

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 11, NÚMERO 10: JULIO DE 2024. ISSN 2695-9011 - e-ISSN: 2386-4877 - DOI: 10.12795/Differenz.2024.i10.02 [pp. 33-65]

Recibido: 13/10/2023

Aceptado: 17/11/2023

A angustia e o preocupante

The anguish and the pre-occupied

Antonio de Castro Caeiro

Universidade Nova de Lisboa

Resumo:

A não inautenticidade ou a indiferença quotidiana, a inautenticidade, a autenticidade são diversas configurações da nossa relação com o ser. A dificuldade consiste em responsabilizar “me” inteiramente “a mim” por uma apropriação do sentido do ser. É o *Dasein* que me convoca para si? Em que circunstâncias? Os diversos modos da relação com o sentido do ser admitem uma metamorfose dinâmica e complexa que parte de um modo de ser médio, em que vamos indo, nem bem nem mal, somos como toda a gente em geral e ninguém em especial, e podemos passar a fazer a experiência de apropriação de si, da autêntica resolução do sentido, bem como de perda total e alienação. Importou-nos analisar as situações em que se experimenta formas de vazio, interrupções de preenchimento na agenda. O que fazemos de tempos mortos, em que não conseguimos fazer nada ou até mesmo de dias perdidos? E quando vem de novo o fluxo que nos liga

à vida, é de onde que ele nos puxa? O possibilitante vem do futuro. De lá reverbera uma cadência com um tom que nos abre ao possível.

Palabras Chave: Autenticidade; Preocupação; Possibilitante.

Abstract:

Non-authenticity or everyday indifference, inauthenticity, authenticity are various configurations of our relationship with being. The difficulty lies in holding “me” entirely responsible for an appropriation of the meaning of being. Is it *Dasein* that summons me to itself? Under what circumstances? The different ways of relating to the meaning of being allow for a dynamic and complex metamorphosis that starts from an average way of being, in which we go along, neither well nor badly, we are like everyone else in general and no one else in particular, and we can go on to experience self-appropriation, the authentic resolution of meaning, as well as total loss and alienation. It was important for us to analyze the situations in which we experience forms of emptiness, interruptions to the agenda. What do we do with downtime, when we can’t do anything, or even with lost days? And when the flow that connects us to life comes again, where does it pull us from? The enabler comes from the future. From there reverberates a cadence with a tone that opens us up to the possible.

Keywords: Authenticity, preoccupation, possibiliting.

1. Introdução às as diversas possibilidades de cada um ser na relação com o seu ser

Na análise da nossa relação com a preocupação (*Sorge*), a designação para o ser do *Dasein*, Heidegger identifica três modos fundamentais de existirmos:

- a) A não inautenticidade (a indiferença quotidiana que não é primariamente inautenticidade (*primär nicht Eigentlichkeit*)¹).

1 Cf. von HERRMANN, F.-W. *Hermeneutische Phänomenologie Des Daseins. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit” II “Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins” §9-§27*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005, pp. 40-42. Aqui, as fórmulas “indiferença da quotidianeidade”, “indiferença quotidiana”, “medianeidade” não são primariamente expressões da *inautenticidade* em contraposição à autenticidade mas “a medianeidade das possibilidades da existência mediana que não se relevam ou destacam de outras possibilidades” (“Die Indifferenz der Alltäglichkeit oder alltägliche Indifferenz heißt auch ‘Durchschnittlichkeit’, aber primär nicht als Uneigentlichkeit gegenüber der Eigentlichkeit, sonder die *Durchschnittlichkeit* der durchschnittlichen, *nicht herausgehobenen* Existenzmöglichkeiten”).

- b) A inautenticidade (*Uneigentlichkeit*).
- c) A autenticidade (*Eigentlichkeit*).

A estratégia argumentativa de *Sein und Zeit* (SZ) para proceder ao isolamento da totalidade do sentido horizontal e crónico da temporalidade do ser do *Dasein* –a proto-estrutura (*Urstruktur*) da preocupação– parte da identificação da zona neutra e indiferente da não inautenticidade, primariamente e o mais das vezes (*zunächst und zumeist*), da quotidianidade mediana (*durchschnittliche Alltäglichkeit*). Segundo Heidegger,

o *Dasein* não deve ser logo interpretado no início da sua análise na diferença de um existir determinado, mas deve primeiramente ser descoberto no modo de ser como é primariamente e o mais das vezes².

O que, contudo, vamos propor é uma radicalização da interpretação. Pretendemos explorar como primeira hipótese hermenêutica a possibilidade activa, não neutra, nem indiferente, da possibilidade expropriadora de si –a potência activa da desautorização maciça e total do si, em processos de autoalienação.

A inautenticidade do *Dasein* não significa qualquer coisa como um ser ‘menor’ ou um grau ‘inferior’ de ser. A inautenticidade pode antes determinar o *Dasein* de acordo com a sua mais integral concreção, como quando está cheio de trabalho, absolutamente estimulado, com um interesse total nas coisas, a fruir e gozar tremendamente com elas³.

No étimo das possibilidades radicais de nos relacionarmos com o sentido do *Dasein* está o ‘*eigen*’ (próprio) presente nos verbos: expropriar[-se] (*sich enteignen*) e apropriar[-se] (*sich aneignen*) ou nos substantivos apropriação (*Aneignung*) e expropriação (*Enteignung*). A tradução de toda esta terminologia para português gira antes à volta do sentido de ser e não ser autêntico, de autenticação e ratificação ou anulação e desautorização. Assim, procuraremos explorar alguns fenómenos em que nos parece a nós que não somos nós próprios. Facto de que assim sucede por vezes é o que atesta o nosso falar de situações em que, de algum modo, “não estávamos em nós” ou “não somos já as mesmas pessoas que éramos”. Tais alterações podem dar-se de um momento para o outro ou abrangerem longos períodos de tempo.

Veremos como estas possibilidades de desapossamento de si podem ser activas e conduzirem a processos e estados de *ex-propriação* ou *alienação* que nos tornam efectivamente outros. Alteramo-nos. Para utilizar o equivalente português da expressão

2 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1986. p. 43.

3 *Ibid.*

de *Theunissen* noutro contexto produz-se uma *outrância* (*Veränderung*)⁴. Ainda assim, referir-nos-emos à possibilidade em causa como inautenticidade, podendo a sua actuação sobre as nossas vidas e o efeito surtido sobre elas ser mais ou menos anódino. Mas também pode ser nocivo e causar danos mais ou menos permanentes ao si. O uso dos *termini technici* *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* serão assim traduzidos respectivamente por *autenticidade/inautenticidade* a despeito de todas as questões que a unilateralidade possa suscitar⁵.

A nossa segunda hipótese hermenêutica retira ao si qualquer autoridade já garantida pelo facto de nos havermos ou termos –como quer que se entenda o sentido desses verbos– a nós próprios. Somos ainda as mesmas pessoas quando passamos por situações em que sofremos um impacto tal na esfera emocional ou no plano efectivo em que ficamos esfacelados? Facto é que as mais diversas situações por que passamos, em que caímos, que criamos, as mais diversas circunstâncias da vida, na relação com os outros, o mundo, a vida, implicam-nos desde sempre já numa relação consigo. Ou seja, faz parte integrante de cada um de nós achar-se numa relação singular e a ter comportamentos exclusivos *sui generis* consigo. Cada um de nós vive desde sempre já, sem interrupção, consigo, primária e primordialmente. E existe por si.

O corolário desta segunda assunção faz que eu não seja o próprio de mim, nem mesmo quando coincido comigo na relação reflexiva de ser *eu* a reflectir-*me* a *mim*, em mim, *sobre* mim. Quem cada um de nós é, existe como agente de acções que intervêm em si, nos outros e no mundo, mas é também o *terminus ad quem* dessas mesmas acções. Somos assim, cada um de nós, uma complexa rede de relações estruturantes da nossa maneira de ser não apenas connosco, com o mundo e com os outros. Esta estrutura relacional é activa, reactiva ou passiva, de acção recíproca. Na sua própria ipseidade produzem-se simetrias e assimetrias, oscilações entre o que é estável e se equilibra com facilidade e o absolutamente instável, periclitante, frágil, desequilibrado. Esta forma de vinculação de mim a mim, se assim se pode dizer, não é, contudo, primariamente reflexiva nem tão pouco o acesso que eu tenho a mim é em primeira linha de natureza cognitivo ou teórico. O ser que de cada vez desde sempre eu sou não é primariamente nem o mais das vezes, mas apenas de uma forma abastardada e ilegítima: teórico, cognitivo, reflexivo.

4 Cf.: THEUNISSEN, M. *Der Andere*. Berlim: De Gruyter, 1965. Para uma análise da relação com o outro, cf.: CAEIRO, A. de C. O Acesso a Outrem Como Si No Seu Aí. *Didaskalia*, 38.1, 2008, pp. 227-56.

5 *Authentikos*, *ē, on*: garantido, autêntico da caligrafia de alguém; “original” das cartas que alguém escreveu; de alguém que ao falar o faz com autoridade. Portanto: genuíno, não falso, autêntico, não impostor, o próprio, não outro. Cf.: *Henry George Liddell, Robert Scott, A Greek-English Lexicon, A α*, www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057. Acc. 16/11/2023.

Primariamente quem eu sou sabe como, e qual, é a sua maneira de ser. Eu sei bem quem sou. Compreendo-me “existente no modo de uma compreensão do ser”⁶.

2. O apropriante

Essa relação de compreensão com o meu ser, conferindo-lhe ou retirando-lhe sentido, favorecendo-o ou, pelo contrário, sendo-lhe prejudicial, é uma relação para a vida até que a morte nos separe. Não é susceptível de divórcio, mesmo que seja conflituosa e de difícil coabitação. O que nos importa aqui é, então, em primeiro lugar, delinear o sentido, a extensão, as consequências, as formas de compreensão e possibilidades de interpretação de experiências extremas de desenraizamento, de desapropriação ou expropriação de si. Portanto, de experiências concretas de desvio do próprio em que deixamos de estar em nós, ficamos virados do avesso, fora de nós, enfim, situações que fomos nós mesmos que criamos, mas relativamente às quais, depois de passadas, dizemos que não éramos nós, estávamos irreconhecíveis. Os outros dizem: não eras tu.

