

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL BORSERO ESTRELA BERNARDO

**EXISTÊNCIA E ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN
HEIDEGGER**

João Pessoa
2018

GABRIEL BORSERO ESTRELA BERNARDO

EXISTÊNCIA E ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa em *Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica*, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador:
Prof. Dr. Miguel Antônio do Nascimento

João Pessoa
2018

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

B518e Bernardo, Gabriel Borsero Estrela.
Existência e angústia no pensamento de Martin Heidegger
/ Gabriel Borsero Estrela Bernardo. - João Pessoa,
2018.
110 f.

Orientação: Miguel Antônio Nascimento.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Heidegger. 2. Existência. 3. Angústia. 4. Mundo. 5.
Finitude. I. Nascimento, Miguel Antônio. II. Título.

UFPB/CCHLA

Gabriel Borsero Estrela Bernardo

EXISTÊNCIA E ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa em *Fenomenologia e Hermenêutica Filosófica*, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA:



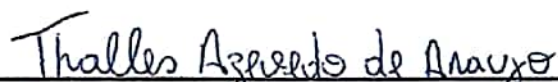
Prof. Dr. MIGUEL ANTÔNIO DO NASCIMENTO

Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Orientador UFPB



Prof. Dr. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS

Programa de Graduação em Filosofia – Examinador UFPB



Prof. Dr. THALLES AZEVEDO DE ARAÚJO

Membro externo – Examinador UFPB

João Pessoa, 30 de julho de 2018

AGRADECIMENTOS

Utilizo este espaço para agradecer a todos aqueles que contribuíram, de forma direta ou indireta, para que esse trabalho chegasse ao seu estado final.

Inicialmente, estendo meus agradecimentos aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Gilfranco Lucena e Prof. Dr. Thalles Azevedo, pela disponibilidade e cuidado em examinar meu trabalho. Recebi de ambos preciosas críticas e sugestões para o aprimoramento da minha pesquisa.

Sou grato ao Prof. Dr. Marconi Pequeno por me auxiliar nos meus primeiros passos na filosofia, mostrando-se sempre solícito para dissolver minhas incompreensões e transformar minhas dúvidas em excelentes conselhos.

Agradeço ao meu orientador, o Prof. Dr. Miguel Antônio, pelo zelo e o empenho com os quais conduziu todo o processo de orientação. Ele desmistificou para mim vários aspectos da pesquisa filosófica que inicialmente bloqueavam o meu desenvolvimento. Seus ensinamentos me foram fundamentais para que eu fizesse uma transição menos traumática das “ciências jurídicas” (minha área de formação original) para a iluminadora hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger.

Meus agradecimentos também se estendem a todos aqueles amigos e familiares que se mostraram disponíveis e pacientes para me escutar e dialogar com as ideias que propus (muitas vezes infiltradas em conversas casuais). Embora a maior parte deles ainda não tenha se engajado em leituras e meditações filosóficas mais compenetradas, isso não foi um impeditivo para que emitissem opiniões fortes e sinceras. Essas opiniões frequentemente me conduziram a reflexões que contribuíram bastante para o processo de amadurecimento deste trabalho.

Por fim, agradeço aos meus pais, Sandra e Miguel, pela serenidade e paciência com as quais acolheram esse desafio que assumi em me tornar mestre em filosofia.

“O próprio carvalho dizia, que só um tal crescimento pode fundar o que perdura e frutifica; que crescer significa: abrir-se à amplitude do céu, mas também enraizar-se na escuridão da terra; que tudo que é íntegro só floresce quando o homem é igualmente ambas as coisas: exposto à interpelação do céu sublime e recolhido no abrigo da terra materna.”

(Heidegger, *O Caminho do Campo*)

RESUMO

A presente dissertação consiste num estudo a partir da filosofia de Martin Heidegger (1889-1976), filósofo alemão do século XX. Investigamos aspectos do que Heidegger batizou de uma analítica existencial do *Dasein*. Enfatizamos os conceitos de existência e de mundo, conforme trabalhados em seu principal tratado *Ser e tempo* (1927). Para estabelecer o acesso a essas bases, buscamos desenvolver uma interpretação do *Dasein* como ser-no-mundo e, a partir dela, destacar a possibilidade de transcendência e compreensão que são inerentes ao *Dasein*, mesmo quando inicialmente, em sua decadência nas ocupações cotidianas, só parece existir efetivamente o ente. Com fundamento nessas indicações, nos empenhamos em interpretar o conceito heideggeriano de angústia. Procuramos mostrar que na investigação fenomenológica de Heidegger, a angústia aparece não como mero estado psicológico, mas como o humor fundamental que retira o *Dasein* de sua familiaridade com o mundo cotidiano e o suspende junto ao nada. Assim, a angústia se mostra como o elemento da analítica que possibilita ao *Dasein* acessar uma interpretação originária de si mesmo a partir da apreensão da estranheza de sua existência. Nossa pesquisa se encaminha para a conclusão que o *Dasein* – por seu acesso privilegiado ao sentido do ser – se singulariza entre os demais entes intramundanos. O objetivo é dizer que essa autoafirmação vai além das concepções de homem atreladas dogmaticamente a sua inclinação para a racionalidade e capacidade de manipular a natureza, se retendo nas condições *a priori* de tais conclusões; e que através da angústia o homem se revelará como determinado essencialmente por sua finitude.

Palavras-chave: Heidegger. Existência. Angústia. Mundo. Finitude.

ABSTRACT

The dissertation that follows consists in a study on the philosophy of Martin Heidegger (1889-1976), German philosopher of the twentieth century. We investigate aspects of what Heidegger christened *Dasein's* existential analytic. We emphasized such concepts as existence and world, as worked out in his main treatise *Being and Time* (1927). In order to access these bases, we aimed to develop an interpretation on *Dasein's* being-in-the-world, and through it, highlight the possibility of transcendence and understanding that inherently belongs to *Dasein*, even when initially, in its fallenness on everyday coping, there it seems to exist effectively only beings. Grounded in those indications, we engage in an interpretation about the heideggerian concept of anxiety. We aim to show that in Heidegger's phenomenological account, anxiety arises as no mere psychological state, but as a fundamental mood that withdraws *Dasein* from his familiarity with the everyday world and suspends him into nothingness. Therefore, anxiety shows itself as the element from the analytic that allows *Dasein* to access an original interpretation of itself by an apprehension of the unsettledness of its existence. Our research is directed towards the conclusion that *Dasein* – by its privileged access to the meaning of being – individualizes itself amidst all other intraworldly beings. Our goal is to say that this self-assertion goes beyond conceptions of men dogmatically attached to its inclination to rationality and capacity to manipulate nature, withholding itself in the *a priori* conditions of such conclusions; and that through anxiety men will reveal itself as determined essentially by its finitude.

Keywords: Heidegger. Existence. Anxiety. World. Finitude.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1 SOBRE O <i>DASEIN</i> E A EXISTÊNCIA.....	11
1.1 DA QUESTÃO DO SER A UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL	11
1.2 A ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA.....	27
1.2.1 <i>Dasein</i> e o fenômeno	28
1.2.2 O <i>Dasein</i> e a sua existência	38
1.3 O <i>DASEIN</i> COMO SER-NO-MUNDO	47
2 EXISTÊNCIA E ANGÚSTIA.....	65
2.1 ANGÚSTIA, <i>DASEIN</i> E NADA	65
2.1.1 A primazia da angústia como disposição fundamental	69
2.1.2 A angústia e o mundo	78
2.1.3 Angústia, o nada e liberdade	86
2.1.4 Angústia, singularidade e finitude	95
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

Nesta dissertação acadêmica, temos por objeto de pesquisa a concepção de Martin Heidegger (1889-1976) sobre a existência daquele homem¹ que todos somos. Entretanto, apesar de toda psicologia e antropologia, nosso filósofo tematiza o homem em viés ontológico, fazendo dele objeto de investigação filosófica. Com isso, nos encaminhamos para elaborar uma compreensão dos elementos que constituem a existencialidade do *Dasein*, objetivando alcançar na disposição da angústia o elemento filosófico que conduz o homem a reinterpretar a si mesmo e ao mundo com o qual se relaciona. O rigor fenomenológico que permeia a analítica de Heidegger se volta para as instâncias ordinárias do cotidiano, buscando mostrar o elemento originário que vigora retraído e encoberto em sua estranheza

Tais temas apresentam um desafio desde o início, no sentido de que todos nós possuímos alguma ideia preconcebida do alcance de expressões como angústia, existência, mundo e homem. Contudo, quando levamos em consideração a argumentação de Heidegger – que se funda em nossa relação com o ser como a marca da nossa existência –, os preconceitos que carregamos devem perder sua rigidez habitual. Heidegger nos oferece uma passagem, daquilo que nos é mais imediato, àquilo que nos é distante, mas que ainda intimamente nos diz respeito.

No nosso primeiro capítulo, no subitem 1.1, buscamos assegurar uma compreensão sobre o projeto filosófico de Heidegger conforme o que foi delineado em *Ser e tempo*. Guiado pelo imperativo de recolocar a questão pelo sentido do ser a partir de uma interpretação originária sobre o tempo, vimos que Heidegger investe na constituição de uma ontologia fundamental, ou seja, a ontologia que busca desbloquear, o elemento que subjaz à formação das demais ontologias. Entretanto, para chegar a tal objetivo, nosso pensador realiza o que nomeou analítica existencial do *Dasein*, ou seja, uma investigação fenomenológica do ente que em seu ser compreende o ser como possibilidade que lhe é mais própria. Com isso, Heidegger

¹ Por vezes, utilizamos o termo “homem” nesse trabalho para falar do ente que somos, o que não deve soar como uma preferência desmedida com relação a palavras que apresentam maior neutralidade de gênero, tais como “ser humano” ou “humanidade”. A justificativa é puramente técnica, buscamos evitar confusões na interpretação dos escritos de Heidegger. Uma das razões para nosso pensador utilizar-se da expressão *Dasein* para dizer o homem, é justamente a neutralidade de gênero que possui no alemão. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Princípios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Espanha: Editorial Síntesis, 2007. p. 160-161)

busca que as estruturas ontológicas da existencialidade do *Dasein* mostrem-se a partir de si mesmas.

Ainda no primeiro capítulo, no subitem 1.2, nos debruçamos detidamente os contornos da analítica existencial do *Dasein*. Vimos que a fenomenologia é para Heidegger o modo através do qual se deve olhar para o *Dasein* para despi-lo do cotidiano e elevá-lo em meio aos demais entes, esforço que se mostra como eminentemente hermenêutico. Veremos que o *Dasein* se conduz, o mais das vezes, pré-ontologicamente, o que significa que, ao interpreta-se e comportar-se com relação ao seu próprio ser, ele não necessita empregar explicitamente qualquer ontologia, nem demanda que seja teoricamente transparente para si.

Inicialmente imerso em seu mundo circundante, o *Dasein* interpreta a si próprio do mesmo modo que interpreta qualquer outro ente intramundano. Contudo, sendo essencialmente existência, o *Dasein* é o ente para quem o próprio ser está em jogo, ou seja, o único ente que existe, pois compreende o próprio ser – seja de forma própria ou imprópria. Por essa razão, não se explica o *Dasein* a partir de categorias, mas, fundamentalmente, a partir de existenciais que derivam de modos de ser. Assim, investigamos que a compreensão que o *Dasein* faz da própria existência no cotidiano é existenciária, ou seja, se dá em virtude das relações que estabelece com os demais entes. Na ocasião, o “existenciário” e o “existencial” se mostram como âmbitos da existência do *Dasein* que anunciam a diferença entre o “ôntico” e o “ontológico” – elementos cuja distinção é fundamental para a hermenêutica do *Dasein*, mas que em seu cotidiano vigoram simultaneamente e de modo indistinto.

Mais adiante, no subitem 1.3, o capítulo envereda na designação que Heidegger atribui ao *Dasein* quando volta seu olhar a sua indiferenciação cotidiana quanto ao próprio ser. Com isso, passamos a uma exposição do conceito de ser-no-mundo. Nele analisamos a ênfase que Heidegger dá à construção ser-em, que dita a relação de abertura primordial que o *Dasein* estabelece junto ao mundo. Essa relação com o mundo vai além da ideia imediata que temos de espacialidade e volta-se para uma abordagem que destaca no *Dasein* a contingência de sempre se determinar por uma familiaridade com um determinado contexto de significados que sustentam sua relação com os entes. O mundo, então, se mostra em sua caracterização ontológica, como o domínio de possibilidades no qual o *Dasein* brota em meio à totalidade do ente, e pode se engajar em projetos de sentido para seu próprio ser.

Todavia, na cotidianidade mediana do *Dasein*, se evidencia que ele existe no modo de ser dominante da decadência. Essa estrutura existencial aponta que, inicialmente e na maioria das vezes, já foi decidido impessoalmente quem é o “sujeito” do cotidiano.

Asseguradas as indicações anteriores em breve recapitulação, o segundo capítulo traz como tema central a angústia como o humor que se caracteriza como fundamental por assinalar um encontro entre o *Dasein* e sua condição existencial de ser-no-mundo. Nesse momento do trabalho, a análise move-se para além de *Ser e tempo* (embora nunca para fora dele), e busca esclarecimentos na conferência de Heidegger intitulada *Que é metafísica?*.

Buscamos compreender, então, a disposição afetiva fundamental que se dá enquanto angústia, e em que o *Dasein* como ser-no-mundo é revelado em sua finitude, facticidade e contingência; e é nisso que se angustia, pois, nesse movimento, vislumbra o mundo esvaziado do sentido que sempre teve na sua lida habitual com o ente. A angústia revela a imanente indeterminação ontológica originária da existência humana e seu caráter não essencial. Assim, movimentando-se em uma compreensão de um ente que *pode ser*, o *Dasein* se depara igualmente com a possibilidade de *nada ser*.

Junto ao nada que se revela ao *Dasein* afinado pela angústia, perscrutamos sua aptidão para emergir na totalidade do ente e descobri-lo. Nessa irrupção, tentamos explicar que o *Dasein* é o ente convocado a testemunhar o fato onticamente trivial de que o ente “é”, mas que se mostra ontologicamente a fonte da admiração que conduziu o homem ao filosofar e a questionar o ente em busca de respostas. Nessa ultrapassagem do ente, buscamos compreender o que Heidegger quer dizer quando fala da transcendência do *Dasein* e de sua liberdade junto ao ente.

Encerramos nossa pesquisa analisando o sentido da singularidade que se mostra possível ao *Dasein*. Com isso, nos conduzimos a interpretar a possibilidade de ele apropriar-se de si mesmo como cuidado (*Sorge*) diante de sua condição essencialmente finita diante do nada que se mostrou como fundamento da existência.

O trabalho se empenha em apresentar a existencialidade do *Dasein* conforme se deixa ver no cotidiano a partir do pensamento heideggeriano. A angústia aparece em um segundo momento como consequência necessária dessa existencialidade. Ou seja, se em um primeiro momento parece que é a analítica existencial que abre o caminho para que a angústia apareça, em um segundo momento esse aparecer não

se mostra como a “criação de algo” que já não estivesse ali retraído e possibilitando o acesso a ele próprio desde o começo. Assim, a angústia, por revelar o *Dasein* como ser-no-mundo, é o elemento da existencialidade do *Dasein* que está pressuposta e possibilitando a própria análise da existencialidade.

Desse modo, nossa pesquisa segue uma típica circularidade heideggeriana. Através da análise da relação entre a existencialidade e a angústia do *Dasein* pretendemos perder de vista o homem e o mundo em sua familiaridade, para, tendo interpretado fenomenologicamente suas estruturas mais íntimas, realizar um retorno produtivo a eles e reconquistá-los para o pensamento.

1 SOBRE O *DASEIN* E A EXISTÊNCIA

1.1 DA QUESTÃO DO SER A UMA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

O pensamento de Martin Heidegger é marcado por investir em uma retomada da questão acerca do sentido do ser (*Seinsfrage*), como conteúdo próprio da filosofia, direção que teria sido desviada desde os antigos filósofos gregos. O autor defende a necessidade de uma apropriação crítica da tradição filosófica ocidental, que não pensou esse sentido do ser de forma adequada. Segundo Heidegger, a maneira como fora pensada a questão do fundamento, acarretou, ao contrário, em um autêntico esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) como tal, pois, nossa tradição teria entificado o ser na resposta da pergunta. Assim, à questão sobre o ser, ela apresentou sempre um ente como resposta encobrindo seu significado mais autêntico e retraído. De modo que, não só a resposta da questão perdeu seu sentido, como também a própria forma de questionar o ser perdeu sua orientação. Esse significado autêntico do sentido do ser, segundo Heidegger, demandaria uma interpretação do tempo como horizonte de sua possibilidade. Procedendo dessa forma, ou seja, ao inquirir o sentido do ser a partir do horizonte do tempo, Heidegger engaja-se na constituição do que chamou de ontologia fundamental: a ontologia que busca desbloquear, a partir do homem, o *a priori* da possibilidade de toda ontologia metafísica. O projeto heideggeriano tem por marco o tratado *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), de 1927, a obra mais notória de Heidegger, centro de suas inquietações filosóficas.

Marcando seu início, o tratado traz uma citação de *O sofista*, de Platão, que, de forma bastante emblemática, transmite a intenção de Heidegger em resgatar a inquietação filosófica dos antigos pelos mistérios que surgem quando o pensamento investe na reflexão sobre o sentido do ser. Eis o que diz o Estrangeiro na citação inaugural de *Ser e tempo*: “[...] pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia.”²

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Coleção Pensamento Humano, 10ª. ed. Petrópolis - RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2015, p. 34.

Igualmente, para Heidegger, quando falamos do ente e seu ser no nosso dia-a-dia, dito de tantas formas por nós com tanta autoridade, de forma alguma podemos afirmar que compreendemos com clareza o seu significado mais íntimo. Na tradição filosófica moderna, da qual Heidegger é herdeiro direto, essa perplexidade causada pelo ser parece não mais inquietar o pensamento com a mesma intensidade, o que pode sugerir que a questão teria sido definitivamente solucionada, dissipando a sua perplexidade. Trata-se, para nosso pensador, de um sintoma do esquecimento do ser.

A citação de Platão feita em *Ser e tempo* evidencia a antiguidade do problema que Heidegger tenta resgatar e trazer para o solo da contemporaneidade. Ora, diante dos avanços da ciência moderna em assegurar a expansão do conhecimento humano – para além das estrelas e para dentro do átomo – poder-se-ia deduzir que um problema tão antigo já houvesse sido definitivamente “resolvido”.

Giacioia Jr. traz alguns comentários sobre a citação de *O sofista* que colaboram para a interpretação do projeto filosófico heideggeriano quando o que está em jogo é a questão pelo sentido do ser. Quando pensamos a respeito da tradição filosófica ocidental, sabemos que as reflexões sobre o significado do ser, *mutatis mutandi*, sempre se fizeram presentes: “Perguntas concernentes aos predicados mais gerais do ser (categorias) ou à distinção entre o ser e o devir, a realidade e a aparência, sempre constituíram o foco de atenção e meditação da filosofia.”³ O sofista de Platão, já na antiguidade, manifestou perplexidade com a questão. Entretanto, apesar de toda história do pensamento filosófico ocidental, teríamos hoje uma compreensão mais perfeita que os pensadores da antiguidade sobre o que queremos dizer quando reproduzimos através da linguagem o ser? Heidegger responderia negativamente a essa questão. Nesse contexto, pertinente é a conclusão que vemos em Giacoia Jr.:

Essa perplexidade oferece a *Ser e tempo* o seu ponto de partida e a sua ocasião: é preciso perguntar novamente pelo sentido do Ser, e a elaboração concreta dessa questão é o propósito da obra de Heidegger. Para tanto, é imprescindível despertar de novo a compreensão prévia para o sentido da pergunta – isto é: *que sentido tem a pergunta pelo sentido do Ser?*⁴

³ GIACIOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 52.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

Como despertamos a compreensão prévia do ser para o questionamento do seu sentido esquecido? Heidegger nos oferece o diagnóstico de que, a despeito de tudo o que foi pensado pela filosofia ocidental, não foi oferecida uma resposta adequada à questão do sentido do ser. Em verdade, sequer a formulação e a colocação da questão teriam sido suficientemente pensadas, segundo o nosso filósofo. Partindo da própria gênese do problema no pensamento grego, a questão, já no seu início, se encaminhava para uma interpretação que a levaria ao esquecimento. Segundo Heidegger: “No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: ‘ser’ é o conceito mais universal e mais vazio.”⁵

Portanto, dando início à sua exposição, Heidegger aponta alguns preconceitos que a tradição filosófica ocidental carregou até a modernidade. Hoje esses preconceitos recaem sobre qualquer investigação filosófica ou científica que tente retomar o ser em suas reflexões. Heidegger realiza esse diagnóstico no empenho de despertar a relevância da discussão do sentido do ser para a contemporaneidade.

Nosso pensador indica que o primeiro desses preconceitos (i) se refere a postulação que toma o *ser como conceito mais universal*. O que significa dizer isso? No exemplo trazido por Dreyfus⁶, ao olharmos para árvores de vários tipos, poderíamos extrair delas atributos e abstrair o predicativo genérico que poderia ser chamado de “arboridade” (*treeness*) da árvore. Fazendo o mesmo com outras árvores, arbustos e flores, poderíamos abstrair como gênero uma tal “plantidade” (*plantness*) das plantas. Seguindo essa linha de raciocínio, englobando outros gêneros de coisas (rochas, sentimentos etc.) finalmente encontraríamos aquele gênero que, na abstração, unifica e responde pelo conjunto de todas as coisas reais que se mostram para a experiência. Para essa categoria mais abrangente, ou seja, a região suprema do ente, dir-se-ia com autoridade: “ser”. Pensar o ser desse modo sugere o seu surgimento a partir de relações abstratas entre gênero e espécie. Isso se mostrou problemático desde Aristóteles.

⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 37.

⁶ Cf. DREYFUS, H. L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 10.

Valendo-se da meditação aristotélica, Heidegger reconhece que o ser não se encaixa na relação estrutural estabelecida entre gênero e espécie. Complementando sua análise com as reflexões escolásticas, para concluir que: “A ‘universalidade’ do ser *‘transcende’* toda a universalidade genérica.”⁷

Assim, quanto a esse primeiro preconceito, nosso pensador afirma que dizer que o ser é o conceito mais universal não encerra a discussão propriamente, pois essa afirmação não nos diz muito sobre o seu sentido. Em verdade, ainda conforme nosso filósofo, o modo em que se dá essa já aceita universalidade do ser ainda não foi postulado suficientemente. Por conseguinte, mostra-se que, quanto a esse aspecto, a tradição de pensamento que herdamos sempre furtou-se a penetrar na sobrelevada obscuridade que permeia a indagação pelo ser.

O segundo preconceito (ii) que recai sobre as reflexões envolvendo o ser, conforme apontado por Heidegger, é considerá-lo como *indefinível*, ou seja, é o reconhecimento de que “não se pode derivar o ser no sentido de uma definição a partir de conceitos superiores e nem explicá-lo através de conceitos inferiores.”⁸ A aparente impossibilidade de se definir o ser não deve, entretanto, ser considerada como um indulto para dispensar o pensamento sobre a questão do sentido. Com isso, percebemos somente que o ser não é mais um ente entre outros entes. Dessa constatação, decorre que, no mínimo, as formas de raciocínio que hodiernamente empregamos para compreender os entes perdem muito do seu fôlego quando se voltam para meditar sobre o ser. Contudo, o que se nota a partir disso, é uma tendência em se reduzir a importância da questão para dispensar o pensamento da tarefa.

Todavia, o reconhecimento das limitações de nossa forma de pensar o ser não deveria autorizar que nos esquivássemos das questões que nos causam perplexidade, mas o contrário, deveríamos assumir essa estranheza, principalmente no interior da filosofia. Nesse sentido, eis como conclui Heidegger diante da declarada (e assumida) indefinibilidade do ser: “A indefinibilidade de ser não dispensa a questão de seu sentido; ao contrário, justamente por isso a exige.”⁹

⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 38.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁹ *Ibid.*, p. 39.

O terceiro preconceito (iii) que Heidegger aponta leva em consideração a interpretação comum de que o ser é um conceito *evidente por si mesmo*. Desse preconceito extrai-se que, em nosso cotidiano, acreditamos já sempre possuir algum domínio sobre o que significa o ser. Empregamos o ser para dizer várias coisas no nosso comportamento constante com o ente, de modo que, dessa obviedade, surge uma natural familiaridade com a palavra. Dessa proximidade com o ser, acreditamos já conhecer tudo o que é necessário sobre ele: é um verbo, portanto seu emprego segue regras gramaticais; o empregamos para mostrar que uma coisa está aí (existe efetivamente) disposta de uma forma particular, e com atributos particulares (“o céu é azul”); às vezes o substantivamos para nos referir a algumas coisas (“somos todos seres vivos”); o que mais haveria de ser dito sobre o ser? Quanto a isso, Heidegger nos oferece um contraponto. Ele argumenta que essa compreensão mediana do que significa ser, na realidade, se funda em uma incompreensão de seu sentido mais originário. Não estaria essa dita incompreensão já pressupondo como respondido o enigma que é o acesso que temos aos entes quando dizemos o ‘ser’? Segundo a filosofia de Heidegger: sim, há uma pressuposição que se lança sobre esse enigma.

No cotidiano, a evidência de que sabemos o que é o ser advém do seu emprego em diversas situações mundanas, que nos transportam para uma familiaridade instantânea com a palavra. Todavia, quando nos voltamos para ela (a palavra) como tema de investigação, logo se mostra que o ser é um conceito aparentemente vazio e indefinido em si mesmo. Essa contradição, entre determinação e indeterminação do ser, nos é bastante real e está tão presente na nossa vida cotidiana quanto qualquer outra coisa.

Conforme Heidegger já se expressou¹⁰, aquilo que é contraditório, de acordo com a lógica corrente, não pode ser; afinal de contas, não existe círculo quadrado. Contudo, nosso pensador nos mostra que, no nosso dia-a-dia, uma contradição sempre está ocorrendo: o ser é empregado sempre de maneira determinada, mas permanece também completamente indeterminado para o pensamento. Por conseguinte, não há como negar que disso surge algo inquietante sobre o ser que desafia a concepção de que ele é *evidente em si mesmo*. O que se anuncia com essa

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Introduction to metaphysics*. Trad. Gregory Fried e Richard Polt. EUA: Yale University Press, 2000, p. 82.

evidência é simplesmente o fato de que somos familiarizados com algo que não compreendemos. Nesse sentido, Heidegger chega à seguinte conclusão em *Ser e tempo*: “Por vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridade, demonstra-se a necessidade de princípio de se retomar a questão sobre o sentido do ‘ser’.”¹¹

É possível perceber que esses preconceitos diagnosticados por Heidegger podem ser correlacionados. Existe uma grande dificuldade em concebermos e aceitarmos que o ser se define por uma universalidade que transcende a do gênero (i), o que resulta na conclusão de que seria impossível defini-lo (ii) dentro desses parâmetros – ou seja, fora das relações possíveis entre gênero e espécie. Tradicionalmente resolvemos esse problema com a aceitação do ser como evidente em si mesmo (iii) a partir da nossa vivência com ele. Ou seja, o que já sabemos dele é o que vale, de forma que, arbitrariamente, nunca “não sabemos” o que ele é. Investigando o ser na modernidade poderíamos ser acusados de estar perdendo tempo discutindo o óbvio. Com essa análise, Heidegger busca destacar o que há de inquietante na nossa relação com o ser, e lançar sua suspeita sobre essa aparente obviedade de seu sentido.

Fixada a relevância na retomada da busca pelo sentido do ser através da análise dos preconceitos comuns que já influenciam a nossa compreensão, Heidegger reconhece que, além de faltar a resposta, a própria colocação da questão se mostra como desafio que precisa ser superado. Com isso, quais os contornos desse tipo de questionamento? O que devemos esperar dele? Para responder a essas perguntas, Heidegger reflete sobre a própria atitude questionadora que movimenta o homem.

A colocação de qualquer questão já supõe sempre que alguma forma de acesso ao que se indaga foi possível. No questionar se faz uma busca, segundo Heidegger: “Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia.”¹² Qual é então a direção prévia que age como fio condutor na busca pelo sentido do ser? Heidegger responde: “Já se aludiu que sempre nos movemos numa compreensão de ser. É dela que brota a questão explícita do sentido de ser e a tendência para o seu conceito.”¹³ Entretanto, conforme indicam os preconceitos, atribuídos por nosso pensador à

¹¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 39.

¹² Ibid., p. 40.

¹³ Ibid., p. 41.

tradição metafísica, apenas possuímos uma ideia obscura do que significa dizer “ser”, precisamos ainda desbloquear o horizonte dessa investigação.

Essa compreensão obscura e vaga, mas tida como garantida, é um fato que é levado em consideração por Heidegger na elaboração da questão, pois somente a partir dela se reúnem os elementos que permitem que o pensamento marche para aclarar aquilo que foi encoberto. A compreensão vaga e mediana do ser faz com que a questão de Heidegger não seja algo completamente novo e desconhecido, afinal, desde os pensadores pré-socráticos o ser já apareceu como tema. Contudo, a compreensão do ser que legamos de uma tradição de pensamento, conforme pontua Heidegger, “pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante.”¹⁴ Assim, eis porque, de início, pensar o ser além dos limites impostos pela tradição é tido como algo completamente inapreensível.

Heidegger é decisivo quando afirma que o ser que se busca interpretar o sentido não se resume em um tipo supremo de ente. Com isso, entra em questão se a própria capacidade humana de interrogar é suficiente para tratar do sentido do ser, pois, geralmente quando interrogamos, estamos habituados a sempre buscar encontrar um ente como resposta. Vejamos o que diz nosso filósofo a esse respeito: “Enquanto questionado, ser exige [...] um modo próprio de demonstração que se distingue essencialmente da descoberta de um ente.”¹⁵ Assim sendo, a investigação pelo sentido do ser, embora o tenha como questionado, não o interroga diretamente para encontrá-lo. Partindo do fato que o ser, quando nos aparece, sempre é o *ser de um ente*, diz Heidegger que: “Elaborar a questão do ser significa [...] tornar transparente [*Durchsichtigmachen*] um ente – que questiona – em seu ser.”¹⁶ A filosofia de Heidegger, portanto, encontra seu horizonte de possibilidade apenas se garantindo o devido acesso a esse ente privilegiado.

Apesar das incompreensões e das pressuposições nas quais estamos absorvidos quando pronunciamos o ser, uma coisa fica clara: a compreensão do ser sempre já está disponível no homem quando ele se relaciona com os entes. Diante desse fato, para Heidegger, qualquer ato intencional realizado pelo homem na direção

¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

do mundo já pressupõe uma compreensão do ser no plano de fundo das suas práticas cotidianas. Quanto a essa compreensão que fazemos das coisas e que antecede qualquer comportamento consciente, Heidegger nos diz que os tão invocados entes particulares podem *abrir-se em si mesmos como tais* para nós somente quando já compreendemos o ser antecipadamente em *sua* essência¹⁷.

Portanto, o homem se manifesta como o ente que, entre os demais, pode colocar o ser em questão. Isso se diz, pois tudo o que ele faz, já supõe que possua uma compreensão pré-verbal do que significa ser, e que já ecoa no seu comportamento verbal quando se põe a dizer o mundo. Mesmo em seu comportamento não-verbal, quando já se ocupa das coisas do mundo, essa compreensão também vigora. Assim, se existem múltiplos sentidos em que se pensa o ser e surge a suspeita de que o seu sentido único se encontra encoberto, é uma possibilidade do homem investigar e questionar o que para si se mostrou em sua estranheza. Concluimos essa reflexão com a seguinte passagem do curso de *Introdução à metafísica*, dado por Heidegger em 1935:

Porque a compreensão do ser desvanece, primeiramente e na maioria das vezes, em um significado indeterminado, e, de todo modo, se mantém certa e determinada nesse conhecimento – [e] porque, conseqüentemente, a compreensão do ser, a despeito de sua prioridade, seja obscurecida, confusa, encoberta e velada – deve ser iluminada, desembaraçada, e retirada do velamento. Isso pode acontecer somente se *perguntarmos sobre* essa compreensão de ser – que de início simplesmente tratamos como fato – para que então a coloquemos como questão.¹⁸

A compreensão oscilante que fazemos do ser – ora determinada, ora indeterminada – primeiramente e na maioria das vezes, é o que já se dá no cotidiano como fato consumado. Embora agora se mostre vaga e obscura na perspectiva da filosofia, é também familiar e óbvia no dia-a-dia; interpretamos o mundo a nossa volta e nós mesmos sempre a partir dela. Para Heidegger esse fato é um valioso ponto de partida na colocação da questão do ser. Isso se diz, pois, elaborar a questão do sentido do ser implica para Heidegger trazer o ente privilegiado que é o homem para a análise filosófica e torná-lo transparente em seus modos de ser.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, *Introduction to metaphysics*, 2000, p. 90.

¹⁸ Ibid., p. 87 (tradução nossa).

Esse ente, nós mesmos o somos. Todavia, Heidegger, buscando se desvencilhar das outras formas tradicionais para dizê-lo, não poderia simplesmente chamá-lo “homem”, muito menos adotar a definição “sujeito”. Tais designações estariam muito atreladas àquelas “teorias tradicionais” que são as “fontes da compreensão dominante” responsáveis por velar o devido acesso à interrogação pelo ser. Portanto, para nomear o ente que sendo se destaca por compreender o ser, Heidegger o chama de *Dasein*¹⁹. Eis o que diz nosso pensador em uma das emblemáticas passagens de *Ser e tempo*:

Como modo de *ser* de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo *presença* esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença) no tocante a seu ser.²⁰

A partir de então, a elaboração da questão pelo sentido do ser se encaminha para encontrar na *analítica existencial do Dasein* o seu ponto de partida em *Ser e tempo*. Como analítica existencial, o *Dasein* é quem deverá ser tornado transparente quanto ao seu ser, visto que é aquele ente que quando questiona já está em uma compreensão do ser. Essa compreensão não é resultado de um estudo minucioso sobre o ser, ou um atributo que um *Dasein* tem e outros não – também não é uma forma nova de dizer “razão” –, mas uma estrutura que lhe é ontologicamente irremissível.

A pressuposição do ser que já se mostra no comportamento do *Dasein* é o que permite que o ente simplesmente e dado (*Vorhanden*) possa ser conhecido como possuidor de propriedades e atributos, pois quando se apresenta, já foi ele articulado antecipadamente em seu ser permitindo uma forma de acesso. Sem esse acesso, seríamos simplesmente afetados pelos entes dentro do mundo, sem que pudéssemos perceber que o ente se manifesta *como* ente. Consequentemente, seria dificultoso

¹⁹ Mantivemos o termo sem tradução ao longo deste trabalho. Todavia, recordamos que na tradução de *Ser e tempo* que utilizamos, a Professora Marcia Sá C. Schuback, nas edições mais recentes, escolhe o termo “presença” para se referir ao *Dasein*. Portanto, quando citarmos trechos dessa obra, “presença” deve ser lido como *Dasein*.

²⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, pp. 42-43.

conseguir distinguir uma coisa da outra, nos faltaria um direcionamento sobre como se diferenciam quanto ao que são, ao que se assemelham e quanto ao que não-são.

Sendo o *Dasein* também um ente, quando ele se volta para olhar a si próprio, não se articula antecipadamente, também, nesse “olhar” o seu próprio ser? O que se mostra aí? Tal é a linha de inquirição da analítica existencial, que parte da relação privilegiada do *Dasein* com o ser, para encontrar o horizonte de possibilidade que permite a formulação da questão pelo sentido. Desse modo, surge no *Dasein* um aspecto crucial da constituição da *ontologia fundamental* heideggeriana.

Entretanto, antes de entrarmos em um exame mais detido sobre os contornos da *analítica existencial do Dasein*, conforme pensada em *Ser e tempo*, algumas noções heideggerianas fundamentais precisam ser desenvolvidas para auxiliar a compreensão do contexto geral desta pesquisa.

De início, questionamos o que se deve entender por *ontologia fundamental*?

Entende-se tradicionalmente por *ontologia* a investigação filosófica que tem por objeto voltar-se aos entes buscando seu ser. Desse modo, Heidegger dirá que o termo é empregado para designar o desenvolvimento da tradicional doutrina do ente em uma disciplina filosófica e um ramo de um sistema filosófico²¹. Posto de outro modo, na investigação ontológica, tradicionalmente concebida, busca-se a essência dos entes dentro daquilo que se encontra em um âmbito particular de estudo. Para Heidegger, entretanto, existe uma forma de enxergar a ontologia em seu sentido mais amplo, nesse caso, o termo ‘ontologia’ adquire o significado de um esforço para se colocar o ser em palavras, fazendo-o através da questão “o que se passa com o ser”, e não apenas com o ente como tal²².

Conforme Heidegger aponta em *Ser e tempo*, cada ramo da ciência moderna já se move dentro de um outro ramo de uma ontologia, dentro de um sistema filosófico, que lhes fornece a sustentação e a orientação para descobrir os entes de um modo determinado e particular. As ciências retiram das ontologias seus *conceitos fundamentais* que, por sua vez, “são determinações em que o âmbito de objetos, que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência, é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas.”²³ Com isso, as ciências

²¹ Cf. HEIDEGGER, *Introduction to metaphysics*, 2000, p. 43.

²² Cf. *Ibid.*, p. 43.

²³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 46.

seguem a descobrir os entes, mantendo-se impensada a origem mais autêntica de tais conceitos.

Segundo Heidegger, *ontologias regionais* – aquelas voltadas ao ser em uma determinada região de entes –, conferem às disciplinas científicas legitimidade para emitir suas conclusões. Aceitando essa determinação e direcionamento, as disciplinas científicas, em verdade, já operam imersas em uma compreensão do ser, ou seja, já pressupõem de alguma forma o acesso pré-ontológico do *Dasein* ao ser como tal e ao ser dos entes que ele não é. Com isso, as disciplinas científicas se orientam por uma determinada concepção de homem e por uma via específica de acesso ao real.

Defendendo a primazia da questão do ser sobre as pesquisas ônticas, Heidegger nos diz que a questão não busca apenas estabelecer um fundamento *a priori* para o desenvolvimento das ciências. A questão do ser antecede essas próprias ontologias. Com o ser impensado em seu fundamento, portanto, essas ontologias regionais estariam exercendo seu papel de forma desviada, caso acreditem se guiar por fundamentos de solidez incontestável. Eis o que diz Heidegger em *Ser e tempo* concluindo esse pensamento:

*Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o sentido de ser e não tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental.*²⁴

Para Heidegger as ciências, conforme concebidas na modernidade – e a despeito de postularem a suprema autoridade para dizer o real – são “modos de ser” do *Dasein* que, quando volta seu olhar para as regiões determinadas do ente, já se antecipa nelas de alguma forma. Toda ontologia já possui em seu cerne a pressuposição irrefletida de certas estruturas do *Dasein*, inclusive o fato de *ser já sempre em mundo* e se movimentar dentro de uma compreensão *pré-ontológica* do ser.

Essa compreensão pré-ontológica do ser de que fala Heidegger, é uma referência ao conteúdo *a priori* no qual o *Dasein* já se encontra no seu cotidiano na lida com os entes e que antecede a estruturação de qualquer ontologia formal.

²⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 47.

Conforme aponta Heidegger, portanto, as ciências se fundam em ontologias que já pressupõem e acolhem as estruturas ontológicas determinantes do *Dasein*, bem como a compreensão que ele faz do ser em seu cotidiano em uma dimensão pré-ontológica. Por conseguinte, conforme declara nosso pensador: “É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial da presença*, a *ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se.”²⁵ A ontologia de Heidegger, portanto, retira seu caráter fundamental de sua orientação para assumir a “tarefa ontológica de uma genealogia dos diversos modos possíveis de ser [...]”²⁶ construída sobre o *Dasein* enquanto ente que de algum modo compreende o ser.

Para sintetizar a interpretação que fizemos da ontologia fundamental heideggeriana, trazemos o elucidativo comentário de Michael Inwood:

A empreitada de ST não é tão somente *Ontologia*, mas *Fundamentalontologie*. A ontologia fundamental 1. analisa o ser do *Dasein* como 2. preparação para ‘a questão fundamental’ sobre (o sentido ou significado do) ser. É fundamental, uma vez que ontologias regionais e ciências 1. são ‘modos de ser do *Dasein*’ e pressupõem o acesso pré-ontológico que o *Dasein* tem dos entes, e 2. não só pressupõem a compreensão do ser, como também não podem realizar seu trabalho propriamente sem primeiramente ‘esclarecer o significado do ser’. Dado que *ambos* *Dasein* e o ser são anteriores ou ‘fundamentais’ a outras ontologias, *Fundamentalontologie* às vezes denota a ontologia ou ‘analítica’ do *Dasein*.²⁷

Por isso, a projeção da ontologia fundamental encontra no *Dasein*, e na sua compreensão de ser, o ponto de partida necessário para buscar um acesso ao sentido do ser em geral. Dando ênfase à relação entre o *Dasein* e a ontologia fundamental, eis o que comenta Nunes: “A Ontologia fundamental distingue o homem dos outros entes pela compreensão do ser que constitui a sua conduta, a partir da situação fática em que se encontrar.”²⁸ Por sua vez, no mesmo sentido, conforme comenta Dias: “*Ontologia fundamental* é para Heidegger dar resposta à vida em seu teor pré-científico, em sua imediatez interpretativa (facticidade). O que quer dizer: junto ao *Dasein*.”²⁹

²⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 49.

²⁶ *Ibid.*, p. 47.

²⁷ INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. 1ª. Ed. The Blackwell philosopher dictionaries. Oxford: Blackwell, 1999, p. 148 (tradução nossa).

²⁸ NUNES, Benedito. *Heidegger*. Org. Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 17.

²⁹ DIAS, José Ricardo Barbosa. *Hermenêutica na ontologia fundamental: filosofia e interpretação em Heidegger*. Curitiba: CRV, 2017, p. 52.

A analítica do *Dasein*, conduzida por Heidegger em *Ser e tempo*, se encaminha para fornecer uma interpretação originária do tempo como horizonte de compreensão do sentido de ser. Conforme observa Nunes: “O tempo originário, como fundamento, torna possível a compreensão do ser. É nele que se assenta o princípio ‘genealógico’ do conhecimento historicamente constituído das Ontologias.”³⁰ Diante disso, outra providência para que seja liberado o terreno para uma interpretação originária da questão do ser demandaria que as ontologias, que até então postularam uma explicação sobre a constituição do todo do real, fossem de alguma forma revisadas, com novos parâmetros. A esse movimento de releitura das ontologias agora orientadas pela questão do ser, Heidegger cunha a expressão *destruição da história das ontologias*, projeto que ganha mais destaque nas obras de Heidegger que sucedem *Ser e tempo*.

O que está em jogo para Heidegger aqui é olhar para as antigas ontologias com os questionamentos orientados pela investigação que tem o ser como fundamento, ou seja, uma análise do pensamento ocidental que tem por linha mestra inquirir o ser como tal, buscando interpretar os modos do seu encobrimento através das épocas. Uma tal destruição da história das ontologias, quando interpretada de forma apressada, pode oferecer um ponto de vista interpretativo imediatamente negativo daquilo que Heidegger pretende. Sem um esforço mais ponderado e inserido no contexto do pensamento de Heidegger, seria possível concluir que a radicalidade de seu pensamento consistisse apenas em um movimento que anunciasse uma total ruptura com toda a tradição de pensamento filosófico.

A *entificação* da resposta pelo sentido do ser, segundo a interpretação de Heidegger, teria tomado várias formas ao longo da história do pensamento. Conforme comenta Nunes, ao interpretar o projeto heideggeriano no que condiz à história do ser, são vistos como entificações históricas do ser: “*eidos* (Platão), *ousia* (Aristóteles), *pensamento* (Descartes), *espírito* (Hegel), *vontade de potência* (Nietzsche).”³¹

O movimento de *destruição da história das ontologias*, ainda na interpretação de Nunes, é o que possibilita que essas ontologias sejam revisitadas como “metamorfoses interpretativas do mesmo princípio, postas em cena pelo

³⁰ NUNES, Benedito. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 150.

³¹ NUNES, *Heidegger*, 2016, p. 17.

esquecimento do ser em proveito do ente.”³² Esse diagnóstico só é possível diante da descoberta do que subjaz a essas dimensões, ou seja: a verdade do ser, pensada a partir da diferença ontológica entre ser e ente.

Portanto, não devemos enxergar o projeto heideggeriano como um abandono da tradição ou como uma negação de seus ensinamentos. A intenção de Heidegger se encaminha em outra direção: olhar para a tradição filosófica em busca do ser que permaneceu encoberto. Neste sentido, eis o que nos diz Heidegger em seu ensaio intitulado *Que é isto – A Filosofia?* ao discorrer sobre o que significa postular pela *destruição da história das ontologias*, já antecipando objeções dessa natureza:

Este caminho para a resposta à nossa questão não apresenta uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Uma tal apropriação da história é designada com a expressão “destruição”. O sentido desta palavra é claramente determinado em *Ser e Tempo* (§6). Destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr-de-lado – a saber, as afirmações puramente históricas sobre a história da filosofia. Destruição significa: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que a tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência.³³

Assim, a *destruição da história das ontologias* proposta pelo autor mostra-se como condição para uma apropriação produtiva resultante de um retorno positivo ao passado. Entretanto, o teor crítico da destruição que Heidegger pretende não repousa no passado, “a sua crítica volta-se para o ‘hoje’ e para os modos vigentes de se tratar a história da ontologia, quer esses modos tenham sido impostos pela doxografia, quer pela história da cultura ou pela história dos problemas.”³⁴

Retomando a indicação de Heidegger sobre a compreensão familiar que o *Dasein* faz do ser em sua lida cotidiana, podemos inferir como a tematização da questão do ser pode considerar-se uma urgência. Dizemos isso ante ao fato de a nossa compreensão a respeito do ser dar-se inicialmente em virtude da nossa condição irremissível de *lançamento no mundo* (assunto que encontrará maior aprofundamento em momento oportuno). Portanto, como humanos *lançados*, sempre já somos condicionados a nos posicionar a favor ou contra alguma tradição de

³² NUNES, Heidegger, 2016, p. 19.

³³ HEIDEGGER, Martin. *Que é isto – A filosofia*. In.: Heidegger. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 36.

³⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 61.

pensamento dominante, quase sempre sem a oportunidade de conhecer mais detidamente e refletir sobre seus pressupostos mais íntimos. Na nossa era, essa influência se exemplifica pelo intenso domínio do pensamento técnico-científico moderno, assunto que é investigado com maior ênfase no pensamento mais tardio de Heidegger.

Diante do que trouxemos acima, concluímos que na medida em que o ser permanece impensado em sua essência – já sendo sempre pressuposto de alguma forma – seu questionamento passa a ser sempre trivializado e dado como assegurado; torna-se um pressuposto gradativamente nega acesso a si próprio. Diz-se isso, pois, a interpretação dominante da nossa tradição de pensamento, já guiada, evidentemente, por imperativos de progresso, conforto, necessidade e utilidade, condicionam a forma de pensar pública, já comunicando que inquirir o ser é um empreendimento estéril; uma investigação que sempre tende ao obscurantismo; que mira o transcendente, mas que sempre deságua em irracionalidade. “Assim”, conclui Heidegger no início de *Ser e tempo*, “o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão [do ser] de cometer um erro metodológico.”³⁵

Heidegger em sua crítica pontua que, por estarmos sempre *decadentes*, imersos em uma tradição, temos nossa compreensão totalmente condicionada e determinada por ela. Dessa forma, ela nos retira a capacidade de nos guiar por nós mesmos, de nos inquirir e de nos escolher, inclusive para que repensemos a estrutura dessa nossa própria tradição. Nesse sentido, Heidegger, justificando a necessidade da *destruição da história das ontologias*, diz o seguinte:

A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela “lega” que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as “fontes” originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens.³⁶

³⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 37.

³⁶ *Ibid.*, p. 59.

Podemos interpretar que a filosofia de Heidegger – ao criticar a tradição filosófica ocidental e pleitear sua *destruição* – com a colocação da questão pelo sentido do ser, busca reinstalar no pensamento filosófico contemporâneo o espanto e a admiração condensados na expressão grega *thaumazein*. Quando discorrerem sobre a relação do homem com o filosofar, dela falam tanto Platão (*Teeteto*) quando traz: “Estou vendo, amigo, que Teodoro não ajuizou erradamente tua natureza, pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia.”³⁷; quanto Aristóteles (*Metafísica*):

Foi, com efeito, pela admiração que os homens, assim hoje como no começo foram levados a filosofar, sendo primeiramente abalados pelas dificuldades mais óbvias, e progredindo em seguida pouco a pouco até resolverem problemas maiores: por exemplo, as mudanças da Lua, as do Sol e dos astros e a gênese do Universo. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso.³⁸

Esse zelo de Heidegger em retomar a inquietação que dava movimento e inspirava o filosofar antigo parece ter obtido êxito com a colocação do problema do ser. Como evidência disso, temos que a tradição filosófica posterior às postulações de Heidegger, criticando-o ou operando em sua afirmação, cederam a essa inquietação.

Assim, quando Heidegger traz para o Século XX a analítica da relação pré-ontológica que o *Dasein* tem com o mundo que o envolve, ele busca evitar a ameaça do esquecimento da origem causada por uma visão planificada de mundo que afasta o homem cada vez mais da estranheza que marca o seu existir. Sem essa estranheza do mundo, a exuberância e o mistério que residem no fato de que o ente “é” se dissolve na mediania do cotidiano, onde toda resposta para qualquer pergunta já parece estar disponível. Portanto, extraíndo as estruturas fundamentais do *Dasein*, com o objetivo final de desbloquear o horizonte de compreensão possível do ser, Heidegger busca fincar o filosofar em bases novas e autênticas na contemporaneidade.

³⁷ PLATÃO. *Teeteto*. In.: *Platão: diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª. ed. Belém, PA: Editora Universitária UFPa, 2001, p. 55 (155d).

³⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica – Livro I*. In.: *Aristóteles*. Trad. Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984, p. 14.

1.2 A ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA

Conforme pudemos observar, a analítica das estruturas que constituem a existência do *Dasein* – ente esse que somos sempre e a cada vez – possui um propósito bastante específico para Heidegger. Diz o nosso pensador sobre a proposta de *Ser e tempo* que: “A análise da presença, porém, não é somente incompleta, mas também *provisória*.”³⁹ Afinal, conforme examinamos, o que Heidegger busca em *Ser e tempo*, é desbloquear o horizonte de interpretação do sentido do ser a partir do tempo. Logo, a analítica existencial não tem como finalidade constituir as bases para um novo humanismo através da elaboração de uma antropologia filosófica. Contudo, interessa a ela (analítica existencial) dialogar com a visão das teorias tradicionais e o que elas respondem à pergunta “o que é o homem” ou “o que significa ser humano”, pois, são indicações formais legítimas para auxiliar a explicitar o conteúdo ontológico desse homem que compreende o ser e pode pensá-lo.

Uma vez que, segundo Heidegger, o ser restou impensado e a relação privilegiada que o *Dasein* possui com ele nunca foi submetida ao devido exame, a analítica existencial acaba por fornecer, ao seu modo, uma nova forma de pensar o elemento homem na realidade – mesmo que de forma colateral. Segundo delimitado por Heidegger: “O que lhe compete [à analítica do *Dasein*] é liberar o horizonte para a mais originária das interpretações de ser.”⁴⁰

Para interpretarmos de maneira proveitosa as implicações filosóficas da *analítica existencial do Dasein*, tomaremos por fio condutor cada uma das palavras que compõem essa expressão. Através dessa abordagem buscamos proporcionar um solo confortável para que sejam explicitados conceitos heideggerianos ulteriores com maior coerência e clareza. Passamos a investigar os elementos constitutivos da filosofia heideggeriana compreendidos no projeto de uma analítica da existência. Buscamos compreender seu alcance e implicações, para que posteriormente possamos interpretar com maior fundamentação o sentido que Heidegger dá ao que

³⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 54.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.

se revela para o *Dasein* quando o mundo lhe é aberto em sua estranheza e infamiliaridade sob a égide da angústia.

1.2.1 *Dasein* e o fenômeno

Buscando encontrar na interpretação do *Dasein* o ponto no qual o questionamento filosófico brota, primeiramente indagamos: em que sentido Heidegger fala em uma *analítica*? Conforme expusemos, a ontologia fundamental de Heidegger propõe acessar o sentido do ser através do *Dasein*. Isso porque o *Dasein* é aquele ente questionador privilegiado, que ao lidar com o ente no seu cotidiano, já age envolto em uma compreensão do sentido do ser que se pronuncia silenciosamente em tudo que faz. Vejamos o que conclui Dreyfus ao comentar sobre a filosofia heideggeriana nesse particular:

Tal compreensão [de ser] está contida no nosso saber-lidar [*knowing-how-to-cope*] em vários domínios [dos entes] ao invés de em um conjunto de crenças que em tal e tal [situação] é o caso. Logo, nós incorporamos uma compreensão de ser que ninguém tem em mente. Temos uma ontologia sem que o saibamos.⁴¹

Portanto, a compreensão de ser faz do *Dasein* um ente essencialmente ontológico. Este ser essencialmente ontológico, contudo, não significa que o *Dasein* precisa do corpo temático de uma ontologia para compreender o ser; ele já faz ontologia enquanto simplesmente “é”, por isso, Heidegger opta por chamar de pré-ontológica a compreensão do ser na qual o *Dasein* se encontra. Quanto ao fato do *Dasein* ser pré-ontológico: “Isso, no entanto, não significa simplesmente sendo onticamente um ente, mas sendo no modo de uma compreensão de ser.”⁴² Portanto, ser pré-ontológico não é um atributo que se coloca no *Dasein*, mas simplesmente algo que já o constitui e o envolve antes de se tornar tema explícito de investigação. A filosofia, quando investe em interpretar o sentido pré-ontológico do *Dasein*, é que faz propriamente uma ontologia. Nesse sentido, é conveniente a conclusão de Heidegger:

⁴¹ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 18 (tradução nossa).

⁴² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 48.

“A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica de ser.”⁴³

Quando pensamos em uma análise de algo, o que entra invariavelmente em questão é um *como*. Ou seja, a ideia de uma análise sempre pressupõe que exista alguma forma de acesso ao objeto temático da reflexão, de modo que se faça possível que dele sejam hauridas conclusões. Já sabemos que Heidegger propõe acessar a questão do sentido do ser ao mostrar as estruturas ontológicas da existência do *Dasein* a partir de sua conduta imediata no cotidiano. Pois é nessa conduta cotidiana que o *Dasein* já se mostra imerso no seu mundo, eclodindo no meio de todas as demais coisas, compreendendo o seu ser antes de qualquer ato de vontade. A análise de Heidegger irá se iniciar nessas bases, de forma que ela traga à luz a relação privilegiada que esse ente tem com o ser, pois, no domínio ôntico do cotidiano, o *Dasein* já sempre *saltou por cima* de si próprio⁴⁴.

Realizar essa tarefa implica a escolha de uma forma de ver o *Dasein* a partir de si mesmo conforme se manifesta, buscando extrair-lhe elementos que já estão lá em sua vivência cotidiana com o ente, mas que nessa mesma vivência já se encontram ocultos pelas formas tradicionais que condicionam esse ato de “ver”.

Ilustrando uma instância de nossa vida cotidiana com outros entes, e como somos afetados por eles, Wrathall⁴⁵ comenta que, ao caminharmos por um parque, nos deparamos com todo tipo de objetos: árvores, bancos, cães e outras pessoas. Cada um desses entes pode ser interpretado, nesse contexto, como um dado que se capta pela experiência. Se perguntarmos a *experts* de várias áreas do conhecimento o que exatamente estamos vendo, ou o que cada um desses entes no parque “é”, receberíamos respostas distintas. Delimitados por sua área de pesquisa, um físico nos diria que, na verdade, bancos, cães e árvores são essencialmente compostos de ligações entre átomos formadores de moléculas. Diversamente, um biólogo diria que os cães e as pessoas são reduzidos a cadeias de informações presentes em seu DNA, que é resultado de um processo de mutações sucessivas através de várias gerações. Sob outro prisma, psicólogos e filósofos poderiam dizer, ainda, que a essência das

⁴³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 51.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, p. 87.

⁴⁵ Cf. WRATHALL, Mark. A. *How to read Heidegger*. 1ª. ed. Londres/ Nova Iorque: Norton & Company, 2006, p. 9.

peessoas ali presentes se daria de acordo com um conteúdo que se encontra dentro de suas mentes.

Todavia, conclui Wrathall que átomos, DNA e mentes não se mostram diretamente enquanto andamos por esse parque, esses caracteres podem até se anunciar através das coisas que aparecem, mas não temos a experiência direta disso. Ainda assim, essas coisas nos vêm ao encontro e nós sentimos saber de algum modo o que elas são sem recorrer a qualquer desses especialistas. Qual a configuração desse acesso pré-temático onde sabemos o que as coisas são? Existiria alguma uma forma de abordagem que conseguisse operar de maneira originária esse desvelamento? Heidegger busca responder esses questionamentos ao resgatar a forma de investigação dos antigos filósofos gregos e sua maneira de enxergar o mundo.

Conforme nos diz Heidegger, ao analisar a raiz grega da expressão “fenômeno”: “Deve-se *manter* [...] como significado da expressão ‘*fenômeno*’ o que se revela, *o que se mostra em si mesmo*.”⁴⁶ Buscar aquilo que se mostra a partir de si mesmo no ente que se manifesta, demanda do pensamento um esforço interpretativo onde não se antecipa qualquer conclusão sobre a coisa, ou seja, busca-se olhar para ela como se pela primeira vez. De todas as formas que o ente pode se manifestar ou se anunciar, inclusive como não sendo ele mesmo⁴⁷, seu mostrar em si mesmo como fenômeno já esteve lá como modo privilegiado de encontro. Nesse sentido, eis o que diz Heidegger:

Fenômeno, mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. *Manifestação*, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial [...] Manifestação e aparência se fundam de maneira diferente no fenômeno.⁴⁸

Sobre o emprego da expressão em *Ser e tempo* conseguimos compreender melhor o alcance do que Heidegger quer nos transmitir a partir da seguinte exposição de Giacoia Jr.:

Fenômeno significa, em *Ser e tempo*, “aquilo que em si mesmo se mostra”, tal como aparece. *Phänomen*, em sentido heideggeriano, não é sinônimo de

⁴⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 67.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 70.

“aparência” (*Erscheinung*), porque esta se diz em relação ao que nela justamente *não* se mostra, *não* aparece. [...] A ontologia fenomenológica rompe com essa dualidade metafísica para descrever os modos de ser dos fenômenos que se apresentam como objetos, com suas respectivas estruturas.⁴⁹

Romper com a dualidade metafísica parece uma opinião um pouco extrema, seria mais prudente que considerássemos a análise heideggeriana uma apropriação crítica da tradição, nos moldes do que já expusemos a respeito do projeto de destruição da história das ontologias. De todo modo, conforme entende Giacoia Jr., a tradição metafísica compreende *aparência* quando colocada em oposição com realidade, ou efetividade. Ilustrando melhor o que foi exposto, nosso comentador toma por exemplo uma dor de dente. A dor se manifestaria como aparência, existindo ao modo de sintoma de uma inflamação nervosa, que ficaria “por trás”. A inflamação sim é a realidade (ou efetividade) que se mostra (aparece) *como* uma dor de dente. Conclui Giacoia Jr., nesse contexto, que: “Verdadeiro é o discurso que manifesta, desvela aquilo de que fala, ou seja, traz à luz, retira do ocultamento aquilo de que se fala.”⁵⁰ O fenômeno, portanto, é o que permanece oculto naquilo que se manifesta e que deve ser resgatado pela investigação filosófica. Heidegger busca pensar além dessa dualidade entre aparência e efetividade. Conforme nos diz nosso filósofo em *Ser e tempo*: “O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’. ‘Atrás’ dos fenômenos não há absolutamente nada. Contudo, aquilo que deve tornar-se fenômeno pode velar-se.”⁵¹

Para mostrar o *Dasein* em si mesmo – ou seja, como fenômeno – e extrair as estruturas que constituem o ser desse ente, Heidegger irá se valer de uma apropriação do método fenomenológico de investigação, que tem como fundador Edmund Husserl (1859–1938). Fenomenologia, conforme entende Heidegger, não se resume a uma simples ciência dos fenômenos, pois, ao contrário do que aconteceria com outras disciplinas do conhecimento, o termo não traduz a indicação de qualquer objeto de estudo específico, nem fornece uma indicação de como a fenomenologia deve operar:

⁴⁹ GIACOAIA JUNIOR, *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, 2013, p. 69.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁵¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 75.

“A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se demonstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado.”⁵²

Nesse sentido, pertinente é o comentário realizado por Rüdiger Safranski sobre como a fenomenologia passa a ser apropriada por Heidegger. Eis o que diz:

Para Heidegger, faz parte do que foi artificializado dentro da filosofia, e que a fenomenologia superou, o dogma obstinado das duas esferas: *essência* e *aparência*. A fenomenologia, diz Heidegger, reabilitou os fenômenos, o mundo aparente; aguçou o sentido para aquilo que se mostra. A aparência, no entendimento fenomenológico, não é uma realidade menor, talvez até enganosa, atrás da qual se deve procurar *próprio* (Eigentliche), seja metafísica seja cientificamente. Também esse *próprio* é algo aparente, seja ele Deus ou o *objeto* da lógica ou as chamadas leis da natureza. Para Heidegger, fenomenologia não é especulação, não é construção de pensamento, mas trabalho de *desconstrução dos encobrimentos* e, com isso, de um *deixar-se ver revelador* (GA20,118).⁵³

Uma demonstração essencialmente fenomenológica, diz Heidegger, deve “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo.”⁵⁴ Essa indicação, portanto, se harmoniza com a máxima da fenomenologia que prescreve o *retorno às coisas mesmas*. Nesse retorno, a fenomenologia busca acessar o fenômeno que aparece como ser de um ente, em um empenho para superar os encobrimentos. Nesse sentido: “A fenomenologia é necessária justamente porque, numa primeira aproximação e na maioria das vezes, os fenômenos *não* estão dados. O conceito oposto de ‘fenômeno’ é o de encobrimento.”⁵⁵ A fenomenologia do *Dasein*, portanto se faz necessária justamente porque no cotidiano o ser desse ente, embora se pronuncie como silêncio eloquente em tudo que faz, inicialmente não se dá, sendo necessário que a partir dele se conquiste um modo de acesso ao seu ser. Diz Heidegger, quanto a ênfase dada pela analítica à cotidianidade do *Dasein*, que: “Do ponto de vista da constituição fundamental da cotidianidade da presença, poder-se-á, então, colocar em relevo o ser desse ente.”⁵⁶

Ainda sobre a fenomenologia, Wrathall⁵⁷ nos conduz a outro raciocínio interessante. Quando um físico tenta nos convencer de que uma árvore que vemos

⁵² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 74.

⁵³ SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. 2ª. ed. São Paulo, SP: Geração Editorial, 2005, p. 115.

⁵⁴ HEIDEGGER, op. cit., p. 74.

⁵⁵ Ibid., p. 75-76.

⁵⁶ Ibid., p. 54.

⁵⁷ Cf. WRATHALL, *How to read Heidegger*, 2006, p. 9.

em verdade *nada mais* é senão o resultado da luz sendo refletida da superfície da coisa na forma de frequências de onda estimulando, então, células fotorreceptoras na nossa retina, pode-se dizer que esse argumento é essencialmente não-fenomenológico. De forma alguma essa descrição é suficiente para demonstrar o acesso que fazemos da árvore e como isso molda nossa relação com as demais coisas que nos vem ao encontro. A diferença da abordagem da pesquisa científica como física para a investigação filosófico-fenomenológica, portanto, é que, por um lado, está a relação causal existente entre nossos corpos e os demais objetos que existem no mundo; enquanto que, por outro lado, o que se busca interpretar são os vários modos de ser possíveis das entidades com as quais interagimos, inclusive aquela que nós mesmos somos.

A fenomenologia para Heidegger é vista como condição de possibilidade da ontologia, ela busca desvelar o ser do ente enquanto fenômeno no modo como se manifesta. Esse ser que anima o aparecimento dos entes nunca é algo que não se manifesta já com o ente, em outras palavras, nunca é algo totalmente escondido e inacessível. Afinal, conforme já indicamos, Heidegger declara que atrás do fenômeno não há nada, mas que aspectos dele (fenômeno) podem velar-se, cabendo a fenomenologia trazer a coisa como fenômeno a partir de si mesma a partir do que se mostra.

Para desbloquear o horizonte de sentido do ser como ontologia fundamental, o *Dasein* é o ente que deverá ser interpretado fenomenologicamente em virtude de sua primazia perante o ser. Para a analítica do *Dasein* esse privilégio é entrevisto em um tríplice aspecto⁵⁸. Entre todo o ente, o *Dasein* é o único que se determina por sua existência, ou seja, pela relação compreensiva que mantém com o ser, portanto, anuncia-se aqui seu *primado ôntico* frente aos demais entes. Justamente em decorrência de determinar-se conforme a relação irremissível que mantém com o ser, o *Dasein* possui um *primado ontológico*. Compreendendo o ser, o *Dasein* não se limita a sustentar uma compreensão apenas de seu próprio ser, mas também compreende o ser dos entes que ele mesmo não é, com isso, anuncia-se também seu *primado ôntico-ontológico* na questão do ser. Vejamos o que diz Heidegger na passagem de *Ser e tempo* que segue:

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 49.

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a presença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*.⁵⁹

Na ontologia fundamental heideggeriana o que deve se tornar fenômeno é o *Dasein* no modo como ele é “*antes de tudo e na maioria das vezes [zûnächst und zumeist]*, em sua *cotidianidade* mediana.”⁶⁰ É justamente de início e na maioria das vezes, em sua *cotidianidade* mediana, que o *Dasein* já é um ente entre outros entes, imerso em um âmbito aberto de sentidos e relações determinados por uma compreensão do ser que se dá pré-ontologicamente. Desvelar as estruturas encobertas do *Dasein* a partir do que dele se mostra no cotidiano – sempre guiado pela busca do sentido do ser – constitui, para Heidegger, uma tarefa fenomenológica que se concretiza através de um empenho interpretativo. Esse interpretar se dirige ao modo como o fenômeno *Dasein* se dá, e, a partir de então, busca desvelar o seu ser. Isso faz do método empregado por Heidegger uma fenomenologia *hermenêutica* do *Dasein*.

Nesse ponto, conforme os comentários de Dreyfus⁶¹, a fenomenologia hermenêutica heideggeriana se distingue da fenomenologia transcendental husserliana. Em breve síntese, a crítica de Husserl direcionada à crise nas ciências do espírito, consiste em mostrar que em seu método elas desconsideraram a intencionalidade, ou seja: “o modo que uma mente é direcionada a objetos em virtude de um conteúdo mental que os representa.”⁶² Com isso, Husserl elaborou sua filosofia a partir de uma concepção de homem cujo fundamento reside na consciência dotada de um conteúdo próprio que age como fonte de toda inteligibilidade. A fenomenologia de Heidegger, em sentido diverso, não parte dessa concepção de homem (como *ego* transcendental) que pode colocar o mundo entre parênteses através de uma operação do intelecto. Nesse sentido, encerrando sua exposição, eis o que conclui Dreyfus:

⁵⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 77.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 54.

⁶¹ Cf. DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 2.

⁶² *Ibid.*, p. 2 (tradução nossa).

“Nas fundações da abordagem de Heidegger, está uma fenomenologia ‘sem mente’ [*mindless*] voltada para proficiência na lida cotidiana como a base de toda inteligibilidade.”⁶³

A respeito da apropriação do termo *hermenêutica* por Heidegger, devemos oferecer algumas considerações. Antes da elaboração de *Ser e tempo*, eis como Heidegger, de forma sucinta, já se expressou em uma de suas preleções:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí [*Dasein*] próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão.⁶⁴

Portanto, Heidegger com uma abordagem hermenêutica visa “aclarar a alienação de si mesmo” que se opera no *Dasein* no cotidiano, ao que já surge a suspeita de que o *Dasein* cotidiano não é si mesmo, mas pode sê-lo. Conforme observado por Inwood, *hermenêutica* é hoje entendido como uma doutrina que sistematiza o estudo da interpretação, ou seja, teoria da interpretação. Todavia, conforme comenta, para Heidegger a palavra implica algo bastante particular:

Heidegger emprega *Hermeneutik* significando ‘interpretação’, interpretação da ‘facticidade’, isto é, de nosso próprio *Dasein* [...]. Essa tarefa filosófica é um desenvolvimento acerca daquilo que todo *Dasein* faz. O *Dasein* essencialmente interpreta-se, como, podemos dizer, um soldado, e tal autointerpretação faz do *Dasein* aquilo que ele é.⁶⁵

Sobre o que pode ser visto agora como a *fenomenologia hermenêutica* heideggeriana, Nunes comenta que o escopo dessa investigação reside naquilo que efetivamente se dá “numa experiência pré-teórica envolvente, que tem a simplicidade impositiva das situações fácticas incontornáveis.”⁶⁶ Vivemos inescapavelmente imersos no “mundo natural vivido – o *Lebenswelt* – [que] é pré-teórico, no sentido de que vivemos espontaneamente as estruturas nele implícitas.”⁶⁷ Entretanto, apesar de

⁶³ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 3 (tradução nossa).

⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 21.

⁶⁵ INWOOD, *A Heidegger dictionary*, 1999, p. 87 (tradução nossa).

⁶⁶ NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, p. 81.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 81.

nossa familiaridade e proximidade com as estruturas da nossa vivência cotidiana, elas não se mostram para nós com a mesma espontaneidade.

Com essa indicação, conseguimos compreender com um pouco mais de clareza o que Heidegger quer nos dizer quando afirma que: “Onticamente, a presença é o que está ‘mais próximo’ de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a presença não é estranha a si mesma.”⁶⁸ Afinal de contas, no seu dia-a-dia ôntico o *Dasein* sempre de alguma forma se mantém segundo uma interpretação de si, o que se dá a partir da compreensão pré-ontológica que mantém de seu ser. Conforme argumenta Heidegger em *Ser e tempo*, o interpretar elabora em formas aquilo que se abre no compreender, fundando-se nele⁶⁹.

Estamos habituados a dizer que compreendemos algo apenas depois que o interpretamos. Dizemos ter compreendido um texto, depois de tê-lo interpretado. Para Heidegger, entretanto, não é possível interpretar um texto a partir de um solo neutro, onde nenhuma compreensão a seu respeito já não tenha se pronunciado. Antes de ser interpretado, o texto apareceu *como* texto; o título do texto já fazia a pressuposição do conhecimento da linguagem; ao decifrar as palavras do texto, uma remissão a coisas no mundo já era realizada. Pode-se afirmar que o conteúdo de um texto nunca lido jamais é completamente estranho, ele sempre já aparece *como* algo (nem que esse *como* seja ‘estranho’, indecifrável). A interpretação, portanto, não se lança sobre algo simplesmente dado em uma neutralidade. Segundo Heidegger: “O que acontece é que, no que vem ao encontro dentro do mundo como tal, o compreender de mundo já abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.”⁷⁰

Retornando aos comentários de Nunes, temos a conclusão de que o *Dasein* cotidiano não é totalmente transparente quanto ao seu si mesmo; seu privilégio ontológico está fora da experiência imediata e resiste às várias tentativas de conhecimento explicativo direto. Cabe à interpretação, portanto, “vencer a distância das deformações e encobrimentos para chegar ao distante, mas necessita aderir ao que está próximo para assegurar o seu ponto de partida.”⁷¹ Nunes faz referência a essa distância que precisa ser vencida – pela interpretação fenomenológica do *Dasein*

⁶⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 53.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 209.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 211.

⁷¹ NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, p. 83.

– como uma passagem ao fenômeno. Isso significa: realizar a transição daquilo que é *dado* diretamente, para aquilo que finalmente se *mostra* pelo trabalho conceitual como resultado da interpretação. Em tom conclusivo sobre o trabalho hermenêutico que a fenomenologia heideggeriana propõe, eis o que comenta Nunes:

A interpretação analítica desce a essa interpretação pré-ontológica em que permanecemos na mediania banal e indiferenciada do cotidiano para extrair-lhe o fenômeno – o seu sentido implícito e encoberto, o que vale dizer, para dela liberar a interpretação mais original do *Dasein*, em que este se mostre por si mesmo, revelando, no que o constitui enquanto ente, no seu próprio ser, o fundamento expresso do imediato e do aparente.⁷²

Ainda sobre a hermenêutica heideggeriana – investida em extrair pela interpretação as estruturas existenciais do *Dasein* –, conseguimos interpretar o porquê de nosso pensador utilizar-se tanto de neologismos e expressões idiossincráticas para falar de coisas que nos são tão próximas. Wrathall comenta que muito da dificuldade de se investigar o pensamento de Heidegger vem de sua tentativa de nos dizer algo que a nossa linguagem cotidiana simplesmente não foi construída – ou ainda, não estaria pronta – para dizer, i.e., as estruturas mais íntimas da nossa existência. Eis como o comentador completa esse raciocínio:

A linguagem comum é muito boa para falar de objetos, eventos e experiências comuns. Poetas sujeitam a linguagem a uma tensão considerável para expressar experiências extraordinárias, ainda assim, temos a sensação de que determinadas coisas simplesmente não conseguem ser ditas com palavras. Heidegger via sua tarefa de filósofo como bastante similar àquela do poeta, e ele estava determinado a torturar a língua alemã para nos ajudar a compreender experiências e coisas que não poderiam realmente ser capturadas por palavras e conceitos.⁷³

A dificuldade da linguagem para exprimir o conteúdo ontológico expresso por Heidegger lhe era algo conhecido. Quando nosso filósofo fala, em *Ser e tempo*, do que considera ser uma “falta de beleza”⁷⁴ no estilo da sua análise, nos alerta sobre a diferença de tratar dos entes na forma de um relatório narrativo – como de certa forma estamos habituados a tratar com os entes nas ocupações do dia-a-dia –, e de tratar dos entes buscando a verdade de seu ser. Seguindo essa breve advertência,

⁷² NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, p. 84.

⁷³ WRATHALL, *How to read Heidegger*, p. 8 (tradução nossa).

⁷⁴ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 79.

Heidegger conclui: “para esta última tarefa [apreender o ente em seu ser] não apenas faltam, na maioria das vezes, as palavras mas, sobretudo, a ‘gramática’.”⁷⁵

1.2.2 O *Dasein* e a sua existência

Já trouxemos a conclusão heideggeriana de que existe um primado do *Dasein* ante a questão do ser. O *Dasein*, entre todo o ente, é aquele capaz de compreender o ente *como* ente em seu ser, sem a necessidade de qualquer operação reflexiva explícita. A essa diferença entre ser e ente que existe implícita no comportamento do *Dasein* Heidegger atribui a expressão *diferença ontológica*. Por apresentar-se como simultaneamente compreendedor e compreendido na relação com o ser, o *Dasein* possui – e, portanto, é também possuído – pelo primado múltiplo na elaboração da questão do ser.

Nos comentários de Safranski – e com uma sutil referência a filosofia de Sartre –, encontramos uma breve síntese da relação entre o ôntico e o ontológico pensada em *Ser e tempo* a partir do *Dasein*:

A expressão ôntico designa tudo que existe. A expressão *ontológico* designa o pensar curioso, espantado, assustado, sobre o fato de que eu existo e que qualquer coisa exista. [...] *Dasein* ou existência significam pois: nós não apenas somos, mas percebemos *que* somos. E nunca estamos acabados, como algo presente, não podemos rodear a nós mesmos, mas em todos os pontos estamos abertos para um futuro. Temos de conduzir a nossa vida. Estamos entregues a nós mesmos. Somos aquilo que nos tornamos.⁷⁶

Como decorrência de seu primado ôntico-ontológico na indagação pelo ser, em uma dimensão ôntica, na lida cotidiana com o ente, o *Dasein* é o que está mais próximo de si. Justamente em virtude dessa absorção no ente, em uma dimensão ontológica, o *Dasein* está distante de si mesmo, ou seja, o que ele tem de ontológico lhe é completamente estranho, e, com isso, causador do “pensar curioso, espantado, assustado”. Entretanto, em uma dimensão pré-ontológica, o *Dasein* se sabe como

⁷⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 79.

⁷⁶ SAFRANSKI, *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*, 2005, p. 190.

ente peculiar entre os demais – afinal, percebemos *que* somos –, e esse fato não lhe causa tanto estranhamento.

Conforme interpretamos, o pré-ontológico é o que afirma o *Dasein* já vivendo espontaneamente no mundo (dissolvido no ôntico), compreendendo o ser antes de elaborar ou conhecer qualquer conteúdo estrutural de uma ontologia. Somente a partir dessa vivência, o *Dasein* pode se saber tomado por aquilo que o sustenta e o nutre no seu existir: seu enraizamento ontológico, e as estruturas que compõem a existencialidade da sua existência. Conforme afirmado em *Ser e tempo* por Heidegger:

O que no ponto de vista ôntico é, no modo da medianidade, pode ser apreendido, do ponto de vista ontológico, em estruturas pregnantes que não se distinguem, estruturalmente, das determinações ontológicas de um modo *próprio* de ser da presença.⁷⁷

A analítica da existência opera em um âmbito de possibilidade aberto ao *Dasein* em que ôntico e ontológico devem se correlacionar de forma inseparável. A própria escolha do termo *Dasein* por Heidegger denota essa possibilidade de “transcendência” do homem em relação aos demais entes. Pois o *Dasein* é sempre o seu *aí*, e está além de si mesmo.

A palavra *Dasein*, do alemão, quando traduzida literalmente para o português, significa simplesmente “existência”. Ela se forma pelo verbo “ser” (*sein*) e pelo advérbio “aí” (*da*). Deve ficar claro de antemão que o “aí” que compõe o termo *Dasein* deve alcançar um nível de abstração para além de uma indicação geográfica atribuída a uma coisa simplesmente dada. Ou seja, o “aí” não tem a intenção de expressar uma posição do *Dasein* em algum ponto no espaço físico, como se fornecesse um endereço ou coordenada onde seria possível encontrá-lo habitualmente. Trata-se de um “aí” que não se relaciona imediatamente com outras indicações espaciais como um “aqui” ou um “lá”. Através desse “aí” Heidegger busca fornecer uma indicação ontológica particular do *Dasein*. Assim, o “aí” indica que o “ser” do *Dasein* é um estar além de si mesmo, em uma dimensão de exterioridade – um “fora”; não encapsulado em um “eu” –, sempre já em uma compreensão de ser, embora inicialmente imerso nas atividades do mundo e sabendo lidar com elas de maneira proficiente. Com isso,

⁷⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 88.

o ser do *Dasein* não se deve deixar interpretar como advindo de um conteúdo mental que primeiro é em si mesmo para depois passar a constituir relações.

Todavia, não se quer dizer que seja um modo inferior de ser do *Dasein* quando ele se compreende e interpreta a partir do conceito de uma mente manipuladora de símbolos. Na psicologia, a corrente do cognitivismo trabalha justamente com um modelo mental que “busca explicar a atividade humana em termos de uma combinação complexa de símbolos logicamente independentes representando elementos, atributos ou primitivos do mundo.”⁷⁸ A partir dessa compreensão da natureza humana, é possível postular a tarefa de produzir um simulacro de consciência (inteligência artificial) através de algoritmos computacionais. O que nos pouparia do trabalho e do esforço de executar diversas atividades corriqueiras, pois poderíamos atribuí-las a uma versão nossa robotizada⁷⁹, que não se cansa ou se entedia. Todavia, uma vez construída uma máquina assim – i.e., que preencha os requisitos dessa concepção de homem (sujeito possuidor de conteúdo mental que representa o mundo) –, toda a ética produzida ao longo da história humana seria lançada na tarefa urgente de reformular suas bases para evitar que sejam cometidos abusos irreparáveis e, com isso, nos acomodar a essa nova realidade.

Para Heidegger, entretanto, tal compreensão de homem é, na verdade, um modo de ser derivado e uma incompreensão com relação ao enraizamento originário do *Dasein* junto ao ser. Não que enxergar o homem a partir de sua mente não possa resultar em descobertas úteis para tornar nosso dia-a-dia mais confortável, o problema verdadeiro surge quando esse modo de ver se projeta como fundamental (virando teoria dominante) encobrendo outros modos de ser *Dasein* igualmente possíveis, e mais autênticos. Nessa incompreensão, já se tem como dado indiscutível o acesso pré-ontológico do *Dasein* ao mundo, o que, para Heidegger, não se explica somente a partir de uma relação entre sujeito e objeto. Para nosso pensador, antes de prontamente respondermos “o que é o homem”, a investigação filosófica – através da analítica existencial – deve liberar o *a priori* do *Dasein* tornando-o visível⁸⁰.

⁷⁸ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 5 (tradução nossa).

⁷⁹ O próprio termo “robô”, introduzido pela literatura de ficção científica, possui origem na expressão checa “*robota*”, que literalmente significa trabalho “compulsório”, “duro” ou “forçado”.

⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 89.

Nós mesmos, sempre e a cada vez, somos o *Dasein*. Em nosso cotidiano já sabemos como nos comportar junto ao ente e sempre nos conduzimos conforme uma interpretação de nós mesmos. Quando Heidegger diz que o ser do *Dasein* é sempre meu (*Jemeinigkeit*), ele indica que primordialmente a relação com o ser é a possibilidade (*Möglichkeit*) do *Dasein* que lhe é mais própria e originária. Heidegger é incisivo quando afirma: “A presença é sempre sua possibilidade.”⁸¹ Disso decorre que o modo de ser *sempre meu* dessa possibilidade que o *Dasein* é, já sempre se decidiu como *propriamente* ou *impropriamente* minha. Contudo, a possibilidade que o *Dasein* é não se configura como simples atributo que às vezes se faz presente. Em seu ser o *Dasein* só é como possibilidade, e se atualiza sempre em novas possibilidades, nunca como ente acabado, mas que está sempre por se fazer.

Por essa razão, somos o ente para quem o nosso próprio ser *está em jogo*, seja nos compreendendo propriamente – a partir da apreensão da estranheza do nosso enraizamento ontológico – ou impropriamente – a partir das formas publicamente disponíveis e relações familiares com o mundo circundante (*Umwelt*) que nos envolve. A investigação filosófica de Heidegger nos desperta para aquele elemento que sempre subjaz: o fato de que somos sempre interpelados pela fala silenciosa do ser para nos apropriarmos de nós mesmos. Nesse sentido, eis o que diz Heidegger: “A presença só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ela é uma possibilidade *própria*, ou seja, é chamada a apropriar-se de si mesma.”⁸² O jogo em que o *Dasein* tenta sempre desvendar o conteúdo da fala do ser e apropriar-se de si próprio nomeia-se existência. Todavia, no cotidiano em que o *Dasein* já se dissolve, as regras desse jogo não estão tão claras.

Na perspectiva terminológica trazida por Inwood⁸³, *Dasein* significa literalmente, “estar aí”, “presente”, “disponível”, “existir”. No século XVII o termo foi substantivado (embora mantivesse a mesma grafia), portanto, se falava (das) *Dasein* quando se queria dizer “presença”. Mais adiante, no século XVIII, *Dasein* era empregado como sinônimo de *existência* (*Existenz*), e teria sido utilizado pelos poetas quando eles queriam simplesmente falar ‘vida’. Por fim, ilustrando seu emprego em outras áreas do conhecimento, *Dasein* já se empregou para dizer *sobrevivência*.

⁸¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 86.

⁸² Ibid., p. 86.

⁸³ Cf. INWOOD, *A Heidegger dictionary*, 1999, p.42.

Como exemplo disso, Inwood aponta que a obra “A Luta pela Sobrevivência”, atribuída a Charles Darwin (1809-1882), em alemão foi traduzida por *Der Kampf ums Dasein*.

Nesse sentido, é possível compreendermos também a interpretação oferecida por Giacoia Jr. sobre o *Dasein* ao concluir que:

O Ser é a contrapartida ontológica do “da” na fórmula *Dasein*. Como *Dasein*, o homem é essa abertura (o homem é, essencialmente, também esse aí), uma *ex-stase*: um estar fora de si, junto ao Ser. Se a ontologia geral concede privilégio teórico à essência em relação à existência, Heidegger, ao contrário, pensa o *Dasein* como ente cuja *ex-sistência* é ontologicamente fundamental, ou seja, é constitutiva da essência: uma existência contingente, temporal, mundana, finita, cujo sentido é ser-para-a-morte.⁸⁴

O comentário se harmoniza bem com a analítica existencial do *Dasein* realizada em *Ser e tempo* (falaremos sobre a finitude do *Dasein* mais adiante). Na abertura impressa no seu *da* (o “aí” do ser-aí; o “pre” da presença), a existência do *Dasein* se revela como determinada ontologicamente por algo além de sua realidade efetiva. O homem entrevisto como *Dasein* é já estar “fora de si”, mas por sua relação privilegiada com o ser e não como sintoma de algum tipo de loucura. Em tom decisivo, Heidegger afirma: “a ‘essência’ da presença está em sua existência.”⁸⁵ Entretanto, nem *essência*, nem *existência* devem ser entendidos no sentido legado pela tradição metafísica. As próprias aspas empregadas na palavra “essência” indicam que Heidegger está utilizando uma indicação formal para se apropriar de um termo familiar da tradição filosófica, e para dizê-lo agora a partir de sua interpretação fenomenológica. A “essência” do *Dasein* não é a mesma “essência” de uma árvore, não apenas pelo conteúdo da diferença – ou seja, não porque é uma coisa e o *Dasein* outra –, mas principalmente porque: “As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso.”⁸⁶

Para uma análise mais detida do termo *existência* – e seu emprego por Heidegger – é relevante destacar o que aponta Inwood⁸⁷. Existir – em alemão *Existieren* – é a tradução (feita no Século XVII) do termo latino *exsistere*. *Exsistere*, em latim, significa “tomar a frente, emergir”, podendo ser entendido como “aparecer,

⁸⁴ GIACOIA JUNIOR, *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*, 2013, p. 63.

⁸⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 85.

⁸⁶ Ibid., p. 85.

⁸⁷ Cf. INWOOD, *A Heidegger dictionary*, 1999, p.60.

estar em existência”. Portanto, a palavra latina *ex(s)istentia* foi traduzida como *Existenz*. *Existenz* é o termo coloquialmente empregado para designar a existência de alguma coisa efetiva em contraste com sua essência. Ademais, em suas obras mais tardias, Heidegger grafa frequentemente *existência* como *ex-sistência*, ou *ek-sistência*. Esse emprego hifenado é justificado como forma de acentuar justamente a força de transcendência do *Dasein*, ou seja, a força com a qual ele emerge na totalidade do ente e subsiste na contingência de interpretar-se de uma forma ou de outra.

O vocábulo *existência* (*Existenz*) é utilizado de forma bastante idiossincrática em *Ser e tempo*. Seguindo a radicalidade que marca o pensamento de Heidegger, pode-se afirmar que tudo aquilo que não possui o modo de ser do *Dasein*, a rigor, *não existe*. Ou seja, em um sentido estritamente heideggeriano, todos os entes que não são o *Dasein* não existem. Todavia, seria um absurdo dizer que as coisas que vemos, sentimos e falamos não possuam qualquer direito à realidade. Na distinção pensada por Heidegger, essas coisas possuem simplesmente um outro modo de ser que lhes é próprio e que não é o modo de ser da existência, que é exclusivo do *Dasein*. Nesse sentido: “A presença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo.”⁸⁸

A analítica existencial busca as estruturas ontológicas que mostrem o *Dasein* como fenômeno em seu ser, essas estruturas são chamadas por Heidegger de *existenciais*. Elas devem ser discernidas das estruturas dos outros entes que não são determinados por uma relação de ser, e que de certa forma dependem dele para serem “visualizadas”. Os caracteres do *Dasein* são, portanto, existenciais e, segundo Heidegger: “Estes devem ser nitidamente diferenciados das determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser da presença, os quais chamamos de *categorias*.”⁸⁹ Com isso, quando se diz que o *Dasein* é determinado por um existencial – como a facticidade – busca-se demonstrar ontologicamente um aspecto da compreensão que sempre faz do ser. Em contrapartida, investigar ontologicamente a “arboridade” da árvore já pressupõe o acesso do *Dasein* ao ser dos entes, para

⁸⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 86.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.

Heidegger, explicar as determinações do ser das coisas que não compreendem ser é estabelecer uma relação *categorial* com elas.

A variante latina *existentia*, não quer dizer o mesmo que existência (*Existenz*) para Heidegger. *Existentia* designa o modo de ser *simplesmente dado* (*Vorhandensein*) de um ente, o que, novamente, não condiz com o modo de ser do *Dasein*. Desenvolvendo mais detidamente o que foi dito em *Ser e tempo*, em *Sobre o humanismo* eis como Heidegger elabora essa distinção, mais uma vez evidenciando a crítica metafísica que permeia sua filosofia:

Mas a ec-sistência aqui pensada não se identifica com o conceito tradicional de *existentia* que, distinguindo-se de *essentia*, concebida como possibilidade, significa realidade. [...] A Essência ec-stática do homem repousa na ec-sistência, que é e permanece diferente da *existentia* pensada metafisicamente. Essa última é entendida pela filosofia medieval como *actualitas*. Kant apresenta a *existentia* como sendo realidade, no sentido de objetividade da experiência. Hegel determina a *existentia*, como a idéia da subjetividade absoluta, que se sabe a si mesma. Nietzsche concebe a *existentia*, como o eterno retorno do mesmo.⁹⁰

Enquanto o *Dasein* move-se em seu cotidiano, sempre sendo sua possibilidade, e em uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem seu modo de ser, os entes dotados de *existentia* não são determinados por essa relação compreensiva. Heidegger declara peremptoriamente: “A *compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da presença*. O privilégio ôntico que distingue a *presença* está em ela ser ontológica.”⁹¹

O conceito de *existência*, segundo Heidegger, deve ser pensado através da relação que o *Dasein* possui com o seu próprio ser, e como essa relação interpretativa guia seu comportamento e o coloca em sintonia em relação aos demais entes que vem ao encontro no mundo. Heidegger explica com detalhe o que entende por existência na introdução da conferência *Que é metafísica?*, vejamos o que diz:

O ente que é ao modo de ser da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe. A frase: “Somente o homem existe” de nenhum modo significa que apenas o homem é um ente real, e que todos os entes restantes são irreais e apenas uma aparência ou representação do homem. A frase: “O homem existe” significa: O homem é aquele ente cujo ser

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª. ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1995, p. 42-44.

⁹¹ Id., *Ser e tempo*, 2015, p. 48.

é assinalado pela in-sistência ex-sistente no desvelamento do ser a partir do ser e no ser.⁹²

Dito de outro modo, *Dasein* é o único ente que se deixa determinar por esse modo de ser da existência. Essa relação com o ser não é mera casualidade; o *Dasein* *tem* que ser, ou seja, “*ser* é o que neste ente está sempre em jogo.”⁹³ Ademais, esse ser que está em jogo no *Dasein* é sempre meu, não como propriedade que é anexada posteriormente a algo subsistente por si mesmo, mas é *meu*, pois, a relação com o ser é o que lhe é mais próprio. Desse ente que é o *Dasein* podemos investigar apenas seus modos de ser, não é possível de antemão uma determinação segura do que “é” o *Dasein* (enquanto efetividade), pois isso ainda está em jogo na existência. É o que diz Heidegger quando conclui que “Por isso, o termo ‘presença’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser.”⁹⁴ A essência do *Dasein* é um por se fazer que está em jogo na existência, portanto, ele só pode ser a partir de possibilidades.

Esses modos de ser sempre já se fizeram determinados de alguma forma. Entre as possibilidades autênticas ou inautênticas de se projetar no existir, cabe ao *Dasein*, em última análise, escolher-se ou perder-se a partir de sua situação fática consolidada. De uma forma ou de outra, para Heidegger a questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. Essa compreensão de si que se dá através do próprio existir do *Dasein*, e que figura como ponto de partida para a investigação, Heidegger a chama de uma *compreensão existenciária* (*existenziell*).

Do ponto de vista da compreensão *existenciária*, a existência do *Dasein* é um “assunto” (*Angelegenheit*) que ocorre na sua lida cotidiana com os entes. Portanto, a compreensão *existenciária* volta-se para a instância mais imediata e ordinária do *Dasein* no mundo, i.e., para o ôntico. Contudo, longe de sugerir que exista uma esfera superior de onde formas puras possam ser intuídas, são nessas instâncias imediatas e ordinárias que está em jogo o ser do *Dasein*, com a escolha das diversas possibilidades abertas nas quais ele pode se projetar. Essas escolhas são realizadas pelo *Dasein* no cotidiano, independente da apreensão de regras explícitas sobre o

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?*. In.: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 82-83.

⁹³ Id., *Ser e tempo*, 2015, p. 85.

⁹⁴ Ibid., p. 86.

funcionamento do mundo. A *existencialidade* do *Dasein* já vigora no cotidiano, antes que propriamente se dê uma reflexão sobre ela, todavia, investigar filosoficamente essas estruturas ontológicas do *Dasein* é uma possibilidade sua que se abre apenas onticamente. Nesse sentido, vejamos o que diz Heidegger:

Só existe a possibilidade de uma abertura da existencialidade da existência, e com isso a possibilidade de se captar qualquer problemática ontológica suficientemente fundamentada, caso se assuma existencialmente o próprio questionamento da investigação filosófica como uma possibilidade de ser da presença sempre existente.⁹⁵

Assim, são nas instâncias ordinárias do *Dasein* que o filosofar encontra seu horizonte de possibilidade. Auxiliando na interpretação das instâncias existenciárias e existenciais do *Dasein*, seguimos os comentários de Inwood⁹⁶. No nível existencial (*existenzial*), o que temos por objeto de investigação é o acesso à compreensão filosófica das estruturas através das quais os caracteres ontológicos da existência do *Dasein* se dão. Em contrapartida, do ponto de vista existenciário (*existenziell*), o que está em jogo é a compreensão do *Dasein* cotidiano que sou sempre eu mesmo. Nessa instância, casos específicos ganham mais relevo do que estruturas, é nela onde são determinadas faticamente as possibilidades de ser do *Dasein*, onde pode escolher se tornar “soldado ou filósofo”, por exemplo. Nesse sentido o ôntico e o ontológico, estão para o existenciário e o existencial, respectivamente⁹⁷.

Em suma, a compreensão de ser que se perfaz ontológico-existencialmente, liga-se às estruturas ontológicas da existência do *Dasein*, ou seja, à *existencialidade* da sua existência. Junto a essas estruturas, na vida cotidiana, são organizadas ôntico-existencialmente as diversas formas definidas historicamente através das quais o *Dasein* estabelece uma interpretação de si próprio e do ente, bem como uma determinada concepção de como acessar sua verdade. Na sua indiferenciação

⁹⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 50.

⁹⁶ Cf. INWOOD, *A Heidegger dictionary*, 1999, p. 62.

⁹⁷ Citamos também os exemplos elucidativos de Dreyfus que dizem: “A compreensão que o psicólogo faz de seu papel é existenciária; A compreensão que os pacientes desse psicólogo fazem de seus próprios papéis é [igualmente] existenciária; A compreensão que o psicólogo faz dos papéis de seus pacientes é ôntica (nem existenciária, nem existencial); Se o psicólogo (ou qualquer outro [indivíduo]) faz ontologia fundamental e compreende o que é ser *Dasein* em geral, essa compreensão é existencial. (Irá se mostrar que para um indivíduo fazer ontologia fundamental, sua compreensão existenciária de si próprio deve ser autêntica).” (DREYFUS, 1991, p. 20, tradução nossa, grifo nosso)

cotidiana o *Dasein* tem como seu *a priori* a estrutura fundamental que Heidegger nomeia ser-no-mundo, cujos aspectos iremos examinar em seguida.

1.3 O *DASEIN* COMO SER-NO-MUNDO

Temos por objetivo nessa pesquisa alcançar uma compreensão do conceito de angústia, conforme trabalhado por Heidegger, como aquele elemento da existencialidade do *Dasein* que o convoca para repensar sua relação com o ente e consigo próprio. Com isso, nos encaminhamos para um aspecto da liberação do *a priori* que permite que a discussão sobre a questão “o que é o homem” seja recolocada em solo fértil na contemporaneidade. Ocorre que, a visão de homem que se estabeleceu na modernidade, e passou a ganhar mais fôlego a partir do Século XX, retirou sua legitimidade de todo o desenvolvimento tecnológico e científico que vem sendo observado desde então, ou seja, de seus resultados práticos no controle e domínio da natureza. Todavia, em Heidegger, a solidez desse fundamento sofre um abalo quando o homem é mostrado a partir de suas possibilidades mais retraídas e originárias, em uma tentativa de resgate do fascínio que moveu a filosofia desde os pré-socráticos.

Até então, percebemos que – não visando esgotar sua análise na constituição de uma antropologia filosófica – a questão fundamental para Heidegger é retomar o vigor da investigação pelo sentido do ser. Contudo, tal meta demandou que o homem se tornasse transparente em seu ser, em virtude de seu privilégio ôntico-ontológico – pois, emergindo junto ao ente, é o homem que originariamente se deixa envolver constantemente pelo “é”. Nessa conjuntura estabelecida entre homem e ser, surge para Heidegger a necessidade de se apropriar idiossincraticamente tanto do termo *Dasein*, quanto do termo existência. Tal iniciativa busca libertar o homem das definições da tradição metafísica, rumo a uma interpretação originária de sua relação privilegiada com o ser⁹⁸.

⁹⁸ Vejamos o comentário de Giacoia Jr. a respeito da crítica heideggeriana ao termo “humanismo”: “O humanismo é confrontado [por Heidegger] porque não situa a *humanitas* em uma posição suficientemente elevada. A dignidade humana não se deve à sua condição de “sujeito”, *de res cogitans* (substância pensante) ou consciência transcendental. Ao contrário, essa dignidade consiste em ser

A possibilidade mais própria que o *Dasein* “é” se revela como sua relação com o ser. Disso decorre que o *Dasein*, de uma forma ou de outra, sempre atende a esse chamado e relaciona-se com seu ser de modo que se traduz como próprio ou impróprio. Heidegger inicia a analítica de *Ser e tempo* sob a perspectiva de uma cotidianidade onde o *Dasein* habita, primeiramente e na maioria das vezes, em uma indiferença quanto a qualquer um desses modos em que o *Dasein* se assume em seu ser.

Quando o *Dasein*, em sua facticidade, se encontra inicialmente alienado da existencialidade de sua existência, e dos modos de ser que lhe são possíveis, isso não deve implicar que a compreensão do ser não se faça. É justamente nessas instâncias ônticas e ordinárias que o fenômeno se encobre, e, com isso, é para onde a analítica existencial se volta. Na indiferença do *Dasein* quanto ao seu modo de ser se revela algo positivo:

Esta indiferença da cotidianidade não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo deste ente. É a partir deste modo de ser e com vistas a este modo de ser que todo e qualquer existir é assim como é. Denominamos esta indiferença cotidiana da presença de *medianidade*.⁹⁹

Nessa medianidade o *Dasein* já se encontra em uma abertura que lhe possibilita estar familiarizado com um mundo que lhe faz sentido, onde ele já sabe se comportar com certa proficiência, de modo que, nesse conjunto de relações, dispõe também de uma interpretação de quem é si mesmo.

Direcionando-se para interpretar fenomenologicamente as estruturas mais íntimas do cotidiano, pode-se pensar que Heidegger passará a divagar filosoficamente sobre relações triviais entre o homem e o ente. A analítica se volta para a banalidade da existência do *Dasein* não para se deter nela e descrever exaustivamente sua manifestação, mas para demonstrar que mesmo nessas instâncias mais básicas o ser se pronuncia em seu silêncio. Já de início, citamos uma resposta de Heidegger aos críticos de *Ser e tempo*, feita por nosso pensador em *Kant e o problema da metafísica*, no que diz respeito ao rumo que a investigação toma ao tentar assegurar uma interpretação do cotidiano do *Dasein*:

“jogado” na clareira do Ser, de forma que, no *logos* humano, o ente se manifeste como ente em sua essência.” (GIACOIA JUNIOR, 2013, pp. 90-91)

⁹⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 87.

A analítica existencial do cotidiano não quer descrever como usamos garfos e facas. Ela deve mostrar que isso e todas as demais relações com os entes, mesmo quando parece que só existe o ente, já pressupõe a transcendência do *Dasein*, isso é, ser-no-mundo.¹⁰⁰

Partindo dessa indicação, temos que a estrutura ontológica básica do *Dasein*, e que manifesta a sua transcendência implícita no cotidiano, é nomeada por Heidegger *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Nós nos voltamos agora para investigar o conceito unitário de ser-no-mundo como caminho para interpretação da angústia como o humor fundamental do homem.

No seu cotidiano imediato o *Dasein* não se move como substância dotada de propriedades, essa relação, para Heidegger, é derivada e já pressupõe uma forma de acesso ao mundo que se deu nas instâncias mais ordinárias da existência. Heidegger atribui à designação de *ser-no-mundo* o conteúdo *a priori* do *Dasein*, que ainda não explica o todo estrutural do *Dasein*, mas como ele é no cotidiano primeiramente e na maioria das vezes. Nesse sentido: “O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da presença, mas de forma nenhuma suficiente para determinar por completo seu ser.”¹⁰¹

Quando a analítica “desce” ao cotidiano do *Dasein*, ela não busca fazer do ser-no-mundo uma estrutura arbitrariamente imposta que serviria para “capturar” a essência do *Dasein*. O exercício hermenêutico se volta para as instâncias ônticas da existência do *Dasein* para fazer vir à luz as estruturas ontológicas que iluminam sua relação com o ser.

Portanto, ser-no-mundo corresponde ao elemento ontológico do *Dasein* encoberto no cotidiano quanto a sua estrutura, de modo que ser-no-mundo já implica transcendência. Contudo, uma interpretação apressada do conceito poderia facilmente sugerir que quando Heidegger diz que “o ser-no-mundo é o *a priori* do *Dasein*”, isso significa que o fundamento do cotidiano está no fato de que o *Dasein* sempre está em algum lugar sendo determinado por ele. Talvez a primeira incompreensão diria que Heidegger quer elaborar filosoficamente a expressão que diz: “O homem é produto do meio”. Existe algo mais evidente do que o fato de que

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Kant and the problem of metaphysics*. 5ª. ed. Trad. Richard Taft. Studies in continental thought. Indiana: Indiana University Press, 1997, pp. 164-165 (tradução nossa).

¹⁰¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 99.

estamos colocados sempre em algum lugar dentro do mundo? Para Heidegger, entretanto, pensar desse modo implica ultrapassar arbitrariamente o fenômeno do mundo como tal, ou seja, como estrutura ontológica constitutiva do ser do *Dasein*. Dizer que a constituição mais básica do *Dasein* é estar espacialmente posicionado no mundo é o mesmo que afirmar que o *Dasein* é primeiro a partir de si, como coisa corpórea, para só então relacionar-se com o mundo.

Não é à toa que Heidegger grafa ser-no-mundo de forma hifenada. O que se busca é justamente acentuar que se trata de um fenômeno unitário que se manifesta sempre em conjunto. O mundo não é um ente que o *Dasein* já não seja. O ser-em incluso na expressão ser-no-mundo, não sendo indicação geográfica do *Dasein*, se mostra como indicação de uma relação essencial de familiaridade entre homem e mundo. Quando viajamos para um país com práticas culturais diametralmente opostas às nossas, não perdemos a familiaridade com o mundo. Se essas práticas já aparecem como diferentes das nossas, nessa diferença já se mostra um certo “saber lidar” com a situação de mundo – afinal a diferença se anuncia espelhada em algo que se mostrou. Nisso já está pressuposta que alguma forma de abertura de mundo foi realizada sem que o *Dasein* se desse conta.

O *Dasein* sempre está junto ao mundo e se detém nele, de modo que, segundo Heidegger: “O ser-em é, pois, uma expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.”¹⁰² O *Dasein* é o mesmo que ser-no-mundo, não é ente dentro de um mundo, que está primeiro dentro de si mesmo (autosubsistente) e depois se põe a relacionar-se com as coisas, mas, emerge sempre junto a elas e junto a outros – aspecto de ser-no-mundo que Heidegger investiga a partir do termo ser-com. Nesse sentido, Heidegger afirma: “Como existencial, o ‘ser-junto’ ao mundo nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem. Não há nenhuma espécie de justaposição de um ente chamado ‘presença’ e outro ente chamado ‘mundo’.”¹⁰³

Como constituição de ser do *Dasein*, ser-no-mundo não lhe é um atributo accidental, algumas vezes presente, e outras não. Como constitutivo de ser, o ser-no-mundo não é uma propriedade de algo simplesmente dado. Não há *Dasein* sem

¹⁰² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 100.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 101.

mundo. Confirmando essa exposição, Heidegger é enfático a respeito da relação entre homem e mundo, realçando a pertinência de trazer o exame de ser-no-mundo como estrutura ontológica fundamental:

O homem não é no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A presença nunca é “numa primeira aproximação” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* a presença, sendo no mundo, é como é. Tal constituição de ser não surge porque, além dos entes dotados do caráter da presença, ainda se dão outros entes, os simplesmente dados que com ela se deparam. Esses outros entes só podem deparar-se “com” a presença quando conseguem mostrar-se, por si mesmos, dentro de um *mundo*.¹⁰⁴

Em sua facticidade o *Dasein* é como é, e esse “sendo” sempre “é” habitando um mundo. Heidegger investiga o ser-no-mundo a partir de seus momentos estruturais. Com isso, entra em questão examinar o caráter existencial do mundo (i), o modo no qual o ente determinado por ser-no-mundo se mostra no cotidiano (ii) – portanto, o *quem* do cotidiano – e o elemento ser-em (iii), que confere a unidade do ser-no-mundo com relação a abertura do *Dasein* para que o mundo lhe venha ao encontro (de modo que sempre se apresente como familiar e conhecido em suas possibilidades).

O mundo (i) se diz de várias maneiras no cotidiano. A primeira intuição (1) que temos, na maioria das vezes, ao pensarmos sobre mundo, nos remete tão logo à fisicalidade do planeta no qual habitamos e ao conjunto de todas as coisas que podemos experienciar. Mundo, de forma geral, também pode englobar a totalidade de coisas que no mesmo instante se fazem presentes no cosmos, como elementos em um conjunto universo. Em acepção diversa, e em sentido mais abstrato (2), mas ainda com relação as coisas dadas, mundo pode ser considerado em virtude da divisão delas quanto a suas características essenciais, i.e., quanto ao seu conteúdo inteligível (a “arboridade” é o mundo de tudo que se define onticamente enquanto “árvore”). Na didática de *Ser e tempo*, o mundo nesse sentido (2) é geralmente grafado com aspas, portanto: “mundo”.

Todavia, para analítica existencial essas formas categoriais com as quais constituímos nossa relação com as coisas já pressupõem a compreensão que o

¹⁰⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, pp. 103-104.

Dasein faz do ser e, conseqüentemente, um âmbito de abertura que possibilitou que algo viesse ao encontro *como* algo. Heidegger, porém, interessado na cotidianidade mediana do *Dasein*, se atém a sentidos mais relevantes existencialmente em que se diz o termo mundo. Em nossa facticidade nos determinamos sempre a partir de uma abertura de mundo que nos colocou junto aos demais entes, de forma que, inicialmente, podemos nos interpretar como qualquer outro ente dentro do mundo. Mesmo essa forma de interpretação desviada pressupõe o *Dasein* como *ser-no-mundo* como estrutura fundamental. Quanto a isso, vejamos o que nos diz Heidegger: “O conceito de facticidade abriga em si o ser-no-mundo de um ente ‘intramundano’, de maneira que este ente possa ser compreendido como algo que, em seu ‘destino’, está ligado ao dos entes que lhe vêm ao encontro dentro de seu próprio mundo.”¹⁰⁵

Quando falamos, coloquialmente, que alguém entrou para o “mundo do crime” ganhamos acesso a outro sentido de mundo (3), mais precioso à analítica existencial. Não nos referimos ao fato de que o crime é um conjunto cujos elementos esse indivíduo agora passou a integrar, Heidegger diz que: “Nesse caso [o mundo], é o contexto ‘*em que*’ uma presença fática ‘vive’ como presença.”¹⁰⁶ Portanto, quando um *Dasein* se detém junto ao mundo do crime, isso é mais do que simplesmente incluir-se em um complexo de coisas específicas associadas ao crime (como drogas, extorsão, armas e dinheiro). Habitar o mundo do crime é relacionar-se e se deixar determinar pelas práticas, equipamentos e ocupações que constituem uma vida criminosa. Podemos nos deixar fascinar e ler tudo sobre o mundo do crime, mas nunca estaremos incluídos nessa estrutura de mundo – ôntico-existenciária, na terminologia de Heidegger – enquanto não deixarmos que nossas possibilidades sejam determinadas por ele. Nesse sentido, esses tipos de mundo nunca são exclusivamente meus, entre suas diversas possibilidades, “ora [se] indica o mundo ‘público’ do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e ‘próprio’.”¹⁰⁷ Nesse sentido, são relevantes os comentários de Dreyfus, quando posiciona a filosofia de Heidegger entre Husserl e Sartre na tradição:

É importante notar que todos esses “mundos especiais”, como ele também os chama, são públicos. Não existe tal coisa como um mundo meu, como se

¹⁰⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 102.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 112.

fosse considerado em uma esfera privativa de experiência e significado, que é autossuficiente e inteligível em si, e, portanto, mais fundamental que o mundo público compartilhado e seus modos locais. Ambos Husserl e Sartre seguem Descartes ao começar com um mundo meu e, então, tentam responder como um sujeito isolado pode dar sentido para outras mentes e para o mundo compartilhado intersubjetivo.¹⁰⁸

Esse mundo das vivências imediatas do *Dasein* é o que Heidegger chama de mundo circundante (*Umwelt*). Nele a relação com o ente se afirma em um envolvimento pré-teórico, no qual os entes aparecem inicialmente no modo da manualidade (*Zuhandenheit*). Nesse modo de ser mais imediato que comanda o aparecer dos entes, eles referem-se um ao outro, gerando um contexto referencial de sentido. Esse é o modo de ser básico dos entes que não são o *Dasein*. Conforme o comentário de Pöggeler: “O utensílio serve para alguma coisa; um refere-se ao outro e tem assim um ‘significado’. O todo da concatenação significativa e referencial é o mundo como o mundo-circundante.”¹⁰⁹

O mundo circundante é o mundo que nos é mais próximo – logo, temos com ele uma relação predominantemente ôntico-existenciária –, todavia, para Heidegger, o mundo também se fala em um outro sentido mais originário, que, segundo nosso pensador, foi relegado pela tradição. Vejamos o que diz Heidegger nessa passagem: “Um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade.”¹¹⁰ Assim, para assinalar uma relação ontológico-existencial, Heidegger passa a analisar o fenômeno da *mundanidade* do mundo como o elemento do ser do *Dasein*. Esse sentido é que mais interessa à ontologia fundamental, nele o mundo se mostra como estrutura ontológica que permite que relações de mundo sejam constituídas e que tem na existencialidade do *Dasein* o seu fundamento.

A *mundanidade do mundo* (4) corresponde a explicação ontológico-existencial de um *como* o *Dasein* constitui relações de mundo como a que investigamos anteriormente (3). Conforme o comentário de Pöggeler: “O mundo, no qual a existência é, não é entendido por Heidegger enquanto o todo do ente, mas enquanto

¹⁰⁸ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 90 (tradução nossa).

¹⁰⁹ PÖGgeler, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 56.

¹¹⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 113.

o Como, no qual sempre o ente no todo se consegue mostrar.”¹¹¹ Essa estrutura ontológica subjaz a qualquer âmbito de relações práticas, com equipamentos ou ocupações em qualquer mundo que possamos habitar. No cotidiano do ser-no-mundo, o *Dasein* mundifica e significa tudo em termos de mundo. Por ser essencialmente mundo, ele já se projeta como tal e permite que se engaje em determinadas situações familiares. Não diria isso algo muito íntimo a nosso respeito? A mundaneidade do *Dasein* parece indicar que o homem essencialmente constitui relações de mundo (e, portanto, de sentido) com qualquer ente que se mostre. Mesmo quando o homem vai às profundezas do oceano e encontra as criaturas mais exóticas e bioquimicamente diversificadas, ele pode olhar para elas e dizer: “é um tipo de peixe”, atraindo instantaneamente o que é completamente estranho para um âmbito familiar no qual é possível voltar-se para coisa e descobri-la – para além do que inicialmente se mostrou. Ou seja, por sempre ser mundo, o *Dasein* pode descobrir aquilo que lhe vem ao encontro, uma vez que sempre familiariza tudo que encontra. Nesse caminho, recepcionamos mais um comentário de Dreyfus:

Quando tentamos imaginar outra realidade, como na ficção científica, nós conseguimos imaginar apenas o nosso mundo modificado em alguns detalhes. Da mesma forma, quando tentamos imaginar como deve ser viver como um gato ou um golfinho, nós só podemos compreendê-los como tendo um tipo de versão empobrecida do nosso mundo.¹¹²

Inicialmente e na maioria das vezes, o homem como *Dasein*, por determinar-se ontologicamente como ser-em, sempre está junto e familiarizado com o mundo. Compreender o conteúdo fenomenal do ser-no-mundo, portanto, implica também trazer à luz *quem* é o *Dasein* no cotidiano (ii). Nesse ponto o que entra em questão é saber quem é o “sujeito” do cotidiano e como se dá sua relação com outros entes que possuem o modo de ser do *Dasein*. Como ponto de partida para encontrar esse *quem*, recordamos com Heidegger que: “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros.”¹¹³ Logo, se é que vigora algum tipo de “eu” no cotidiano, seu conteúdo mais autêntico está naquilo que a

¹¹¹ PÖGGELER, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 2001, p. 56.

¹¹² DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 91 (tradução nossa).

¹¹³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 172.

interpretação existencial vai revelar em uma relação dele também com os outros. A interpretação existencial do eu não pode partir de um sujeito simplesmente dado sem mundo – e agora sem outros –, que já superou a relação entre *Dasein* e ser como se fosse o dado mais óbvio e inquestionável.

A investigação fenomenológica, ao reter-se nas coisas para que se mostrem a partir de si mesmas, deve escolher um ponto de partida ôntico e próximo para alcançar o elemento ontológico em sua distância e estranheza. Quando Heidegger emprega a expressão “eu” para dizer o *Dasein* no cotidiano, o faz como uma *indicação (Anzeige) formal*. Este é um conceito fundamental para a leitura de *Ser e tempo*, pois Heidegger se vale dele em várias ocasiões, se apropriando de termos filosóficos tradicionais para redimensioná-los a partir da perspectiva ontológico-existencial. Se no cotidiano somos um “eu” – e, de certa forma, somos seguros desse conhecimento – a análise de Heidegger irá mostrar que, no que condiz à nossa primazia junto ao ser, nos movemos no cotidiano como uma espécie de “não eu”. Esclarecendo essa afirmação, eis o que diz nosso filósofo: “Nesse caso, o ‘não eu’ não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de ‘eu’, mas indica um modo de ser do próprio ‘eu’ como, por exemplo, a perda de si mesmo.”¹¹⁴ O que ôntico-existencialmente pode soar como fantasmagoria, ontológico-existencialmente é interpretado como um modo de ser que indica a distância entre o *Dasein* e sua raiz ontológica. Ficará mais claro ao longo dessa exposição como entender o “propriamente eu” como perda de si mesmo.

Sabemos que o *Dasein* cotidiano não é transparente a si mesmo, e, portanto, não emerge na totalidade do ente carregando o conhecimento de que se determina ontologicamente por estruturas existenciais, i.e., sua determinação de *ser-no-mundo* não se abre tematicamente no cotidiano. Dito de outra maneira, o *Dasein* não é transparente para si como ente que se determina por uma relação de ser, já habitando em um âmbito de sentido que possibilita ao ente aparecer *como* ente. Tornar o *Dasein* transparente, todavia, não deve ser interpretado como uma tentativa de capturar atributos ônticos que porventura possua, tendo em vista formar um constructo do que significa constitui a sua essência. Também não parece se tratar de ato místico e

¹¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 172.

esotérico de transcendência, onde homem se destaca do mundo e se harmoniza com o divino. Neste particular, é conveniente o que diz Heidegger em *Ser e tempo*:

Chamamos de transparência (*Durchsichtigkeit*) a visão que se refere primeira e totalmente à existência. Escolhemos esse termo para designar o “conhecimento de si mesmo”, bem entendendo-se que não se trata de um exame perceptivo e nem tampouco da inspeção de si mesmo como um ponto, mas de uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo através dos momentos essenciais de sua constituição. O ente que existe tem a visão de “si” somente à medida que ele se faz, de modo igualmente originário, transparente em seu ser junto ao mundo, em seu ser-com os outros, enquanto momentos constitutivos de sua existência.¹¹⁵

Tornar-se transparente para si mesmo demanda recolher a postura teórica e reconhecer o “por se fazer” hermenêutico que determina a existência do *Dasein*. Heidegger investiga a relação cotidiana do *Dasein* consigo mesmo para dar relevo ao desvio desse si-mesmo ontológico – o *propriamente si-mesmo* – que lá se opera. Seguimos com Heidegger quando indaga: “Empenhando-se no mundo das ocupações, ou seja, também no ser-com os outros, a presença é o que ela própria não é. Quem é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?”¹¹⁶

Junto aos outros entes que possuem o modo de ser do *Dasein*, segundo Heidegger o “sujeito” da cotidianidade é o que chama de *impessoal (das Man)*. Essa é a indicação ontológica que diz que, primeiramente e na maioria das vezes, o *Dasein* encontra-se completamente diluído em formas públicas de compreender o mundo, já saltando por cima dele e interpretando a si próprio através de sentidos familiares – legados implicitamente por uma tradição – que se encontram sempre disponíveis e acessíveis:

A presença cotidiana retira a interpretação pré-ontológica de seu modo de ser mais imediato do impessoal. A interpretação ontológica segue inicialmente esta tendência e entende a presença a partir do mundo, onde a encontra como ente intramundano.¹¹⁷

Em alemão *das Man*, literalmente seria traduzido para português como “o se”. Na língua portuguesa, quando queremos mostrar a alguém que falhou em executar alguma atividade corriqueira dizemos: “Com licença, mas não é assim que se faz isso”,

¹¹⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 207.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 182-183.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 187.

em seguida, poderemos mostrar ao indivíduo como é que se executa a referida atividade. Como pronome indefinido, o *se* nesse exemplo nos indica uma maneira pública e consolidada de nos relacionarmos com as coisas; um teor normativo que não pode ser atribuído a ninguém em especial, mas que também não é a soma de todos. Nesse sentido, Heidegger afirma:

Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente se faz*; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente se vê e julga*; também nos retiramos das “grandes multidões” como *impessoalmente se retira*; achamos “revoltante” o que *impessoalmente se considera revoltante*. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.¹¹⁸

Heidegger observar que o *Dasein* cotidiano cuida da diferença entre si mesmo e os outros do cotidiano: “Neste afastamento constitutivo do ser-com reside, porém: a presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser.”¹¹⁹ No nosso dia-a-dia até podemos nos achar completamente autônomos com relação ao nosso mundo circundante, livres para escolhermos qualquer caminho. A reflexão fenomenológica de Heidegger, todavia, quer nos mostrar que qualquer liberdade para escolha de si – portanto, de possibilidades próprias – pressupõe uma entrega implícita ao mundo e aos outros. Nessa entrega, as formas de ocupação possíveis encontram-se já pré-determinadas por essa esfera que conhecemos como o *público* (*Öffentlichkeit*) – nome através do qual conhecemos onticamente o impessoal.

No cotidiano, o *Dasein* que somos é tomado pela interpretação pública, e nela somos nivelados em nossas possibilidades de ser. Na esfera do público encontramos sempre uma interpretação disponível para o mundo e para nós mesmos. Não que no público tenha se formado um acesso autêntico às coisas que só então passou a nos ser transmitido, mas encontramos nele algum tipo de acesso já superficializado e pronto, que dispensa o retorno às origens. Assim, é nele que “toda primazia é silenciosamente esmagada”¹²⁰ e “todo o segredo perde sua força”¹²¹. O segredo mais misterioso ganha uma máscara amigável e tem seu acesso facilitado. Nesse sentido,

¹¹⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 184.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 184.

¹²¹ *Ibid.*, p. 184.

Heidegger completa: “O público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecimento a todos acessível.”¹²²

Essa entrega tira o encargo do *Dasein* de ter que determinar-se a partir de sua existência, e reconhecer que ele não está pronto. Sendo originariamente o impessoal, o *Dasein* se desincumbe da responsabilidade dessa tarefa e se deixa dissolver no modo de ser dos “outros”. Seguimos com Heidegger, quando afirma a tendência do impessoal de tudo facilitar e superficializar:

O impessoal *tira o encargo* de cada presença em sua cotidianidade. E não apenas isso; com esse desencargo, o impessoal vem ao encontro da presença na tendência de superficialidade e facilitação. Uma vez que sempre vem ao encontro de cada presença dispensando-a de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio teimoso.¹²³

Para Heidegger, esse “inconsciente coletivo” que tudo determina que não se reporta a ninguém, que é o impessoal, não deve ser encarado como um inimigo diante da possibilidade de uma individualidade pura. O impessoal é um existencial, e como tal é determinação positiva do *Dasein* cotidiano como ser-no-mundo, sempre condicionando historicamente suas possibilidades¹²⁴ de acessar e “ver” os entes. O impessoal se refere ao modo de ser *Dasein* visto como um “ainda não si-mesmo”, e que, portanto, existe inicialmente de modo impróprio. Apesar das palavras aparentemente impactantes que Heidegger emprega para se referir ao impessoal: “Este modo de ser não significa uma diminuição ou degradação da facticidade da presença, da mesma forma que o impessoal, enquanto ninguém, não é um nada.”¹²⁵ Como estrutura essencial do ser-no-mundo, o *Dasein* sempre se refugia dentro do impessoal, pois é quem lhe *retira o encargo* de ter de ser, ou seja, ter que pensar a partir de si mesmo os fundamentos do acesso às coisas. Oferecendo superficialidade e facilitação, o ser-si-mesmo do *Dasein* é esse *impessoal* que responde à pergunta *quem* do cotidiano. O impessoalmente-si-mesmo que é o *Dasein* cotidiano, permite uma relação familiar consigo próprio e libera o ente intramundano para vir ao encontro de uma maneira que “faz sentido”.

¹²² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 185.

¹²³ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 186.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 185.

Um indivíduo que interpreta esse domínio teimoso da interpretação pública, que emana do impessoal, como um obstáculo para uma vida autêntica – e não como estrutura existencial –, corre o risco de ter mal interpretado o que Heidegger quer nos dizer. Tal indivíduo seria levado a querer reconfigurar ôntico-existencialmente sua vida para escapar desse domínio público. Talvez tentasse fugir de seu lar habitual, realizar uma cirurgia de redesignação sexual e ir morar em uma gruta nas montanhas. Nada disso indicaria que o impessoal foi “vencido” e que aquele indivíduo finalmente garantiu o devido acesso a uma nova versão de si mesmo pura e autêntica. Adversamente, insurgindo-se contra o fato de que o impessoal determina a realidade do cotidiano, esse indivíduo tornou evidente a extensão de seu domínio e o modo penetrante através do qual ele determina as nossas vidas. Quanto à possibilidade interna do *Dasein* de perceber-se determinado pelo impessoal e postular uma separação, eis o que diz Heidegger: “O ser do que é propriamente si-mesmo não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. *Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo.*”¹²⁶ Portanto, compreender filosoficamente o que esse impessoal significa, permite uma modificação existencial da nossa autointerpretação, e não o isolamento do *Dasein* em um “eu” autônomo desprovido de mundo. Nesse sentido, pertinente é o comentário de Reis:

Assim sendo, o modo de ser autêntico não significa um isolamento de uma socialidade constitutiva, mas, ao contrário, é uma nova atitude em face de tal socialidade, capaz de reconhecer a autoridade da regra impessoalmente padronizada, ou propor novas formações regulares, capazes de explicitação autorizativa.¹²⁷

Como existencial que nos constitui, é a partir da “ditadura do impessoal” que temos sempre abertas determinadas possibilidades, limitadas historicamente e indeterminadas quanto ao seu conteúdo, de interpretação própria e do mundo. Somos no cotidiano os ecos da voz desse impessoal entranhado em nossa raiz ontológica. Isso não deve soar como uma redução do homem, mas o contrário. O próprio fato de se perceber assim já o torna um ente extraordinário, pois é uma marca do nosso privilégio ôntico-ontológico ante a questão guia de Heidegger que persegue o sentido

¹²⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 188.

¹²⁷ REIS, R. R. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001, p. 117.

do ser. A partir da interpretação do nosso pensador, se mostra que o *Dasein* cotidiano se interpreta pré-ontologicamente como qualquer outro ente dentro do mundo somente em virtude deste domínio teimoso do impessoal, que já articula o sentido que pegamos emprestado para nos relacionar com as coisas. Nesse sentido, eis o que diz Heidegger:

O impessoalmente-si-mesmo, em virtude de que a presença é cotidianamente, articula o contexto referencial da significância. O mundo da presença libera o ente que vem ao encontro numa totalidade conjuntural, familiar ao impessoal e nos limites estabelecidos pela medianidade.¹²⁸

Assim, o impessoal familiariza o *Dasein* consigo mesmo e com o mundo, de modo que inicialmente o *Dasein* não é *propriamente* si-mesmo, o que não deve ser interpretado como uma redução de sua facticidade, mas um fenômeno positivo que dela decorre.

O terceiro momento constitutivo de ser-no-mundo está no ser-em (iii). Conforme vimos anteriormente, ser-em implica sempre um *habitar, deter-se junto, ser familiar com* e não traduz imediatamente qualquer designação de espacialidade do *Dasein*, como se afirmasse que, inicialmente e na maioria das vezes o *Dasein* é sempre um corpo localizável através de alguma coordenada do espaço cósmico e só isso. A designação “habitar” sustenta que não há relação coisal entre uma coisa-sujeito e outra coisa-objeto tida como a totalidade do mundo. Segundo Dreyfus: “Quando habitamos algo, ele não é mais um objeto para nós, mas se torna parte de nós e se infiltra na nossa relação com outros objetos no mundo.”¹²⁹ Portanto, ser-em é o elemento unificador do ser-no-mundo que intensifica a primazia ôntico-ontológica do *Dasein* na relação com o ser.

O ser-em designa a dimensão de abertura para a compreensão de ser que o termo *Dasein* sustenta no seu “aí” (*Da-*), de modo que Heidegger afirma em *Ser e tempo* que: “A presença sempre traz consigo o seu pre e, desprovida dele, ela não apenas deixa faticamente de ser, como deixa de ser o ente dessa essência. A presença é sua abertura.”¹³⁰ Em *Ser e tempo*, Heidegger investiga três estruturas

¹²⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 187.

¹²⁹ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 45 (tradução nossa).

¹³⁰ HEIDEGGER, op. cit., p. 192.

existenciais que determinam a abertura do mundo para o *Dasein*, embora não sejam por ele imediatamente assumidas em seus modos mais autênticos são elas a *disposição*, a *compreensão* e o *discurso*.

Na compreensão se dá a modalidade de abertura que se perfaz para o *Dasein* previamente a qualquer articulação cognitiva. O *Dasein* como compreendedor do ser é por ele compreendido e se comporta diante do mundo com proficiência, se abrindo para várias possibilidades que configuram seu poder-ser. Na interpretação o compreender se elabora nas formas que permitem a apropriação dessas possibilidades e sua articulação no discurso.

Nós nos voltamos com maior ênfase para a estrutura da disposição (*Befindlichkeit*), que através de sua manifestação ôntica conhecemos imediatamente na forma do humor (*Stimmung*). Antes de designar qualquer disparo psicológico, disposição é uma designação ontológica que originariamente fala dessa abertura espontânea que ocorre no *Dasein* e o afina com o mundo sempre em alguma tonalidade particular – afinal, existem bons humores e maus humores. Esses humores se impõem ao *Dasein* de forma que ele já é a partir do que se abre, e por mais que ele consiga se assenhorar de alguma tonalidade de humor específica, só consegue fazê-lo em substituição por uma tonalidade contrária¹³¹, nunca conseguindo se livrar do fato que está sempre afinado por um deles. Quando nos percebemos entristecidos, tentaríamos nos colocar em situações de mundo e fazer coisas para nos alegrar e “dominar a tristeza”. Embora o humor afinado na tristeza possa se dissolver, nunca por ato de vontade pode-se modular o humor diretamente ou sequer anulá-lo completamente. Vejamos o que diz Heidegger:

O humor se precipita. Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. [...] *O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...* O humor não remete, de início, a algo psíquico e não é, em si mesmo, um estado interior que, então, se exteriorizasse de forma enigmática, dando cor às coisas e às pessoas.¹³²

¹³¹ Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 195.

¹³² *Ibid.*, p. 196.

No exemplo apresentado por Wrathall¹³³, somos convidados a nos imaginar em um passeio noturno pelas ruas de alguma cidade, nele notamos como o humor nos dispõe e nos afina com o mundo de formas diversas. Nesse passeio noturno, o silêncio e a calma nos envolvem de tranquilidade e os elementos ao nosso redor reforçam essa sensação: o silêncio, a brisa noturna, talvez até o luar. De repente, um ruído suspeito seguido de passos apressados reconfigura totalmente o modo como interpretamos este mesmo espaço; o que era tranquilidade se transforma em uma espécie de temor. Assim, a relação que mantínhamos com as coisas ao nosso redor – marcada por aquela sensação de tranquilidade – é assolada por um novo humor que agora se instala. Nesse momento, então, possivelmente interpretamos nosso espaço em termos de como evitar ou fugir de uma possível agressão. Coisas que não eram tão percebidas quando afinados pela tranquilidade agora, sob a égide do temor, aparecem ou recebem uma ressignificação. Uma porta – que era antes vista como mero elemento de composição do espaço visível – poderia passar a ser vista como um meio de fuga para garantir a preservação da nossa integridade. Essa investida dos humores sobre nós revela não só a nossa total sujeição ao mundo, como também o fato de que ele é responsável por organizar *a priori* as nossas possibilidades de interação com os entes em cuja totalidade irrompemos.

Na disposição o *Dasein* originariamente se encontra na condição de entrega ao mundo e abandono de si próprio, através disso emerge o estar-lançado que impera na convivência cotidiana, onde o humor nos abre as diversas formas de ocupação e preocupação disponíveis. “A afinação do humor”, segundo Heidegger, “não realiza uma abertura no sentido de observar o estar-lançado e sim de enviar-se e desviar-se.”¹³⁴ O humor, antes de qualquer ato intencional, já nos deixou tocar pelo mundo e nos lançou para que nos detivéssemos nele, com isso o caráter pesado da responsabilidade do *Dasein* com o seu “aí” é aliviado. Nisso o *Dasein* esquiva-se de si mesmo. “A constituição existencial desse esquivar-se será evidenciada no fenômeno da decadência.”¹³⁵ A angústia (*Angst*) é, para Heidegger, um humor neste sentido, ela afina o *Dasein* de alguma forma ao mundo, mas – conforme analisaremos mais detidamente – é o mundo como tal que se apresenta em seu fundamento e

¹³³ Cf. WRATHALL, *How to read Heidegger*, 2006, pp. 31-32.

¹³⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, pp. 194-195.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 199.

estranheza. A angústia se mostra para Heidegger como essa afinação do humor que abre uma via de acesso ao *Dasein* interpretar-se a partir de seu ser-no-mundo. Por esse motivo, ao lado de outros humores que nos desviam do fenômeno da disposição – afinal de contas, quem pensa nos fundamentos da existência tomado por intensa alegria? – a angústia é tratada, por Heidegger, como humor fundamental (*Grundstimmung*).

A analítica dos momentos estruturais do ser-no-mundo se encerra na constatação de que o modo de ser dominante do cotidiano é o da *decadência* (*Verfallenheit*). A decadência é o termo escolhido por Heidegger para dizer que no cotidiano o *Dasein* é constantemente no modo de ser da impropriedade. É esse o modo básico da existência cotidiana onde o *Dasein* já se encontra ativamente envolvido com o mundo das ocupações e com os outros – pela preocupação. Na decadência, alienado do seu propriamente si-mesmo é onde se movimenta o *Dasein* na maior parte de sua existência efetiva no meio do ente.

Inicialmente pode-se achar que decadência denota a queda de um estado superior e de uma realidade efetiva mais pura. Todavia, o termo não parece ter a intenção de sinalizar qualquer referência a esse estado sublime em que se pode habitar em detrimento de um estado inferior, do qual poderíamos nos desvencilhar completamente. Também aqui, a decadência não é um inimigo que deva ser combatido, mas trata-se de uma estrutura ontológica que sempre já vigora na efetividade da vida humana. Conforme adverte Heidegger:

Seria [...] um equívoco compreender a estrutura ontológico-existencial da decadência, atribuindo-lhe o sentido de uma propriedade ôntica negativa que talvez pudesse vir a ser superada em estágios mais desenvolvidos da cultura humana.¹³⁶

Como existencial fundamental, a decadência do *Dasein* sempre já é, quer ele reconheça sua vigência ou não. Nessa decadência se sobreleva seu caráter de ser-lançado-no-mundo, ou seja, de que o *Dasein* já “é”, e não repousa em um estado neutro com relação aos outros e ao mundo para, só então, deliberadamente escolher como assumir suas relações. Heidegger, entretanto, não acredita que imerso na decadência o *Dasein* esteja condenado a jamais apropriar-se de seu si-mesmo. Nosso

¹³⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 241.

pensador considera a própria decadência como um testemunho da existencialidade do *Dasein*, e, portanto, do fato que ele se determina por estruturas de ser, e que revelam seu poder-ser-no-mundo no modo da impropriedade. Por esse motivo, eis o que afirma o nosso filósofo: “A presença só *pode* decair *porque* nela está em jogo o ser-no-mundo, no modo de compreender e dispor-se. Em contrapartida, a existência *própria* não é nada que paire por sobre a decadência do cotidiano.”¹³⁷ Isso diz que o *Dasein*, ao encontrar seu propriamente si-mesmo, não deixará de ser determinado pela decadência, mas apenas realizará uma apreensão modificada da cotidianidade.

Na analítica existencial é do interesse de Heidegger “oferecer para a própria presença a possibilidade de uma abertura originária e, ao mesmo tempo, da própria presença interpretar a si mesma.”¹³⁸ Diante dos encobrimentos que vigoram no cotidiano, iremos investigar a angústia como o humor fundamental capaz de colocar o *Dasein* diante de sua existencialidade e, portanto, da possibilidade de entrever seu si próprio como ser-no-mundo, suspendendo-o em um nada que põe em fuga a familiaridade do ente no cotidiano. Com isso, almejamos articular a relação entre existência e angústia, conforme pensadas por Heidegger, para acessar uma maneira de interpretar autenticamente o ente que somos.

¹³⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 245.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 199.

2 EXISTÊNCIA E ANGÚSTIA

2.1 ANGÚSTIA, *DASEIN* E NADA

Conforme examinamos, para Heidegger o *Dasein* é aquele ente que deve ser tornado transparente para que a resposta pela questão do sentido do ser retome seu vigor na contemporaneidade. Prosseguindo dessa maneira, o questionamento pelo ser reconquistará seu horizonte de possibilidade e sua capacidade de nos deixar perplexos. Do que já expusemos até então, em *Ser e tempo* Heidegger se empenha na elaboração de uma ontologia fundamental sobre as bases delimitadas pela analítica existencial do *Dasein*, somada a operação de uma desconstrução da história da ontologia metafísica – tema que ganhará mais relevo em sua produção posterior a *Ser e tempo*, com uma releitura da tradição orientada pelo tema do sentido do ser.

Vimos que a analítica existencial não tematiza o *Dasein* tendo em vista oferecer uma nova forma de pensar a subjetividade, substituindo as outras formas já empregadas pela história da filosofia para falar do homem. Heidegger não tem por meta constituir uma antropologia filosófica do *Dasein*. Tendo sempre em vista a questão do sentido do ser, a análise do *Dasein* busca mostrá-lo como uma manifestação originária da projeção desse homem no real, pois agora a perspectiva é orientada pela relação mantida entre esse homem e o ser como tal. O homem pensado a partir do conceito de *Dasein* é aquele ente para quem uma compreensão do ser é o que sempre está em jogo. A investigação da ontologia fundamental assim se nomeia, pois, a partir da analítica da existência, busca aquilo que subjaz a todo e qualquer comportamento do homem com o ente.

A ontologia fundamental, como o fundamento de constituição de qualquer ontologia, depende do *Dasein* para se fazer “ver”, pois, dentre os demais entes, vimos que é o *Dasein* o possuidor de uma primazia tripla ante a questão do ser. No cotidiano do *Dasein* a compreensão do ser é o que determina suas possibilidades. Disso segue que, antes de qualquer decisão consciente a respeito dessa compreensão de ser (que poderia ser vista, a partir de então, como interpretação), ela já se dá pré-ontologicamente, ou seja, independentemente de qualquer estrutura temática e conceitual.

Essa compreensão do ser já vige de maneira retraída diante do lançamento do *Dasein* em suas ocupações (com os demais entes) e preocupações (com seus semelhantes) cotidianas. Portanto, ela diz silenciosamente de antemão o modo através do qual o mundo se abre para o *Dasein*, permitindo que ele o descubra, sabendo quais possibilidades de sentido estão disponíveis.

A análise fenomenológica heideggeriana, para desbloquear o horizonte de compreensão do ser, busca fazer ver o homem em seu fundamento, extraíndo-lhe o fenômeno. Afinal, conforme afirma Heidegger, a fenomenologia é o saber voltado a perscrutar o ser dos entes, e, portanto, é ontologia. Quando pensamos o homem como *Dasein* devemos sempre sustentar o pensamento no registro que demanda a ontologia fundamental, pois, “o princípio de um eu e sujeito, dados como ponto de partida, deturpa, de modo fundamental o fenômeno da presença.”¹³⁹ Ou seja, devemos sempre evitar o deslize que nos leva a interpretar o *Dasein* como uma nova referência a um sujeito consciente que se institui como fundamento por representar o mundo em sua mente, permanecendo no comportamento objetificador do ente que encobre o ser.

Todavia, com isso também não se diz que para Heidegger não há tal coisa como um sujeito consciente que representa o mundo, mas que essa constituição é derivada de uma estrutura ontológica mais originária. Conforme o comentário de Nunes: “O confronto com os entes demanda a prévia relação com o mundo que estrutura a subjetividade, em vez de ser por ela estruturado. É nessa prévia relação estruturante que consiste a transcendência do *Dasein*.”¹⁴⁰ Assim, em *Ser e tempo*, através da análise do *ser-no-mundo*, se mostra o *Dasein* primeiramente e na maioria das vezes se encontra absorvido nas relações com os demais entes intramundanos. De forma mais abrangente, o *Dasein*, por situar-se na zona de contato entre o ôntico e o ontológico, não se esgota como sendo qualquer outro ente simplesmente dado, com natureza específica e propriedades intrínsecas que simplesmente ocorre como outro ente intramundano, mas como o ente que projeta-se sempre a partir de uma compreensão do ser em possibilidades, e que se faz e se “essencializa” enquanto vive

¹³⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 90.

¹⁴⁰ NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, p. 79.

em um mundo, e, portanto, existe na forma de um projeto para possibilidades. O *Dasein* é sempre sua possibilidade, ou seja, sempre um poder-ser que já se decidiu.

A existência do *Dasein* se sustenta, portanto, sempre em uma compreensão pré-ontológica do sentido do ser em sua univocidade, mesmo que imediatamente, no cotidiano, o *Dasein* esteja sintonizado nas múltiplas formas em que ele (o ser) se dá nos entes particulares com os quais interage. Uma compreensão do ser vige para qualquer *Dasein*, sem que se faça necessária qualquer postulação filosófica específica no sentido da construção de uma ontologia, com isso, não importa se um *Dasein* particular se compreenda em sua vida particular – portanto, ôntico-existencialmente – como filósofo ou não, ele sempre só é em virtude dessa relação compreensiva mais originária. Afinal de contas, conforme já se expressou Heidegger: “No projetar de possibilidades já se antecipou uma compreensão de ser. [...] O ente que possui o modo de ser do projeto essencial de ser-no-mundo tem a compreensão do ser como um constitutivo de seu ser.”¹⁴¹

Portanto, a constituição necessária e *a priori* do *Dasein* é o *ser-no-mundo*. Conforme tivemos a oportunidade de investigar, tal expressão busca alcançar o sentido daquele ente (um *quem*) que só é em virtude do fato de habitar e deter-se (ser-em) junto a um mundo (como) que lhe é aberto como estrutura familiar. É deste mundo – que não se resume na ideia de uma coletânea de entes – que se retiram as práticas e possibilidades do *Dasein* como dotadas de significância. Dentro desses vários momentos estruturais que compõem o fenômeno unitário do ser-no-mundo, Heidegger quer mostrar o *Dasein* na sua indiferença modal cotidiana, ou seja, em sua *medianidade*.

A indiferença modal indica que, naquele momento da analítica existencial, ainda não se olha para o *Dasein* em como ele assume diante da sua condição de lançado em possibilidades. Ou seja, o *Dasein* é analisado a partir do manejo de “garfos e facas” no empenho de que seja trazida à luz a sua transcendentalidade como ser-no-mundo e, conseqüentemente, seu enraizamento ontológico. O ser-no-mundo como o *a priori* do *Dasein* responde pela sua raiz ontológica, que vige encoberta e pressuposta nas ocupações cotidianas. O acesso a essa macroestrutura complexa, que se desdobra em várias outras estruturas fundamentais, depende então de se

¹⁴¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 208.

investigar fenomenologicamente o *Dasein* conforme se mostra “numa primeira aproximação e na maioria das vezes.”¹⁴² Esse se mostrou o propósito fundamental da primeira seção de *Ser e tempo*.

Nessa cotidianidade mediana do *Dasein*, entretanto, a existencialidade de sua existência é algo que lhe está encoberto no cotidiano. Ou seja, a partir do seu enraizamento ontológico, no cotidiano impera um tal desenraizamento de sua origem. O *Dasein* já foi lançado para refugiar-se em meio à totalidade do ente, o que é marca da estrutura existencial da decadência, enquanto modo de ser desse mesmo cotidiano. O exame fenomenológico indica que, na decadência o *Dasein* não é propriamente si-mesmo, mas, empenhado nas ocupações do mundo e tomado pela interpretação pública disponível, ele é um impessoalmente si-mesmo. Com isso, a analítica sai da medianidade (marcada pela indiferença modal) e assinala que inicialmente o *Dasein* encontra-se relacionando-se com seu ser de modo inautêntico (ou impróprio). Considerando que só no existindo o *Dasein* abre-se em uma compreensão do seu ser e que a disposição e o compreender são modos dessa abertura, questionamos junto a Heidegger: “Existiria, pois, uma disposição compreensiva na presença em que ela estaria aberta para si mesma de modo privilegiado?”¹⁴³

Conduzidos por este questionamento, neste item avançamos para examinar e interpretar a angústia (*Angst*) da qual nos fala Heidegger no § 40, de *Ser e tempo* e na conferência *Que é metafísica?* para compreender os contornos dessa definição. Dessa análise, já antecipamos que a angústia é tomada como o elemento da existencialidade do *Dasein* que, na forma de um humor, fornece a abertura da possibilidade de um encontro com o nada, e, portanto, uma via de acesso a uma interpretação originária do ser do *Dasein*, que aponta de volta para a própria existencialidade. A investigação dessa estrutura é elementar para a compreensão do projeto filosófico heideggeriano. Afinal, se é que a angústia, como ocorrência possível na existência do *Dasein*, possui uma função desveladora da unidade do todo estrutural de seu ser, ela deve também proporcionar a possibilidade que se manifeste a relação

¹⁴² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 87.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 248.

entre ser e ente de uma maneira mais originária que aponte para uma interpretação originária do homem.

2.1.1 A primazia da angústia como disposição fundamental

O *Dasein*, desde sempre imerso no ente, e sem a abertura que se dá na angústia, não teria como conceber a diferença que anuncia a separação ontológica entre ente e ser. Em outras palavras, sem a angústia não se encontraria no *Dasein* uma possibilidade concreta de abertura compreensiva do seu ser, inicialmente encoberta pelo ruído tranquilizante no qual foi lançado em sua decadência no mundo circundante dos entes. De certo modo, a própria ideia de que o *Dasein* possuiria estruturas ontológicas fundamentais (existencialidade) poderia ser colocada em xeque, como algo que poderia muito bem não ter qualquer relação com a existência humana no sentido mais lato. Eis o que diz Heidegger:

A experiência cotidiana do mundo circundante que, tanto do ponto de vista ôntico como ontológico, permanece orientada para o ente intramundano, não é capaz de oferecer à presença, ôntica e originariamente, à análise ontológica.¹⁴⁴

O *Dasein* cotidiano se interpreta sempre a partir das relações que constitui com seu mundo circundante, encaminhá-lo para uma interpretação originária de seu ser demandaria, então, uma abertura que o colocasse além desse cotidiano, contudo ainda a partir dele. Por isso, esse “além” não deve sugerir a neutralidade teórica de quem se posicionou em um distanciamento do objeto de estudo, mas uma imersão tão aprofundada na malha sobre a qual a cotidianidade foi cosida que aquilo que sempre foi familiar passa a se mostrar como estranho e conduzir o questionamento para a descoberta.

A apreensão da diferença ontológica entre ser e ente, é uma possibilidade do *Dasein* que permanece oculta na experiência cotidiana com o mundo. A diferença ontológica é um ponto chave da filosofia heideggeriana e também o fundamento de sua releitura crítica da tradição filosófica ocidental, que entificou o ser na resposta da

¹⁴⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 247.

questão pelo seu sentido, provocando seu gradual esquecimento. Portanto, pode-se dizer que sem a angústia, o sentido mais autêntico da investigação pelo sentido do ser ficaria inviabilizado para o pensamento. Não que isso signifique que não se poderia acumular notável erudição sobre o conteúdo da analítica existencial do *Dasein*, entender suas estruturas, memorizar seus conceitos e discutir sua metodologia, mas ela dificilmente seria algo com o qual poderíamos nos relacionar sem deslizar novamente para o seio da mesma tradição que Heidegger critica por ter se esquecido do ser como fundamento.

A analítica existencial assumiu a finalidade de analisar fenomenologicamente o ente, que em seu ser, se move em uma compreensão de ser, de forma que o ser desse ente deve se mostrar no próprio existir, ou seja, em seu “sendo” no meio da totalidade do ente. Nesse sentido, observemos a seguinte passagem de *Ser e tempo*, onde Heidegger assim se manifesta:

A analítica existencial da presença há de resguardar uma clareza de princípio sobre sua função ontológica fundamental. Por isso, a fim de cumprir a tarefa preliminar de explicitação do ser da presença, ela deve busca uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e mais originárias dentro da própria presença. O modo de abertura em que a presença é colocada diante de si mesma deve ser tal que, nele, a presença se faça, de certo modo, acessível de maneira simplificada. Com o que nela se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura.¹⁴⁵

O que a analítica existencial busca é garantir o acesso ao ser do *Dasein*, essa possibilidade de acesso já deve estar disposta no próprio existir. Na analítica da existência, Heidegger não está criando apêndices ontológicos para anexar ao homem, mas buscando desvelar estruturas de ser que já têm vigência no instante. Justamente pela intensidade da abertura que se dá na modulação do afeto proporcionada pela angústia, Heidegger a considera humor fundamental. Conforme nosso pensador, são nas aberturas existenciais que se dão por humores fundamentais que se “oferece o solo fenomenal para a apreensão explícita da totalidade originária a presença.”¹⁴⁶ Portanto, através da angústia é oferecida ao *Dasein* a possibilidade de apropriação igualmente fundamental das estruturas ontológicas que compõem o seu ser em sua totalidade. Essa totalidade do *Dasein* se revelará como a unidade da *cura* (*Sorge*),

¹⁴⁵ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 248.

¹⁴⁶ Ibid. p. 248.

permitindo uma tal “visão” do todo de sua existência como essencialmente determinados por sua existencialidade, facticidade e decadência. Na segunda seção de *Ser e tempo*, esses existenciais irão conduzir Heidegger a interpretar o sentido autêntico do *Dasein* a partir de uma temporalidade originária que desafia uma compreensão vulgar de tempo. Nessa perspectiva, a interpretação do sentido do ser no homem segue orientada pelo tempo, finitude e história.

Todavia, nossa ênfase nesse momento é entender, como a angústia proporciona essa virada da existência do *Dasein* para uma interpretação originária de si próprio. Para isso não podemos nos esquivar de alguns questionamentos. Como se manifesta a angústia de que fala Heidegger? Como os efeitos dela decorrentes conduzem a analítica existencial? Qual o alcance daquilo que a angústia revela? O que significa para o homem poder angustiar-se?

Quando pensamos na angústia como algo que nos aflige – ou seja, conforme se dá inicialmente e na maioria das vezes – imaginamos logo que seja sinônima de algum tipo de medo (ou temor). Podemos até pensar no medo como uma causa ou consequência da angústia, ou vice-versa. De todo modo, é inegável que se pensaria em uma sensação intensa que nos consome o pensamento e nos tolhe a capacidade de agir livremente, exceto para afastar a fonte de tal mal-estar.

Por exemplo, no cotidiano, quando vemos no noticiário que os índices de criminalidade estão aumentando no bairro em que moramos, podemos imediatamente ser tomados por uma sensação de insegurança que se instala por tempo indeterminado. Se perguntados, podemos nos dizer “angustiados” com o que a situação representa para a nossa segurança; ao mesmo tempo, podemos dizer igualmente que temos “medo de sair de casa”. Nessa ocasião, o medo e a angústia, em si considerados, provavelmente não serão refletidos quanto sua origem mais retraída no âmbito da investigação filosófica. Contudo, enquanto esse estado perdurar, nossas possibilidades de ação no mundo irão se articular em torno dele. Seremos dispostos a encontrar alguma maneira de preservar a nós mesmos, ou nossos pares, daquilo que se apresenta como ameaçador para nós. Aconselharemos nossos filhos a não voltar tarde para casa, não andaremos com adereços chamativos e passaremos a dedicar maior atenção à segurança do nosso lar. Faríamos todas essas coisas para fugir daquilo que nos ameaça.

O exemplo acima, submetido ao crivo da fenomenologia heideggeriana, nos mostra que um tipo de humor se instalou – embora ainda não esclarecido se é medo ou angústia – e, como tal, passou a ditar o modo através do qual nos afinamos com os entes nos vêm ao encontro em nosso mundo circundante (*Umwelt*) imediato. A partir desse humor, são moldadas nossas possibilidades de comportamento que formam a situação específica na qual nos encontramos, onde as coisas já possuem significado disponível e certa familiaridade. Esse estado de humor que irrompe e nos assalta onticamente na lida com o ente abriu o ser-no-mundo do *Dasein* em sua totalidade de uma maneira particular. Todavia, não se trata aqui de simples fenômeno psíquico que se desenvolve inteiramente a partir da mente do homem – vimos como interpretar Heidegger dessa forma é problemático¹⁴⁷. Isso se diz, principalmente, porque os humores são aberturas do ser-no-mundo, não vindo de fora, nem de dentro. Ademais, tais humores podem ser, inclusive, públicos, ou seja, o modo como nos amedrontamos se funda no modo como “se sente medo” ou “se amedronta”. Quanto à publicidade do humor, segue a afirmação que faz Heidegger:

O predomínio da interpretação pública já decidiu até mesmo sobre as possibilidades de sintonização com o humor, isto é, sobre o modo fundamental em que a presença é tocada pelo mundo. O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se “vê”.¹⁴⁸

Assim, a interpretação originária da disposição, de início, já se encontra distorcida pelo domínio do impessoal sobre o cotidiano. Com isso, onticamente, o humor já colocou o *Dasein* diante de si mesmo a partir de uma disposição que ontologicamente lhe permite habitar na abertura do mundo de uma forma peculiar dotada de significância – embora tal fato não tenha se dado antes na consciência para posteriormente ser assumido (pelo *Dasein*). A abertura do mundo no humor, assim como na compreensão, é algo que, conforme observamos, se dá pré-ontologicamente. Ontologicamente nos voltamos para interpretar e entender tais estruturas que não estão “atrás” do fenômeno, mas vigorando ocultas junto a ele.

Heidegger conhece a relação que é estabelecida entre angústia e medo, e que “isso [se dá] a tal ponto que se chama de angústia o que é medo, e se fala de

¹⁴⁷ Para esclarecimentos, retornar ao que foi discutido na p. 63.

¹⁴⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 233.

medo quando o fenômeno possui o caráter de angústia.”¹⁴⁹ Pode-se afirmar que, medo e angústia permanecem próximos em relação aos demais humores pela intensidade com que abrem a evidência e doação do mundo como tal para o pensar e o agir. Nesse sentido, comenta Werle que “há muito mais força de revelação do mundo no temor do que em qualquer outro tipo de acesso ao mundo, por exemplo, na alegria ou na felicidade, os quais são muito transitórios e menos marcantes.”¹⁵⁰ Humores afinam o *Dasein* com o ente em sua totalidade, entretanto, algumas de suas modulações são mais caras ao impulso que serve ao filosofar. Afirmamos isso com Werle, pois, tais humores abrem um âmbito de inquietação com o estado atual das coisas, conduzindo o homem a formular questionamentos em busca dos fundamentos da sua situação. Heidegger, ao longo de sua vasta produção filosófica, enfatiza as aberturas do humor que se operam no medo, no tédio e na angústia. Essa opção não deve ser por mera oportunidade e conveniência.

Dando sequência à exposição, analisando a diferença entre medo e angústia, Nunes¹⁵¹ aproxima o pensamento de Freud ao de Heidegger. Segundo o comentador, na obra, *Inibição, sintoma e angústia*, de 1925, Freud relaciona o medo e a angústia com a descarga emocional que ambos provocam. A angústia, entretanto, é qualificada especificamente como sistema defensivo do ego “enquanto reação antecipadora de um trauma de impotência, que o reproduz de forma mitigada”. Portanto, a angústia não reage a nada em particular, antecipando a impossibilidade do agir, ou seja, impede que o indivíduo interaja com qualquer coisa, momentaneamente paralisando-o. Assim, diante dessa indicação, nosso comentador reconhece certa semelhança formal entre Heidegger e Freud. Eis como Nunes conclui esse pensamento:

Considerada sob o ângulo formal dessa diferença, a caracterização heideggeriana daquilo que é temido na angústia – a ameaça ou o perigo ante os quais nos angustiamos – coincide notavelmente com a de Freud. Ao contrário do medo, que se manifesta sempre por via de um ente determinado, intramundano, de que a ameaça provém, o perigo, que se declara na angústia, e que não nos expõe a prejuízo real ou a efeito nocivo imediato, carece de objeto.¹⁵²

¹⁴⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 251.

¹⁵⁰ WERLE, M. A. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/Form/Ação, (São Paulo), v.26, p. 97-113, 2003, p. 105.

¹⁵¹ Cf. NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, pp. 109-110.

¹⁵² *Ibid.*, p. 110.

No modo da abertura proporcionada pelo “*aí*” do *Dasein*, de acordo com a analítica existencial, tanto a angústia quanto o temor, em seu conteúdo, manifestam-se onticamente como humores. Esses humores operam como a contrapartida ontológica de uma disposição afetiva (*Befindlichkeit*) que revela o *Dasein* como ser-lançado em possibilidades que o compreender determinou. Conforme concluiu Heidegger, com isso se dá a abertura do mundo ao mesmo momento em que somos colocados em sintonia com ele. Cada humor abre a totalidade do mundo de um modo particular, condicionando nossas possibilidades e o contexto de significado que assimilamos. Nesse sentido, na conferência *Que é metafísica?*, Heidegger é enfático quando na distinção entre temor e angústia:

A angústia é radicalmente diferente do temor [ou medo]. Nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor de... sempre teme por algo determinado. Pelo fato de o temor ter como propriedade a limitação de seu “de” (Wovor) e de seu “por” (Worum), o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta.¹⁵³

A angústia, em oposição, não se manifesta ou retém por coisa que seja particularmente determinada. A angústia é para Heidegger um humor privilegiado ante os demais, pois, além de raro, ainda permite que sejamos dispostos para “além” de qualquer complexo de relações com entes “dentro” do mundo. Na forma de humor, portanto antes da articulação do discurso: “*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo enquanto tal.*”¹⁵⁴ Logo, faz parte dela não se fixar em qualquer ente intramundano, mas reter-se no próprio mundo enquanto tal.

Ademais, ao contrário do que podemos deduzir de seu emprego coloquial, para Heidegger a angústia, ao invés de causar aflições e desespero, se manifesta trazendo uma estranha tranquilidade¹⁵⁵. Logo, disposto na angústia heideggeriana, o *Dasein* não se põe em fuga desesperada pelo que se revela, mas é tomado por uma estranha tranquilidade que o afunda em uma certa indiferença em relação ao mundo. Essa indiferença generalizada se mostra como um afastamento do sentido habitual que as coisas do mundo sempre conservaram.

¹⁵³ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 56.

¹⁵⁴ Id., *Ser e tempo*, 2015, p. 252.

¹⁵⁵ Cf. Id., *Que é metafísica?*, 1999, p. 56.

Com isso, concluímos que a angústia tem um papel muito mais central para encaminhar o *Dasein* a uma interpretação originária do seu próprio ser do que o medo (ou temor). No que Heidegger chama de angústia é proporcionada a disposição compreensiva que permite ao *Dasein* encontrar-se com o caráter de “estranheza” de sua existência. Essa estranheza serve de fio condutor para a investigação filosófica em virtude daquilo que nela se abre. Em *Ser e tempo*, Heidegger nos diz: “Estranheza é, na verdade, o modo fundamental, mas encoberto de ser-no-mundo.”¹⁵⁶ No mesmo sentido, vejamos o que diz nosso pensador no seguinte trecho de *Que é metafísica?*:

“Estamos suspensos” na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou “eu” ou não és “tu” que te sentes estranho. Mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se.¹⁵⁷

A angústia, portanto, põe em fuga o ente em sua totalidade, nos suspendendo de tal modo que em nada conseguimos nos projetar. Assim, o estremecimento do estar suspenso permite uma tal visão de nossa condição, onticamente próxima, mas ontologicamente remota, de originariamente refugiados de nós mesmos. Entretanto, o que implica então dizer que nós homens somos refugiados, requisitando desde sempre o ente por asilo para permanecermos em seu seio? Como ligar a disposição angustiada a esse refúgio?

A chave para esclarecer o significado desse refúgio nos pede para que retornemos a *Ser e tempo*. Heidegger anuncia que o existencial da decadência melhor conduz ao esclarecimento da distinção entre angústia e medo. Isso se diz, pois, a decadência é o existencial que anuncia o desvio originário do *Dasein* de seu conteúdo ontológico próprio; imerso no impessoal que já se decidiu sobre sua relação com o todo, o *Dasein*, na maioria das vezes, não é si-próprio. Em sua facticidade o *Dasein* já transpõe esse ontológico que causa o estranhamento da sua condição de ser-no-mundo, todavia pressupondo-o em tudo que faz, ao empenhar-se nas múltiplas formas de ocupação disponíveis. Confirmando essa interpretação, conforme exposto por Heidegger: “Com a facticidade, o ser-no-mundo da presença já se dispersou ou até

¹⁵⁶ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 356.

¹⁵⁷ Id., *Que é metafísica?*, 1999, p. 57.

mesmo se fragmentou em determinados modos de ser-em [ou seja, ocupação e preocupação].”¹⁵⁸

Assim, em sua facticidade, o *Dasein* já irrompeu no meio do ente, e em sua decadência encontra-se na condição de lançado no mundo das ocupações, interpretando a si próprio no modo público do impessoal através daquilo que está disponível historicamente. Portanto, ôntico-existencialmente um indivíduo pode reconhecer que não é mais disponível ser um senhor feudal, mas que ainda pode perseguir uma carreira de músico. Heidegger pretende nos mostrar que estruturas ontológico-existenciais – decorrentes da relação umbilical entre *Dasein* e ser – já vigoram nessa interpretação cotidiana de si mesmo. Na apreensão dessa diferença é possível ao *Dasein* uma modificação interpretativa de seu âmbito imediato de relações. Assim, pode ele interpretar-se agora como um ente que é em virtude da relação que mantém com o ser e para quem o próprio ser é o que está em jogo no existir finito, temporal e histórico. De todo modo, é um índice positivo do *Dasein* cotidiano já sempre ter se desviado de si mesmo como ser-no-mundo que existe, lançado para assumir o seu ser-si-próprio como um impessoalmente si-próprio.

No medo, conforme analisamos, se dá uma fuga de algo específico que se mostra como ameaçador dentro do mundo, ou seja, “aquilo de que se tem medo é sempre um ente intramundano [...]”¹⁵⁹. Pensada através da distinção, na decadência o *Dasein* não está fugindo propriamente de qualquer ente intramundano determinado, o que ocorre é efetivamente melhor qualificado por Heidegger, não como fuga, mas como um desvio para dentro do ente em sua totalidade. Esse desvio originário para o ente em sua totalidade é o que qualifica esse refúgio do *Dasein*. Na angústia, com o ente sendo colocado em fuga, o que se revela é justamente, no estremecimento do estar suspenso, esse refugiar-se no ente advindo do desamparo originário do *Dasein* junto ao nada que se mostra.

Com isso, só porque o *Dasein* se antecipou para o todo do ente, decaindo nele, algo intramundano pôde vir-lhe ao encontro como ameaçador – nas suas mais variadas formas. Nessa conjuntura, o medo é a forma imediata e derivada de relação com as coisas do mundo, recebendo, por Heidegger, a designação de angústia

¹⁵⁸ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 102.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 252.

imprópria. Concluindo este raciocínio, só porque a angústia desvela originariamente o mundo como mundo – não mais como totalidade de coisas, mas o mundo como abertura de sentido –, pode o *Dasein* decair no ente e reagir a algo que se abre como amedrontador. Nesse sentido, eis o que Heidegger expõe em *Ser e tempo*:

O desvio da decadência não é, por conseguinte, um fugir que se fundasse num medo de algo intramundano. [...] ao contrário, o desvio da decadência funda-se na angústia que, por sua vez, torna possível o medo.¹⁶⁰

Como a angústia já sempre determina, de forma latente, o ser-no-mundo, este, enquanto ser que vem ao encontro na ocupação junto ao “mundo”, pode sentir medo. Medo é angústia imprópria, entregue à decadência do “mundo”, e, como tal, angústia nela mesma velada.¹⁶¹

Dizer que a decadência se funda na angústia é reconhecer que aquilo que por esta é aberto movimenta o *Dasein* em busca de refúgio no seio do ente. Esse refúgio oferecido pela decadência é formalmente qualificado por Heidegger como *familiar* e *tranquilo*¹⁶², esses termos, definem o tom da imersão do *Dasein* na totalidade do ente, onde ele se desvia de si-próprio como ser-no-mundo. Nessa absorção, as aberturas existenciais da disposição, do compreender e do discurso tem vigência em sua forma modificada no cotidiano, no qual o *Dasein* se interpreta a partir daquilo que se manifesta para Heidegger como falação, curiosidade e ambiguidade, conforme analisados em *Ser e tempo* (§§ 35-37).

Não é porque a decadência é o que se dá imediatamente no cotidiano próximo, que ela é ontologicamente o que há de mais originário na existencialidade do *Dasein*. Do ponto de vista ontológico-existencial – ou seja, buscando o que subjaz à concatenação temporal que se dá nas relações entre causas e efeitos –, a angústia antecede a decadência e o medo, fundando-os. Vimos que a decadência é um índice positivo da existencialidade do *Dasein*, sendo responsável pelo nosso “sentir-se em casa” na ultrapassagem do fenômeno do mundo como formador de nexos de sentido. Na angústia este “estar em casa” é retirado de seu âmbito de certeza e pacificação. O que se intensifica é a revelação da estranheza que é esse “estar em casa”, como a “visão” do si-próprio como essencialmente ser-lançado-no-mundo para possibilidades

¹⁶⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 252.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, p. 255.

fundadas em um nada. Dessa estranheza, então, emerge um “não sentir-se em casa” no mundo. Do ponto de vista ontológico-existencial, esse “não sentir-se em casa” é o que responde pelo enraizamento originário do *Dasein*. Eis o que diz *Ser e tempo*:

Doravante, torna-se fenomenalmente visível do que foge a decadência como fuga. Não foge de um ente intramundano, mas justamente para esse ente, a fim de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila. A fuga decadente para o sentir-se em casa do que é público foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser.¹⁶³

O ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado é um modo de ser da presença e não o contrário. O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.¹⁶⁴

Assim, pode ser colocado que aquilo que é encoberto na decadência é a estranheza do “não sentir-se em casa” como aquilo que possui maior direito a manifestar-se como fundamento do *Dasein*. A angústia é o elemento que abre a possibilidade da revelação de que o mundo no qual somos lançados é inteiramente indeterminado em seu fundamento, ao mesmo tempo, é a partir dessa indeterminação que ontologicamente se explica como algo dentro do mundo possa ser conforme se apresenta e, que esse aparecer, depende do *Dasein* para acontecer.

De toda forma, quando a angústia se angustia por algo totalmente indeterminado, aquilo que sempre foi determinado em sua familiaridade momentaneamente se aprofunda em uma insignificância. Heidegger fala em “insignificância” e “pouca importância” do ente intramundano, isso, todavia, não nos autoriza a concluir que o ente intramundano é desprezado pelo *Dasein*. Interpretamos que, diante de um encontro com a fonte de onde é haurida o contexto de significância das coisas – o mundo como tal –, os significados que as coisas já possuíam ficam suspensos esperando a angústia cessar.

2.1.2 A angústia e o mundo

¹⁶³ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 255.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 256.

Como então devemos assimilar a relação da revolução provocada pela angústia como humor e a revelação do mundo como tal, e que se abre para ser apreendido agora em sua estranheza e falta de familiaridade?

Como uma ilustração da dimensão do efeito irruptivo da angústia – e sem nenhuma ambição de nos engajar em estudos comparativos – trazemos um trecho de *A Náusea*, de Sartre. Diante uma de suas crises, o protagonista, Antoine de Roquentin, inconformado com a sobrepujança do mundo, parece descobrir sua dimensão fundamental, a partir da realização de que o contato direto com os entes não mais lhe serve de máscara:

Não estava surpreso, bem sabia que aquilo é o Mundo, o Mundo inteiramente nu que se mostrava de repente, e sufocava de raiva desse ser grande e absurdo. Sequer se podia perguntar de onde saía aquilo, tudo aquilo, nem como era possível que existisse um mundo ao invés de coisa alguma. Aquilo não tinha sentido, o mundo estava presente em toda parte, à frente, e atrás.¹⁶⁵

Outra indicação literária que ilustra a reação do homem diante da estranheza que a nudez do mundo pode ter, conforme se faz mostrar na angústia, seria aquele de que fala a expressão alemã *Weltschmerz*¹⁶⁶ – que literalmente traduz-se por “dor do mundo”. Essa expressão vem sendo utilizada¹⁶⁷ para se reportar ao sentimento que se instala em virtude de um distanciamento do mundo considerado em sua totalidade. Com isso, essa expressão captura um fragmento da essência do pensamento romântico, pois, conota certo pessimismo e descontentamento diante da inconveniência das necessidades imediatas que decorrem da vida mundana. Assim, a vivência dentro do mundo é vista como obstáculo para a satisfação dos interesses mais elevados da alma, como a contemplação do belo e a plenitude da justiça. O mundo de onde são hauridas as possibilidades de satisfação e sentido, se exhibe também como aquele que limita quais as possibilidades que estão disponíveis. Como falar propriamente que o homem é livre se aquilo que o limita está além de seu controle? Pois, de início, parece que ele (o homem) nunca pode agir a partir de si mesmo, neutro e desincumbido, escrevendo o próprio destino.

¹⁶⁵ SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011, p. 179.

¹⁶⁶ Expressão foi cunhada pelo escritor alemão Johann Paul Friedrich Richter (1763-1825).

¹⁶⁷ Cf. <<https://qz.com/811186/weltschmerz-theres-a-german-word-people-use-in-times-of-despair-and-its-as-apt-today-as-it-was-in-the-19th-century/>>. Acesso em abril de 2018.

Embora alguns desses elementos possam ser aproveitados para direcionar a interpretação do que Heidegger nos diz, esclarecer mais a fundo o conteúdo do conceito de *Weltschmerz*, ou buscar o sentido ontológico do mundo como a “geleia ignóbil”¹⁶⁸, da qual fala Sartre em seu romance, nos desviaria de nosso propósito.

Para Heidegger, falar sobre a angústia e mundo deve possuir o rigor característico da ontologia fundamental, isso implica que ela deve ser pensada a partir da sua função metodológica desveladora do sentido do ser. Assim, a referência a um sujeito, a ideia de valor incluída no pessimismo e a noção de alma (como essência que antecede o mundo) são suposições problemáticas para nossa linha de investigação. Facilmente poderíamos deslizar e passar a interpretar a angústia como simples sentimento, ou seja, uma ocorrência a partir da qual um sujeito simplesmente dado capta um evento externo, o processa e se põe a reagir e atuar no mundo. Como se pudesse, por simples vontade, realizar uma separação entre si mesmo e o mundo.

Não se angustiado por qualquer coisa determinada, a angústia se sustenta diante da abertura que exhibe o ser-no-mundo como tal. Com isso, podemos afirmar que a transcendência do *Dasein* que se dá com a experiência da angústia não é fruto de algum pensamento contemplativo que, abstraindo para além do mundo do ente, percebeu algo com o que se angustiar. Assim, o mundo se revela como mundo em seu fundamento, sem o qual o *Dasein* não pode existir. Vejamos o que diz Heidegger nesse particular:

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo.¹⁶⁹

Heidegger quer nos dizer que não se induz a angústia como se fosse uma operação do intelecto. Pensar dessa forma seria afirmar que, primeiramente, o *Dasein* é em si como fato incontestável, podendo, então, abstrair a totalidade do ente e afastá-la. Como resultado dessa operação, seria a instalada a angústia. Não é isso que devemos concluir. Vimos que é atributo do humor simplesmente se precipitar sobre

¹⁶⁸ Cf. SARTRE, *A náusea*, 2011, p. 179.

¹⁶⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 254.

nós e já nos posicionar em uma afinação com as coisas; não somos senhores daquilo que se dá na disposição.

Alguns comentadores fazem uma analogia interna oferecida por *Ser e tempo* para concluir que a angústia, ao desvelar o mundo como mundo, tem a função metodológica de trazer o *Dasein* diante de si próprio, assim como a interrupção do funcionamento de um instrumento o individualiza para o *Dasein* dentro do respectivo contexto de utilização. Para compreender melhor essa comparação, passamos a investigar alguns desenvolvimentos do que é exposto por Heidegger em *Ser e tempo*.

Quando Heidegger fala do modo através do qual o *Dasein* se ocupa dos entes que nos vem ao encontro em uma primeira aproximação, ele os chama de instrumento (*Zeug*). Instrumentos fazem sentido para nós primariamente dentro do seu contexto referencial próprio, portanto, nesse caso, possuem o modo ser que Heidegger chama de manualidade (*Zuhandensein*). Esse modo de ser já é pressuposto em qualquer relação subsequente que tome a coisa no modo de ser simplesmente dado (*Vorhandensein*). Com isso, conforme destacamos previamente, a lida cotidiana básica do *Dasein* com os outros entes não é para Heidegger dada de forma temática e conceitual, mas ela simplesmente se concretiza no agir.

No notório exemplo dado por Heidegger em *Ser e tempo*, é o ato de martelar que faz o martelo aparecer como tal. Posto de outro modo, quanto mais o *Dasein* se envolve no martelar, mais ele se abstrai do martelo como entidade singular dotada de propriedades. Com esse envolvimento, se intensifica o desvelamento do ser desse ente no fazer. Segundo Heidegger: “quanto menos se fixar na coisa martelo, mais se sabe usá-lo, mais originário se torna o relacionamento com ele e mais desvelado é o modo em que se dá ao encontro naquilo que ele é, ou seja, como instrumento.”¹⁷⁰

Não só isso, como também, todos os demais entes que são empregados direta ou indiretamente na atividade de martelar (luvas, pregos, tábuas, etc.), contribuem para a manifestação desse ser que se desvela. Mesmo em um contexto simples como esse – que poderia muito bem ser o de uma oficina –, a rede relações já é extremamente complexa. Disso conclui-se que, ao separarmos o martelo de seu contexto de uso para uma análise minuciosa de suas propriedades, muitos dos aspectos do ser desse ente se retraem e se encobrem. Diante dessa forma originária

¹⁷⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 117.

de lidar com o ente dentro de um contexto referencial, Heidegger problematiza a separação tradicional entre um sujeito que conhece e um objeto que é conhecido, ao postularem o *status* de relação fundamental entre homem e mundo. A análise fenomenológica de Heidegger faz ver que a relação do *Dasein* com o mundo se dá de modo muito mais orgânico do que estamos habituados a pensar, pois: “A visualização puramente ‘teórica’ das coisas carece de uma compreensão da manualidade.”¹⁷¹

Ainda diante da relação inicial que o *Dasein* mantém com o instrumental que lhe vem ao encontro no modo da manualidade (*Zuhandenheit*), Heidegger nos fala da possibilidade de apreensão desse contexto referencial como tal, e que torna possível um ente particular destacar-se em uma forma de singularidade. Quando um instrumento do contexto deixa de operar conforme o esperado, ele se individualiza, todavia, sem oferecer-se imediatamente como coisa simplesmente dada dotada de propriedades. Essa individualização se espelha no todo do contexto referencial que se mostrou e que antes vigorava oculto no próprio fazer, absorvendo essa individualidade. Diante disso, eis o que diz Heidegger: “o que a impossibilidade de emprego mostra não é a constatação visual de propriedades e sim a circunvisão da lida no uso.”¹⁷²

Circunvisão (*Umsicht*) é o termo que Heidegger emprega para falar da visão do contexto referencial da utilização dos instrumentos que se relacionam em um complexo de vários “ser para” (*Um-zu*), contribuindo para a formação de uma determinada situação de mundo. O instrumento que subitamente não se acha em condições de cumprir o seu emprego específico no contexto fornece ao *Dasein* a possibilidade de uma tal circunvisão. A quebra do martelo no martelar, coloca o contexto geral do trabalho que está sendo realizado em perspectiva mais ampla. Radicalizando um pouco mais o exemplo de Heidegger com uma situação humana, um ator em uma peça de teatro, quando esquece suas falas no *script*, não está mais mergulhado no contexto proporcionado pela história. O que antes mostrava-se apenas como o grande amor do protagonista é só mais uma atriz; sua sala de estar é apenas cenografia; o mundo do personagem se mostra apenas como um palco qualquer; todos esses elementos agora se retraem ao mesmo tempo em que se voltam ao ator-

¹⁷¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 117.

¹⁷² *Ibid.*, p. 121.

protagonista, aguardando uma decisão para retornar ao papel, ou abandoná-lo. De toda forma, a condição de “personagem” fica em evidência para o ator como elemento de um todo na peça de teatro, visão que não se tinha enquanto se empenhava nela sabendo o que dizer e como agir.

Vimos que o *Dasein* cotidiano é aquele que está sempre imerso em uma indiferença na relação de compreensão que mantém com seu ser e que, quando sobrevém a angústia, o que se mostra é sua condição existencial inicialmente inautêntica diante de suas possibilidades de ser mais próprias. Isso se dá em virtude da tranquilidade e da familiaridade com o mundo que se apresenta no modo de ser cotidiano dominado pela decadência. Ele é si mesmo impropriamente enquanto empenha-se no mundo sem qualquer decisão à respeito dos caracteres mais retraídos da sua existência. Esses caracteres apontam para uma relação de interdependência entre *Dasein* e mundo, mediada por uma influência constante dos outros em todas as suas possibilidades de agir e se interpretar. A angústia se mostrou até agora como aquele elemento, observado por Heidegger, que, na analítica existencial, fornece a abertura suficientemente abrangente e original para, simplificada, permitir uma apreensão do todo estrutural do *Dasein*, ou seja, o ser do *Dasein*. A partir do que foi aberto com simplicidade e espontaneidade, a investigação filosófica de Heidegger pôde se direcionar para interpretar e explicitar através de conceitos o que ali se abriu.

Podemos dizer que, na decadência o desvelamento do *Dasein*, como o ente que ele é, se intensifica quanto mais ele se deixa absorver pelo seu empenho no mundo do ente, tanto na ocupação quanto na preocupação, embora permaneça completamente alheio a isto. Justamente, por isso Heidegger inicia sua análise a partir da medianidade. Na angústia, contudo, se opera a quebra momentânea desse funcionamento orgânico do mundo que se constituiu como decadência. O mundo, revelado em sua impertinência, dispõe o *Dasein* para confrontar seu contexto de relações, conduzindo-o a pensar o mundo a partir de sua estranheza, falta de familiaridade e falta de funcionalidade. A angústia se sustenta a partir da revelação que o *Dasein* é ser-no-mundo inicialmente impróprio, mas que tem a autoridade para assumir seu si-mesmo como próprio. Esse propriamente si-mesmo possui maior direito para ser considerado fundamento do homem, do que um sujeito, ou um “eu” simplesmente dado que desconsideram a relação irremissível entre *Dasein* e mundo,

que fazem do homem aquilo que ele é; não como efetividade, mas como projeto em possibilidades.

Nos comentários de Dreyfus¹⁷³, o *Dasein* inautêntico se empenha no mundo e se perde nas ocupações com o ente de forma semelhante a uma ferramenta que se perde dentro do seu contexto de uso – como o martelo sendo utilizado dentro da oficina. No caso específico do *Dasein*, seu empenho no mundo contribui para que ele se afaste da estranheza que se revela diante da possibilidade de apreensão do abismo de seu sentido ontológico junto ao nada. Para o comentador, “na angústia, o *Dasein* inautêntico experimenta o mundo como um instrumento que falhou em fazer o seu trabalho.”¹⁷⁴ Eis como Dreyfus conclui esse raciocínio, atentando para a diferença crucial que há entre os dois eventos:

Entretanto, ao contrário [do que ocorre] com a quebra do equipamento, a angústia é uma perturbação total. Ao invés de revelar alguma parte da oficina do mundo a partir de dentro, revela todo o mundo como se fosse de fora. Ela revela a falta de fundamento [*groundlessness*] do mundo e do ser-no-mundo do *Dasein*.¹⁷⁵

Essa forma de interpretar o poder revelador da angústia, semelhante a quebra equipamental parece ser, no mesmo sentido, aquela seguida por Hall, quando argumenta da seguinte forma:

A angústia para seres humanos é análoga à quebra de peças de equipamento. Assim como a quebra do equipamento mostra seu caráter intramundano por revelar sua posição em uma rede de relações em que se tornou disfuncional, também a angústia é a responsável por mostrar a falta de fundamento que caracteriza o ser humano, revelando a contingência da rede de propósitos e projetos e o seu plano de fundo de inteligibilidade, que não mais nos envolve em virtude de nos tornarmos “disfuncionais”.¹⁷⁶

Hall conclui seu argumento falando que a inautenticidade é “aquilo de que fugimos ou caímos para evitar a angústia e a estranheza de suas revelações.”¹⁷⁷ Tal

¹⁷³ Cf. DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, pp. 178-179.

¹⁷⁴ Ibid., p. 179 (tradução nossa).

¹⁷⁵ Ibid., p. 179 (tradução nossa).

¹⁷⁶ HALL, Harrison. *Intentionality and the world: division I of Being and Time*. In.: *The Cambridge companion to Heidegger*. Org. Charles B. Guignon. Cambridge companions to philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 138 (tradução nossa).

¹⁷⁷ Ibid., p. 138 (tradução nossa).

comentário parece condizer com o que Heidegger escreve sobre a decadência e a angústia em *Ser e tempo*.

Quando Heidegger diz que na angústia foi anunciada a insignificância das coisas do mundo, isso não significa que agora o *Dasein* finalmente garantiu sua independência desse mundo para então passar a significar as coisas de um ponto de partida seguro, resultado de uma redução a um conteúdo mental. Concluimos, portanto, que na angústia o *Dasein* não se angustia por perceber-se simplesmente “fora” do mundo. O que a investigação fenomenológica da angústia mostrou foi que, em sua facticidade decadente, a existencialidade aponta para o *Dasein* sempre junto ao mundo como algo que lhe é irremissível. Assim, o que se opera na angústia é o contrário do que se dá em uma postura teórica que zela por neutralidade, pois, o movimento de abertura da disposição angustiada arremessa o *Dasein* tão intensamente para “dentro” desse mundo, que ele acaba se abrindo em certa estranheza e nudez, de modo que não conseguimos momentaneamente nos empenhar nele e nos apoiar em qualquer coisa que seja. Até mesmo o modo impessoal e público através do qual sempre interpretamos a nós próprios é posto em questão. É a estranheza do não sentir-se em casa que se pronuncia, onde não conseguimos nos empenhar no mundo circundante que sempre nos acolheu. Confirmando essa observação, é pertinente trazer o que diz Heidegger em *Que é metafísica?*:

Na angústia – dizemos nós – “a gente se sente estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos em uma indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este nenhum. [...] A angústia manifesta o nada.¹⁷⁸

Examinaremos mais detidamente o que implica dizer que “a angústia manifesta o nada” e o que se abre aí a respeito de uma interpretação originária do homem. Em *Ser e tempo*, é trazido que o advento da angústia é responsável pela revelação de um nada que está em lugar nenhum. Para Heidegger, “a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que a *angústia se angustia*

¹⁷⁸ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 56.

com o mundo como tal."¹⁷⁹ Portanto, pode-se afirmar que aquilo com o que a angústia se angustia é, ao mesmo tempo, aquilo de que a decadência originariamente se desvia, a falta de um fundamento seguro que permeia a existência do *Dasein*. Entrevisto desse modo, o *Dasein* é um lançamento vazio em possibilidades, em um projeto ainda por se fazer. Essa parece ser a opinião de Dreyfus quando tece o seguinte comentário:

A angústia é, portanto, o desvelamento que acompanha o sentido pré-ontológico do *Dasein* em que ele não é a fonte do sentido que emprega para se compreender; que o mundo público não possui um sentido intrínseco para ele [o *Dasein*] e que seguiria adiante caso aquele *Dasein* particular exista ou não. Na angústia o *Dasein* descobre que não possui qualquer conteúdo ou significado que seja seu; nada o individualiza além de seu lançamento vazio [*empty thrownness*].¹⁸⁰

Esse desamparo fundamental que vigora no *Dasein* é o que se abre a partir desse nada que se revela na angústia. Sabemos que em sua facticidade o *Dasein* conduz suas atividades cotidianas em uma compreensão pré-ontológica do ser que não exige qualquer reflexão filosófica explícita para se concretizar no agir. Assim, é no modo da decadência que o *Dasein* está sempre já em algum lugar, disposto por algum humor para o todo, guiando-se a partir de uma interpretação ôntico-existencial do sentido do seu ser – isso preenche seu mundo. A abertura proporcionada pela angústia abre o *Dasein* para um confronto com nada e o lugar-nenhum que lhe tolhe o sentir-se em casa e instala a estranheza da responsabilidade originária de ter de ser.

2.1.3 Angústia, o nada e liberdade

Na experiência cotidiana, geralmente quando cessa o evento de uma angústia, se perguntados, diremos que “propriamente [aquilo que passou] não foi nada.”¹⁸¹ Esse “não foi nada” ganha um desenvolvimento peculiar por Albert Camus,

¹⁷⁹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 253.

¹⁸⁰ DREYFUS, *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*, 1991, p. 180 (tradução nossa).

¹⁸¹ HEIDEGGER, op. cit., p. 253.

em seu *O mito de Sísifo*, como manifestação de um “estranho estado de espírito”. Eis o que diz o autor quando, investindo em seu próprio projeto, busca extrair do cotidiano os sinais de um absurdo que levaria o homem a vislumbrar a total indeterminação de sua existência, e que o faria considerar o suicídio como alternativa viável para combatê-la:

Em certas situações, responder “nada” quando indagado o que se está pensando pode ser fingimento no homem. Aqueles que são amados sabem bem disso. Mas, se a resposta é verdadeira, se ela simboliza aquele estranho estado de espírito no qual o vazio torna-se eloquente, onde a corrente de gestos diários se quebra, onde o coração em vão busca a ligação que irá novamente conectá-lo, então é como se fosse o primeiro sinal do absurdo.¹⁸²

Assim como Camus, Heidegger antes já manifestou interesse nesse “nada” que se mostra na fala com tanta casualidade no cotidiano. A partir do “não foi nada” que se pronuncia coloquialmente na lembrança da angústia que passou, Heidegger indica formalmente¹⁸³ que esse “nada” pode virar tema para a análise fenomenológica. Eis como nosso filósofo se pronuncia:

Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí.¹⁸⁴

Poderíamos chamar de angústia o evento que, ao revelar o “nada”, faz com que o “vazio se torne eloquente”?

Para investir nessa comparação seria necessário nos aprofundarmos no sentido ontológico desse “vazio” de Camus. Contudo, logo de início, já podemos dispensar qualquer comparação dessa natureza, caso esse vazio queira dizer que o ente foi obliterado e deu lugar a uma entidade que, paradoxalmente, se qualificaria como um “não-ente”.

Dizer que o nada é a declaração formal da destruição da totalidade do ente é afirmar, ao mesmo tempo, que conseguimos acesso a ele através de uma operação

¹⁸² CAMUS, Albert. *The myth of Sisyphus: and other essays*. Trad. Justin O'Brien. 1ª. ed. Nova Iorque: Vintage International, 1991, pp. 11-12 (tradução nossa).

¹⁸³ Cf. HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 56.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

mental que abstrai o ente como coletânea de coisas, e, então, o negamos. Através dessa operação, poderíamos então atrair a experiência da angústia e nos suspender no nada do ente. Nesse caso, o nada seria aquilo que se revela a partir do “não”, ou seja, o nada se apresentaria como resultado de um processo de negação. Essa é a forma tradicional de se pensar o nada que, para Heidegger, oculta um conhecimento muito mais originário sobre a aptidão do homem para a revelação do ente como tal. Esse nada de que Heidegger nos fala de fato comunica algo originário a nosso respeito, de certo modo podemos dizer, afinal de contas, que esse nada é eloquente.

O nada que a análise fenomenológica revelou a partir da angústia desafia seu emprego habitual no cotidiano, já influenciado intensamente pelo raciocínio lógico-científico e pela tradição moderna de pensamento a qual somos todos herdeiros necessários. Para essa tradição, qualquer reflexão sobre o nada que implique algo além da negação daquilo que efetivamente “é”, já se mostra como razão suficiente para gerar uma sombra de suspeita sobre o argumento que porventura se pretenda desenvolver. Isso porque a ciência assumiu para si a incumbência de falar tudo que há sobre o ente, o que resultou em reconhecer para si o dever de excluir o nada (o não-ente) de suas investigações. Com isso, o nada não se mostra como um elemento que constitui a essência do que é científico? Nesse sentido, eis como Heidegger problematiza o tema em *Que é metafísica?*:

A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente, ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração. Que essência ambivalente se revela aí?¹⁸⁵

Assim como no campo das ciências vários preconceitos desafiavam uma busca filosófica que persiga o sentido do ser, o sentido autêntico do nada é considerado outro tema igualmente fantasmagórico. Contudo, se algum especialista deve afirmar a supremacia das pesquisas científicas sobre as investigações filosóficas, deve-se recordar do aviso de prudência que diz: “aquele que habita em morada de vidro, não deve jogar pedras”.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 53.

Em sua *Introdução à metafísica*¹⁸⁶, Heidegger diagnostica que o discurso sobre o nada é tido como uma afronta às regras fundamentais do pensamento estabelecidas pela lógica moderna. Afinal, falar do nada é discursar contra aquilo que se quer dizer, e, logo, assumir uma contradição. Falar do nada é dizer: “o nada é isso...”, portanto entra em contradição com aquilo que quer dizer, pois, o “nada” é tido como conceito oposto ao de “ser”. Além disso, tematizar o nada sempre parece gerar a suspeita de que se busca justificar alguma forma de irracionalismo ou manifestação vulgar de um niilismo – aniquilador de toda cultura e de toda fé – para fundamentar a explicação da totalidade do real. Nesse sentido, conforme afirma nosso pensador: “Discursar sobre o nada permanece para sempre uma abominação e um absurdo para a ciência.”¹⁸⁷ Nosso filósofo conclui esse pensamento afirmando que, essas formas de fuga apressada das reflexões sobre o nada, são fundadas, na realidade, em uma incompreensão. Essa incompreensão, conforme Heidegger, remonta ao próprio esquecimento do ser.

Para o nosso filósofo, o pensamento científico se traduz, na modernidade, em um aspecto cristalizado da filosofia que se enclausurou em seus próprios métodos de investigação, direcionando-se ao ente sempre a partir de regras pré-determinadas que garantem seu acesso e estabelecem uma medida para sua verdade. Na consolidação desses métodos, esqueceu-se da proveniência originária que possibilitou que esse método se consolidasse como tal. Na visão de Heidegger, o autêntico filosofar aproxima-se da poesia em seu rigor, pois, ambos perseguem uma aproximação das coisas, não a partir de um método que as antecipa exigindo conformidade, mas tentando acessá-las “como se fosse a primeira vez”.

Empenhadas em acessar as coisas “como se fosse a primeira vez”, tanto na filosofia e na poesia, o mundo frequentemente perde sua familiaridade e indiferença, nos inquietando a respeito de coisas que antes vigoravam com certa previsibilidade. Para Heidegger, o autêntico discurso sobre o nada obriga que não sejamos científicos, pois, o nada permanece inacessível a qualquer ciência que já fincou na lógica moderna as regras fundamentais para qualquer discurso verdadeiro. Como a interpretação que o *Dasein* faz de seu mundo circundante sempre se harmonizou com

¹⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, *Introduction to metaphysics*, 2000, pp. 26-27.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 28 (tradução nossa).

a superfície pública, Heidegger conclui que: “o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade.”¹⁸⁸ Falar sobre o nada sempre permanece fora do alcance daquilo que é familiar, pois ele próprio não se permite tornar comum¹⁸⁹.

Entretanto, em que sentido o nada nos auxilia na interpretação daquilo que se dá na angústia e que nos guia a investigar uma nova forma de pensar a questão “que é o homem” na contemporaneidade?

Já indicamos que, para Heidegger, a disposição da angústia suspende o *Dasein* no nada que desvela a estranheza de sua abertura originária como ser-no-mundo, e que nisso a familiaridade com o ente se afasta. Logo, sabemos de antemão que esse nada de que nos fala Heidegger não implica qualquer negação da totalidade do ente ou sua destruição. Quando o nada sobrevém na angústia, trata-se de um acontecimento fundamental no *Dasein* que decorre de uma disposição de humor, e, assim sendo, de uma abertura de mundo que afina o *Dasein* com os entes que lhe vêm ao encontro. Com isso, na angústia se dá a transcendência do *Dasein* no ente, o que não se deve interpretar como uma faculdade que pode ser exercida livremente, embora seja esse o fundamento de sua liberdade.

Heidegger nos provoca o pensamento afirmando que a essência deste nada está em uma tal *nadificação*. Um lógico interpretaria essa conclusão tautológica como uma simples provocação de Heidegger, mas nosso pensador segue adiante em sua argumentação. O nadificar do nada se traduz no fato de que, diante do recuo do ente na sua familiaridade, ele retorna para o *Dasein* em sua estranheza, revelando-se como “absolutamente outro – em face do nada.”¹⁹⁰ Esse estranhamento originário do ente é o que move o *Dasein* para descobri-lo, pois, diante disso, somos conduzidos ao pensamento inquietante de que, podendo ser nada, o ente simplesmente “é”. O modo cotidiano do impessoal precisa sempre trivializar esse pensamento para se voltar às necessidades mais imediatas do homem – recordamos que não há qualquer pejoração ou redução da facticidade do *Dasein* nisso¹⁹¹. Todavia, essa admiração originária com o fato de que “o ente é – e não nada” sempre deve retornar para reconduzir esse homem, essencialmente finito em suas possibilidades, a reinterpretar-

¹⁸⁸ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 59.

¹⁸⁹ Cf. Id., *Introduction to metaphysics*, 2000, pp. 27-28.

¹⁹⁰ Id., *Que é metafísica?*, 1999, p. 58.

¹⁹¹ Para mais detalhes, remetemos à p. 59.

se diante de seu sentido intrinsecamente temporal e histórico. Eis o que conclui Heidegger nesta emblemática passagem da conferência *Que é metafísica?*:

Somente na clara noite da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que o ente é – e não nada. Mas este “e não nada”, acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilidade prévia do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal.¹⁹²

A transcendência do *Dasein* revelada a partir do nada mostra, então, sua aptidão originária e exclusiva para “chegar ao ente e nele entrar”¹⁹³. Com isso, mesmo inicialmente interpretando-se como qualquer outro ente intramundano, o *Dasein* se mostra como ente “além” do ente. Assim, nessa transcendência, se mostra ao *Dasein* o pressuposto ontológico de todas as relações que estabelece com os entes, bem como, por extensão, consigo próprio.

Todavia, a nadificação que emana do nada como aquilo que torna possível ao ente mostrar-se, também assinala a finitude do *Dasein* diante do fato de que não é ele, em última análise, senhor dessa revelação, e sim lançado nela. O *Dasein* não tem meios, por ato de simples vontade, para provocar a angústia que o afina ao nada que aponta para o ser e fundamenta sua relação com o ser dos entes: “Tão finitos somos que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias.”¹⁹⁴ Ainda diante da finitude do *Dasein* com relação ao seu fundamento junto ao nada, eis o que Heidegger afirma em *Kant e o problema da metafísica*:

No comportamento do homem na direção dos entes que ele mesmo não é, ele já encontra o ente como aquilo a partir do qual ele se sustenta, como aquilo de que tem dependido, como aquilo sobre o qual, apesar de toda sua cultura e tecnologia, ele jamais pode dominar. Dependendo do ente que ele não é, o homem não é, ao mesmo tempo, mestre do ente que ele mesmo é.¹⁹⁵

Nesse sentido, segue o comentário de Nunes:

¹⁹² HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 58.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁵ *Id.*, *Kant and the problem of metaphysics*, 1997, p. 159 (tradução nossa).

Afirmar que o *Dasein* é finito significa dizer que ele “não é no fundo dono de si mesmo” (*im Grunde nicht mächtig*), e afirmar que o homem se determina pelo seu *Dasein* significa que somente a compreensão do ser, raiz de sua finitude, precedendo qualquer posição antropológica, mostra quem somos. “Mais originário do que o homem é a finitude do *Dasein* nele”, diz Heidegger em *Kant e o problema da Metafísica*.¹⁹⁶

Conforme afirmado por nosso pensador na conferência que examinávamos: “O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada.”¹⁹⁷ No mundo circundante do *Dasein*, portanto, subjaz o fato de que o ente é absolutamente outro em face do nada. O *Dasein* é o ente que compreende o ser e que é por ele compreendido; nessa relação o nada também se pronuncia no ser dos entes que o *Dasein* encontra¹⁹⁸.

O nada, então, é o que permite originariamente que o ente apareça como tal em seu ser para o *Dasein*. Portanto, no nada que se faz vigente na angústia, o *Dasein* afirma-se como “lugar” privilegiado do aparecimento dos entes. Com isso, o nada libera o *Dasein* para reinterpretar a si mesmo a partir de sua liberdade. Nesse sentido, afirma Heidegger: “Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade. [...] O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano.”¹⁹⁹ Isso significa que a liberdade do *Dasein* (homem) está intimamente relacionada com a sua possibilidade mais própria de revelação do ente em seu ser.

Nesse sentido, o conteúdo da liberdade encontra-se vinculado ao da *essência da verdade*. Heidegger parte da compreensão que o senso comum adota – porém de modo equivocado – sobre o conteúdo da verdade, concluindo que se interpreta tradicionalmente a verdade a partir do que se apreende pelo conteúdo do enunciado, no sentido de uma relação de adequação de uma coisa a uma outra.

¹⁹⁶ NUNES, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, 2012, p. 153.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 58.

¹⁹⁸ No registro da relação originária entre nada e ser, fazemos referência ao pertinente comentário de Werle: “O nada, posto que está acima de um ente determinado, é assim o próprio *véu do ser* que se revela em nossa existência por meio da angústia. O ser tem em comum com o nada o fato de não se esgotar em nenhum ente determinado e não poder ser nunca definido; tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência; somente ao homem se põe a questão: ‘por que existe o ente e não antes o nada?’” (WERLE, 2003, p. 109)

¹⁹⁹ HEIDEGGER, op. cit., p. 59.

Se, por exemplo, uma das coisas é uma proposição e a outra coisa é uma moeda em formato esférico, então o enunciado: “A moeda é redonda”, resulta “verdadeiro”. No entanto, a essência da verdade não se define aí, mas no que se desvela como ente, quando “o nada é a possibilidade” disso, enquanto possibilita liberação ou liberdade no homem para deixar isso se apresentar dessa forma.

Heidegger parte daquele ponto de vista tradicional sobre a verdade em busca do que sempre ficou oculto na proposição enquanto essência da verdade. Assim, promove um “passo para trás”, buscando efetuar uma análise que deveria ter sido feita pela tradição filosófica ocidental, visando encontrar uma manifestação mais originária e autêntica da verdade, guiada pela relação originária entre *Dasein* e ser. Para isso, o pensador nos ensina que, antes de qualquer *enunciação apresentativa* que tenha por objetivo dizer a verdade, um comportamento pré-verbal parte de um ente descobridor – o *Dasein* – na direção de um ente que se apresenta no modo de sua descoberta, esse “comportamento mesmo deve receber antecipadamente o dom prévio desta medida diretora de toda apresentação.”²⁰⁰

A medida diretora da apresentação é justamente aquilo que torna possível a conformidade da enunciação, ou seja, são as “regras do jogo” do desvelar do ente como tal no articular de uma proposição. É com isso que se mostra aqui algo com um direito maior a ser considerado como essência da verdade.

O que Heidegger investiga, então, é a origem e a natureza da diretiva que orienta o comportamento do *Dasein* para a verdade das coisas. Conforme Heidegger, a sujeição a uma “lei da conformidade” – que garante a relação entre proposição e coisa – pressupõe uma condição ontológica prévia de liberdade que se permite vincular. Nesse sentido, vejamos:

Liberar-se para uma medida que vincula somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.²⁰¹

²⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*. In.: Heidegger. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 159.

²⁰¹ Ibid., p. 159.

Assim, ao afirmar incisivamente que a “essência da verdade é liberdade”, Heidegger libera a discussão para centralizar-se novamente na figura do homem, que, como *Dasein*, é aquele que no seio do aberto se mostra como livre para se deixar vincular. A liberdade consiste no comportamento do homem de *deixar-ser* (*Seinlassen*) o ente se apresentar no seio do aberto. O autor detalha que este deixar-ser está em um comportar-se que é entrega por parte do homem ao ente que se desvela, pois, “a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal.”²⁰²

Isso implica deixar o ente se mostrar tal como é, e assim, exhibir a medida daquilo que se conforma com ele, para que então possa ser expresso na proposição. Conforme Heidegger, o homem como homem só *ek-siste* quando possuído por essa liberdade, que não é uma propriedade sua, mas, antes de tudo, uma condição de sua *ek-sistência* histórica junto ao ser. Concluindo esse raciocínio, eis o que nos diz nosso filósofo:

O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, *ek-sistente* e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o qual se funda e esboça toda a história.²⁰³

Foi indicado que na disposição da angústia o *Dasein* se angustia com a sua própria condição de *ser-no-mundo*. A *angústia* ao desvendar o todo estrutural do *Dasein* revela também essa sua condição de *ser-livre para...*, ou seja, a liberdade intrínseca que ele essencialmente é. Essa liberdade “já colocou previamente o comportamento em harmonia com o ente em sua totalidade, na medida em que ela é o abandono ao desvelamento do ente em sua totalidade e enquanto tal.”²⁰⁴

Retornando para as reflexões de Heidegger na conferência *Que é metafísica?*, chegamos a conclusão de que todo questionamento científico, que é perseguido onticamente pelo homem, já pressupõe a vigência desse nada no fundo de seu ser, bem como a própria possibilidade da angústia de fazê-lo emergir. Heidegger afirma que, mesmo quando parece que estamos entregues somente ao ente, e a possibilidade de alguma transcendência parece fantasia: “A angústia está aí.

²⁰² HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, 1999, p. 162.

²⁰³ *Ibid.*, p. 162.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.163.

Ela apenas dorme.”²⁰⁵ É da revelação da estranheza do ente junto ao nada que todas as pesquisas ônticas encontram seu horizonte de possibilidade. Nas palavras de Heidegger:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o “por quê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar.²⁰⁶

Não teria sido a angústia, revelando a estranheza do ente, a principal força motriz que despertou no homem a admiração que o levou desde os tempos antigos ao filosofar? O que o homem perde a respeito da sua interpretação de si próprio quando dispensa o questionamento a respeito do nada com tanta convicção na modernidade?

A conclusão fundamental de nossa exposição busca, enfim, firmar-se nessa indicação de que a angústia, ao revelar o nada do mundo, revela também a aptidão do *Dasein* para, partindo da liberdade, ser o lugar onde o nada e o ser se pronunciam e, que o dispõem para descobrir e ir ao encontro do ente em sua verdade.

2.1.4 Angústia, singularidade e finitude

Para concluir destacamos o caráter de singularidade e finitude como condição de entrega do homem como *Dasein* ao seu *proprium* na existência, como ente que pode anteciper-se na escolha de ganhar-se ou perder-se.

Vimos que a angústia é o elemento da existencialidade do *Dasein* que permite a ultrapassagem do ente em sua totalidade em direção ao mundo como tal. O poder situar-se nessa abertura é a marca da capacidade de transcendência do *Dasein*, que, pela primeira vez, é aberto para si como ser-no-mundo. Assim, no exercício dessa transcendência, mostra-se ao *Dasein* a possibilidade de singularizar-se. Todavia, quando o *Dasein* transcende na angústia, o que se mostra não é sua realidade como

²⁰⁵ HEIDEGGER, *Que é metafísica?*, 1999, p. 60.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 62.

simples coisa-sujeito desprovida de mundo, mas: “Ao contrário, [se] confere à presença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma.”²⁰⁷

O encontro consigo mesmo como ser-no-mundo mediado pela disposição da angústia revela ao *Dasein* que, no seu modo de ser indiferenciado cotidiano, esse lançamento em possibilidades se decidiu (ao modo de uma indecisão²⁰⁸) impropriamente pelo impessoal, que encobria ao *Dasein* acesso ao seu ser-si-próprio. Portanto, com o advento da angústia, a decadência e a interpretação pública perdem transitoriamente a capacidade de determinar quem o *Dasein* é, pois lhe desviam de um encontro com a estranheza de seu conteúdo ontológico próprio. Com isso, rompe-se com a familiaridade do mundo e com a tranquilidade e facilitação gratuitamente oferecidas desde sempre. Vejamos o que diz Heidegger neste sentido:

A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo por que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade.²⁰⁹

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser.²¹⁰

O *Dasein*, então, quando se singulariza na angústia, se vê diante da possibilidade de apropriar-se da sua condição de lançado em possibilidades que originariamente não decidiu, mas que pode assumir. Ou seja, a angústia emerge na existencialidade como a condição necessária para o *Dasein* assumir seu poder-ser mais próprio, ou autêntico. A respeito da singularidade da angústia, vejamos o que diz Werle em comentário:

A angústia singulariza, embora não seja ela mesma singular. Nesta situação o homem é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha do fato de que o ente é, em outras palavras, a antecipar-se diante da existência fática e

²⁰⁷ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 255.

²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 380.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 254.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 257.

lançada na decadência, donde se segue a estrutura fundamental da preocupação [*Sorge*] enquanto cuidado pela existência.²¹¹

Vimos que na liberdade junto ao nada é possível conceber tal coisa como o homem sendo “chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha do fato de que o ente é”, afinal de contas, é o nada que revela o fato irremissível que no ser dos entes sempre repousa a indicação de que ele é outro e não o nada. O nada sempre subjaz ao comportamento e originariamente pode ser interpretado como a pura liberação originária do *Dasein* ao ente. Com esse comentário, somos direcionados a refletir que é na singularidade da angústia que o *Dasein* se conduz a contemplar sua liberdade originária perante o ente e antecipar-se diante da sua facticidade. Assim, poderá conceber o conteúdo existencial desse seu poder-ser mais próprio que vige retraído na sua lida cotidiana com o ente, na qual ele se encontra absorvido na interpretação pública como um impropriamente-si-mesmo. Em *Ser e tempo*, essa unidade do anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro junto ao mundo), Heidegger chama de *cura* (*Sorge*).

É antecedendo a si mesmo que a possibilidade de ser si-próprio se mostra ao *Dasein*: “É no anteceder-a-si-mesma, enquanto ser para o poder-ser mais próprio, que subsiste a condição ontológico-existencial de possibilidade de *ser livre para* as possibilidades propriamente existenciárias.”²¹² Nesse registro, a angústia convoca o *Dasein* a retornar ao mundo assumindo suas possibilidades propriamente. Eis o que interpreta Safranski a respeito da relação entre propriedade e o nada:

Propriedade está voltada para nada. Ela significa vir ao mundo mais uma vez. Propriedade não descobre novos territórios do *dasein*. *Tudo pode permanecer e provavelmente vai permanecer como era, só a postura em relação a ele mudou.*²¹³

Com isso, assumindo sua propriedade, a singularidade não diz sujeito sem mundo, nem indica que o *Dasein* representa o homem como gênero. O ser do ente que é o *Dasein* é sempre “meu”, que é apelado para assumir como “dívida” a responsabilidade por esse ser. Existindo como projeto em possibilidades, o *Dasein* é

²¹¹ WERLE, *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*, 2003, p. 110.

²¹² HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 260.

²¹³ SAFRANSKI, *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*, 2005, p. 204 (grifo nosso).

investido como fundamento de seu poder-ser, “porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que [ele] é.”²¹⁴ Contudo, não é o *Dasein* mesmo que através do seu intelecto, ou de outras capacidades, que se colocou como fundamento.

Que o *Dasein* “é sempre meu” não significa que ele dispõe de si próprio, ou que se confina em um eu isolado. Na experiência da angústia que revela o nada do mundo, se revela a possibilidade de virada na existência do *Dasein*, no modo de atender um apelo que apela para que ele se aproprie de seu próprio ser como seu, entretanto, não como um eu solto no ar²¹⁵. Heidegger assim se expressa em *Ser e tempo* a esse respeito:

Quem apela é a presença em sua estranheza, o ser-no-mundo enquanto originariamente lançado enquanto um não sentir-se em casa, o nu e cru “que” (a presença é) no nada do mundo [...] Só o apelo sintonizado pela angústia possibilita que a presença se projete para o seu poder-ser mais próprio.²¹⁶

A decisão em atender ao apelo da angústia singulariza o *Dasein* pois: “De acordo com sua essência ontológica, a decisão é sempre de uma determinada presença fática.”²¹⁷ Partindo sempre de determinado *Dasein* fático, mesmo o *Dasein* decidido por assumir sua condição de ser-lançado não se desvencilha do impessoal. Sendo um existencial fundamental, não é possível ao *Dasein* se livrar do impessoal como é possível a qualquer pessoa se livrar de um sapato que aperta demasiadamente os pés. Portanto, conseguimos entender o que Heidegger quer dizer quando declara que: “A indecisão do impessoal permanece também predominante, embora não seja capaz de alcançar a existência decidida.”²¹⁸ Ou seja, a existência decidida não rompe com a indecisão do impessoal, “mas descobre o faticamente possível, a tal ponto que o apreende como o poder-ser mais próprio, possível no impessoal.”²¹⁹

Considerando o sentido temporal do *Dasein*, e recolocando a possibilidade de autointerpretação originária para além do impessoal – mas sempre a partir dele, e

²¹⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 364.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 379.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 355-356.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 380.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 380.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 381.

para ele retornando – Heidegger nos fala de um tipo de singularidade que é levado adiante pelo conceito ontológico de morte. Na morte entra em jogo a possibilidade de uma interpretação originária do *Dasein* a partir de sua finitude temporal. Com isso, a morte não é tematizada por Heidegger em referência ao simples perecimento do corpo físico de um ente dado, mas – sendo o *Dasein* sempre a sua possibilidade – a morte (em sentido ontológico) é um poder-ser nada que sempre subjaz qualquer complexo de relações com o ente, i.e., é a possibilidade da impossibilidade de abertura do *Dasein* para o ser.

Heidegger argumenta que a nossa concepção de tempo – como infinita sucessão de instantes articulados em presente, passado e futuro – deriva de uma compreensão imprópria (uma “representação”) do fenômeno do tempo que legamos, primeiramente e na maioria das vezes, da decadência na interpretação pública. Vejamos o que diz nosso pensador:

É justamente quando o impessoal dirige a compreensão vulgar da presença que se consolida a “representação” da “infinitude” do tempo público, que se esquece de si. O impessoal nunca morre porque, sendo a morte sempre minha e apenas compreendida existencialmente em sentido próprio na decisão antecipadora, o impessoal nunca *pode* morrer. Nunca morrendo e compreendendo equivocadamente o ser-para-o-fim, o impessoal dá uma interpretação característica à fuga da morte. Até o fim, ele “sempre ainda tem tempo”. ²²⁰

Dessa passagem, observamos que, decadente no impessoal, a condição do *Dasein* é marcada por uma incompreensão do tempo como infinito. Segundo Heidegger, a compreensão do tempo público como infinito nos desencaminha para fugirmos do fenômeno existencial da morte. Interpretamos nossa própria morte como a morte pública; morremos a morte dos outros e a antecipamos “como se fosse nossa”. Vemos as outras pessoas morrerem e sabemos que isso acontecerá conosco em dado momento. Isso nos desvia de uma interpretação própria de uma morte que, na origem, é somente minha e, portanto, também singulariza, e possibilita uma liberação para o vislumbre do ser-si-mesmo próprio. Nesses termos, conseguimos entender o que Heidegger nos diz na passagem que segue:

Pode-se resumir a caracterização do ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio, da seguinte forma: *o antecipar desvela para*

²²⁰ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 521.

*a presença a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.* ²²¹

Que todos somos finitos e eventualmente morremos, isso é evidente através de nossa experiência com o mundo sensível. Todavia, o que Heidegger problematiza ao trazer a morte para sua ontologia fundamental, é mostrar como a antecipação da morte nos possibilita que reinterpretemos nós mesmos a partir de uma apreensão de nosso lançamento temporal e histórico que é, portanto, finito. O enfrentamento da morte na sua antecipação é o evento que conduz à contemplação do nada que é a liberação para que o *Dasein* venha ao encontro para ser interpretado a partir de seu caráter temporal e finito, disposto em um âmbito de abertura para o ser.

Nesse sentido morte, tempo e angústia se articulam na possibilidade de o *Dasein* encontrar seu sentido além do que inicialmente lhe é pela perdição no impessoal e, assim, singularizar-se. Recepcionamos a conclusão de Seibt sobre o pensamento heideggeriano e suas implicações na resposta da pergunta pela pergunta pelo homem (“cuja urgência não é menor que a própria questão do ser [...]”²²², segundo Heidegger):

A marca fundamental desse pensamento é a finitude. Essa característica do ser humano foi omitida, esquecida, escondida pela atenção ao modo de ser dos objetos. Olhando para o ser humano pelas lentes ajustadas para os objetos não humanos, perde-se a especificidade deste ente, ou seja, sua finitude. Não há, para ele, transparência total, imparcialidade, que são ideais da ontologia da coisa. Isso porque o ser humano, em todas as suas realizações, existe “no espaço e no tempo, limitado, dotado de características temporais e caráter histórico. Ele é historicidade. (STEIN, 2008, p. 80). ²²³

Junto ao nada que se mostrou na suspensão do *Dasein* na angústia, todo o questionamento encontra sua origem. É nesse nada que a estranheza do ente sobrevém e dispõe o *Dasein* para uma interpretação do mundo e de si mesmo. Manifestando o que já vigora oculto no cotidiano, a angústia é o elemento da existencialidade que possibilita o retorno produtivo para uma nova interpretação de si

²²¹ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 343.

²²² *Ibid.*, p. 89.

²²³ SEIBT, C. L. *Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 30, pp. 247-266, jan./jun. 2010, p. 262)

mesmo e do mundo, não como simples coletânea de coisas – mas como uma abertura de sentido.

A partir do horizonte ampliado por esta discussão, percebemos que a relação entre *Dasein* e o ser é algo que vigora encoberta a partir das instâncias mais ordinárias do cotidiano e que direciona qualquer comportamento rumo ao ente. A hermenêutica fenomenológica busca fazer “ver” essa relação a partir de suas estruturas, e, com isso, sempre patrocina o retorno do filosofar ao mundo, lugar de onde já se possibilitou eclodir. Com isso, conseguimos capturar com certa clareza o que Heidegger afirma a respeito do movimento circular que se dá no bojo da analítica existencial do *Dasein*:

A filosofia é uma ontologia fenomenológica e universal que parte da hermenêutica da presença a qual, enquanto analítica da existência, amarra o fio de todo o questionamento filosófico no lugar de onde ele brota [*entspringt*] e para onde ele retorna [*zurückschlägt*].²²⁴

²²⁴ HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 2015, p. 69.

CONCLUSÃO

Por que ainda é relevante no nosso Século XXI perguntar sobre o homem (ou ser humano)? Não deveria ser considerado óbvio que, em virtude dos avanços nos campos da ciência da computação, bioengenharia, engenharia aeroespacial, robótica, entre diversos outros, o homem já teria encontrado seu local de repouso, sua destinação e sentido como donos do mundo?

No fim de obra que causou perplexidade, dentro e fora dos círculos acadêmicos, por sua austeridade e seu teor crítico, o historiador Yuval Noah Harari, da Universidade Hebraica de Jerusalém, ao concluir uma retrospectiva da história do *homo sapiens* até nossa era, não parece ver alternativa senão encerrar seu trabalho com uma interrogação a respeito dos rumos futuros da humanidade, em epílogo intitulado “O animal que se tornou um deus”. Vejamos o que diz:

Além disso, apesar das coisas impressionantes de que os humanos são capazes de fazer, nós continuamos sem saber ao certo quais são nossos objetivos e, ao que parece, estamos insatisfeitos como sempre. Avançamos de canoas e galés a navios a vapor e naves espaciais – mas ninguém sabe para onde estamos indo. *Somos mais poderosos do que nunca, mas temos pouca ideia do que fazer com todo esse poder.* O que é ainda pior, os humanos parecem mais irresponsáveis do que nunca. Deuses por mérito próprio, contando apenas com as leis da física para nos fazer companhia, não prestamos contas a ninguém. Em consequência, estamos destruindo os outros animais e o ecossistema à nossa volta, visando a não muito mais do que nosso próprio conforto e divertimento, mas jamais encontrando satisfação. Existe algo mais perigoso do que deuses insatisfeitos e irresponsáveis que não sabem o que querem?²²⁵

A humanidade autocêntrica, que matou Deus há algum tempo – conforme anunciado por Nietzsche –, parece tentar edificar uma nova divindade a partir dela mesma e do poder que conquistou, às custas do esquecimento daquele fundamento anunciado na antiguidade e que a dispôs a assenhorar-se do mundo dessa forma. Nesse movimento de autoafirmação desviada, nega-se validade a qualquer conhecimento originário, em proveito de tudo aquilo que se mensura, calcula e se aplica para melhorar a condição humana e assegurar sua hegemonia diante da natureza. Entretanto, não se moveria a “existência científica” de que fala Heidegger

²²⁵ HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. 25ª. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017, pp. 427-428 (grifo nosso).

também dentro de um enquadramento metafísico que quanto mais ela nega, mais intensifica sua vigência?

A classificação já desgastada pelo uso, que hoje significa muito pouco: o homem é um animal racional, foi duramente rechaçada por Heidegger em *Sobre o Humanismo*. Se é que temos que nos classificar como animais em virtude das nossas funções orgânicas, a inclinação para a razão pragmática e para o cálculo dificilmente parece ser o suficiente para capturar o que temos de singular. Nesse caso, mais adequado seria nos filarmos com a analogia feita por Schopenhauer onde a dignidade do homem é ser um “animal metafísico”.

Assim como dirigimos automóveis sem qualquer conhecimento explícito dos processos físicos e mecânicos que permitem seu funcionamento, o homem – visto como *Dasein* – é o ente que sabe manejar o emprego do “é” com proficiência. Entretanto, quando o automóvel deixa de funcionar corretamente estaremos em apuros caso não saibamos como ele funciona. Quando o homem se esquece da importância de indagar a si mesmo a respeito de suas possibilidades mais próprias e fundamentais, não estaria ele também em apuros? Na realidade, mesmo sabendo como um automóvel funciona nos mínimos detalhes, poderemos ainda estar em apuros caso ele deixe de operar. Todavia, não há dúvida que estaremos melhor preparados para os eventos que se desdobrarão em seguida. De maneira semelhante – mas em um escopo bem maior – como podemos ficar de prontidão e nos dispor para interpretar com serenidade os eventos mais extremos que se desdobrarão na nossa história? Como a filosofia, ao investigar a relação entre o ser e o homem, pode nos amparar em tempos de crise?

Heidegger parece preocupado com essa questão em seus escritos mais tardios. Nesse sentido, é conveniente o que responde nosso pensador aos questionamentos do *Der Spiegel* em tom apoteótico:

DER SPIEGEL: Bem, nesse caso, naturalmente, põe-se-nos o problema de se o homem corrente ainda pode influir sobre esta engrenagem do curso inevitável das coisas, ou se é a filosofia que pode ter essa influência, ou se são ambos em conjunto, na medida em que a filosofia leva o indivíduo ou vários indivíduos a uma determinada [sic] acção.

M.H.: [Com essa pergunta, voltamos ao início do nosso diálogo.] Se se me permite expressar-me com brevidade e até, de certo modo, brutalmente, embora com base numa longa reflexão, a filosofia não pode provocar nenhuma alteração imediata do actual estado do mundo. Isto não é válido apenas em relação à filosofia, mas também a todas as meditações e anseios meramente humanos. Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única

possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que [em vez de que, dito brutalmente, “estiquemos o pernil”] pereçamos perante o deus ausente. [...]

DER SPIEGEL: *Mas podemos ajudar?*

M.H.: O dispor-se a estar disposto deveria ser a primeira ajuda. O mundo não pode ser aquilo que é e tal como é apenas mediante o homem, mas também não pode sê-lo sem o homem. Do meu ponto de vista, isto liga-se a que aquilo que eu designo por uma palavra há muito tradicional, multívoca e hoje desgastada, o “ser”, precisa do homem para a sua manifestação, custódia e configuração. [...] ²²⁶

Assim, nos é muito cara a conclusão de que o mundo não é o que é sem o homem, mas, também, não é tal como é porque o homem realiza algo. Ou seja, concretiza alguma coisa com o seu intelecto e constrói o mundo a partir de um si mesmo que, em última análise, conserva-se em um estado desprovido de mundo. Vimos que, em sua finitude, o homem não domina o poder que dispõe dele para dispor de uma relação com o mundo.

Em uma contribuição para manter o pensamento disposto – conforme dito por Heidegger acima –, escolhemos através desta pesquisa investigar os conceitos heideggerianos de existência e angústia para adquirir uma perspectiva do que implica perguntar filosoficamente pelo homem, pressupondo que não se trata de um questionamento com resposta já pronta e incontestável. Optamos por essa via para acessar a questão do homem no ponto de vista da filosofia, pois, conforme observamos, a angústia é um evento fundamental no homem que possibilita o desvelar de sua “essência” como existência, lhe abrindo uma possibilidade de interpretação originária de si mesmo. Essa existência não é algo pronto e efetivo, mas que se concretiza no próprio existir e que sempre se recoloca diante da finitude que cerca o horizonte de sentido da vida humana. Conforme o comentário de Dias, as estruturas da existencialidade do *Dasein* não fazem dele gênero humano acabado e eterno, mas, por sua finitude, demandam um empenho para que sempre sejam reconquistadas em cada *Dasein*:

Contudo [as estruturas existenciais], nunca são “soltas no ar” e nunca chegam a constituir o gênero humano, mas já sempre determinadas e

²²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Já só um Deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heideggger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf>. Data de acesso: 21 de jun. 2018. pp. 30-31.

particularizadas em cada *Dasein*, espelham sua finitude, seu existir fático. *Dasein*, assim, em seu ser estrutural não é gênero humano algum, mas na tensão do “a cada vez ser” de cada *Dasein*.²²⁷

Compreendendo e sendo compreendido pelo ser, o homem, antes da elaboração de qualquer teoria, já sabe como se comportar em direção ao mundo. Existindo enquanto compreensão de ser, o homem é o *Dasein* mesmo; o ente que é clareira e está sempre na abertura (o seu “al”) para essa relação compreensiva com o ser. Na angústia, analisada pelo viés da fenomenologia hermenêutica, o que se observou foi uma possibilidade de encontro do *Dasein* consigo próprio e com a existencialidade da sua existência que, embora possua vigência nas atribuições mais triviais, permanece encoberta nas suas ocupações e preocupações com os demais entes intramundanos.

Esse encobrimento de si-próprio é o que se dá primeiramente na existência, quando o *Dasein* se esquiva de si decaindo no seu envolvimento com o ente. Essa decadência, entretanto, na mesma medida em que revela uma fuga apressada para dentro do ente, coloca a questão “de que o *Dasein* foge?”. Enquanto repousa na decadência, ao *Dasein* é encoberto o acesso ao movimento originário que dispõe dele para sempre instituir formas de pensar e enxergar o ente, bem como confeccionar o parâmetro através do qual o ente se dá em sua verdade. Na analítica existencial o elemento que permite essa virada da existência é a angústia. Isso se diz, pois é ela o humor primordial que toma o *Dasein*, sem anunciar sua chegada, e o suspende no nada que põe o ente na sua totalidade em fuga. É sua determinação fundamental como responsável pela existência que angustia o *Dasein*; sua estranha existência como ser-no-mundo, lançado em seu abandono junto ao nada e em sua finitude, necessitando que uma compreensão de ser sempre vigore para que o ente possa aparecer em sua verdade. O salto por cima de si mesmo em direção ao ente é o que oculta o desamparo originário que determina a existência do *Dasein*.

Através do que aqui foi examinado, deve ficar claro que as definições de Heidegger sobre o que se revela na angústia não se articulam automaticamente para qualquer indivíduo, filósofo ou não, que experimente o que foi descrito como angústia. Ou seja, quando nos angustiamos no decorrer das nossas vidas, não pensamos em

²²⁷ DIAS, *Hermenêutica na ontologia fundamental: filosofia e interpretação em Heidegger*, 2017, p. 59.

Dasein, ser-no-mundo, poder-ser ou no sentido do ser. Entretanto, não podemos negar que quando nos angustiamos sentimos um abalo nas estruturas das nossas relações habituais com as coisas que sempre estiveram ao nosso entorno; as palavras encontram grande desafio para comunicar o que acontece nessa situação; o que antes era óbvio, emerge em absurda indeterminação. Optamos aqui pela tentativa de Heidegger que, do ponto de vista filosófico, oferece sua interpretação para esse evento que nos é tão raro quanto é singular.

Quando buscamos compreender o que nos diz a filosofia de Heidegger a respeito da angústia, só então passamos a entender a razão pela qual se faz necessária uma terminologia tão vasta e intrincada. De início, parece até que são termos estranhos demais para se falar de eventos que nos dizem respeito tão intimamente. Heidegger nos convida a reinterpretar nossa angústia, e, por conseguinte, a nós mesmos, para que nos convençamos, ou não, se nossa experiência se conforma com aquilo que diz. Posto de outra maneira, embora qualquer indivíduo possa ser tocado pela angústia, não necessariamente isso o leva a interpretar filosoficamente este evento. Existem várias formas de interpretar aquilo que ocorreu na angústia e o seu significado e, de fato, a psicologia, a biologia e várias outras disciplinas científicas realizam essa interpretação à sua maneira.

A conclusão fundamental da nossa pesquisa, empenhada em encontrar o sentido por trás da pergunta “que é o homem”, analisada a partir do conceito de angústia de Martin Heidegger, envolve reconhecer a primazia desse homem junto ao nada que se mostra como liberação. A relação entre angústia e nada não tem para Heidegger a ambição de dizer “o que é o homem” como qualquer ente simplesmente dado dotado de propriedades, mas fala originariamente deste homem a partir de sua primazia na compreensão do sentido do ser condensada no conceito de *Dasein*. Com essa designação, abre-se uma forma de contemplar aquilo que o homem tem de peculiar em meio aos demais entes, para além de sua aptidão para a razão e para o cálculo instrumental. Essas últimas aptidões são de fato notáveis e em muito nos movem para descobrir o mundo do ente e buscar alternativas úteis para refrear as vicissitudes da nossa vida corpórea. O que se torna problema, todavia, é quando o homem se vê somente como outro ente intramundano que precisa ser descoberto da mesma maneira, pois, nesse empenho, ele faz de si mesmo qualquer outra coisa entre

coisas. Considerando-se como coisa, o homem já superou, arbitrariamente, a estranheza de seu mundo, de sua finitude e de sua história.

A nossa pesquisa moveu-se inicialmente do homem ao *Dasein*, para ao fim fazer o movimento inverso e reinterpretar através do *Dasein* aquilo que entendemos por homem. A marca do homem que somos se mostra a partir da nossa pobreza e desamparo diante do movimento que nos dispõe para o mundo, situação que nos é mais originária do que a nossa possibilidade de acumular conhecimento sobre fatos e dominar métodos para extrair e empregar energia a partir da natureza. Ou seja, a nossa finitude diante das nossas possibilidades nos marca muito mais a essência do que nossa capacidade de transformar pedaços de madeira em casas e metais e petróleo em foguetes.

O reconhecimento dessa pobreza, todavia, não deve ser interpretado como uma investida contra “a humanidade”, mas, para além disso, um apelo para que ela se aproprie de si mesma e sua essência finita, marcada por uma liberdade que a sustenta num comportamento aberto com relação as coisas. Com essa apropriação da própria finitude que se mostra junto ao nada, o homem é convocado para sempre, em sua história, a se reapropriar do que é estranho e inquietante na existência e sempre recolocar as questões fundamentais, mantendo, assim, a inquietação filosófica sempre revigorada.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica – Livro I*. In.: *Aristóteles*. Trad. Vinzenzo Cocco. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

CAMUS, Albert. *The myth of Sisyphus: and other essays*. Trad. Justin O'Brien. 1ª. ed. Nova Iorque: Vintage International, 1991.

DIAS, José Ricardo Barbosa. *Hermenêutica na ontologia fundamental: filosofia e interpretação em Heidegger*. Curitiba: CRV, 2017.

DREYFUS, H.L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's being and time, division I*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

DREYFUS, H.L.; WRATHALL, M.A. (Org). *A companion to Heidegger*. 1ª. ed. Blackwell companions to philosophy. Oxford: Blackwell, 2005.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HALL, Harrison. *Intentionality and the world: division I of Being and Time*. In.: *The Cambridge companion to Heidegger*. Org. Charles B. Guignon. Cambridge companions to philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HARARI, Yuval Noah. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Trad. Janaína Marcoantonio. 25ª. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Introduction to metaphysics*. Trad. Gregory Fried e Richard Polt. EUA: Yale University Press, 2000.

_____. *Já só um Deus pode nos salvar*. Trad. Irene Borges Duarte. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf>. Data de acesso: 21 de jun. 2018.

_____. *Kant and the problem of metaphysics*. 5ª. ed. Trad. Richard Taft. Studies in continental thought. Indiana: Indiana University Press, 1997.

_____. *O caminho do campo*. Trad. Mafalda de Faria Blanc. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 43, Fasc. 1/2, pp. 191-199, Jan./Jun., 1987.

_____. *Ontologia: (hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. 2ª. ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Princípios metafísicos de la lógica*. Trad. Juan José Garcia Norro. Madrid, Espanha: Editorial Síntesis, 2007.

_____. *Que é isto – A filosofia*. In.: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, pp. 21-40.

_____. *Que é metafísica?*. In.: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, pp. 41-88.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Coleção Pensamento Humano, 10ª. ed. Petrópolis - RJ: Vozes; Bragança Paulista – SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Sobre a essência da verdade*. In.: *Heidegger*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores, 2. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1999, pp. 149-170.

_____. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 2ª. ed. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1995.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. 1ª. Ed. The Blackwell philosopher dictionaries. Oxford: Blackwell, 1999.

NUNES, Benedito. *Heidegger*. Org. Victor Sales Pinheiro. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. *Teeteto*. In.: *Platão: diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª. ed. Belém, PA: Editora Universitária UFPA, 2001.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Trad. Jorge Telles de Menezes. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

REIS, R. R. *O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger*. KRITERION, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001, pp. 113-129.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Lett Luft. 2ª. ed. São Paulo, SP: Geração Editorial, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SEIBT, C. L. *Temporalidade e propriedade em Ser e Tempo de Heidegger*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 22, n. 30, pp. 247-266, jan./jun. 2010.

WERLE, M. A. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Trans/Form/Ação, (São Paulo), v.26, pp. 97-113, 2003.

WRATHALL, Mark. A. *How to read Heidegger*. 1ª. ed. Londres/ Nova Iorque: Norton & Company, 2006.