

A relação de si consigo mesmo em Heidegger e Tugendhat

Ricardo Lavalhos Dal Forno¹

Resumo: A intenção deste trabalho é mostrar como, no livro *Autoconsciência e autodeterminação*, Tugendhat, utilizando o método analítico-linguístico, liga a noção heideggeriana de *relacionar-se de si consigo mesmo* com a ideia de autodeterminação, que por sua vez pressupõe o espaço moral da *deliberação*. Tugendhat aceita a constatação heideggeriana de que o conceito correto de autodeterminação não pode ser encontrado se pensarmos de acordo com o modelo tradicional sujeito-objeto. Heidegger chegou mais perto da questão ao colocar o “si mesmo” como um relacionar-se com o próprio ser, no qual as atividades do ser humano se apresentam como seus modos de ser. O que Tugendhat faz é ligar a questão da compreensão do ser com a autodeterminação, e isso se deu considerando as perguntas fundamentais da ética. São perguntas do tipo: “o que fazer?”, “o que é o melhor que posso fazer?”, “como devo e como quero ser?”, “qual a melhor forma de viver?”. Isso vai implicar o espaço moral da deliberação, pois é próprio da autodeterminação humana que, ao invés de as pessoas se engajarem sem razões na realização de um propósito, elas possam deter-se, deliberar e perguntar se isto é ou não é o melhor a fazer.

Nas lições do seu livro *Autoconsciência e autodeterminação* Tugendhat pretende ligar a noção de *relação consigo mesmo* com a questão da *autodeterminação*. É na nona lição do livro que ele mostra como estas duas noções estão implicadas. É basicamente isto o que veremos aqui: veremos como Tugendhat, partindo de ideias fenomenológicas desenvolvidas por Heidegger em *Ser e Tempo*, e utilizando o método analítico-linguístico, mostra como o *relacionar-se de si consigo mesmo* se dá através da *autodeterminação*, que por sua vez pressupõe o espaço da *deliberação*. Já na lição anterior o autor destaca que o avanço da filosofia heideggeriana está no fato de ela, ao introduzir o conceito de *Dasein*, não pensar os fenômenos humanos como estados da consciência subjetiva, mas sim como fenômeno do homem em seu todo e em sua relação prática com o mundo. Portanto, para Tugendhat, Heidegger teve o mérito de ter descrito os estados do homem no mundo fenomenologicamente e não psicologicamente. Já o limite da filosofia heideggeriana é que seu método foi o fenomenológico-intuitivo, e assim lhe faltou o rigor e a disciplina que a interpretação linguístico-analítica pode fornecer.

Podemos dizer que a fenomenologia de Heidegger se move num nível pré-teórico. Por se mover naquele espaço de onde surgem os conceitos, ela é capaz de compreender com competência, mas não de explicar. Dessa forma ela é capaz de acenar, sinalizar, mas nunca nos dá o todo do conceito. É aqui que Tugendhat pôde introduzir competentemente o método analítico-linguístico. É dessa forma que Tugendhat vai tomar os pântanos da fenomenologia hermenêutica por terra firme².

Então, de certa forma, lá onde Heidegger acertou, ele também errou. Aquilo que permitiu seus avanços também limitou o seu projeto. Isso levou Tugendhat a ter que desenhar, com o giz de cera do método analítico-linguístico, os limites e as possibilidades dos conceitos que surgem da

¹ Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Doutorando pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

² Sem o método analítico, a fenomenologia é um jogo de cabra-cega sem a venda nos olhos.

fenomenologia de Ser e Tempo. Tugendhat afirma que a questão da compreensão do ser em Heidegger está relacionada com a compreensão que temos de nós mesmos e que, assim, está relacionada com a questão prática fundamental “*como queremos ser*” (1993,p.156). A referência ao ser, desta forma, é uma referência ao ser que sou enquanto tal e que significa o mesmo que perguntar quem eu quero ser. Na compreensão do ser, então, trata-se da escolha de mim mesmo, do que serei e de como quero viver, se tratando sempre do meu ser, de mim mesmo, da minha vida. É dessa forma que o *Dasein* é um ente que se ocupa com si mesmo e dá sentido ao próprio ser. “Ser” aqui não é a totalidade última que pode ser desnudada analiticamente em suas estruturas. O ser é mais aquilo que já sempre deve ter acontecido para que nossa relação com o mundo e com nós mesmos seja possível. Para o *Dasein*, trata-se sempre de seu próprio ser, ele está referido a si mesmo como “fim de seu querer” (1993, p.166). Desta forma, ser é sempre ser possível e a abertura ao ser é uma abertura ao poder ser no mundo.