Em segundo lugar, teremos de tentar compreender (“tentar compreender” entendido aqui rigorosamente como um conceito operatório) que a própria possibilidade verificada de facto de se dar o acompanhamento do sentido das desintervenções de nós pelo si não conduziram a processos de supressão totais da relação consigo. Quer dizer, a um estado de alienação absoluto. Isto é, se sobrevivemos para contar o que se passou é porque de certa maneira regressamos a nós próprios, tendo passado pelo que já passámos. Isso é um facto inegável. Ainda assim, é o cair de novo em si que se revela como problemático. De que forma podemos voltar a ocupar um sítio de onde fomos expulsos? Voltamos a ser quem éramos? Somos ainda os mesmos, nós próprios ou ultrapassamos o ponto de onde não há retorno? Sem dúvida repõe-se a normalidade do habitual habitável. É certo que somos trazidos a um horizonte estável. Mas os processos de recuperação por que se passa para nos recompormos são precisamente isso: processos de recuperação e nunca se volta nunca a ser o que se era nem a ir onde se esteve. Nunca nada é o mesmo. O que leva à pergunta pelo sentido do domicílio e da coabitação de mim comigo. E se, embora tendo existido desde sempre em mim, acordando o mesmo que adormeceu, voltando a si o mesmo que se perdeu, sendo eu mesmo quem presta atenção àquilo de que se distraiu, se encontra, quando perdido, se apresenta depois de ausências, volta a ser o mesmo depois de ter andado esquisito, se auto afirma como o mesmo, quando lhe dizem que está mudado, etc., etc., e se, volto a repetir-me, não houver legitimidade para o sentido do ser (*Sein*) do ente (*Seiende*) que eu desde sempre sou? E se o sentido do horizonte de

⁶ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 12.

onde nos desviámos, de que ficámos expropriados e que foi alienado de nós for tão pouco nosso que não sabemos bem a que regressamos quando o decurso da vida é reposto, quando nos habituamos de novo à normalidade das coisas? E se eu voltar ao que era, mas nunca tivesse sido o próprio?

O ponto de partida implica uma interpretação paradoxal e aparentemente contraditória do processo do acontecimento apropriador de si, de constituição de legitimidade do carácter genuíno da autenticidade. Se poderíamos achar que éramos nós que nos tornávamos em nós próprios, que éramos agentes da conservação ou da possibilidade do regresso a si, o contrário parece ser o caso. A mudança de mim no próprio, o acontecimento *apropriante (aneignend)* vem do próprio si até mim: dá-me a compreender como é comigo, o meu jeito e maneira de ser: quem sou eu como era para ter sido (*ereignender Ereignis, qua entwerfender Entwurf e geworfener Entwurf*).

O apropriador que me muda e torna autêntico, o *ereignendes Ereignis*, isto é, o apropriante que me configura a mim em si, o *entwerfender Entwurf*, isto é, o lance que de antemão me projecta a mim por si e para si e desse modo me metamorfoseia em *geworfener Entwurf* em que desde sempre já me encontro lançado a ser é o operador, o agente, o *terminus a quo* do encontro. Acontece-me e faz-me acontecer ser eu: atinge e visa retrospectiva e age retroactivamente sobre mim ao ponto de me mobilizar, ao convocar-me proactivamente para o que há-de ser de mim. Ensaia-se, assim, rasgos de prospectos na sua direcção e sob sua orientação. O carácter de ser deste fenómeno existencial funda-se num princípio cuja origem e proveniência é gratuito, oferece-se, mas pode manter-se indefinido e indeterminado. Facto é que irrompe de modo súbito. De repente, está aí a envolver-nos sem darmos conta de como veio. Ou então assalta-nos de forma violenta, invasiva. Intrmete-se. Ocupa as nossas vidas. O carácter de ser de todos os fenómenos radicalmente existenciais projectados e feitos acontecer como *Ereignis* ou *Entwurf* é tal como Heidegger descreve o fenómeno ôntico existencial do grito da consciência (*Ruf des Gewissens*):

O grito na verdade não é justamente nunca planeado por nós próprios, nem preparado nem voluntariamente executado. Grita-‘se’ contra a expectativa e na verdade até contra a nossa vontade. [...] O grito sai de mim e atinge-me a mim⁷.

O que assim acontece não tem qualquer consideração por quem quer que seja. Dá-se com o mais completo desrespeito pelas pessoas. Não tem qualquer consideração por mim e porta-se a despeito de mim.

⁷ Ibid., p. 275.

Às perguntas pelo nome, posição, origem e reputação não apenas se recusam respostas, mas ele nem sequer dá a mínima hipótese para nos habituarmos a ele com uma compreensão da existência orientada pelo mundo⁸.

3. A relação assimétrica de mim com o si: uma caracterização do *Dasein*

Mas quem é esse eu de mim completamente diferente que como que faz depender de si e da sua capacidade de acção o presente, como se o presente não se constituísse por um agente que nos é absolutamente extrínseco?

O *Dasein* caracteriza-se onticamente de forma eminente por isto: o que está em causa para este ente é o seu próprio ser, no seu ser. Faz parte da constituição do ser do *Dasein*, porém, que tenha, no seu ser, uma relação de ser com este ser. E isto quer dizer, por sua vez: o *Dasein* compreende-se de algum modo e de forma mais ou menos explícita (*Ausdrücklichkeit*) no seu ser. É uma qualidade pertencente a este ente que com o seu ser e através do seu ser, este revelar-se-lhe a ele próprio⁹.

A formulação é compacta e extremamente densa. Dá expressão de uma complexidade de elementos estruturais e da respectiva implicação de uns nos outros. O carácter distintivo do *Dasein* é ser um ente (*ein Seiendes*) que tem constitutivamente “uma relação de ser” (*Seinsverhältnis*) com o seu ser. A relação de abertura compreensiva entre o *Dasein* e o seu ser é constitutiva. O *Dasein* existe relacionalmente “no seu ser para este ser” (*in seinem Sein zu diesem Sein*). “O *Dasein* compreende-se” (*Dasein versteht sich*) “com e através” (*mit und durch*) de uma abertura de sentido ao, e do, seu ser. As formulações “*in seinem Sein zu diesem Sein*” (*no seu ser para este ser*), “*mit und durch*” (*com e através*) vinculam a implicação do *Dasein* no seu ser. A própria retórica que dá expressão ao envolvimento do *Dasein* com o seu ser deixa bem sublinhado que o *Dasein* não tem o protagonismo.

A) Não que não figure como sujeito no nominativo.

A.a) para ser alvo de distinções ônticas: “*Das Dasein ist dadurch ontisch ausgezeichnet, daß* (O *Dasein* é caracterizado de forma distintiva de modo ôntico através do facto de que...), mas na voz passiva

8 Ibid., p. 274.

9 Ibid., p. 12.

A.b) ou para ser reconhecido no seu ser: *“Das Dasein versteht sich”* (O *Dasein* compreende-se a si). Aqui, porém, na voz reflexiva com vários matizes semânticos: interesse, reciprocidade, reflexivo, até apassivante.

B) A construção pronominal: *“es ist seinem eigenen Sein überantwortet”* (Este ente está entregue ao seu próprio ser).

B.a) Facto relevante é, além do mais, este que surge sempre visado em casos oblíquos:

B.b) como complemento indirecto *“ihm selbst erschlossen ist”* ([este ente] está aberto a si mesmo) da abertura e revelação do seu ser.

B.c) a maior parte das vezes como complementos de verbos de regência complexa: *“es geht diesem Seienden um sein Sein”* (este ente diz respeito ao seu ser, importa a este ente o seu ser) *“[d]iesem Seienden eignet”* (é próprio deste ente, pertence propriamente a este ente) como dativo de respeito ou interesse e como dativo de posse.

B.d) Quando é o infinitivo, ser, que aparece como sujeito: *“Das Sein ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht”* (O ser é aquilo que desde sempre já diz respeito a este ente, é o ser que desde sempre já importa propriamente a este ente), percebe-se a origem e a proveniência constitutivas e estruturantes do *Dasein*.

A relação estrutural do *Dasein* com o seu ser pode, assim, ser compreendida como auto-referencial mas assimétrica. Mesmo os esforços mais activos empreendidos pelo *Dasein* na tentativa de compreender o que é que está em causa no seu ser deixam perceber a sua essência obrigada a um vínculo. É o próprio ser do *Dasein* que é problemático. O ser do *Dasein* está, por assim dizer, sempre em causa. O ser do *Dasein* é uma actividade e é por isso um infinitivo, uma forma nominal do verbo ser. Mas não é nunca um ente, uma substância. O *Dasein* universal em cada humano obriga a compreender de que é que se trata, o que importa, ao existirmos. Não há assim reciprocidade. O ser do *Dasein* dispensa-lhe sentido. Compreende-se nessa atmosfera em que se move, mas não coincide com o ser. Pois, faz precisamente parte do problema do *Dasein* que a compreensão que tem do que está de cada vez em causa para si, o seu ser, não seja transparente. A relação de cada um de nós com o facto de estarmos vivos, por exemplo, pode não estar explicitado. Ser eu quem está vivo e haver a vida são fenómenos de difícil articulação. Eu não sou a vida. Eu sou portador da vida. Eu tenho uma relação com o horizonte temporal que é a vida no seu transcurso, em contagem decrescente, a criar problemas ou simplesmente aí para ser vivida.

A abertura compreensiva do *Dasein* ao sentido problemático do seu ser não o deixa sem reacção. Pode é responder apenas de forma elementar ao tratar do que de cada vez pode estar em causa para existir. O que não quer dizer que se compreenda totalmente exposto num horizonte de sentido constituído pela compreensão da interpelação multidimensional que o preocupa. A relação entre o *Dasein* e o seu ser deixa perceber uma simetria de interesses. O *Dasein* age no seu próprio interesse. O seu ser revela-se-lhe como dizendo-lhe respeito. Ou seja, a abertura compreensiva implica a acção e o esforço do *Dasein*, é um exercício seu, diz-lhe respeito, trata do que está em causa, age, por assim dizer, no seu próprio proveito, para sua vantagem e interesse. Mas o ser do *Dasein* tem interesse em ser compreendido no que revela e abre à compreensão. É o ser do *Dasein*, genitivo objectivo: faz ser o *Dasein* ao abri-lo à compreensão de que é poder ser o que desde sempre de cada vez já tem estado em causa. Ser para o *Dasein* é uma ocupação de sete dias por semana, vinte e quatro horas por dia. Esta é a *condicio* fáctica da nossa existência. No §9 de SZ onde se expõe o tema da analítica do *Dasein*, lê-se uma reformulação do que ficou estabelecido:

Como ente deste ser o *Dasein* existe *entregue* ao seu próprio ser. O ser é o que propriamente desde sempre de cada vez está em causa para este ente. 1. A “essência” deste ente reside no seu *para ser/por ser*, *Zu-sein*. (...) A essência deste ser reside na sua *existência*. (...) Os caracteres apuráveis neste ente não são, por conseguinte, propriedades objectivamente perante de um ente perante que parece ter este e aqueloutro aspecto, mas *são sempre de cada vez já modos possíveis de ser* e apenas isso. 2. O ser que está em causa para este ente no seu ser *é ser já sempre de cada vez o meu*. (...) Ao referirmos o *Dasein* temos *continuamente* de enunciar também o pronome pessoal “eu sou”, “tu és”, de acordo com o carácter deste ente: a qualidade de tudo ser já sempre de cada vez meu¹⁰.

