possibilidade-de-ser-no-mundo* — a Morte:

Heidegger fala, por exemplo, de uma existência autêntica, que só se torna disponível quando os homens interiorizam o pensamento da morte, quando compreendem não apenas que todos os homens são mortais — todos o sabem — mas que têm de morrer suas próprias mortes e que ninguém o pode fazer por eles;¹⁷²

Ou seja, uma existência que só é possível após uma abertura da compreensão do seu ser fundamental: ser-de-tempo, assim como da sua possibilidade máxima de *ser*: ser-para-a-morte.

Deste modo, nenhum comportamento autêntico em relação à morte pode ser encontrado no domínio da preocupação. Do mesmo modo, não consiste em colocar na balança as probabilidades do próprio fim, nem em estar atento aos seus sinais, nem em lançar um encantamento contra a sua ocorrência, muito menos em convocar a sua chegada. Ao invés disso, consiste em ser aberto à possibilidade como tal — sem qualquer tipo de atenuação do seu carácter de possibilidade.¹⁷³

O Mundo é um solo fértil. É nele que plantamos o nosso sustento. Muitas das vezes, este mesmo sustento acaba facilmente por ser confundido com o valor monetário

¹⁶⁹ tradução minha do que Heidegger entende como *Morte*. Traduzido do inglês [tradução de Joan Stambaugh]: *ownmost nonrelational possibility not-to-be-bypassed / one's ownmost nonrelational potentiality-of-being not-to-be-bypassed*. Originalmente, em alemão: *Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen bestimmt*. Em inglês — Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, pp. 232-233.

Cf. Martin Heidegger (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, pp. 250-255.

¹⁷⁰ Não há, deste modo [em inautenticidade], um autêntico entender sobre a morte. Isto revela ser um problema porque, não compreendendo a morte — o acontecimento decisivo que vem definir toda a questão da temporalidade, sublinhando que somos seres-para-o-tempo —, ficamos bloqueados de conhecer verdadeiramente o nosso *ser-aí*.

¹⁷¹ Sublinhado meu.

¹⁷² Arthur C. Danto (1975). *Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, p. 28.

¹⁷³ [tradução minha] *Hence no authentic comportment towards death may be found in the realm of preoccupation. Neither does it consist in weighing the odds of one's demise, nor in being on the lookout for its signs, nor in casting a spell against its occurrence, much less in calling for its arrival. Instead it consists in being open to the possibility as such—without any attenuation whatsoever of its character of possibility*. Jacques Taminiaux (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 178.

que recebemos da instituição ou empresa onde trabalhamos. Importa para vivermos em Terra, mas chegar ao Mundo requer um caminho diferente. Infelizmente, Ernesto encontra-se num estado em que se esqueceu totalmente do *para lá* do trabalho e dessa demanda pelo salário. Diria-se que se tornou *escravo do seu próprio corpo*.¹⁷⁴ Não é que o seu trabalho não necessite do seu intelecto: os conhecimentos que foi adquirindo ao longo do tempo permitiram-lhe que chegasse ao posto de trabalho em que se encontra. Mas em nenhum momento existe uma necessidade, e, conseqüentemente, uma *vontade*, em ser crítico para com o que está *para lá*, uma vez que tudo se tornou mecânico e automatizado, tecnológico. A transcendência, como necessidade fundamental, foi esquecida. Se antes o foco em melhorar a sua técnica era o mais próximo que tinha de um exercício crítico, neste momento, o seu posto de trabalho, e com ele a excessiva preocupação inteiramente focada no mesmo, impede-o de avançar ou querer questionar o que quer que seja. Esta tese é realçada pela forma como as pessoas coabitam com a obra artística, uma vez que a técnica e a utilidade prática são o centro das suas preocupações:

As exposições estão geralmente cheias de pessoas, algumas das quais são idiotas. Só podes estar de pé e olhar, geralmente através de alguém. Sem espaço, sem privacidade, sem sentar ou deitar, sem beber ou comer, sem pensar, sem viver. É uma palhaçada. É só informação.¹⁷⁵

Os espaços de exposição artística são curiosos, especialmente os eventos de inauguração que neles acontecem. O público muitas das vezes perde-se na ideia *estou a ver arte*¹⁷⁶, ao invés de verem o acontecimento como *estou a pensar pela arte*.¹⁷⁷ Essa inautenticidade de que Heidegger fala é perceptível no desconforto que sentimos em partilhar uma opinião negativa sobre uma obra de arte, especialmente se os nossos amigos gostam bastante dela. A arte sempre sofreu do *visualismo* que lhe é natural. Como é algo visual¹⁷⁸, e para ‘alguns idiotas’ um adereço ao acontecimento em si, rapidamente se transforma num objecto finito, sem algum *para lá*; apenas um objecto que existe no mundo material. Ver de forma concreta substituiu tudo o resto. Conseguimos perceber isso pela situação da filosofia, que foi reduzida a uma disciplina, arrumada equivocamente

¹⁷⁴ Sublinhado meu.

¹⁷⁵ [tradução minha] *Shows are often full of people, a few of whom are idiots. You can only stand and look, usually past someone else. No space, no privacy, no sitting or lying down, no drinking or eating, no thinking, no living. It's all a show. It's just information.* Donald Judd. (1973, Março) Complaints: Part II. *Arts Magazine*, 30-32.

¹⁷⁶ Ideia esta apoiada pelos seus pares, dado que *ver arte* é uma atividade praticada por quem é de hipotético valor superior: alguém inteligente, culto, intelectual, *chique*, que se preocupa com as maiores causas.

¹⁷⁷ Não interpretar aqui *arte* como comodismo tecnológico.

¹⁷⁸ Aqui dirigido às artes visuais como desenho, pintura, escultura, performance, instalação e vídeo-arte.

damente em livrarias na secção das *ciência sociais* ou *ciências humanas*. A Filosofia tornou-se numa *disciplina destinada* aos *pensadores*, ao invés de uma forma de pensar: “A Filosofia vai transformar-se em uma técnica de explicação pelas causas últimas. Não se pensa mais; ocupamo-nos de «Filosofia».”¹⁷⁹

Não faço esta afirmação na tentativa de constatar que os espaços expositivos são maus sítios, é lá que grande parte das minhas boas memórias habitam. Mas os museus não me parecem ir contra essa desvalorização de que a obra de arte é alvo, pelo contrário, tornou-se algo turístico [ver arte] e essa prática é promovida pelas instituições. O que pensa (e revela) o Ser virou objeto de fraca contemplação para entretenimento dos demais. A cada minuto que passa, a arte é esquecida e fica como decoração das longas e triviais conversas de circunstância.

¹⁷⁹ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 38.

2. 3. Nada e Identidade como semelhantes

Podemos afirmar que Sartre teria uma grande esperança na nossa capacidade de *renovação*. Assim como a minha liberdade me permite escrever a minha história a cada dia que passa, também não devo ser julgado como se a minha vida já estivesse completamente escrita, entrando aqui num dilema, quase paradoxal, resultante da filosofia de Sartre: se eu *sou* a, e pela, minha existência, não serei sempre a minha história? Por outro lado, se eu *agora* — não entrando na problemática do agora presente na *Náusea*, ou na dificuldade de referenciação do agora que Hegel aponta¹⁸⁰ — sou alguém totalmente novo, deveria eu ser definido e, no extremo, julgado pela minha história passada?¹⁸¹ Enquanto for vivo tenho liberdade de me definir. Por outro lado, vivo no tormento de ter que ser eu a fazê-lo, dado o absurdo da existência enquanto desprovida, essencialmente, de sentido — sem um mapa que me guie a um propósito.

A pergunta que começo agora por colocar é: quando olhamos para um espaço vazio, podemos definir este para efeitos de precisão como ‘um espaço ausente de matéria’, estamos mesmo a lidar com um esvaziamento? Porque se a consciência requer sempre um objecto x — pedindo emprestada a tese de Husserl —, o que estamos então a presenciar como aparência naquele momento de encontro com o vazio?

Toda a consciência, Husserl mostrou-o, é consciência *de* alguma coisa. Isto significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem «conteúdo».¹⁸²

Podemos observar desde já um primeiro problema: a nossa noção de um *espaço vazio* será sempre guiada por um objeto [desta vez tratando-se de um objeto concreto, como uma caixa]. De tal forma que, quando olhamos para um espaço vazio, de imediato consideramos este não como próprio *a si*, mas dependente do que o envolve: o vazio de uma caixa é, por sua vez, uma caixa esvaziada, e só nessa circunstância faz sentido. O vazio é assim uma forma dependente, limitado pela materialidade na sua constituição, pelo que não poderemos apropriá-lo como semelhante ao Nada. Acredito que o Nada seja anterior ao vazio. Poderemos cair no erro de referir que o vazio e o Nada são seme-

¹⁸⁰ Entrando nestas problemáticas correríamos o risco de nos desviarmos em grande medida do foco da dissertação.

¹⁸¹ A resposta está na *responsabilidade* inerente à minha liberdade. Se eu sou livre de tomar escolhas (de tomar absolutamente todas as escolhas, sigam estas um valor moral aceite ou não) sou também colocado perante a responsabilidade de ter que prestar contas às consequências que delas [das escolhas] resultam. Comparar com a *culpa* heideggeriana.

¹⁸² Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 36.

lhantes, mas, a não ser pela negação, como possível processo de apreensão consciente, pouco têm em comum. Uma pêra e uma bola de ténis nada têm em comum a não ser a forma como lhes pegamos, da mesma forma que meros descritivos nunca irão conseguir diferenciá-los na totalidade. Roquentin falará melhor que eu sobre esse assunto. Estando nós a falar sobre a essência do Nada, a noção de vazio só nos consegue ajudar como ferramenta linguística e nunca deverá ser tomada daqui para diante como semelhante ao primeiro.

Existe uma escultura de Giacometti¹⁸³ na qual vemos uma figura humana a segurar algo com as mãos. Contudo, observamos que não existe nenhum objecto a ser segurado pela figura. *Nada* ocupa aquele espaço. Existe algo que está ausente, mas as mãos dizem-nos que algo está lá. Estaríamos a nadificar aquele espaço por processo de negação? De certo poderíamos assumir que observar aquele Nada é espreitar um possível objecto a partir do momento em que lemos “objecto invisível”, que neste caso se encontra ausente, à semelhança de Pierre, como referimos. Apreendemos a *invisibilidade* de forma semelhante ao estado de ausência, estado com o qual estamos mais familiarizados, uma vez que lidar com objetos invisíveis não faz parte da nossa vivência diária. O objecto, para todos os efeitos, *não está lá* onde deveria estar — torna-se objecto para a nossa consciência, após sugestão do escultor, e assim supomos que, apesar de tudo, encontra-se em algum lugar, em vez de ser apenas um objecto invisível: esperamo-lo. Está *alhures-no-meu-mundo*.¹⁸⁴ As mãos afirmam a sua existência, corroborada pelo título, e o objecto metamorfoseia-se em *Nada*. Como apresenta Sartre, os seres não nos são dados apenas por eles mesmos, ou seja, pelo seu ser *em-si*. Outras coisas conseguem apresentar-nos a sua totalidade: eu, como apareço à Ana Flor, não sou apenas o meu corpo, que movimenta as mãos enquanto sentado. Eu sou todo o conjunto de significantes e *coisas-utensílios* que lhe permitem relacionar-se comigo e perceber-me como *um-todo*. A minha identidade para *outrem* transcende o meu corpo, assim como o meu *para-si* faz-me apreender um *eu* transcendente. Com isto, o caderno e os livros abertos, a minha cadeira deslocada para trás, a minha caneta na mesa e a mochila no chão, revelam, em totalidade, o meu corpo aos restantes que me observam no espaço — essas são as coisas a que Sartre chama de *coisas-utensílios*. Isto porque o meu caderno não é só o

¹⁸³ Alberto Giacometti, *Hands Holding the Void (Invisible Object)*, 1954/55, bronze, 152,1 x 32,6 x 25,3 cm. MoMA, Nova Iorque.

¹⁸⁴ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 427.

meu caderno, é o caderno-onde-eu-escrevo, assim como o livro é o livro-que-eu-estou-a-consultar.

Assim, ele é esboçado por todos os lados, e esse esboço é esboço-objeto; um objeto pode vir a qualquer instante preenchê-lo com a sua matéria. Mas, apesar disso, o dono da casa «não está aí». Está *noutro lugar*, está *ausente*.¹⁸⁵

Desta forma, o objecto nas mãos da escultura, mesmo que seja indicado como presente e invisível, não se diferencia de uma pessoa que esteja ausente. Isto porque nos é indicado que esse objecto existe: um objecto [no caso, corpo] nunca é apenas o objecto mas todo o seu complexo de aparência e utilidade. Aqui vemos a proximidade conceptual entre pessoa e objecto que vive no discurso de Sartre. É certo que, em forma convencional e quotidiana, não usamos os termos *objecto* e *pessoa* de forma semelhante, uma vez que identificamos uma pessoa como *ser humano*, distinguindo-a dos mais variados objectos como *ser que é consciente*. Para deixar claro, objectos/coisas não são conscientes de si ou do mundo. Contudo, no plano da consciência, tudo para o qual esta se dirija de forma posicional é objecto de análise e, acima de tudo, relação. Estar posicionalmente consciente de x é crer que x é independente da consciência que se tem dele, existindo *a priori* e independentemente, do momento de tal percepção.¹⁸⁶ Com isto, a nossa percepção do *outro* faz também deste objecto para a consciência. É neste sentido que usaremos *objecto*.

Quando Pierre está ausente existe uma relação entre a ideia da sua *presença* e o facto de que ele deveria estar ali, no restaurante onde estou: espero-o porque me foi indicado que deverei estar expectante da sua aparição. A sua presença, ou ausência dela, torna-se objecto para a minha consciência. Quando eu deixo a biblioteca para fazer uma pausa, deixando as *minhas* coisas por arrumar, quem olhar para o espaço do qual eu estou ausente vai sentir que eu “falto” no espaço e que, portanto, deveria estar lá a utilizar as coisas — posto que estas também fazem parte de mim, ou melhor, lateralmente indicam o meu ser. Existe indicação de que, necessariamente, irei voltar, formando uma expectativa sobre a minha presença: um espaço de trabalho como o referido no exemplo não faz sentido por ele próprio sem a ideia de uma pessoa que o habite. Até certo ponto, a minha ausência ou presença corpórea no espaço não vão alterar absolutamente nada; as coisas-utensílio afirmam-me no espaço. Se eu voltar, sentar-me e continuar a escre-

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ Arthur C. Danto (1975). *Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, p. 48.

ver, tal aparecimento não vai mudar a estrutura fundamental da minha relação com a Ana Flor, que está no local e espera ver-me. É como na escultura: a partir do momento em que o título infere um objecto, e as mãos o seguram, esse objecto torna-se presente, mesmo que seja identificado como invisível. Heidegger aponta este fenómeno em *Ser e Tempo*, quando refere que a falta, um *não-ser* objectivamente presente do que deveria ser presente, é determinação de ser de uma presença objectiva, concluindo que nada pode estar a faltar na existência de forma essencial. Não porque é um ser completo, mas porque a característica de algo *ser* transcende a sua presença objectiva, como o *objeto invisível*. Sentir, como pela *certeza sensível*¹⁸⁷ de Hegel, que algo falta é, precisamente, testemunhar o seu ser e, em simultâneo, o Nada. O Nada é a falta no Ser, como Heidegger o demonstrou.

É neste sentido que *Nada e identidade* constituem uma relação de semelhança: ambos se dirigem a uma presença que, embora se possa afirmar como ausência, estará sempre presente alhures no mundo. Isto faz-nos questionar se o espaço está mesmo vazio, uma vez que no espaço surge o *Nada*, que o ocupa como objeto. A nadificação do objecto ocorre, neste momento, de forma positiva. Assim, um espaço vazio não poderá ser entendido como desocupado, dado que a nossa relação não se altera em virtude da ausência do objecto. A ausência vem ocupar o espaço no lugar do objeto quando este último não está no sítio em que é suposto estar. O Nada vem testemunhar a presença do corpo em igual valor, indicando-nos que hierarquizá-lo relativamente ao Ser¹⁸⁸ é um trabalho estéril. Com isto, admitindo que o Nada é o limite do Ser, para o qual este segundo não se consegue estender, o Nada é, também ele, testemunho de presença.

