

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Departamento de Graduação

Nhama Zaca Pita Lucas

A Relevância da autenticidade e a Inautenticidade na compreensão do homem contemporâneo em Martin Heidegger

Licenciatura em Filosofia

Maputo, Junho de 2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Nhama Zaca Pita Lucas

**A Relevância da autenticidade e da Inautenticidade na Compreensão do
homem contemporâneo em Martin Heidegger.**

Monografia científica a ser apresentada á Faculdade
de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane
como requisito parcial para a obtenção do grau
académico de Licenciatura

Tutor: doutor Fernando José António

Maputo

Junho,2024

Índice

Índice.....	iv
DECLARAÇÃO DE HONRA.....	vi
DEDICATÓRIA.....	vii
ABSTRACT.....	x
1. INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DOS CONCEITOS.....	10
1.1. Fenomenologia: existencialismo.....	10
1.2. Intencionalidade da consciência.....	11
1.3 Redução fenomenológica: a epoché.....	11
1.4. Ser e Ente.....	15
1.5. O princípio da identidade e diferença ontológica.....	15
1.6. Dasein.....	17
1.7. Dasein e a existência humana.....	20
1.8. Autenticidade.....	20
1.8. Inautenticidade.....	24
1.9. A impessoalidade.....	26
CAPÍTULO II: CONTEXTUALIZAÇÃO DOS CONCEITOS AUTENTICIDADE E INAUTENTICIDADE.....	28
2.1. Concepções clássicas dos termos autenticidade e inautenticidade.....	28
2.2 O ideal da autenticidade e da inautenticidade no medievo.....	32
2.3 Concepções modernas do termos autenticidade e inautenticidade.....	33
2.4. Concepções contemporâneas da autenticidade e da inautenticidade.....	34
CAPÍTULO III: A METAFÍSICA OCIDENTAL COMO ESQUECIMENTO DO SER.....	36
3.1. Vida e Obra.....	36
3.2 O significado do esquecimento do ser.....	37
CAPÍTULO IV: A AUTENTICIDADE E INAUTENCIDADE NA COPREENSAO DO HOMEM CONTEMPORÂNEO.....	41
4.1. As caraterísticas do <i>Dasein</i> em Heidegger.....	41
4.1. 1. Autenticidade e inautenticidade na facticidade.....	41
4.1. 2 Autenticidade e inautenticidade na intramundanidade.....	43
4.1.3. A discursividade: dimensão ontológica da linguagem.....	45
4.1.4. Impessoalidade: Falatório, Curiosidade e Ambiguidade.....	46
4.1.5. Falatório ou falação.....	46
4.1.6. Curiosidade.....	47
4.1. 7 Ambiguidade.....	50

4.1. 8. Autenticidade e inautenticidade na temporalidade.....	51
4.1.9. Dasein como Ser-para-Morte e Angústia	54
4.1.10. Angústia	56
4.1. 11. Autenticidade e inautenticidade em Moçambique	59
5.CONCLUSÃO	62
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	65

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Nhama Zaca Pita Lucas, filho de Pita José Lucas, e de Anita Gade Manuel, portador do B.I. nº 060104937540C, emitido pelo arquivo de Identificação Civil da Cidade de Maputo, aos 09/04/2021, declaro que esta monografia científica é da minha autoria. Todas as fontes estão devidamente citadas ao longo do texto e constam na bibliografia final. Declaro ainda que, esta monografia não foi apresentada em nenhuma outra instituição para a obtenção de qualquer grau académico.

Maputo, julho de 2024

(Nhama Zaca Pita Lucas)

DEDICATÓRIA

Dedico esta Monografia , bem como todas demais minhas conquistas, ao meu pai Pita José Lucas, a minha mãe Anita Gade Manuel, aos meus irmãos Lucas Pita, Marta Pita, Manduca Pita, Pita Isaias Lucas, ao meu Docente e supervisor doutor Fernando José António, ao Mestre Eugénio Feliciano Cossa, ao Mestre Rui Matha, aos falecidos docentes; Tomás Inchipa, Cureva Mucheta, Carlos Machilli e a toda família FAF pelo encorajamento que me proporcionaram ao longo de todos meus esforços no âmbito da minha formação académica.

AGRADECIMENTOS

Seria impossível mencionar os nomes de todos que directa ou indirectamente, deram seus valiosos contributos para que se chegasse à produção desta monografia. Com efeito, duma forma geral para todos eles, vão os meus sinceros agradecimentos, em particular para: doutor Fernando José António pela orientação na realização do projecto que culminou com aprovação pela instituição académica, pela sua orientação na produção da monografia e, por ter-me proporcionado grande aprendizado no âmbito académico, particularmente pela paciência que teve comigo. Agradeço também a minha falecida mãe Anita Gade Manuel, que Deus a tenha, ao meu pai Pita José Lucas, por me terem motivado a frequentar o Curso de Licenciatura em Filosofia. Ao Mestre Elias Judite Macuacua pelo conselhos e ensinamentos, ao Mestre Rui Matha pela boleia que me dava sempre que não houvesse chapas, ao Mestre Eugénio Feliciano Cossa por ter notado as minhas fraquezas e me ter criado um método de avaliação apenas para me alinhar ao mesmo nível com o dos meus colegas da turma como pela minha admiração pelo seu imensurável sentimento humano, Aos docentes e colegas do curso, pelo apoio e colaboração manifestados ao longo do curso em especial pelo encorajamento nos momentos das minhas fraquezas. Maita Bhassa, Kanimambo, Nda tenda.

RESUMO

A presente monografia tem como tema: *A Relevância da autenticidade e da Inautenticidade na Compreensão do homem contemporâneo em Martin Heidegger*. O mesmo tem como ponto de partida a problemática do ser. Por conseguinte, objectiva-se a reflectir sobre a autenticidade e inautenticidade como dois itens que podem caracterizar e concomitantemente orientar o Homem contemporâneo, por isso que o problema da pesquisa situa-se no facto de o Homem contemporâneo ter caído na ambiguidade na qual se desvia do seu próprio Ser. Para tal, o trabalho especificamente visa contextualizar a concepção da autenticidade desde a antiguidade até contemporaneidade; discutir a problemática do Ser em Martin Heidegger; explicar a autenticidade e inautenticidade em Heidegger e sua compreensão do homem contemporâneo. O trabalho desenrolou-se sob a pesquisa qualitativa quanto a natureza e bibliográfico quanto ao tipo cuja técnica de interpretação é o método hermenêutico. Por isso, constituí o fundamento deste trabalho as referências teóricas como livros, artigos científicos entre outros. Desse modo, a pesquisa consistiu nas colecções de dados bibliográficos seguida da leitura e selecção sobretudo em fichamento e arquivamento de informações atinentes ao tema. Quanto aos resultados, a autenticidade e a inautenticidade expressam o Homem contemporâneo como puro *Dasein* em relação à sua busca pelo Ser e se manifesta de duas formas: o desvio que desliga o Homem do seu próprio destino que é busca o sentido do Ser. Este desvio é que se chama inautenticidade sendo o tomar sobre si a responsabilidade da busca do próprio ser, a autenticidade. Conclui-se que o pensamento heideggeriano propõe um olhar clínico ao que pensamos que já foi definido, isto é, o Ser. E na ética propõe uma postura na qual nós como moradas do Ser devemos ser nós mesmos, isto é, autênticos enquanto entes que existencialmente comportam a facticidade, a intramundanidade e discursividade, a temporalidade e a mortalidade. Na sociedade moçambicana, o pensamento de Heidegger propõe a busca incansável pela autonomia e independência com recomendação de sair do anonimato ou impessoalidade em todos sentidos a começar pelo anonimato económico-político e ético até anonimato cultural e académico.

Palavras-chave: Ser, *Dasein*, Autenticidade, Inautenticidade e Homem contemporâneo

ABSTRACT

The present monograph has as its theme: Authenticity and inauthenticity as two possibilities for understanding contemporary Man in Martin Heidegger. It takes as its starting point the problem of being. Therefore, it aims to reflect on authenticity and inauthenticity as two items that can characterize and concomitantly guide contemporary man, so that the research problem lies in the fact that contemporary man has fallen into ambiguity in which he deviates from his own being. To this end, the paper specifically aims to contextualize the conception of authenticity from antiquity to contemporary times; to discuss the problematic of Being in Martin Heidegger; to explain authenticity and inauthenticity in Heidegger and their relevance in contemporary times. The work was carried out under a qualitative research as to the nature and bibliographical as to the type whose interpretation technique is the hermeneutic method. Therefore, theoretical references such as books, scientific articles, among others, constituted the foundation of this work. In this way, the research consisted of the recollection of bibliographic data followed by reading and selection, especially in terms of the summarizing and filing of information pertaining to the theme. As for the results, authenticity and inauthenticity express contemporary Man as pure *Dasein* in relation to his search for Being and manifests itself in two ways: the deviation that disconnects Man from his own destiny which is to search for the meaning of Being. This deviation is what is called inauthenticity and the taking upon oneself of the responsibility of the search for one's own being, authenticity. We conclude that Heideggerian thought proposes a clinical look at what we think has already been defined, that is, Being. And in ethics, it proposes a posture in which we, as addresses of the Being, must be ourselves, that is, authentic as beings that existentially bear facticity, intramundanity and discursiveness, temporality and mortality. In Mozambican society, Heidegger's thought proposes the tireless search for autonomy and independence with the recommendation of leaving anonymity or impersonality in all senses starting from economic, political and ethical anonymity to cultural and academic anonymity.

Keywords: *Being, Dasein, Authenticity, Inauthenticity and Contemporary Man.*

1. INTRODUÇÃO

A contemporaneidade é marcada pelas transformações ou mudanças quer a nível social e político, quer a nível econômico e científico. Estas transformações influenciam grandemente o modo de vida do homem contemporâneo. Em outras palavras, pode-se dizer que a contemporaneidade é caracterizada pela fixação do capitalismo como principal sistema econômico; pelo desenvolvimento das indústrias; pelo grande desenvolvimento tecnológico e pela globalização. Neste caso, o homem contemporâneo se encontra imerso neste mundo capitalista, industrializado, globalizado e sobretudo num mundo tecnocrático no qual a técnica reina. No mundo onde há confusões a nível da forma como se pode viver na tentativa de levar uma vida melhor. Está lançado no ambiente onde se distorceu o sentido do próprio ser. A questão do ser está em choque, igualmente a questão do estar. É tão difícil nos tempos hodiernos falar do ser ou da identidade. Os vários modos de vida ostentados pela técnica, pela indústria da cultura e pelo relativismo exacerbado arrastam o homem contemporâneo ao abismo no qual perde toda seu valor como homem. Torna-se, pois, num homem fraco na medida em que fica desorientado, abraçando assim uma vida desviada. E nisso, verifica-se a falta de equilíbrio crescente nesse homem contemporâneo.

Hoje, o ser se transformou em simples ligação verbal. É normal um indivíduo não assumir o seu próprio destino, pois, por exemplo, a indústria da cultura desvia, de algum modo, a sociedade em geral e o indivíduo em particular pelas ilações erísticas e propagandísticas correntes na vida quotidiana. É nela, que se oculta o ser, se vela pelas aventuras e os milagres dos *mass medias* ou internet. Estes, por sua vez, criam modelos, paradíguas, caracteres, personalidade, mas que são pseudomodelos, pseudoparadíguas, pseudopersonalidade. E como tem sido com prodigiosa astúcia tecnológica que são fabricados esses itens, também eles têm ,admiravelmente, atraído muita gente, pois não há outro tipo contrapeso que tem mais força do que a falsidade. É, neste contexto em que o homem contemporâneo vive em ser enquanto ser ficou desprovido de sentido por ser quotidianamente nadificado e coisificado. E nadificação do ser é também do indivíduo em particular e da sociedade em geral. Por conseguinte, vive-se numa sociedade cujas pessoas são fingidas, sem transparência, sem vida própria levando a vida dos outros; pessoas com medo hiperbólico da morte. Também chega-se à medida em que o indivíduo não mais é visto como ser em si, ser-no-mundo ou ser-com-os-outros, mas é visto como instrumento. Quando falamos que nos dias actuais o ser é olhado como um instrumento, estamos a querer dizer que o homem actualmente é olhado como uma

mercadoria. Por exemplo nas igrejas os pastores ficam muito satisfeitos não pelo número dos crentes fieis a Deus, mas sim pelos números crentes com dinheiro, ou seja os crentes tornam-se instrumentos das suas riquezas. Todo ser humano, de modo específico, o homem contemporâneo, é um ser-no-mundo e com os outros, mas é essencialmente individual. O elemento individual confere-lhe a responsabilidade de buscar o seu ser através da liberdade. Destarte, independentemente do mundo ele busca incansavelmente o seu ser, ou seja busca o seu elemento ôntico-existencial.

Vale dizer que é a autenticidade e inautenticidade que define esta busca do ser e a manifesta de duas formas: O desvio desata a alegada busca, por isso será entendido por inautenticidade, mas já o tomar sobre si a responsabilidade da busca do próprio ser, será entendido por autenticidade. Por conseguinte, vê-se que a situação actual coloca o homem contemporâneo nessas possibilidades de compreensão.

O contributo deste tema;

À nível pessoal este tema contribuirá num almejar abraçar uma vida autêntica assumindo a vida, no seu sentido mais forte a existência e encarar ousadamente o inapelável destino, a morte, que é indubitável estrutura fundamental da existência humana. Contribuirá no autoconhecimento servindo assim igualmente para um olhar pomposo à vida não como simples fenómeno, mas como essência da própria existência, ajudará em acções e vida quotidianas no pensar a possível e boa definição ou determinação do que realmente se deseja para um risonho futuro (olhando aqui indivíduo como um constante projecto, possibilidades) sem desviar do destino, isto é, ajudará em manter o foco. Por fim, porque o tema concilia a filosofia e ética.

À nível social colocará no seio da sociedade noção da existência individual, que é muito diferente do individualismo. Colocará no núcleo da sociedade a noção de que o indivíduo é sempre um ser-com-os-outros. Ajudará mormente na consciência de um bom uso da escolha ou da liberdade, isto é, no discernimento diante de várias conjunturas existentes neste mundo tecnocrático: de simulações e de simulacro, superficialidade, o mundo da competitividade. Por consequência, fará com que se tome consciência do destino comum, isto é, melhorará as relações sociais, pois sabendo-se que cada um é um ser-no-mundo, saber-se-á também que se é ou se existe para outros.

À nível científico este tema subsidiará na produção de saberes que beneficie a sociedade a tomar indivíduo como um ser em relação com outros, sobretudo como presença no mundo no qual deve assumir a sua própria existência. Portanto, contribuirá tanto no indivíduo como na sociedade na consciência de que a vida ou ser são fundamentais. Servirá de alerta para os académicos e cientistas uma vez que a técnica pela qual o homem se deixa coisificar ou é coisificado.

Em termos da estrutura, o trabalho é composto por quatro capítulos, onde no primeiro capítulo é constituído pela fundamentação do referencial teórico; no segundo capítulo faz-se contextualização dos conceitos de autenticidade e inautenticidade; no terceiro capítulo, discute-se sobre a metafísica tradicional como história do esquecimento do Ser em Heidegger, e no quarto capítulo analisa-se sobre a relevância da compreensão do significado da autenticidade e da inautenticidade na contemporaneidade. E por fim, temos uma conclusão e as referências bibliográficas.

Tema

- ✓ A Relevância da autenticidade e a Inautenticidade na compreensão do homem contemporâneo em Martin Heidegger

Problema

O problema desta pesquisa situa-se no facto do Homem contemporâneo ter caído na ambiguidade na qual se desvia do seu próprio ser, isto é, indecisão no ser diante das possibilidades que a realidade existencial oferece.

Objectivo geral

- ✓ O trabalho visa, reflectir sobre Autenticidade e Inautenticidade como duas possibilidades para compreensão do homem contemporâneo Martin Heidegger.

Objectivos específicos

- ✓ Contextualizar a fundamentação do referencial teórico dos conceitos
- ✓ Conceptualizar os termos autenticidade e inautenticidade;
- ✓ Discutir a metafísica tradicional como história do esquecimento do Ser;

- ✓ Analisar a autenticidade e a inautenticidade como duas possibilidades para compreensão do homem contemporâneo.

Justificativa

As razões da escolha do tema são, a crescente manifestação da falsidade; a coisificação do indivíduo e a nadificação do ser ou a sua substituição pelo ter; ou ainda a transformação do ser em simples ligação verbal. Isto significa que o não assumir a vida como ela é, egoísmos, individualismo e tecnização do ser.

Referencial teorico

No que concerne a metodologia, o trabalho desenrolou-se sob a pesquisa qualitativa quanto a natureza e bibliográfico quanto ao tipo e método hermenêutico como técnica de interpretação. Por isso, constituíram o fundamento deste trabalho as referências teóricas como livros, artigos científicos. Desse modo, a pesquisa consistiu nas colecções de dados bibliográficos seguida da leitura e selecção sobretudo fichamento e arquivamento de informações atinentes ao tema.

CAPÍTULO I: FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DOS CONCEITOS

Neste capítulo, vamos descrever sumária e brevemente as ideias apresentadas por vários autores em torno do nosso problema que é impessoalidade no Homem contemporâneo. Vamos falar dos os conceitos como fenomenologia, Ser e ente, *Dasein*, apresentaremos uma discussão em torno da autenticidade, inautenticidade e a impessoalidade. Sublinhar que falaremos fenomenologia na visão alguns de autores sendo o nosso foco Heidegger, pois se trata do método que ele usou para desenvolver a sua filosofia.

1.1. Fenomenologia: existencialismo

Antes de iniciar este tópico sublinhamos que não pretendemos definir a fenomenologia como existencialismo, mas explicitamente vamos mostrar a sua relação com outro. Na visão dos pensadores que vamos fazê-los falar da fenomenologia, nós encontraremos uns que a abordam no sentido epistemológico e outros no sentido existencial. Então, temos Edmund Husserl, o considerado fundador da fenomenologia, como método usa-a como meio para buscar a rigorosidade na filosofia. Neste caso, nele a fenomenologia está submersa na epistemologia e vemos, por um lado, os mesmos traços pensadores em Jean François Lyotard e Ponty até em Kant. Todavia, não havemos de abordar sobre todos eles. Por outro lado, temos Sartre e Heidegger que trataram a fenomenologia como método para compreender a existência humana e outras especies existente na terra.

Neste tópico, vamos abordar as ideias fenomenológicas em Husserl, Kant, Heidegger e por fim Sartre em termos convencionais e não pela ordem de relevância, sobretudo para questões da compreensão do que pretendemos elucidar nesta fundamentação teoria.

Vamos começar com Edmund Husserl (1859-1938), o pai da fenomenologia porque desenvolveu a fenomenologia como um método. Estabeleceu uma rigorosidade *sui generis* que tem como escusa o desejo de procurar para a filosofia um método que seja próprio e a fenomenologia que lhe parecia um método legítimo até natural que se quiser rigorosamente grandiloquente. Na fenomenologia de Husserl, as mais indispensáveis são suas ideias sobre a noção da intencionalidade e redução fenomenológica.