Mas o mundo de que aqui se trata não é um espaço no qual o *Dasein* se move, como um barquinho de papel que é arrastado pelas águas de um rio, ou como um peixinho preso num aquário. Mundo aqui diz respeito à estrutura mesma da própria vida humana, algo com o qual o modo de ser do homem se dá. Segundo Heidegger, nenhum ente nos aparece a não ser tendo como fundo um “mundo”, isto é, uma rede de perspectivas e relações que provê a matriz dentro do qual o objeto se torna inteligível e identificável. Postular a existência de um mundo assim como Heidegger o fez é mostrar que para o ser humano nunca poderá haver simplesmente um objeto, um pedaço da realidade, que não esteja apreendida numa rede vasta e expansiva de elementos, à qual o objeto compreendido alude vagamente, como um horizonte que nunca é inteiramente fixável por nosso olhar. Um mundo, então, não é como um objeto espacial como os entes que ele contém. Por isso para a fenomenologia é estranho falar de mundo externo, como se fosse possível existir um mundo primeiramente sem os corpos humanos que o organizam e o sustentam. Trata-se de algo que constantemente é totalizado e retotalizado pela prática humana. Sem dúvida que se trata de uma noção ambígua, pois o mundo é sempre evasivo, indeterminando-se à medida que os entes surgem em primeiro plano.

Segundo Tugendhat, podemos ver isso mais claramente quando nos referimos a objetos espaciais, pois só podemos nos referir ao espaço de um objeto individual se levarmos em conta a abertura prévia de uma totalidade de objetos espaciais. Quando olhamos para uma caneca de café, por exemplo, nunca apreendemos a caneca em sua totalidade, é como se sempre algo dela fugisse pelos cantos de nossa visão, sugerindo uma infinidade de conexões possíveis. Vemos a caneca, ou qualquer outra coisa, porque está em nossa presença. Mas o que não podemos ver é aquilo que garante que essa presença nos seja dada. Essa analogia também permite vermos que a totalidade heideggeriana não vista como fechada, mas sim como uma dimensão aberta e que pertence a tudo o que pode ser³.

³ É por isto que a fenomenologia vai falar de horizontes e não de muros e grades.

Os objetos em nosso cotidiano, desta forma, têm uma espécie de acessibilidade implícita, que não se dá apenas em razão de sua propriedade matéria, como a cor ou o tamanho. Há então ainda outra coisa que permite que as coisas cheguem ao nosso lidar, aquilo com que faz que as coisas sejam tão radicalmente encontráveis para nós. Isto é o mundo⁴. Com a ideia de ser no mundo, Heidegger expressa a compreensão de que cada ação ou atividade individual humana já está sempre comprometida em um horizonte mais amplo da vida, em que toda situação prática humana está em um fenômeno mais amplo de mundo. Esse é o segundo conceito com o qual, segundo Tugendhat (1993, p.156) Heidegger rompe com o esquema sujeito-objeto⁵. Isso se dá porque essa ideia nega que chegamos às coisas no mundo como se elas fossem objetos individuais, como se a consciência “tivesse que saltar de um objeto ao outro”⁶. Contra essa ideia, Heidegger propõe que o correlato primário da abertura é uma totalidade em que os entes se encontram. Isso quer dizer que toda referência a um ente individual se dá já sempre tendo essa totalidade como pano de fundo. É do próprio ser do *Dasein* estar relacionado aos entes, ser constituído pelo que Heidegger chama de *cuidado*⁷.