Daqui resulta uma expansão fundamental que analisa a natureza assimétrica de reciprocidade e a simetria de interesse. O *Dasein* existe desde sempre entregue e exposto ao seu ser. Existe sob sua dependência. A essência do *Dasein* é o seu ser a haver, ser para ser, *Zu-sein*. A essência do *Dasein* é a sua existência. A natureza da vinculação do *Dasein* ao seu ser é de posse e não admite rescisão. Eu existo continuamente com a inevitabilidade da resolução do problema do ser a haver por ser. O meu futuro tem sido um problema contínuo com que tenho de lidar desde sempre, 24/7, sem direito a férias (“*stets*”). E se até agora se tem resolvido, não há fundamento algum para se acreditar que vai continuar

10 Ibid., p. 42.

a resolver-se. Na verdade, não se percebe como se consegue lidar como uma situação que é sempre crítica e preocupante. O que é mesmo meu é o problema que me põe o meu ser sem dar folga do nosso por ser. Não há nenhum momento em que não seja sempre o ser da minha vida o que está em causa. E é uma ocupação com dedicação exclusiva.

O “*je*”, o pronome possessivo “*je meines*”, a relação do *Dasein* em mim com o seu ser de “*Überantwortung*”, “entrega” e “vinculação”. A forma do acesso específica de abertura relacional ao futuro, que se manifesta no saimento de dentro para fora, num ter de ir desde sempre já e de cada vez por aí além, explicitam de que modo é que o meu ser está em causa durante o tempo enquanto eu existir. Eu sou de cada vez sempre na entrega ao meu ser como o que há para ser, o que há por ser.

4. Agarrar e perder [oportunidades] ou deixar ir como formas compreensão

Agarrar uma oportunidade, *deixar* ir uma ocasião, são modos de nos relacionarmos ôntico-existencialmente com as mais diversas situações, circunstâncias, nas mais variadas conjunturas em que a nossa vida se define. Agarrar, perder, perseguir e deixar ir, são modos de ser que resultam de formas de compreender e nos encontrarmos nas situações que de cada vez se constituem. Não resultam de uma relação intencional, categorial, intuitiva. Não, pelo menos, primordialmente. Implica um olhar que vê e actua de forma concomitante. A nossa relação com o *Dasein* é de assimilação ou dissimilação, apropriação ou expropriação e alienação de possibilidades. Cada um de nós define o ser do seu sou, enquanto executa a sua possibilidade.

O que define o ser do humano como possibilidade não é tanto as possibilidades que se oferecem e que foram perdidas, mas diz respeito à capacidade de decisão da própria vida, não presa das possibilidades oferecidas mas dependente da possibilidade de nos ganharmos, decidirmos por nós – e encara a possibilidade de cada um de nós se perder na sua vida; podemos ganhar transparência ou perdê-la acerca do sentido do ser do *Dasein* no humano.

O *Dasein* compreende-se sempre a partir da sua existência, de uma possibilidade de si próprio, de ser si próprio ou de não ser si próprio. Estas possibilidades ou foram escolhidas já pelo ser-o-aí ou ele caiu nelas ou desde sempre cresceu nelas, com elas. A existência é ela própria apenas decidida ao modo do agarrar ou descuidar a partir de cada ser-o-aí. A pergunta pela existência apenas pode ser acalorada através do próprio existir¹¹.

11 Ibid.

Este passo retoma o primeiro, na medida em que procura ganhar perspectiva analítica sobre o que se esboçara na primeira e que é o empreendimento de Heidegger. É neste sentido que são empregues os termos inautenticidade e autenticidade (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*). A ideia que fazemos de ser e de existência, a compreensão do ser em que de cada vez somos e a preocupação com o seu sentido é constitutiva da própria existência e não pode ser avaliada do exterior. Não é um paradigma, um exemplo, que possamos imitar. Não corresponde a um padrão ou ideal relativamente ao qual podemos perceber estar afastados ou não. As características de autenticidade e inautenticidade têm a ver com duas modalidades de me apropriar ou desapropriar de mim. Ganhar transparência sobre a própria ideia da existência que há em nós, que co-existe connosco desde sempre, independentemente de ter sido posta a descoberto ou não, é apropriar-nos do si em nós. Mesmo não tendo sido suficientemente vista ou vincada por nós, de algum modo sabemos estar a aproximar-nos disso, de sermos quem éramos para ter sido, ou a afastarmo-nos. Percebemos, sabemos como é connosco sempre na medida da aproximação ou afastamento recuperável ou irrecuperável do que era para ter sido. A dificuldade aqui é a de criar uma situação hermenêutica em que a descoberta desta possibilidade se faça. Esta possibilidade está sempre em tensão com o impossível, o não ser capaz, o não compreender e o não estar a ver, com o facto até de as possibilidades não se esgotarem na sua panóplia. A inautenticidade e a autenticidade jogam-se na apropriação ou não do sentido de si – no haver ou não um ganho. Nós percebemos as possibilidades em que nos perdemos e as que são proveitosas, quando, por exemplo, a vida nos obriga de algum modo a partir de si a fazer um balanço do que tem sido.

O *Dasein* é sempre de cada vez já o meu, o que quer dizer facticamente, tem de se apropriar a si desta ou daqueloutra maneira, tem de se apropriar assim tanto ou tão pouco quanto se compreendeu e agarrou respectivamente tanto ou tão pouco ou de modo deficiente, ainda não se percebeu ou já perdeu. Primariamente e o mais das vezes o *Dasein* ainda não se adquiriu como o próprio, ou então não se encontrou a si, como no tempo da juventude, por exemplo, ou então já se perdeu e isso talvez tivesse acontecido no tempo da vida em que estava mais activo (*lebendigstes Leben*). Apenas se pode perder na medida em que de acordo com o seu ser o *Dasein* é meu, isto é, autenticamente possível. Ambos os modos da autenticidade e da inautenticidade se fundam nisto que o *Dasein* em geral é o meu¹².

12 HEIDEGGER, M. GA 21: *Die Frage Nach Der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p 229.

O ser-o-aí é essencialmente de cada vez e sempre o meu. A decisão do ganho ou perda, na compreensão do haver ou não ainda hipótese, é tomada não em vista dos conteúdos de vida mas do modo de ser, com o modo de sermos isso mesmo que somos ao modo como somos. Corresponde à compreensão do sentido de ser da existência para nós.

5. Ausências e interrupções: formas de não independência ou não consistência de si (*Unselbstständigkeit*)¹³

O que é isso, então, com o qual nos encontramos desde sempre numa relação estrutural a cada instante da nossa vida desde sempre já e de antemão? O que é preocupante e de que modo se esboçam relações de inautenticidade com o si que se quer apropriar de nós no seu projecto e assim fazer-nos acontecer? De que modo compreendemos nós desde sempre já o que inspira cuidado e preocupa? O que é que define o carácter de maior ou menor urgência com que tem de se ir a... para tratar de.... O ter de ir a... define o sentido da urgência com que se é deposto em... por causa de... com o fim de... A relação da preocupação com X, Y e Z que têm de ser feitos as diversas tarefas, o que está em agenda. E se o que se faz fosse um comportamento compulsivo para neutralizar uma obsessão. Se a vida toda fosse executada com conteúdos compulsivos para neutralizar e desautorizar esse outro eu que é quem eu gostaria de ter sido projectado pela minha "ideia de ser da totalidade" (*Idee vom Sein des Ganzen*)?¹⁴

O projectar-se inautêntico sobre as possibilidades que são retiradas do que de cada vez está a ser tratado, tendo-o sempre presente é apenas possível pelo facto de o *Dasein* se ter esquecido/perdido no seu poder ser mais próprio já lançado¹⁵.

Pensemos nas especificidades apuráveis a partir do contraste entre a ideia genérica de estar lá numa determinada situação e estar ausente. Não o queremos fazer apontando à diferença entre prestar atenção ou estar atento e por outro lado não prestar atenção e estar desatento. Não definitivamente se a compreendermos esta diferença exclusivamente na esfera cognitiva. Na verdade, posso estar completamente absorto por um sentido horizontal apagando todos os outros e assim também a presença do seu sentido. Pensemos antes num horizonte em que se pode compreender o que é ser activo e estar autenticamente presente numa determinada situação ou numa frente em

13 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 128.

14 Ibid., p. 47.

15 Ibid., p. 339.

que se desenvolva a nossa vida, portanto, quando estamos em acção, a executar tarefas, desempenhar funções, exercitar-nos, treinar, quando estamos completamente tomados pelo que fazemos e estamos por inteiro lá e por outro lado as mais diversas situações e circunstâncias em que cessamos actividade, ficamos ou põem-nos fora de acção, ficamos ausentes na mais completa inactividade; numa palavra: ausentes.¹⁶ A diferença entre estar e não estar lá pode ser explorada em diversos sentidos. Sigamos por este: a diferença que há entre a ideia de utilidade e inutilidade, em português, dos dias. Dias de trabalho e dias de lazer. Assim podemos pensar que estamos presentes nas horas úteis se não faltamos, mesmo que haja intervalos e pausas ou até furos, no horário e por outro lado que estamos fora das horas úteis, quando não estamos ao activo, já não é hora de expediente, estamos indisponíveis, etc., etc... Esta diferença entre horário (depositário de horas) de expediente e fora do expediente organiza objectivamente as nossas vidas. Os calendários, horários e agendas, demonstram-no. Assim, vejamos que podemos distinguir objectivamente não apenas horas úteis como também horas inúteis e até dias úteis (é o que está em sinais de proibição ou limitação do estacionamento automóvel), e fins de semana (não são dias de trabalho e, portanto, inúteis). Podemos continuar a estabelecer diferenças macro/micro-cronológicas entre toda uma vida de trabalho, com os anos e anos cheios de meses e meses de trabalho e por outro lado o tempo da reforma, das férias, dos fins-de-semana, das horas fora de expediente de intervalo de pausa.