1.2. Intencionalidade da consciência

Quanto a Intencionalidade da consciência Husserl sugere uma análise compreensiva da consciência pelo facto de que tudo o que somos e vivemos se dá na consciência e pela consciência. É desta noção da intencionalidade da consciência que advém o princípio da intencionalidade segundo o qual toda consciência é sempre consciência de alguma coisa.

O princípio de intencionalidade é de que a consciência é sempre ‘consciência de alguma coisa’, que ela só é consciência estando dirigida a um objeto (sentido de *intentio*). Por sua vez, o objeto só pode ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre objeto-para-um-sujeito. (...) Isto não quer dizer que o objeto está contido na consciência como que dentro de uma caixa, mas que só tem seu sentido de objeto para uma consciência(...) (HUSSERL, 1958 como citado em DARTIGUES, 2005, p. 212).

Destarte, Husserl toma como axioma esta ideia de que toda consciência é consciência de algo a concebendo como uma clara e distinta igual ao penso, logo, existo de Descartes. A certeza da intencionalidade em Husserl dá impressão de que nele eu existo de Descartes ganhou uma nova visão. É ao lado do princípio da intencionalidade que está a famosa redução fenomenológica.

1.3 Redução fenomenológica: a epoché

Observamos que pelo princípio da intencionalidade, Husserl se deteve na análise da consciência pura e disto podemos hipoteticamente compreender a consciência que está a cada segundo a ser invadida de objectos o que pode dificultar o processo de conhecer ou captar o fenômeno na sua pureza. Contudo, Husserl consciente desta problemática propõe a redução fenomenológica ou epoché termo emprestado aos antigos cépticos que significava para eles suspensão do juízo. Mas a epoché husserliana consiste em pôr entre parênteses o mundo quando da apreensão do fenômeno.

a epoché consiste numa suspensão momentânea da atitude natural com a qual nós nos relacionamos com as coisas do mundo. Isso consiste em deixar provisoriamente de lado todos os preconceitos, teorias, definições, etc., que nós utilizamos para conferir sentido às coisas. Tal suspensão da nossa atitude natural diante do mundo tem como escopo apreender na consciência as coisas no sentido de captá-las como elas são em si mesmas (...) (HUSSERL, 1958 como citado por Silva s/d p. 2).

Entretanto, recordando que objectivo de Husserl era de voltar as coisas próprias é importante a partir da citação supra sublinhar que a *epoché* proposto por Husserl não se iguala a dúvida metódica de cartesiana, aliás até porque a fenomenologia de Husserl é uma crítica. Com efeito, tanto em Descartes quanto em Husserl o *cogito* como consciência de si é o fundamento

primeiro da filosofia, pois o segundo cria na racionalidade e na consciência bem como na sua intencionalidade da consciência.

Na mesma vertente, Dartigues, especialista em Husserl, assinalou um erro em Descartes bem como no seu *cogito* que marca a diferença entre a concepção do eu em Husserl e em Descartes. Para ele o “*erro de Descartes é ter concebido o eu do cogito como uma alma-substância, por conseguinte, como uma coisa (res) independente, da qual restava saber como poderia entrar em relação às outras coisas, colocadas por definição como exteriores. Mas isso era recair na atitude natural que descrevemos*” (DARTIGUES, 2005, p. 25).

Assim, em Descartes encontramos uma oposição entre sujeito e objecto, ou seja, ele separa sujeito do objecto como se a consciência não fosse sempre a consciência de alguma. Na opinião de Husserl o *cogito* cartesiano, que além substância também é coisa parece trazer ideias, conceitos ou mesmo juízos sobre mundo. Por conseguinte, Husserl desliga-se inteiramente da relação a qualquer objecto exterior à consciência, para se referir ao puro objecto imanente enquanto aparece na consciência. A redução fenomenológica de Husserl almeja exactamente evitar este empecilho com fim de captar o fenómeno na sua pureza.

Ainda na sequência de ideias fenomenológicas, trazemos Kant que desenvolveu aquilo que ficou conhecido por Idealismo Transcendental onde assenta suas concepções sobre o fenómeno e a coisa em si. Estabeleceu nele a distinção entre fenómeno e a coisa em si. De sublinhar que em Kant a questão do fenómeno situa-se na discussão propriamente sobre o que a razão humana pode conhecer. Todavia, quanto ao fenómeno ele foi bem claro ao dizer que:

todos os objectos de uma experiência possível para nós, são apenas fenómeno, isto é, meras representações que, tal como as representamos enquanto seres extensos em séries de mudança, não têm fora dos nossos pensamentos uma realidade fundamentada em si (KANT, 1999, p. 369).

De acordo com este raciocínio em resposta a problemática da capacidade da razão humana, vê-se que Kant firma que apenas se pode conhecer os fenómenos e não as coisas em si, que são o noumeno ou essências. Não porque inexistem, pois, a ideia do fenómeno supõe sempre a coisa em si, isto é, aparência pressupõe a essência, algo por detrás do que revela na nossa mente, não obstante seja mera representação.

Neste caso, temos em Kant a tese segundo a qual o sujeito cognoscente apenas pode conhecer aquilo que depende da faculdade humana para aparecer, pois o sujeito constrói o modo como os objectos são dados. Vimos que há uma negação ao conhecimento das coisas em si,

estabelecendo a possibilidade do seguro no horizonte fenomênico. Ele nos apresenta o fenômeno como o oposto do noumeno, isto é, a essência. O fenômeno é pura aparência, daí ser oposto das coisas ou noumeno, isto é, o fenômeno é o que aparece à mente humana. Pode-se dizer que em Kant o fenômeno é sinônimo da aparição.

Devemos ressaltar que tanto em Kant quanto em Husserl a fenomenologia é referente ao conhecimento em si como já dissemos no prefácio deste tópico. Agora queremos passar aos pensadores que usaram a fenomenologia como meio para analisar a existência ou os que estudaram Homem como fenômeno. Vamos começar com Sartre, mas como continuação das abordagens da fenomenologia.

“Sartre em O Ser e Nada: ontologia fenomenológica explica a ideia do fenômeno referente ao existente, isto é, o Homem. Para ele(...)o fenômeno é o que se manifesta, e o Ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão” (SARTRE, 2001, p. 18).

É importante sublinhar que em Sartre o Homem é tomado como fenômeno, o existente. Discute sobre se há realmente um ser por detrás das aparições. Se há, como? Se homem em cada circunstância veste-se de identidade uma diferente. Quanto a esta questão Sartre disse que:

Não há (...) um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor mas jamais alcançar, por ser "interior" ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada (SARTRE, 2001, p. 15).

Neste trecho em sua proposta de ontologia fenomenológica nos permite por um lado, compreender como se dá a relação entre mundo e consciência, objectivo e subjetivo, de modo que a união de fato aponte ao mesmo tempo para um lugar distinto de cada elemento. E por outro lado, com a fenomenologia ele busca o fenômeno do ser. Para desenvolver este tema parte do existente que ele o vê como o próprio fenômeno.

“o existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades. Designa-se a si mesmo, e não ao seu ser. O ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para- desvelar, e não ser desvelado.” (SARTRE, 2001, p. 19)

Que significa então essa ultrapassagem ao ontológico de que falará Heidegger? Com toda certeza posso transcender uma mesa ou cadeira para seu ser e perguntar sobre o ser-mesa ou o ser-cadeira. Mas, neste instante, desvio os olhos do fenômeno mesa para fixar o fenômeno-ser, que já não é condição de todo desvelar-se, mas sim ele mesmo desvelado, aparição, e, como tal, necessita por sua vez de um ser com base no qual possa desvelar-se.

Em Heidegger a expressão fenomenologia tal como Husserl e Sartre ela diz, antes de tudo, o conceito do método. Mas a fenomenologia não caracteriza a quiddidade real dos objectos da investigação filosófica, mas o seu modo como eles são. Deste modo, a fenomenologia como método para estudar o Ser vai ser uma questão, pois apreender o Ser dos entes e explicar o próprio Ser sempre foi tarefa de ontologia. É neste contexto, que Heidegger se serve da fenomenologia para estudar o Ser cujo intento é compreender o seu sentido.

Assim para ele:

A palavra fenomenologia exprime uma máxima que se pode formular na expressão: às coisas em si mesmas! – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos aparentemente verificados; por oposição as pseudoquestões que se apresentam muitas vezes como problemas ao longo de muitas gerações (HEIDEGGER, 2005a, p. 57).

De algum modo vemos que Heidegger volta ao seu mestre Husserl para quem fenomenologia é a filosofia das essências. Neste caso, a fenomenologia tem esta qualidade de ser estratégia através da qual se pode voltar ou ir ao encontro das coisas em si mesmas, isto é, ir às essências das próprias coisas. Este item pode constituir motivo pelo qual Heidegger pensou na fenomenologia ser o bom caminho para compreender o sentido do ser. E como método ganha nele um rigor existencial que através do qual analisou o modo do Ser do Homem como fenômeno tal como fizera Sartre.

Heidegger em sua definição de fenomenologia, coloca em evidencia os dois termos gregos *phainomenon* e *logos*: “o verbo grego *phainesthai* que significa mostrar-se, manifestar-se, revelar-se encontra-se a significação original do termo fenômeno: aquilo-que-se-mostra-nele-mesmo, o manifesto. Isto não exclui evidentemente a possibilidade que as coisas não sejam aquilo que elas parecem ser. Mas tudo depende da relação que se estabelece entre o primeiro sentido, positivo do fenômeno como mostraçã, manifestaçã, revelaçã e o segundo sentido, mais ou menos negativo fenômeno como apariçã, aparência, semelhança, ilusã”. (Heidegger, 1927, p. 20 como citado em Greisch, 1994, p. 102)

Assim, a primeira significação do fenômeno como aquilo que se mostra funda a segunda significação na qual o fenômeno é manifestação ou mesmo a aparência e não o inverso. Ademais, a combinação de *phainestai* e de *logos*, enquanto fenomenologia, significa deixar que as coisas se manifestem como elas são, sem que projectamos nelas as nossas próprias categorias. Significa uma inversão da orientação a que estamos acostumados; não somos nós que indicamos as coisas; são as coisas que se nos revelam. Por exemplo, é fenômeno tudo que aparece, vem às claras, como o sol aparece quando sai detrás das nuvens. Num fenômeno meteorológico deste gênero não há lugar para distinguir entre um sol aparente e um sol real. O fenômeno, é o sol real e não é senão em certas circunstâncias bem precisas que cabe distinguir entre o sol real e um simples sol de teatro.

Nesta perspectiva, para Heidegger a fenomenologia não precisa de ser construída como sendo necessariamente uma revelação da consciência; pode também ser um meio de revelar o ser, em toda a sua facticidade e historicidade. É uma reação à fenomenologia de Husserl. Devemos ressaltar que Heidegger parte da voz da consciência como um dado que deveras pertence ao interpretar-se do próprio *Dasein* na sua quotidianidade.

1.4. Ser e Ente

Na reflexão da metafísica enquanto esquecimento do ser de modo geral como sua significação, destaca-se que a determinação da essência do Ser, no fundo não passa a entificação do próprio Ser. Contudo, Heidegger para avançar ao seu trabalho atinente ao problema do ser sublinhou a distinção entre o ser ôntico e o ser ontológico, ou seja, o Ser-ser e o Ser-ente. Então, qual é diferença entre o ser e o ente? Esta temática será esclarecida a partir da concepção do princípio de identidade e da diferença ontológica.

1.5. O princípio da identidade e diferença ontológica

Podemos dizer que o princípio de identidade soa, conforme uma fórmula corrente: $A = A$. O princípio vale voa lei suprema do pensamento. É a partir deste princípio que Heidegger, experimenta o que é identidade. Assim, segundo Heidegger (1999, p. 171) para que algo possa ser o mesmo, basta cada vez um. Não é preciso dois como na igualdade. A fórmula $A = A$ fala da igualdade, mas não nomeia A como o mesmo. Esta fórmula encobre o que princípio quereria dizer: A é A, quer dizer, cada é ele mesmo o mesmo.

O princípio da identidade fala, antes tudo, sobre o Ser. Ele enquanto princípio de pensamento vale na medida em que é o princípio do Ser cujo teor é: cada ente enquanto tal faz parte a

identidade, unidade consigo mesmo. A identidade pensada fora do princípio torna-se o princípio do traço do ser porque o apelo da identidade fala desde o Ser do ente. Assim, chegamos ao aspecto que nos conduz à diferença ontológica através dos questionamentos: o que é ser? o que é ente?

terminologicamente, *“o ser é, o que vale também para o ente, que é o ser-aí, aquilo que está no ser. Contudo, o ser sempre é, é de sua natureza, do ser, ser o mesmo, mantendo-se o que era no que será. O ser era, é e será”*. Assis (s/d, p. 1)

O ente, por sua vez, é uma manifestação do Ser, possuindo uma dupla natureza, como aquilo que está e é, porque manifestação do ser, e como aquilo que deixará de estar, porque em um determinado local e momento do Ser em seu constante devir, numa forma material, que não se manterá no tempo, na medida em que o Ser é o próprio Ser em sua passagem de si para si mesmo, no devir, que inclui todos seus estares. O Ser possui, em sua eternidade, um movimento intrínseco no espaço e no tempo, abarcando todos os seus locais e momentos, a totalidade dos seus estados em suas determinações.

Já em Heidegger, o ente é o que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. E o ser está naquilo que é, e como é, na realidade, no ser simplesmente dado, no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no dar-se. O Ser é indefinível, mas ente pode-se dizer paradoxalmente que é lado definível do Ser. Significa que o ente é o Ser determinado.

Ser é sempre ser de um ente. O todo dos entes pode retornar-se em seus diversos setores, campos para se liberar e definir determinados âmbitos de objectos. Pode-se o ser é a forma do que é visível, isto é o ente. O Ser é fundamento do ente. O Ser se revela no ente, mas nele não se esgota. O ser é o sustentáculo do ser (HEIDEGGER, 2005, p. 44).

O Ser é a unidade de todos os entes, material e formalmente. O conhecimento humano ocorre pela análise do Ser em entes, material e intelectualmente, sendo exigida, para a racionalidade do conhecimento, a unidade lógica, material e intelectual, ou simbólica, dos entes entre si, no Ser. Destarte, para Heidegger o Ser não se define, mas está claro que o ente é a soma de ser mais determinação, pois a essência do Ser é sua própria existência. Mas Heidegger atesta que entre os entes temos o Homem: quem ou o que é? Ele em primeiro lugar nos oferece certeza de que o Homem faz parte dos entes. Em segundo, suscita uma consciência reflexiva sobre se homem é o ser ou o ente. Mas se tomar a ideia de que o Ser é sempre o ser ente, não podemos ver o homem submerso não ser como algo que com que ele seja o que ele é?

Ainda para Heidegger (1999a) o Homem é manifestamente um ente. Como tal, faz parte totalidade do Ser, como pedra, a árvore e a águia. Fazer parte aqui significa inserido no Ser. Mas o distintivo do Homem consiste no facto de que ele, enquanto ser pensante, aberto para o Ser, está posto em face dele, permanece relacionado a ele e assim lhe corresponde. O Homem é propriamente esta relação de correspondência e é somente isto. E frisar outra vez que o somente aqui não significa limitação, mas uma plenitude. No Homem impera um pertencer ao Ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como reciprocidade.

Por outras palavras, como o Ser enquanto tal primordialmente é tido como presentar, assim o Ser se doa ao Homem nem por acidente tampouco por excepção, mas porque ele somente é e assim permanece enquanto aborda o Homem enquanto aquilo que dita a sua essência. Contudo, isto tudo justifica a razão pela qual o Homem ser único ente que aberto para o Ser propicia-lhe o advento enquanto presentar.

Na mesma vertente, Heidegger que o Ser enquanto presentar necessita de um aberto numa clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o Ser é primeira necessidade e unicamente posta pelo Homem. Mas simplesmente porque o Homem e Ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Por isso, que pertencem um ao outro.

1.6. Dasein

O Homem enquanto pensante é este ente se questiona sobre o Ser tal como vimos no tópico anterior quando falávamos do princípio da identidade e a diferença ontológica. É preciso saber que a problemática em torno da percepção do Ser é que ele nunca se manifesta directamente ou de forma imediata, por isso, a mesma precisa de um ente ou daquele ente para se manifestar. Ora, tendo cada coisa existente sua essência e cada ente os seus acidentes que o caracterizam na multiplicidade dos entes, Heidegger acredita que ao falar do Ser como substância, ideia, verdade, estaria somente expressando um modo particular do Ser, uma entificação do Ser, que não desvela o Ser enquanto ser.

O significado do *Dasein* se compreende na *Carta Sobre Humanismo*, obra do próprio Heidegger onde aborda sobre significado *Dasein* como realidade Homem. Numa altura muitos pensadores reagiram ao pensamento de Heidegger entre eles filósofo francês Beaufret que numa ocasião partilhou uma carta sobre a filosofia heideggeriana com Palmer de quem Heidegger soube a respeito. A carta reagia positivamente ao termo *Dasein*. Como resposta

Heidegger fará uma carta ao senhor Beaufret confirmando significado a palavra *Dasein* como o modo de ser do Homem:

O que o senhor afirma da tradução de Da-sein por "realidade humana" é deveras justo. (...) *Da-sein* é uma palavra chave do meu pensar, por isso ela é causa de graves erros de interpretação. *Da-sein* não significa para mim exactamente eis-me, mas, se é que me posso exprimir num francês sem dúvida impossível: ser-o-aí e o-lá significa exactamente desvelamento-abertura (HEIDEGGER, 1987 p. 67).

Este desvelamento pode expressar aqui a liberdade, isto é, a liberdade enquanto deixar-ser-do-existente em seu modo de ser, é a própria essência, revelada e realizada como desocultação do sendo que é próprio do Homem. Assim, traduzir *Dasein* por realidade humana significaria dizer que o Homem é um ente constantemente em situação, sendo ele um constante sendo enquanto ser-ai. A condição existencial do ser-ai dispõe ao Homem incógnitas possibilidades de ser o seu próprio Ser buscando o Ser.

Na mesma vertente, de acordo com (STRATHERN s/d, p. 25) o central para a concepção de Ser de Heidegger é “a palavra *Dasein*. Heidegger tem em mente, com isso, a existência humana. Ou, como ele explica, *Dasein* é a entidade que em seu ser conhecemos como vida humana. É a entidade que na especificidade de seu ser que cada um de nós é. *Dasein* é a entidade que cada um de nós encontra na asserção fundamental: eu sou”. Deste modo, Heidegger enfatiza que o ser do *Dasein* é sua compreensão de seu próprio ser. Compreendendo seu próprio Ser, *Dasein* compreende simultaneamente o Ser de entes diversos de seu próprio Ser.

Para Heidegger *Dasein* enquanto ser-ai tem características próprias e básicas. Além de características também são denominadas existenciais a saber:

Facticidade, da existencialidade e a ruína. A facticidade consiste no facto do homem estar jogado no mundo sem que a sua vontade tenha participado disso; a existencialidade ou transcendência é constituída pelos atos de apropriação das coisas do mundo, por parte de cada indivíduo. E ruína é o desvio de cada indivíduo de seu projeto essencial em favor das preocupações cotidianas, que o distraem e o perturbam confundindo-o com a massa colectiva (HEIDEGGER, 1999, p. 7).