¹⁸⁷ *Certeza sensível*, em Hegel, é o saber imediato que lida com os objectos que se encontram “à primeira vista” [sensivelmente]. Por outras palavras: objectos imediatos. Já referi anteriormente que existe uma “dificuldade de referenciação do agora”, que Hegel sublinha na sua *Fenomenologia do Espírito*. O problema é o seguinte: se eu disser *agora são duas e meia da tarde*, no minuto seguinte já não são *duas e meia da tarde*, mas *duas horas e trinta e um minutos*. A todo o momento, o *agora*, ou, pelo menos, a verdade imediata relativa ao agora determinado, evapora. Com o *aqui* acontece o mesmo: se eu disser *aqui está uma árvore*, a partir do momento em que me direciono para outra coisa qualquer, a declaração deixa de conter em si algum sentido de verdade, uma vez que surge outro *aqui* que se torna, por momentos, verdadeiro. O que resta é o universal, que usamos a todo o momento, sem noção da sua universalidade. Deste modo, a certeza sensível não tem capacidade de *projectar*, mas de apenas estabelecer um contacto direto com um objecto imediato.

“eu indico o agora, ele é afirmado como o verdadeiro; mas eu indico-o como [um agora] sido, ou como um [agora] suprimido: suprimo a primeira verdade [...]” Hegel (2021). *Fenomenologia do Espírito* (José Barata-Moura, Trad.). Lisboa: Página a Página, p. 138.

¹⁸⁸ Atribuindo ao Nada um menor grau de importância ontológica; de *valor* inferior ao Ser.

2. 4. A Consciência

Não conseguiremos prosseguir, com a nossa análise, se não clarificarmos o que entendemos por consciência. Já foi previamente referida, a propósito da liberdade, assim como também da má-fé, mas não fomos muito mais claros do que reduzir esta a um veículo de apreensão do mundo, seja ele interno ou externo a nós. Examinar a consciência revela-se como uma necessidade para chegarmos a algum lado.

Geralmente, a ideia de consciência que é usada na linguagem vulgar é aquela proposta por Tomás de Aquino, compreendida de três formas principais: 1. Como uma aplicação do conhecimento a um momento particular: *Ter consciência* como ter conhecimento de alguma coisa, como por exemplo: *eu tenho consciência de ter feito algo*; 2. Como um imperativo, ou noção de dever: *Ter consciência* como *eu tenho de ir estender a roupa no estendal*; 3. Como um juízo de valores, de forma a desculpar ou acusar [incluindo variantes como atormentar, perseguir, etc]: *Ter consciência* como ‘eu fiz algo da pior forma’, ‘devia ter feito de outra forma / fiz algo bem’, ‘não haveria outra forma de o fazer’. “A consciência não é, para Aquino, uma ‘voz’ ou uma chamada (de Deus), nem requer uma bifurcação do eu.”¹⁸⁹ Aqui a consciência é apenas uma ferramenta de raciocínio prático, que discute e trata formas morais. Assemelhando-se a outros modos de razão, este é mais um que se encontra na possibilidade de erro e falha. Quando digo para o meu irmão mais novo tomar consciência sobre as suas ações estou a usar a significação de consciência que Aquino propusera. No entanto, por muito convincente que esta proposta possa ser, Heidegger vem discordar com Aquino, uma vez que, para o primeiro filósofo, a interpretação vulgar da consciência leva-nos a uma visão inautêntica sobre ela, dado que, ao tomarmos esta pela sua função, estamos a cingi-la ao que *eles* entendem como consciência, isto é, torna-se alvo da entificação que o autor despreza. Uma função implica que algo é — *é em função de x* —, tomando-o como reflexo desse fim para o qual *funciona*. A funcionalidade é uma relação direta para com o seu fim, este externo; não pode, deste modo, ser encarada como uma forma fundamental de olhar para a consciência. É neste sentido que Heidegger critica a especulação do autor medieval.

¹⁸⁹ [tradução livre] *Conscience is not, for Aquinas, a ‘voice’ or a call (of God), nor does it involve a bifurcation of the self.* Michael Inwood (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 37.

Para Heidegger, a consciência é um testemunho de afirmação da possibilidade máxima de *ser-aí* do *Dasein*. O que se quer dizer com isto? Que é precisamente a consciência que recupera o *Dasein* da sua queda na entificação, permitindo ver-se em autenticidade. Sendo-lhe impossível fazê-lo, o *Dasein* não precisa de estar sempre em autenticidade. Ou seja, existem momentos em que a consciência não existe “em função” de alguma coisa. Por essa razão, a consciência encontra-se além de noções planas como é o caso da *funcionalidade*.

Perdemo-nos e distanciamo-nos constantemente de *nós-mesmos*. Não por vontade própria [como objectivo nosso que, fazendo os possíveis para que tal aconteça, almejamos alcançar], mas porque faz parte de nós viver pelo *que eles dizem*, como no caso da relação que temos com a morte, referido na § 2. 2. “Factualmente, o *Dasein* mantém-se inicialmente e maioritariamente num inautêntico ser-para-a-morte.” Novamente: ser inautêntico não é uma coisa moralmente má. É uma forma existencial tão basilar para o *Dasein* como o seu modo de *ser-autêntico*. Posto isto, somos autênticos a partir do momento que nos encontramos em consciência, ou seja, em análise interna, ignorando tudo o que nos é exterior, permitindo a compreensão de como realmente somos — um *ser-de-possibilidades*. A nossa *potencialidade-absolutamente-própria-de-ser-possível*¹⁹⁰ revela-se seguidamente. O *Dasein* vive de forma autêntica a partir do momento em que passa a ouvir-se a si-mesmo, ignorando o ente, sendo distanciado dessa relação, podendo viver a sua própria vida, e não uma projecção lançada por *outrem*. É desta forma que Ernesto vive a sua vida em total inautenticidade: fica-se pelo trabalho e pela sua relação com as outras pessoas; pelo *que eles dizem* e pela forma como o *percepcionam*. A consciência na sua chamada [momento em que traz o *Dasein* a si, invocando-o], vem provocar uma quebra de preocupação para com toda a significância da entificação:

[...] apenas o faz porque, ao chamar o convocado, não o chama para a conversa trivial pública do ente, mas recupera-o para a reticência da sua existente potencialidade de ser.¹⁹¹

Esta concepção da consciência é a que vem responder à queda constante na inautenticidade que caracteriza o *Dasein*. Se não fosse pela sua formulação de consciência,

¹⁹⁰ Entendamos que apreender a nossa *potencialidade-absolutamente-própria-de-ser-possível* é perceber que somos um ser de possibilidades no modo de *ser-à-frente-de-mim-mesmo*. Em outros termos, é sermos já na possibilidade que projectamos no presente para o futuro, enquanto habitantes do passado relativo ao anterior, de forma *ekstásica*, como modo de *ser-aí* [no mundo].

¹⁹¹ [tradução minha] [...] *it does this only because in calling the one summoned, it does not call him into the public idle chatter of the they, but calls him back from that to the reticence of his existent potentiality of being*, Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 256.

Heidegger deixaria em aberto, tornando impossível de ser resolvida, a seguinte questão: onde vai o *Dasein* buscar a sua autenticidade se este se distancia dela ao longo da sua vida? Quem é que o faz aperceber-se disso? Não seria nos outros, ou nos entes, uma vez que continuaria perdido no oceano da inautenticidade. Já havíamos falado da consciência de forma subentendida em *A Experiência Fundamental do Nada: Tédio e Angst*. Agora podemos referir que essa ‘experiência’ acontece em consciência, verificando que a consciência dá-se em modo de desconforto [*unheimlich*]. A consciência, enquanto chamada e *aquela que chama*, coloca-nos em *Angst*, que nos faz *tomar consciência de sermos-no-mundo*. Compreendemos, à luz do que foi pensado até agora, o que Heidegger quer dizer com a seguinte passagem em *Ser e Tempo*:

O desconforto revela-se autenticamente no modo fundamental de *Angst*, e, como a forma mais elementar da revelação do *Dasein* lançado, confronta o ser-no-mundo com o nada do mundo pelo qual está ansioso em *Angst* sobre a sua máxima potencialidade-de-ser.¹⁹²

Se esse desconforto [*unheimlich*] nos revela autenticamente o nosso ser-no-mundo, ou seja, apercebemo-nos da nossa condição fundamental, e essencial, de ser-no-mundo pelo nosso *ser-aí-em-possibilidade* desconfortavelmente, então será seguro dizer que podemos compreender a *Angst* como um estado fundamental de consciência, pois permite que nos apercebamos de nós autenticamente.¹⁹³ Por ser nesse estado que conseguimos *compreender*, Heidegger refere várias vezes na sua obra que a filosofia só é possível em *Angst* e desconforto, pois é aí que temos *consciência*, e como é lógico, uma visão clara. Essa recuperação de nós pela consciência é o que nos traz autenticidade. A consciência é o que coloca uma pausa no decorrer da nossa *vida* recordando-nos de quem somos. Como tal, chama-nos, invocando a nossa presença perante nós de forma totalmente nua — é neste sentido que Heidegger usa a palavra *chamada*: como um acordar do estado de absorção no ente, trazendo-nos de volta dos arbustos. Olhar para *La Reproduction interdite*¹⁹⁴ pode ajudar-nos: quando chamados em consciência, obser-

¹⁹² [tradução minha] *Uncanniness reveals itself authentically in the fundamental attunement of Angst, and, as the most elemental disclosedness of thrown Da-sein, it confronts being-in-the-world with the nothingness of the world about which it is anxious in the Angst about its ownmost potentiality-of-being*. Martin Heidegger (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press, p. 255.

¹⁹³ É importante referir dois tipos de *Angst*: 1. Aquela constante e implícita, que nos faz distanciar de nós mesmos e encontrar refúgio no familiar — a ansiedade mais vulgarmente falada no quotidiano; 2. Aquela que, de forma explícita e ocasional, nos arranca do familiar e a que Heidegger se refere na maior parte dos casos que usa a palavra, esta é a que nos revela como *Dasein*, *lançados-ao-mundo*.

¹⁹⁴ René Magritte, *La Reproduction interdite*, 1937, óleo sobre tela, 81 cm x 65,5 cm. Museu Boijmans Van Beuningen, Roterdão.

vamo-nos da mesma forma que o sujeito na pintura se olha no espelho, de forma exteriorizada. A consciência é esse espelho.

É a partir do nosso ser-autêntico que conseguimos compreender outro dos nossos modos fundamentais de *ser*, o qual Heidegger chama de *ser-culpado*. O modo fundamental de *ser-culpado* — descrito em *Ser e Tempo* — não deve ser confundido com o termo usado vulgarmente¹⁹⁵ para descrever um estado negativo [como o sentimento negativo que sentimos ao termos feito algo de errado, do qual somos *culpados*]. Aqui, pelo contrário, o termo é usado de forma positiva. Será mais fácil se, após termos presente a dialética sartriana, percebermos esta *culpa* de Heidegger pela lente da *responsabilidade*. Ao assumirmos completamente a nossa *culpa* perante o nosso *ser-aí*, conseguimos viver segundo nós-mesmos. Assumir a *culpa* é apreender o nosso *ser-culpado* perante a nossa temporalidade, ou seja, saber que nos encontramos responsáveis pela nossa própria vida. Isto permite que nos libertemos e sejamos livres para viver *por-nós*. Perdidos na *entificação do eles*, projectarmo-nos segundo o que dizem nós sermos é olhar, virtualmente, para uma reflexão. Ou seja, olhar para um espelho que não nos mostra o que somos em realidade, mas uma imagem espelhada, modificada. Um espelho coloca-nos perante uma imagem à qual obedecemos — ajeitamos o cabelo *ad infinitum* e fazemos tudo o resto para evitar a imagem do espelho, obedecendo a esta por falta de opções “melhores”. Em contrapartida, olhar pelo espelho do Magritte¹⁹⁶ é vermo-nos exatamente como somos, sem alterações. É olharmo-nos e percebermos que somos lançados-ao-mundo — acontecimento este do qual não somos culpados [ser-lançado-ao-mundo]. Não nos apercebemos de nós¹⁹⁷ a não ser que saibamos que estamos a ser observados por *outrem*. Este é o momento que nos faz entrar numa análise inautêntica — ‘o que será que ele tem a dizer sobre mim, será que ...?’ Olharmos para alguém de costas é, precisamente, não causar algum tipo de desconforto à outra pessoa. Fazê-lo para nós mesmos é observarmo-nos em autenticidade, trazendo um desconforto que nos permita finalmente estar atrás do volante do carro em que nós mesmos pagamos, *culpavelmente*, o combustível.

¹⁹⁵ *Vulgar* tem sido usado ao longo do texto para descrever a forma como usamos determinadas palavras e termos no nosso quotidiano, no nosso dia-a-dia comum.

¹⁹⁶ René Magritte, *La Reproduction interdite*, 1937, óleo sobre tela, 81 cm x 65,5 cm. Museu Boijmans Van Beuningen, Roterdão.

¹⁹⁷ Uma vez que vivemos a maior parte da nossa vida de forma distraída nas nossas tarefas, absorvidos em preocupação. Tudo isto faz parte do nosso ser-inautêntico.

Esta correlação descrita até agora, desde a consciência como chamada, até ao modo de culpa, passando pela compreensão autêntica da morte, pode ser ilustrada da seguinte forma:

1. A chamada da consciência é uma chamada de *cuidado*, uma vez que o ser-aí do *Dasein* é um *ser de cuidado*;
2. Ao ser um *ser de cuidado* preocupa-se consigo [com o seu ser-aí];
3. A forma primária do *Dasein* se preocupar consigo é no desconforto [*unheimlich*], na qual a consciência habita;
4. Aqui o *Dasein* depara-se com a sua *potencialidade-de-ser-possível*;
5. Esta invocação do *Dasein* perante o seu *si-autêntico*, outrora invisível e perdido na *entificação*, torna presente a possibilidade, e, sobre tudo, a *necessidade*, de projecto na existência para a qual foi lançado [dimensão histórica do *Dasein*];
6. A consciência relembra o *Dasein* de que este tem que se tornar possível, não de forma inautêntica e mimética, mas pela autenticidade que é *viver-a-sua-própria-vida*, uma vez que terá que morrer *a-sua-própria-morte* [a consciência é uma testemunha de autenticidade];
7. Com isto, terá sempre que se recuperar da entificação, considerando finalmente que é *culpado*, pela *responsabilidade* de assumir o leme da sua vida.

É aqui que se torna importante olharmos para a obra de Magritte. Os espelhos copiam-nos, mas fazem-no de forma enganadora. Sentimo-lo quando vemos uma imagem do nosso rosto exatamente como é, ao invés do reflexo a que nos acostumamos a olhar todos os dias, sentindo-nos desconfortáveis com isso. Analogamente, essa sensação de estranheza, ou seja, a quebra de familiaridade, é a *unheimlich* dada em consciência. A consciência não nos dá outra coisa senão quem somos fundamentalmente, e se para Aquino a consciência é um tribunal, para Heidegger a consciência é um amigo nosso que nos recorda quem somos. Como tal, a *Angst* e a *Culpa* complementam-se como modos fundamentais do *Dasein*.

Voltemo-nos agora para uma análise da *consciência* de Sartre. Após analisarmos alguns dos pontos fundamentais da *consciência* de Heidegger, pelo menos os relevantes para esta dissertação, é possível determinar o seguinte: o que distingue a consciência heideggeriana da sartriana é a sua permanência e *modus operandi*.

Precisamos de ter em consideração que, para Heidegger, a consciência é um acontecimento de revelação da autenticidade do *Dasein*. Vejamos por partes: Primeiro, é a presentificação da consciência, determinada aqui como o momento em que o *Dasein* retorna à sua autenticidade *de-si*, consequentemente apreendendo-se *como-verdadeiramente-é*, que faz regressar o *Dasein* do ente; Segundo, a consciência só está presente aquando a afirmação do *Dasein*, para si próprio, enquanto: *ser-no-mundo*, *ser-aí*, *ser-para-a-morte*, *ser-possível* e *ser-potencial-em-temporalidade*. Pelo facto de que o *Dasein* vive entre o seu *ser-autêntico* e o seu *ser-inautêntico*, a consciência é apenas pontual, ao invés de ser algo constante ou permanente.