Se introduzirmos um elemento subjectivo, não abandonando para já o nosso escrúpulo racionalista, podemos perceber que na pausa, no intervalo, na hora fora do expediente, no fim de semana, nas férias, na reforma, podemos estar completamente entregues à profissão: somos o que fazemos. Há uma longa tradição de interpretação do *homo* como *faber*. Por outro lado, podemos pensar também em relações difíceis com o trabalho sobretudo quando as exigências são tão absolutas que se apresentam como obrigações. Podemos estar na hora mais crítica do expediente, quando a nossa reacção tem de ser proactiva para operar antecipação de tarefas, organizar estratégias, enfim operarmos as situações e não estarmos lá de todo. Como interpretar esse tipo de ausências e de inutilização do tempo? A resposta não pode ser dada apenas pelo contraste. Quando a maximização da concentração de energia activa devia ser total eu não estou lá. Estou na

16 Sobre a neurofisiologia do sonhar acordado o poder indutivo da sua fantasia, cf.: SINGER, J.L. "Daydreaming and the Stream of Thought: Daydreams Have Usually Been Associated with Idleness and Inattentiveness. Now, However, through an Empirical Research Program, Their General Function and Adaptive Possibilities Are Being Elucidated". *American Scientist*, 62.4, 1974, pp. 417–25. Os diversos momentos ao longo do dia em que se sonha acordado, desde a hora de ir para a cama dormir, o momento antes de adormecer, o momento prévio ao acordar, quando estamos "meio a dormir", etc, cf.: LÖFGREN, O.; Ehn, B. "Daydreaming Between Dusk and Dawn." *Etnofoor*, 20.2, 2007, pp. 9–21.

lua. Quando a descontração e o relaxamento podem ser totais eu estou completamente envolvido pela situação de trabalho.

Não pode ser dada assim por dois motivos entre muitos outros que necessariamente temos de deixar de lado. É que quando estou absolutamente envolvido com o trabalho o sentido da minha existência é o da existência de tarefas por executar e tarefas executadas, a transformação da agenda em relatório. Eu sou absorvido pela direcção que as coisas tomam, pelo sentido da orientação do sucesso ou do insucesso com que apresentamos serviço. É esta a razão: eu não sou eu quando o sentido do meu ser, orientação e direcção está dado pelo que faço: agendas, horários, horas de expediente, lectivas, de atendimento, anos lectivos e semestres sabáticos, etc., etc... E se há sintomas de stress ou de relação aditiva ao trabalho, se há pessoas que não sabem fazer outra coisa a vida inteira senão trabalhar, é um sintoma que podemos interrogar da seguinte maneira. Quem sou eu quando não estou ocupado, a desempenhar funções, a executar tarefas, a trabalhar?

O outro motivo é este quem eu for pode ser o que eu faço, mas não é determinado pelo x que é feito ou pelo valor do que faço, antes tem de ser configurado pelo que sou, pelo próprio sentido em geral do ser em mim do que me preocupa e do modo como com ele lido. Quer dizer, deixar de trabalhar e ir de férias ou pedir a reforma não são passos dados em direcção ao meu eu autêntico. O não fazer nada é uma interpretação complexa do haver-se a si. Podemos facilmente pensar nos tempos mortos da vida, quando só fazemos tempo, ou em que estamos sem nada para fazer e arranjam coisas com que nos ocupar, para fazer. O tempo livre é tão perigoso que há línguas em que se diz que se mata tempo.

É precisamente porque o tempo livre pode não ter direcção, pode não ter orientação e assim não ter sentido que o *Dasein* encontra um sentido, direcção e orientação para o fazer-se a si. Estamos concentrados na execução de uma determinada tarefa ou no desempenho de uma qualquer função. Estamos, por assim dizer, completamente absorvidos pelo sentido do que se está a passar, hierarquia de funções, organização estruturante das frentes que compõem a execução. Ficamos dirigidos e somos orientados pelo que se faz: num estar a ir fazendo, idos pelo ser do processo. Estamos lá. Representemo-nos, por outro lado e pelo contrário aqueles momentos em que nem sequer respondemos à pergunta se cá estamos, porque não a ouvimos. Nas alturas em que estamos longe. Ausentes. Como quando dizemos “não estava cá” ou “estava longe”.

Mas temos de reconstituir a situação da forma mais concreta que nos for possível. A autenticidade não está reduzida à concentração máxima, nem ao desempenho altamente qualificado de funções nem à execução de tarefas complicadíssimas. Ela não se produz,

por outro lado, também só por estarmos entregues a nós fora da hora de expediente, descontraídos e relaxados. Na verdade, ao reduzir o sentido do ser da minha vida, orientá-lo e dirigi-lo pelo trabalho ou pelo tempo livre é entregar-me a uma agenda que em nenhum dos casos consigo controlar. Ter o tempo ocupado ou estar com tempo livre podem ser manifestações da ausência de mim. Eu posso não comparecer, não estar lá, não ser eu, estar ausente de mim nas duas situações. Para uma melhor compreensão destas teses, importa compreender que estes horizontes não são estáticos nem eu sou constituído por estádios com relações complexas entre a minha realidade subjectiva e a realidade do mundo. Com efeito, é a partir do ser em relação do ser constitutiva e estruturalmente uma relação que se podem pensar todos estes horizontes como se fossem estanques. Com efeito é na própria dinâmica da mudança da concentração no que faço para os momentos de pausa, mas também da mudança de um estado difuso e relaxado para um alerta máximo de concentração que se podem perceber aumentos e diminuições de lucidez, ausências completas de si mesmo quando estou completamente absorvido por e entregue a uma tarefa ou presenças de si quando estou a ir nas horas só por ir.

6. Concentração e distração como formas de apresentação de si e ausência de mim

Isso significa que se:

A demonstração do Ser do ente que nos aparece mais ao pé de nós realiza-se no decurso do ser no mundo quotidiano, o qual nós também chamamos forma de lidar corrente no mundo com o ente que nós designamos intramundano¹⁷.

Então, é a fixação de diversas formas de sentido da perturbação da remissão de momentos de tempo para outros momentos de tempo com o fio condutor do *Besorgen*, ou seja, a inutilização do tempo ou de um dia, compreendido nos momentos de ausência, momentos mortos, furos, ausências de preenchimento, faltas de tempo permitir-nos não compreender o sentido deste ser do tempo sempre por ser a fazer transitar-nos de momento para momento mas interrompido. As análises que se seguem procuram dar um retrato concreto da perturbação de remissão, (*Störung der Verweisung*)¹⁸, que levam à experiência do contra-tempo, do atraso de vida (*zugegen*)¹⁹, quando se sente a falta de

17 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., pp. 66-67.

18 Ibid., p. 74.

19 Ibid., p. 111.

algo (*Fehlen*)²⁰, o vazio (*Leere*)²¹, a ruptura ou descontinuidade (*Bruch*),²² que nos deixam entregues à resistência maciça à passagem do tempo.

Num nível de grande concentração no exercício de uma tarefa há momentos de distração. A capacidade de concentração afrouxa. Podemos verificá-lo em diversas desfocagens fora do âmbito daquilo que estamos a fazer. Podemos até retardar o mergulho no fio condutor que executa a tarefa, realiza o trabalho, desempenha competências. No início de um dia de trabalho podemos até adiar o início da concentração. Podemos estar ainda noutra frequência disposicional, ainda em registo onírico, cansados por não termos dormido bem. Custa entrar na execução da tarefa. Lemos os emails, lemos os jornais do dia, ouvimos ainda uma música na rádio antes de entrarmos na execução da tarefa. Dar início à execução da tarefa não pode ser forçado. Não resulta de um acto de vontade por assim dizer. O que se pode perceber é que a partir de determinada altura somos levados por uma tracção. Estamos, por assim dizer, no meio das tarefas. Conforme seja o caso desde as tarefas mais simples até às mais complicadas, somos como que ocupados pelo mundo peculiar em que tem lugar a sua realização.

O que se passa quando efectivamente se dá início a uma tarefa? A primeira frase de uma aula, a primeira frase lida, o começo da corrida de aquecimento? Qual é o sentido para o pegar em..., entrar em...? Há uma espécie de tracção que nos leva nas horas a desempenhar competências, a executar tarefas, a realizar trabalhos até mesmo quando nos obriga ao emprego de habilitações e de saber pericial complexo. Mas não conseguimos permanecer nesta realização de tarefas no desempenho das nossas competências. Há um desvio para um pensamento que me ocupa, me prende a atenção e que nada, nem de perto nem de longe, tem que ver com o que estou a fazer. Pode ser um acorde musical uma varejeira, a lembrança de qualquer coisa sem importância que ocorreu de véspera, pode ser uma imagem, um lembrete do que tenho para fazer da parte da tarde. O que me ocorre vem e fica durante algum tempo e tem o carácter de uma interferência que me intercepta e me desvia do que estou a fazer. Esse pensamento intromete-se sem eu perceber por que razão, com que finalidade, e sem que eu me consiga desviar dele. Pode escoar tão depressa como afluíu. Pode, contudo, ficar e interpor-se entre mim e o que eu estou a fazer o dia inteiro. Dá-se como que uma interrupção da tarefa, sou ocupado por um conteúdo que para já interpreto como o que me desvia do que estou a fazer, interrompe a minha concentração e a linha de acção em que a actividade tem estado a

20 Ibid., p. 75.

21 Ibid.

22 Ibid.

decorrer. Apesar da quebra de concentração, posso de novo voltar a entrar dentro do caudal que me faz fluir com a hierarquização e a ordenação das tarefas²³.

Do mesmo modo que no princípio da manhã me custou a entrar no que estava a fazer, pode ser com dificuldade que recrio a situação pragmática de desempenho de competências, posso nunca nesse dia voltar a estar dentro da coisa. Mas posso também sem qualquer dificuldade conviver com o que como conteúdo invasivo, intromissor, indesejado, a fazer interferência não é suficientemente forte para interromper abruptamente o que estou a fazer. Se a concentração na tarefa a executar-se, na função a desempenhar, no trabalho a realizar elege o núcleo de sentido importante, decisivo, não se pode dizer que descarte todo um conjunto de conteúdos, invasivos, indesejados que se intrometem na esfera da consciência ou que criam tensão sem virem necessariamente a uma apresentação plena e manifesta. O que sucede é justamente que eu percebo que na realização da tarefa há como que uma tendência para viver livre e desimpedido a passagem das horas, na remoção de obstáculos, na resolução de problemas a partir de um programa mais ou menos complexo e sofisticado criado pela minha situação, pelo contexto complexo de conexão de situações, conjunturas e contextos em que a minha vida se desdobra.

*Até casa é uma meia hora. [...] Uma “meia hora” não são 30 minutos, [...] é uma estimativa, [...] uma duração interpretada a partir da experiência pragmática que habitualmente fazemos.”*²⁴ O que se passa com a percepção, cálculo e estimativa do tempo que nos leva a fazer um caminho, passa-se também com a percepção do tempo que nos leva a realizar qualquer tarefa. Mas é a compreensão de que cada dia tem uma “duração” qualitativa diferente o que é espantoso e nos deixa perplexo. Há dias que não damos porque passem e outros que custam muito a passar. Todos os dias têm 24 horas e nenhum tem a mesma qualidade de duração. *“Os caminhos circunstanciais na direcção de entes distantes têm comprimentos diferentes em cada dia”*²⁵.