O modo como o Homem lida com estas situações é o que determina se ele leva uma vida autêntica ou inautêntica. Na citação acima é visível uma ilustração segundo a qual o Homem leva uma vida autêntica quando toma cuidado com o perigo que o próprio Heidegger chama de ruína, que é o desvio do seu projecto, ou seja, o Homem leva uma vida inautêntica quando se serve das coisas ou segue a massa-colectiva, isto é, a impessoalidade.

1.7. Dasein e a existência humana

Este tópico vai abordar sobre a excentricidade do Homem que define a sua própria existência. E este é o lado mais íntimo do Homem, pois comporta o que ele é de facto: um existente. Segundo, Mondin (2005) Heidegger chama existência a esta característica do homem: estar-fora de si, diante de si, por seus ideais, por seus planos, por suas possibilidades. O Homem é excêntrico. Assim, o Homem é ser-no-mundo. Vale dizer que é o tempo que une a essência com a existência, ou seja, a essência do Homem consiste na sua própria existência.

Em Heidegger o ser humano é ponto inicial para compreensão do Ser e este deve ser estudado na sua forma pura, independentemente de todas as determinações dadas a seu respeito, quer filosóficas e históricas, quer psicológicas e religiosas ou étnicas. E isto significa que o homem é único ente que se questiona sobre Ser que se indagando sobre procura também o seu próprio ser. Por isso, que Nunes, especialista em Heidegger atesta o seguinte:

Temos que auferir esse sentido à luz de quem pergunta, o Dasein como ente, que na pergunta dá visão seu próprio ser. E visando-o, investiga a sua existência, que não tem como um objeto diante de si mesmo, mas como risco de ganhar-se ou de perder-se. Portanto, essa investigação é polarizada pela autenticidade ou pela inautenticidade em que se resolve (NUNES, 2002, p. 12).

O ser humano como um ser lançado ao mundo à própria sorte tem este exercício de buscar o seu próprio ser sem se desviar, sem cair na ruína que caracteriza um grande perigo. Então, o Homem tem esta missão de buscar-se, nesta busca o sucesso e insucesso serão determinados pela autenticidade e inautenticidade sendo uma oposta à outra.

Neste interim, seguindo o pensamento heideggeriano é visível a tentativa de ele resgatar a investigação do Ser no seu sentido mais original. Por consequência, ao fazer isto não resta dúvida que ao mesmo tempo tenta resgatar o cerne da própria filosofia, a investigação do Ser como busca pela essência. E mais fascinante é que Heidegger estabelece uma postura para quem deseja buscar o Ser onde o caracteres do Homem como ser-no-mundo e a existência definem a sua vida autêntica e inautêntica.

1.8. Autenticidade

Neste tópico, é urgente dizer que em Heidegger quer a autenticidade, quer a inautenticidade comportam as faces do modo de ser do Homem. Já dissemos que o Homem como o Ser-no-

mundo é enxergado pelo Heidegger como aquele que está sempre em situação a razão dele ser abertura posto que está aberto ao mundo.

A palavra autenticidade provém do grego “*authentikós* significando o que tem autoridade, ou seja, autenticidade diz respeito a qualidade do que é autêntico, do que tem identidade, do que é veraz, ou ainda se refere ao que é do que autor, verdadeiro, fidedigno”. (COSTA, SAMPAIO & MELO 1999, p. 186),

Na definição exposta podemos obter as seguintes características fulcrais da autenticidade como: a identidade; a veracidade ou a verdade; a autoridade e a fidedignidade. Com efeito, relacionadas ao Homem, seja para compreendermo-lo, seja para encará-lo são estas características que podem ditar o seu ser autêntico.

Em Sartre a liberdade é ponto de partida para se definir a autenticidade no Homem porque dela obtemos autenticidade e inautenticidade pela forma como este Homem a manuseia. Deste modo, Sartre entende a liberdade como a própria responsabilidade do Homem na qual o Homem está naturalmente acorrentado. Como consequência, o Homem vê-se sempre livre e a sua liberdade coloca-o sempre em situação. O Homem está sempre entre o entre e rodeado de teias de escolhas:

Se convirmos que o homem é uma liberdade em situação, conceberemos facilmente que esta liberdade possa definir-se como autêntica ou inautêntica, segundo a escolha que se faça de si mesma na situação em que surge. A autenticidade, é evidente por si, consiste em tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio (SARTRE, 1963, p. 52).

Em Sartre o Homem é sua própria liberdade tendo a consciência como o referencial para ele ser verdadeiramente autêntico. A consciência deve ser percebida aqui como regra orientadora da própria liberdade do Homem. Assim, ser autêntico é assumir o destino, ou seja, como o Homem na liberdade em que está acorrentado está sempre em situação, para ser autêntico ele deve encarar a todo custo o problema desta situação. O Homem torna-se aquilo que faz na sua contingente situação presente.

A autenticidade, para Sartre, surge quando reconhecemos a nossa liberdade e agimos em seu nome. Neste caso, a liberdade significaria em nos afirmar enquanto uns seres livres, ou seja, em ser algo que não somos, em projetar-nos constantemente. Em outras palavras, fazer-se livre é criar a si mesmo, criar valores morais, em ser o que não se é, isto é, o ser do Homem

não aquilo o que é, mas o que não é significando que é o não-ser que faz com que o Homem ande atrás do Ser.

Já para Martin Buber concebe a existência do Homem como algo que se revela em dois gêneros de relações. Eu-Tu e Eu-Esse, nos quais o primeiro se refere a relação com os seres humanos (Eu-Tu), e segundo a coisas do mundo (Eu-Esse). Por conseguinte, é no Eu-Tu ou na relação com os seres humanos onde subjaz a autenticidade e a inautenticidade:

O indivíduo existe enquanto se distingue dos outros indivíduos, e que Eu (a pessoa) se constitui unicamente quando entra em relação com outras pessoas. É o Tu que me torna eu e o Tu não é objecto; é na presença do Tu que se constitui o Eu, que o Eu toma a consciência de não ser aquele Tu com o qual entrou em relação. A realidade humana é esse diálogo, essa relação (BUBER, 2001, p. 60).

Com efeito, podemos dizer que a vida autêntica consiste em viver como se deve esta relação entre o Eu e o Tu. Primeiro, não olhar o Tu como objecto, segundo saber que é no Tu que se faz o Eu. A existência humana é interpessoal. Entende-se aqui a diferença entre o estar juntos e coexistir. A relação Eu-Tu lança não apenas a convivência, mas principalmente a coexistência. O Homem existente, porém, está lançado ao mundo onde há muitas opiniões, muitos ruídos distrações quer a nível ético, quer a nível ontológico. E onto-fania ou manifestação do ser é desejo de cada Homem. Mas esta ontofania só é possível quando o Homem não fica preso na impessoalidade.

Nesta senda, o Homem inserido no mundo tem de transcender ou ir além o que significa buscar o sentido seu ser. Vencer a situação do Mundo. É nesta linha de pensamento que Gasset y Ortega, filósofo espanhol afirma que:

Não se nos permite eleger de antemão o mundo ou circunstância em que temos que viver, já que nos encontramos, sem nossa anuência prévia, submersos num contorno, num mundo que é o de aqui e agora. Esse mundo ou circunstância em que me encontro submerso não é somente a paisagem que me rodeia, mas também meu corpo e também minha alma. Eu não sou meu corpo; encontro-me com ele e com ele tenho que viver. Corpo e alma são coisas, e eu não sou uma coisa, mas um drama, uma luta para chegar a ser o que tenho que ser (ORTEGA Y GASSET, 1963, p. 1).

De acordo com essa ideia, ser autêntico seria não se deixar meramente submeter aos valores de uma sociedade e assumir um lugar na dinâmica social. O quotidiano pode ser uma fuga da nossa responsabilidade ao fazermos apenas o que é esperado de nós ou o que nos é solicitado, sem refletirmos seriamente sobre a própria existência. Entretanto, atenção para que não se caia na libertinagem ou no individualismo. Neste caso, autenticidade refere-se à percepção de

que o que somos é constantemente modificado pelas nossas escolhas e de que o modo como vivemos é um compromisso assumido diariamente.

Não obstante a possibilidade de ser autêntico ou inautêntico de *Dasein* se enraizar no facto de que *Dasein* é ... “sempre meu e deve sempre dirigir-se ao ser abordado por meio de um pronome pessoal, eu, ou você”. (Inwood, 2002, p. 11), é na sociedade onde acontece a existência de cada indivíduo, relacionando-se com os demais, isto revela que a mundanidade do Homem na sua quotidianidade.

Assim, Heidegger desenvolve o tema da autenticidade na sua analítica existencial vendo a existência do Homem na sua quotidianidade como um Ser que está lançado no mundo, mas que diante desta situação ele deve superar algumas dificuldades que vai enfrentar. Este superar dá ao Homem a chance de ele ser autêntico, ou seja, de viver autenticamente. É como ele mesmo com os seus próprios grifos consigna:

A autenticidade é a singularização da existência, isto é, é a apropriação de si, é a tomada de consciência do Ser-aí, é a sua real abertura às mais diversas possibilidades. É o momento da compreensão mais profunda em que o Ser-aí se abre ao mundo e se relaciona concretamente com as coisas (HEIDEGGER 1927 como citado em Golin, PEREIRA, PIVETA & BERVIQUE s/d p.4).

Nesses ditos, Heidegger tampouco tem a pretensão de colocar o tema da autenticidade dentro da moralidade. Todavia, ele pretende mostrar que é ela tonaliza o sentido do assumir sobre si a existência, por isso a autenticidade se filia ao termo apropriação com o significado responsabilidade. Esta responsabilidade tem por estímulo a quotidianidade do próprio ser humano enquanto ser-aí.

O raciocínio supra nos deu clarivamente a perceber que dentro da autenticidade temos a responsabilidade como carácter que o ser humano pode ter. Contudo, da responsabilidade Heidegger insere mais o termo muito importante, o Cuidado. No entender dele, o cuidado manifestado pela responsabilidade é antes de tudo é a coexistencialidade que dá ao Homem as possibilidades de descobrir novos horizontes. De modo sucinto, o cuidado “*revela-se como a priori, antes de toda atitude e situação humana, e nelas se encontra de fato*” (SAFRANSKY, 2005 como citado em GOLIN, PEREIRA, PIVETA & BERVIQUE s/d p. 5).

Deste modo, vimos que de modo geral, a autenticidade se caracteriza pela veracidade, identidade e fidedignidade. De igual modo, em Heidegger percebemos uma autenticidade que se define pela tomada da consciência do ser humano enquanto Ser-aí. Percebemos uma

autenticidade que está imiscuída na responsabilidade traduzindo-se no cuidado que é realmente a conexão entre o Homem e outros seres. Mas é claro que o cuidado se insere na responsabilidade, mas hoje vemos que apenas se cuida do que se conhece e se ama. O termo cuidado que leva a pensar em Heidegger noutro modo ser que é inautenticidade, porque Homem estando no mundo e com outros pode influenciar assim como sofrer influências e por consequência, cair na impessoalidade ou simplesmente na inautenticidade.

Para Haar (Haar 1990) em Heidegger o Homem deve assumir pela consciência o papel da causa enquanto um ser lançado ao existencial ainda que não se dê e não tenha dado o fundamento, ele não é fundamento, mas apenas ser-fundamento, quer dizer aquele que assume ser-fundamento que se traduz, no sentido moral, em responsabilidade.

Vemos aqui a análise da consciência não mais no sentido epistemológico tampouco no sentido moral, mas no sentido ontológico. Heidegger concebe consciência como a voz interior que deixa o *Dasein* cômico do seu projecto existencial como dívida onde supressão dela comporta a realização. Com efeito, nós existimos, mas temos a dívida por essência, devemos pagar alguns desafios existenciais para adquirirmos a nossa essência, isto é, a nossa atitude entre autenticidade e inautenticidade.

1.8. Inautenticidade

A inautenticidade pode ser definido como ao contraio da autenticidade cujas características são: falsidade, infidélidade. Com efeito, relacionando ao indivíduo, inautenticidade não é apenas a incoerência lógica, mas também a incoerência axiológica. Por isso que ela significa o que não “é conforme a veracidade na lógica, na axiologia refere-se ao indivíduo em cuja índole não há manifestação da sinceridade ou naturalidade” (PERFEITO, et. al. 1952, p.187).

Na mesma linha de pensamento, podemos trazer Sartre que vê o Homem como um ser que não tem asas para fugir de si, porque está sempre face à contingência e à vacuidade ontológica de seu ser. Destarte, o Homem é perseguido pelo sentimento de ser supérfluo e inconsistente. Por outras palavras, Sartre está a dizer que o Homem encontra-se diante de um desejo de ser rigorosamente contraditório na medida em que, enquanto para-si ou consciência de si, ele persegue o sonho irrealizável de uma existência que seria ao mesmo tempo justificada e que teria a consistência, a densidade ontológica do ser em si. A concepção de inautenticidade em Sartre pode ser resumida no seguinte trecho:

Consideremos um garçom de café. Ele tem o gesto vivo e insistente, um pouco preciso demais, um pouco rápido demais, ele se dirige aos consumidores com um passo um

pouco vivo demais, ele se inclina com um pouco de zelo demais, sua voz, seus olhos, exprimem um interesse um pouco cordial demais em relação ao pedido do cliente (...). Toda a sua conduta nos parece uma brincadeira (...). Mas do que ele está brincando". Eu respondo: não é necessário observar por muito tempo para dar-se conta: ele está brincando de ser garçom de café (SARTRE, 1976, p. 95 como citado CABESTAN, GARCIA & MARGARITA 2010, p. 7).

Analisando este trecho, o garçom está sendo inautêntico por não levar a sério o seu trabalho, mas pode não ser culpa dele, pois afinal de contas para Sartre o Homem não se encontra diante de um desejo de ser rigorosamente contraditório? Com efeito, vemos que quer, Sartre, quer Heidegger compreendem que a autenticidade caracteriza-se pelo ser si-mesmo, isto é, define-se pela qualidade de quem realmente deseja conhecer-se e assume as suas próprias responsabilidades, sem temer o vir-a-ser-o-nada, isto é, a morte.

Ainda em Sartre há um conceito com o qual podemos definir a inautenticidade. Estamos a falar da Má-fé. A má-fé se insere na questão da liberdade, pois sendo o modo ser do Homem caracterizado pelo que ainda ele não é, a responsabilidade de assumir este projectar-se parece-nos maior e sendo maior é, por consequência, muito exigente.

“na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo, a dualidade entre enganado e enganador que marca a mentira é extinta, existindo apenas uma consciência que máscara de si mesma uma verdade. Eu se torna coisa/objecto” (SARTRE, 2001, p 93). Deste modo, a Má-fé surge da consciência que o indivíduo tem da sua liberdade e como a liberdade é tão exigente ele pode fugir. Então, é esta fuga que caracteriza a Má-fé como resultado do indivíduo tomar a consciência da sua própria liberdade. Contudo, podemos dizer esta fuga é manifestação da inautenticidade.

Já em Heidegger a inautenticidade não tem nada a ver com desnaturalidade. Mas a inautenticidade é marcada pela impessoalidade infundada em que nunca há um aprofundamento do que se é. Deste modo, podemos dizer que algo só é autêntico quando demonstra ou revela identidade própria. Assim, o indivíduo leva uma vida autêntica quando é verdadeiro sem capas ou ainda sem máscaras. Por isso, segundo Heidegger (1999, p. 7) o “homem leva uma vida inautêntica quando se serve das coisas ou segue a massa”. Neste caso, a inautenticidade define o carácter de quem tem medo de assumir a própria vida deixando se levar pela massa ou vivendo pelo que todo mundo faz, pelo que todo mundo diz, isto é, impessoalidade cujos descentes são: falatório, e ambiguidade como veremos no último capítulo.

1.9. A impessoalidade

A impessoalidade se caracteriza pela geralmente pela imparcialidade. Também pode ser concebida algo não autêntico na medida em que o prefixo “IM” na palavra impessoalidade tem valor semântico de negatividade. Assim, por um lado, a palavra impessoal pode ter esta conotação da negatividade, mas por outro pode significar a objectividade. Porque segundo perfeito “*a impessoalidade é o característico do que não depende de nenhuma circunstância ou particularidade, mas na gramática diz respeito ao verbo que não se a nenhuma pessoal gramatical*” (PERFEITO, et. al. 1952, p.879) Por outras palavras, na gramática os verbos impessoais são aqueles que não possuem sujeito. Com efeito, eles surgem em orações sem sujeito. Há alguns muito usados, como o verbo “haver” no sentido de “existir” como o próprio “há” no início desta oração.

Já em Heidegger a concepção da impessoalidade que refere-se ao modo inautêntico do *Dasein* bem como quando vive no anonimato. A impessoalidade tem com o característico o “Se” em tudo que indivíduo possa fazer, quer socialmente, quer individualmente. É por isso que para Heidegger a impessoalidade é a-gente:

Goza e nos satisfazemos como a-gente goza; vemos, lemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta. Acharmos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade (HEIDEGGER, 2005, p. 365).

O a-gente conota significativamente a impessoalidade na medida que é o modo do não-ser-si-mesmo. Esse modo de ser não significa desvalorização da facticidade do *Dasein*, porque assim como a-gente considerada como ninguém não é um nada, mas revelação do modo inautêntico de ser. Com efeito, a impessoalidade pode traduzir-se em não-afirmação do próprio Eu, Por conseguinte, a impessoalidade lança o *Dasein* no anonimato, pois ele como o indivíduo recebe pressão do sistema, isto é, todo mundo racionalizado. Este sistema faz com que o indivíduo não viva o mundo da vida deixando de tudo aquilo que lhe é próprio. Por isso, ele torna-se irresponsável da sua própria existência.

Neste capítulo, vimos uma breve discussão sobre autenticidade e inautenticidade através da qual podemos afirmar que estes conceitos são antagônicos enquanto modo de existir ou de encarar a existência. Por exemplo, tanto Sartre quanto Heidegger atestam que a autenticidade e inautenticidade estão entre o assumir e não assumir a liberdade respectivamente sendo a consciência que o Homem tem de sua liberdade o que faz fugir ou assumir. Podemos dizer a

inautenticidade é caracterizada pela cobardia em Sartre. Neste caso, a coragem de torna-se o ideal característico da autenticidade.

No entanto, Heidegger ressalta, sobretudo, a questão de autocoisificação. Enquanto para Sartre o inautêntico foge da sua liberdade, em Heidegger o inautêntico cai na impessoalidade. Mas que no fundo semelhantemente o assumir ou não da responsabilidade própria na vida ou existência vemos ser o âmago da determinação do que pode ser autêntico ou inautêntico.