Em Sartre, a consciência é ramificada, não se cingindo apenas a um único modo de consciência. Se em Heidegger é um lembrete pontual do nosso *ser-no-mundo*, para Sartre a consciência *permanece*, incluindo nos momentos de má-fé, que para Heidegger confirmam a inautenticidade, recusando uma consciência que *seja* inautêntica.¹⁹⁸ Para além disso, apesar da consciência heideggeriana conter em si vários estados, estes não são pensados como formas ramificadas da consciência. Clarificando, a *Angst* seria um desses modos, a qual diferenciando-se do *Tédio* ou da *Culpa* se assemelha aos ulteriores, como forma de uma única consciência que se revela nesses modos, mesmo que, na génese, sejam distintos entre si.

Para o existencialista, a consciência é determinada pela noção de intencionalidade, ou seja: a consciência é a ponte entre o *ser-em-si* do indivíduo e a sua existência, dirigindo-se sempre intencionalmente a algo. Esta relação é a responsável pela origem do *para-si*, que é usado como sinónimo do indivíduo consciente de si; a sua consciência é consciente de si¹⁹⁹ — como em ‘o Pierre *para-si* é ...’. Esta frase revela-nos um ponto importante: a *consciência* em Jean-Paul Sartre é quem nos faz aperceber. Aperceber o quê? Justamente, esta pergunta implica que temos sempre de aperceber algo, aproveitando a linha de raciocínio de Husserl, quando demonstra que ‘a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa’. No modelo de Sartre isto revela-se como possível, dado que a consciência, sendo sempre consciente de alguma coisa, é consciente até de si mesma. Já tinha referido o desprezo de Sartre por Freud, e aqui volta a ser claro o

¹⁹⁸ Ao longo do texto tomaremos casos normais e gerais de consciência. Não consideraremos excessões clínicas como pessoas com problemas mentais [esquizofrenia, por exemplo] nos quais a consciência não é plena.

¹⁹⁹ Diferenciando-se do *em-si*, ou seja, a sua contingência.

porquê, dado que a psicanálise usaria o *inconsciente* para se dirigir a uma consciência que não fosse consciente em algum momento, e isso, para Sartre, é um caso impossível.

Tomemos a seguinte situação: contar coisas. Contar quantas coisas tenho em cima da mesa é fazê-lo sempre consciente:

- a) Consciente dos objetos que estão em cima da mesa durante a minha enumeração: um marcador de livros, três pdf's impressos, um livro, duas canetas, um chapéu, um telemóvel, etc.;
- b) Consciente do ato de contar, mesmo que durante o contar não esteja posicionalmente consciente de o fazer. É como se essa consciência estivesse em plano de fundo, que se torna óbvia para nós quando nos interrogam sobre o que estamos a fazer, e, aí, o *contar* torna-se objeto claro de consciência para nós, colocando-nos em relação posicional para com ele.

Danto refere na sua análise do pensamento de Sartre que uma consciência isolada não é algo plausível. Não se é meramente consciente. Isto dá-se também, infere Danto, em estados psicológicos como na memória e no desejo, na esperança e na fé, na raiva e no amor.²⁰⁰ Não faz muito sentido alguém dizer que é *raivoso* como característica essencial sua, dado que sempre se sente raiva *de* alguma coisa. Aqui a intencionalidade é mais uma vez a chave para se perceber a consciência em Sartre:

Esta característica invencível de ser acerca de — ou intencionalidade, para usar o termo técnico — é que estabelece a diferença básica entre seres conscientes e meras coisas, entre Roquentin e a raiz da castanheira, que pode ocupar-lhe inteiramente a consciência como objeto, sem que a distinção entre sua consciência e o objeto desta seja por isso obliterada.²⁰¹

A partir deste filosofema, verificamos que estamos sempre conscientes de alguma coisa. Contudo, dizer que estamos sempre conscientes pode entrar em conflito com a nossa noção vulgar de consciência. De tal forma que, na maior parte das discussões [que temos no dia-a-dia] que envolvem a ideia de consciência, tomamos a ideia de Freud como referência de verdade sobre o assunto em questão — já aceitamos, de braços bem abertos, a ideia de um possível inconsciente. Por exemplo: guardo as minhas memórias no inconsciente; posso agir inconscientemente — derrubar um copo da mesinha de cabeceira enquanto durmo; fazer uma má escolha [na perspectiva moral], levando-me a ser inconsciente na minha decisão. Nestas três situações enumeradas, o *ser inconsciente*

²⁰⁰ Arthur C. Danto (1975). *Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix, p. 40.

²⁰¹ Ibid.

assume-se como uma única dimensão de sensibilidade inteligente presente em mim, onde nele executo diferentes ações e armazeno informações.

A sensibilidade musical que me possibilita ser pianista, permitindo-me acompanhar o *Stella by Starlight* seria, em grande parte, um ato inconsciente. Aprendi o tema e tenho que o saber *a priori* para saber o que fazer na duração do *tocar a música*, mas após o ato consciente de aprender as mudanças harmônicas, melódicas e rítmicas, assim que essas noções estejam *assentes* no meu inconsciente, tocar a música é praticamente automático²⁰². Começo a confiar mais na minha memória muscular em vez de pensar ativamente na forma como devo mexer os meus dedos para tocar x melodia. No entanto, é aberta aqui a porta para uma grande confusão semântica. Usar *inconsciente* para justificar, e com isto trazer alguma lógica, a todas as distintas situações anteriores revela-se problemático, porque o mesmo *inconsciente* que lida com questões de moralidade é o mesmo que assegura a sensibilidade artística e o mesmo que controla o corpo de forma involuntária. A dada altura criou-se o *subconsciente* para contornar esta questão, explicando assim, a título de exemplo, o conhecimento e sensibilidade musical de um músico. Mesmo assim o problema persiste; tentar traçar a linha entre *inconsciente* e *subconsciente* torna-se uma tarefa exaustiva. Para Sartre, inconsciência nada mais é do que uma forma de consciência, rejeitando totalmente o termo [inconsciência/inconsciente] e a dualidade presente na teoria freudiana, como vemos pela seguinte citação:

[...] se a minha consciência não fosse consciência de ser consciência da mesa, seria, portanto, consciência desta mesa sem ter consciência disso ou, se quisermos, uma consciência ignorando-se a si mesma, uma consciência inconsciente — o que é absurdo.²⁰³

Para o efeito, Sartre estabelece uma única consciência totalmente ramificada. *Total* porque é uma única entidade, sem dualidade ou separação em diferentes entidades particulares e *ramificada* porque existe em diferentes modos:

1. Consciência posicional — Aquela que se ‘transcende para atingir um objeto’. É consciência do mundo, e de objetos ‘intencionais’. Esta seria a consciência que tenho do computador, do caderno e da lapiseira;
2. Consciência não-posicional — Aquela implícita e constante, presente, por exemplo, no ato de contar, referida previamente no ponto b). A consciência só é possível en-

²⁰² Ainda que no *jazz* seja requerido um esforço consciente, quer seja durante os *solos* ou durante o *comping*; a partir de certo ponto surgem escolhas ditas *inconscientes*.

²⁰³ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 37.

quanto consciente de si. Sartre também se refere a esta consciência como *consciência não-reflexiva* ou *consciência não-tética*²⁰⁴;

3. Consciência *para-si* — Quando a consciência existe como objeto *para si*. A não ser confundida com o ponto 2., uma vez que, neste caso, a consciência encontra-se *para-si* como objecto do qual se transcendeu. Esta pode ser referenciada como *auto-consciência*. Aqui a consciência contempla-se a si mesma, refletindo sobre si como “rato de laboratório”. Se a consciência não-posicional é uma condição para possibilitar a consciência posicional de determinado objeto, esta [a consciência *para si*] é a que olha para si mesma, questionando as suas mais diversas problemáticas. É ser consciente da minha consciência ativamente e *para-si-só*.

No primeiro capítulo [§ 1. 3. A Liberdade] referi que “Agir é, antes de mais, uma reação em cadeia com um resultado previsto, produzindo-o”. Foi exposta também a premissa sartriana de que *a liberdade precede a essência*, dado que a nossa existência aparece-nos por ações²⁰⁵, estas que, por sua vez, alcançam o mundo por consciência. A consciência permite a ação pois, como demonstra Sartre, não existe ação que não seja consciente. É ela que permite a ação, pois existe, obrigatoriamente, uma intencionalidade: precisamos de ter em consciência um resultado que pretendemos produzir, caso contrário, como já demonstrado anteriormente, não poderá ser considerada uma ação. “Um fumador desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não agiu.”²⁰⁶ Para Sartre, agir é algo deliberado, mesmo quando não é possível prever outras consequências que possam derivar de determinada ação, para a qual havia uma intenção diferente. Posto isto, a consciência precisa de ser livre para que se possa agir, ou seja,

²⁰⁴ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 38.

²⁰⁵ A nossa existência pode também mostrar a cara de outra forma que não pelas nossas ações, nomeadamente por atos involuntários ou pelo *outrem*. Se eu, sem querer, derrubo um tabuleiro das mãos de alguém, não estou a *agir*, uma vez que não projectei fazê-lo. No entanto, a minha existência torna-se presente aquando este acontecimento, porque apercebo-me *no-mundo*. O *outrem* também revela a minha existência, embora que, desta forma, seja mais fácil cair na má-fé. Não obstante, em má-fé ou não, esse acontecimento recorda-me que *eu existo*: os outros olham-me, comentam-me, dão opiniões sobre o mesmo mundo que eu próprio habito. Sabendo isto, não seria possível aceitar a crítica de Lukacs ao existencialismo sartriano — e a todo o existencialismo, para que conste — uma vez que, para Lukacs, o existencialismo é uma corrente solipsista. Poderemos aceitar que a determine como egocêntrica, já o referimos pelos primeiros capítulos, mas não seria correto considerá-lo [o pensamento existencialista de Sartre] *solipsista*, sendo clara a presença da ideia do *outro* em toda a obra *O Ser e o Nada*. O indivíduo, à luz do existencialismo, é tudo menos isolado. “O indivíduo isolado e egocêntrico que não vive senão para si próprio vive num mundo empobrecido. Quanto mais as experiências lhe pertencem exclusivamente tanto mais elas são exclusivamente interiores [...]” Georg Lukacs (1960). *Realismo e Existencialismo* (Egípto Gonçalves, Trad.). Lisboa: Editora Arcadia, p. 85.

²⁰⁶ Jean-Paul Sartre (2021). *O Ser e o Nada*. Lisboa: Edições 70, p. 527.

para que o ser humano se possa escolher; de outro modo, apenas será consciência reprimida, impossibilitando que o indivíduo possa *existir*. A consciência como projetora [referente aos projetos *para* a nossa existência] é quem possibilita sermos o que não somos; sem que ela determine posicionalmente um resultado, de uma hipotética ação, não existimos segundo a *nossa* liberdade. Concluimos então, apoiados em Sartre, que *a consciência é a porta entre a liberdade e a essência do homem*²⁰⁷, considerando, inclusive, o seguinte: se eu não conheço a minha liberdade, não agirei livremente, dado que não poderei agir. Agir requer consciência da minha liberdade, de forma fundamental.

²⁰⁷ Sublinhado meu.

Capítulo Terceiro:

A Obra de Arte

3. 1. A Coisa

Cabe agora situar o pensamento sobre o Nada na obra de arte, perceberemos o porquê posteriormente. Se de facto a obra de arte nos coloca em maior proximidade com o nosso *ser*, como afirma Heidegger, então deve ser pela obra de arte que melhor compreenderemos o Nada e o que, afinal, pode ser compreendido por esse nome. Entendemos até agora várias coisas, ora pela via sartriana ora pela via heideggeriana:

- [Em Sartre] É o ser humano que faz eclodir o Nada no mundo, através de um não-ser. Como tal, a realidade-humana é o seu próprio Nada. O Nada ocorre pois, e só porque há liberdade para tal. Posto isto, o Nada é *contradição, negação e recusa*²⁰⁸ do Ser;
- [Em Heidegger] O Nada não poderá ser compreendido cientificamente, ou seja, através de um ato cognitivo perdido em seres e entificações. Ao invés, o Nada deve ser compreendido em experiência, especificamente pela *Angst*. Como tal, o Nada aponta quem somos, e toda a questão metafísica irá ser, no fundo, um questionamento do Nada, dado que precisaremos de pensar para lá do Ser para questioná-lo. Com efeito, o Nada é a *falta e limite* do Ser.

Por um lado, o nosso contacto com o Nada é resultado de um processo de cognição e apreensão de seres, por outro, de uma introspeção derivada de uma experiência fundamental. Existe alguma semelhança ou concordância entre estes dois caminhos de encontro com o Nada? Por enquanto parece uma tarefa obscura. Não obstante, podemos conjecturar que, para ter qualquer tipo de contacto com o Nada, necessitamos primeiramente de estar na verdade²⁰⁹, caso contrário seria uma relação para com algo ilusório — tornando essa mesma relação ilusória. Seria, como diria Sartre, um ato de má-fé. Como poderíamos chegar a algum lado de outra forma que não pela verdade? Tomemos verdade como a partir de *alētheia*. *Alethēia* será, segundo Heidegger, o desvelamento dos seres, uma vez que *alētheia* vem do primitivo *lethein* — *estar ocultado*, e de *lethe* — que pode ser entendido como *esquecimento*, dado o *rio do esquecimento*, como nos conta Virgílio. Através do prefixo *α*, a palavra *alētheia*²¹⁰ vem traduzir o acontecimento do

²⁰⁸ Sublinhado meu.

²⁰⁹ Cf. §44 de *Ser e Tempo*.

²¹⁰ Pode ser traduzido literalmente para *não estar ocultado*. O *α*, em prefixo, denota uma negação do *estar ocultado*.

desvelamento e revelação de seres. Vermos algo *verdadeiramente* é ver um determinado ser como ele é de forma “fiel” a ele mesmo, sem que seja *encoberto* por outro ser.

De modo a poder compreender a árvore que se encontra à minha frente basta começar a analisá-la. Será assim tão simples? Pode tornar-se uma tarefa mais complexa do que aparenta à primeira vista. O primeiro instinto é inferir as suas qualidades e respectivas características: a árvore tem flores amarelas, folhas com um formato específico, tem ramos compridos e por mais que tente olhar da janela não consigo compreender o seu tamanho total, pelo que concluo que é uma árvore bastante grande. Aí está, descrevemos a árvore na sua totalidade. No entanto, existem muitas outras árvores que se enquadram nesta descrição. Eu posso tentar localizá-la para maior precisão: a árvore que vejo está à minha frente, e com isto em frente à biblioteca, mais para a esquerda, a aproximadamente quinze metros em linha reta. Isto explicou melhor a *minha* árvore? De modo algum. Como conseguirei explicar o local específico? O que é *estar à minha frente*? É seguir a direção dos meus olhos ou a direção para onde o meu tórax aponta? E mais à esquerda? O quanto mais à esquerda é *mais para a esquerda*? Se eu tivesse que explicar a minha árvore a alguém, cairia num buraco sem fim de descrições exaustivas. Mesmo com todas as determinações que eu aplicasse, o *ser* da árvore não seria claro. Hegel explica isto logo nos primeiros capítulos da sua *Fenomenologia do Espírito*. Por mais que eu tente desvendar o ser que estou a ver, apenas acabo por “sujá-lo” com outros seres. Aparecerão tantos seres como características que inferir na sua descrição:

O aqui que se pretendeu seria um ponto; mas um ponto não possui existência; quando um ponto é mesmo assim indicado como existente, o acto de indicá-lo não nos esclarece muito mais, ao invés disso, progride de um aqui que se pretende através de muitos outros aqúis, até um aqui universal, o qual — assim como o dia é uma pluralidade de agoras — é uma pluralidade de aqúis.²¹¹

Vejamos, então, o caso da ciência. Como referido no § 1. 5. “Todas estas [áreas/mecânicas do conhecimento científico], e os restantes campos de estudo da ciência, apresentam-nos contactos imediatos com seres-em-si, diretamente relacionados connosco.” À luz do que foi dito, poderíamos inferir que a ciência seria uma boa forma de compreensão dos seres, consequentemente do Ser. O problema é que nem nos seres a ciência consegue tocar, ou pelo menos — que é o que para este texto compete saber — a

²¹¹ [tradução minha] *The here that was meant would be a point; but a point has no existence; when a point is nonetheless pointed out as existent, the act of pointing it out brings no direct knowledge to light, but rather progresses from some here that is meant, through many other heres, to a universal here which — just as a day is a simplex plurality of nows — is a simplex plurality of heres.* Hegel (2019). *The Phenomenology of Spirit* (Peter Fuss & John Dobbins, Trad.). Indiana: University of Notre Dame. p. 53.

verdade dos seres. Falar das propriedades do plástico da minha garrafa de água não é de todo afirmar a garrafa na sua verdade, ou seja, no seu desvelamento; demonstrar através de um gráfico a sua decomposição, num prazo de cem anos, por exemplo, é uma proto-ontologia tão fracassada como assumir que H₂O *mostra-nos* verdadeiramente a água. Entendemos, então, que catalogar cientificamente as coisas em nada nos ajuda a não ser em descrever os seres em abstrato. Como poderemos chegar à verdade dos seres sem que seja através de meras descrições provenientes das ciências positivas? Ou melhor: de que forma poderemos atingir o ser *em-si* e ter acesso ao ser fundamental [à essência, portanto] de um ser em particular? Em máximo expoente, como acedemos ao *Ser*?