A situação de realização da actividade, desempenho de funções, execução de tarefas, o trabalho corresponde a uma espécie de gesticulação que exprime um determinado

23 Sobre as diversas possibilidades de relação com a interrupção do trabalho, boas e más, desejáveis e indesejáveis, inesperadas, úteis, individuais e colectivas, cf: JETT, Q.R.; GEORGE, J.M. “Work Interrupted: A Closer Look at the Role of Interruptions in Organizational Life”. *The Academy of Management Review*, 28. 3, 2003, pp. 494–507.

24 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 106.

25 Ibid.

sentido. É aqui que o mais das vezes e primariamente nos encontramos. Seja porque gostemos do que fazemos ou não, lhe demos importância, seja o melhor ou pior emprego do mundo. Há qualquer coisa na actividade associada ao trabalho, qualquer que seja a interpretação do seu sentido, que nos leva num fio condutor, numa tracção em direcção à passagem do tempo, à entrada no mundo e à construção de um sentido para a vivência da passagem das horas nele. Trabalhar é uma forma de entrarmos no fluxo das horas e do tempo de darmos conteúdo à forma do tempo, de irmos nas horas, de termos uma agenda, de sermos o que fazemos, de termos uma identidade.

7. Largar o dia, hora fora do expediente

O fim do dia invariavelmente corresponde à interrupção da actividade que deixamos para prosseguir no dia seguinte. E se tiver sido dada por concluída, haverá sempre outra para realizar. É assim quando fazemos um intervalo para o que for ou quando acabamos um dia de trabalho para o retomar no dia seguinte. De semana a semana, de mês a mês, vai-se cumprindo o que corresponde à especificidade da realização de programas de resolução de problemas decorrentes da situação complexa a que corresponde o trabalho. Mas há uma situação de segunda ordem a que nos temos referido e que tem que ver com o próprio sentido do trabalho como a realização de uma actividade que preenche, com que ocupamos o tempo, ganhamos a vida, nos mantém activos. Interpretamos essa actividade como o resultado programático de um problema que se nos põe a inacção, o vazio de actividade²⁶. Assim, o trabalho é uma possibilidade de emprego de si com uma ocupação que nos desvia desta versão complexa em que nos encontramos quando não temos nada para fazer e não conseguimos fazer tempo. Independentemente das actividades a que nos entregamos sejam ou não consideradas trabalho, das diversas formas de conferir graus de dignidade ao que fazemos bem como de acharmos importância a determinadas actividades e inúteis outras, é essa fuga ao vazio de actividade, como problema posto por uma situação determinada, a que o trabalho vem dar preenchimento e um programa, mesmo que tenha diversos objectivos²⁷.

26 Sobre um aspecto positivo da suspensão do tempo da actividade para flexibilização do olhar, cf.: DAVIS, B.P. "Pragmatic Interruption: Habits, Environments, Ethics". *William James Studies*, 15.2, 2019, pp. 26–50.

27 Para uma análise hermenêutica da situação fenomenológica da experiência que fazemos da vivência dos dias da semana, cf.: Caeiro, A. de C. *Um Dia Não São Dias*. Lisboa: Abysmo, 2015.

8. Interrupção do fim do dia

Interrupção do fim do dia quando eu não sou eu por não estar em mim por contraste com o modo de me encontrar no exercício das minhas funções. Entre o fim de cada dia trabalho e o início de um outro dia, antes da hora do jantar, há tempo disponível para o que for. Essa hora de fim do dia, antes do jantar, se não houver nenhuma urgência, custa a passar. É um tempo de viragem. Estamos entregues a nós próprios. Temos de ocupar esse tempo. É um tempo de regresso a si, de desinvestimento da tarefa. Não é necessariamente um tempo de descontração e de relaxamento. Podemos ter uma actividade que nos dê prazer, que preenche o tempo. Mas podemos também estar à espera da hora do jantar, ou das notícias, numa travessia do tempo difícil de fazer-se. Aí há uma espécie de hiato de tempo²⁸. Quando não há nada agendado, temos de fazer tempo como quer que seja. Depois, há como que uma fluidez no caudal do tempo que nos leva nas horas. Já são dez horas. Não se percebe como se mergulhou no tempo e se foi fluindo das sete às dez, passando pelas horas dramáticas das sete às nove. A que é que corresponde essa dificuldade do tempo que custa a passar? Há uma espécie de reserva do tempo a admitir-nos, uma entrada proibida, uma interdição e impermeabilização do tempo. Não há nada que se consiga fazer: ouvir música, ver um programa na TV, passear, ler. Ficamos sem recursos para invadir e ocupar o tempo num instante. Não há sentido nem direcção ou orientação, para mergulharmos na corrente do tempo e sermos levados pelos conteúdos distribuídos sequencialmente no tempo, como tinha acontecido ao longo do dia, como acontece por vezes. A partir de determinada altura somos puxados por conteúdos que se organizam sequencialmente a partir da sua própria agenda. Se dávamos conta da impermeabilidade, da vedação do tempo, tal que não conseguíamos mergulhar nele para irmos na corrente, agora percebemos que mergulhamos e somos levados até às dez ou às onze.

Mas não é necessariamente de conteúdos o que aqui se trata. Pode perfeitamente haver uma acomodação da inércia do movimento que continua quando eu já parei, deixando sem conseguir aterrar na situação em que eu agora me encontro. Continuo ainda com os problemas do trabalho, programado para resolver questões que agora não

28 COLAPIETRO, V. "Experiments in Self-Interruption: A Defining Activity of Psychoanalysis, Philosophy, and Other Erotic Practices." *The Journal of Speculative Philosophy*, 30.2, 2016, pp. 128–143. "How to go on [...] Are we indeed to go on? Can we even find the resources to go on? Ought we even try to do so, and at what cost ought we persist in going on with this endeavor? The possibility of stopping ourselves becomes, at certain junctures in our history of entanglements, part of the very actuality of a practice or activity." É sempre possível considerar de fora a autobiografia com assente em características de assimilação activa, integração. Noutros momentos, porém, faz-se a experiência da "interrupção, fissura, fragmentação" (COLAPIETRO, 2016, pp. 133-134).

são determinantes, estou ainda na sombra projectada pela situação do trabalho, ainda não desliguei. Levo comigo o dia todo. E por outro lado não consigo constituir outro horizonte de vivência, habituar-me à situação do serão, da saída do trabalho, de o ter largado. Faço tudo e mais alguma coisa e é como se houvesse um campo de forças que me repele. Quando dou por mim a ser puxado numa sequência de tempo, não posso dizer verdadeiramente que é porque um conteúdo passou a ser interessante, quando os outros não eram. Pode ser o mesmo conteúdo ou os mesmos conteúdos que antes estavam já a actuar e que se tornaram interessantes. O que sucede é que os resquícios do dia útil acabam por ser lavados e há uma disponibilidade para programar o serão, ater-me aos conteúdos que aí estão e que são os que estavam: há o conteúdo Δx , depois, y e z e constitui-se uma sequência temporal.

O que sucede nesse hiato? Eu levo comigo o trabalho, não o deixo fora. Mas já não funciono bem. Por outro lado, embora estando já em casa, eu ainda não cheguei. A situação: ter acabado de chegar a casa ainda não abriu para o seu conteúdo. Essas horas podem custar a passar por causa de uma desocupação de mim, desinvestimento da actividade profissional, ou lá o que estivemos a fazer. Não se inaugura nenhuma outra situação. Não estou disponível para estar em casa. Não consigo estar em mim e não estou fora de mim. Aquilo que me levava nas horas foi interrompido. A minha maneira de estar ao serão é diferente da minha maneira de estar no trabalho, porque formalmente se tratam de duas maneiras de ser completamente diferentes. E nada muda se trabalharmos a partir de casa. Aí até podemos ver o contraste. Não que até essa hora estivéssemos numa divisão do gabinete e depois na sala de estar ou na cozinha. O que muda é a vivência concreta do tempo em duas situações completamente diferentes. A minha maneira de estar quando a trabalhar é diferente da minha maneira de estar quando acabei de trabalhar, quando me deixei ficar por ali, por ter acabado a hora do expediente. Agora, estou presente em salas com peças de mobiliário. Estou com outros conteúdos: estou como quem está na sua sala de estar, mas eu não consigo estar lá.²⁹ Não há nada que me entusiasme. Eu estou desocupado e não sou eu na minha maneira habitual de trabalhar ou de estar interessado com o que estou a fazer: estou expropriado da maneira como habitualmente me encontro, guiado pelas tarefas, pelo exercício de competências, na situação em que se

29 Sobre formas específicas de imobilidade ou estagnação da vida das pessoas em particular da percepção da estagnação da vida de algumas mulheres e da compreensão por contraste de uma vida que segue ou seguiu em frente. A experiência do tempo e a percepção hermenêutica da estagnação resulta das próprias formulações da linguagem do povo: “seguir com a sua vida para a frente”, “ficar preso do passado”. LAHAD, K. “Taking a Break.” *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*, Manchester University Press, 2017, pp. 81–93. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1wn0s66.9>. Acc. 16/11/2023.

desenham problemas e programas de resolução e de solução. Na sala de estar eu estou sem fazer nada e nada me interessa. Nada me descansa, não consigo estar em sossego, nem ver nada, nem ouvir nada, procuro inventar tarefas e não consigo ocupar-me. Estou impropriamente em mim.

Mas só aparentemente e primária e o mais das vezes. É justamente o que se percebe pelo contraste entre o dia de trabalho proveitoso e que correu bem e o enclave que o separa do serão, da noite. Podemos interpretar que ao serão somos mais nós, porque não somos definidos por nada que façamos, não somos oficiais de um ofício, profissionais de uma determinada área. Somos como quem está na sala de estar, à espera. Convivemos com maples, sofás, mesas, cadeiras, quadros, televisões, aparelhagens de som, rádio, livros. Mas não fazemos nada disso. A situação em que nos encontramos é de impermeabilização. Não estamos em nós, estamos expropriados da maneira de ser da zona de conforto, a que estamos habituados. Aí pode falar-se de inautenticidade num determinado sentido, expropriação, de um vivermos de um modo inqualificável: quem sou eu enquanto me encontro na sala de estar, mas não estou. Como veremos, há uma interpretação diferente para este modo de ser que não é o modo como eu me encontro nem o mais das vezes nem primariamente e que pode abrir à dimensão em que a autenticidade constitutiva de mim se faz sentir, pode interpelar-me³⁰.

9. Um dia perdido

Um dia perdido é passado completamente ao largo.

Ao mesmo tempo, a ausência de algo presente, cuja presença quotidiana era tão evidente que nem sequer nos apercebemos dela, é uma ruptura dos contextos referenciais descobertos na circunspecção³¹.

Se o dia é o horário, o depositário de horas. Cada hora leva-nos à seguinte sem agenda. O sentido da sequência das horas não é nenhum. Não parece haver direcção ou orientação alguma. Para onde vão esses dias? Não é como se estivéssemos desatentos ou

30 A banalidade do dia-a-dia pode coincidir com um dia perdido em que nada se fez. Veja-se por exemplo, SCHOR, R. "Going Home: The Everyday as a Space for (Dis-)Connection in Arthur Schnitzler's *Liebelei*". *Austrian Studies*, 27, 2019, pp. 58-73. Na peça Fritz diz a Christine, o que faz durante o dia: "I attend lectures –occasionally– then I go to the coffee house ... then I read ... sometimes I also play the piano –then I chat with whoever– then I visit friends" Mas diz ele: "it is all really irrelevant. It is boring to even talk about." O que aqui vemos é a própria banalidade dos hábitos diários, uma relação sem vínculo ao interesse ao que alguém faz. E por isso "requires something more, some extraordinary drama, the drama of the dark evening hours" (SCHOR, 2019, p. 64).

31 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 73.

desconcentrados. Esses dias pesam imenso. São difíceis de viver. Aquilo com que ficamos no fim de um dia perdido é a própria forma da vida relativamente à qual o que fazemos se apresenta como a reacção compulsiva a essa obsessão. Ficamos com o preocupante.

O preocupar-se consigo não é como temos visto um comportamento ôntico, uma relação entre nós com o que quer que seja com o sentido da preocupação, do zelo, da emulação, do esforço, do que quer que seja com este sentido. O preocupar-se consigo tem a sua origem no si que se preocupa, como se fosse o si activo, que está no esforço apropriante de si e assim também de nós, de cada um de nós na vida que o conforma. O que preocupa é o si do cuidado que se preocupa consigo, que se defende como pode. Os dias perdidos ficam como que vida fora ou nós nos víssemos como outros de outra vida. Mas há dias que nos passam ao lado, em que não aparecemos ao trabalho, em que faltamos a qualquer coisa, a que não demos acordo de nós. Depois, há formas de vida que mergulham nessa letargia e a vida é esse adormecimento na latência relativamente a si. Mas como poderíamos ser de outra maneira? Como poderíamos ser outros?³²

Há formas de ausência relativamente a si em que não sabemos bem como chegarmos a nós próprios. Estamos lá completamente, enveredamos por linhas de acção relativamente às quais não podemos recuar. Mas como é possível antecipar que assim é? Como podemos ter a certeza de que não nos jogamos no trabalho, na realização das tarefas de que necessitamos, no gosto que fazemos em determinadas coisas? Como é possível viver um dia perdido e esperar que seja outro dia? Como quando acontece acordar já no fim do dia e não o ter aproveitado ou ter perdido uma oportunidade? Mas os dias podem ser o resultado desse dia perdido que passa ao largo e faltámos a qualquer encontro, um encontro que pode ser com uma tarefa, com uma pessoa, uma entrevista, com o dia, com o tempo do dia, em que não chegamos a fazer nada dele. Nessa perda irrecuperável do dia está a compreensão complexa da vivência concreta dos dias estarem contados, de as oportunidades serem perdidas, das hipóteses diminuir. No aumento de preocupação extremo com o que perdemos, um avião, uma conferência, um encontro que achamos que tem o carácter decisivo em que nos jogamos, em que achamos que ao passar por

32 FISHER, C.D. "Effects of External and Internal Interruptions on Boredom at Work: Two Studies". *Journal of Organizational Behavior*, 19.5, 1998, pp. 503–22. Cf.: interrupções exteriores: "from the external environment. The advent of mobile phones, e-mail, fax machines, and noisy open plan offices means that clerical and professional employees are frequently interrupted as they attempt to concentrate on a task." (FISHER, 1998, p. 504) Para exemplos da interrupções interiores: "mind wandering, spontaneous cognitive events, day-dreams, stimulus-independent thought, and intrusive thought." (FISHER, 1998, p. 505). O que se apresenta aqui tão bem definido é já o resultado ou consequência ou a causa do aborrecimento? Não se pode aqui responder a esta questão. Mas este tipo de resistência constitui um dos "objectos" específicos bem conhecidos de Scheler e de Heidegger. Gegenstand (objecto) é Widerstand (resistência).

isso, vamos melhorar, vamos ganhar uma oportunidade, o que percebemos com um dia perdido é que há uma altura em que a pena que sentimos, o que lamentamos e aquilo de que nos arrependemos é levado ao seu paroxismo. Há uma vivência concreta da perda, da ausência, do que não foi, do que poderia ter sido e não compreendemos como falhamos, como faltamos, como não comparecemos, como não pudemos, como não conseguimos. A preocupação é com quem somos, como a maneira de sermos e que inevitavelmente nos vem deixar no modo como nos encontramos. O paroxismo faz-nos sentir exactamente o sentido disposicional do que foi perdido: esta oportunidade não volta, não estive atento, descuidei-me e perdi-a. Em causa não estão todas as milhares de coisas que perdemos todos os dias, todas as vidas que gostaríamos de viver só na nossa imaginação ou em fantasia, toda a multidão de gente que imaginamos ser ou poder vir a ser. O que perdemos somos nós próprios naquilo que era o que devia ter sido feito, devíamos ter lá estado, devíamos ter sido: o conteúdo específico daquilo a que falhamos implica-nos apenas na importância do que representa para nós³³.

O dia perdido é um dia perdido com um conteúdo importante e considerávamos decisivo para nós. A consciência aguda do seu carácter irre recuperável, é o preocupante. O preocupante tem a sua definição. Mas só à luz do definitivo é que percebemos o que quer dizer a perda: o tempo é irre recuperável e irreversível e nada é ultrapassável. Quantos dias tivemos perdidos na nossa vida e quantos foram os que levaram oportunidades, ocasiões, hipóteses, possibilidades irre recuperáveis? Por que razão e de que modo é que nos voltamos a acomodar à situação? Como é que passamos pela asfixia do paroxismo, pelo estreito que parece impossível da possibilidade perdida, da ausência por tempo definido? Como é que o preocupante se dilui e deixa de preocupar com a angústia do perdido e da perda irre recuperável de oportunidades? A bem dizer, nunca se dilui. Nunca se recupera. É irreversível.

Na preocupação inautêntica levamos ao paroxismo a perda. Não se trata apenas da preocupação de primeiríssima ordem em que nos jogamos no que fazemos, no que somos ao executarmos-nos no mundo, ao fazer do mundo o campo de aplicação do nosso emprego, a escalonar por hierarquia e ordenação o que é o sentido e o pólo de tracção em que somos o que somos. Na preocupação inautêntica que verdadeiramente

33 CHROSTOWSKA, S.D. "Consumed by Nostalgia?". *SubStance*, 39.2, 2010, pp. 52–70: "Plunging into the deep waters of nostalgia, we re-sensitize ourselves to the vertical dimension of past phenomena. This is where human existence can find its retreat, an asylum for its full potentiality, and where it most resembles myth. Romantic or philosophical nostalgia re-enchants and cuts both ways: it has the power to make the superficial familiar deeply strange, and the superficially strange deeply familiar" (p. 64). Para uma determinação de disposições de segunda ordem, cf.: CAEIRO, A. de Castro. "Paradoxes of emotional life: Second-order emotions". *Philosophies*, 7(5), 109.

nos desconchava há uma preocupação com o despreocupante, com o negligente, com o descuido activo que nos expropria de nós numa fuga para a frente em diversas dimensões com diversos graus de intensidade e de repetição para a obtenção da expropriação de si, da alienação mais completa do que qualquer trabalho.

10. Radicalização do preocupante e maximização da inautenticidade

E se a vida toda fosse executada com conteúdos compulsivos para neutralizar e desautorizar esse outro eu que é quem eu gostaria de ter sido projectado pela minha *Idee vom Sein des Ganzen* (ideia [que tenho] do ser da totalidade)?³⁴ Nenhuma “*existenziale Interpretation*” (interpretação existencial) pode esquecer que o que a vincula é “*die Seinsart des Daseins*”(o modo de ser do *Dasein*). “Os passos [de uma interpretação existencial] têm de se deixar conduzir pela ideia de existência”³⁵.

A ideia geral de sentido de ser é tão bem compreendida por cada um de nós que as diversas formas de inautenticidade são o resultado passivo ou a resposta pró-activa a um ser que se descobre estruturalmente no encaminhamento da morte. A ideia da morte, como a ideia de ser ou a ideia de existir, é a manifestação da morte que acontece enquanto se está vivo. A morte não é compreendida substantivamente. É ao deixar de ser, ao morrer que se compreende que viver é continuamente estar a deixar de ser. Morrer é um modo de ser ainda no interior do ser do *Dasein*. É uma possibilidade, ainda que impossibilitante. “*A morte é a possibilidade da impossibilidade de qualquer relação e comportamento que pertença a qualquer existência.*”³⁶ Ser a morrer como fenómeno existencial dá-nos a compreender, com o seu acontecer-nos, a possibilidade radical e extrema do próprio. O que a morte dá a compreender é que é um *nomen actionis*: é ser a morrer. O seu sentido, orientação e direcção são temporais. A possibilidade da morte é extrema. É “a possibilidade absolutamente simples do impossibilitante para o *Dasein*” (*schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit*)³⁷.

O tempo autêntico do *Dasein* revela-se como ser no encaminhamento incessante na direcção da morte. O tempo do *Dasein* é sempre, continuamente, a morrer. O que se revela assim, não é o facto da morte como um acontecimento fora do mundo, mas um ser, uma actividade, que faz que existamos sempre a deixar de ser. A morte não acontece no fim, mas desde o primeiro momento: é inultrapassável, irreversível, mas exclusivamente

34 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 47.

35 Ibid.

36 Ibid., p. 262.

37 Ibid., p. 250.

minha. É na vibração tensa com este sentido da possibilidade impossibilitante que se compreende o “*ser a estar lançado já para a possibilidade e havê-la já percorrido em antecipação ou previamente*” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*).³⁸ O que permite compreender o preocupante não é assim *uma clara et distincta perceptio* de um ego, mas o facto de me encontrar desde sempre já a ser *sum*, não de um ego “*moribundus*”

Se tais fórmulas afiadas significam, em geral, alguma coisa, o enunciado adequado relativo ao *Dasein* no seu ser teria de ser: *sum moribundus*, e não *moribundus* como uma pessoa gravemente doente ou ferida, mas na medida em que, enquanto eu for, sou *moribundus* - o *moribundus* dá ao *sum* o seu significado³⁹.

É como reacção primária ou como antecipação proactiva que se podem compreender as formas e a essência da inautenticidade. A compreensão da irreversibilidade estrutural do ser do *Dasein* tem manifestações extremamente agressivas na sua ofensiva contra o si. Isto é, o si compreende-se no seu ser como o enquanto sempre e continuamente a desagregar-se, a escoar, nunca conseguindo fixar-se, existindo de forma dramática na instabilidade da passagem. Nesta situação, não se pode: *non possum!* A reacção ao impossibilitante pode ser não apenas o abandono de si ao movimento centrífugo e ciclónico que se fragmenta e pulveriza (*Wirbel, Wurf, hineinwirbeln*)⁴⁰. Pode ser também o esforço activo do movimento de aceleração máximo desse processo de desintegração entrega e abandono de si.

A inautenticidade pode antes determinar o *Dasein* na sua mais plena concreção na entrega à sua tarefa (ficando sem tempo para nada, na ânsia esfusiante pelo excitante e estimulador, na determinação absoluta que o faz estar em pulgas pelo interesse, na devassidão do gozo⁴¹).

A inautenticidade é quando eu não sou o próprio (*nicht ich selbst*)⁴², quando fico fora de mim, quando eu não sou eu, quando me dão vontades e apetites de..., quando sou invadido por, e ocupado por potências que me deixam na urgência de outrem. A inautenticidade pode ser assim o negativo esterilizador simplesmente neutralizante da relação de mim com o próprio si. Ao arrostar com a totalidade da possibilidade da

38 Ibid., p. 262.

39 HEIDEGGER, M. GA 20: *Prolegomena Zur Geschichte Des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994, pp. 437-348.

40 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Cit., p. 179.

41 Ibid., p. 43.

42 Ibid., p. 176.

impossibilidade, da irreversibilidade constitutiva de mim próprio dá-se essa relação compulsiva com o simplesmente preocupante que nos obceca. Também aqui há uma antecipação da possibilidade, mas à maneira da fuga, e na verdade da fuga para a frente, contra todo e qualquer cuidar de si como possibilitante⁴³. Eu sou aquilo para que me dá em resultado dessa pressão insustentável da situação comprimida entre mim e o impossibilitante, que sou de cada vez já eu próprio. Aquilo para que me dá é o que me tem a si na sua agenda, o meu dono: a fome, a sede e o sono, o cansaço, o impulso de autoafirmação, a sensualidade e a sexualidade, o feitio e o temperamento, a falta de consideração, a capacidade de adaptação, o sangue, as tripas, a insaciável curiosidade, mesmo científica, o inflexível cumprimento do dever, o incessante escrúpulo religioso. O que me configura obriga-me a reagir sempre como que para fora de mim, expropria-me, embarga-me e cancela-me. No mínimo articula-me como X agente da minha própria execução.

11. O tom sintonizante (*Stimmende*) e o porvir (*Kommende*)

E se a “inautenticidade tiver o seu fundamento na autenticidade possível?”⁴⁴ E se “[a]s possibilidades fundamentais da existência, autenticidade e inautenticidade do Dasein se fundamentarem ontologicamente nas temporalizações possíveis da temporalidade?”⁴⁵ A raiz da temporalidade é o futuro, o por vir, (*Zukunft*).⁴⁶ Tal quer dizer que o tempo pode perfeitamente interromper o seu alongamento ou enxertar-se. Mas como é que o tempo parece infinito ou indefinido deste lado de cá da vida?⁴⁷ O tempo infinito e indefinido (*unendliche Zeit*) deriva o tempo autêntico da preocupação inautêntica e respectiva temporalidade de tal sorte que

A) É o modo autêntico da condição de possibilidade da abertura, abertura que se mantém o mais das vezes na inautenticidade da auto-interpretação decadente que todos em geral e ninguém em particular possuem⁴⁸.

B) O esquema através do qual o Dasein chega, no futuro, a si mesmo, autêntica ou inautenticamente, é o por mor de si [*Umwillen seiner*]⁴⁹.

43 Ibid., p. 44.

44 Ibid., p. 259.

45 Ibid., p. 304.

46 Ibid., p. 326.

47 Ibid., p. 331.

48 Ibid.

49 Ibid., p. 365.

C) Tal como o existente inautêntico está sempre constantemente a perder tempo e nunca o “tem”, assim também permanece a distinção da temporalidade da existência autêntica: na abertura resolutiva (*Entschlossenheit*) nunca perde tempo e “tem sempre” tempo⁵⁰.

Se nos detivermos em algumas das formulações de Heidegger em *Hölderlins Hymne “Andenken”* (GA 52)⁵¹, encontramos um conjunto de temas que parecem ficar circunscritos a problemáticas diferentes das de SZ tanto na forma como no conteúdo. Não é aqui o lugar para fazer esse percurso, até mesmo porque o fenómeno histórico é na analítica existencial temporal do *Dasein* o próprio problema da configuração temporal autêntica e não apenas cronológica do sentido linear do tempo. Mas encontramos aqui reformulações da situação hermenêutica que dá origem ao questionamento *kat’ exochēn* que Heidegger faz ou ao qual se expõe.

Os enunciados da situação hermenêutica que encontram a facticidade podem ter uma outra formulação, mas provêm do ser do ente que nós desde sempre de cada vez somos, que eu desde sempre já de cada vez sou. Ao compreender estar a ser cada um de nós surpreende-se já a ser. Nascimento e compreensão não coincidem. As nossas primeiras memórias encontram-nos já a ser há anos, ainda que poucos. “O começo [ontológico existencial] não começa com o começo (ôntico)”⁵². “O humano percorre uma trajectória excêntrica”. (*Ibid.*) Encontramos ecos das formulações de *Ser e Tempo* e dos textos que andam em torno de um proto ser e tempo: a abertura resolutiva que percorre em antecipação (*volaufende Entschlossenheit*), o projectante (*Entwurf*) mas também as estruturas que de uma forma equivalente constituem a estrutura originária da *Sorge* (preocupação, cuidado), a facticidade temporalmente constituída no haver sido e expressa no *schon sein in* (desde sempre ser já a ser), a queda constituída pelo presente e expressa no *sein bei*, (ser a, estar a ir a...), a existencialidade constituída no futuro no *sich vorweg* (no ser se a antecipar ou o ter sido antecipado por si). A formulação complexa e o modo de perceber o carácter concomitante das estruturas ou das características ontológicas do ser do ente que cada um de nós desde sempre já é, implica uma vivência maciça e concreta da implantação da estrutura originária no futuro, na existência. O desdobramento do lance projectado em que desde sempre nos encontramos encontra-se aqui formulado na não coincidência entre princípio e começo. Estamos já a ser e, portanto, já começamos a ser quando damos conta e nos apercebemos do despertar e do acordar para o mundo. Ou

50 *Ibid.*, p. 410.

51 HEIDEGGER, M. GA 52: *Hölderlins Hymne “Andenken.”* Frankfurt am Main: Klostermann, 1982.

52 *Ibid.*, p. 189.

seja, quando acordamos e ficamos despertos já estávamos, por assim dizer, no mundo, na vida.

Não começamos quando começamos. Despertamos para o traço excêntrico da temporalidade a desdobrar-se, toda ela já compreendida e comprimida no primeiro momento. Nesse abrir de olhos constitui-se a vida e o mundo a um só tempo com todos os outros possíveis, comigo já compreendido. Cada um de nós é já a saber de si e como é consigo na tranquilidade do deslizar para esse despertar, num vir a si, num estar a ser-se com tudo o que vai ser. A cada momento estrutural corresponde uma forma de visão: retrospectiva do passado que não tem conteúdos vividos por mim, mas que não deixa de co-apresentar um ter havido tempo, um tempo que tem sido. Uma perspectiva do presente em que se vê o conteúdo perceptivo. Finalmente, temos uma forma específica de olhar o futuro, um prospecto, que não é um olhar de relance em que se antecipa x, y ou z, mas efectivamente é a vida. Retrospectiva, perspectiva e prospecto são momentos da própria estrutura efectiva do sentido e co-constituem-se de uma forma complexa: no deslizar suave em que se desperta e acorda ou de uma forma súbita. Estes dois momentos estruturais de olhar e de ser são concomitantes. “Todos nós fazemos o nosso percurso por uma trajectória excêntrica, e nenhum outro caminho é possível desde a infância até à completude”⁵³.

No antecipar-se o que fica presente é o abrir do olhar do seu limite futuro, não quantificável, mas qualificável: da beira do futuro abre-se retrospectivamente o olhar de se que nos olha a nós. Estamos assim já estendidos, esticados, pelo tempo que há-de vir e que mostra já o seu rosto. Por outro lado, ao mesmo tempo, trata-se de um vislumbre prospectivo que antecipa tempo, assim sem mais. Ou seja, o olhar retrospectivo de si encontra-se com o vislumbre prospectivo de si. A perspectiva corresponde ao ponto de encontro desses vislumbres retrospectivo e prospectivo. A perspectiva é constituída de tal maneira que não apenas apresenta conteúdos ausentes como ela é constituída por formas de olhar que já se fecharam ou ainda não se abriram, mas que estão sempre a ver o que foi e a ver o que vai ser. Os olhares do futuro e do passado estão copresentes a apresentar concomitantemente conteúdos já idos ou por vir.

O despertar que me traz a mim para ser quem sou apenas me faz coincidir comigo nesse momento, cristalizado no tempo para todo o sempre: o meu primeiro amanhecer. Com o dealbar do meu primeiro amanhecer também amanhece o mundo e todos os que lá estão: todos os outros com quem nos vamos encontrar e que vão deixar marcas para sempre mas também todos os outros que se foram e estarão por vir que eu nunca

53 HÖLDERLIN, F.W.J. *Hyperion*, II, 545. Cit, HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne “Andenken”*. Cit., p. 189.

conhecerei e que também são comigo de alguma maneira. Esse começo já depois de eu estar no mundo é um momento de lucidez, o primeiro momento de obtenção de transparência que se abre e me tem a mim como a sua lente, como o seu sensor, que me vê e com a qual eu vejo. Mas se é nesse momento que são feitas as apresentações, também nesse momento eu começo a alterar-me, ou altera-se-me tudo simplesmente desde a partida, desde que acordei. Eu venho a mim para começar a ser outro. Nesse processo de alteração está, porém, sempre pensado um processo de apropriação. A condição constitutiva do ser da vida humana é uma mudança mutante que me altera a mim desde o primeiro instante. A alteração é o modo de eu chegar a mim, de me vir a definir no limite excêntrico do percurso já percorrido previamente quanto à sua forma.

A estadia num país estrangeiro e a aprendizagem do estrangeiro, não por causa do estrangeiro, mas por causa do próprio, exige aquela perseverança que já não pensa no próprio. Esta ausência de lembrança não é o esquecimento, que vem da indiferença, mas a coragem do coração, que, no entanto, permanece certo do que está para vir⁵⁴.