CAPÍTULO II: CONTEXTUALIZAÇÃO DOS CONCEITOS AUTENTICIDADE E INAUTENTICIDADE

Desde a antiguidade até a contemporaneidade o dualismo ético-ontológico: ser autêntico e ser inautêntico sempre atraiu e orientou a humanidade. Os termos a autenticidade e inautenticidade respectivamente refletem as posturas a ser observadas no Homem e diante das quais tomar uma decisão pela liberdade de escolher uma delas. Mas antes de tudo faz-se necessário discutir o quanto estes termos como posturas foram vistos desde os antigos aos contemporâneos. Outrossim, deve-se dizer que a hermenêutica servirá de base, pois os termos autenticidade e inautenticidade não foram explicitamente discutido por pensadores clássicos como Sócrates, Platão Aristóteles e entre outros. Deste modo, pretende-se sincronicamente abordar a visão filosófico-histórica dos termos autenticidade e inautenticidade a começar pela antiguidade até contemporaneidade.

2.1. Concepções clássicas dos termos autenticidade e inautenticidade

As reflexões filosóficas na antiguidade face a autenticidade e inautenticidade direcionam-nos, acima de tudo por um lado ao campo ético intrinsecamente relacionado com o *ontos*, isto é, o ser. E por outro lado, as mesmas reflexões nos levam ao campo gnosiológico ou do conhecimento, pois toda forma do saber tem o ser como ponto de partida. Mas também, podemos dizer que os três campos de estudo a saber, ética, ontologia e epistemologia estão intrinsecamente ligados na medida em que para chegarmos ao ético passamos pelo ontológico.

Na antiguidade, podem ser referenciados os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles. O ideal dos sofistas era o relativismo. *“o ideal dos sofistas resume-se na máxima de Protágoras segundo a qual o homem é a medida de todas as coisas das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”* (CORDÓN & MARTINEZ, 1983, p.54).

Assim, este o axioma de Protágoras o Homem é a medida de todas as coisas, vai colocar em crise tanto o valor da verdade, o valor da ética inclusive o valor da ontologia pois uma vez a ser verdade que tudo não passa duma pura imaginação ou invenção do próprio Homem fica em causa toda possibilidade do absoluto, ideia da essência e por consequência vai abaixo toda possibilidade de autenticidade e inautenticidade.

Para os sofistas em vão buscar identidade, veracidade a essência onde tudo é o homem quem decide sobre o mundo e sobre tudo. Contudo, esta abordagem colocou em crise não apenas a

ética como também as ideias ontológicas já formuladas pelos pré-socráticos ou filósofos físicos Heráclito¹ e Parmênides:

O raciocínio de Parmênides recai sobre noção abstrata do que existe, o ente, e desenvolve-se em dois movimentos sucessivos. No primeiro, a razão enfrenta-se com a disjunção: é ou não-é, onde devemos afirmar que o que existe; que o ente é (CORDÓN & MARTINEZ, 1983, pp.34-35).

A ideia do ser pressupõe a essência, identidade única, também a autenticidade o Ser e inautenticidade o não-ser, porque em Parmênides, por exemplo, o ser é, e o não-ser não é. Por outras palavras, em consonância com a disjunção é ou não-é a autenticidade filia-se ao que é, e ao que não-é a inautenticidade.

Mas o niilismo desenfreado dos sofistas colocou em causa os traços da autenticidade concebidos em Parmênides, pois para sofistas enquanto homem for centro tudo será relativo. Na mesma senda, os sofistas barram a ideia da autenticidade e inautenticidade com o seu cepticismo radical:

Em Górgias, não há verdade absoluta, atestando que é impossível a conhecer. Para ele, não há o ser mesmo se houvesse, não poderia ser conhecido e se fosse conhecido não poderia ser comunicado o seu conhecimento por meio da linguagem. O texto de Górgias (...) revela um descontinuísmo radical com as reflexões dos pré-socráticos (*Idem*, p. 54).

Deste modo, é evidente afirmar que para os sofistas é absurdo falar da autenticidade e inautenticidade, pois o homem como medida de todas as coisas. Isto faz-nos perceber que tudo dependerá capacidade de compreensão e comunicação do Homem. Em oposição aos sofistas está Sócrates em quem faz-se importante frisar que a busca pela essência do Homem foi epicentro da sua querela filosófica, porque pelo Sócrates é arrebatado o relativismo dos sofistas, ele acredita no existir da verdade, isto é, algo que seja autêntico, absoluto. Mas que para alcançar tal algo se passa pelo reconhecimento da própria ignorância: eis o ponto de partida. Ao contrário dos sofistas que se consideravam sábios e Homem como o inventor da verdade, pois ela é convencional, Sócrates dizia que apenas nada sabia.

“Em Sócrates existe um único bem, o conhecimento e único mal, a ignorância. Mas toma o segundo como meio para chegar ao conhecimento da verdade que é absoluta. Aqui entra a famosa máxima conhece-te a ti mesmo, isto é, o torna-se consciente da própria ignorância” (Abrão, 2004, p. 45).

¹Com sua ideia segundo a qual o ser está em constante movimento, ou seja, de que ser é o devir. Testemunha igualmente pela sua doutrina que tudo flui já que o tudo prefigura e essencialmente está embalado pelo ser.

Assim, podemos ver os traços da autenticidade nessa sua concepção moral-epistemológica onde o conhecimento e a ignorância são itens principais. No entanto, tampouco se deve tomar a ignorância como identidade, mas sim como impulso para se chegar ao saber. Não é por acaso que Sócrates caía no niilismo ao afirmar que sabia que nada sabia.

Em *A Apologia de Sócrates* Platão demonstra o como Sócrates foi autêntico por sua firmeza em não aceitar repudiar as suas ideias. Entendendo-se autenticidade como qualidade do que é mesmo em si, verdadeiro e inautenticidade como o oposto disto Sócrates revela-se ser autêntico tendo encarado a morte.

Não me insurjo absolutamente contra os que votaram contra mim ou me acusaram. (...) bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor caminho, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade (PLATÃO, 1980, p. 24).

Por outras palavras, na figura de Sócrates, observa-se qualitativamente uma entidade que em si traz a visão dos conceitos a autenticidade e a inautenticidade, antes de tudo pela vida que levou encarando a morte com muita naturalidade, Sócrates dá em si um máximo entendimento sobre o que é ser autêntico. Em seguida, Platão e a sua concepção dos dois mundos: O mundo ideal e o mundo sensível onde o segundo é a cópia imperfeita do primeiro que é original, imutável e eterno etc., autenticidade e a inautenticidade ganham luzes na sua teoria de dois mundos.

“a teoria dos dois mundos criada por Platão mundo sensível e mundo inteligível ou mundo das ideias destaca-se como o cerne do pensamento platônico. A primeira parte é o mundo dos sentidos, do qual não podemos ter nada mais senão um conhecimento aproximado ou imperfeito, já que fazemos uso de nossos sentidos que certamente nos têm enganado. A segunda parte é o mundo inteligível, o mundo das ideias gerais as essências imutáveis, que o homem atende pela contemplação e pela depuração dos enganos dos sentidos”. (ABRÃO, 2004, pp. 46-47)

Entretanto, será possível o Homem ser autêntico no mundo de cópias? Claro que sim. Platão vê a autenticidade como originalidade que se pode dizer que está situada no mundo inteligível e a inautenticidade no mundo sensível, mas muito interessante é que vai tomar a filosofia como meio através do qual o Homem possa atingir esta autenticidade, isto é, pelo exercício de pensar, pois o Homem já foi autêntico antes da sua alma se corromper no corpo.

Neste contexto, autenticidade ver-se-á como a qualidade de quem saiu das sombras e a inautenticidade, qualidade de quem ainda vive nas sombras. Tomando a autenticidade e a inautenticidade como atitudes ou posturas o autêntico seria aquele que pelo menos almeja o mundo inteligível como o ponto original da realidade sensível.

Em Aristóteles, igualmente, estão evidentes em sua abordagem sobre o essencial é o acidental. Onde o essencial é o original, diz respeito ao ser, assim é autêntico e o acidental, diz respeito ao não ser, é supérfluo, ou é simplesmente inautêntico. Assim, em Aristóteles os termos autenticidade e inautenticidade articulam-se dentro da sua concepção da substância e nela estão contidas a essência e as aparências ou acidentes. Nesta senda, Cabral, especialista em Aristóteles atesta que:

Para Aristóteles, a definição de essência se refere àquela que guarda uma identidade consigo mesma, uma unidade interna sem a qual não há determinação e tudo é misturado, indistinguível. São as características próprias dos seres (p.ex.: a essência de homem é ser animal, racional, mamífero, bípede, etc.). O acidente, por sua vez, é aquilo que não é necessário em um ser, sem o qual o ser não deixa de ser o que é, seja pela ausência ou pela presença (ex.: homem negro, branco, alto, baixo, gordo, magro, rico, pobre). São atribuições que se referem ao indivíduo, mas não o definem (CABRAL, 2022, p. 1).

Contudo, a inautenticidade identifica-se na abordagem aristotélica com o que é aparente, não verdadeiro, o que é acidental o que em Platão diz respeito ao mundo sensível, o mundo das cópias. Todavia, paralelamente não há muita diferença entre Platão e Aristóteles colocando-os em discussão, pois neles a autenticidade identifica-se com o que é essencial, verdadeiro, fidedigno. Vale dizer, porém, que por um lado, em Aristóteles a autenticidade subjaz na substância com os atributos essenciais.

Por outro lado, será que em Aristóteles é possível autenticidade enquanto substâncias estão em movimento de potência para acto? A resposta é simples. O aspecto potência não anula em nenhum momento a autenticidade do Ser, pois a potência é sempre a possibilidade de Ser o que se é por destino naturalmente que não se desvia. Mas em Platão como vimos o autêntico começa e se encerra na ideia.

Portanto, vê-se que a discussão na antiguidade sobre autenticidade e inautenticidade tem os sofistas a título de exemplo, Protágoras e Górgias que sustentam a impossibilidade de ser autêntico tomado como escusa a convencionalidade que se funda na relatividade nas opiniões dos Homens. Tem duas posições entre os pré-socráticos destacados Parmênides e Heráclito onde no primeiro pode se sustentar a possibilidade de se ser autêntico e no segundo devido a

sua concepção da mutabilidade do Ser se fundamenta a impossibilidade de se falar sobre autenticidade e inautenticidade. Enfim, com os clássicos Sócrates, Platão e Aristóteles e fundamentam-se claramente as concepções da autenticidade e inautenticidade.

2.2 O ideal da autenticidade e da inautenticidade no medievo

Na idade antiga vimos as reflexões sobre autenticidade e inautenticidade que estão centradas puramente na ontologia e epistemologia. Já na idade medieval fazendo uma leitura panorâmica, a autenticidade e inautenticidade podem ser definidas à luz da relação entre Homem e Deus. E Deus nesta época é o centro de todas as atenções. Assim, como referências vale destacar dois filósofos e teólogos: Santo Agostinho e São Tomás de Aquino.

Em Santo Agostinho a autenticidade e inautenticidade reside no processo da construção da interioridade que se dá por intermédio do dom do livre-arbítrio. De acordo com Santo Agostinho (s/d, p. 6) o intento geral de “o livre-arbítrio” aparece assim com clareza, deste ponto de vista: a fonte do mal moral, o pecado, está no abuso da liberdade, mas esta é um bem.

Santo Agostinho nos remonta a concepção do bem e do mal iniciadas em Sócrates onde o Bem seria o fruto do conhecimento e o mal da ignorância. Mas o livre arbítrio é dado maior ênfase no agir humano. A autenticidade e a inautenticidade poderão ser relacionadas ao Bem que gera vida e ao mal que gera pecado e este, por sua vez, a morte respectivamente.

Podemos também ressaltar em Santo Agostinho autenticidade se determina pela vontade boa. Esta Vontade boa conduz ao ser humano a chegar na alegria da sua interioridade que concretizar na vivencia das virtudes. É como Costa, especialista em Santo Agostinho, vai afirmar que:

Para Agostinho a vontade boa nos leva a vivermos a rectidão e honestidade, levando-nos a alcançar a sabedoria. Esta consiste no reino da lei eterna em nós, e é através dela que alcançamos o domínio das tendências tidas como inferiores. Desta forma, a vontade boa diz respeito a vivência das virtudes (COSTA, 2011, p.7).

Podemos dizer que o uso do livre arbítrio define o ser autêntico e o ser inautêntico onde o primeiro se relaciona perfeitamente com o bom uso dele e o segundo pelo seu contrário. Por isso que é da concepção do bom uso livre arbítrio em Agostinho se pode afirmar a possibilidade real da autenticidade, pois este é um Bem que se deve usar para o bem: a caridade, grau máximo do amor, o amor ao próximo.

Para São Tomás a virtude “é uma disposição, uma capacidade da natureza humana, a qual se enraíza em sua natureza específica e individual, finalizada pelo agir” (Suma Teológica IV, Iª seção, IIª parte, q. 55 a.1). Neste contexto, podemos dizer que em São Tomás de Aquino também a prática da virtude define autenticidade e do vício a inautenticidade. E como se é virtuoso praticando a virtude, igualmente se alcança autenticidade seguindo cominho da autenticidade que pode se relaciona com a práxis das virtudes como prudência, justiça e temperança.

A concepção de autenticidade em Santo Agostinho se clarifica em São Tomás, pois o bom uso do livre arbítrio se concretiza na prática da caridade, uma das virtudes teologais que ao lado fé e esperança ela é a maior como sublinhou o apóstolo Paulo (Cf. 1Cor 13.13). Portanto, como se afirmava no começo desta abordagem sobre as concepções de autenticidade e inautenticidade na idade média, viu-se que o ser autenticidade se explica na relação entre Homem e Deus, sendo este último objecto e sujeito de amor.

2.3 Concepções modernas do termos autenticidade e inautenticidade

Na idade média vimos que o centro era Deus autenticidade e inautenticidade baseava na aquisição dos valores divinos. Já modernidade se abonadona a leitura do mundo e das coisas à luz de Deus e o Homem como em Sofistas toma novamente o poder, mas aqui com ênfase na sua razão. Deste modo, vale chamar dois nomes imprescindíveis na história da filosofia moderna a saber: René Descartes e Immanuel Kant. A hermenêutica do uso da razão na modernidade é que vai dar orientação a concepção dos conceitos autenticidade e inautenticidade. Em Descartes para se entender as concepções da autenticidade e inautenticidade deve se frisar o bom direcionamento do espírito ou da razão pelo qual se chega ao pensar por si. E esta subjectividade pode definir autenticidade enquanto se conceber a autenticidade como aquilo que diz respeito ao que é próprio duma coisa ou dum indivíduo. Mas tudo tem como raiz e fio condutor que em Descartes é a dúvida através da qual podemos chega ao *cogito*. A consciência da própria existência denota o ser autêntico, mas se obtém pelo uso rigoroso da razão:

Cogito Ergo Sum (...) conclui depois tudo que era uma substância cuja essência ou natureza reside unicamente em pensar e que, para que exista, não necessita de lugar algum nem depende de nada material, de modo que o eu, isto é a alma, pela qual sou que sou, é totalmente diversa do corpo e mesmo mais fácil de ser reconhecida do que este e, ainda que o corpo não existe, ela não deixaria de ser o que é (DESCARTES, 1995, pp. 66-67)

Assim, trata-se dum pensar que legitima a existência e com ele a própria autenticidade. Mas se é o que se pensa, embora que várias vezes não se pensa no que se é, porque para o efeito essencialmente necessária é a dúvida rigorosamente orientada, o *cogito* cartesiano é o grito da descoberta duma rara e perfeita autenticidade só possível pelo exercício da razão.

Já em Kant encaixam-se bem autenticidade e inautenticidade na sua dialética do esclarecimento. Kant crê que a humanidade ainda estar no processo de esclarecimento, pois não se está esclarecida ainda. Ademais, há um fenômeno que o Homem deve realizar: o fenômeno da passagem da sua Menoridade para Maioridade. Estes dois termos adaptados por Kant explicar o processo de esclarecimento, podem sintetizar o nosso contexto a identificação da autenticidade e a inautenticidade:

esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento; tal é o lema do esclarecimento (KANT, 1985, p. 100).

De acordo com este trecho, se menoridade é a incapacidade do uso do entendimento, a maioridade vai se caracterizar pelo oposto. Por outras palavras, maioridade é caracterizada pelo pensar por si. Então pode-se dizer em Kant que enquanto a autenticidade é a maioridade, a inautenticidade é a menoridade. Portanto, o ser autêntico é ser esclarecido e só o é quem é maior, isto é, quem tem a capacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo.

2.4. Concepções contemporâneas da autenticidade e da inautenticidade

Na contemporaneidade, os termos autenticidade a inautenticidade seguem um rumo ou mais social e político do que ontológico; ou mais moral do que epistemológico. Mas a maior parte dos pensadores como Byung-Chul Han, Gasset y Ortega, Kierkegaard e Heidegger usaram os termos no âmbito fenomenológico-existencial como se verá nos capítulos que a este póscedem. É na contemporaneidade que Heidegger se situa e com ele as suas reflexões.

O filósofo sul-coreano Byung-Chul Han que expressa claramente sobre o que significa autenticidade deixando por subentendida a inautenticidade. Todavia, urge sublinhar que Han traz o impacto social do termo autenticidade com o sentido de libertação. Podemos encarar a reflexão dele como aquela que resume a autenticidade ou que significa ser autêntico na contemporaneidade. Para ele:

Ser autêntico significa que nos libertamos de modelos de expressão e comportamento pré-configurados e impostos do exterior. Dela decorre o imperativo de sujeito ser idêntico a si mesmo, de se definir unicamente por si mesmo ou, melhor ainda, de ser autor e criador de si mesmo. O imperativo da autenticidade desenvolve uma obrigação de cada um para consigo, uma coerção que o leva questionar-se em permanência a si mesmo, a assediar-se a si mesmo (HAN, 2018, p. 29).

Neste trecho, o significado da autenticidade faz-nos perceber o seu oposto, isto é, a inautenticidade. A inautenticidade se caracteriza por um não esforço de se ser empresário de si ou a irresponsabilidade, criador de si. Neste contexto, entendemos que o essencial na autenticidade é o produzir-se. Destarte, ser autêntico implica ser produtor de si mesmo. De algum modo, esta concepção de autenticidade se assemelha com a da modernidade, mas é que o referencial na modernidade é a razão, enquanto que aqui se dá ênfase o lado mais social cujo referencial é o desprender-se do que nos é imposto pelo exterior.

Neste capítulo, buscamos possíveis concepções ao longo da história. Em suma, vimos que autenticidade e inautenticidade são indicadores da realização ou não da existência do Homem enquanto ser que deve levar sempre para o melhor a sua vida, isto é, responsabilidade. A responsabilidade de que se fala é inerente, quer a próprio indivíduo, quer a tudo o que lhe rodeia.

CAPÍTULO III: A METAFÍSICA OCIDENTAL COMO ESQUECIMENTO DO SER

3.1. Vida e Obra

De acordo com Boutot (1991), Martin Heidegger nasceu a 26 de Setembro 1889 em Messkirch, pequena cidade rural no sudeste da Alemanha. Era filho de Friedrich Heidegger, o mestre tanoeiro e sacristão na capela de São Martinho de Messkirch e de Johanna que era originária de uma família camponesa e ambos professavam o catolicismo.