Heidegger diz-nos que a resposta está na obra de arte. A obra de arte consegue revelar os seres porque é nela que os seres conseguem ser revelados *em verdade*. Significando que, através da obra de arte, a verdade do *Ser* é revelada e, desse modo, tornada acessível a nós. Pela pintura²¹² a amendoeira torna-se-me clara e límpida, de uma forma que a ciência jamais seria capaz de mostrar. Cabe explicar, antes de mais, como é que Heidegger chega a esta conclusão. Como é que a pintura do Van Gogh consegue ser mais verdadeira que *Prunus dulcis*? Compreender como poderemos encontrar o Nada tornar-se-á muito mais claro ulteriormente.

Com *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger afasta a obra de arte da noção de mera coisa ou utensílio. Poderemos dizer: mas isso é óbvio, a obra de arte não é só uma coisa. Explicar o porquê não é tão simples. Precisamos de compreender o que, fundamentalmente, a obra de arte *é*. Aliás, *A Origem da Obra de Arte*, na sua totalidade, apesar de aparentar ser um estudo de uma fenomenologia fundamental da obra de arte [e com isto o postulado ‘o que é a arte?’], é, acima disso, mais uma tentativa de estabelecer²¹³ um estudo ontológico do *Ser*.²¹⁴ Passemos agora a analisar alguns pontos chave da obra.

Perguntemos primeiro: o que é uma coisa? Heidegger deixa claro desde início que uma obra de arte, apesar de toda a significância que lhe damos, continua a ser uma

²¹² Vincent van Gogh, *Almond Blossom*, 1890, óleo sobre tela, 73.3 cm x 92.4 cm. Museu Van Gogh, Amesterdão.

²¹³ Não confundir *estabelecer* com *cristalizar*.

²¹⁴ Saindo, desta forma, dos modelos metafísicos de Descartes e Kant para o estudo do *Ser*.

coisa: *Todas as obras têm este carácter de coisa*.²¹⁵ Entendermos melhor a obra de arte parte de percebermos como é que uma coisa é.

Existem três clássicas interpretações do *ser* de uma coisa, situadas na tradição do pensamento ocidental. (1) Um bloco de pedra, é uma coisa. Como é que vemos o bloco? Vêmo-lo como um único objecto, total, sem mais nenhuma dimensão que não o da sua singularidade? Não, vemos o bloco *com* as suas diversas propriedades: pode ser áspero, denso, pesado ou leve, de diversas cores, etc. É feita uma análise do que ele é. O bloco, para todos os efeitos, torna-se tudo que não totalidade, dada a dualidade *coisa* — *características* inerente a si mesma. Os gregos dividiam as *coisas* em duas dimensões: o seu âmago, ou seja, a sua vitalidade enquanto corpo — a essência fundamental do que persiste e permanece; e as suas características, que surgem aquando o próprio núcleo essencial da coisa aparece, ocorrendo paralelamente. *A coisa como corpo com propriedades. Um sujeito com diversos predicados*;

(2) Uma floresta é uma coisa. Se formos a uma floresta, apreendê-la é muito mais do que apenas ver um conjunto de árvores. Apreender a floresta é apercebê-la de outra forma que não através da *razão*. No primeiro modo de *interpretação de coisas*²¹⁶, a forma como atendemos o bloco é nada mais que uma herança da longa tradição de olhar as coisas em jeito científico. Entendemos a coisa por proposições, como *objeto proposicional*. O que se quer dizer com isto? Que ao invés de estar em contacto com o ser da coisa apenas estamos a complexificá-lo, mascarando-o com proposições que se podem aplicar a muitos outros objectos. Não conseguimos, deste modo, particularizar a *coisa*; a forma como apreendemos o seu ser resume-se, consequentemente, a um modo de análise proposicional — ficamos distanciados do ser por quilómetros. “O que será mais natural para o homem do que transportar o seu modo de compreender a coisa no enunciado para a estrutura da coisa ela mesma?”²¹⁷

A pergunta aparece: como podemos apreender a floresta sem que seja através de um conjunto de proposições? Rapidamente percebemos como, se formos a uma floresta

²¹⁵ [sublinhado meu] Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 10.

²¹⁶ Cf. Na tradução feita pela professora Irene Borges-Duarte, o que aqui está como *modo de interpretação* é entendido, na tradução portuguesa, como *modo de determinação*, havendo “três modos de determinação da coisidade” da coisa. Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 25.

²¹⁷ Ibid. p. 16.

num dia fresco de primavera, ou outono²¹⁸. Entramos nela e sentimos o cheiro de madeira húmida: dos eucaliptos, da terra e dos arbustos; sentimos os raios de sol, divididos pela clareira, que aquecem as costas e a nossa nuca; o solo irregular desequilibra-nos e pisar as folhas é sentir o quão macio é. Estamos, assim, a ter um contacto mais próximo com a floresta. Não é por eu poder aqui postular que ‘o chão é macio’ que esta *interpretação* é igual à primeira. O que escrevo neste momento é uma reflexão do que *foi* o meu contacto com a floresta. O que eu escrever agora não se torna, de forma alguma, equivalente. Posto isto, percebemos que esta segunda *interpretação de coisas* é dada em *sensação*. É uma totalidade em que a sua união, a sua característica *total*, portanto, acontece nos sentidos; é considerada assim mais direta que a primeira, uma vez que estamos a receber a floresta sem uma barreira complexa de termos e descritivos, comandada pela razão. “A coisa é o *aisthēton*, aquilo que é perceptível pelas sensações nos sentidos, pertencente à sensibilidade”²¹⁹;

(3) Apesar da segunda interpretação parecer mais convincente que a primeira, nela acontece ainda assim um distanciamento, uma vez que, embora tenhamos um contacto mais próximo do que quando através de uma análise científica, estamos mesmo assim longe das coisas, porque as nossas sensações estão elas mesmas distanciadas do Ser — visto que as sensações *são* sensações porque, antes delas, *é* o ser da coisa. Melhor dito, para termos a percepção das sensações, as quais existem por consequência de um ser que nos afeta, precisamos de nos abstrair das coisas *em-si*. De modo a ter acesso à percepção do cheiro do eucalipto, precisamos de nos abstrair do eucalipto para ter em mente o seu cheiro. E isto é um problema, porque se admitirmos que é só pelos sentidos que a verdadeira coisa *em-si* pode ser entendida, estamos a sugerir que, necessariamente, a coisa *em-si* tem de ser esquecida para que possamos “escutar” o que os sentidos nos têm a dizer sobre ela. Ou seja: por vontade própria, afastar a coisa de nós para dar lugar às diversas sensações resultantes — velando-a.

No entanto, uma *coisa* deve ser contida, deve ser singular em si mesma. A primeira tentativa de interpretação das coisas dá origem a uma coisa-proposição, que nos

²¹⁸ Isto é só um exemplo. Basta ir a uma floresta.

²¹⁹ [tradução minha] *The thing is the aisthēton, that which is perceptible by sensations in the senses belonging to sensibility*. Martin Heidegger (1992). *The Origin of the Work of Art*. (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 151. Cf. Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 18.

impede de ver a *coisa* como é [ficamos distanciados]. Ocorre também uma divisão em *núcleo/característica*; a segunda, apesar de não dividir a coisa²²⁰ — constituindo um possível progresso desde a tentativa anterior — continua a distanciar-nos do ser da coisa, numa tentativa forçada de entendê-la melhor, em falsa proximidade. É a esta luz que Heidegger vem propor uma terceira interpretação, emprestada de Aristóteles, que é a hipótese do *hilemorfismo*. Com efeito, inferimos que as coisas são matéria (*hyle*) com forma (*morphē*). Não seria o mesmo que dissemos na primeira interpretação?²²¹ O granito é um corpo com propriedades, mas o que é que lhe dá essas propriedades? Não somos nós, a não ser que tratemos as propriedades como algo que apenas exista em relação connosco — a pedra é dura, rugosa ou grande porque, pela minha experiência, e em comparação com outras coisas com as quais tive contacto, ela tem essas características. Nesta suposição admitimos que a coisa não existe completa sem nós, uma vez que, na falta de uma relação connosco, a propriedade não existe. Mas podemos afirmar que o granito existe na sua totalidade, não faria sentido de outra forma — este deve ser uma coisa cujo *ser* é unificado. Se afirmamos que existe, implicando uma existência precedente à nossa [ou pelo menos sem que necessite de nós para existir], logicamente terá que estar contido em si mesmo, como referido já anteriormente.

Só faz sentido essas propriedades *serem* em totalidade com o âmago da pedra. A dureza, a coloração, o seu tamanho, etc. é tudo parte da essência do granito, não podendo assim mantê-las pela rasa ideia de *propriedade*. É matéria que obedece a uma forma; é *matéria com forma* e *matéria formada*. A coisa torna-se unificada, não distanciada de nós nem dividida em si mesma.

Poderíamos dizer que a obra de arte é uma *coisa*? Sim, mas uma caneta também é uma coisa, e um bloco de granito assim o é também. Onde traçamos a linha entre a *coisa-obra-de-arte*, a *coisa-caneta* e a *coisa-bloco-de-granito*? Já percebemos que encarmos uma coisa como *hilemórfica* [matéria com forma] é a melhor abordagem para entendermos de que maneira uma coisa é, mas agora surge o problema de haver diferentes tipos de coisas. É necessário entender como é que distanciamos a obra de arte de

²²⁰ Levantar-se-ia aqui a dúvida se, à luz desta forma de apreensão, não estamos, semelhante à primeira forma, a ramificar a mesma em *coisa* e *coisa-sensação*. Eu diria que não, dado que uma sensação não poderia ser equiparável a um ser, ou coisa: a *Angst*, a *Ansiedade* ou o *Tédio* não são seres. A sensação é um veículo de apreensão de seres, ou modos de ser. Não obstante, precisamos de *esquecer* a coisa se a quisermos apreender através de sensações, escutando-as.

²²¹ As coisas são o seu âmago e/com as suas características. *A coisa como corpo com propriedades* [sublinhado meu].

uma simples caneta, de forma a compreender como é que a obra de arte nos pode ajudar a compreender melhor o Nada.

Sublinha-se, desde já, que quando referimos *forma* esta ultrapassa a noção vulgar de um contorno ou figura visual, ou seja, as “formas” como: o quadrado, o círculo, a silhueta da minha mão ou até a forma que contorna a minha caneta. *Forma* aqui é assumida como organização de matéria, por isso é que anteriormente referi *matéria formada*: precisamente porque a forma condiciona a matéria. A organização [forma] dos átomos do ferro [matéria] garantem a sua dureza. Um ferreiro experiente consegue manipular essa forma de modo a criar uma lâmina que consiga cortar ossos de animais, através de variados processos da metalúrgica [pelo processo de têmpera, por exemplo]. Com isto, a forma da lâmina vai também ela ser condicionada — não pela matéria, mas pela *utilidade* determinante da faca e do seu ser. Aqui uma linha pode ser traçada: entre a coisa *bloco de granito*, ou seja, as coisas nas quais nós não encontramos qualquer relação de uso, e as coisas-utensílio, como uma faca, dado que estas últimas têm *utilidade*, de forma fundamental. O granito não a tem na sua vitalidade, e não precisa dela para ser o que *é*. Poderemos eventualmente fazer uso dele, mas só aí é que a forma do granito será condicionada pela noção de utilidade. Se quisermos construir uma casa com esse mesmo bloco, iremos querer potenciá-lo ao máximo na sua utilidade. Um esquema pode ser feito para as coisas-utensílio:



A *utilidade* é a essência do utensílio que, por sua vez, irá condicionar a forma e a matéria. Uma faca, para que esteja no seu estado pleno, precisa de ser o mais útil possível de acordo com o propósito que lhe queremos dar — neste caso, *cortar*. Uma faca não será útil para comer gelado. No entanto, se pudéssemos alterar a sua estrutura [*forma* + matéria] por alquimia não pensaríamos duas vezes em fazê-lo. Tal motivação deixa claro que, em favor da utilidade, iremos sempre tentar manipular as coisas. De tal forma que tendemos sempre a tornar as coisas úteis para nós, mesmo quando não são destinadas para o propósito x. Por exemplo: usar um cabo de uma colher, ou um isqueiro, para abrir uma cerveja, usar um pedaço de tecido para filtrar café, transformar uma folha de papel num marcador de livros, etc. A utilidade encontra-se como alicerce da

coisa-utensílio e por ela iremos manipular essa mesma coisa. Assim sendo, é um produto humano, feito para ... O granito, sem intervenção humana que o destine a um fim, é uma mera coisa, não uma coisa-utensílio, mesmo que tenha a potencialidade de ser útil.

Contemplemos que olhar para todos os seres como *matéria-forma* é uma interpretação bastante plausível, visto que tudo tem *matéria* e, de forma conjunta, uma *forma* que a organiza. Ao contrário, Heidegger escreve que olharmos dessa forma para todos os seres é um problema. Isto explicita a nossa tendência ao humanismo, uma vez que o homem é quem dá a característica de utensílio ao utensílio, assim como Deus criou/cria tudo para uma finalidade — também nós seríamos, pela tradição cristã, uma coisa-utensílio. Como tal, o utensílio encontra-se entre *mera coisa* e *obra* — é mais que uma coisa, sendo-a por metade do seu ser; menos que uma obra de arte, sendo-a também por metade do seu ser. Assume-se, deste modo, que todo o ser que não seja um utensílio deva ser compreendido através da fórmula *matéria + forma = ser*; dado que essa é a fórmula do utensílio, o intermediário, e comum, de ambos.

O problema que Heidegger aponta a esta terceira interpretação torna-se mais evidente quando prestamos atenção à palavra *mera* [em *mera coisa*], que está bastante presente no nosso discurso quotidiano — eu mesmo usei-a várias vezes ao longo deste capítulo. Heidegger demonstra que essa palavra sublinha uma dependência para com a noção de utensílio. Passo a explicar: uma *mera coisa*, como o bloco de granito que tanto foi usado nos parágrafos anteriores, distingue-se de uma *coisa-utensílio* porque é desprovida de utilidade. Em outras palavras, a *mera coisa* tem como características fundamentais *não ter sido criada* e *não ter utilidade*. Tratar uma pedra como *mera pedra* é distanciá-la da qualidade *algo que é feito*²²², e da característica *ser útil*²²³. Encontra-se dependente da noção de utensílio. Se assim for, a “utensilidade” torna-se o *standard* para a interpretação de seres, uma vez que nos guiamos, mesmo sem nos apercebermos, por tal noção para identificar “meras coisas”, e, com isto, seres no geral. Consegue-se chegar ao ser das coisas desta forma, em *alētheia*? Não, porque o ser das coisas não chega a ser percebido ontologicamente:

O ser-coisa consiste naquilo que então ainda resta. [...] Está ainda em questão saber se o carácter de coisa da coisa alguma vez se manifestará por via da subtracção de todo o carácter de utensílio. Desta forma, também o terceiro modo de

²²² Por isso não se pode dizer que uma obra de arte é *uma mera obra de arte*.

²²³ Por isso não se pode dizer que um martelo é *um mero martelo*.

concepção da coisa, que [segue] o fio condutor da concatenação de matéria e forma, se revela como uma agressão à coisa.²²⁴

O que percebemos neste capítulo? Que das três formas de interpretação das coisas, nenhuma nos poderá ser verdadeiramente útil para entender a obra de arte: a primeira é um exercício de ocultação de seres; a segunda funciona como físga, ou seja, pegamos nas coisas e atirámo-las para o mais longe de nós; a terceira é um sistema de dependência da ideia de utensílio, que embora pareça mais confiável, apenas revela-nos o contrário — falta-lhe clareza. Pensar uma coisa como *matéria-forma* irá sempre implicar que seja utensílio ou que *não seja* utensílio.

