

## Verdade e sacrifício na intencionalidade social

### Resumo

*O tema da presente contribuição é a adequação ontológica na relação intencional entre entes que possuem o modo de ser do ser-aí. Tendo como foco a analítica existencial de Ser e Tempo, o meu propósito é formular a tese de que um adequado descobrimento do outro ser-aí como ser-aí estrutura-se por uma característica que é designada pela noção de “perspectiva da segunda pessoa”, implicando um componente formal que manifesta o caráter fundante do sacrifício. Para apresentar esta tese, procederei em dois passos. O primeiro é reconstrutivo, tomando por base a análise das condições ontológicas da intencionalidade dos comportamentos com outros entes que são ser-aí (seções 1 a 4). O segundo é abertamente interpretativo, tendo como objetivo esboçar um aspecto formal presente nas condições da intencionalidade social. Este formal elemento será visível a partir de uma interpretação de observações de Heidegger a respeito do fenômeno do sacrifício (seções 5 a 10).*

**Palavras-chave:** Heidegger; verdade; intencionalidade; solicitude; sacrifício.

### Abstract

*Focusing on the existential analytic in Heidegger's Being and Time, the topic of this contribution is the ontological adequacy in the intentional relation directed to entities which have Dasein's mode of being. My aim is to formulate the thesis that an appropriate discovery of other Dasein as Dasein is formally structured by a feature denoted with the notion of “second person perspective”, implying a formal component that unfolds the foundational character of sacrifice. To present this thesis, I will proceed in two steps. The first one is reconstructive, based on the analysis of the ontological conditions of intentionality in comportments with entities that are Dasein (sections 1-4). The second is openly interpretive, aiming to outline a formal aspect that is present in the conditions of social intentionality. This formal element shall come out from an interpretation of Heidegger's remarks on the phenomenon of sacrifice (sections 5-10).*

**Keywords:** Heidegger; truth; intentionality; concern; sacrifice.

---

\* UFSM/CNPq.

O problema do caráter de verdade do ser pode ser formulado em termos de uma limitação na relatividade de ser à compreensão de ser. Tal limitação está dada pela adequação ou inadequação dos sentidos de ser aos entes. Mostrar, de maneira não circular, como é possível essa adequação entre ser e ente consiste em explicar o caráter de verdade do ser (Haugeland, 2013, p. 59). Deste modo, a adequação ontológica implica uma dimensão normativa nos comportamentos intencionais, resultando em condições ontológicas que precisam ser observadas para que um determinado comportamento conte como adequado ao modo de ser do ente ao qual está referido.

Para examinar o problema da adequação ontológica no comportamento com outros, fixarei inicialmente o meu entendimento de noções básicas da hermenêutica da relação social, apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Para tal, é preciso considerar o que Heidegger designou como o sentido ontológico-existencial do enunciado fenomenológico “ser-aí é essencialmente ser-com” (Heidegger, 1986, p. 120). Como fenomenológico, ele refere-se aquilo que é sentido e fundamento, nesse caso, do próprio ser-aí. Por conseguinte, o referido enunciado refere-se a uma estrutura ontológica e existencial. Como estrutura existencial, o *ser-com* é caracterizado como uma determinação ontológica do próprio ser-aí. Como estrutura ontológica, o *ser-com* é a estrutura que possibilita os comportamentos intencionais que descobrem entes que são ao modo do ser-aí. Em termos esquemáticos, o descobrimento de entes que são ser-aí é possível a partir de comportamentos que têm em sua estrutura formal a compreensão do sentido do *Mitdasein*. A compreensão de *Mitdasein*, contudo, exige que o próprio ser-aí seja formalmente determinado como *Mitsein*, ser-com.

O enunciado fenomenológico estabelece, por conseguinte, a socialidade como estrutura existencial, da qual se deriva a exigência de que o comportamento com os outros esteja regulado pela compreensão do *Mitdasein*. É importante observar uma qualificação do enunciado “Ser-aí é essencialmente ser-com”, pois ele poderia sugerir uma objetivação equivocada, caso fosse entendido como resultante da interação causal com outros.<sup>1</sup> Esse não é o caso, pois a estrutura do ser-com não resulta da interação com outros entes que também são ser-aí. Portanto, o ser-com qualifica a intencionalidade dos comportamentos, que não apenas são estruturados como dirigidos para algo,

---

1 A crítica à “objetificação equivocada” é apresentada no contexto de uma análise das condições ontológicas da intencionalidade da percepção (Heidegger, 1976, pp. 83-85), mas pode ser estendida para o plano da intencionalidade social.

mas são formalmente determinados como capazes de dirigir-se para algo que, em verdade, é um alguém, um ente que também é ser-aí.

Dado que as estruturas existenciais formam uma totalidade de mútua dependência, então a estrutura do ser-com também é determinante da mundaneidade, dos modos do ser-em e, especialmente, do ser em função de si mesmo. Heidegger é explícito a respeito disso, ao formular um segundo enunciado ontológico, que é caracterizado como sendo um enunciado existencial de essência (*existenziale Wesensaussage*), a saber: como ser-com, o ser-aí é essencialmente em função do outro (Heidegger, 1986, p. 123). Esse enunciado também é ontológico, significando que a relação projetiva a si mesmo está codeterminada pela relação a outros. Ele não declara a inexistência da indiferença em relação a outros, mas que a relação intencional prática a si mesmo é socialmente qualificada, isto é, os outros estão desvelados na própria identidade prática e, mais do que isso, os outros são determinantes do si mesmo pessoal.

Considerando que a relação a si mesmo acontece em um tecido de relações de significatividade, segue-se o terceiro enunciado fenomenológico sobre a prevalência da estrutura do ser-com, a saber, que a mundaneidade do mundo é constituída pela abertura para outros entes que também são ser-aí (Heidegger, 1986, p. 123). Portanto, dada a generalidade da significatividade na estruturação dos contextos intencionais, a socialidade da significatividade implica que a abertura em geral está codeterminada pela estrutura do ser-com, isto é, todo comportamento para com algo enquanto algo é qualificado pela relação com outros entes que são ser-aí.

Os três enunciados fenomenológicos conduzem à constatação de que na compreensão de ser reside uma compreensão já ocorrida do modo de ser dos outros. Pode-se dizer, portanto, que na diferenciação modal que perfaz a unidade dos sentidos de ser situa-se como um *factum* a compreensão do modo de ser do outro ser-aí. Em relação a esse ponto, há dois aspectos que precisam ser distinguidos. Primeiro, o *Mitdasein* constitui um sentido de ser autônomo e irredutível, assim como a relação compreensiva a ele. Segundo, o ser em relação ao outro é sempre existente em conjunto com o ser-aí. Tem-se, portanto, uma necessidade existencial: não é possível existir como ser-aí e não compreender o modo de ser dos outros de maneira autônoma e irredutível.

Uma consequência da característica mundana do ser-aí é que o encontro com outros existentes sempre é a partir da significatividade. Dada a compreensão do modo de ser do outro ser-aí, então se segue que na significatividade do mundo está presente o significado do também ser ser-aí. Concretamente, há uma diferença que se traduz no comportamento com entes que vêm ao

encontro como subsistentes, disponíveis, vivos, e como outro ser-aí, mesmo na ausência fatural dos outros. Em termos formais, isso implica dizer que os outros existentes são entes intramundanos com os quais há uma experiência significativa. Além da irreducibilidade desse encontro, porém, a mundaneidade implica que não se tem um encontro com alguém abstrato e sem determinações, mas os outros aparecem em significados determinados.

Em relação a esse ponto, há uma conhecida objeção que precisa ser retomada brevemente, pois as suas premissas vedam o entendimento das condições de adequação ontológica na relação com os outros. A objeção diz que, a despeito de reconhecer a diferença modal entre outros existentes, coisas, entes vivos e utensílios, a hermenêutica do ser-com é parcial, pois somente elucida a relação com outros que é constituída pelas ocupações produtivas ou utensiliares. A objeção não diz que os outros são reduzidos a entes disponíveis, mas que há uma mediação utensiliar na ordem do encontro com eles. Haveria uma espécie de véu da ocupação produtiva e os outros seriam tão somente os outros da ocupação (Theunissen, 1994, 181-182).