Quando tomou a cátedra começou a projectar-se entre os especialistas, através de interpretações muito pessoais dos pensadores pré-socráticos, como Heráclito de Éfeso (séc. VI a.C) e Parmênides de Eleia (séc.VI. a.C) Quanto às obras podemos destacar: *Ser e Tempo* (1927), o seu trabalho mais conhecido; *Introdução à metafísica* (1953); *Carta sobre Humanismo* (1943) *O que é isto — a Filosofia?* (1956); *A doutrina de Platão sobre a verdade* (1942); *Identidade e Diferença* (1957); *Sobre O Problema Do Ser: O Caminho do Campo* (1969) e Heidegger morreu em maio de 1976.

Na obra *Introdução à Metafísica*, Heidegger elabora um questionamento sobre o ser que pode-se considerar tradicional pois também o ser foi problema desde os pré-socráticos. Faz um questionamento sobre a existência tudo em vez de nada, um questionamento sobre o ser em vez do não-ser. Ei-lo.

Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? Eis a questão. Certamente não se trata de uma questão qualquer. "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" — essa é evidentemente a primeira de todas as questões. A primeira, sem dúvida, não na ordem da sequência cronológica das questões. Em sua caminhada histórica através do tempo o homem e os povos investigam muito. Pesquisam e procuram e examinam muitas coisas antes de se depararem com a questão, "Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?" Muitos nunca a encontram, não no sentido de a lerem e ouvirem formulada, mas no sentido de investigarem a questão, i.e, de a levantarem, de a colocarem, de se porém no estado da questão (HEIDEGGER, 1999b, p. 33).

Entretanto, em Heidegger acha-se também, posteriormente o desâmino por um facto muito crítico. É justo dizer que toda metafísica é uma orientação de pesquisa recordando que a metafísica enquanto ontologia é ciência do Ser e este é um todo. Heidegger vai tecer uma crítica a toda tradição metafísica dizendo que a filosofia mudou a destra. A filosofia, para Heidegger em vez de estudar ser, estudou o ente. Este facto para Heidegger lançou o Ser no mar do esquecimento.

Neste contexto, Heidegger quer demonstrar que embora o nosso tempo se arrogue o progresso da metafísica de afirmar novamente a metafísica, é importante dizer que a questão do Ser aqui

caiu no esquecimento. Este esquecimento deu fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles para depois silenciar como questão temática de uma real investigação.

3.2 O significado do esquecimento do ser

Trata-se do esclarecimento sobre o que realmente Heidegger pretende dizer quando fala do esquecimento do Ser. Com efeito, Heidegger observou que a questão do Ser começou a ser distorcido quando chegou na palma dos clássicos da filosofia ao afirmar que:

O que outrora se arrancou, num supremo esforço de pensamento, ainda que de modo fragmentado e tateante aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado. E não é só isso. No solo da arrancada grega para interpretação do Ser, formou-se dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: o ser é o conceito mais universal e mais vazio. Então como tal o ser resiste toda a tentativa de definição (HEIDEGGER, 2005, p.37).

Heidegger está a dizer que pelo menos desde Parmênides e Heráclito a ontologia gozava da sua originalidade, pois em nada procuraram definir o ser. A ontologia fracassou quando chegou nas reflexões dos sofistas, Platão e Aristóteles e os tempos que sucederam.

Neste caso, preocuparam Heidegger os preconceitos ou tentativa de definições do ser estabelecidas pelos filósofos clássicos. E para não deixar passar tal histórico Heidegger julga haver uma inegociável necessidade da reformulação da questão do Ser.

De acordo com Boutot, especialista em Heidegger, em sua obra *Introdução à Filosofia de Heidegger* (1991) apresenta claramente os abismos onde Heidegger refere que lá fora esquecida questão do Ser. Ele traz de forma sucinta as épocas e pensadores que Heidegger observara ser eles cujas teorias colocaram a questão do Ser em esquecimento:

Heidegger distingue três períodos ou épocas fundamentais na história da metafísica: os gregos (Platão e Aristóteles), os romanos e a Idade Média, e, por fim, a época moderna (Descartes, Kant e Nietzsche essencialmente). Cada uma destas épocas corresponde a um modo particular de doação, ou antes, de ocultação do ser (BOUTOT, 1991, p. 77).

Para Heidegger essas épocas não estão encadeadas de forma hegeliana, mas formam, uma sequência livre, todavia, de modo paradoxal, constituem igualmente etapas decisivas na consolidação do esquecimento do Ser. Nesta sequência, em primeira posição, estão os gregos.

A começar por Platão é importante dizer que o seu pensamento é cume de todas mutações, pois dele houve muitas inspirações filosóficas. E quanto a questão do esquecimento do ser é porque Platão inaugurou o modo prevacente de se representar a relação entre o ser e o ente e

edificando assim as linhas-mestras dos pré-socráticos de modo particular Parmênides e Heráclito.

Platão, explica Heidegger, diz que entre o ser e o ente há um local. Platão quer dizer que o ser e o ente estão em lugares diferentes. Platão instaura uma cesura, uma falha entre o ser e o ente. O ser não se encontra na coisa presente, mas além, na ideia, não é representação subjectiva, mas aspecto ou face inteligível da própria coisa (BOUTOT, 1991, 78).

Nesta relação antagonica entre o Ser e o ente ou a ideia e a coisa, o Ser como tal, continua a faltar, uma vez que o Ser como ideia é o Ser do ente, mas o Ser enquanto essência daquele ente. Assim fica clara ideia de que o Ser, enquanto ideia é o Ser verdadeiro, o ente propriamente dito e não o ser enquanto tal.

Na segunda posição, está Aristóteles. A palavra fundamental de Aristóteles, aquela que abriga a essência do Ser é *acto*, que não se deve interpretar como energia. (HEIDEGGER 1971, p. 329 como citado em Boutot 1991, p. 79) ao encontrar o ser na actualidade da coisa e não numa transcendência, Aristóteles pensa mais no sentido grego, ou seja, mais em conformidade com a essência inicial do Ser, que Platão. O realismo aristotélico é uma reação ao idealismo platônico e deste herdou o cunho determinante. Em Aristóteles definir é dizer a essência. E esta concepção sempre levou o sentido do Ser em geral muitas vezes identificada com a verdade. Assim, por exemplo, Aristóteles defendeu que uma definição é perfeita quando inclui duas características: o género próximo e a diferença específica. Por exemplo, o Homem define-se pelo facto de pertencer ao reino animal (género próximo) e pelo facto de ser racional (diferença específica). A filosofia de Aristóteles pertence a história do platonismo e não escapa a esse título à história do esquecimento do Ser. Neste contexto, esta época se caracterizava pela compreensão do Ser como presença e pela determinação da verdade como correspondência. Na mesma linha de mostrar o significado do esquecimento do Ser ainda como ilustração, Heidegger analisa os romanos. Para Heidegger a essência da romanidade reside no *Imperium* ou seja, no domínio fundado sobre a ordem e o comando:

de acordo com esta essência imperial da romanidade, o verdadeiro e correcto significam o que está conforme ao que foi ordenado. O ser, por sua vez, é o real no sentido efectivo (*actualitas*), determinação que se estende através de toda a história ocidental até aos tempos modernos. A determinação da essência enquanto *actualitas* comporta antes de tudo toda história ocidental. E toda história é, em diversos sentidos, romana e não mais romana helênica pelo todo esforço posterior nada mais é senão renovação romana do helenismo (*Idem*, 1991, p. 80).

Assim, a época romana é completamente orientada pela caracterização da verdade como *rectitudo*. Por conseguinte, o Ser é visto como algo actual. A concepção romana por esta

determinação reduziu o Ser ao direito. Na mesma vertente, depois dos romanos seguem dois ícones da metafísica nos tempos modernos: Kant e Descartes. Estes ícones da filosofia moderna conceberam o Ser com uma nova determinação: a de pensar a essência da verdade ou do Ser como certitude.

Esta nova determinação da essência da verdade vai à par com a entrada do Ser na esfera da representação (o ser enquanto ideia) e com a promoção à posição de sujeito, isto é, à posição do fundamento e de medida da verdade das suas representações e do próprio Ser.

É daí que Boutot (1991) vai dizer que o Homem se assegurando da verdade das ideias que ele se propõe no seu íntimo, não está orientado para o Ser enquanto Ser, mas o ente na totalidade, ou seja, para a natureza da qual ele procura se fazer senhor e possuidor.

Depois de Descartes o pensador fundamental é Kant. E sobre metafísica substancial, Kant consigna-a nos seguintes dizeres: “as condições de possibilidades da experiência em geral são também as condições de possibilidade de objectos da experiência” (KANT 1971, p. 162 como citado em Boutot 1991, p. 81). Neste caso, a determinação do Ser consiste em conceber a experiência como condição possível para tanger o Ser. Para Kant é nas condições das possibilidades de experiência que reside o Ser.

Esta maneira de forma de caracterizar o Ser dentro das condições da possibilidade da experiência comporta uma etapa fulcral no andamento do esquecimento do Ser em benefício do ente que rege desde a metafísica ocidental desde Platão.

O último pensador, nesta sequência da resumida história da metafísica tradicional enquanto esquecimento do Ser, é filósofo alemão Nietzsche. Ele fez a metafísica em sua natureza terminal, significar o esgotamento das possibilidades de essências abertas pelo pensamento platônico.

Nietzsche inverte a metafísica e promove o ente sensível, o mundo da vida e do devir, à posição do ente verdadeiro e baixa o ser ao nível da pura ilusão, do que tem qualquer efectividade. Nietzsche concebe o ser como um valor, como um ponto de vista posto e imposto por e para vontade de poder (*Idem*, p. 81).

Mas, nesta inversão, Nietzsche continua determinado por aquilo que inverte, isto é, pela metafísica e pelo platonismo, porque a vontade de poder que põe e impõe o Ser não é simples determinação da mente, mas é a natureza substancial do próprio ente. Assim, Nietzsche pensa a entidade como condição, como aquilo que torna possível, apto enquanto o Bem. Por

consequente, está claro que Nietzsche pensa o Ser absolutamente no sentido platônico e metafísico embora seja o inversor, mesmo enquanto antimetafísico. Deste modo, em Nietzsche o Ser enquanto valor se torna uma miragem, simples predicado na superfície das coisas.

Com efeito, (BOUTOT ,1991, p. 82) vai dizer que “Nietzsche ao reduzir o Ser a um valor, a um vapor, levou-o ao esquecimento no seu cúmulo. Ele, não apenas não conseguiu captar o Ser na sua eclosão, mas ainda tornou banal e ilusório todo questionamento a este respeito. Para ele, o Ser é um erro que não se pode perseguir sem se ser vítima”. Por isso, que Heidegger atesta que a metafísica nietzschiana não chegou a superar o esquecimento do Ser pelo que parece tê-lo esquecimento tal como os demais filósofos ocidentais supracitados.

Neste âmbito, Heidegger mostra que o esquecimento do Ser não apenas afeta a essência como algo aparentemente dela separado. Ele pertence à tarefa do próprio Ser, impera como destino da sua essência. O esquecimento do correctamente pensado, o ocultamento do Ser esconde tesouros inexplorados e permanece a promessa de um achado que apenas espera por uma procura adequada. Daí, então, a razão da necessidade da busca pelo sentido do Ser. Portanto, Heidegger para o avanço da sua pesquisa, entre os entes vai escolher o ente privilegiado para estudar o Ser: *Dasein* que enquanto o ser-aí significa a realidade humana.

Todavia, vale sublinhar que no próximo capítulo não vamos abordar a busca do Ser em si, mas do como o Homem pode experimentá-lo ou em que condições ele pode buscar ou ser o seu próprio ser. Não se tratará como o Ser como objecto, mas o como Homem pode encontrar o seu próprio ser dentro da autenticidade e fora da inautenticidade.

CAPÍTULO IV: A AUTENTICIDADE E INAUTENCIDADE NA COPREENSAO DO HOMEM CONTEMPORÂNEO

Neste último capítulo, vamos abordar sobre a relevância da autenticidade e inautenticidade na contemporaneidade. Neste âmbito, ligado ao nosso problema que é a impessoalidade vamos de modo detalhado, explicar a relevância da compreensão do significado da autenticidade e inautenticidade apresentando com ênfase os pontos principais da impessoalidade como ápice da inautenticidade. Ademais, para mais ilustração vamos desenvolver esta temática relevância dentro das características do *Dasein* convencionalmente elaboradas e de sublinhar que aqui autenticidade e inautenticidade serão tratadas sincronicamente, mas com clarividência. E no fim, haverá uma pequena reflexão reactiva ao *Dasein* na Moçambicanidade.

4.1. As características do *Dasein* em Heidegger

Na fundamentação teórica vimos uma breve descrição do que é *Dasein* que traduzido fica Ser-aí. E dissemos que *Dasein* é definido como realidade humana, isto é, como o ser lançado ao mundo. Neste tópico principal, vamos estender a compreensão de autenticidade com base nas características nucleares do *Dasein*. Contudo, o *Dasein* enquanto Ser-aí compreende-se a sua autenticidade e inautenticidade a partir da sua postura face à sua facticidade, intramundanidade (discursividade), temporalidade (mortalidade).

4.1. 1. Autenticidade e inautenticidade na facticidade

O ser humano como *Dasein*, o ser-ai encontra-se jogado, atirado cuja missão é a existência. Assim, com se abordou no capítulo da fundamentação teórica em Heidegger a facticidade consiste no facto que o Homem está abandonado no mundo própria sorte. É um abandonado à existência. Neste caso, o Homem é um ser simplesmente dado. Por isso, que Heidegger chama de facticidade:

O carácter factual do facto do *Dasein*, em que como tal, cada *Dasein* sempre é. (...) o conceito facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente, de maneira que este possa ser compreendido como algo que, em seu destino está ligado ao ser daquele ente que lhe vem ao encontro dentro de seu próprio mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 94).

Por outras palavras, para Heidegger a realidade humana compreende o seu ser próprio no sentido de ser um ser simplesmente dado de facto. De facto, a facticidade do facto do próprio *Dasein* é em seu ser essencialmente distinto da facticidade duma espécie de pedras ou arreas.

Por isso, o Homem é um ente privilegiado, porque ele pensa, em busca do sentido do seu ser. Esta ideia nos remete a questão da racionalidade, sobretudo da liberdade, traz-nos a ideia do ser humano como ente aberto as possibilidades.

Em Sartre, esta liberdade que indica as possibilidades no Homem, advém da consciência de que ele é o nada, no sentido de essência, isto é, ele percebe que existe como facto ou como um ser simplesmente dado, mas ainda não é. Daí que pela sua liberdade busca o seu ser. Deste modo, a facticidade e a liberdade são meios pelos quais o Homem pode se fabricar, aliás, pode encontrar o sentido do seu ser. O Homem está em movimento igual àquele que Heráclito se referia. A existência humana se insere nestes parâmetros quanto à busca da essência. Por isso, que para Sartre o Homem é o ser para si, o que o faz deferente do ser em si.

Segundo Reynolds (2014), o ser-em-si, refere-se a objetos e mais geralmente a tudo que não é consciência, ele é. O ser para-si se refere a toda a consciência. Sartre sugere que o ser do para-si é a liberdade, ele funciona pela negação do em-si; em seus próprios termos, o para-si está continuamente se determinando a não ser o em-si.

Assim, o ser para-si ou seja o ser do Homem está nesta extrema liberdade. Por isso, que tanto em Heidegger como em Sartre a liberdade comporta a facticidade, pois o Homem tendo sido lançado à existência é uma abertura. Na mesma vertente, para Rollo May, terapeuta norte-americano, tal como em Heidegger *Dasein* significa realidade humana. Mas May como terapeuta existencial vai sublinhar o facto de homem ser ente dotado da psique:

O homem é ser que consegue ser consciente e, portanto, responsável por sua própria existência. É esta capacidade de tornar-se consciente do próprio ser que distingue o ser humano de outros seres. (...) o homem não é somente um ser existente em si próprio como os demais seres, mas também é existente para si próprio (MAY, 2000, p.105).

Neste caso, o *Dasein* significará pessoa que é responsável por sua própria existência. Esta responsabilidade faz do Homem dono do seu próprio destino e pastor do seu próprio ser. Mas isto não exclui o facto do *Dasein* ser-com e ser-em. Podemos dizer que o *Dasein* enquanto ser-lançado às possibilidades se encontra em dívida da sua própria realização como vimos no capítulo anterior. Ele não apenas está em dívida em relação as suas possibilidades, mas também em relação ao próprio facto de escolher. Um escolher que dá vigor à sua liberdade, por consequência, a sua responsabilidade.

4.1. 2 Autenticidade e inautenticidade na intramundandade

O *Dasein* como facto existencial significa essencialmente o ser-no-mundo, o ser com os outros. Vê-se o homem não só como ser sempre em situação, mas como o lugar estas situações ocorrem. Sim, o homem está em movimento, mas movimenta-se no mundo no qual diante inúmeras possibilidades. Por isso que Strathern sublinha que a palavra *Dasein* Heidegger toma-a no uso corrente:

Literalmente “aí” (Da-) “ser” (sein). O elemento essencial do *Dasein* é portanto ser-aí ou “ser-no-mundo”. Este é nossa existência, nossa “mim-dade”. É a “especificidade de nosso ser” onde “nós mesmos somos”. É o lugar onde sujeito encontra objeto (STRATHERN, s/d, p. 26).

Nesta perspectiva, pode-se completar a pergunta que a questão da facticidade poderia suscitar, pois se Homem está atirado, lançado, jogado, foi jogado em algum lugar. Este lugar nada mais é senão o mundo no qual ele realiza o seu ideal. Onde vive a sua inapelável vocação, a existência. Entretanto, é essencial atenção de que o mundo heideggeriano não é tampouco uma estrutura cósmica, no sentido de universo. O mundo aqui não se referente a complexidade e totalidade das coisas objectos. Não é mundo isolado ao mundo da pessoa. De facto, o mundo precede tanto toda conceptualização, assim como todo sentido objectivo dele. É nesta linha que Palmer vai atenciosamente em seu livro *Hermenêutica* expõe o significado do mundo em Martin Heidegger:

O termo mundo em Heidegger não significa o meio ambiente, objectivamente considerado, o universo tal como aparece aos olhos de um cientista. Está mais próximo daquilo a que poderíamos chamar o nosso mundo pessoal. O mundo não é a totalidade de todos os seres mas a totalidade em que o ser humano está mergulhado; o ser humano encontra-se rodeado pela manifestação dessa totalidade. Ela revela-se-lhe através de uma compreensão sempre englobante, anterior a qualquer captação (PALMER, 2015, p. 137).

Com efeito, não significa que Homem como *Dasein* deixa de ser o ser em situação, mas que também é um ser em relação primeiro com o mundo e segundo com as coisas ou com outros seres. Mas de que relação se trata afinal? Da relação do cuidado, responde Heidegger. Cuidado de si do próprio Homem, das coisas, mas nunca torna-se idólatra delas. É evidente que a questão do cuidado o lembra a deontologia kantiana segundo a qual o homem é um fim em si, nunca o meio. Por outras palavras, o ser humano como *Dasein* é ser-no-mundo, e por consequência ser-com-outros.