Viver é permanecer no elemento estranho da atmosfera temporal em que continuamente estou a ser alterado, muda-se-me tudo num ápice do dia para a noite, com cada segundo e o seu pensamento, nas mais diversas disposições, estados de alma e de espírito, pensamentos, em que, como um camaleão, fico dessas diversas cores. Mas por outro lado há um sentido orientador para essa alteração que é o desdobramento temporal: o de uma verdadeira posse de si. O si olha-me e atrai-me para si. É para esse si, mais eu do que eu, em que eu me tornarei ou não que eu me sei deslocado, que me constitui. A possibilidade da posse é me dada como se fosse notificado de uma herança que me é deixada em testamento, mas que eu tenho de reclamar. O si reclama-me independentemente do conteúdo:

A perspectiva da percepção do presente é apenas a expressão de uma possibilidade entre outras que é fixada pelo agora. Mas os momentos que agora já não são bem como os que ainda não são estão presentes, ainda que não demos conta deles e possam até estar fechados, apagados. A estadia no estrangeiro que é o mundo, a aprendizagem do outro estranho que são todos os outros e sobretudo aquele em quem encarnamos é o resultado de uma preocupação em ser. Ser implica a compreensão da alteração, da presença em meios inóspitos e do convívio com estranhos. Vir ao mundo é vir a terreno inóspito: frio, calor, sede e fome, cansaço, protecção, defesa. Estar com outros é já estar com estranhos que distam um abismo de nós próprios. Nós somos outros porque somos

54 Ibid., pp. 190-191.

sempre obrigados a uma transformação provocada pela sobrevivência ou por um apelo a que sejamos os próprios. Somos desde sempre interpelados para sermos quem somos e esse outro ainda por ser em que nos convertemos implica a compreensão da estrutura complexa do nosso si: nós não somos um único eu: somos uma multiplicidade complexa de muitos eus, de um comité de gente. Mas somos também em contacto com o mundo e somos também constitutivamente sempre com outros nem que fossemos órfãos, viúvos, solitários. Mesmo se assim fosse, os nossos pais desconhecidos acompanhar-nos-iam para sempre, e provavelmente estamos remetidos para rostos de pessoas que não conhecemos, para os dos filhos que não tivemos e para os dos filhos destes.

O que une tanta estranheza, tantos outros os próprios e os alheios, tantos mundos e tantas vidas reais e imaginárias é um si por mor do qual eu sou. Tudo é por causa de mim, deste si que eu ainda não sou, do olhar temporal que se abriu a primeira vez para se fechar uma vez. Esse si é excêntrico e percorre-me desde sempre e comigo também a vida. É em direcção a esse que tudo está antecipado, que desde sempre tudo tem sido, que me acompanha ou abandona em situações críticas. É por mor de si (*des Eigenen willen*) que se fica na expectativa tremenda do que para aí virá de bom, de atalaia, para não perder nada, ou então se fica já só à espera de acabar, esgotadas as possibilidades não havendo, entretanto, nenhuma outra que tivessem vindo. “Esta ausência de recordação não é o esquecimento que vem da indiferença, mas da coragem do coração que tem a certeza de que o próprio que está por vir, há-de vir.”⁵⁵ Apesar do consumir-se (*zehren*),⁵⁶ do ‘*langsame Zerstören und Verwüsten*’ (da lenta destruição e devastação),⁵⁷ há um chegar-se a si (*Zu-sich-kommen*) que é um provir a partir de um outro (*herkommen aus einem Anderen*).⁵⁸ Este possibilitante é o *animante* (*Beseeler*).⁵⁹ Quem é este outro em mim que é mais do que eu por ser o próprio si? Não é uma versão melhorada, superlativa, máxima, um *nec plus ultra* de mim em hipertrofia. Tem outro sentido, abre-se de outra maneira. É um modo de ser que vibra em cada um de nós para aprendermos a ser como somos.

55 Ibid., p. 190.

56 Ibid.

57 Ibid., p. 101.

58 Ibid.

59 Ibid., p. 191.

12. Conclusões⁶⁰

Este estudo debate-se em duas linhas de investigação aparentemente diferentes. Por um lado, filológica. Quisemos compreender as formulações de Heidegger que expressam a relação estrutural de cada um de nós com o seu ser. No ser do sou, estamos sempre implicados no modo como fazemos a travessia do tempo. A análise de situação procurou “sensibilizar”, “reconstituir”, “tornar de novo presente” o que pode ter acontecido, na verdade, o que acontece, quando parece termos sido expropriados de qualquer sentido. Há o modo como “vamos indo”. Há também os modos como estamos a “atravessar” bons momentos e o modo como passamos por um mau momento. Os sintomas afectivos do modo como cada um se encontra não são nunca circunscritos ao momento mais ou menos imediato em que são “lidos”, mas extravasam para fora do instante. São integrados numa espécie de curva clínica que avalia sempre a nossa relação com a possibilidade, ou seja, com a condição de possibilidade do possível. O futuro não é o tempo que não é ainda, mais ou menos longínquo, ou até próximo e prestes a acontecer. Se for, não está desligado de nós. Como Heidegger acentua o futuro é o por vir (Zukunft). É do futuro que o futuro vem. E do futuro chegam possibilidades, chega o possível. Chega também o impossível. O trabalho limite da tentativa de compreensão do modo como pode fazer sentido a aparente ausência de sentido, é um trabalho de resistência que não acontece não vazio. Na latência, no anonimato, no que aparentemente é impossível já agora e não está pronto, chega até nós uma indicação do possível. O plano de fundo desta indicação pode ser a simples possibilidade da impossibilidade. É nessa direcção que nos encontramos a ir. E, contudo, é de lá que pode chegar o possibilitante. O trabalho limite da resistência, o esforço de reatar sempre uma ligação com o sentido, é uma das expressões limite da nossa relação com o ser da nossa vida, ou com o sentido possível do ser que a vida nos entrega a nós para ser.

A não inautenticidade ou a indiferença quotidiana, a inautenticidade, a autenticidade são diversas configurações da nossa relação com a vida ou, como Heidegger diz já no período da sua produção de *Ser e Tempo*, com o ser. A dificuldade consiste em responsabilizar “me” inteiramente “a mim” por uma apropriação do sentido do ser. É o Dasein que me convoca para si? Em que circunstâncias? A voz média talvez pudesse expressar a relação de que aqui se trata. Nem eu sou inteiramente assimilado por uma entidade que me expropria de mim, o que quer que isso queira dizer, nem sou eu a assimilar inteiramente o ser do Dasein, a vida, a mim, ao ponto de dizer sou eu a vida. Se tal acontecer, teria de se compreender em que situação isso seria possível. O apropriante pode chegar em situações de

60 Agradeço ao Professor Dr. Ângelo Milhano a leitura deste texto e as correcções sugeridas. Agradeço também aos pares que reviram este texto. As sugestões deles foram seguidas na íntegra, mas só a mim devem ser imputados os defeitos presentes.

perda total de sentido ou pelo menos aparente. Portanto, em situações em que cada um de nós se acha “ex-proprio” de si próprio, quando parece que não importa, não é ninguém. Na análise de situação, procuramos sintonizar-nos com situações em que há uma dificuldade em deixar passar o tempo ou em que o tempo custa a passar. Em dias perdidos, ou nos mais diversos contra-tempos, atrasos, perdas, há a compreensão do irrecuperável. Normalmente, são ocorrências, mas podem ser oportunidades, até pessoas. Às vezes perdemos possibilidades que achávamos que teriam mudado a nossa vida se as tivéssemos aproveitados. Quando essa possibilidade de perda é a vida toda, quando passamos por situações em que achamos que nada vale a pena, pode dar-se o caso de uma radicalização extrema da vida. A vida está cheia de compreensão, enquanto não nos mata, pelo menos. E de lá reverbera uma cadência com um tom que nos abre ao possível ou numa outra formulação, do futuro chega a possibilidade do por vir possibilitante, apropriante. Compreender o modo como se é e ser desse modo é um desígnio arcaico do humano: *genoi’hoios essi mathōn*⁶¹

Referências bibliográficas

- CAEIRO, A. de C. “O Acesso a Outrem Como Si No Seu Ai”. *Didaskalia*, Vol. 38, n. 1, Jan. 2008, pp. 227-256.
- CAEIRO, A. de C.. *Um Dia Não São Dias*. Lisboa: Abysmo, 2015.
- CAEIRO, A. de C.. “Paradoxes of emotional life: Second-order emotions”. *Philosophies*, 7.5.
- CHROSTOWSKA, S. D. “Consumed by Nostalgia?”. *SubStance*, 39.2, 2010, pp. 52-70.
- COLAPIETRO, V. “Experiments in Self-Interruption: A Defining Activity of Psychoanalysis, Philosophy, and Other Erotic Practices”. *The Journal of Speculative Philosophy*, 30.2, 2016, pp. 128-143.
- DAVIS, B.P. “Pragmatic Interruption: Habits, Environments, Ethics.” *William James Studies*, 15.2, 2019, pp. 26-50.
- FISHER, C.D. “Effects of External and Internal Interruptions on Boredom at Work: Two Studies.” *Journal of Organizational Behavior*, 19.5, 1998, pp. 503-522.
- HEIDEGGER, M. *GA 6.2: Nietzsche II*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1986.

61 “Aprende a compreender a seres como és e sê como aprendeste a compreender como eras”. PÍNDARO. *Pítica II*, v. 73.

HEIDEGGER, M. GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M. GA 21: *Logik: Die frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, M. GA 52: *Hölderlins Hymne "Andenken"*. Frankfurt am Main: Klostermann. 1982.

VON HERRMANN, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie Des Daseins. Ein Kommentar zu "Sein und Zeit" II "Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins" §9-§27*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2005.

JETT, Q.R.; GEORGE, J.M. "Work Interrupted: A Closer Look at the Role of Interruptions in Organizational Life." *The Academy of Management Review*, 28.3, 2003, pp. 494-507.

LAHAD, K. "Taking a Break." *A Table for One: A Critical Reading of Singlehood, Gender and Time*, Manchester University Press, 2017, pp. 81-93.

LÖFGREN, O.; EHN, B. "Daydreaming Between Dusk and Dawn." *Etnofoor*, 20.2, 2007, pp. 9-21.

Pindari carmina cum fragmentis (Maehler, H. (post Snell, B.). Leipzig: Teubner, 1971.

SCHOR, R. "Going Home: The Everyday as a Space for (Dis-)Connection in Arthur Schnitzler's *Liebelei*". *Austrian Studies*, 27, 2019, pp. 58-73.

SINGER, Jerome L. "Daydreaming and the Stream of Thought: Daydreams Have Usually Been Associated with Idleness and Inattentiveness. Now, However, through an Empirical Research Program, Their General Function and Adaptive Possibilities Are Being Elucidated." *American Scientist*, 62.4, 1974, pp. 417-425.

THEUNISSEN, M. *Der Andere*. Berlin: De Gruyter. 1965.