A objeção recebeu recentemente um reforço a partir da naturalização da fenomenologia. A crítica renovada sustenta que a análise do ser-com permanece apenas no nível da intersubjetividade secundária, sem nenhuma abordagem da intersubjetividade primária, gerando um autismo filosófico ao deixar de considerar as relações adultas face-a-face. Além disso, a intersubjetividade secundária teria sido apresentada por Heidegger apenas em termos das relações utensiliares com o mundo, com total ausência de consideração dos fenômenos da atenção compartilhada (*joint attention*) e do fazer sentido participatório (*participatory making-sense*). Em suma, a falta de consideração do nível primário da intersubjetividade comprometeria a inteira análise do ser-com, que permaneceria inadequadamente restrita às relações mediadas pelo véu da *Zuhandenheit*, excluindo qualquer possibilidade de uma autenticidade originada de um ser-para-morte compartilhado (Gallagher & Jacobson, 2012, pp. 223-228, 237-238).

Não posso examinar agora estas objeções, porém as respostas à primeira crítica são conhecidas.<sup>2</sup> Limito-me a dizer que a objeção repousa em três premissas discutíveis. Primeira, se desconsidera que os outros não são apenas intramundanos, mas eles mesmos mundanos, ou seja, determinados como existindo de modo finito, suspensos em meio ao nada, em significações abertas, em contextos intencionais compartilhados, projetando-se temporalmente

---

2 No que se segue apresentarei resumidamente a resposta de Irene McMullin (2013, pp. 85-86).

em identidades práticas e pertencentes a uma história de possibilidades já interpretadas. Segunda, assume-se que estar no mundo é tão somente ocupar-se produtivamente. No entanto, a hermenêutica da cotidianidade não estabelece um primado da intencionalidade produtiva com os entes do mundo, mas sim da relação projetiva a si mesmo em todos os contextos intencionais, isto é, um primado da práxis (Vigo, 2010). Portanto, os existentes estão ocupados consigo mesmos, tentando ser em uma identidade prática que se forma sobre uma base de possibilidades históricas e finitas. Isso significa que não há véu dos utensílios mediando o encontro existencial, mas sim o véu da finitude mediando o encontro nas ocupações. Em terceiro lugar, a objeção parte de uma fenomenologia empobrecida das ocupações produtivas, porque desconsidera o sentido existencialmente identificador das lidas cotidianas, assim como o compartilhamento de mundo e de finitude que acontece nas ocupações socialmente constituídas.

Há, contudo, uma crítica diferenciada, segundo a qual a abordagem da relação com outros, apresentada em *Ser e Tempo*, deixa de fora um elemento essencial em toda relação com outras pessoas. Esse elemento, denominado de *a perspectiva da segunda pessoa*, é aquele que exhibe uma ruptura na barreira do si mesmo, no sentido de promover o descentramento que está presente na genuína relação interpessoal (Darwall, 2011, p. 18). Assumir esse ponto de vista é um elemento essencial nas relações entre pessoas, constituindo um domínio absolutamente imprescindível em qualquer tratamento filosófico da relação com outros, e estaria ausente na analítica existencial.

A noção de *ponto de vista da segunda pessoa* designa uma perspectiva que pode ser assumida na relação entre pessoas. A base de formação da perspectiva é a natureza da relação, que é definida a partir da posição de alegações ou reivindicações acerca de condutas e desejos (Darwall, 2006, p. 3). A reciprocidade é que define o ponto de vista da segunda pessoa, na medida em que se admite que a outra pessoa também faz reivindicações sobre a conduta e os desejos daquele com quem se relaciona. Um elemento central na perspectiva é a estrutura de responsabilização (*accountability*), ou seja, que aquele que recebe a reivindicação é capaz de responder a ela, sendo capaz de prestar contas de suas condutas e desejos. Na perspectiva da segunda pessoa há uma recíproca responsabilização, pois não apenas se toma o outro como capaz de responder, mas também a si próprio como hábil em prestar contas (Darwall, 2011, pp. 14-16).

Assumir o ponto de vista da segunda pessoa significa, portanto, entrar em uma relação interpessoal com base na recíproca responsabilização. Há, portanto, um reconhecimento de que o outro da relação não é apenas o

destinatário de reivindicações, sendo tomado como capaz de respondê-las, mas alguém que pode fazer reivindicações e tomar o seu respectivo destinatário como capaz de prestar contas. Observe-se que assumir o ponto de vista da segunda pessoa é reconhecer a autoridade dessa mesma pessoa: ela está autorizada a dirigir reivindicações para alguém que é tomado como capaz de prestar contas. De outro lado, o reconhecimento da autoridade da segunda pessoa é uma forma de abertura, pois tomar-se a si mesmo como capaz de responder às alegações de outro é conceder ao outro um acesso a si mesmo. O acesso a si mesmo é partilhado, implicando uma vulnerabilidade e descentramento. Além disso, o reconhecimento da referida autoridade não pode ser apenas a crença sobre a mútua responsabilização, mas o efetivo reconhecimento ocorrido na própria relação, com o conhecimento comum de que os integrantes da relação estão abertos para relacionar-se de maneira mutuamente responsiva (Darwall, 2011, p. 16).

A crítica que foi dirigida à analítica existencial sustenta que não haveria o reconhecimento da perspectiva da segunda pessoa na análise da relação com outros. Essa é uma objeção muito fundamental e a resposta aos pontos críticos que contém exige uma série de definições conceituais e interpretativas. Não é preciso ensaiar essa resposta aqui, pois ela tem sido detalhadamente apresentada na literatura.<sup>3</sup> Recentemente, Irene McMullin (2013) apresentou uma interpretação rigorosa da constituição social da existência que identifica apropriadamente os elementos para responder a objeção. A resposta oferece, além disso, uma interpretação da analítica existencial que permite ver nos fundamentos do compartilhamento social de mundo exatamente o reconhecimento responsivo da alteridade. Entretanto, essa interpretação também é relevante, porque permite identificar as condições de adequação no comportamento normatizado pela compreensão do *Mitdasein*.

A questão da verdade nos comportamentos regulados pelo sentido de ser do *Mitdasein* é um caso do problema da adequação entre ser e ente. O problema é difícil, porque no marco da fenomenologia hermenêutica há um compromisso entre o significado normativo dos sentidos de ser e a limitação, dada pelos próprios entes, à arbitrariedade na constituição da inteligibilidade. Deste modo, de um lado os sentidos de ser são normativos porque contém

---

3 Steven Crowell (2013) ofereceu uma resposta satisfatória, mostrando como há na analítica existencial um exame das condições que tornam possível a adoção da perspectiva da segunda pessoa, condições que também contribuem para o esclarecimento da responsabilização e da normatividade vigorantes no espaço de razões instituído com o recíproco reconhecimento da autoridade da segunda pessoa.

critérios de existência e determinação dos entes, porém, de outro, eles são limitados e constrangidos pelos próprios entes, não operando arbitrariamente como projeções irrestritas de marcos interpretativos. Em razão disso, pode-se falar de adequação ontológica, na medida em que os entes oferecem um constrangimento ao âmbito de valência dos sentidos de ser.

Dessa concepção da relação entre ser e ente segue-se que há uma dependência da vigência do modo de ser em relação aos encontros historicamente efetuados com entes. Se, por um lado, os comportamentos em contextos intencionais são normatizados pelos sentidos de ser, de outro, eles são respostas a demandas postas pelos próprios entes. Tais demandas representam um limite à adequação dos sentidos de ser, de tal sorte que os entes oferecem uma resistência à vigência ilimitada dos modos de ser desvelados na compreensão. Essa resistência é vivenciada nos fenômenos de ruptura, que não representam apenas modificações nos comportamentos e em suas respectivas compreensões de ser, mas perfazem uma medida na adequação ontológica. As rupturas exibem, portanto, uma resistência oferecida pelos próprios entes, e a possibilidade do fracasso é precisamente o que dá o limite na adequação ontológica do sentido de ser (McMullin, 2013, pp. 81-84).

O problema adicional que se apresenta é o da identificação da adequação. Desde uma perspectiva fenomenológica não há outra via para a avaliação da adequação que não seja aquela que considera os próprios comportamentos intencionais. Dado que os comportamentos estão normatizados pelos sentidos de ser, então a avaliação comparativa dos comportamentos também indicativa é da adequação ontológica, considerando especialmente a adequação medida pelas experiências de ruptura e resistência oferecida pelos próprios entes. Ao apreciar um espectro de comportamentos, incluindo aqueles que são relativos à experiência da ruptura, chega-se a um limite na invariância contextual dos sentidos de ser, o que é indicativo do limite na adequação ontológica (McMullin, 2013, p. 83).