Tal como em (HEIDEGGER, MAY 2000, p. 106) o-ai ou o-lá na palavra *Dasein* não significa lugar geográfico, mas é “o-ai que indica que o homem é a presença, implicando o facto dele ter um espaço no sentido de saber que ele está e que pode tomar uma atitude referente a esse facto”.

Deste modo, o Homem em busca da própria existência, por consequência do sentido do Ser se encontra com os outros, isto é, ele é um ser com os outros. Esta relação de alteridade é bem detalhada na filosofia de Lévinas relativamente a sua análise fenomenológica do outro. Não somente ele como também Martin Buber quando fala sobre a relação entre o Eu e o Tu como já se abordou no capítulo da fundamentação teórica.

Nesta senda, encontramos Guedes, especialista em Heidegger, dissertou sobre o significado do ser-no-mundo em Heidegger. Para ele:

In-der-Welt-Sein, isto é, ser-no-mundo, é uma nuance conceitual presente no termo “*Dasein*”. Na perspectiva heideggeriana, o mundo não é uma região, nem mesmo pode ser considerado um ente. Ele é o modo de ser do *Dasein* em sua totalidade. Desta maneira, somos abertos a entender o nosso modo-de-ser, o ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, à medida em que entendemos o nosso mundo, o nosso modo de ser-no-mundo, pois, em todo entender de mundo, está coentendida a existência e o inverso (GUEDES, 2020, p. 222).

É importante destacar que o *Dasein* para Heidegger além de expressa a facticidade, expressa a mundanidade do Homem referente à própria existencialidade. No fundo, significa que o Homem não somente estar-aí, mas que também está-com. Ele coexistente sobretudo na coexistência na construção da coessência. Na mundanidade, a autenticidade e a inautenticidade consiste no coexistir e estar juntos. Neste caso, o ser humano é autêntico enquanto ser-no-mundo quando não quando está com os outros, mas quando coexiste. Com efeito, a inautenticidade se determina pelo estar juntos. O ser humano como ser-no-mundo é um ser de relações. Estamos a dizer que ele é o ser social e sociável.

Por outras palavras, o *Dasein* como ser-no-mundo deve ser compreendido em suas múltiplas relações no mundo em que vive. Podem ser reconhecidas tais relações como culturais, sociais, profissionais, em suma, relações que estruturam um mundo que nos é próprio, âmbito no qual se atribui os significados às coisas, bem como, por meio do qual, se pode colher diversos significados possíveis. Deste maneira, em intimidade com essas relações, o *Dasein* significa o si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo. O Homem é um ser intramundano.

Entretanto, há cuidado que ser humano deve tomar enquanto ser-no-mundo porque pode correr risco de sofrer influência que o pode desviar na busca do seu próprio ser. Assim, na mundanidade, a autenticidade não apenas se define pela coexistência, mas também pela pessoalidade que aqui deve significar responsabilidade. Na mundanidade o Homem corre risco de cair na ruína ou queda. O Heidegger chama de impessoalidade na qual o Homem vive no anonimato. Então, o assumir o próprio Eu vai ser autenticidade e a uma espécie de impessoalidade é inautenticidade.

Vale ressaltar que o desdobramento da impessoalidade nos remete à uma características intrínseca do *Dasein* enquanto o modo do ser humano. Trata-se da discursividade ou a linguagem, Homem é um *zoon logon*, isto é, ele é dotado da fala, pois é um ser que discorre.

4.1.3. A discursividade: dimensão ontológica da linguagem

A linguagem vislumbra o lado discursivo do Homem. A discursividade é a atitude ou o caráter do qual *Dasein* se liga ao mundo. O Homem se realiza abrindo-se, apagando-se para deixar aparecer, *falar* e agir o ser. Em Heidegger, o Homem é o ser discursivo o que não significa apenas que seja ele seja capaz de falar como Boutot (1991) vai testemunhar em seu livro *Introdução à Filosofia de Heidegger*. O *Dasein* é ser discursivo porque:

Tem faculdade de articular o que compreende. Ao articular, o ser-aí liberta e põe em relação umas com outras possibilidades e situação que lhe revelam o *compreender* e a *disposição*. A articulação daquilo que o ser-aí discerne no compreender em disposição não se exprime, necessariamente por palavras. Ela precede a linguagem articulada da qual é a condição de possibilidade (HEIDEGGER s/d, p. 192 como citado em BOUTOT, 1991, p.36).

Deste modo, podemos entender que o lado discursivo do Homem facilita a sua relação não apenas com as coisas, mas com o mundo em que ele mesmo se encontra. Dito doutra forma, o discurso efectivo, a palavra, repousa sobre a discursividade existencial do ser-aí. O Homem enquanto ser dotado de linguagem refere-se ao ser-no-mundo quando articula o projecto-lançado por ele caracterizado.

É neste contexto que Heidegger vai abraçar a linguagem como habitação do próprio Ser tendo sempre o Homem por ente privilegiado. A linguagem vai assumir o lugar de sustentáculo do próprio Ser na em que medida nela e dela existencialmente o ser do Homem se manifesta.

A linguagem como a expressão reside na constituição existencial da abertura do *Dasein*, cujo desafio está na análise que toca na totalidade de sua existência, na dimensão da linguagem do ser mesmo, e tendo como pressuposto articulatório o ser-ai com o ser-com-outros, e neste sentido a identificação da linguagem com a linguagem

do ente e seu enraizamento na ontologia. A linguagem é casa do ser. Nesta habitação do ser, mora o homem. A guarda que exercem é o ato de consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela a conservam (HEIDEGGER, 2005, p. 207).

A linguagem consegue exprimir de maneira directa do Ser, não é apenas um sinal, mas, onde se origina todos os sinais, mas também aquilo que garante o Ser das coisas, e a manifestação do Ser a palavra não é somente o sinal da coisa, mas é também aquilo que sustenta o ser de todas as coisas. Heidegger toma o existencial da linguagem mostrando que ela é essencialmente algo pelo qual o Ser revela a partir do ser do Homem.

4.1.4. Impessoalidade: Falatório, Curiosidade e Ambiguidade

A mundanidade é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo. Este se conhece como uma determinação existencial do *Dasein*. Contudo, o homem como ser-no-mundo, naturalmente é enfrentado a ser um ser com os outros.

No mesmo diapasão, Heidegger analisando o modo quotidiano do *Dasein* traz um conceito duma atitude que presume toda inautenticidade: a impessoalidade, uma que é atitude caracterizada pelo *SE (Man)*. Este conceito traduz acima de tudo aquilo que ele chama de ruína ou desvio que pode acontecer com *Dasein* caso se deixe levar pelo mundo fazendo com ele não assuma a sua própria existência. E a impessoalidade descende três elementos que fundamentalmente a caracteriza, isto é, é através delas que pode se descrever a impessoalidade como o falatório, a curiosidade e a ambiguidade.

4.1.5. Falatório ou falação

O primeiro elemento que caracteriza a impessoalidade é o falatório. A palavra-mãe é a fala neste elemento. Trata-se da fala que perdeu a sua essência. E nós vimos no capítulo precedente que o *Dasein* além da mundanidade, facticidade, também ele é dotado de linguagem, isto é, ele comporta uma dimensão discursiva. Com efeito, o falatório pode ser interpretado como o mau uso desta dádiva. Heidegger fala da falação que deixa o Homem contemporâneo na mirabolante mesmice:

dado que a fala perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária ao referencial da fala, ela nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste sobre o que se fala, contentando-se com *repetir e passar adiante a fala*. O falado na falação arrasta consigo círculos cada vez mais amplos, assumindo um carácter autoritário. As coisas são assim como são porque é assim que delas (impessoalmente) se fala. Repetindo e passando adiante a fala, potencia-se a falta de solidez (HEIDEGGER, 2006, p. 232 como citado em BARGLINI & BINDA s/d, p. 6).

Por um lado, a impessoalidade pode ser caracterizada pela repetição, ilustra atitude dos conservadores e dogmáticos que olham com desdém as novidades, atitude esta que é influenciado pelos lemas como: *sempre-foi-assim* e *assim-será*. Por outro lado, revela comportamento do contemporâneo que influenciado pelos factos sociais não tem tempo para examiná-los senão entrar cegamente nas novidades que a massa colectiva ostenta. Destarte, a constatação da falação ou falatório traz à tona a relação entre o Homem com o meio no qual está inserido. O melhor exemplo do falatório são *memes*, e todas as notícias falsas que cada dia recebemos, lemos nas redes sociais através das nossas variadas telas.

O mesmo autor testemunha que Heidegger não fala do falatório que se restringe à meras repetições, isto é, no ouvir dizer, mas este se estende ao que se lê. Pois a compreensão mediana do leitor nunca poderá distinguir o que foi haurido e conquistado originalmente do que não passa de mera repetição. E mais ainda, a própria compreensão mediana não tolera tal

“o falatório domina a existência mundana do ser-o-á no quotidiano, com o tagarelar e o opinar sobre tudo sem nada a dizer, o discurso que não compromete, nada afirma nem nega quanto ao essencial. A retórica da opinião pública e o politicamente correto são exemplos de falatório impessoal, da fala inautêntica” distinção, pois não necessita dela, já que tudo compreende. (JUNIOR, 2013, p. 80-81)

Esta forma de agir personifica a inautenticidade a olhos vistos pela superficialidade do próprio Homem. No falatório, o *Dasein* esquece o Ser, ou seja, se arruína desviando-se do seu ser projecto passar vivendo como todos vivem, à mercê da moda como na sociedade de hoje. O falatório caracteriza perfeitamente o Homem contemporâneo quando influenciado pelos benesses da modernidade como os filósofos da pós-modernidade testemunham. A maior manifestação do falatório são a bisbilhotice e a tagarelice vivida pelo Homem contemporâneo.

4.1.6. Curiosidade

A curiosidade nada mais é senão a gana explosiva de ver ou saber algo que pode ser essencialmente novo assim como não aos ouvidos de alguém. Por um lado, pode traduzir um desejo forte de desvendar alguma coisa, um facto. Mas por outro, pode-se traduz em bisbilhotice.

Para Heidegger (2005b) a curiosidade como a gana incontrolável de um ver, neste contexto, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a um ser, mas apenas

para ver o que todo mundo diz ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, correr para uma outra novidade.

Com efeito, trata-se duma insaciabilidade terrível que se verifica. Não se pretende em nenhum momento colocar em crise a consciência reflexiva do filósofo, isto é, sempre será saudável aquela forma de curiosidade que sossega, que espera naquele *Dasein* que aceita o princípio segundo o qual se não se deve também não se pode saber tudo.

A curiosidade não está apenas a nível gnosiológico ou epistemológico também se estende ao nível social, comercial, cultural e até político galvanizando a qualquer indivíduo uma gana que o leva ao que toda gente se apoia. Esta reflexão pode ilustrar a curiosidade como causa e efeito do falatório ao mesmo tempo: causa porque como desejo pode suscitar mais repetições tendo em conta as vezes se decepciona pela curiosidade depois de se receber uma dada informação que se julgava novidade. Efeito porque o falatório por natureza cria vício do *falar-falar* sem dizer e este facto vai fazer com que sempre o *Dasein* fique à mercê das novidades que muitas vezes não são novidades algumas se na verdade “não há de novo debaixo do sol” (Ecles. 1, 9) aqui se substancializa a relevância de analisar a autenticidade, isto é, pessoalidade e a inautenticidade (impessoalidade) que também subjaze na curiosidade.

A curiosidade é um desgarramento que consiste em alienar-se na bisbilhotice do que interessa a todo mundo, no que distrai, ao cativar a atenção de todo mundo. É estar à cata novidade – o que, por definição, significa estar condenado à infinita reposição, sob pena de deixar de ser o que é (JUNIOR, 2013, p. 80).

O autor dá entender que a curiosidade escraviza na medida em que deixa o Ser no mundo em paradoxo abismal. Deixa o *Dasein* entre um entre. Contudo, parece que o autor é como se estivesse a interpretar a Era do Vazio de Gilles Lipovetsky em que o Homem contemporâneo vive o paradoxo existencial. Vive numa era em pensa pode possuir tudo, mas que na verdade nada pode porque as novidades não regulam a curiosidade, isto é, tem tudo, mas ao tempo nada tem.

Por um lado, porém, a curiosidade pode ser consequência da sedução advinda do mundo que ostenta as suas capciosas manhas. De acordo com Lipovetsky (2014, pp.22-23) na *Era do Vazio*, “a sedução repercute-se na linguagem. Já não há surdos, cegos, coxos; estamos no tempo dos que ouvem mal, dos invisuais, dos deficientes; os velhos tornaram-se pessoas da terceira ou da quarta idade; as criadas, empregadas domésticas; os proletários, parceiros sociais; as mães solteiras, mães celibatárias”.

Por outro lado, a curiosidade pode ser galvanizada e simultaneamente agudizada tanto pela indústria cultural discutida em Adorno quanto pelo efeito de simulações e simulacros dos quais fala Jean Baudrillard em sua obra *Simulacros e Simulação* (1991).

Para Adorno, por exemplo, a denominada indústria da cultural encontra-se voltada unicamente para interesses comerciais dos detentores dos veículos de comunicação, que veem a sociedade com o um mero mercado de consumo dos produtos por eles impostos, dando origem a um processo de massificação da cultura (CHALITA, 2009, p. 398).

E vemos que é em tudo isto que Homem como *Dasein* está submerso. Está nessa sociedade invadida por modas que enraízam a impessoalidade. Por conseguinte, no seu agir a indústria da cultura atrofia toda criatividade do ser humano, pois ela impondo a cultura de massa determina os valores e modelos de comportamentos. Assim, à luz de Heidegger, a impessoalidade se perpetua no sentido em que o homem velado e arrastado por simulações esquece-se do que ele é realmente, se se esquece do que ele é tampouco se lembrar de buscar o sentido Ser. Por exemplo, BAUDRILLARD (1991, p.33) diz que “a hiper-realidade e simulação, essas, são dissuasivas de todo princípio e todo o fim. Rompeu todas as distinções ideais do verdadeiro e do falso, do bem e do mal para estabelecer a lei radical de equivalências”.

Neste contexto, podemos ver que as simulações além de criar a curiosidade no Homem contemporâneo, deixam-no numa ambiguidade que pode ser entendida aqui indecisão, porque uma vez que muita ilusão é ostentada a nível social e nível da indústria ele fica estonteante e exuberante por essas surrealidades. Deste modo, à luz Heidegger o Homem contemporâneo vivendo assim cai na impessoalidade o que facilita, por assim dizer, o esquecimento não apenas do Ser no seu sentido ontológico, mas também como esquecimento do próprio ser humano na medida em que passa a viver à mercê das simulações encapada de falsas novidades.

Por outras palavras, a curiosidade caracteriza o *Dasein* contemporâneo, que tem o desejo de vivenciar muitas situações pelo simples prazer de viver e, no fim, não vivencia nada. O que acontece com esse fenômeno é que o Homem vai pulando de uma experiência para outra pelo simples facto de experimentar, e não realiza nada de concreto em nenhum momento da experiência que estar a vivê-la.

4.1. 7 Ambiguidade

O falatório e a curiosidade são o fundamento da ambiguidade. Eles a tornam uma das características da impessoalidade do *Dasein* na sua quotidianidade criando um equívoco que legitima a ruína do próprio *Dasein*. Heidegger disserta sobre ambiguidade depois de ter visto que a curiosidade cria a ilusão de sempre vitória no que se quer. E o falatório traz a patologia da onisciência pressupondo-se que se se fala tudo, é porque se sabe tudo.

Segundo Heidegger (2005, p. 238) “ambiguidade faz com que tudo pareça ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi”. Então, a ambiguidade não diz respeito apenas ao dispor e ao tratar com o que pode estar acessível num uso e numa fruição, mas com o que já se consolidou no compreender como um poder-ser, no modo do projecto e da doação preliminar de possibilidades do *Dasein*.

No mesmo diapasão, França caracterizando a impessoalidade deixa traços do como o falatório lança o Homem na ambiguidade:

O impessoal é que faz o falatório ser o que é: um discurso que impulsionado pela curiosidade lança o homem na última novidade ditada pela compreensão mediana da presença. Assim, não apropriamos de nada porque nos sentimos tentados sempre pelo que é novo e isto nos torna dispersos. Essa busca que se ocupa em sempre mudar do que aparentemente tomamos como velho, para o que se apresenta aos nossos olhos como novo é própria do fenômeno da curiosidade. A dispersão vem com a tendência em ver o novo como o que é bom (FRANÇA, 2006, p. 3).

Este trecho citado pode ser interpretado com a reflexão de que o lema a maioria é que vence ainda que seja discutível, pode ser nalgumas vezes o fundamento de muitas atitudes que levam o Homem à impessoalidade. E se for verdade dever-se-ia aprender que nem é justo pensar assim, pois como reza a história Galileu Galilei pode ser o inquestionável exemplo para desmitificação de lema como este: O sempre foi assim; é o que se faz. Como consequência, todo o poder de identidade no Homem se esquece ambigualmente no falatório.

Nesta senda, HEIDEGGER (2005) viu que apesar de todas verdades sobre a impessoalidade sobre a curiosidade, que nada perde e sobre falatório, que tudo compreende, darem ao *Dasein* o rotulo da inautenticidade, podem ser a garantia de uma vida cheia de energia, porque consciente destes perigos o *Dasein* pode viver o oposto abraçando assim a autenticidade. Contudo, a impessoalidade arrasta o *Dasein* a existência anônima na medida em que ele deixa de viver com a sua própria cara na existência do se diz, se faz na qual não se valorizam as experiências vividas. Com efeito, a impessoalidade esconde o *Eu* e *Nós* e lança-os ao *Se*

destorcendo assim a coexistencialidade. Então, a impessoalidade enquanto inautenticidade expressa o não assumir a própria existência.

Podemos afirmar que Heidegger deseja fazer-nos perceber que a impessoalidade é um desvio, a queda do *Dasein* enquanto ser-com e agente, pois os outros o influenciam positiva e negativamente, isto é, no sentido mais social, a dispersão do ser-ai na gente. No sentido ontológico, a queda do *Dasein* pode não ter o significado negativo, mas algo que faz parte da sua constituição ontológica. Mas não deixa de ser uma forma de inautenticidade, pois o *Dasein* enquanto caído, evita o seu próprio poder ser refugiando-se no falatório, curiosidade e ambiguidade.

4.1. 8. Autenticidade e inautenticidade na temporalidade

É preciso sublinhar que o tempo em Heidegger é o elemento muito especial para compreensão do sentido do Ser. O tempo define o que permanece pelo que o Ser e Tempo não podem ser pensados de forma isolada simplesmente, porque ambos se permutam. Com efeito, a temporalidade é o sentido da própria existência ou seja, o *Dasein* é fundamentado pela temporalidade. O Homem existe, porque está ligado ao tempo, mas não no tempo em si, por ele é achado no mundo.

Em Heidegger a temporalidade é entendida como projecção, pois afirma que:

o fundamento ontológico originário existencialidade da presença (*Dasein*) é a temporalidade. (...) a temporalidade da presença constrói a contagem do tempo. O tempo nela experimentado é aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. (...) nela se funda a compreensão ontológica constitutiva do ser da presença. Projecto de um sentido do ser em geral pode-se realizar no horizonte do tempo (HEIDEGGER, 2005a, p. 12).