3. 2. Obra de Arte e Verdade

O que distingue uma obra de arte de um utensílio? Sabemos traçar a distinção entre uma mera coisa e os restantes: a mera coisa não é feita pelo ser humano; o utensílio e a obra de arte sim, mas não podemos dizer que uma obra de arte é um utensílio. Resta perceber o porquê.

Um utensílio é algo que, fundamentalmente, é útil de alguma maneira.²²⁵ Já estabelecemos essa como a sua característica essencial. Seja uma rebarbadora que desbastar metal, uma faca que permita cortar ou um martelo que nos auxilie a encaixar umas coisas noutras, todas as enunciadas são *coisas-utensílio*. Mas o que é esta utilidade? O que faz da faca útil? Se eu pego numa faca espero que ela corte, independentemente da possibilidade de cortar *ou* não. É esperado que corte. No entanto, ela encontra-se na possibilidade de não cortar. Continuaria a ser uma faca, mas uma faca que não corta — não perde o seu *ser*, enquanto coisa nesta existência. É como é, não desaparece. Contudo, não a apreendemos dessa forma. Verificamos o seguinte: se a faca não corta, não é útil: ‘é uma faca que não serve para nada’. O que fazemos? Afiamos a faca. Isso é um transtorno, porque não estávamos à espera que não cortasse — para todos os efeitos, a faca *tem necessariamente* que cortar. A faca, para ser uma faca na sua totalidade de *ser faca*, não pode criar preocupações, ela serve precisamente para esvaziar as nossas preocupações com determinado assunto [por isso é que a compramos]. A todo o momento

²²⁴ Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 24.

²²⁵ É necessário, para o desenvolvimento do nosso raciocínio, que esteja várias vezes a referir a utilidade do utensílio, embora possa parecer repetitivo.

esquecemos a faca *em-si* para dar lugar à sua utilidade enquanto faca-que-corta: o que nos interessa acima de tudo é a sua característica de utensílio, e só desta forma olhamos para esta coisa. O utensílio, por este motivo, deve ser confiável, ou seja, ser velado enquanto coisa e manifestar apenas a sua utilidade. Se não for útil, revela-se-nos como outra coisa que não o que *era suposto ser*, de tal forma que, se alguma *coisa-utensílio* deixar de ser confiável na sua utilidade deitámo-la ao lixo, descartamo-la. Neste sentido, nunca iremos apreender a faca *em-si* porque acabamos, e começamos, por esquecê-la — apenas vemos a faca como objeto-que-corta ou objeto-que-não-corta. Como conseguiremos ultrapassar a barreira da utilidade, da confiabilidade e, mais importante, da “utilidade”, para ver os seres em *verdade*?

Façamos o exercício de Heidegger e olhemos para uma das várias pinturas de sapatos²²⁶ do Van Gogh, poderemos olhar também para outras como a *Natureza Morta com Barro e Garrafas*²²⁷. A pintura não é uma descrição das coisas nela presentes. Não é como se eu contasse a Pierre como são os sapatos: se fosse esse o caso, iria surgir o mesmo problema que está patente na descrição da árvore. As coisas tornam-se evidentes, no mais profundo nível da palavra — numa pintura de uma árvore, aquela árvore é *aquela e só aquela árvore*²²⁸, é nítida a sua singularidade. Na mesma medida, com a pintura não ocorre uma coagulação entre *coisa* e *sensação*, uma vez que recebemos, em simultâneo, ambos os planos dos seres²²⁹, sem necessidade de nos distanciarmos da coisa para atingir uma sensação, ou nos dirigirmos à sensação para atingir o ser da coisa. A pintura entrega-nos, de forma total, o ser das coisas. Não temos como associar características de utilidade aos sapatos pois encontram-se aqui isolados das suas circunstâncias, ou seja, não conseguimos avaliar o quão confiáveis são porque não sabemos para que atividade serão usados; não sabemos quem os fez nem sabemos qual o seu material (por mais que tentemos deduzir e aproximar-nos de uma boa hipótese acerca da matéria que os constitui).

Para o dono dos sapatos, estes são apenas coisa-utensílio para ... [no caso: para andar, poder trabalhar, etc.]. Em outras palavras, os sapatos não-são-vistos, da mesma

²²⁶ Vincent van Gogh, *Sapatos*, 1886, óleo sobre tela, 38,1 cm x 45,3 cm. Museu Van Gogh, Amesterdão.

²²⁷ Vincent van Gogh, *Natureza Morta com Barro e Garrafas*, 1885, óleo sobre tela, 40,1 cm x 56,3 cm. Museu Van Gogh, Amesterdão.

²²⁸ Sublinhado meu.

²²⁹ Percebemos isto quando em frente às pinturas dos montes de feno que Monet exaustivamente pintou.

forma que não-vemos-a-faca. Ambos são constantemente velados pela sua característica — *ser confiável*. Em contrapartida, na pintura, os sapatos não estão cobertos pela *utilidade*. “Um par de sapatos de camponês e nada mais.”²³⁰ Na *Natureza Morta*²³¹ ocorre o mesmo acontecimento. Vemos cada coisa como é. Temos uma atenção maior ao brilho das garrafas; à densidade do barro, onde a colher descansa, em vez de o fazer nas nossas pretensões utilitárias. Cada garrafa é singular — não é só *mais uma garrafa* — e as tigelas assim o *são* da mesma forma. Todas as coisas enunciadas revelam-se na obra de arte como *seres* por elas mesmas, libertas das formas de interpretação catalogadas.

Que acontecimento é este que ocorre? Dissemos que na *Natureza Morta* ocorre um ‘mesmo acontecimento’. Pois bem, esse acontecimento é o acontecimento da *Verdade*. É importante referir aqui uma diferença crucial entre utensílio e obra de arte: no utensílio a terra gasta-se, na obra de arte não. Por exemplo: na produção de um machado, é usado metal. Posteriormente, o machado vai ser usado por alguém e ser gasto aos poucos, até precisar de ser substituído. A sua vitalidade está no quão confiável é, e é mais confiável o quão menos gasto estiver. Aqui o metal é gasto até perder o seu “propósito”. No entanto, numa escultura o metal não é gasto, pelo contrário, é na obra que o metal tem oportunidade de brilhar, é nela que o metal começa a sua vida no Mundo — neste, o metal pode *ser-se* metal.

Certamente que o escultor usa a pedra assim como o pedreiro, ao seu modo, faz uso dela. Mas não gasta a pedra. [...] É certo que também o pintor usa a matéria que as cores são, contudo, de modo que a cor não se gaste, mas só então chegue a brilhar. Sem dúvida que também o poeta usa a palavra, não, porém, como têm de gastá-la aqueles que habitualmente falam e escrevem, mas de tal modo que a palavra só então se torna verdadeiramente palavra e permanece, de forma essencial, a ser palavra.²³²

Posto isto, o utensílio não tem a capacidade de verdade, dado que trabalha *contra* a verdade. O utensílio impede a Terra de vir ao Mundo, ocultando-a para bem de uma utilidade patente num *produto*. A obra de arte, por outro lado, é o acontecimento da verdade pois é através de si que a verdade²³³ acontece. Ou seja, é pela obra de arte que a Terra sobressai e é vista como ela mesma, sem dependências, sem suportes, sem nada,

²³⁰ Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 28.

²³¹ Vincent van Gogh, *Natureza Morta com Barro e Garrafas*, 1885, óleo sobre tela, 40,1 cm x 56,3 cm. Museu Van Gogh, Amesterdão. Abreviemos ao longo do texto para *Natureza Morta* por razões de simplificação.

²³² Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 46.

²³³ É importante que não nos esqueçamos da relação entre *verdade* e *alētheia*

apenas trazida para o Mundo como *é*. Entendamos melhor esta relação entre Mundo e Terra:

1. O Mundo é essencialmente abertura, clareza, e onde é possível haver[em] todas as possibilidades;
2. A Terra é essencialmente maciça, concretude, e ocultação. É o que se presentifica e revela no Mundo;
3. O Mundo é dependente da Terra, no sentido em que se apoia nela para *ser* — a Terra é a base do Mundo. Contudo, a Terra depende do Mundo para que seja vista, para que se projecte e venha para o primeiro plano;
4. O Mundo impede que a Terra seja esquecida ou escondida, por exemplo, pelo véu do utensílio. No entanto, o Mundo tenta sempre superar a Terra, evitando ser associado à segunda pelas banalidades quotidianas, uma vez que a Terra tenta sempre trazer o Mundo para si mesma, mantendo-o dessa forma.

A *Obra de Arte* é, essencialmente, este conflito — a Terra que se quer mostrar, precisando do Mundo para o efeito, e o Mundo que se pretende clarificar, precisando de se assentar na Terra para que tal seja possível. Ambos tentam superar-se um ao outro e ficar em primeiro plano: a obra de arte surge aquando o surgimento desta tensão, pois é nela que este acontecimento é possível. Percebemos este acontecimento mais facilmente se pensarmos no caminho que o barro percorre desde o seu estado *em bruto* até ao estado *escultura*. O mesmo não pode ser dito se, em vez de *escultura*, o barro for transformado uma *travessa para carne*, uma vez que, desta forma, o barro é esquecido para dar lugar à sua utilidade: *servir carne à mesa*.

A obra de Van Gogh revela a Heidegger esta disputa entre Terra e Mundo, fulcral à origem da *obra de arte*. Os sapatos são trazidos para a luz de um Mundo que finalmente os clarifica na sua totalidade. É na obra de arte que finalmente vemos bailarinas, montes de feno, árvores, um dia de inverno, o entardecer-numa-clareira-de-uma-região-norte-do-país e não precisamos de mais nada a não ser da *obra de arte*. Como tal, o artista coloca a verdade *em obra*, uma vez que é pela obra que a verdade dos seres é fixada. Pela obra o artista instiga a disputa entre Terra e Mundo, tornando visível essa tensão inerente à obra. A obra de arte é, sobretudo, tensão. O papel do artista, portanto, é fixar esta tensão na obra e dar espaço para que a Terra e o Mundo façam “faísca” entre

si. É preciso também que esta tensão seja preservada, deixando que a obra seja da forma que é. Para isso, o público é tão importante como o criador da obra, como podemos constatar na seguinte citação:

A única coisa que todos os tipos de teatro têm em comum é a necessidade de um público. Isto é mais do que um truísmo: no teatro, o público completa as fases da criação. [...] Mesmo num sonho de megalomania, nenhum autor ou encenador pediria uma representação privada, nem o actor mais megalómano quereria representar só para ele e para o seu espelho.²³⁴

A palavra *assistir* torna óbvia a importância do espectador: é ao *assistir* [ver/es-tar com...] a obra, que este *co-assiste* [ajuda/colabora/participa] à sua vitalidade. Não há obra sem quem a preserve, e, como tal, para que a obra de arte chegue a alguém, esse alguém precisa de abdicar da familiaridade, da sua visão quotidiana com raízes nas preocupações triviais, para poder deixar a obra brilhar até si — só assim poderá vê-la realmente. Caso contrário, a obra de arte deixa de *ser obra* e passa a utensílio, objecto científico, entre outros:

A verdade acontece apenas ao estabelecer-se a si mesma na disputa e no espaço claro aberto pela própria verdade. Porque a verdade é a oposição entre clareza e o encobrimento, pertence-lhe o que é chamado de *estabelecer*. [...] Um modo essencial pelo qual a verdade se estabelece nos seres que ela limpou é o pôr-se-em-obra.²³⁵

Então, se a *obra de arte* é onde acontece a *verdade* [estabelecendo o acontecimento da verdade em obra, pela tensão da disputa entre Terra e Mundo], o que é a *arte*, à qual a *obra* se dirige? O leitor atento já se deve ter apercebido — a *Arte* é um acontecimento da verdade, e, por isso, em outras palavras: a *Arte* é o pôr em obra da *Verdade*.²³⁶ Por esta razão é que Heidegger escreve que a *Arte* é a origem da obra e do artista. Pensarmos em *arte* como o resultado da produção artística do artista, ou seja, posterior ao segundo, abre espaço para confundir-se arte com obra de arte. (1) A arte não pode ser, na sua essência, a obra de arte. Como indica a semântica, a obra é posterior à *arte*. A arte é um articular da verdade, fixando-a na obra, de forma a preservar a

²³⁴ Peter Brook (2008). *O Espaço Vazio* (Rui Lopes, Trad.). Lisboa: Orfeu Negro, p. 184.

²³⁵ [tradução minha] *Truth happens only by establishing itself in the strife and the free space opened up by truth itself. Because truth is the opposition of clearing and concealing, there belongs to it what is called establishing. [...] One essential way in which truth establishes itself in the beings it has opened up is truth setting itself into work.* Martin Heidegger (1992) *The Origin of the Work of Art*. (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 186. Cf. Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 63-64.

²³⁶ Sublinhado meu.

disputa²³⁷ que revela os seres. “A arte é o preservar criativo da verdade na obra.”²³⁸ “Logo, a arte é um devir e um acontecer histórico da verdade”²³⁹; (2) A arte não pode ser posterior ao artista ou ao público [aquele que preserva a obra de arte juntamente com o artista] uma vez que, para o artista conseguir fixar a disputa da verdade, este tem que a encontrar e trazê-la para a obra, da mesma forma que o público precisa de ter a obra em mãos para a poder preservar. Assim o fará através de uma *composição* da verdade na obra, concretizando a *arte*. O artista não faz *arte*, mas por ela o artista cria a *obra de arte*. Como a verdade acontece em *composição*, esta é, essencialmente, poesia²⁴⁰. É neste fixar em composição que a poesia demonstra ser a essência de toda a arte. É a poesia, patente na obra de arte, que irá revelar o Ser na sua totalidade, e, por este modo, a *linguagem* assume-se como a base de toda a criação artística, dado que os seres aparecem e articulam-se em linguagem. A *linguagem* é, como já vimos em capítulos anteriores, onde o *Dasein* é possível; é através dela que articulamos todas as nossas preocupações: nomeadamente a *descoberta*, o *conhecimento*, a *compreensão*, entre outros, que dão oportunidade ao *ser-no-mundo* do *Dasein*. Acontecemos em e com a *linguagem*, Heidegger deixa-o claro em toda a sua obra, principalmente nas primeiras páginas da *Carta sobre o Humanismo*. Como conseguiríamos articular toda a nossa possibilidade de “alguém que existe” se o pensar, e com isto a *linguagem*, não fossem a nossa habitação, ou se fosse algo separado? “A linguagem é a casa do Ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação.”²⁴¹

Percebemos agora que a Arte é aquela que melhor nos orientará na descoberta do Ser e do Nada, pois é pela arte, mais profundamente pela linguagem poética, que vemos de “olhos limpos”, sem sujidade, sem catalogações ou teorias estatísticas que nos têm

²³⁷ Disputa entre Terra e Mundo. Será referenciada apenas como *disputa*. Comparar com a palavra *combate*, presente em: Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

²³⁸ [tradução minha] *Thus art is the creative preserving of truth in the work. Art then is a becoming and happening of truth.* Martin Heidegger (1992). *The Origin of the Work of Art.* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers, p. 196.

²³⁹ Martin Heidegger (2022), *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 76.

Nota: Na tradução feita pela professora Irene Borges-Duarte, *preservar* aparece como *resguardar*. *Preservar*, presente ao longo do texto, foi uma escolha tomada a partir da versão de David Farrell Krell, que entende como *preserving* o termo original: *Bewahrung*.

²⁴⁰ Observamos, de forma clara, a relação entre obra de arte e *poiesis* no processo de desvelamento do Ser.

²⁴¹ Martin Heidegger (1987). *Carta sobre o Humanismo*. Lisboa: Guimarães Editores, p. 3.

formatado desde a revolução científica. Sentimos repercussões da implantação monopolizante do pensamento científico na arte e na filosofia, e, por isto, quando é referida linguagem poética, espera-se evitar pensar na fraca poesia que se lê, por vezes. Uma poesia que gaste a palavra com clichés e metáforas de “pneus furados” deveria ser reconhecida como um mau serviço à *sensibilidade*. A poesia funda a verdade, no sentido em que presentifica e dá começo à descoberta da verdade como a disputa que permite o desvelamento. Neste sentido, a poesia tem uma maior proximidade²⁴² ao Ser — segundo Heidegger — porque é a forma artística que tem um contacto direto, mais próximo, à linguagem. Todas as outras formas artísticas acontecem desfasadas [acontecem em momentos diferentes] da linguagem.²⁴³

A arte, enquanto pôr-em-obra da verdade, é ditado poético. Não é apenas o criar da obra que é poético mas também o resguardar da obra é igualmente poético, ainda que à sua maneira; pois uma obra só é efetivamente enquanto obra quando nos retiramos de nós mesmos da nossa habitualidade e nos inserirmos naquilo que se torna originariamente patente pela obra, para, assim, determos [*zum Stehen bringen*] o nosso estar-a-ser na verdade do ente.²⁴⁴

A experiência estética permite o acesso à obra de arte; consequentemente é o que nos trará um pensamento claro sobre o Nada. Só poderemos estudar o que quer que seja se for nitidamente, em verdade. Estivemos até agora a estender as obras e conceitos dos autores em foco, e continuaremos este processo na § 3. 3. Até entendermos o posicionamento de Sartre para com a essência da obra de arte, não poderei esclarecer muito mais. Sabemos que um dos conceitos essenciais de Jean-Paul Sartre é a *Liberdade* — já analisámos previamente o seu papel condicionante à essência do homem.²⁴⁵ Se a liberdade condiciona a existência do homem, poderá também a obra de arte ser, ou não, condicionada pela mesma condicionante de quem a experiencia? Aliás, se a obra de arte é um ponto de contacto entre o *Dasein* e o Ser, e o pensamento de Sartre extremamente influenciado pelo pensamento heideggeriano, ambas as teorias filosóficas devem, em algum momento, encontrar um ponto [senão vários] em comum. Onde está o ponto em comum que nos permitirá avançar neste estudo? E será esse ponto em comum o que nos poderá ajudar a ver um novo caminho? Estamos cada vez mais próximos de mergulhar

²⁴² Maior do que todas as outras formas artísticas.

²⁴³ A poesia acontece *com* a linguagem, uma vez que a linguagem preserva plenamente a essência da poesia.

²⁴⁴ Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 80.

²⁴⁵ Ver, nesta dissertação, § 1. 3. A Liberdade.

no Nada de corpo inteiro, mas, antes de mais, olhemos novamente para a obra de arte, desta vez pela lente sartriana.

3. 3. Obra de Arte e Liberdade

De que precisa uma obra de arte para ser? Podemos dizer que precisa de alguém que a produza, que a torne patente no *Ser*. Precisa, portanto, de um artista. Uma obra de arte, seja como for, não existe sem um artista, pois esta não se cria naturalmente [da natureza; pela natureza]. Pode ser dito: ‘esta flor é uma autêntica obra de arte’, mas isto nada mais é do que apenas um jogo de palavras para declarar a sua beleza. ‘É tão cuidada, de aroma tão equilibrado, de cores tão delicadas, que só pode ter sido criada por um artista’. Este vem a ser um argumento bastante usado para defender um possível criacionismo: a religião cristã [pela igreja evangélica, principalmente] usa esta mesma justificação — tudo é tão belo porque Deus tem um toque especial, e, por isso, criou o mundo de forma sublime. Com isto, todas as coisas belas teriam uma finalidade, uma vez que foram criadas de determinada forma, o que nos leva à seguinte pergunta: qual a finalidade da arte?

Apercebemo-nos, através do pensamento existencialista, que a beleza natural das coisas que nos rodeiam, como a flor, é apenas uma questão de acaso. Não poderíamos admitir uma orquestração prévia da existência das coisas, uma vez que não há algo que nos indique que existe algo naturalmente fixo para nosso deleite. A nossa *contingência*, revela de igual modo essa aleatoriedade de imagens— várias coisas organizadas são-no porque se agrupam em figura, através de nós, imageticamente; uma vez que somos inerentemente desnecessários à existência, pensar que tudo está orquestrado para nosso proveito é esquecer essa mesma contingência, caso contrário teríamos de assumir que, a todo o momento, as organizações imagéticas, como, por exemplo, uma paisagem, são criadas para nós por uma entidade superior, como Deus, *a priori* do nosso direcionar de olhar. Os seres, como vimos já, não são estáticos, mudam, estão em constante renovação; com efeito, é pela nossa procura de um *sentido* que as coisas chegam até nós como belas. Os seres são sempre seres *para-nós* e mesmo nós existimos *para-nós*; a consciência *para-si*.

Olhamos uma paisagem no Gerês e ficamos estupefactos, mas não poderemos dizer que a paisagem foi criada, dado que existirão tantas paisagens quanto o número

peessoas que olharem o mesmo local. As coisas constituem uma finalidade, mas essa finalidade não *está lá*, como o amigo que nos recebe em sua casa para jantar. Quem *está lá* são as coisas — as pedras, as árvores, o vento, as nuvens, etc. — o seu *sentido de uni-ficação* vem por mim. “A ideia duma providência universal não pode garantir nenhuma intenção especial”²⁴⁶, e não pode fazê-lo porque em toda a organização existe uma série causal na qual uma união aparente resulta.²⁴⁷ De qualquer modo, a paisagem unificada *não existe*.

Uma obra de arte, pelo contrário, é criada. Seja por um pintor ou escritor, a obra de arte é posta no Mundo pelo artista, o seu criador. Seria esta uma tarefa individual? O escritor não escreve para tomar nota dos seus pensamentos, ou apenas para criar histórias para si, de forma lúdica. Ele pode até fazê-lo pela mera atividade de “gesticular” as palavras que se encontram como espectro na sua mente, mas escrever por escrever, pelo gozo da anotação, não traz peso ao facto das palavras estarem a ser colocadas em letra de forma. Vimos anteriormente, a propósito da análise da essência da arte em Heidegger, que o público é tão importante para a obra como o autor. É este quem deixa a obra ser o que *é*, preservando-a como *obra*, de forma a evitar que caia no utilitarismo hile-mórfico. Sartre vem apontar algo semelhante, particularmente através da literatura: segundo o escritor francês, a saber, a literatura é uma forma em movimento: é preciso uma leitura das palavras, numa direção específica, que se encontra dependente do tempo que o leitor levar a fazê-lo²⁴⁸. A obra de literatura requer movimento, requer a leitura. O peso das palavras está em encontrarem-se na possibilidade de serem lidas por *todas as pessoas*, e só quando lidas é que se tornam completas. O autor terá que ler o que escreveu para ter a certeza de que está a colocar no papel o que pretende. No entanto, não chega a *ler*. Para todos os efeitos ele consegue ler, mas não lê na totalidade, apenas realiza uma semi-leitura²⁴⁹. Um artista nunca chega a ter plena visão sobre o que criou, ele conhece o seu processo e a sua intenção, e neste sentido, a obra nunca se revela para ele,

²⁴⁶ Jean-Paul Sartre (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América, p. 97.

²⁴⁷ Por exemplo, a tonalidade da paisagem não é cinza porque se quis cinza, mas resultante da distância, densidade atmosférica, estação do ano, clima, etc.

²⁴⁸ Semelhante à leitura de uma exposição, totalmente oposta ao ato de assistir uma peça de teatro. No segundo, o tempo de leitura é estipulado: entramos na sala às 15:30h e saímos às 17:00h. Não podemos voltar atrás, nem fazer uma pausa, a não ser em intervalos entre atos, nos quais o tempo de pausa é imposto.

²⁴⁹ Jean-Paul Sartre (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.

é como se estivesse a olhar para um espelho: ele conhece-se já, nunca poderá ser *descoberto* por si. O escritor *projeta* a sua obra, significando que, mesmo antes de estar no papel, ele já sabe o que vai lá estar; nesta medida, compõe os seus espectros familiares na página para os entregar a quem não está familiarizado com eles. Por conseguinte, não consegue sentir a obra após a sua leitura — apenas avaliá-la, segundo Sartre. “Proust nunca descobriu a homossexualidade de Charlus, uma vez que a decidiu mesmo antes de ter começado o livro.”²⁵⁰

Tudo o que vai acontecer na obra é fruto de algo deliberado e cai no escritor a responsabilidade de construir o futuro, é ele quem tem na mão a força do destino. A única forma de conseguir ler verdadeiramente é esperar a passagem de anos suficientes, de modo a que esqueça a obra. Porém, a obra de arte precisa de *existir*; ela não pode depender do tempo que dura *esquecer*; ela necessita de *ser* o mais imediatamente possível, agora.

O leitor encontra-se na posição crucial de *ler* a obra na totalidade. É ao leitor que a obra se revela: é com e após o leitor que a obra atinge a sua plenitude. A obra não existe sem o criador, mas também não pode existir sem o leitor: a leitura é a quimera composta por percepção e criação — não acontecem em momentos diferentes, vivem em simultâneo, num único corpo, para permitir à obra fazer parte do Mundo. Deste modo, *ler* é criar. Se o leitor se emociona com o sofrimento do protagonista, é só nesse momento que a obra se revela como comovente; se o leitor fica frustrado com uma ocorrência, só ali é que a frustração sai das últimas cem palavras que foram lidas. “Só há arte para os outros e pelos outros.”²⁵¹ O leitor completa e termina a obra. É por este motivo que não poderemos afirmar que reside, de antemão, um sentido na obra de arte, uma vez que a obra não está finalizada no pré-leitura. Em análise existencialista, o sentido é o caminho pelo qual as palavras ganham significado: é através dele que atingimos a empatia estética. Uma vez que o escritor não consegue *ler* a sua própria obra, o leitor é encarregado da responsabilidade de completar a significação das palavras. Posso dar todas as indicações de que estou a escrever uma obra comovente, porém, a não ser que o leitor esteja disponível para se comover com a obra, a obra não será nem um pouco comovente. Se o sentido estivesse *a priori* nas palavras, todos os livros seriam exatos e

²⁵⁰ Ibid. p. 89.

²⁵¹ Ibid.

diretamente compreensíveis. A obra precisa do escritor e do leitor, mas exige algo mais. Referi que o leitor precisa de estar disponível. Em que sentido o digo? Tenhamos em atenção o seguinte *haiku*:

em frente da oficina do ferreiro
a sombra de um salgueiro —
que frescura!²⁵²

Para conseguir *ler o haiku* preciso de estar disponível para ele. Como perceberei, de outro modo, o contraste entre o calor da oficina e a frescura da sombra? Como compreenderei o contraste entre um trabalho pesado e a delicadeza do salgueiro? Preciso de abertura para conseguir fazê-lo. Preciso de estar livre para o fazer, não posso receber o *haiku* se estiver constrangido de alguma forma: posso *ler* em má-fé, acreditar por momentos que sou insensível à delicadeza do poema, ler em dois segundos e continuar a minha vida como se nada tivesse acontecido. A obra não será revelada dessa forma. De forma literal, se não for livre para abrir um livro, as páginas nunca verão a luz do dia — a sua transcendência, enquanto objeto artístico, nunca se realizará. A leitura, assim como a criação, são atos, e como já vimos anteriormente, o ato pressupõe a liberdade.

A palavra *sentido* torna-se mais clara: só percebemos o sentido de uma injustiça, como a separação de Romeu e Julieta e a impossibilidade do seu amor se concretizar, se estivermos livres para isso, ou seja, agindo de forma criadora e revelá-la, por exemplo, como uma violação da verdade que deve ser suprimida²⁵³, trazendo a noção de *injustiça* ao Mundo. Se não for livre para revelar tal coisa, Romeu e Julieta não passarão do papel — aparecerá outra coisa, mas não será a obra intencionada por Shakespeare. Como escritor, espero que o leitor exerça a sua liberdade de finalizar a minha obra, assim como o leitor vai esperar a minha liberdade enquanto criador, para poder exercer, posteriormente, a sua. O leitor nunca poderá, deste modo, ser alguém passivo. Ser passivo é não apreender injustiças e tragédias que ponham em causa a liberdade humana. Na sua liberdade [do leitor] está o peso de *ser livre* [de ler]; esse peso requer que o leitor se dê no processo, abdicando do possível embaraço em se mostrar livre de [para] amar, chorar, aborrecer-se ou ficar indignado com o universo do autor. Chorar após *assistir* a um filme de Godard, ou qualquer filme para o efeito, não deveria ser

²⁵² Masaoka Shiki (2021). *Aves Dormindo Enquanto Flutuam* (Joaquim M. Palma, Trad.). Porto: Assírio & Alvim, p. 108.

²⁵³ Jean-Paul Sartre (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.

motivo de embaraço, mas de satisfação, por ter tido a coragem de dar-se a essa imensa liberdade. Com efeito, ao escrever, estou ciente de que estou a confiar na liberdade do outro; entrego-lhe um pedaço de mim para que o leitor, com todo o cuidado, atenção e liberdade, o realize no Mundo que tanto aguardou ser visto pela obra — também este é um ato de coragem enorme. Como tal, a obra de arte *é um ato de confiança na liberdade dos homens*.²⁵⁴

É pela obra de arte que entendemos a nossa essência. Não existe um outro momento tão claro como este — o da experiência estética — para vermos realizada a nossa liberdade. A arte é a única que pode realizar em pleno a nossa liberdade, e, como tal, limitar a liberdade artística é organizar um atentado à humanidade. A obra de arte é singular na medida em que, durante a experiência estética [ou como escreve Sartre: *alegria estética*] estamos perante toda a humanidade, e toda a humanidade está perante nós, principalmente se estivermos no lugar do escritor — confio em toda a humanidade para cooperar [*co-assistir*] comigo na criação de uma obra de arte. Por essa razão, é compreensível referir que o Realismo Socialista nunca foi um movimento artístico, dado que as obras eram realizadas em favor de uma ideologia política de restrição de liberdades. A tensão das obras é tragicamente bela, vemos o talento de vários artistas, que anseiam “rebentar” da tela para fora, ser suprimido pelos ideais do regime:

Não há forma de homenagem ao poder latente do teatro mais reveladora do que aquela que lhe é prestada pela censura. [...] Os governos adivinham instintivamente que o acontecimento vivo pode criar uma eletricidade perigosa — mesmo que isso seja muito raro.²⁵⁵

A miséria nunca poderia ser apresentada, resultando no coartar da liberdade de revelar o estado humano da época. A isto se chama ocultação. Uma vez que na ocultação os seres são velados, e a arte, como vimos em Heidegger, é essencialmente desvelamento [ou seja, revelação], tais obras não são obras de arte; são obras de uma *não-arte*.

Encontramos aqui uma concordância entre Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre: A obra de arte revela a nossa essência. É na experiência estética que a *verdade* e a *liberdade* comunicam entre si. É por termos *liberdade* que podemos revelar a *verdade*, fixando-a em *obra de arte*, e só o podemos fazer enquanto formos livres para o fazer.

²⁵⁴ [sublinhado meu] Jean-Paul Sartre (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América, p. 106.

²⁵⁵ Peter Brook (2008). *O Espaço Vazio* (Rui Lopes, Trad.). Lisboa: Orfeu Negro, p. 141.

Da mesma forma livre que o artista cria a obra de arte, fixando a disputa primordial, o leitor deve livremente, no seu ato de preservação, fazer acontecer a obra de forma completa. Tanto o criador como o público, que preserva e completa, são fundamentais para a realização da obra num Mundo. Se, à vista de Sartre, a obra de arte nos revela a essência porque nela está[-nos] exposta a liberdade, em Heidegger, pela obra de arte percebemos o Ser de forma autêntica, ou seja, o nosso *ser-no-mundo*, dado que é nela que os seres são revelados em *verdade*. Por outras palavras, é pela obra de arte que nos deparamos com o facto de que somos enquanto *compreendemos e questionamos* o nosso ser. Deixar a nossa familiaridade e queda-na-entificação, dirigindo-nos numa visão autêntica à obra, é, precisamente, deixarmos a inautenticidade, ou seja, entrar em questionamento com o nosso *ser-no-meio-dos-seres-entes-e-entidades* e perceber *onde somos*. A obra de arte não é só um veículo pelo qual criamos devaneios mentais de puro lazer. Até pode ser, mas aproximar-se-á da arte o quão mais próxima estiver de um apelo ao outro na ajuda da compreensão do meu ser. A arte é fundamentalmente *situação e cooperação*. Para ser artista é necessário ser generoso para com o outro e perceber que, pela *arte*, podemos ser livres:

[...] escrever é uma certa maneira de querer a liberdade; se começaram, voluntariamente, ou à força, estão comprometidos.

Comprometidos a quê?, perguntar-se-á. Pode responder-se com poucas palavras: comprometidos a defender a liberdade.²⁵⁶

3. 4. Obra, Espaço e Nada

É uma prática comum ir ao MAAT [Lisboa] sempre que é inaugurada uma nova exposição. Trabalhar bem o espaço deste museu é uma tarefa complicadíssima, uma vez que as paredes, na sua grande maioria, são curvas — fora e dentro —. A maior parte dos museus são projetados sob a forma de *white cube*, organizados ortogonalmente, como é o exemplo do CIAJG [Guimarães], o Museu da Fundação Bienal de Arte de Cerveira [Vila Nova de Cerveira] ou o MAC/CCB [Belém]. Nos museus quadrados, vamos chamar-lhes assim, não existe muita dificuldade em pensar o espaço: este facilmente suporta a obra com algumas paredes falsas; umas divisórias aqui e ali e a obra pode vir “habitar” o espaço. Mesmo no tempo dos *Gabinetes de Curiosidades* era normal haverem paredes perpendiculares [ninguém teria uma casa de paredes curvas] entre si; no *Salon*

²⁵⁶ Jean-Paul Sartre (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América, p. 108.

Carré a sua característica *quadrada* é óbvia, o nome aponta-a. Estamos, no ocidente, habituados a lidar com prismas, cubos e rectângulos, e isso reflete-se na falta de soluções que se apresentam quando é preciso lidar com paredes que se distorcem:

Embora a perspectiva projete as linhas rectas como rectas, o nosso olhar apercebe-as, a partir do centro de projecção, como curvas convexas. Enquanto um padrão quadriculado regular, visto a pequena distância, parece expandir-se e formar um escudo, um quadriculado objectivamente curvo tornar-se-á, nas mesmas circunstâncias, direito. [...] Se as ortogonais de um edifício, rectas de acordo com a representação perspectiva normal, correspondessem à imagem factual dada pela retina, teriam de ser traçadas curvas.²⁵⁷

O problema é que as próprias obras [a grande maioria], principalmente de *pintura e fotografia*, são feitas em planos de perfil. A maior parte das obras que funcionam em paredes curvas são feitas a pensar no próprio espaço, tornando-se *site-specific*. Por esta razão, é importante que o curador pugne para que o espaço não obstrua as obras; deve trabalhar para que o espaço consiga participar numa preservação específica a que só a ele lhe cabe.

Pensar o espaço curvo da mesma forma que se pensa um espaço reto e ortogonal é um erro cometido várias vezes no MAAT, e quando esse embaraço surge, tornando-se óbvia a dificuldade em lidar com a sala, tende-se a encher o espaço com obras, lotando de obras metros e metros quadrados a cada suspiro. Na exposição “Interferências”, patente no MAAT de 30/03/2022 até 05/09/2022, a lotação da sala com obras era tanta que resultava numa visita extremamente cansativa. As obras sofriam a mesma nadificação que o café na ausência de Pierre, como refere Sartre; transformavam-se numa enorme mancha multi-colorida que saturava o olhar, até, eventualmente, se “gastarem”. Isto levanta as seguintes questões: por que motivo a exposição não resultou? Por que razão a extrema lotação da sala é um fracasso e uma violação da obra de arte?

Em primeiro lugar, uma exposição de arte, como diz o nome, requer a obra de arte. Deste modo, é importante termos em atenção que a exposição deve ser aquela que serve, ou seja, é a exposição que deve servir a obra de arte, não o contrário. Para que o público tenha a oportunidade de preservar a obra, a *exposição* não pode ser um obstáculo entre o público e a obra, caso contrário, só irá complicar o processo — impossibilitando-o.

²⁵⁷ Erwin Panofsky (1999). *A Perspectiva Como Forma Simbólica* (Elisabete Nunes, Trad.). Lisboa: Edições 70, p. 35.

No caso das *exposições ocupadas*²⁵⁸, acontece uma situação singular: a nadificação das obras ocorre sem estarmos, aparentemente, à procura de algo ou alguém. No café, espectamos que apareça alguém; numa exposição, as obras são garantidas — a não ser que a exposição seja cancelada, e as portas estejam fechadas, não é incerto se vamos, ou não, encontrar obras de arte, e, portanto, não estamos à procura de coisa alguma. Se o museu estiver fechado, voltamos para casa, não ficamos à espera. Contudo, é certo que vamos *em busca de alguma coisa*²⁵⁹, quando saímos de casa para ir-ver-uma-exposição. O que é que buscamos? Não são as obras, estas são apenas o “suporte” de algo maior que elas mesmas. Diria Sartre que uma nadificação deste género [aquela que acontece num café, num supermercado, etc.] só ocorreria numa procura de algo que não esteja no espaço, ou que possivelmente está lá, mas que ainda não foi revelada de forma concreta. Porém, as obras nadificam-se de forma semelhante. A pergunta mantém-se: o que é que procuramos numa exposição de arte? Bem, a resposta está na pergunta, ainda que de forma pouco óbvia: *arte* que se revele pelas obras de arte. Vamos ao encontro das obras, que, de antemão, sabemos estarem lá garantidamente, na esperança de conseguir entrar em contacto com um Mundo outrora esquecido²⁶⁰.

Todavia, nas *exposições ocupadas*, somos impossibilitados de contactar tal Mundo. Estas ficam ocupadas de obras; por sua vez, as obras passam o tempo ocupadas a tentar mostrar-nos algo que não nos alcança — as obras ficam tão cansadas como nós. Ir-ver-arte é ir em busca do Ser, ir à sua descoberta. É necessário, por isso, “dar espaço” a cada uma das obras para que um clarear do Ser seja possível. Encher o espaço com obras, ao contrário do que possa parecer, não instiga o *acontecer da verdade*.²⁶¹ Apenas contribui para uma nadificação em massa. Colocá-las *umas-em-cima-das-outras*²⁶² elimina a sua auto-suficiência, sofrendo pelo colectivo. Nesse sentido, em vez das obras se dirigirem a elas mesmas, e, com isto, à sua *verdade*, ficam enclausuradas na relação que têm entre si — universalizadas e reconhecidas apenas como *mais uma obra*²⁶³.

²⁵⁸ Sublinhado meu. Exposições com demasiadas obras.

²⁵⁹ Sublinhado meu.

²⁶⁰ Esquecido devido à nossa vida quotidiana, na qual vivemos caídos na entificação.

²⁶¹ Criar uma exposição como se fosse um projecto de design de interiores é algo incrivelmente comum.

²⁶² Sublinhado meu.

²⁶³ Sublinhado meu.

Parece-me claro que defender a exposição tornou-se mais importante do que defender as obras. Com a obra fora do nosso alcance, a *arte*²⁶⁴ é lançada a longa distância, dado que depende da anterior para se tornar histórica. Para que consigamos apreender a *arte*, precisamos de respeitar o espaço que é requerido, e, como tal, precisamos da presença do Nada. Tanto na filosofia sartriana como na heideggeriana — por mais que se cometa o erro de se considerar Heidegger existencialista²⁶⁵, como no caso da insistência de Lukacs em cometer esse mesmo erro vezes sem conta — o Nada é percebido como uma fundamentalidade do *conhecimento* do Ser [por parte do *Dasein* humano]. É sublinhado, por ambos os filósofos, que o Nada está presente na hora de descobrir o que é o Ser. Questionemo-nos: Conseguiram chegar ao Nada? Terão, tanto o pensamento de Jean-Paul Sartre, como o de Martin Heidegger, oferecido uma resposta satisfatória sobre o *em-si* do Nada?

²⁶⁴ O “*devenir* e [...] *acontecer histórico da verdade*.” Martin Heidegger (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 76.

²⁶⁵ A filosofia de Heidegger é *Existencial*. O *Dasein* vive, como já visto, excedendo o sistente, de modo extático [*ekstatisch*].

Últimas Considerações: Nada e Consciência

Por resposta satisfatória entende-se uma declaração que revele o ser que se propõe descobrir de forma clara. Portanto, se me perguntam ‘há laranjas no armário?’ a resposta que será tomada como satisfatória é ‘sim, há’ ou ‘não, não há’; ‘tenho que verificar’ ou ‘não sei’ não serão respostas que realizem a imediata vontade em querer conhecer o ser das laranjas — que posso supor através de um ser apriorístico, declarando-o, mas nunca com a mesma certeza da revelação do ser factual.

Podemos partir em busca do Ser enquanto orientados pelos textos de Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger? Parece-me que sim, apesar das críticas que se apontem. Uma possível crítica ao pensamento heideggeriano é a de que o Ser encontra-se dependente da linguagem — o que, pelos textos de Heidegger, se mostra totalmente contraditório. Por um lado, o Ser é, fundamentalmente, plenitude total, sem qualquer tipo de dependência; caso contrário, entramos no domínio da entificação. Porém, se a ‘linguagem é a casa do Ser’, como Heidegger nos repete inúmeras vezes, sem linguagem haveria Ser? Essa pergunta encontra-se em aberto. Não obstante, ambas as tentativas de encontrar uma *verdade* merecem a sua devida atenção. É certo que Lukacs terá as suas críticas a fazer, como apontar que, em ambos os pensamentos, uma “ignorância voluntária, radical e fundamental é sublinhada.”²⁶⁶ Não o vejo dessa forma, penso ter deixado claro que seguir as obras de ambos é uma decisão acertada, seja pela libertação do *cogito sum* presente na densa, e convincente, construção conceptual do *Dasein*, que Heidegger elabora, ou pela perspectiva sartriana do acontecimento do *outrem* no indivíduo. No entanto, ambas as perspectivas não me parecem satisfazer a pergunta sobre o *em-si* do Nada.

No que diz respeito à filosofia sartriana, esta restringe o Nada a uma mera utilidade. O Nada é, segundo Sartre, uma bússola que nos orienta entre os seres, negando uns para revelar outros [encontrando em Hegel um forte alicerce para a sua teoria do conhecimento]; por esta razão, o Nada não passa de um utensílio, que só chega ao Mundo desde que nós o permitamos. Mais problemático é se não tivermos *liberdade*, ou se esta estiver limitada — o Nada nem chega a ver a luz do dia. Nesta perspectiva, o Nada não encontra *em-si* algum grau de independência; encontra-se, com efeito, dependente da necessidade de um ato de negação.

²⁶⁶ Georg Lukacs (1960). *Realismo e Existencialismo* (Egípto Gonçalves, Trad.). Lisboa: Editora Arcadia, p. 93.

Porém, o Nada está tão próximo de nós como o Ser, diria até que mais intimamente. A ideia de um Nada como ferramenta não explicaria a primordialidade da relação que temos com ele; não conseguiria explicar um Nada prévio à negação. Se fosse uma mera relação de utilidade, sentiríamos-nos pressionados pelo Nada, que nos cerca constantemente, não se justificaria. Porque é que sentiríamos uma *opressão* vinda de algo que nós mesmos controlamos? Como é possível sentir-me ansioso por meros atos negativos? Sartre poderia argumentar: sentimo-nos oprimidos porque a *responsabilidade* sobre a nossa existência exerce um peso demasiado grande em nós; a presença da infinita liberdade em nós, assim como da responsabilidade que ela alberga, deixa-nos em ansiedade. Contudo, a liberdade, mesmo sendo infinita, pode ser limitada: externamente [estejamos numa prisão] ou por nós próprios [no caso da má-fé]. Ainda assim, o Nada consegue tocar-nos, mesmo aquando um dado limite. Se este depende da liberdade para aparecer na nossa existência, como é que conseguimos entrar em contacto com ele [com o Nada] nas situações de pouca, ou nenhuma, liberdade? Um Nada menos Nada que o Nada “original” não aparenta ter qualquer sentido [ou seja, um Nada dividido em vários graus]. Até onde poderíamos reduzi-lo sem que esta fosse uma tarefa *ad infinitum*? Em que medida é que o meu Nada seria diferente do Nada de um prisioneiro?

Sentimos pelo Nada a mesma opressão que sentimos pela liberdade, mas não por razões que Sartre possa apresentar. Para o filósofo, nada consegue ser mais primário que a nossa liberdade, e, por isso, como nós *somos após* a nossa liberdade, e o Nada é consequente de nós, o Nada é condicionado também ele pela primeira [pela liberdade de nadificar os seres]. O Nada permite-nos a nadificação das coisas, mas, neste caso, não oprime. O que nos oprime é a *liberdade* de o trazer ao Mundo.

É certo que os seres, sem que ativamente *queiramos*, possam cair em nadificação [no café, onde tudo fica saturado, por exemplo] podendo assemelhar-se ao Nada de Heidegger — este que se comporta de forma independente, como *energia* [termo que Heidegger rejeitaria] —. Porém, a queda das coisas no Nada só ocorre porque *nós* as atiramos para lá: esta queda só é possível por causa da consciência, que, selecionando, significa seres em particular. Oferecermos sentido à falta através do Nada é secundário, como forma de confortar [e confrontar] uma existência vazia de qualquer motivação. No fundo da questão, a opressão nunca vem do Nada, mas das circunstâncias que, apenas por mero acaso, geram uma força nadificante *a-presentada* por nós. Um Nada decorren-

te da liberdade acarreta a mesma problemática da metafísica, aquando a sua investigação do Ser: dependência atrás de dependência de seres que, posteriormente, impossibilitam-nos uma análise ontológica. Não poderemos, desta forma, avançar para um questionamento ontológico sobre o Nada pela via sartriana. O Nada foi preso, e mantido, no ente; permanecerá dessa forma enquanto o entendermos como um fruto do *cogito* cartesiano.

Vimos na § 2. 3. que o Nada é testemunho de presença. Tanto Sartre como Heidegger concordarão que a falta denota-a: se me falta *x* é porque esse *x* está alhures no Mundo. O *Mundo* é importante, como Heidegger deixa claro, porque é nele que acontece: eu *sou* o meu Mundo no sentido em que me conheço, questiono, caio e caminho por ele. Um testemunho, portanto, requer *alguém* que testemunhe *algo*. Quando uma criança nada numa piscina, pedindo que a vejamos a nadar, ela está a pedir que confirmemos as suas possibilidades enquanto nadadora. Batemos palmas, sorrimos e soltamos gritos de felicidade — a criança fica tão mais contente quanto mais mostrarmos que estamos lá para ela, a *testemunhar*. Se olharmos para o lado, distraíndo-nos dela, a criança fará sinais para que voltemos a olhar para si. A criança urge que olhemos para ela porque, precisamente, estamos a confirmar [validando] o seu ser-nadadora. *Testemunhar* exige que estejamos presentes para verificar um determinado ser, estado de ser, ou conjunto de seres. Entendemos facilmente como ocorre este acontecimento: eu, que olho para *algo*, estou a *verificar* o seu ser, confirmando-o, quer ele peça ou não que o faça. Testemunho uma árvore da mesma forma que testemunho a criança, mesmo que a árvore não me peça para confirmar a sua factualidade histórica. Contudo, o ato de testemunhar nunca será possível enquanto estiver distraído [como a criança odeia]. Desviar o olhar é a maneira mais evidente de distração. No entanto, olhar de forma desfocada constitui um ato semelhante. Apesar da criança não se aperceber, se estivermos a olhar para ela de forma desfocada — focados em hipóteses como: ‘ela vai-se afogar’, ‘a piscina é demasiado funda’, ‘ela está a envergonhar-me’, ‘é provável que tenha fome’, etc. — não estaremos a testemunhar; ou seja, não iremos receber o verdadeiro ser da criança. Colocar em foco as fragilidades do ser, para o qual dirigimos a nossa atenção, impede uma verdadeira apreensão. Não apreendemos a criança, mas todas as outras possibilidades que, ao que tudo indica, não estão assentes, factualmente, na criança. Dá-se uma condensação de seres que, embora relacionados com o ser em questão, não são o pretendido [a criança apenas e somente como nadadora]. À semelhança do que vimos no § 3. 1., relativamen-

te à forma como interpretamos/determinamos as *coisas*, acontece aqui a *primeira forma de interpretação*: entendemos a criança por proposições, como *objeto proposicional*. O verdadeiro testemunho, por outro lado, só é possível sem qualquer tipo de preocupações com o que é lateral ao *ser em-si*.

É em consciência, como vimos, que conseguimos estar num modo de apreensão plena. Para testemunhar a criança, assim como qualquer outro ser, precisamos de “estar em consciência”, sendo esta a “âncora” que impede que nos percamos algures com preocupações laterais. A consciência desliga o interruptor da distração, colocando-nos perante os seres. Se a nossa casa começa a incendiar, tudo o resto é esquecido para que nos possamos salvar. Por mais que estivéssemos perdidos nos nossos afazeres, “acordamos” e percebemos o nosso *ser-no-mundo*; finalmente olhamos para nós mesmos.

As *exposições ocupadas* dificilmente chamarão o Nada para perto de nós; talvez seja por isso que estejam cada vez mais populares e lotadas de obras: a fuga ao Nada é já quase requerida. Poucos são os artistas que percebem/perceberam a importância que o Nada tem para a obra de arte. Olhemos, por exemplo, para as obras de Donald Judd que, antes pelo contrário, ouvem o Nada. O artista percebe o quanto mais as obras têm a ganhar se conseguirem respirar — não sofrem de “claustrofobia” quando expostas e o alumínio que as constitui aparece como *é*; aqui conseguimos *ver* o material. A cor brilha, o metal *a-presenta-se* e o Nada é convidado, sendo tão importante como a matéria concreta — “Qualquer coisa numa superfície assenta num espaço”²⁶⁷, disse Judd. De forma semelhante, é possível dizer o seguinte: qualquer coisa no Ser assenta no Nada. Este *assentar* é o que permite que um espaço seja *aberto* pela obra, evidenciando o Ser na sua fixação; para *ver*, não só a obra de arte se comporta como uma grande janela sem vidro algum (a tentativa técnico-científica de explicação do Ser [*physis*], por outro lado, comporta-se como uma janela filtrada), o Nada vem, também ele, sustentar o Ser, delimitando-o [porém, nunca o asfixiando].

Quando Heidegger nos diz que o Nada chega até nós pela *Angst*, quererá ele dizer que o Nada se dá apenas em *consciência*? Consideremos o seguinte: se o Nada é compreendido na experiência, nunca através da lógica [ver § 1. 6.] — experiência esta denominada de *Angst* —, e se é a consciência, no desconforto [*unheimlich*], o que nos

²⁶⁷ [tradução minha] *Anything on a surface has space behind it*. In Donald Judd (1965). *Specific Objects*. *Arts Yearbook*, 8, 74 - 82.

permite ter um contacto autêntico com o *ser*, a consciência e o Nada estarão sempre interligados; os dois conhecer-se-iam tão profundamente como eu conheço o *meu mundo*. Tomemos o exemplo de Sartre, já várias vezes levantado, mas nunca esgotado, do operário de 1830. O operário precisa, antes de mais, de *sair* do modo de ser em que está imerso; ele precisa de se colocar *de fora* para percebê-lo como *verdadeiramente* é: miserável e extremamente desgastante; não recompensa o gasto físico, e mental, de se levantar cedo e chegar a casa tarde; etc. Ele tem de se colocar urgentemente no Nada, para que possa apreender o seu *ser-sofrido-no-mundo*. Perguntar [autenticamente] pelo Ser é fazê-lo enquanto domiciliado no Nada. Se estivermos a nadar num oceano nunca conseguiremos apreendê-lo na totalidade, a única forma de o fazer é subirmos em altitude, saindo de si, até que todo o seu corpo seja visível. Por este motivo, somos *em-retardo*.

Ficamos a saber o seguinte: enquanto *conscientes*, nunca estamos *no* Ser. Podemos com ele entrar em contacto, isso é certo — vimos que conseguimos tal acesso pela experiência estética [ver § 3. 2.] —, mas, enquanto estivermos cientes da sua presença, nunca poderemos estar a *acompanhar* o Ser: seja aquando do projecto das nossas possibilidades, seja aquando da compreensão da essência dos seres, incluindo a nossa. Verificámo-lo pelos seguintes pontos: (1) para *projectar* precisamos de *lançar* as possibilidades ao Mundo; como tal, vivemos sempre em atraso, não porque existimos “atrás” destas, o que seria impossível, mas porque só poderemos ser existentes *a partir* das mesmas — portanto, usar o termo *retardo* seria mais correto do que *atrás* [somos *em-retardo*]; (2) para atingir a verdade dos seres é necessário que estejamos fora deles, autenticamente e em consciência. É como o nevoeiro: escapa-nos quando estamos dentro dele.

Continuamos posicionados no Ser quando fazemos a pergunta do *em-si* do Nada? Não, da mesma forma que não continuamos posicionados no Ser enquanto questionamos o próprio Ser. Estaríamos, em ambas as situações, no Nada. Heidegger conclui que o Nada vem *pela Angst*. Porém, deste modo, o Nada não é mais do que uma espécie de ser distanciado [coisa que Sartre reparou na filosofia de Heidegger], dado que nos apercebemos da presença dele apenas *após* a *Angst*; encontra-se demasiado longe de nós. Para ser tão opressor como Heidegger dá a entender, o Nada teria que nos acompanhar a tempo inteiro; o Nada sabe, de forma bastante meticulosa, como “arrancar” da mão todas as significâncias particulares a cada pessoa. O Nada não poderia, por esta

razão, vir até nós *após* a *Angst*, acontece precisamente o contrário: a *experiência fundamental do Nada* [ver § 1. 6.] vem *após* o Nada.

Não queria eu dizer, linhas atrás, que não conseguimos ser no Ser, uma vez que *somos-aí*, de modo fundamental. No entanto, é importante reparar que, aquando em consciência [alcançando uma visão clarificada do Ser, excedendo-o], estamos mais próximos do Nada. O que percebemos, então, quando estamos no Nada, ou seja, isolados de tudo o resto?

1. Nada se encontra perto de mim;
2. Precisamente, só o Nada se encontra comigo;
3. Estou sozinho e o Nada pronuncia-se.

O Nada está tão perto que nos sussurra ao ouvido. Contudo, onde está ele? De onde vem? Sabemos que nos é íntimo, ele está demasiado perto de nós. Quando estamos numa floresta escura, à noite, sentimo-lo. No entanto, não o sentimos por causa do espaço aparentemente vazio; o Nada pode habitá-lo, mas não se fixa nesse lugar. Segue-nos e acompanha a caminhada. O seguinte pode ser dito: o Nada é testemunho de presença e revela o ser-no-mundo do *Dasein*. Então, não quer isto dizer que o Nada seria tão íntimo ao ponto de se assemelhar à nossa *consciência*, sendo-a? O que pode estar mais próximo de nós senão a nossa consciência? Quando toda a significância, outrora presente no Mundo, foge da nossa proximidade, *só nós* restamos e apenas o Nada [(e) a consciência] se encontra perto. Ele pronuncia-se quando, autenticamente, nos encontramos. O Nada, na sua *meticulosa a-apresentação da nossa autenticidade*, é, assim, *ante-predicamental* — significando que o Nada não vem após e a partir da consciência, como no estudo que fez Jean-Paul Sartre, nem vem do exterior, como nos diz Heidegger. Este Nada por nós elaborado, semelhante àquele que apresentou José Marinho, é o próprio possibilitar de uma *a-apresentação verdadeira* do Ser. O Nada viria antes de toda a possibilidade do *ser consciente de* porque é ele mesmo quem possibilita tal acontecimento. Como possibilitador, o Nada é a ponte — entre o Ser da verdade e a verdade do Ser — que *já era* antes do aperceber da necessidade de lançar uma ponte. O abismo de que Marinho fala [o Nada que cinde] seria aqui, simultaneamente, a visão da ponte e do abismo *em-si*. Ao apreender o abismo [que determina o transitar de um lado ao outro] passamos, nesse instante, uma ponte já lançada, dado que a visão autêntica do Ser se

encontra já estabelecida. Deste modo, afastamo-nos da noção do Nada como negatividade existencial, para o compreender como possibilidade da clara apreensão dos seres.

O Nada é o *acontecer da consciência enquanto enunciador do Ser*. Quando olhamos para o Nada, estamos, precisamente, a olhar de volta para nós, é o que Sartre chamaria de *consciência para-si*. Quando intitulei o § 2. 3. de *Nada e Identidade como semelhantes*, quis indicar isto mesmo: que o Nada não só é semelhante à segunda como possibilita uma *verdadeira* compreensão da nossa identidade. Isso requer, necessariamente, um isolamento radical [sem distrações], o qual não é possível sem o Nada [consciência]. Se este realmente estivesse longe de nós, estaríamos essencialmente dependentes de um utensílio que nos revelasse o Ser. Porém, nós *estamos-com* o Nada da mesma forma que *somos-aí*, no Ser e no Mundo; uma coagulação, como Descartes imaginou com a sua proposição, não é possível, somos *uno* com o Ser e o Nada. Cada um é tão essencial como o outro. Por esse motivo, citámos anteriormente o seguinte:

“O Ser e o nada pertencem em conjunto, não porque ambos — do ponto de vista da concepção Hegeliana — concordam na sua indeterminação e imediatismo, mas antes porque o Ser em si é essencialmente finito e revela-se apenas na transcendência do Dasein, que se estende ao nada.”²⁶⁸

À luz do que observamos até ao momento, poderíamos reescrever a passagem anterior desta maneira: O Ser e o Nada pertencem em conjunto, não porque ambos — do ponto de vista da concepção hegeliana — concordam na sua indeterminação e imediatismo, mas antes porque o Ser em si é essencialmente finito, revelando-se apenas, e enquanto, na transcendência autêntica do Dasein, que se encontra no Nada. O Nada, neste sentido, é tudo que não negação ou vazio de coisas. Quem ousaria confundir o Nada com o vazio quando é o primeiro quem mais nos pesa durante toda a nossa vida? Quem ousaria atribuir uma ideia de negação ao Nada quando é por ele que, positivamente, *encontramos*. Não nos descobrimos porque somos seres completos de Ser, mas porque somos um Nada que faz o seu caminhar no Ser. O que se conhece como *consciência*, totalmente ditado e moldado pela livre vontade da psicologia, não parece mais fazer sentido.

Aguarda-se, neste momento, uma nova investigação que reformule as suas estruturas fundamentais [da consciência], possivelmente tomando a experiência estética

²⁶⁸ [tradução minha] *Being and the nothing do belong together, not because both—from the point of view of the Hegelian concept of thought—agree in their indeterminateness and immediacy, but rather because Being itself is essentially finite and reveals itself only in the transcendence of Dasein which is held out into the nothing.* Martin Heidegger (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: Harper-Collins Publishers, p. 108.

como ponto de partida, em vez de se continuar a partir de modelos científicos. É pela experiência estética que conseguimos entrar em contacto com a linguagem poética: somos, por esta linguagem, colocados em questão, e por ela nos entendemos *verdadeiramente*, uma vez que o poeta, pela obra poética, *funda* o Ser. A obra de arte, ao contrário da *conversa fiada*, que nos [en]terra sem vista para o Mundo, oferece-nos um contacto direto com toda a presença do que *é* e do que partiu. Assim, só o Nada permite que a experiência estética se realize. Pode ser perguntado: ‘Não podemos aceder à arte, pela obra, sem estarmos colocados no Nada?’ Diria que não. Isto porque, desse modo, não estaremos a ver a obra *conscientemente*. Estaremos no mesmo local que ela, isso é certo, e, ao que tudo indica, poderemos ter todo o tipo de reações. Porém, não entraremos em contacto-com-a-obra, esta não conseguirá tocar-nos se estivermos de olhos fechados. Por entrar-em-contacto-com-a-obra-de-arte estamos a considerar um contacto de janela aberta, ou seja, sem qualquer filtragem hedonista, perdida nas *meras coisas*. A obra de arte só conseguirá ser verdadeiramente vista se “evadirmos” o Ser — não com o intuito de o evitar, mas com a vontade de ver o mais claramente possível. Muitas das vezes, o público não consegue entrar-em-contacto-com-a-obra por medo de “largar” o Ser — é claramente mais confortável permanecer na clareira do que começar a caminhar por entre os arbustos —. A busca pelo Ser deve partir de uma apriorística disposição em *estar* no Nada. Não obstante, o Nada não pode, de forma alguma, ser considerado como consequência ou subordinação do Ser, mas como uma *inauguração ante-predicamental dada como consciência* de um ser que espera ser reconhecido, através do processo de compreensão do ser humano enquanto *Dasein*.

Bibliografia

Aristóteles (2021). *Metafísica* (Carlos Humberto Gomes, Trad.). Lisboa: Edições 70.

Barthes, Roland. (2021). *A Câmara Clara* (Manuela Torres, Trad.). Lisboa: Edições 70.

Brook, Peter. (2008). *O Espaço Vazio* (Rui Lopes, Trad.). Lisboa: Orfeu Negro.

Camus, Albert. (1979). *The Myth of Sisyphus* (Justin O'Brien, Trad.). Harmondsworth: Penguin Books.

Codex Regius, datado aproximadamente a 1270. Consultado em <https://www.britannica.com/topic/Codex-Regius> a 14/12/2022.

Cox, Gary. (2018). *The Sartre Dictionary*. Londres: Continuum International Publishing Group.

Danto, Arthur C. (1975). *Sartre*. São Paulo: Editora Cultrix.

Donald Judd. (1973, Março) *Complaints: Part II*. Arts Magazine.

Givone, Sergio. (1995). *Storia del nulla*. Bari: Editori Laterza.

Goethe (s.d.). *Werther*. Amadora: Livros a Crédito, Lda.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2010). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline — Part I: Science of Logic* (K. Brinkmann & D. Dahlstrom, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2021). *Fenomenologia do Espírito* (José Barata-Moura, Trad.). Lisboa: Página a Página.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (2019). *The Phenomenology of Spirit* (Peter Fuss & John Dobbins, Trad.). Indiana: University of Notre Dame.

Heidegger, Martin. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin. (1987). *Carta sobre o Humanismo* (Pinharanda Gomes, Trad.). Lisboa: Guimarães Editores.

Heidegger, Martin. (1992). *What is Metaphysics?* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers.

Heidegger, Martin. (1992). *Being and Time* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers.

Heidegger, Martin. (1992). *The Origin of the Work of Art* (David Farrell Krell, Ed. e Trad.). Em *Martin Heidegger: Basic Writings*. Nova Iorque: HarperCollins Publishers.

Heidegger, Martin. (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (William McNeill & Nicholas Walker, Trad.). Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, Martin. (1996). *Being and Time* (Joan Stambaugh, Trad.). Albany: State University of New York Press.

Heidegger, Martin. (2022). *The Essence of Nihilism*. Em *Metaphysics and Nihilism: 1. The Overcoming of Metaphysics 2. The Essence of Nihilism* (Arun Iyer, Trad.). Cambridge: Polity Press.

Heidegger, Martin. (2022). *A Origem da Obra de Arte* (Irene Borges-Duarte, Trad.). Em Martin Heidegger, *Caminhos De Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Heidegger, Martin. (2023). *Kant e o Problema da Metafísica*. Coimbra: Edições 70.

Hölderlin, Friedrich. (2021). *Lamentos de Ménon por Diotoma [2]* (João Barrento, Trad.). Em *Friedrich Hölderlin: Todos os Poemas*. Porto: Assírio & Alvim.

Inwood, Michael. (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers.

Jordão, Eduardo Jorge Alves. (2019). *A noção de "insubstancial substance" na Teoria do ser e da verdade de José Marinho* (Dissertação de mestrado). Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/38004>

Lukacs, Georg. (1960). *Realismo e Existencialismo* (Egípto Gonçalves, Trad.). Lisboa: Editora Arcadia.

Marinho, José. (2011). *Teoria do Ser e da Verdade* (Jorge Croce Rivera, Ed.). Vol IX, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Marinho, José. (2016). *Teoria do Ser e da Verdade* (Jorge Croce Rivera, Ed.). Vol IX, Tomo III. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Panofsky, Erwin. (1999). *A Perspectiva Como Forma Simbólica* (Elisabete Nunes, Trad.). Lisboa: Edições 70.

Pereira, José Carlos. (2023). *M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P. Ricoeur. Temas de Estética*. Em *Coleção Lições de Arte & Design*. Lisboa: Centro de Investigação e de Estudos em Belas Artes (CIEBA).

Sartre, Jean-Paul. (1968). *O que é a Literatura?*. Em *Situações II* (Rui Mário Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.

Sartre, Jean-Paul. (2021). *O Ser e o Nada* (Victor Gonçalves, Trad.). Lisboa: Edições 70.

Shiki, Masaoka. (2021). *Aves Dormindo Enquanto Flutuam* (Joaquim M. Palma, Trad.). Porto: Assírio & Alvim.

Sorensen, Roy (2022). *Nothing: A Philosophical History*. Nova Iorque: Oxford University Press.

Stern, Robert. (2016 Abril 04). *'Determination is Negation': The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealist*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.2>

Taminiaux, Jacques. (1991). *Heidegger And The Project of Fundamental Ontology* (Michael Gendre, Trad.). Albany: State University of New York Press.

Bíblia Sagrada (edição Pastoral). (2012). Lisboa: PAULUS Editora.