Desta forma, o que Heidegger conquistou com sua noção de *ser no mundo* não foi apenas a relação que temos com os entes – em que esta é sempre uma abertura do ente em sua totalidade, abertura esta que é a do *cuidado*, isto é, a perspectiva em que a totalidade está determinada pelo meu *cuidado* - mas também que o nosso próprio ser é experimentado como *ser no mundo*. Dessa forma nos experimentamos como tendo que ser em um mundo, “em uma situação prática global” (1993, p.158). E, assim, o ser, que na verdade se trata do nosso próprio ser, se trata, por sua vez, já sempre de um ser no mundo, um ser que é na medida que é com os outros que também cuidam de seu ser. O importante é destacar que com isto alguém não se ocupa consigo mesmo por um lado e por outro lado se ocupa com os entes e com as outras pessoas. Não, *ocupar-se consigo mesmo se dá nessa relação estrutural íntima com um todo e, dessa forma, nos relacionamos com nós mesmo ao mesmo tempo em que nos relacionamos com as coisas e com os outros*. Dessa forma nossa existência é posta numa relação com todos os demais entes e pessoas e é isto que Heidegger tinha em mente quando falava do caráter de *cuidado* de nosso modo de ser.

⁴ Podemos pensar no mundo como um deserto de espaço e de tempo, que fosse completamente opaco para nós, como o mundo impenetrável da *Red Room*, de *Twin Peaks*, fugindo sempre ao alcance de nosso discurso e entendimento. Nesse mundo os objetos não seriam tão concordantes com nossos gestos e pareceriam separados de nós por um abismo intransponível. Esse mundo fictício só parece tão estranho para nós em razão da acessibilidade imediata da nossa realidade, que permite nossa relação corriqueira com ela.

⁵ O primeiro seria o de “ter que ser”.

⁶ Essa crítica, segundo o autor, também valeria ao meto lingüístico-analítico, que pretende sempre se ater a sentenças individuais.

⁷ É assim que o modo de ser humano transgride qualquer dicotomia entre sujeito e objeto, interior e exterior. O mundo, dessa forma, não é externo ao *Dasein*. Nem haveria mundo, no sentido que Heidegger usa o termo, sem o *Dasein*. O mundo é uma parte ou um projeto do próprio *Dasein* que se vê lançado no mundo e constantemente passando além das coisas. Trata-se de uma dupla dependência: o *Dasein* é dependente do mundo, já que está jogado nele, e o mundo é dependente do *Dasein*, mas não no sentido de sua existência material, mas no sentido de abertura aos entes.

Disso se segue que o relacionar-se consigo mesmo sempre se dá, também, em um sair de si mesmo. E a escolha a qual se dirige a pergunta prática fundamental possui sempre a característica de um escolher a si mesmo (*Sich-selbst-wählen*), de escolher o próprio ser. Isso tem dois sentidos: primeiro, o perguntar e o escolher tem que ser realizado por mim mesmo, no sentido de que nada pode me livrar disto; e, segundo, o que eu acabo escolhendo é sempre o que eu mesmo sou, e é nesse ato que determino quem sou, como vou ser e como quero viver. Trata-se, portando, assim como Heidegger propôs quando colocou a questão da autoconsciência prática, da estrutura geral do relacionar-se consigo mesmo, isto é, a questão de como a pessoa, em seus propósitos e afetos, ao compreender e encontrar-se jogado no mundo, se comporta com o seu *ter que ser*. Disso Heidegger extraiu um modo autêntico de existir, que diz respeito à relação do relacionar-se consigo mesmo com a questão da autodeterminação.

Tugendhat aceita a constatação heideggeriana de que o conceito correto de autodeterminação não pode ser encontrado se pensarmos de acordo com o modelo tradicional, no qual o “si mesmo” é entendido como um eu-núcleo (1993, p.155). Heidegger chegou mais perto da questão ao colocar o “si mesmo” como um relacionar-se com o próprio ser, no qual as atividades do ser humano se apresentam como seus modos de ser. Mas para que seja possível que se fale realmente de autodeterminação é necessário que a pessoa não queira e escolha o que quer e escolhe por uma determinação concreta. Então o relacionar-se consigo mesmo do ser humano, ao ser ligado com a questão da autodeterminação – abrindo sempre a possibilidade do ter que ser – está desprendido de um determinismo concreto no mundo.