Posto isso, trata-se de identificar no comportamento para com outros entes que são ser-aí aquelas condições que evidenciam a adequação ontológica. Heidegger cunhou um termo técnico para designar a classe de comportamentos para com outros entes que também possuem o modo de ser do ser-aí: a preocupação ou solicitude (*Fürsorge*). O problema consiste, pois, em identificar as características dessa classe de comportamentos que asseguram uma adequação ontológica entre ser e ente. A satisfação dessas condições é um indicativo de que o comportamento em questão é adequado ao modo de ser dos entes vivenciados como entes que também são ser-aí.

Inicialmente, é preciso considerar que a classe de comportamentos designada como solicitude perfaz um contínuo que admite modificações positivas, deficientes e indiferentes. Nos modos positivos, há uma variação que oscila entre os dois extremos, que são os modos substitutivo-dominador e antecipativo-liberador (Heidegger, 1986, p. 122). Em se tratando de um contínuo, em todas as modificações há comportamentos que continuam sendo de solicitude, ou seja, continuam sendo regulados por uma compreensão que reconhece o modo de ser do outro ser-aí (McMullin, 2013, pp. 142-144). Assim sendo, não há relação adequada com outros existentes que não esteja guiada por uma prévia compreensão do outro ser-aí como ser-aí. Este é um ponto importante, pois implica que a autenticidade própria, que poderia resultar no modo autêntico do comportamento de solicitude, não é condição para uma adequada relação com outros. Visto sob outro aspecto: também as formas deficientes, indiferentes e substitutivo-dominadoras representam comportamentos ontologicamente adequados para com outros, isto é, que compreendem e reconhecem os outros como também sendo ser-aí.

Portanto, a identificação das condições de adequação ontológica deve operar no plano integral do contínuo da relação de solicitude. Sendo assim, estas condições determinam um comportamento como sendo correspondente ao reconhecimento compreensivo do modo de ser do outro ser-aí, e sempre estarão satisfeitas em todos os modos de variação da solicitude. Segue-se disso que estas condições são necessárias para todo comportamento que reconheça os outros como também sendo ser-aí, e a falta de satisfação de alguma destas condições simplesmente desqualifica o comportamento como sendo de solicitude para com outrem.

Estas condições são fundamentalmente três (McMullin, 2013, pp. 145-146). A primeira é o reconhecimento de uma diferença entre entes intramundanos e entes mundanos, entre coisas (subsistentes, disponíveis, vivas) e pessoas. Além disso, a alteridade de outro ente que também é ser-aí precisa ser compreendida existencialmente, e não apenas em termos numéricos ou como negação da identidade qualitativa. Concretamente, isso implica que a outra pessoa apresenta-se, mesmo em sua ausência física, como um excesso em relação à própria temporalidade ecstática: como outra herança ou outra maneira de estar em uma herança, como outra projeção em possibilidades, como outro nascimento e outra morte, em suma, como uma finitude alheia que excede a própria. O reconhecimento de tal excesso na temporalidade finita, testemunhado com as medidas públicas de orientação no tempo (McMullin, 2013, pp. 158-165), significa que o encontro com outro ser-aí é um descentramento. Deste modo, o contínuo da solicitude para com outros está

regulado pela compreensão de uma diferença insuperável entre entes intramundanos e entes temporais mundanos, o que se traduz no encontro com um excesso limitativo da temporalidade finita própria.

A segunda condição consiste em que tal excesso implica uma resistência que põe uma demanda à temporalização própria. A simples presença de um outro projeto lançado obriga a uma resposta, na medida em que não deixa indiferente a própria temporalização que forma a historicidade do existir em primeira pessoa. Deste modo, o ser em função de si próprio é desequilibrado pelo excesso em temporalidade finita que se apresenta na significatividade compartilhada. Concretamente, na solicitude está presente a acolhida de uma demanda que vem do simples existir temporal finito dos outros, o que implica um descentramento efetivo, na forma de uma resposta às demandas que são os outros. Essa condição significa, em suma, que um comportamento é de solicitude para com outros quando contém uma resposta ao excesso temporal e discursivo que resulta da alteridade no ser-aí.<sup>4</sup>

Por fim, a terceira condição de adequação ontológica refere-se à estrutura intrinsecamente normativa da solicitude. A demanda posta pelo excesso temporal dos outros promove um desequilíbrio. Contudo, a obrigação de responder pode não ser atendida, isto é, há um espaço de variação na resposta perante o excesso em finitude dos outros. É este espaço de variação que torna normativa a relação com outros, ao mesmo tempo em que revela os polos da relação de solicitude como sendo genuinamente responsabilizáveis (McMullin, 2013, p. 146). Portanto, alguém se comporta de maneira ontologicamente adequada em relação a outro ser-aí, quando a resposta exigida pela temporalização dos outros pode não ser dada ou pode fracassar.

Essa interpretação das condições de satisfação da regulação ontológica do comportamento com outros entes que são ser-aí tem muitas consequências, além de requerer a adequada justificação em relação aos modos da solicitude. Contudo, uma conclusão precisa ser ressaltada. O encontro adequado com outros sempre o será em comportamentos regulados pela compreensão do *Mitdasein*, o que se concretiza na qualificação da solicitude como uma resposta normativa diante de uma temporalização finita alheia que excede a própria, e que está reconhecida como o indício de uma diferença absoluta em relação a todas as demais coisas intramundanas. Considerando que a compreensão do *Mitdasein* é um *factum* na historicidade do ser-aí, então a determinação

---

4 Sobre o momento discursivo na intencionalidade para com outros, ver Crowell (2013) e McMullin (2013, 169-170, 182).

fundamental do ser-aí enquanto tal, isto é, de ser na verdade e em função da verdade, deve qualificar a própria relação de solicitude para com outros. Isso significa que alguém e os outros com os quais se comporta são em função da verdade, nesse caso, em função da adequação ontológica, projetando-se em possibilidades que tentam preservar os comportamentos que tratam as coisas como coisas, os utensílios como utensílios, os vivos como vivos, e os outros como outros existentes. Segue-se, em suma, que a adoção da perspectiva da segunda pessoa, não é um modo da solicitude, mas estrutura todo o contínuo do comportamento com outros. No que se segue esboçarei um passo hermenêutico adicional, tendo em vista a explicitação de uma característica formal nas condições da adequação ontológica da intencionalidade social.

A meta interpretativa da segunda parte do presente ensaio consiste em explicitar uma característica formal da adequação ontológica do comportamento com outras pessoas que é propriamente caracterizada a partir da noção de sacrifício, de tal sorte que seja correto afirmar a presença de uma componente sacrificial na intencionalidade social. Considerando a aparente artificialidade desta interpretação, é preciso fazer uma consideração meta-analítica. Dado esse objetivo, quatro perguntas devem ser respondidas: 1) por que o conceito de sacrifício seria relevante para uma análise das condições da adequação ontológica da relação com outros? 2) Há fontes documentais na obra de Heidegger que permitam uma reconstrução desse nexos conceitual? 3) De um ponto de vista conceitual e não estritamente filológico, há alguma indicação formal de uma via interpretativa que vincule produtivamente o fenômeno do sacrifício e as condições ontológicas da relação com outros? 4) Em caso afirmativo, como deve ser executada essa interpretação?

A primeira pergunta deve ser respondida a partir de um conceito de sacrifício que tenha suficiente formalidade para alcançar o nível de formalização da analítica existencial. Eis aqui uma dificuldade hermenêutica importante, pois a própria noção de sacrifício deve admitir uma formalização que preserve a adequação existencial. Não obstante essa dificuldade, um argumento em favor da relevância da noção de sacrifício é o elemento social no fenômeno do sacrifício, isto é, de uma referência a outras pessoas na estrutura formal dos comportamentos sacrificiais. Deste modo, é plausível adotar a premissa de que o conceito de sacrifício possui uma potência hermenêutica para a fenomenologia da intencionalidade social.

A segunda pergunta é importante do ponto de vista metodológico, não apenas por razões historiográficas e filológicas, mas porque determina o modo de execução da interpretação. Salvo melhor juízo, não há uma documentação que comprove um exame explícito feito por Heidegger da noção

de sacrifício em relação com as condições ontológicas do comportamento com outros entes que são ser-aí. Duas referências muito importantes são conhecidas em textos posteriores a *Ser e Tempo*: no *Posfácio à Que é Metafísica?* Heidegger afirma que o calcular desfigura a essência do sacrifício (*das Wesen des Opfers*, 1996b, p. 311); em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger declara que uma maneira em que se funda a verdade é o sacrifício essencial (*das wesentliche Opfer*, Heidegger, 1977, p. 49). Contudo, mesmo sendo extremamente importantes para o pensamento sobre a verdade do ser e outros temas centrais da filosofia heideggeriana posterior a *Ser e Tempo*, essas declarações não são objeto de desenvolvimento ulterior. Em *Ser e Tempo* há um menção explícita ao sacrifício, num contexto temático que retomarei adiante, em conexão com a impossibilidade de subtrair a morte existencial de outra pessoa. A conclusão a inferir a partir desta brevíssima simples consideração textual é que um exame da relação entre intencionalidade para com outros e sacrifício deve proceder de maneira interpretativa, isto é, tomando as poucas referências ao sacrifício como indicações formais que precisam ser seguidas em uma recepção construtiva. Este é um desafio arriscado, que não dispõe de nenhuma técnica de asseguramento no ponto de partida.

Assim sendo, a terceira pergunta recebe uma resposta apenas condicional. Identificar uma indicação formal que conduza ao nexos entre sacrifício e condições da intencionalidade social depende de que se possa elaborar uma noção ontológico-existencial de sacrifício, dotada de uma formalidade capaz de situar-se no plano das estruturas existenciais, permitindo assim o exame da possível relação com a estrutura do ser-com e com os comportamentos de solicitude (*Fürsorge*). O problema consiste, portanto, em como chegar a uma noção existencial de sacrifício, que é parte integrante da quarta pergunta antes mencionada. Apresentarei a seguir um esboço programático dessa tarefa.

De um modo análogo a como Heidegger introduziu a noção de culpa para, com uma operação de formalização, chegar a um traço formal de débito e negatividade que atravessa a integridade da estrutura do cuidado, trata-se de chegar a uma noção formalizada de sacrifício. Assumindo uma restrição aos escritos pertinentes ao modelo da ontologia fundamental, qual deveria ser o ponto de partida hermenêutico para essa operação? De um lado, seria possível considerar a fala mediana sobre as ações de sacrifício, tomando como ponto de partida, portanto, as compreensões sedimentadas no discurso cotidiano sobre o dar, oferecer e renunciar. A dificuldade deste procedimento é a ausência de documentos nos escritos de Heidegger que confirmem a indicação dessa linha reconstrutiva. De outro lado, é possível examinar as referências explícitas de Heidegger ao fenômeno do sacrifício. Este caminho

é duplamente promissor. Primeiro, porque há uma referência ao sacrifício num contexto central da analítica existencial, a saber, na caracterização do conceito existencial de morte, mais precisamente no caráter irrelacional da morte existencial. Segundo, porque há um importante comentário de Heidegger sobre o sacrifício como prática ritual do ser-aí mítico, mais exatamente, na resenha da segunda parte de *A Filosofia das Formas Simbólicas*, que trata do pensamento mítico. Há, por conseguinte, uma clara plausibilidade em seguir essa dupla direção, porque abrange a analítica existencial e também uma referência, a partir da resenha crítica ao livro de Cassirer, ao ser-aí mítico. Além disso, também uma consideração da relação entre fenomenologia e teologia cristã, em particular no tocante ao problema do sacrifício do Deus encarnado – o “golpe de gênio do cristianismo” (Nietzsche, 1987, p.80), em que o sacrifício *para* o Deus dá lugar ao sacrifício *do* Deus – admitiria um exame com o foco no fenômeno do sacrifício. Em razão da dificuldade textual e conceitual, deixarei de seguir esta via de análise no presente trabalho.<sup>5</sup> Na próxima seção abordarei o comentário de Heidegger ao fenômeno do sacrifício, que foi motivado pela publicação do livro de Cassirer.

Inicialmente, deve ser ressaltado que as observações de Heidegger sobre o sacrifício situam-se no contexto de uma resenha crítica do tratamento filosófico do modo de viver mítico estudado por Cassirer na segunda parte de *A Filosofia das Formas Simbólicas*. O fenômeno do sacrifício tem o seu lugar o sistemático no contexto de uma filosofia do mito, mais particularmente, no que Heidegger denomina o ser-aí mítico. O central na caracterização desse modo do existir humano é a representação-*mana*. De acordo com Heidegger, a análise feita por Cassirer desta noção é importante por diferir das interpretações então correntes, precisamente por considerar o *mana* não como um ente, mas o “como” do todo do real mítico, ou seja, como o ser (Heidegger, 1991, p 267). Na representação-*mana* manifesta-se, por conseguinte, a compreensão de ser que é determinante do modo específico do existir que é o ser-aí mítico. Mais exatamente, segundo Heidegger manifesta-se a compreensão de ser que é característica do ser-aí em geral, porém modificada neste caso em consonância com o modo mítico do existir. A representação-*mana* possui uma significação

---

5 Dennis Schmidt adotou outra perspectiva, ao examinar o problema do sacrifício em conexão com o tema da memória, porém num contexto histórico em que a morte é pensada como evento histórico, e tendo como foco as considerações de Hegel e Heidegger sobre Antígona. Ao relacionar a decisão de Antígona com o sacrifício, pensado fora do contexto ritualístico, Schmidt sustenta a tese de que a morte escolhida possui o significado de solidariedade, não sendo, por isso, apenas suicídio (Schmidt, 1999, pp. 104-15)

ontológica e, como tal, é objeto de uma consideração propriamente filosófica e não tão somente científica (antropológica, sociológica, histórica, etc.).

É nesta direção que segue o comentário de Heidegger, formulando a questão pelo modo fundamental de ser daquela existência em que a representação-*mana* opera como a compreensão de ser condutora e iluminante. A resposta não surpreende: somente a partir da elaboração da constituição ontológica fundamental do ser-aí em geral e como tal é que será possível responder à questão (Heidegger, 1991, p. 267). Essa declaração não significa apenas que nenhuma teoria científica alcança o plano ontológico da questão, mas sobretudo que o modo de ser da existência mítica somente pode ser elucidado a partir de uma ontologia do ser-aí em geral, e não apenas a partir de uma ontologia da existência mítica. É precisamente nessa direção que prossegue o comentário de Heidegger, destacando a importância das noções de cuidado e *Geworfenheit* para a interpretação de vários aspectos fundamentais do ser-aí mítico. Vale ressaltar que, apesar de oferecer linhas interpretativas de momentos constitutivos da existência mítica a partir de noções da analítica existencial, Heidegger reconhece que a interpretação da compreensão mítica de ser, isto é, a elaboração expressa e metodicamente bem conduzida dessa compreensão de ser, possui algo de complicado e abissal (Heidegger, 1991, p. 269).

Em relação ao sacrifício, Heidegger oferece um breve comentário, porém muito relevante. Inicialmente, numa das poucas referências à Biblioteca Warburg e a ajuda “incomum” que ela representou para a investigação de Cassirer, ele ressalta que devem ser nomeadas a análise da função do instrumento no desvelamento do mundo de objetos e a análise do sacrifício (Heidegger, 1991, pp. 263-264). Essa declaração sugere que a análise do sacrifício feita por Cassirer merece atenção. Contudo, mais importantes são as observações do próprio Heidegger sobre o sacrifício.

O fenômeno do sacrifício é mencionado a partir da consideração da natureza do comportamento fundamental do ser-aí mítico, na medida em que este é determinado pelo sentido de ser *mana*. A partir dessa compreensão de ser, o ser-aí mítico é tomado originariamente (*ursprüngliche Benommenheit*) por uma realidade que é no modo do *mana* (*das manhaft Wirkliche*), a que correspondem o sentimento do sagrado e a arquidivisão entre o divino e o humano, com a respectiva opressão por poderes mágicos. Assim sendo, o divino domina integralmente o ser-aí mítico no modo do pujante (*Mächtigkeit*) e incomum, implicando que o comportamento fundamental em relação ao que é efetivo e real tenha o traço ativo de um atuar que se forma e elabora em culto e rito. Entre os atos sagrados formados na elaboração ritualística do atuar do ser-aí mítico está o sacrifício, cuja centralidade é proporcional à

antiguidade do culto. Posto isso, Heidegger destaca duas características formais e duas implicações do sacrifício, afirmando que:

*O sacrifício é, sem dúvida, uma renúncia, mas ao mesmo tempo uma ação autônoma (selbstvollzogene Handlung), na qual se prepara uma certa desvinculação (Entbindung) do poder exclusivo das forças mágicas. Com isso, porém, desvela-se o livre poder do ser-aí e, ao mesmo tempo, a lacuna entre home e deus se amplia para demandar, em um nível mais elevado, uma superação renovada (Heidegger, 1991, p. 263).<sup>6</sup>*

A passagem não deixa dúvidas em relação a duas características formais do sacrifício: é uma renúncia e também uma ação executada por si e para si mesma, que prepara uma desvinculação da exclusividade que as forças mágicas possuem no ser-aí mágico. O sacrifício não efetiva essa desvinculação, mas a prepara. Além disso, a incidência da desvinculação à exclusividade das forças mágicas é possível com o desvelamento de outro poder que não o destas mesmas forças. A desvinculação requer, por seu turno, o desvelamento de um outro poder no mundo do ser-aí mítico, a saber: o livre poder do ser-aí. Renúncia e ação autônoma são, portanto, traços formais do sacrifício, cujas implicações são a de preparação para desvinculação e desvelamento do poder livre do próprio-aí. Diretamente implicado nessa ação está o aumento da separação entre o humano e o divino. Obviamente, a descoberta do poder livre não é a instauração dessa separação, mas a sua ampliação, que é parte integrante de um processo que conduz a superação da separação num nível mais qualificado. Com o sacrifício amplia-se e supera-se em outro nível a lacuna entre homem e deus. De um ponto de vista fenomenológico é importante ressaltar que a ação autônoma e consumada em si mesma, que caracteriza o sacrifício, tem uma intencionalidade descobridora, porque desvela o próprio ser-aí em seu poder e liberdade. É consistente inferir que esse desvelamento implica uma diferença interna na própria compreensão de ser determinante do ser-aí mítico, precisamente por receber, no horizonte ontológico formado pelo *mana*, o sentido de ser do ser-aí dotado de um poder livre.

---

<sup>6</sup> Fiz uma alteração na tradução portuguesa do prof. Marco Valentim, que traduz *selbstvollzogene Handlung* por “ato que se consuma a si mesmo”. Essa tradução captura corretamente uma conotação importante da expressão, no sentido de que as ações sacrificiais, mesmo que possam ser interpretadas como integrantes de uma economia de troca ou negociação, são em si mesmas desprovidas de uma funcionalidade ou serventia utensiliar. A minha opção por “ação autônoma” preserva este significado, mas também põe em relevo o sentido de liberdade e gratuidade que está encerrado na ação sacrificial.

Apesar de incompleta, a presente consideração da interpretação heideggeriana do ser-aí mítico evidencia a relevância geral do fenômeno do sacrifício, que se estende para além de uma ontologia desse modo particular da existência. Na próxima seção examinarei a menção a esse fenômeno no contexto da analítica fundamental do ser-aí, ou seja, no plano ontológico formal de um existir não modificado como mítico.

Há uma referência explícita à ação de sacrificar-se por outrem ou por outros, quando Heidegger considera uma possível objeção que demandaria a correção de uma proposição sobre o ser-aí. No plano de uma analítica ontológica ou metafísica do ser-aí surge uma proposição essencial, a saber: pertence à essência do ser-aí o ter o próprio ser em jogo (Heidegger, 1978, p. 240). Uma variação desta proposição acrescenta que o próprio ser do ser-aí está posto no ser em função de si mesmo (*umwillen seiner*, Heidegger, 1996a, p. 157). Heidegger considera a objeção de que esta proposição poderia ser rejeitada e deveria ser corrigida pelo fato de que “muitos homens sacrificam-se por outros, e perecem na amizade e na comunidade com outros” (Heidegger, 1978, p. 240 e 1996a, p. 157). A objeção consiste em dizer que o fato do sacrifício por outros e a vida em amizade e comunidade restringem ou são inconsistentes com a generalidade da proposição que o ser-aí é em função de si mesmo e do seu próprio ser.

A resposta de Heidegger ressalta o erro categorial que está suposto na objeção: a existência fáctica do sacrifício e da vida pela comunidade não alcança o plano ontológico da proposição existencial, e não pode restringi-la ou limitá-la. Além disso, essa objeção não compreende o real sentido da proposição, que não é uma declaração de egoísmo ou isolamento individualista, mas sim é a formulação formal que se segue do modo de ser próprio do ser-aí, a saber, ser determinado pela projeção em possibilidades existenciais. Ao contrário, somente porque o ser-aí existe em função de si mesmo e de seu próprio ser é que se abre a possibilidade de existir egoisticamente ou altruisticamente (Heidegger, 1978, p. 241 e 1996a, p. 157). Portanto, a existência altruísta, mesmo no caso extremo de heróis, santos ou mártires, é uma determinação constituída por projeção em possibilidades existenciais, o que somente é o caso porque ontologicamente o ser-aí é em função de si mesmo e de seu próprio ser. Em suma, também o sacrifício é uma instância da práxis, e, além disso, plenamente consistente com a estruturação ontológica da existência.<sup>7</sup>

---

7 Sobre o sentido ontológico da práxis como autorreferência prática, ver Vigo, 2010.

Não obstante a consistência entre as práticas altruísticas, o sacrifício e a ontologia existencial, há um caso muito central, que é considerado por Heidegger em *Ser e Tempo*, no qual se evidencia um limite no âmbito do sacrifício. Se o sacrificar-se por outrem é uma possibilidade existencial, contudo há um limite no que pode ser o resultado dessa prática altruísta. Este limite, porém, não é apenas uma impossibilidade, mas deve ser compreendido no sentido de um contorno que delinea e concede ao ato de dar e renunciar a identidade específica do sacrifício. O ponto é introduzido na consideração do fenômeno existencial da morte, mais especificamente, na insubstituibilidade da morte: o fato de que a morte é sempre pessoal, não me pode ser dada nem retirada, assim como a morte de outrem também é insubstituível e não vicária, não admitindo ser dada ou retirada.<sup>8</sup> É neste contexto que há uma importante observação sobre o sacrificar-se por outro:

Ninguém pode tomar do outro o seu morrer. *Alguém pode muito bem “ir à morte por um outro”. Isto significa sempre, contudo: sacrificar-se por outros “em um assunto determinado”. Tal morrer por... não pode significar jamais, no entanto, que deste modo ao outro lhe seja tomada a sua morte. O morrer, deve assumi-lo cada ser-aí por si mesmo.* (Heidegger, 1986, p. 240)

Para não repetir a análise desta importante passagem, reporto-me ao comentário de Derrida, sem, contudo, ser exaustivo na apresentação de todos os importantes elementos que são objetos da sua interpretação (Derrida, 1995, pp. 41-45) Derrida ressalta o caráter fundante e fundamental do sacrifício, que se evidencia no limite do sacrificar-se por outrem no sentido específico do morrer ou dar a vida por outra pessoa. Esse limite revela a lógica não econômica que define uma ação como sacrificial, ou seja, a impossibilidade a que chega o sacrifício não é apenas uma restrição, mas é a própria determinação mais essencial do sacrifício. Sendo mais exato, é possível dar a vida e a própria existência por outra pessoa. Somente um mortal, no sentido existencial da palavra, isto é, um ente que é caracterizado pela insubstituibilidade do próprio morrer, pode dar a própria vida e a própria existência por outra pessoa. Contudo, essa ação de dar é assimétrica, porque não consegue alcançar algo em troca, a saber, retirar a morte de outrem, dando-lhe imortalidade.

---

<sup>8</sup> Evidentemente, esta característica formal da morte refere-se o fenômeno existencial, e não ao perecer, o findar como fenômeno próprio dos entes que têm o modo de ser da vida. Sobre uma revisão do debate em torno do conceito existencial de morte, ver Thomson (2013).

É correto concluir que a economia do sacrifício não é completa, pois alguém pode dar-se completamente, assumindo o próprio morrer e levando-se ao fim da própria vida por outro ou outros, mas nunca alcança uma totalidade simétrica correspondente, a saber, retirar a morte de outrem (Derrida, 1995, p. 243). É precisamente esta assimetria que caracteriza uma ação como sacrificial, isto é, como um puro dar gratuito e sem compensação adequada. Por conseguinte, não é um jogo de palavras dizer que o sacrifício é “por nada”, pois é um puro dar, assumindo a própria morte, sem, contudo, retirar a mortalidade do outro. No caso do sacrificar-se por outro, no caso extremo de ir à morte por outrem, há uma renúncia ao próprio viver, uma renúncia ao fenômeno intermediário da vida na existência. Ao mesmo tempo, é uma renúncia gratuita, não no sentido de estar desprovida de motivos, mas porque *a priori* não pode alcançar uma troca, isto é, retirar a mortalidade de outrem. Observa-se aqui a presença de dois aspectos formais do fenômeno do sacrifício, que aparentemente preservam uma continuidade estrutural com o sacrifício específico do ser-aí mítico: renúncia e liberdade, que, no presente caso, assume o sentido de gratuidade.

A partir dessa consideração estão dados os elementos para retornar ao meu problema guia a respeito da presença de um elemento sacrificial nas condições da adequação na intencionalidade social. Para isso, é preciso dar um passo a mais e considerar uma passagem em que Heidegger, mesmo não se referindo ao sacrifício, estabelece uma relação entre uma característica do fenômeno existencial da morte, a renúncia ao próprio existir e a abertura do poder-ser em relação a outros, indicando uma conexão conceitual formalmente relevante.

Na medida em que é interpretado como a possibilidade da impossibilidade, o conceito existencial de morte implica cinco características distintas, que são determinantes do fenômeno do ser-para-a-morte. Essa possibilidade existencial é a mais própria (*eigenste*), irrelacional (*unbezügliche*), insuperável (*unüberholbar*), certa e indeterminada (Heidegger, 1986, p. 258). Naturalmente, todas essas características devem ser compreendidas em termos estritamente existenciais. Assim sendo, o fenômeno existencial da morte refere-se, em parte, à determinação finita das possibilidades existenciais, ou seja, o fato de que a identidade prática e os horizontes modais formadores dos contextos intencionais da existência são dotados de uma normatividade baseada na constitutiva perspectiva de perda de vigência da força de vinculação. Por conseguinte, especificamente em relação à insuperabilidade, a morte não é insuperável em razão de “propriedades” da vida orgânica que resistiriam a qualquer dispositivo biotecnológico. Apesar de que a perspectiva de uma

superação tecnológica do fim da vida signifique uma possibilidade com um tremendo impacto existencial, dado o caráter intermediário do findar biológico na existência, não obstante, a efetivação desta hipótese não implica a eliminação do traço insuperável da morte existencial. A insuperabilidade diz respeito à impossibilidade de eliminar a finitude das possibilidades existenciais.<sup>9</sup> Dado o traço insuperável da possibilidade mais própria e irrelacional da morte, Heidegger pode afirmar que:

*O ser para essa possibilidade faz o ser-aí compreender que, diante de si como extrema possibilidade da existência, acha-se a de renunciar a si mesmo (sich selbst aufzugeben). (Heidegger, 1986, p. 264)*

A possibilidade de renunciar a si mesmo é uma perspectiva desvelada no ser para a morte. É importante ressaltar que se trata de uma renúncia e não de uma perda da própria existência originada de uma ação heterônoma. Uma renúncia a si mesmo, como uma ação originada do próprio poder livre do ser-aí, admite ser entendida como uma renúncia à própria condição de transcendência ontológica, mas também como renúncia à própria identidade prática. As duas opções são compatíveis, mas a sequência do texto, que aproxima a noção de adiantar-se para a morte (*Vorlaufen zum Tode*), sugere que a renúncia a si mesmo é visada como abandono da própria determinação existencial particular:

*O adiantar-se abre para a existência, como possibilidade extrema, a de renunciar a si mesma (Selbtaufgabe), quebrando assim toda rigidez da existência já alcançada em cada caso. (Heidegger, 1986, p. 264)*

Note-se que a possibilidade extrema, aberta por um adiantar-se para a insuperabilidade da morte, consiste na renúncia à existência já alcançada, ou seja, à identidade prática e seus contextos intencionais. Neste caso, não há uma qualificação que indicasse a existência alcançada como sendo aquela no modo da inautenticidade imprópria. Há um importante aspecto relacionado com a tradução do termo *Selbtaufgabe*, cujo significado pode denotar que a possibilidade extrema seja a de assumir a si mesmo como uma tarefa. Parece-me que

---

9 Sobre o conceito de possibilidade existencial, ver Reis (2014). No presente contexto insinua-se a dificuldade originada do problema das relações intermodais no modo da existência, não apenas em termos de uma noção existencial de impossibilidade, mas também do correspondente conceito de necessidade existencial.

isto pode ser o caso desde que também preserve a conotação de uma renúncia à existência alcançada, que não é apenas a modalizada inautenticamente.<sup>10</sup>

A integridade do significado de renúncia à existência própria é oferecida por Heidegger na continuidade da passagem, que claramente vincula a renúncia à existência com uma relação fundamental à existência dos outros entes que também são ser-aí. Após uma referência a Nietzsche, o texto diz o seguinte:

*Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas a partir do fim, isto é, compreendidas como finitas, o ser-aí afasta o perigo de desconhecer, a partir de sua compreensão finita da existência, as possibilidades finitas dos outros que o superam ou então, por interpretá-las mal, de força-las a entrar nas suas possibilidades – para renunciar assim à sua existência fáctica mais própria. Como possibilidade irrelacional, a morte singulariza, mas como insuperável apenas para fazer que o ser-aí como ser-com (Mitsein) compreenda o poder-ser dos outros. (Heidegger, 1986, p. 264)*

Estas declarações precisam ser analisadas em detalhe, o que não farei agora. Ressalto apenas que a renúncia é referida à existência fáctica mais própria (*der eigenen faktischen Existenz zu begeben*), e não à existência impessoal ou imprópria, por exemplo. Torna-se claro, por conseguinte, que a noção de historicidade precisa ser compreendida com a amplitude suficiente para integrar não apenas a dinâmica de modificação entre autenticidade e inautenticidade, mas o limite de uma renúncia à existência mais própria, mas que não é uma decaída na inautenticidade ou na impessoalidade. Além disso, tal renúncia está acompanhada de um reconhecimento das possibilidades que são as de outros, possibilidades estas que superam as da existência própria. A renúncia à determinação existencial própria é conjugada com o afastamento do risco de desconhecer ou de reduzir as possibilidades existenciais de outrem. Com isso é sugerido que um componente fundamental de renúncia situa-se na abertura e reconhecimento adequado da existência dos outros entes que são ser-aí. Portanto, na adequação da intencionalidade social há um elemento de renúncia. A última frase da passagem citada extrai duas implicações das características formais da irrelacionalidade e insuperabilidade da morte

---

10 De fato, estas são as conotações nas duas traduções portuguesas (*dom-de-si e tarefa de sua propriedade*), na francesa de Vezin (*don de soi-même*), ao passo que as traduções inglesas e espanholas preservam a conotação de renúncia (*giving itself up, renunciar a si misma, renuncia a si misma*).

existencial: como irrelacional, a possibilidade da impossibilidade singulariza, mas como insuperável ela torna o ser-aí compreensivo para o poder-ser dos outros. Em outros termos, a renúncia à própria existência, que acompanha o traço insuperável da morte, também é o que abre compreensivamente os outros como poder-ser, como possibilidade existencial.

Não tenho dúvidas que a presente interpretação é carente de uma análise textual e conceitual mais sólida, mas ela alcança o objetivo preliminar de sugerir que nas condições de adequação da intencionalidade para com outros há um componente de renúncia, ou seja, um elemento que integraria uma noção formalizada de sacrifício. Antes de concluir o presente trabalho, julgo pertinente registrar dois comentários a partir de uma possível objeção originada de uma avaliação sobre as teorias científicas sobre o sacrifício.

A propósito de uma avaliação das teorias de Cassirer e Mauss sobre a atividade sacrificial, Marcel Detienne declarou que a noção de sacrifício é “uma categoria do pensamento de ontem”. As razões do anacronismo são duas: 1) porque é uma noção concebida arbitrariamente, na medida em que vincula num tipo artificial elementos tomados aleatoriamente da produção simbólica das sociedades, 2) porque evidencia o poder de anexação que a Cristandade ainda exerceria sutilmente no pensamento de historiadores e sociólogos que pretendem estar criando uma nova ciência (Detienne, 1989, p. 20). A primeira razão é sobre a formação de conceitos nas teorias do sacrifício, mais especificamente a arbitrariedade da reunião de diferentes elementos simbólicos dos grupos sociais num tipo artificial. A segunda é a respeito do cristocentrismo que se revelaria nas abordagens que sustentam uma mobilidade vigorando progressivamente nas formas fundamentais de totemismo, no sacrifício de animais nas religiões de culturas mais elevadas, e que culminaria com a ideia de um deus que se sacrifica a si mesmo. Ampliando essa objeção, Dennis Keenan declara o anacronismo contemporâneo da categoria de “sacrifício”, pois ela seria uma noção própria de teorias atravessadas por evolucionismo cristocêntrico, economicismo (a relação de troca que em que se situa a ação sacrificial) e sexismo. Ele oferece, em contrapartida, uma abordagem genealógica que daria início a uma interrupção nas teorias do sacrifício, mas também e especialmente no próprio sacrifício (Keenan, 2005, pp. 13 e 32).

Estas considerações críticas atingem as indicações de Heidegger sobre o sacrifício? Caso seja possível formalizar o fenômeno do sacrifício, situando no plano estrutural das condições da adequação da intencionalidade social, também haveria nessa construção uma inadequada situação hermenêutica ou até mesmo um compromisso com alguma teoria do sacrifício afetada pela crítica?

Inicialmente, deve-se ter em mente que as objeções são dirigidas a teorias científicas de historiadores, sociólogos e antropólogos, sendo que a abordagem ontológica situa-se num plano categorialmente distinto. Por outro lado, permanece o problema de se a situação hermenêutica da qual se parte para examinar o fenômeno do sacrifício e construir a formalização estaria comprometida com alguma noção derivada das teorias criticadas. Sem responder propriamente a objeção, limito-me a ressaltar que o centro metodológico do problema é a operação de formalização, isto é, a possibilidade de se chegar a estruturas formais, apesar da aceitação de pontos de partida interpretativos particulares e determinados.

No tocante ao evolucionismo cristocêntrico, sexismo e economicismo, as considerações de Heidegger sobre o sacrifício no ser-aí primitivo e na analítica existencial aparentam não ser atingidas pela objeção. Em relação ao ser-aí primitivo, não há uma declaração sobre uma evolução cristocêntrica da dialética interna do sacrifício, mas tão somente a ideia de uma preparação para a descoberta dos livres poderes do ser-aí. De outro lado, o sacrifício por outros e o extremo do morrer por outros estão subsumidos à categoria de altruísmo, que designa um fenômeno consistente com a estruturação formal da existência. Não há cristocentrismo no altruísmo. Além disso, todas as sentenças essenciais da analítica ontológica do ser-aí no homem, de acordo com Heidegger, consideram este ente em sua neutralidade relativamente ao ser um eu ou um tu, e também no tocante à sexualidade (Heidegger, 1996, p. 158). Contudo, a objeção de evolucionismo cristocêntrico, mesmo não se aplicando à interpretação existencial do sacrifício, tangencia um aspecto que merece ser comentado.

A relação entre fenomenologia hermenêutica e teologia cristã é um tema muito estudado na literatura sobre a obra de Heidegger. Um tópico conhecido é a concepção do modo de existir cristão, baseado nas noções de pecado, fé e graça, como sendo uma modificação existencial a partir de uma constituição existencial neutra em relação a tais determinações. Portanto, não apenas a existência cristã é uma modificação histórica desprovida de necessidade, mas as estruturas existenciais não contêm elementos que seriam próprios dessa modificação particular, implicando, portanto, um descompromisso entre a analítica existencial e a forma histórica do existir cristão e sua interpretação.

No tocante à abordagem do sacrifício no contexto da analítica existencial, não há, salvo melhor juízo, uma referência explícita de Heidegger ao sacrifício do deus. Como foi visto, é compatível com a analítica existencial a possibilidade de dar a vida por outra pessoa ou por uma comunidade. Portanto, a noção de um morrer por outrem é existencialmente consistente e não implica o modo

de existir cristão. Não obstante, uma inconsistência emerge da consideração da noção cristã do sacrifício do deus. Para ver o ponto é preciso ser exato.

Está completamente fora do alcance conceitual e metodológico da fenomenologia hermenêutica decidir se um deus, caso exista, pode se tornar humano e finito. Este elemento da concepção cristã do sacrifício não é inconsistente ou consistente com a analítica existencial, mas simplesmente é externo ao âmbito conceitual da fenomenologia hermenêutica. No entanto, segundo a analítica existencial não é possível dar ou retirar a mortalidade da existência de outrem. Por conseguinte, apesar de que morrer por outrem seja existencialmente consistente, que este sacrifício possa retirar a mortalidade da outra pessoa é inconsistente com a analítica existencial da finitude humana. A ideia mesma de um deus que morre para salvar os humanos, retirando o pecado e a mortalidade, no sentido de abrir o caminho para a vida eterna, aparenta supor uma premissa contraditória com os resultados mais importantes da analítica da existência. A escatologia fenomenológica não pensa a existência humana dirigida para a vida eterna, mas estendida entre nascimento e morte existenciais.<sup>11</sup> Parece ser certo, portanto, que a inconsistência existencial de um sacrifício capaz de superar a mortalidade humana evidencia o descompromisso do tratamento existencial do sacrifício com o evolucionismo cristocêntrico. Feitos estes comentários, concluirei retomando os resultados alcançados e apontando problemas que precisarão ser abordados em outra ocasião.

Tendo como base hermenêutica as considerações de Heidegger sobre o sacrifício no ser-aí mítico e na analítica existencial, procurei identificar indicações que levassem à noção formalizada de sacrifício. A partir da análise de comentários sintéticos sobre o significado das ações sacrificiais no contexto dos ritos sagrados e do sacrifício como ação altruísta e no extremo do morrer por outrem resultam três elementos gerais: renúncia, liberdade e gratuidade. A renúncia pode ter como correlato um ente intramundano ou até mesmo a própria identidade existencial alcançada. Naturalmente, há uma conexão entre ambos correlatos, dado que os contextos intencionais são sempre relativos às possibilidades existenciais em que ocorre a formação de uma identidade própria. De outro lado, a ação sacrificial desvela um poder livre no próprio ser-aí. Mesmo que não seja reconhecida ou adequadamente interpretada, a liberdade suposta no sacrifício contém o traço formal de uma desvinculação

---

11 Sobre estes temas, ver o excelente trabalho de Judith Wolfe, em especial a análise do tratamento fenomenológico do pecado e a elaboração de uma escatologia delimitada pela finitude e pelo nada (Wolfe, 2013, pp. 67-89, 116-135).

que é também uma nova vinculação. Visto sob um aspecto, a renúncia, que contém uma desvinculação, introduz outra vinculação. Doar, renunciar e perder significam, sob outro aspecto, ganhar e receber. Essa dinâmica, que poderia ser entendida como uma troca econômica, possui um sentido de gratuidade que evidencia precisamente a característica não econômica do sacrifício.

A gratuidade do sacrifício reside, de um lado, na sua dimensão supererogatória, dado que não há uma obrigação ou dever de renunciar. No plano existencial da projeção em possibilidades não há nenhuma obrigação em projetar-se em possibilidades específicas e menos ainda de sacrificar algo em detrimento de alguém ou da comunidade. Além disso, não há nenhuma obrigação em, no caso extremo, dar a própria vida por outrem, caso que figura como paradigmático entre as ações supererogatórias. Considerando este caso extremo, a gratuidade do sacrifício emerge precisamente da característica existencial, que, como foi visto antes, é puramente gratuita porque *a priori* não é capaz de nenhuma troca ou compensação, aliás, a única que poderia ser oferecida: retirar a mortalidade daquele por quem se dá a própria vida. Esta impossibilidade revela a gratuidade do sacrifício, que poderia ser generalizada existencialmente, no sentido de que nenhuma renúncia existencial recebe em troca um dom existencial. Deste modo, a gratuidade, como característica do fenômeno formalizado do sacrifício, é o indicativo do traço estruturalmente não econômico do existir. Já foi dito que o sacrifício é essencialmente por nada, pois é sem razão, sem meta e sem economia (Keenan, 2005, p. 1). Seria o caso de estender essa característica para a existência enquanto tal, de tal sorte que o elemento sacrificial seria um elemento integral na totalidade do cuidado (*Sorge*), de modo análogo à noção formalizada de culpa revelou uma negatividade fundamental?

Esta é uma questão que não pode ser respondida agora. Antes disso, a partir dos elementos identificados como integrantes da noção formalizada de sacrifício – renúncia, liberdade, gratuidade aneconômica – retorno ao problema guia do presente ensaio, a saber, se haveria um elemento sacrificial nas condições de adequação da intencionalidade para com outras pessoas. Como foi visto, um comportamento conta como uma instância de solicitude quando satisfizer três condições, que devem ser vistas como condições da adequação da intencionalidade para com outros entes que também são ser-af: o reconhecimento da diferença entre entes mundanos e intramundanos, a resposta a um excesso em temporalização que promove um desequilíbrio entre as possibilidades existenciais próprias e as de outrem, a normatividade dessa resposta. Tendo presente a noção formalizada de sacrifício, é possível reconhecer um elemento sacrificial nestas três condições?

Na passagem citada anteriormente, que relaciona a insuperabilidade da morte com a renúncia à existência mais própria já alcançada, Heidegger sustenta que o ser-aí afasta o perigo de desconhecer as possibilidades finitas dos outros, possibilidades que o superam. O perigo é afastado, mas não eliminado. Há uma relação entre renunciar a si mesmo e o reconhecimento de outrem como possibilidade e como poder-ser. Deste modo, um elemento de renúncia a si está implicado na compreensão de outrem como poder ser e de suas possibilidades como sendo aquelas que superam as próprias. Assim sendo, renúncia e compreensão da diferença mundano-intramundano aparentam estar em uma relação não contingente. Do mesmo modo, a normatividade da resposta diante do excesso em temporalização modal que é posto pela existência alheia contém um elemento de gratuidade que também está nas determinações formais do sacrifício. Portanto, a dimensão supererrogatória da renúncia sacrificial também se apresenta na normatividade da resposta à temporalização finita de outrem. Por fim, a dinâmica de desvinculação e revinculação, que se evidencia no sacrifício no ser-aí mítico, também está presente na unidade das condições da adequação da intencionalidade social: desvincular-se da possibilidade mais própria e vincular-se ao poder-ser dos outros. Em suma, os elementos de uma noção formal de sacrifício estão igualmente situados no todo das condições do comportamento adequado com um correlato intencional que também possui o modo de ser do ser-aí (*Mitdasein*).

Um problema que se apresenta de imediato é o de verificar a constância desse componente sacrificial formalizado no contínuo do comportamento de solicitude, ou seja, vigorando no espectro dos modos substitutivo-dominador e antecipativo-liberador. Além disso, as condições de adequação poderiam ser pensadas como satisfeitas apenas com a antecipação decidida da própria morte, o que implicaria que a adequação na solicitude é dependente da modificação existencial para o modo de ser autêntico. Esta importante questão supõe uma resposta a um problema conhecido, de difícil solução, a saber, a determinação de qual é o modo originário de existir: se a impessoalidade, a inautenticidade ou a propriedade autêntica. Visto sob outro ângulo, a tese de que mesmo nas formas impessoais ou inautênticas de projeção de si mesmo há adequação na intencionalidade social poderia oferecer um argumento para sustentar a posição que admite a propriedade autêntica como a possibilidade mais básica, da qual a impropriedade ou impessoalidade seriam modificações. Não obstante, estes dois problemas devem ficar em aberto.

Uma importante questão que deve ser registrada a partir dos resultados interpretativos obtidos é a de se o componente sacrificial, manifesto na operação de formalização, deveria ser visto como vigente não apenas na

intencionalidade social, mas também na transcendência do ser-aí, ou seja, estaria igualmente presente na própria compreensão de ser. Neste caso, a relação para com outrem não estaria restrita a outro existente ou grupo de pessoas, mas para o que se apresenta como diferença e alteridade absoluta, o que Heidegger nomeia com a palavra “ser”. Este poderia ser, inclusive, um dos significados da expressão “sacrifício originário”, quando designaria uma estrutura sacrificial na própria historicidade da abertura ou compreensão de ser. Renúncia, liberdade, vinculação e gratuidade seriam, neste caso, constitutivos formais da abertura para ser, de tal modo que em toda vinculação a um sentido de ser - ou a uma unidade de sentidos de ser - haveria uma recepção gratuita correspondente a uma renúncia. Abre-se, com isso, o campo conceitual em que sacrifício e gratidão deveriam ser pensados conjuntamente na relação com transcendência, compreensão de ser e formação de mundo.

Também neste contexto não seria um simples jogo de palavras falar de “sacrifício por nada”, dado que, a partir da finitude de ser, a desvinculação e revinculação a sentidos de ser – a formação de mundo – possuiriam a dimensão de uma livre renúncia, gratuita e não econômica. Em outros termos, a desvinculação e revinculação ao horizonte total dos sentidos de ser seria uma renúncia que nunca se paga, precisamente porque os sentidos de ser nunca alcançam a estabilidade que lhes retiraria da possibilidade de deixar de ser vinculantes e normativos. De modo análogo a como a gratuidade torna a renúncia uma ação sacrificial, no sentido de não poder alcançar aquilo mesmo que equilibraria a renúncia (visível exemplarmente naquele dar a vida que não retira a mortalidade do outro), o que tornaria sacrificial a vinculação a sentidos de ser é precisamente o seu traço não econômico. Em suma, a assimetria não econômica no plano do desvelamento e velamento de ser indicaria que o sacrifício essencial também é um sacrifício por nada. Contudo, este tema excede os limites do presente ensaio.

### Referências Bibliográficas

- Crowell, S. (2013). Being answerable: reason-giving and the ontological meaning of discourse. In: S. Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* (pp. 214-236). Cambridge: Cambridge University Press.
- Darwall, S. (2006). *The Second-Person Standpoint*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Darwall, S. (2011). Being With. *The Southern Journal of Philosophy*, 49, pp. 4-24.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Detienne, M. (1989). Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice. In: m. Detienne, & J.-P. Vernat, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks* (pp. 1-20). Chicago: Chicago University Press.
- Gallagher, H., & Jacobson, R. (2012). Heidegger and Social Cognition. In: J. KiVerstein, & M. Wheller, *Heidegger and Cognitive Science* (pp. 213-245). New York: Palgrave Macmillan.
- Haugeland, J. (2013). *Dasein disclosed: Johns Haugeland's Heidegger* (edited by Joseph Rouse). Cambridge Ma & London: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1976). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36). In: M. Heidegger, *Holzwege* (pp. 1-74). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit* (16<sup>a</sup> ed.). Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1991). Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mytische Denken. Berlin 1925. In: M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (pp. 255-270). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996a). Vom Wesen des Grundes. In: M. Heidegger, *Wegmarken* (2<sup>a</sup> ed., pp. 123-175). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996b). Nachwort zu: "Was ist Metaphysik?". In: M. Heidegger, *Wegmarken* (pp. 303-312). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Keenan, D. K. (2005). *The Question of Sacrifice*. Bloomington & Indianapolis,: Indiana University Press.
- McMullin, I. (2013). *Time and the Shared World*. Evanston: Northwestern University Press.
- Nietzsche, F. (1987). *Genealogia da Moral*. (P. C. Souza, Trad.) São Paulo: Companhia das Letras.
- Schmidt, D. (1999). Ruins and Roses: Hegel and Heidegger on Sacrifice, Mourning, and Memory. In: R. Comay, & J. McCumber, *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger* (pp. 97-113). Evanston: Northwestern University Press.
- Theunissen, M. (1994). *The Other*. (C. Macann, Trad.) Cambridge, MA: MIT Press.
- Thomson, I. (2013). Death and Demise in Being and Time. In: M. Wrathal, *Heidegger's Being and Time* (pp. 260-290). New York: Cambridge University Press.
- Vigo, A. (2010). Autorreferencia práctica y normatividad. In: A. M. González, & A. Vigo, *Practical Rationality. Scope and Structures of Human Agency* (pp. 197-223). Hildesheim - Zürich - New Yorok: Gerorg Olms.
- Wolfe, J. (2013). *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Londres: Oxford University Press.