Para Heidegger, o Ser é o que se apresenta, se manifesta como presença e, somente nesse sentido assume a impressão temporal. A essa dinâmica do fazer-se-presente, ele chama de desvelamento, pois, o temporal significa o transitório, o que passa no decurso do Tempo. Contudo, embora a presença do Ser se dê pelo tempo, o ser não é como algo que esteja no tempo, porque o Ser não é uma coisa. O Ser é o que permanece como presentar, que é determinado pelo tempo, ou seja, pelo que tem a impressão temporal.

Segundo Boutot (1991, p. 40) em Heidegger encontramos três dimensões da temporalidade a saber: “a) futuro que tampouco tem significado de conjuntos de acontecimentos que não são ainda presentes, mas tem significado do movimento pelo qual o *Dasein* antecipa a sua morte, se projecta para diante dele próprio e se abre para o seu próprio poder ser; b) em seguida,

temos o passado que dá ao Homem o poder de retornar ao seu estar-lançado, ou seja o passado comporta a consciência da facticidade da existência, pois é apenas se projectando que para sua possibilidade mais própria que *Dasein* pode descobrir e assumir o seu ser-sempre-já; c) e por fim, temos o presente que é movimento pelo qual o *Dasein* se projectando para ser poder-ser mais próprio e assumindo o seu ser-sempre-já, descobre que o mundo ee cada momento o seu, isto é, a sua situação. Assim, o presente é o instante.”

Neste caso, Heidegger faz-nos perceber que a temporalidade enquanto elemento crucial da existência humana compreende três êxtases: o porvir, o ter-sido e a presença. Contudo, ela jamais deve ser pensada do mesmo modo que o tempo vulgar, quer dizer, não deve ser pensada como uma sucessão entre o passado, o presente e o futuro. E é importante ressaltar que para Heidegger o tempo define a essência do Homem. Não há essência que não seja fundamentada pela história do próprio homem. Destarte, a essência do homem é totalmente determinada pela epocalidade, isto é, a essência do Homem é historial. Esta concepção, esclarece o porquê do Ser e Tempo. Tempo não é o Ser, mas é no tempo em que o Ser se revela através do ente privilegiado, o Homem.

Na mesma senda, podemos citar Henri Bergson que se dedicou também a falar sobre o tempo. Este pensador tece uma forma única sobre tempo tanto que podemos dizer que o tempo constitui tema fundamental do seu pensamento. Bergson distingue duas formas ou tipos de tempo a saber: o tempo fictício e o tempo real.

Para ele o tempo fictício é “aquele que não poderia ser vivido efetivamente por nada, nem por ninguém. Este é o tempo dos físicos que não faz nada, não serve para nada, pois está implicado na crença de que, se houvesse uma inteligência sobre-humana, ela seria capaz de calcular o futuro e o passado a partir dos elementos do presente e diferente deste é o tempo real. O tempo real ee o tempo de verdade, o tempo vivido e que pode ser vivido” (BERGSON, 1972, p.130 como citado em COELHO, 2004, p.234-235).

Trata-se dum tempo espacializado, compreendido como uma linha imóvel, com o qual se pretende medir a duração das coisas. Serve-se dessa linha imóvel para representar a sucessão múltipla dos eventos. Esta representação do tempo envolve a ideia de multiplicidade e sua íntima relação com o espaço. E, por conseguinte, a ideia de multiplicidade nos remete imediatamente à ideia de número.

Em Bergson, o tempo real possui as propriedades fundamentais que são a sucessão, a continuidade, a mudança, a memória e a criação. Contudo, dizer que o tempo real é a sucessão, continuidade, memória e criação, significa que:

as vivências interiores, assim como os acontecimentos no mundo físico, embora possam ser simultâneos ou contemporâneos uns dos outros, são também sucessivos, ou seja, ocorrem uns após os outros, constituem uma história. Esta sucessão é uma continuidade quer dizer que tempo é processo contínuo e que os fenômenos psíquicos ou físicos não são comparados a nível numérico-espacial (*Idem*, p. 237).

Aqui entendemos que a sucessão temporal é uma mudança ou fluxo contínuo incessante, uma transformação ininterrupta. Ainda na abordagem das propriedades do tempo temos a memória que interiormente fundamental para se compreender a relação entre a continuidade e a mudança. Assim, a memória interior é a própria mudança, memória que prolonga o antes no depois e os impede de serem puros instantâneos aparecendo e desaparecendo em um presente que renasceria incessantemente, disto brota a criação que na mudança revela num Homem sempre novo enquanto quem vive o tempo.

Já em Heidegger como vimos a temporalidade comporta três êxtases: tempo como o porvir; tempo como o ter-sido e tempo como a presença. E sublinhar que ele mostra é que na êxtase do porvir, a temporalidade devolve ao *Dasein* a compreensão do seu modo de ser próprio, que é a existência. Neste caso, o porvir, mostrando ao Homem a finitude, apresenta-lhe a possibilidade dum não-ser, realçando, com isso, a existência como possibilidade livre, e abertura para ser.

Em Bergson vemos uma memória que torna possível a percepção consciente da temporalidade. Já em Heidegger esta memória pode caracterizar a potencialidade do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e ser em situação na medida em que deixará sempre a lembrança de que ele é um ser lançado. Daí que o tempo heideggeriano representa o fio que conduzirá o questionamento acerca do sentido do Ser através do *Dasein* que é um já e um ainda não.

Já se abordou nos pontos anteriores que a existência do *Dasein*, como abertura, pode ser compreendida como possibilidade de Ser. Neste caso, a temporalidade assegura a preocupação de ser. o Homem que é transitório e tende a um dado fim, vai ao limite. O Homem se encontra dentro dos parâmetros da finitude, mas graças a temporalidade porque esta conecta a essência Homem com a sua existência. A existência humana é uma preocupação. Deste modo, Heidegger percebeu que na temporalidade o Homem torna-se consciente da possibilidade da sua própria finitude. Esta finitude não é simples

acontecimento, mas sim faz parte da estrutura da existência do Homem enquanto *Dasein*. Então, o como ele lida com esta possibilidade naturalmente exequível é o que determina a sua autenticidade e a inautenticidade. Estamos a falar da morte, o inapelável destino. O Homem é ser-para-morte.

4.1.9. Dasein como Ser-para-Morte e Angústia

O Homem enquanto *Dasein*, vimos no subtópico anterior que está aprofundamente em busca do entendimento de si mesmo. Neste subtópico, vamos abordar sobre o contrapeso desta busca, pois o Homem buscando se depara com a possibilidade mais certa, isto é, no ser-para-a-morte, o seu limite. Aqui está em acção a temporalidade, pois a sua relação com a morte faz com que o *Dasein* compreenda-se como possibilidade de não poder ser. Assim, *Dasein* como realidade humana se torna um ser-para-morte.

Na mesma perspectiva, GUEDES (2020, p. 228), especialista em Heidegger atesta que a “possibilidade de nos referirmos ao fenómeno ser-para-a-morte como sendo o acontecimento mais certo, intransferível e irrelativo de nossa existência está fundamentada no que Heidegger chama de temporalidade. Ela é a autêntica compreensão do tempo, o originário fora de si, em si mesmo e para si mesmo”.

Neste contexto, Guedes quer nos fazer perceber que a morte ee fenómeno existencial. O homem como *Dasein*, o jogado no mundo é o ser-para-morte. Todavia, a morte como limite que abre no homem horizonte de se projectar dando-lhe a liberdade ante uma possibilidade que é o seu próprio ser. A morte é a possibilidade de não ser mais, mas que é a certeza através da qual o ser do Homem se completa. Por conseguinte, existencialmente o Homem vive para morrer, pois a consciência da morte semeia nele a vontade de assumir um lugar estratégico suscitando uma criatividade. Neste âmbito, Heidegger faz uma análise ôntico-biológica da morte:

No sentido mais amplo, a morte é o fenómeno da vida. Deve-se entender a vida como modo de ser ao qual pertence um ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, esse modo de ser pode se fixar à presença apenas de forma privativa. Há no homem o finar que é o findar do seu ser ser-vivo, mas também vemos que o homem pode findar sem propriamente morrer, mas que ontologicamente este morrer não é o finar. Do ponto de vista fisiológico chamamos esse fenómeno de deixar de viver. Morrer, por sua vez, exprime o odor de ser em que a presença é para sua morte. Assim, a presença nunca fina, somente pode deixar de viver na medida em que morre (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Desta análise ôntico-biológica da morte por Heidegger resta a ideia de questionar em torno dum argucioso entender o Ser, pois como vimos a morte ontologicamente é o caminho ou

simplesmente se instala no ser-no-mundo. Outrossim, pode suscitar um questionar radical sobre se há vida após a vida, se há mundo depois do mundo. Em resposta a estas inquietações Heidegger faz discorrer o seu ponto de vista pelas análises histórico-biográfica e psico-etnológica vendo de que modo pode ser encarado o fenômeno morte e como pode ontologicamente ser interpretado.

Para Heidegger (2005b, p. 29) “(...) o morrer entendido como caracterização dos estados e modos em que se vivencia esse deixar de viver, já pressupõe o conceito de morte. Uma psicologia do morrer fornece mais soluções sobre a vida dos que morrem do que propriamente sobre o morrer”. Isto não reflecte apenas que a presença simplesmente morre, mas que as apreensões acerca da morte junto aos primitivos e de seus comportamento diante dela na magia e no culto esclarecem, primeiramente, a compreensão desse fenômeno da morte.

Neste quesito, Heidegger simplesmente vai ser sincero quando a questão sobre se há ainda possibilidade de outro modo de ser do ser-no-mundo a não ser tomar a morte como um findar do próprio Homem. Não se pode decidir onticamente se o *Dasein* continua vivendo ou ainda reflectir se ele é imortal, sobrevivendo a si mesmo. Mas já que se coloca indecisão à admissão do *Dasein* ter vida depois da vida, de igual modo nada se pode decidir sobre mundo depois do mundo nem da sua possibilidade. Por isso, o Homem é temporal e excentricamente intramundano.

Nesta perspectiva, Heidegger faz entender que não somente a morte faz do Homem um projecto (um já, mas um ainda não), mas que através dela a existência torna-se um caminho no qual o *Dasein* deve realizar a sua essência, pois à frente vem o abraço natural e existencial da morte pelo que enquanto Homem vive é um ainda-não, mas diante de fora fica toda liberdade. A morte é um dever existencial além de ser fundamento da existência. Assim, ela é um impossível não é inegável sim: a possibilidade da impossibilidade. O Homem na qualidade do *Dasein* é ser-para-morte. A morte, porém, sendo imperativo existencial podemos compreendê-la como o inegável fundamento da vida, por ser limite que cria possibilidades.

Entretanto, Heidegger nota que a consciência da possibilidade da finitude faz brotar no Homem além da inquietação e indignação, o sentimento da angústia. Este sentimento é elemento crucial para compreensão do próprio Homem contemporâneo, pois através do qual se alicerçam a autenticidade e da inautenticidade, posto que neste tópico sobre temporalidade texto como o referencial da autenticidade o encarar a morte como algo natural.

4.1.10. Angústia

O *Dasein* como ser-no-mundo tem poder de influenciar e de ser influenciado e diante dele está a temporalidade que fundamenta a sua existência. Dentro da facticidade, mundanidade e temporalidade o Homem se encontra profunda dialética entre o Ser e o não-ser ou entre o possível e o possível do impossível, a morte. O Homem é autêntico e inautêntico: abraçando a existência, na facticidade; assumindo a responsabilidade através da sua liberdade e buscar ser um ser com-os-outros, na mundanidade e por fim, estar consciente da sua finitude, isto é, da morte como algo que faz parte da sua existência, na temporalidade.

Assim, diante da dialética Ser e não-ser, viver e morrer, Homem procura o sentido da vida. Mas este buscar o sentido da vida suscitada primeiramente pela facticidade depois pela temporalidade cria no Homem um profundo sentimento de angústia. E angústia, por sua vez, dispõe ao Homem indagações como: Será o existir um o absurdo? Então, como encarar de a existência caso o seja? Que novidade viver no mundo de redundâncias? Se se vive para morrer, porque viver? a título de exemplo pode-se ler nas próprias sagradas escrituras o capítulo primeiro do livro Eclesiastes ou Coelet onde com o rigor marteloso se contempla eterno retorno que deixa, nalgumas vezes, chance de interpretarmos a vida como quase autêntico absurdo:

Todos os rios vão para o mar, e contudo o mar não se enche; ao lugar para onde os rios vão, para ali tornam eles a correr. Todas as coisas são trabalhosas; o homem não o pode exprimir; os olhos não se fartam de ver, nem os ouvidos se enchem de ouvir. O que foi, isso é o que há de ser; e o que se fez, isso se fará; de modo que nada há de novo debaixo do sol. Há alguma coisa de que se possa dizer: Vê, isto é novo? Já foi nos séculos passados, que foram antes de nós. Já não há lembrança das coisas que precederam, e das coisas que hão de ser também delas não haverá lembrança, entre os que hão de vir depois (Ecl. 1, 9-11).

Esta é preocupação do Homem que expressa a manifestação do nada que nele sente. E a incapacidade de transcender deste mundo para pensar noutra somente deixa espaço e tempo de angústia. Podemos entender este absurdismo como chance para compreender o Ser e Homem, no sentido da facticidade.

Nesta mesma de pensamento, ee importante trazer a reflexão de Albert Camus à luz do seu livro *O Mito de Sísifo* no qual expõe uma tese que deixa como hipótese a possibilidade da nossa existência ser um absurdo:

O operário de hoje trabalha todos os dias em sua vida, faz as mesmas tarefas. Esse destino não é menos absurdo, mas é trágico quando apenas em raros momentos ele se torna consciente. (...) Somente vemos todo o esforço de um corpo tenso ao erguer a

pedra enorme, empurrá-la e ajudá-la a subir uma ladeira cem vezes recomeçada; vemos o rosto crispado, a bochecha colada contra a pedra, o socorro de um ombro que recebe a massa coberta de argila, um pé que a retém, a tensão dos braços, a segurança totalmente humana de duas mãos cheias de terra (CAMUS, 2017 pp. 75-79).

Desta citação, estamos a ver o Homem de hoje que está coberto de rotinas. Vive os mesmos dias, em todos anos há janeiro, assim em todas as semanas há segundas. Trabalho casa, casa trabalho. Mas devemos esquecer que nisto tudo está a temporalidade e a facticidade que fazem com que a gente trabalhe na medida assegurando a existência suscitada pelo instinto de sobrevivência.

Entretanto, o absurdo no seio existencial cria no homem angústia não somente pelo cansativo hoje também pelo incerto amanhã. O Homem se mergulha num vazio. Mas no sentido existencial não deve ser encarada como sentimento negativo, justamente porque possibilita o nosso ser mais próprio por ser a condição através da qual nos tornamos consciente da nossa finitude.

Para Kierkegaard, o filósofo existencialista dinamarquês, (1968, p. 45) angústia, é “uma determinação do espírito sonhador. É a realidade da liberdade como puro possível. Ao lado da angústia, Kierkegaard coloca também outra categoria humana, que é o desespero. O desespero humano está ligado ao fracasso da condição, do absurdo, do paradoxo, ou seja, o homem é finito e ao mesmo tempo deseja o infinito, que transcender a essa condição de finitude”. Assim, podemos afirmar que a angústia surge do facto de não escolhermos ou de deixar que outra pessoa escolha por nós a nossa própria vida.

Para Sartre o termo angústia descreve o reconhecimento da total liberdade de escolha que confronta o indivíduo e o desafia a cada momento de sua existência. O indivíduo tem receio que, através de sua liberdade de escolha, venha a tomar uma decisão equivocada, que afete irremediavelmente o curso de sua existência:

O existencialista declara frequentemente que o homem é angústia. Tal afirmação significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira, não consegue escapar ao sentimento de sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 1987, p. 7).

Deste modo, Sartre considera que angústia surge na medida em que o indivíduo não é suficientemente preparado para o futuro que ele tem de ser, restando para ele apenas todos os sentimentos de conflitos em sua existência. Com efeito, o Homem não é somente o ser-ai, no sentido dele ser um ser que está jogado, mas é de igual modo, o ser-para-si que se encontra

envolvido pelo nada, isto é, a incompletude e é esta consciência de ser um nada que o causa náusea, por consequência angústia fazendo com que pela sua liberdade se mova em busca do que lhe falta.

Já para Heidegger (2005) a angústia é um determinante existencial, e que a angústia se manifesta na cotidianidade do estar-no-mundo:

O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. Isso é testemunhado, de modo indubitável embora “apenas” indireto, pelo ser-para-a-morte já caracterizado, no momento em que a angústia se faz temor covarde e, superando, denuncia a covardia da angústia (HEIDEGGER, 2005b, p. 50).

Neste contexto, a angústia é a condição da possibilidade do *Dasein* compreender o sentido do ser enquanto o ser-para-a-morte. Por conseguinte, isto significa que a angústia torna possível o ser-para-a-morte, aliás é a própria temporalidade que nos projecta ao nosso ser, por isso que é no tempo, pelo tempo e com o tempo que o ser se revela ao ente privilegiado enquanto *Dasein*, o modo que nós próprios somos.

A morte traz no *Dasein* a certeza dele ser e estar suspensão dentro do nada que pela angústia se revela. O Homem nesta angústia sente a sua totalidade que tem a possibilidade de se torna caduco. Deste modo, angústia é indubitável e inconfundivelmente essencial para existência. Angústia esta apresentada até aqui como que assegura a consciência da nossa finitude. Mas podemos ver ela pode dor, então se dor é preciso que seja superada. A superação ou não da angústia é que define ser autêntico ou inautêntico no Homem

angústia abre para o Homem duas alternativas: fugir para o cotidiano ou para esquecimento de sua dimensão mais profunda ou superar a própria angústia, manifestando o seu poder de transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. Com efeito, dizer que o Homem pode transcender significa que ele pode dar sentido e atribuir ao sentido ao ser (HEIDEGGER, 1999, p. 9).

Nesta linha de pensamento segundo a qual a decisão do Homem ante angústia causada pela consciência da morte, determina a sua autenticidade e sua inautenticidade, podemos dizer que dadas as possibilidades de Ser dono de si perante a existência ele pode ser autêntico. Assim, sendo que será o superar ou não a angústia que definirá autenticidade e inautenticidade, o Homem é levado a reflectir sobre o que realmente quer ser.

Portanto, como vimos ao longo dos tópicos anteriores que autenticidade é a responsabilidade do Homem encarar a existência e a autenticidade como irresponsabilidade do próprio Homem fugir de si mesmo. Na facticidade, vimos que tudo é compreendido na relação entre Homem

enquanto *Dasein* com a sua realidade exterior. Na mundanidade, se compreende pela relação do Homem com os outros e no como ele se serve da dádiva da linguagem e por fim, na temporalidade vimos que a autenticidade e inautenticidade se compreendem dentro das atitudes do Homem perante a morte que certifica nele a possibilidade justa de que ele vai morrer e esta estimula a angústia. Esta angústia o sugere a possibilidade ou de fugi-la ou superá-la. O fugir aqui significa cair na ruína da impessoalidade ou no anonimato, que autentica encarnação da inautenticidade, pois é o fugir falso. Todavia, em nome da autenticidade que é o que Homem busca pelo poder da sua transcendência, o convite é sempre mais à autenticidade do que à inautenticidade.