Assim a pergunta prática fundamental, aquela suposta na questão da autodeterminação, não pode ter como ponto de referência absoluto nenhum propósito ou normas já estabelecidos. Isso quer dizer que no meu *ter que ser* se trata sempre de mim e de meu próprio ser e que os critérios materiais já dados não podem configurar qualquer determinação concreta para meu ser. Se esta condição não se dá, então a questão “quem ou como quero ser?” não pode ser colocada. Dessa forma, a escolha de minhas possibilidades não é determinada nem pelas normas e dados já existentes e nem pelas condições materiais nas quais se dá a pergunta e a escolha. A escolha se dirige sempre ao meu próprio ser na forma da questão “quem eu quero ser?”

Com isso, veremos como todo fazer, com o qual escolho o meu *ter que ser*, é também uma decisão explícita ou implícita⁸. Uma vez que há esse espaço livre de possibilidades de escolha e ação, podemos dizer sempre “sei que posso fazer isso ou não fazer”. Então isto diz respeito a um saber prático sobre nós mesmo, que diferencia o *relacionar-se consigo mesmo* da *autoconsciência epistêmica*, pois não se trata de um saber que diz que estou neste ou naquele estado interno, mas sim que tenho a possibilidade de atuar desta ou daquela maneira. E isto significa que se dá uma

⁸ Tugendhat diz que normalmente é implícita.

determinada situação, uma situação de possibilidade, que permite a ação. Assim pode surgir a pergunta pelo sentido das frases “posso ou não posso agir assim”.

Como no exemplo dado pelo autor, as frases “eu posso interromper esta aula agora” e “o teto do salão pode cair” são estruturalmente diferentes. Nos dois casos podemos colocar a expressão “é possível” no começo das frases. Podemos dizer “é possível que eu interrompa a aula” e podemos dizer “é possível que o teto caia”. A diferença é que a segunda frase pode exemplificar tanto uma possibilidade lógica, quanto a contingência daquilo que está à vista. Já no primeiro caso, a possibilidade não diz respeito apenas às razões empíricas, pois depende daquele que diz. Isto é, quando eu digo “é possível que eu termine de escrever este texto agora”, estou dizendo que depende de mim que isto aconteça ou não. Dessa forma, a possibilidade aqui, ao contrário da frase que diz que o teto pode cair, não pode ser entendida como um modo de ser verificativo, mas sim como um predicado que expressa a vontade do sujeito que fala.

A frase “o teto da sala de aula pode cair” pode ser transformada em “pode ser que o teto da sala de aula caia”. Isso significa que se certas condições empíricas se cumpram, vai cair o teto da sala de aula. Então a frase se refere a leis empíricas e não a predicados de possibilidades do mesmo tipo daquele que diz “posso interromper agora esta aula”. Essa segunda frase não depende apenas de condições apropriadas, pois aquele ente que se encontra em tais condições deve querer realizar a ação. Outro exemplo dado pelo autor é o caso de alguém que sabe tocar violino e tem todas as condições para fazê-lo. O fato dessa pessoa saber tocar o instrumento e ter todas as condições apropriadas para fazê-lo não é suficiente para que a ação de tocar violino ocorra. Temos que agregar a isto o querer do sujeito. A pessoa vai tocar seu violino não apenas porque todas as condições necessárias para isto ocorre, mas também porque ele quer. Da mesma forma, Tugendhat tinha a capacidade de interromper sua aula e ir embora o tempo todo. Mas a realização dessa possibilidade não dependia só disto; ele precisava querer interromper a aula e ir embora. Isso é diferente da frase que diz que o teto pode cair. O teto não cai ou deixa de cair por que quer cair ou não cair. Não depende da vontade do teto a possibilidade dele cair: há coisas empíricas que decidem a queda do teto. Se tais e tais condições forem apropriadas forem dadas, o teto irá cair e ninguém irá se perguntar se era vontade dele cair.

Então o tipo de frase que expressa possibilidade que Tugendhat procura é aquela que depende do querer do sujeito da ação. Ter a capacidade e a ocasião é a condição para que eu queira fazer algo, e não para que eu de fato faça algo: o querer é a última condição para o meu fazer, quando se trata desse tipo de possibilidade. É precisamente este o sentido de frases que expressam uma possibilidade de ação, tais como “eu posso interromper a aula agora” ou “eu posso parar de escrever este trabalho agora”: eu tenho a capacidade e a ocasião para fazer tais coisas, mas realizá-las ou não também implica que eu queria ou não queira realizá-las.

Portanto, nesses casos, podemos sempre relacionar a frase “eu posso parar de escrever agora” com a frase “eu posso parar de escrever agora se quero parar de escrever agora”. Aqui ocorre uma soma da capacidade e da ocasião com o meu querer. Depende, dessa forma, de minha vontade. É bom

deixar claro que aqui não nos referimos a algo em mim que decide, como se alguma faculdade minha decidisse por mim. A capacidade de atuar não depende tão somente de meu estado psicológico ou de meu caráter. Quando eu digo “depende de minha vontade parar de escrever agora”, quero dizer que depende só de meu querer, depende de mim como um todo, e não de algo em mim que decide por mim, como um jogo de forças interno.

Heidegger, desta forma, concebeu o *Dasein* como o ente ao qual o próprio ser é do que se trata. Quando ele colocou essas questões nestes termos, ele tendia sempre a acentuar certa autorreferencialidade do *Dasein*: se os outros entes encontram seu destino no *Dasein*, este, não pode ser referido a nada para além dele, existindo como seu próprio fim. Seu modo de ser peculiar é estar preocupado consigo mesmo e essa errância é justamente a forma como o *Dasein* volta sempre sem parar para si mesmo. Dessa forma, seu próprio ser é o objeto de seu cuidado e de seu querer. No entanto, isto não está colocado apenas no sentido de sobreviver. O *Dasein* não compreende e pergunta pelo ser apenas para sobreviver. Segundo Tugendhat, ele pergunta pela vida boa, pelo sentido da vida. Seu querer não se dirige, como no caso dos animais, ao agradável e ao desagradável em dado momento, pois ele se dirige a vida, a um fim e uma razão de ser. Disto Tugendhat concluí que a vida humana se dá dentro de uma escala que vai desde o pleno de sentido até o vazio (o sem sentido). Nos estado de ânimo sofremos as consequências do êxito ou do fracasso de nosso querer e desejar. Por isso respondemos a pergunta “como vai?” dizendo “bem” ou “mal”. Muitas vezes, quando nosso querer e desejar já não encontra nenhum ponto de aplicação, quando nada parece ter sentido, então se dá o estado de ânimo da depressão e do desespero e parece que chegamos ao fundo da escala proposta por Tugendhat.

Desta forma Heidegger acentuou fortemente o sentido de possibilidade, de poder-ser, da existência humana, Já vimos que esse sentido de possibilidade se diferencia de outros tipos de possibilidade. O *Dasein* não é um ente como os demais entes que estão à vista. Heidegger diz que ele é primeiramente um ser possível (1993, p.169). E esse ser possível se diferencia das demais possibilidades. Vimos isso anteriormente ao comparáramos as frases “eu posso interromper esta aula agora” e “o teto pode cair”. Aqui apenas queremos destacar que a possibilidade, como entendida por Heidegger, é mais originária e a última determinação ontológica do *Dasein*. Isso quer dizer que o homem tem que sempre entender-se como ser possível e essa sua forma de ser possível se diferencia tanto da possibilidade lógica como da contingência⁹.

Desta forma, nosso ser é sempre *ter que ser*. E é por nosso *ter que ser*, que o somos sempre mais do que aquilo que somos. Nossa identidade se projeta para além dela mesma em virtude do que ela é. Estar dentro da compreensão do ser não é como estar dentro de um presídio¹⁰. Ser no mundo compreendendo o ser é ter raízes no mundo, mas não é estar isolado dentro dele como numa

⁹ Já foi explicado o que significa essa distinção segundo Tugendhat.

¹⁰ É mais como, sendo benjaminiano, estar dentro de uma língua, e as línguas se abrem para o mundo a partir de dentro.

quarentena. Somos mais do que aquilo que somos no sentido de que nosso fazer continuamente nos precede, já que sempre de novo, mesmo que implicitamente, colocamos aquela pergunta prática fundamental: como quero ser e como quero viver? Agora podemos tratar da questão da deliberação.

A melhor forma que temos para entender como se dá a autodeterminação humana, como um ente que se ocupa com seu ser e de seu *ter que ser*, é, segundo Tugendhat, considerando as perguntas fundamentais da ética. São perguntas do tipo: “o que fazer?”, “o que é o melhor que posso fazer?”, “como devo e como quero ser?”, “qual a melhor forma de viver?” Dessa forma, todo propósito deve ser visto como resposta a uma pergunta prática, que mesmo que não tenha sido feita explicitamente, pode sempre ser feita. O mesmo se dá com estas questões fundamentais da liberdade humana. É próprio da liberdade humana que, ao invés de as pessoas se engajarem sem razões na realização de um propósito, elas possam deter-se, deliberar e perguntar se isto é ou não é o melhor fazer. As perguntas práticas e a deliberação, ainda, implicam que a questão “o que é o bom, melhor e o melhor?” também pode sempre se feita (1993, p.153).

Se vivêssemos num estado ideal no qual sempre soubéssemos o que devemos fazer, talvez, então, poderíamos dispensar a deliberação. Essa situação ideal pode acontecer com os rinocerontes, que sempre parecem saber o que eles devem fazer, mas não parece se aplicar aos humanos. Os rinocerontes, enquanto rinocerontes, seguem com suas vidas de rinocerontes e, para eles, tudo parece claro. Ser rinoceronte é viver uma vida de rinoceronte. Os rinocerontes não parecem conflitar quanto a isso. Rinocerontes não se perguntam sobre o sentido de serem rinocerontes, eles não se ocupam com o seu *ter que ser* rinoceronte. A diferença que temos com relação aos rinocerontes é que não temos certeza sobre qual é a melhor forma de agir. Isso pode até mudar de uma ocasião para a outra. Nosso *ter que ser* é muito mais maleável e complexo que o *ter que ser* dos rinocerontes e assim podemos constantemente transformar o que somos de uma maneira que os rinocerontes nunca poderão. Ao contrário dos rinocerontes, para termos uma vaga ideia do que queremos e do que devemos fazer, para sabermos algo sobre nosso *ter que ser*, temos que pensar muito a respeito. Por isto temos que deliberar.

É justamente isto que falta aos animais, e também às pessoas bêbadas: falta a capacidade para deliberação. Aquelas orações de possibilidade que já formulamos aqui – aquelas orações do tipo “posso terminar a aula agora” ou “posso parar de escrever agora” – pertencem ao contexto da deliberação. Vimos que este tipo de frase pressupõe uma possibilidade de ação que depende do querer do sujeito. O querer do sujeito pressupõe uma posição tomada por ele frente ao previamente dado na situação prática. Portanto, não se trata de uma deliberação qualquer em que deliberamos sobre os melhores meios para um fim prático, pois se trata de uma deliberação sobre o que queremos, isto é, sobre a pergunta sobre quem queremos ser.

No caso dos animais, podemos dizer que o que eles fazem depende do que querem, porém eles não podem perguntar pelo que querem e, dessa forma, não podem deliberar sobre as possibilidades de ação. Eu não entendo muito de zoologia, mas sei que a gata Mary interpreta o seu mundo e age nele

baseada no que quer. O que me distingue da gata Mary é que ela não é capaz deste segundo movimento que Tugendhat está se referindo ao falar da deliberação. Então, diferente da gata Mary, somos capazes de um segundo momento: ponderamos sobre nossas inclinações, criando uma metalinguagem, isto é, temos também uma reflexão de segunda ordem sobre o nosso querer, que Tugendhat chamou de *deliberação*. Portanto, podemos argumentar razoavelmente que os animais também possuem um querer e agem em seu ambiente motivados por esse querer. O que eles não podem fazer é perguntar a si mesmos se a forma em que agem é a melhor forma de agir. Apenas um ente que constantemente se coloca a questão de seu próprio ser pode ser um ente que delibera. A gata Mary não pergunta pelo ser.

No nosso caso, então, o que significa perguntar o que queremos? Trata-se, primeiramente, de uma pergunta prática e isto implica que não se trata de saber quais são minhas inclinações, mas sim da posição que tomo diante de minhas inclinações. Aqui Tugendhat faz a distinção entre “querer imediato” – as inclinações – e o “querer que deliberar” – o querer da vontade. É este segundo que interessa aqui. A segunda forma de querer leva em conta as inclinações entre as condições previamente dadas do querer, mas não se esgota nelas. Então, se eu digo “posso parar de escrever agora”, não apenas suponho que tenho a capacidade e a ocasião para fazê-lo, mas também tenho alguma inclinação para isto, como também a inclinação contrária.

Neste sentido mais profundo de querer – mais profundo do que o querer imediato – não se deve pressupor que há um eu-núcleo que quer. Não se deve perguntar “o que quer o eu?” A pergunta que deve ser feita é “o que e como eu quero ser?”. O “depende de mim”, do meu querer, tem aqui um sentido mais profundo do que o “eu quero” do querer imediato. Mas esse sentido mais profundo não se dá porque se trata de outro eu, pois é sempre a mesma pessoa que quer e delibera. Desta forma, o “depende de mim parar de escrever” implica “se eu quero parar de escrever”, que por sua vez implica o âmbito do deliberar. E como as inclinações pertencem as condições previamente dadas do querer (sem determinar completamente o querer), então a escolha entre possibilidades de ação também é uma escolha entre inclinações.

O que faz um bêbado, por exemplo, depende unicamente de seu estado psicológico, e a consequência disto é que ele não se moveu no espaço no espaço da deliberação. Não podemos pensar sobre a ação de alguém bêbado e falarmos “ele poderia ter agido diferente”. Não podemos falar assim porque “poder ter agido diferente” implica o espaço da deliberação. Quando dizemos que alguém poderia ter agido diferente, não estamos dizendo que a pessoa de fato deliberou antes de agir, mas dizemos que ele tinha a possibilidade e a capacidade de fazê-lo. Deliberar diz respeito a como nos comportamos com nosso ser futuro, com nosso ser possível. Deliberar é próprio do ente que se relaciona com o ser e ao se relacionar com o ser se relaciona consigo mesmo.

Só um ente capaz de deliberar é capaz de se ocupar com seu *ter que ser*. Então devido a deliberação o ser humano é capaz perguntar o que ele quer e se o que ele quer é o melhor, o que implica que ele pode sempre desenvolver-se em outra direção e não chegar a lugar nenhum, ao

contrário do peixinho no aquário, que imaginamos sempre igualzinho¹¹. De qualquer forma, isso torna a existência humana muito mais imprevisível e perigosa, ao passo que a vida de peixinho no aquário, ainda que tediosa, parece mais segura. Já um ente que delibera nunca estará completamente seguro.

Então enquanto somos no mundo, não somos como o peixinho preso no aquário: não vivemos presos no presente. Para nós, o presente é sempre projeto incompleto, em andamento, o que faz com que nossas vidas sejam mais agitadas que a vida do peixinho preso no aquário. Colocamos sempre a questão do nosso ser, a questão de nosso *ter que ser*. A eternidade não foi feita para nós. Por nosso *ter que ser*, há sempre mais ser ali onde o compreendemos. Estamos no agora, mas não somos um agora; somos um ainda-não, um projeto, uma possibilidade.

Portanto, estamos sempre num processo de *ter que ser*, estamos constantemente projetando-nos diante de nós mesmos, que se dá através da deliberação. Assim nossa vida não se resume a uma série de momentos presentes; ela é projeto e incompletude. Nunca vamos possuir a identidade fixa de uma pedra ou de um lagarto. Dessa forma, o relacionar-se com o próprio ser é um relacionar-se com o próprio ser futuro, e essa relação com o futuro se dá pela possibilidade deliberativa, se dá no espaço de ação que no qual é possível o deliberar. Aqui não consideramos outra coisa do que o nosso ser, a nossa própria vida. Ou seja, questiono sobre a minha vida em sua totalidade. Questionar sobre a minha vida em sua totalidade quer dizer que questiono sobre quem quero ser, sobre qual é a melhor maneira de agir e viver. Então, de certa forma, também sempre está em nosso horizonte a pergunta fundamental: “é melhor ser ou não ser?”. Essa questão implica a deliberação e é através da deliberação que fazemos o ser parecer argila em nossas mãos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica*. Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau. Madrid: Fondo de Cultura Económica S.A. de C.V., 1993.

¹¹ Aqui não entra nenhum ataque contra os animais não-humanos. Sem dúvida que o peixinho do aquário deve possuir uma grande inteligência à sua maneira, mas é que sua existência vista de fora do aquário parece um tanto monótona.