4.1. 11. Autenticidade e inautenticidade em Moçambique

O *Dasein* heideggeriano enquanto ser-com, ser-no-mundo pode expressar no contexto africano a interpretação do senso viver juntos correspondendo a coexistência em próprio Heidegger. Pode parecer que saímos da ontológica para ética, mas esta última enquanto *ethos* traduz-se sempre em morada ou habitação do ser. No que toca a autenticidade e inautenticidade como africano e particularmente moçambicano somos levado a pensar na nossa relação com a cultura. Vivemos várias vezes na impessoalidade colectiva todas vezes que nos deixamos levar pelo que a maioria faz, quer a nível político, quer social ou moral, mas principalmente a nível cultural.

A nível ontológico-epistemológico podemos dizer que antes de tudo a concepção da autenticidade e inautenticidade em Heidegger começa por revolução metafísica ou ontológica onde ele critica a tradição filosófica que na sua opinião, a abordagem do Ser esqueceu culminando com o seu desvelamento. O problema do ser foi ponto partida do pensamento de Heidegger. No nosso contexto, o ser não arrasta concreto à concepção da identidade que nada mais é a questão de identidade cultural, independência sobretudo a liberdade que expressam antes da política, antropologia ou mesmo moral, o sentido da existência humana e a sua acção dentro da mesma existência.

A nível político-moral, temos em Heidegger o que nos leva ao retorno ou regresso para o futuro da questão do Ser, por exemplo quando devido ao esquecimento do Ser convida toda filosofia a refazer a questão sobre o Ser. No sentido mais concreto, traz-nos a ideia do desmane: o desmamar-se das migalhas ontológicas provenientes da metafísica ocidental (Platão, Aristóteles, os romanos, os modernos e Nietzsche) ostentou ao longo dos séculos.

Na mesma linha de pensamento, os pensadores moçambicanos Mazula, Blaunde e Chirindja no seu livro *O que ensinamos aprendendo e o que aprendemos ensinando: Caminhando nas ruas e picadas (da educação) de Moçambique* publicado em 2022, testemunham a existência dum período próprio da filosofia africana que tem por referência no Egipto que ficou conhecido como período da filosofia faraônica que data entre anos (2.780-330 a.C.). Foi um período em que o conhecimento estava fundado nas máximas que exigiam a cultura geral como urgência duma vida feliz. Essa cultura geral devia ser fundada na prática do Maât que significava verdade e justiça:

Assim tudo deve ser fundado sobre binómio verdade e justiça conformar-se com ele, tanto no público como no plano individual. Desse imperativo categórico decorrem as virtudes cardeais de que devem ser respeitadas como sejam: prudência, domínio de si mesmo, a consciência e sobriedade (MAZULA, BLAUNDE & CHIRINDJA, 2022, p. 23).

Neste contexto, o nosso ser autêntico estará relacionado a verdade cuja justiça é o seu pressuposto para manutenção da sociabilidade ou da realidade humana enquanto *Dasein* é levado à consciência que estimula o seu ser com os outros que deve ser concretizada na coexistência. O Maât elimina toda possibilidade da impessoalidade uma vez que sendo ela verdade e justiça devem definir-nos social e individualmente equilibrando o impessoal com o pessoal.

E na mesma linha, à luz análise de Castiano (2010, p.192-198) em envolta do “eu-africano, autenticidade e inautenticidade pode se situar para nós africanos e moçambicanos em particular nos esforços na busca da nossa autenticidade, isto é, do nosso Eu como fruto dum período em que o eu-africano, em particular eu-moçambicano que foi transformado de um parceiro comercial, primeiro em escravo, depois em trabalhador forçado colonizado e por fim, em subdesenvolvido”. Com efeito, seria um desmame para assumir a responsabilidade de procurar o próprio ser e ele tomou como ponto de partida o Homem. Esta reflexão, pode servir de conscientização ao Homem moçambicano a todos níveis se desmamar de várias coisas impróprias que história e realidade actual testemunham para assumir a própria responsabilidade que Ngoenha chama atenção.

Por isso, Ngoenha (2004, p.77) vai realçar que “um esforço de Moçambique não pode deixar de se inscrever no quadro de um esforço africano mais global, ligado ao nascimento da Filosofia Africana que, por seu turno, está intrinsecamente ligado à sua busca de liberdade que caracteriza a visão continental de África”. Deste modo, podemos comparar o mesmo

esforço de Ngoenha ao esforço de Heidegger no seu tempo, o primeiro se inspirando no segundo tendo como denominador comum o regaste de algo que estava perdido que em ambos pode ser interpretado pelo Ser no qual temos Homem como ente predilecto para este urgente regaste.

A nível social o *Dasein* moçambicano à luz do pensamento de Heidegger no que tange a autenticidade e inautenticidade é levado a perceber o sentido da sua liberdade, a sua sociabilidade, porque como *Dasein* é um ser com outros. No mesmo contexto, ampliando a interpretação ainda que superficialmente poderíamos chamar aqui José Pampalk que tem trabalhado muito em resgatar a cultura. É autor duas famosas coleções de sabedoria popular (de preferência cultura sena) uma intitulada *NYERUMBAWIRI: provérbios sena* e outra *Mpyanga? contos sena* ambas publicadas no ano de 2008. Nessas coleções ele transmite a riqueza que as nossas cultura podem dar traços a uma autenticidade que ratifica definitivamente a nossa personalidade que se oculta quando deixamos a nossa responsabilidade a mercê da impessoalidade. Por exemplo na coleção *Nyerumbawiri*, dos provérbios 578-593 ele aborda sobre assumir a própria responsabilidade e coordená-la com a doutros.

Neste capítulo, percebemos que em Heidegger, não existe sujeito sem mundo, assim como não existe Homem sem *Dasein*. O seu carácter do *Dasein* é ontologicamente beatifica pelo facto de que ele tem a possibilidade de questionar o que legitima o seu ser ente que pensa não apenas no seu existir como também no Ser. Por isso, o ser do *Dasein* é fundamentalmente existência que subjaze numa compreensão prévia do sentido do Ser.

5.CONCLUSÃO

O referente trabalho monográfico cujo tema é: *A Relevância da autenticidade e da Inautenticidade na Compreensão do homem contemporâneo em Martin Heidegger*, permitiu-nos discutir primeiro sobre a *omni-abragência* do problema do ser e busca do sentido em Heidegger, segundo sobre a análise do *Dasein* como a realidade humana que Heidegger tomou como ponto de partida para compreensão do sentido Ser e terceiro sobre autenticidade e inautenticidade dentro das características do *Dasein* com destaque como corpo do trabalho na impessoalidade como símbolo da inautenticidade sendo a personalidade que é seu oposto a autenticidade. Mas estes itens estão imiscuídos dentro da abordagem sobre facticidade, mundanidade, temporalidade, discursividade e da noção da impessoalidade.

Sabemos que autenticidade e inautenticidade atestam contemporaneidade como época marcada pelas transformações ou mudanças, quer a nível social e político, quer a nível econômico e científico, exemplos claros são o mirabolante individualismo, as indústrias das armas. Estas transformações influenciam grandemente o modo de vida do Homem contemporâneo quando o Homem se deixa levar pelas novidades capciosas com que se depara cada instante, desviando-o da busca do seu próprio ser. Em poucas palavras, pode-se dizer que a contemporaneidade é caracterizada: pela fixação do capitalismo como principal sistema econômico; pelo desenvolvimento das indústrias; pelo grande desenvolvimento tecnológico e pela globalização.

Neste caso, o Homem contemporâneo se encontra imerso neste mundo capitalista, industrializado, globalizado sobretudo num mundo tecnocrático no qual a técnica reina. No mundo onde há confusões a nível da forma como se pode viver na tentativa de levar uma vida melhor. O Homem está lançado no ambiente onde se distorceu o sentido do próprio ser. É tão difícil nos tempos hodiernos falar do ser ou da identidade.

Os vários modos de vida ostentados pela técnica, pela indústria da cultura e pelo relativismo exacerbado arrastam o Homem contemporâneo ao abismo no qual perde todo o seu valor como ser humano. Torna-se, pois, num Homem fraco na medida em que fica desorientado abraçando assim uma vida desviada, entendendo aqui a vida desviada por aquela cujo sujeito caiu na impessoalidade e no anonimato.

Hoje, por exemplo, o Ser se transformou em simples ligação verbal. É normal um indivíduo não assumir o seu próprio destino, pois, por exemplo, a indústria da cultura desvia, de algum modo, a sociedade em geral e o indivíduo em particular pelas ilações erísticas e propagandísticas correntes da vida quotidiana. É nela, que se oculta o ser, se vela pelas aventuras e os milagres dos *mass medias* ou internet. Estes, por sua vez, criam modelos, paradigmas, caracteres e personalidades, mas que são pseudomodelos, pseudoparadigmas, pseudopersonalidade. E como tem sido com prodigiosa astúcia tecnológica que são fabricados, têm admiravelmente atraído muita gente.

A problemática e o problema tinham por referência o não assumir a própria responsabilidade do que nós somos chamados a ser. Por conseguinte, este facto que faz do Homem contemporâneo não dono do seu destino ontológico, Heidegger chama isto de queda que faz com que este Homem viva na inautenticidade, isto é, na impessoalidade cujo invariável é o anonimato existencial.

Os objectivos foram alcançados. Por exemplo, a pesquisa tinha como objectivo geral tecer uma reflexão sobre a autenticidade e a inautenticidade como duas possibilidades para compreensão do Homem contemporâneo em Martin Heidegger. Da mesma forma, como objectivos específicos, conseguimos contextualizar o tema trazendo hermeneuticamente as várias visões sobre a autenticidade e inautenticidade de acordo com a épocas. Outrossim, discutimos sobre a problemática do ser bem como a questão do esquecimento do ser e explicamos pressupostamente a autenticidade e inautenticidade imiscuídas das características do *Dasein* onde a impessoalidade é referencial para inautenticidade e autenticidade se identifica com o assumir a condição existencial e encarar a realidade tal qual é, frisando que o *Dasein* é ser-com-outros, é ser-no-mundo, ser para morte.

Na mesma linha, tentamos ainda que seja de forma esforçada, mas hermeneuticamente trazemos Heidegger entre nós, isto é, no contexto africano especificamente moçambicano que através de algumas reflexões hipoteticamente relacionadas ao tema estamos a falar de pensadores como Ngoenha, Castiano e Blaunde e Mazula de forma implícita estão referenciados os outros.

Portanto, a concepção de autenticidade e inautenticidade em Martin Heidegger é eficaz quer na filosofia, quer na ética, quer na sociedade em geral. Com efeito, na filosofia este trabalho propõe um olhar clínico ao que pensamos que já foi definido, isto é, o ser e na ética propõe uma postura na qual como moradas do ser devemos ser nós mesmos enquanto entes que

existencialmente comportam a facticidade, a intramundanidade, a temporalidade e a discursividade. Na sociedade em particular moçambicana propõe a busca incansável pela autonomia e independência com recomendação de sair do anonimato ou impessoalidade em todos sentidos a começar pelo anonimato econômico-político e ético até anonimato cultural e acadêmico.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agostinho (s/d). *Livre-arbítrio*, 2ª Edição. São Paulo: Paulus.

Abrão, B. S. (2004). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural.

Aquino, de Tomás .(2010). *Suma Teológica IV*, São Paulo: Edições Loyola.

Assis, de T. B. (2019). *O Ser E O Ente*, UFJF – Universidade Federal de Juiz de Fora. Empório do Direito. Acesso em <https://emporiiododireito.com.br/leitura/o-ser-e-o-ente-ao-13/09/2022> 07h:40m.

Barglini & Binda (s/d). *Ser autêntico e inautêntico em Martin heidegger: uma análise antropológica do “dasein” na contemporaneidade*, Brasil: CUS.

BÍBLIA SAGRADA AFRICANA, Difusora Bíblica, Paulinas, Maputo, 2012.

Boutot, A. (1991). *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Trad. de Francisco Gonsalves, Lisboa: Biblioteca Universitária.

Buber, M. (2001). *Eu e Tu*. 10ª ed., Trad. Newton Aquiles Von Zuben, São Paulo: Centauro.

Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação*, Lisboa: Relógio D'água.

Cordón, J. M. & M., C. T. (1983). *História da Filosofia: Dos pré-socráticos à idade média*, Trad. Armindo Rodrigues, Rio de Janeiro: Edições 70.

—————.(2014). *História da Filosofia: Dos pré-socráticos à Filosofia Contemporânea*, Lisboa: Edições 70.

Cabestan, P., Garcia & Margarita M. (2010). *Ser si-mesmo: abordagem fenomenológica da autenticidade e da inautenticidade*. Winnicott e-prints, 5(1), 1-16. Acesso em 24 de novembro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2010000100004&lng=pt&tlng=pt pelas 9h.

Costa, I. (2011). *Fundamentos do livre-arbítrio para compreensão da liberdade de Agostinho*, Campinha Grande.

Cabral, J. F. P. "*Substância e Categorias em Aristóteles*"; *Brasil Escola*. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/substancia-categorias-aristoteles.htm>. Acesso em 18 de agosto de 2022.

Chalita, G. (2009). *Vivendo a Filosofia*. 3ª Edição, São Paulo: Ática.

Costa, J. A., Sampaio A., M., (1999). *Dicionário da Língua Portuguesa*. 8ª Edição, Porto: Porto Editora.

Camus, A. (2017). *O Mito de Sísifo*, Trad. Carolina Benazzato acesso em https://kupdf.net/download/albert-camus-o-mito-de-s-iacute-sifo-pdf_58ff94dc0d60707d959eb8 a 20 de Junho 2022.

Castiano, J. C. (2010). *Refêrencias da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*, Coleção Horizonte da Palavra Maputo: Ndjira.

Descartes, R. (1995). *Discurso Sobre o Método*, 9ª edição. Trad. de Márcio Pugliesi e Noberto de Paula Lima, São Paulo: Hemus.

Dartigues, A. (2005). *O que é a fenomenologia?* São Paulo: Centauro.

França, K. (2006). *A noção de de-cadência no pensamento de Martin Heidegger. Existência e Arte*, São João Del Rei: Editora São João Del Rei.

Guedes A. (2020) *Temporalidade, sentido autêntico da existência e a questão da ontologia fundamental em Heidegger*, São Paulo Revista: Natureza Humana.

Golin, M., F. Pereira, C. Piveta & Bervique, J. (s/d). *Autenticidade, angústia e decadência em Martin Heidegger*, São Paulo, Graça: FAEF/FASU.

Greisch, J. (1994). *Ontologia e a temporalidade*, PUF: Paris.

Han, Byung-Chul (2018). *A Expulsão do Outro*, Trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água.

Heidegger, M. (1969). *Sobre O Problema Do Ser: O Caminho do Campo*, Trad. Ernildo Stein, São Paulo: LDC.

—————. (1987) *.Carta sobre o Humanismo* Trad. de Pinharanda Gomes, Lisboa: Guimaraes.

- . (1999a). *O que é isto, a filosofia. Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural.
- . (1999b). *Introdução à Metafísica*, 4ª. edição. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . (2005a). *Ser e Tempo: Parte I*, 13ª Edição. Trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes.
- . (2005b). *Ser e Tempo, Parte II* Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 13ªed. Petrópolis: Vozes.
- Haar, M. (1990). *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. de Ana Cristina Alves, Lisboa: Instituto Piaget.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger*, Trad. de Luísa B. H., Rio de Janeiro: Zahar.
- Junior, G. O. (2013). *Heidegger urgente: Introdução a um novo pensar*, São Paulo: Três Estrelas.
- Kant, I. (1985). *Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?* Trad. Floriano de Souza Fernandes, Petrópolis: Vozes.
- . (1999). *Crítica da Razão Pura*, Trad. Valerio R. e B. M., São Paulo: Nova Cultural.
- Kierkegaard, S. (1968). *O conceito de Angústia*: Lisboa: Hemus Editora.
- Lipovetsky, G. (1983). *A Era do Vazio*, Lisboa, Edições 70.
- Mondin, B. (2005). *Curso de Filosofia*. Vol. 3, Tradução de Benóni Lemos, São Paulo: Paulus.
- Mazula B., Blaunde J. & Chirindja N. (2022). *O que ensinamos aprendendo e o que aprendemos ensinando – Caminhando nas ruas e picadas (da educação) de Moçambique*, Imprensa Universitária, Maputo: UEM.
- Nunes, B. (2002). *Heidegger & Ser e Tempo*, Rio de Janeiro: Zahar.
- Ngoenha, S. (2004). *Os Tempos de Filosofia: Filosofia e Democracia Moçambicana*, Imprensa Universitária: Maputo.

Ortega y Gasset, J. (1963). *Meditação da técnica*. Tradução de Luís Washington Vita. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano. Acesso em <https://mundoeducacao.uol.com.br/filosofia/existencialismo.htm> a 02/03/2022.

Perfeito, A. B. et al. (1952). *Dicionário da Língua Portuguesa* – Dicionário Editora, Porto: Porto Editora.

Platão.(1999). *Diálogos*, São Paulo: Nova Cultural.

Palmer, E. R. (2015). *Hermenêutica*, Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Edições 70: Lisboa.

Pampalk, J. (2008). *Nyerumbawiri – provérbios sena: dinamizar o desenvolvimento comunitário valorizando a cultura oral*. 2ª Edição. Maputo: Paulinas.

Reale, G. & Antiseri, D. (2008). *História da Filosofia: De Nietzsche a Escola de Frankfurt*, Vol. 6, 2ª ed. São Paulo: Paulus.

Reynolds, J.(2014). *Existencialismo*, 2ª Edição, Petrópolis: Vozes;
May, R. (2000). *A descoberta do ser: Estudos da psicologia existencial*. Trad. Claudio G. Somogyt. Rio de Janeiro: Rocco.

Strathern. P. (s/d). *Heidegger em 90 minutos*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges, Zahar: Rio de Janeiro.

Störig, H. J. (2009). *História Geral da Filosofia*, 2ª Edição, Rio de Janeiro: Vozes.

Sartre, J. P. (2001). *O Ser e O Nada - Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. de Paulo Perdigão, Vozes: Petrópolis.

—————. (1987). *O existencialismo é Humanismo; A imaginação; Questão de método*. Os Pensadores, Nova Cultural: São Paulo.

Silva, Paulo César Gondim (s/d). *Fenomenologia De Husserl: Uma Breve Leitura: A fenomenologia sob a rubrica do pensador alemão Edmundo Husserl*. <https://meuartigo.brasilecola.uol.com.br/filosofia/a-fenomenologia-husserl-uma-breve-leitura.htm> Acesso a 20 Maio 2022 às 20h:17'.

Spinoza, B. (2009). *Ética*. Trad. Thomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica.