



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

ROOSEVELT DELANO GUEDES FURTADO

**A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO SE REVELA NA ANGÚSTIA E A
QUESTÃO DA TRANSCENDÊNCIA NO PENSAMENTO DE MARTIN
HEIDEGGER**

**JOÃO PESSOA – PB
2024**

ROOSEVELT DELANO GUEDES FURTADO

**A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO SE REVELA NA ANGÚSTIA E A
QUESTÃO DA TRANSCENDÊNCIA NO PENSAMENTO DE MARTIN
HEIDEGGER**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para
obtenção de título de Mestre em Filosofia, sob orientação
do professor: Dr. Cristiano Bonneau e sob coorientação do
professor Dr. Gilfranco Lucena dos Santos.

JOÃO PESSOA – PB
2024



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

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) ROOSEVELT DELANO GUEDES FURTADO.

Aos trinta e um dias do mês de maio de dois mil e vinte e quatro, às 09h:00min, por videoconferência da Plataforma Google Meet, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Dissertação de Mestrado do mestrando **Roosevelt Delano Guedes Furtado**, candidato ao grau de Mestre em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Cristiano Bonneau (Presidente–UFPB), Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Interno ao Programa –UFPB), Dr. Robson Costa Cordeiro (Examinador Interno ao Programa –UFPB) e Dr. Rogério Galdino Trindade (Examinador Externo – IFPB). Dando início à sessão, o Professor Dr. Cristiano Bonneau, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora e orientador do candidato, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando **Roosevelt Delano Guedes Furtado** para que fizesse oralmente a exposição de sua Dissertação, intitulada: “**A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO SE REVELA NA ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**”. Após a exposição do candidato, ele foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da defesa da Dissertação apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Professor Dr. Cristiano Bonneau, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a dissertação **A EXPERIÊNCIA DO NADA COMO SE REVELA NA ANGÚSTIA NO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER**, tendo declarado que seu autor **Roosevelt Delano Guedes Furtado** faz jus ao grau de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Mestre em Filosofia. O candidato deverá, no entanto, realizar as modificações sugeridas pela banca, no corpo do texto. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Jessica Martins de Oliveira Secretária do PPGF lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca.

João Pessoa, 31 de maio de 2024.


JESSICA MARTINS DE OLIVEIRA
SECRETÁRIA DO PPGF


PROF. DR. CRISTIANO BONNEAU
PRESIDENTE/UFPB

Documento assinado digitalmente
GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
Data: 08/07/2024 12:49:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. DR. ROBSON COSTA CORDEIRO
MEMBRO INTERNO/UFPB

Documento assinado digitalmente
ROBSON COSTA CORDEIRO
Data: 08/07/2024 14:48:39-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Documento assinado digitalmente
ROGERIO GALDINO TRINDADE
Data: 08/07/2024 12:20:16-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

PROF. DR. ROGÉRIO GALDINO TRINDADE
MEMBRO EXTERNO À INSTITUIÇÃO/IFPB

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F992e Furtado, Roosevelt Delano Guedes.

A experiência do nada como se revela na angústia e a questão da transcendência no pensamento de Martin Heidegger / Roosevelt Delano Guedes Furtado. - João Pessoa, 2024.
85 f.

Orientação: Cristiano Bonneau.

Coorientação: Gilfranco Lucena dos Santos.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Ser. 2. Nada. 3. Angústia. 4. Martin Heidegger.
I. Bonneau, Cristiano. II. Santos, Gilfranco Lucena dos. III. Título.

UFPB/BC

CDU 1(043)

Nome: Roosevelt Delano Guedes Furtado

Título: A experiência do nada como se revela na angústia e a questão da transcendência no pensamento de Martin Heidegger

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba.

Aprovado em: 29/05/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a). CRISTIANO BONNEAU (ORIENTADOR - UFPB)

Prof(a). Dr(a). GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (CO-ORIENTADOR - UFPB)

Prof(a). Dr(a). ROBSON COSTA CORDEIRO (UFPB)

Prof(a). Dr(a). ROGÉRIO GALDINO TRINDADE (MEMBRO EXTERNO - IFPB)

RESUMO

Trata-se de trabalho que aborda a experiência do Nada, tal como se revela na disposição da angústia, em sua conexão com a questão da transcendência, segundo a obra de Martin Heidegger. As principais referências bibliográficas do filósofo utilizadas são *Ser e Tempo*, de 1927, a conferência *Que é Metafísica?* de 1929 e o pequeno tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, também de 1929, além dos comentadores. O problema de pesquisa é entender de que modo, em face da experiência do Nada, que se revela na angústia a existência desperta para a nulidade ou ausência de fundamento do ente, de modo que a existência é apelada a transcender o ente na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade. Dessa feita, partindo do pressuposto de que a experiência do Nada atravessa a existência, busca-se entender o modo como a existência transcende o ente em meio ao qual se encontra na direção do mundo, na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio. Para tanto, partimos de um recorte metodológico buscando entender o modo como a experiência do Nada se revela na existência, pela disposição fundamental da angústia. A conclusão do trabalho é no sentido de que, na fuga da angústia, a existência na liberdade para o ato de fundar, toma-chão, erige e fundamenta o ente na totalidade, na ânsia de conquistar-se a si mesmo. A esse triplo movimento de tomar-chão no ente, projetar possibilidades de ser e fundamentar o ente Heidegger dá o nome de transcendência, que é o horizonte da liberdade, isto é, o seu *como*. Por fim, o que podemos notar é que mesmo a representação fundadora do ente, que caracteriza a metafísica se dá, por assim dizer, na ânsia de a existência conquistar-se a si mesma em face do domínio da impessoalidade.

Palavras-Chave: Ser; Nada; Angústia.

ABSTRACT

This is a work that addresses the experience of Nothingness, as revealed in the disposition of anguish, in its connection with the question of transcendence, according to the work of Martin Heidegger. The philosopher's main bibliographical references used are *Being and Time*, from 1927, the conference *What is Metaphysics?* from 1929 and the small treatise *On the Essence of the Foundation*, also from 1929, in addition to the commentators. The research problem is to understand how, in the face of the experience of Nothingness, which reveals itself in anguish, existence awakens to the nullity or lack of foundation of beings, so that existence is called upon to transcend beings in the eagerness to conquer oneself in the face of the domain of impersonality. This time, starting from the assumption that the experience of Nothing passes through existence, we seek to understand the way in which existence transcends the being in the midst of which it finds itself in the direction of the world, in the desire to conquer itself as its own self. . To do so, we start from a methodological approach seeking to understand the way in which the experience of Nothingness reveals itself in existence, through the fundamental disposition of anguish. The conclusion of the work is that, in the escape from anguish, existence in freedom for the act of founding, takes the ground, erects and grounds the entity in totality, in the desire to conquer itself. Heidegger gives this triple movement of grounding in beings, projecting possibilities of being and grounding beings as transcendence, which is the horizon of freedom, that is, its how. Finally, what we were able to notice is that even the founding representation of beings, which characterizes metaphysics, occurs, so to speak, in the desire for existence to conquer itself in the face of the domain of impersonality.

Keywords: To be; Nothing; Anguish.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO PRIMEIRO: A EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL DO NADA.....	12
1.1. A conferência <i>Que é Metafísica?</i> proferida em 1929	12
1.2. A questão metafísica fundamental: <i>Porque o ente e não antes o Nada?</i>	25
CAPÍTULO SEGUNDO - A ANGÚSTIA.....	32
2.1. A disposição fundamental da angústia.....	32
2.2. O ser e estar em dívida.....	39
2.3. A decisão.....	44
2.4. A decisão antecipadora da morte	48
2.5. A temporalização da temporalidade da angústia	50
2.6 A decisão e a possibilidade de recusa de possibilidades impróprias	54
2.7 O instante	55
CAPÍTULO TERCEIRO: A TRANSCENDÊNCIA.....	59
3.1. O tratado <i>Sobre a Essência do Fundamento</i> , de 1929.....	59
3.2. Os três modos do fundar: erigir, tomar-chão e fundamentar	65
3.3. O problema do fundamento no âmbito da transcendência.....	70
3.4. Transcendência e fundamento.....	74
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	76
REFERÊNCIAS.....	94

INTRODUÇÃO

O presente trabalho se insere na discussão do sentido ontológico da experiência do Nada, tal como se revela na angústia, e sua conexão com a questão da transcendência, no pensamento de Martin Heidegger. Para tanto, essa dissertação aborda o seguinte problema de pesquisa: de que modo, em face da experiência do Nada, que se revela na angústia, a existência desperta para a nulidade ou ausência de fundamento do ente, e assim é apelada a transcender o ente na ânsia de conquistar-se a si mesmo em face do domínio da impessoalidade?

O objetivo geral é compreender o modo como a existência, em face da experiência do Nada, que se revela na angústia, transcende o ente na ânsia de se conquistar como um si mesmo próprio, na liberdade para o fundamento, em face do domínio da impessoalidade. Em outros termos, o objetivo é compreender a conexão entre a experiência do Nada em sua co-pertença ao Ser e a questão da transcendência. O primeiro capítulo tem por objetivo específico explicar que experiência é essa, a do Nada tal como se revela na angústia. O segundo capítulo tem por objetivo específico explicar o modo como essa disposição, a angústia, pré-dispõe a existência para a nulidade do fundamento de modo que a existência, na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade, transcende o ente, na liberdade para o fundamento. O terceiro capítulo tem por objetivo específico explicar o que vem a ser a transcendência, isto é, o modo como o ser-aí, em face da experiência do Nada, transcende o ente na direção do seu ser.

A experiência do Nada, tal como se revela na angústia acaba por revelar o que Heidegger denomina, na conferência *Que é Metafísica?*, de co-pertença entre Ser e Nada. A co-pertença entre Ser e Nada, tal como abordada pelo filósofo em *Que é Metafísica?*, é uma tese central no pensamento heideggeriano, pois está relacionada com uma possibilidade de interpretação do modo como se dá o esquecimento do Ser em favor do ente.

Importa frisar que a angústia não é uma disposição qualquer, antes se trata de um encontrar-se fundamental da existência, que por revelar o poder-ser como um Nada a existência dela foge. Dessa feita, na ótica do filósofo, a fuga da angústia se constitui numa marca da existência, em que está lançada no mundo experimenta o Ser como Nada e, assim, transcende o ente, propriamente ou impropriamente, mas sempre na ânsia de se conquistar

como um si-mesmo próprio em face desse solo sem fundo que é a existência. Nem por isso, se pode confundir a fuga da angústia em sentido ontológico com a fuga existencial de um sentimento deprimente.

Essa marca da existência, uma espécie de desenraizamento originário que se revela na experiência do Nada, pela angústia, e que resulta da constituição ontológica da existência, faz com que a existência se lance, na liberdade para o fundamento, na perspectiva de pôr fundamento para o ente na totalidade. Assim é que a existência, enquanto transcendência, ao tempo em que toma-chão, projeta sua possibilidade de ser e conquista fundamento, fazendo irromper épocas do Ser.

Diante disso, certo é que na fuga da angústia, se abrem para a existência, pelo menos, dois caminhos, a saber, um é o da mera entrega ao que-fazer cotidiano regido pela impessoalidade e o outro é o da assunção própria do ser-lançado, na ânsia de se conquistar como um si-mesmo próprio. Em *Ser e Tempo*, obra de 1927, Heidegger apresentará a proposta de um ser-para-a-morte próprio, em que a existência, na *liberdade para a morte*, decidida, temporaliza-se como instante de libertação e, assim, pode, na liberdade para o fundamento, repetir à possibilidade herdada. Em *Sobre a Essência do Fundamento*, por sua vez, tratado publicado em 1929, a conquista de si mesmo é pensada desde a ótica da história da metafísica, em que o filósofo afirma que liberdade é liberdade para o fundamento. No referido tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, a transcendência é o horizonte da liberdade, o seu *como*, em que a existência lançada no mundo toma-chão, projeta e fundamenta o ente em meio ao qual se encontra.

Para redação desse trabalho nos valem de pesquisa bibliográfica, tendo como referência principal do filósofo Martin Heidegger as obras *Ser e Tempo*, publicada em 1927, a conferência *Que é Metafísica?* de 1929 e o pequeno tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, também de 1929. No mais, nos valem de comentadores à obra de Heidegger.

Nós optamos por, no primeiro capítulo, buscar compreender a experiência do Nada, tomando como referência principal a conferência *Que é Metafísica?*, de 1929; depois, no segundo capítulo, a disposição da angústia tomando como referência principal *Ser e Tempo*, de 1927, e, por fim, no terceiro capítulo, a transcendência, tomando como referência principal o pequeno tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, de 1929. O fato de termos iniciado pela conferência *Que é Metafísica?*, de 1929, deve-se à interpretação dos filósofos Jean Beaufret e Priscilla Conh, quanto ao entendimento que ambos possuem acerca da questão do Nada na filosofia de Martin Heidegger. A filósofa britânica Priscilla Conh, por exemplo, afirma que, embora a experiência do Nada, quase não seja discutida, diretamente, por Martin Heidegger

em sua obra capital, *Ser e Tempo*, obra publicada em 1927, não obstante, “sem ter em conta o Nada é impossível compreender adequadamente o pensamento do filósofo.”¹

Já o filósofo francês Beaufret, por sua vez, argumenta que a experiência do Nada cumpre um papel preliminar para a correta compreensão da questão do Ser levantada em *Ser e Tempo*, senão vejamos:

Sobre *Ser e Tempo*, Heidegger escreve, em 1960: “O defeito principal deste livro talvez consista em ter-me com ele, prematuramente, aventurado longe demais”. Em compensação, a conferência de 1929, *Que é Metafísica?* surge como uma primeira tentativa para responder, ou melhor, para corresponder à questão levantada em *Ser e Tempo*. **A meditação está como que em recuo em relação ao questionamento anterior, um recuo, porém, que não é pura e simples renúncia, mas a volta ao pensamento em direção a um alguém que, na impaciência de seu impulso, *Ser e Tempo* já transpusera.** Esta volta a um preliminar que deve ser, antes de tudo, atribuída à linguagem, resulta numa proposição aparentemente paradoxal: **“o próprio ser é o Nada”**².

Ora, em que sentido devemos entender essas considerações desses dois filósofos, comentadores da obra de Heidegger?

Heidegger defende na conferência *Que é Metafísica?*, de 1929, uma espécie de co-pertença entre Ser e Nada, que se revela na disposição da angústia, a qual deve servir de norte na interpretação da experiência aterradora que é a do Nada de sentido, assim como na interpretação da questão da transcendência. Com efeito, é essa tese de Heidegger, da co-pertença entre Ser e Nada que subjaz aquilo que está em jogo na questão metafísica fundamental, a saber: *porque, afinal, o ente e não antes o Nada?*. Em outras palavras, porque o ente tem sempre a primazia em relação ao Nada?

Essa questão é dita a questão metafísica fundamental por ser a mais vasta, a mais profunda e a mais originária. Ela coloca a existência diante da possibilidade do “porquê” e, assim, diante do Nada de fundamento do ente na totalidade. Por outro lado, a questão metafísica fundamental, ao temporalizar a existência diante da experiência do Nada, paradoxalmente, temporaliza a existência diante da sua mais própria liberdade para o ato de dar fundamento ao ente na totalidade. Uma vez que a transcendência é o horizonte da liberdade, esse trabalho dissertativo acaba por dar a pensar a questão da transcendência. Isso porque, em face da experiência do Nada, que emerge na disposição da angústia, ao despertar a existência para a nulidade de fundamento, a existência é apelada a transcender o ente na perspectiva de seu fundamento na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio.

¹ CONH, 1975, p. 10.

² BEAUFRET, 1976, p. 111. Grifo meu.

Por essas razões, ainda que a conferência *Que é Metafísica?* proferida em 1929 seja posterior à publicação de *Ser e Tempo*, obra capital, cuja publicação se deu em 1927, optamos por iniciar o trabalho abordando, primeiramente, a experiência fundamental do Nada, tomando a dita conferência como referência principal. Já o segundo capítulo, que trata da disposição da angústia, tem como referência principal a analítica da existência tal como disposta em *Ser e Tempo*, obra de 1927. Por fim, o terceiro capítulo, cujo objetivo é explicar a transcendência, a referência principal é o pequeno tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, publicado em 1929.

CAPÍTULO PRIMEIRO: A EXPERIÊNCIA FUNDAMENTAL DO NADA

O objetivo desse capítulo é explicar que experiência é essa, a do Nada tal como se revela na angústia.

1.1. A conferência *Que é Metafísica?* proferida em 1929

Como fora dito por Jean Beaufret³, a conferência de 1929, *Que é Metafísica?* é como uma tentativa de corresponder à questão do Ser levantada em *Ser e Tempo*. Nessa conferência o filósofo pergunta o *que é o Nada?*, para através dela responder *O que é Metafísica?*. Se em *Ser e Tempo*, obra de 1927, o propósito do filósofo é, por assim dizer, redespertar para o sentido da questão do sentido do Ser, na conferência *Que é Metafísica?*, de 1929, Heidegger, de algum modo, pretende fazê-lo através da fenomenologia da experiência do Nada, tal como se revela na disposição da angústia. Isso porque, para Heidegger, onde fala o Nada fala também o Ser.

Para compreender melhor a diferença que se revela entre Ser e ente e Nada e ente, na obra do filósofo, recorremos a uma entrevista concedida por Heidegger a Richard Wisser, em 24 de setembro de 1969, em que o filósofo Heidegger explicará o que está em jogo na questão metafísica fundamental, *porque o ente e não antes o Nada?*, que é pensar em razão de que o ente tem sempre a primazia em relação ao Nada. Na dita entrevista o filósofo lança a questão, que não será respondida por ele, qual seja, “não será o Ser idêntico ao Nada?”. Ainda que não possamos responder se o Nada é idêntico ao Ser, certo é que na conferência *Que é Metafísica?* o filósofo afirma a co-pertença entre Ser e Nada nos termos seguintes: “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma do ser.”⁴ E mais, afirma Heidegger comentando uma passagem da obra de Hegel presente na *Ciência da Lógica*, Livro I, segundo a qual “o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”, ao que Heidegger explica:

Ser e nada co-pertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (*Wesen*), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada.⁵

³ BEAUFRET, 1976, p. 111

⁴ HEIDEGGER, 1979 a, p. 41.

⁵ Id. Ibid. p. 43.

A experiência do Nada, em sua co-pertença ao Ser, se dá especialmente na abertura da existência para seu poder-ser mais próprio, que é finito. Tal experiência do Nada acontece quando a existência temporaliza-se pré-disposta pela angústia.

A seguir tentaremos compreender tais questões seguindo os passos da conferência *Que é Metafísica?*. A conferência está dividida em três partes. A primeira parte se encarrega do desenvolvimento de uma interrogação metafísica; a segunda parte, de elaborar uma questão metafísica específica e a terceira parte, por fim, se encarrega de responder o que é metafísica. Antes, porém, de seguir para a primeira parte, o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, o filósofo faz uma advertência nesses termos:

Que é metafísica? – a pergunta nos dá esperanças de que se falará sobre a metafísica. Não o faremos. Em vez disso, discutiremos uma determinada questão metafísica. **Parece-nos que, desta maneira, nos situaremos imediatamente dentro da metafísica. Somente, assim, lhe damos a melhor possibilidade de se apresentar a nós em si mesma.**⁶

Com essa advertência o filósofo indica o modo como a metafísica será abordada. Trata-se de, através da abordagem fenomenológica da experiência do Nada pela disposição da angústia, fazer com que cada um de nós experimentemos a metafísica ela mesma.

Dessa feita, em seguida, na primeira parte da conferência, em que o filósofo se encarrega de desenvolver a interrogação metafísica, o que se faz é situar a questão metafísica proposta em relação aos ouvintes da conferência, no caso, os estudantes, professores e pesquisadores. Desse modo, o filósofo demonstra que a questão metafísica não é estranha à existência cotidiana, pelo contrário, envolve a existência de todos os ouvintes.

Sendo assim, Heidegger começa por demonstrar o modo como a ciência se volta para o ente e mais nada. E desse modo, a ciência impede a si mesma de colocar a questão do Nada. Esse desvio do Nada pela existência científica não é, conforme Martin Heidegger, um fato de somenos importância.

Nossa existência é determinada pela ciência. **O que acontece de essencial nas raízes de nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão?**[...] Contudo, em todas as ciências nós nos relacionamos, dóceis a seus propósitos mais autênticos com o próprio ente. Justamente, sob o domínio da ciência nenhum domínio possui hegemonia sobre o outro, nem a natureza sobre a história, nem esta sobre aquela. [...] A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante.⁷

⁶ HEIDEGGER, 1979 a, p. 35. Grifo meu.

⁷ Id. Ibid. , p. 36, grifo meu.

O que Heidegger almeja enfatizar nessa passagem enquanto se desenvolve a interrogação metafísica, é um determinado modo de entrega do homem ao ente, de tal maneira que faz emergir um certo desenraizamento das ciências, onde uma ciência não é menos decisiva do que outra e o homem se relaciona dócil aos propósitos mais autênticos postos pela ciência ela mesma, isto é, de maneira inquestionada, impessoal, decadente em meio ao ente.

Mais adiante na conferência, Heidegger dirá: “em tão objetiva maneira de perguntar, determinar e fundar o ente, se realiza uma submissão peculiarmente limitada ao próprio ente, para que este realmente se manifeste”⁸. Com isso o filósofo afirma que a existência cotidiana e especialmente a científica se ocupa tão só do ente, mas ali onde só investiga apenas o ente, paradoxalmente pressupõe o Nada, como aquilo que se rejeita ou de que se foge. Vejamos:

Se quisermos apoderarmo-nos expressamente da existência científica assim esclarecida, então devemos dizer: Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – além de ele nada. Aquilo com a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada. Mas o estranho é que precisamente, no modo como o cientista se assegura o que lhe é mais próprio, ele fala de outra coisa. Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele nada; unicamente o ente e além disso – nada. Que acontece com esse Nada? é por acaso que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar – e mais nada? [...] **A ciência nada quer saber do Nada. Mas [...] ali onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração.**⁹

A primeira parte da conferência termina com a formulação adequada da questão nos termos seguintes:

Ao refletirmos sobre nossa existência científica presente – enquanto uma existência determinada pela ciência – desembocamos num paradoxo. Através deste paradoxo já se desenvolveu uma interrogação. **A questão exige apenas uma formulação adequada: que acontece com este nada?**¹⁰

A segunda parte da conferência se encarrega de formular a questão metafísica, a qual fora elaborada nos termos seguintes:

A elaboração da questão do nada deve colocar-nos na situação na qual se torne possível a resposta ou em que, então, se patenteie sua impossibilidade. O nada é admitido. A ciência em sua sobranceira indiferença com relação a

⁸ Id. Ibid, idem .

⁹ Idem, p. 36. Grifo meu.

¹⁰ Id. ibid. idem. Grifo meu.

ele, rejeita-o como aquilo que “não existe.” **Nós, contudo, procuramos perguntar o que é o Nada?**¹¹

Heidegger, após perguntar o que é o Nada verifica os obstáculos que o entendimento, guiado pelos princípios da lógica impõe para pensar o que seja o Nada, senão vejamos. A ciência se impede de colocar a questão do Nada, com base nos princípios da Lógica, porém, Heidegger quando se pergunta “o que é o Nada?” não espera uma resposta de acordo com os princípios da Lógica, pois para esta o Nada sequer poderia se tornar uma questão, justo por não ser um ente.

[...] Que é o Nada? Já a primeira abordagem dessa questão mostra algo de insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada com algo que é assim e assim – como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente. **O perguntar pelo nada – pela sua essência e seu modo de ser – converte o interrogado em seu contrário.** A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico. Se for assim, a resposta a essa questão é também impossível. Assim, não é preciso que a ciência primeiro rejeite o nada. **A regra fundamental do pensamento a que comumente se recorre, o princípio da não-contradição, a lógica universal, arrasa esta pergunta.** Pois o pensamento, que essencialmente sempre é pensamento de alguma coisa, deveria, enquanto pensamento do nada, agir contra sua própria essência.¹²

Coube a Heidegger mostrar, a essa altura da conferência, prescindindo do “império” da Lógica na metafísica, que é possível, sim, perguntar o que é o Nada, mas sob outro ângulo: o da existência ou da ontologia fundamental. Do ponto de vista da metafísica e, portanto, da Lógica, Heidegger¹³ afirma, “o Nada é a plena negação da totalidade do ente”. Acontece que para negar algo é preciso que esse algo seja previamente dado, pois de outro modo não haveria o que negar. O homem, sendo um ente finito, não dispõe da possibilidade de conhecer a totalidade do ente em sua omnitudo. Vale dizer, sendo finito, não é dado ao ser-aí conhecer a totalidade dos entes reais simplesmente dados. Logo, o Nada buscado por Heidegger não decorre da negação da totalidade dos entes, isto é, o Nada não é o resultado da negação. A tese de Heidegger vai, justamente, na direção contrária do pensamento Lógico-metafísico, pois o filósofo afirma que “o nada é mais originário que o não e a negação”¹⁴, de modo que tanto o não quanto a negação pressupõem a experiência do Nada. E tanto quanto a experiência do Nada é originária em relação ao não e a negação, do mesmo modo, o ente em meio ao qual

¹¹ Id. ibid. p. 37.

¹² Id. ibid. p. 38, grifo meu.

¹³ Id. ibid. p. 38.

¹⁴ Id. ibid. p. 37.

a existência se encontra em sua totalidade também já sempre se deu na compreensão. Assim sendo, o filósofo afirma:

Tão certo como é que nós nunca podemos compreender a totalidade do ente em si e absolutamente, tão evidente é, contudo, **que nos encontramos postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade.** E está fora de dúvida que subsiste uma diferença essencial entre o compreender a totalidade do ente em si e o encontrar-se em meio ao ente em sua totalidade. Aquilo é fundamentalmente impossível. **Isto, no entanto, acontece constantemente em nossa existência.**¹⁵

Com efeito, o ser-aí se encontra lançado em meio ao ente em sua totalidade desde que situado no mundo, onde está em jogo o seu ser, de tal modo que ele existe na lida com-outros e ocupado junto-aos-entes na totalidade, isto é, numa experiência de unidade de sentido acerca do ente. Vale dizer, embora habite o mundo junto a um conjunto específico de entes à mão no cotidiano com outros, o ser-aí já sempre compreende o ente numa experiência de unidade de sentido, isto é, em uma totalidade. Esse ente na totalidade, embora o ser-aí cotidiano se ponha em aparente indiferença em face dele pode ser experimentado quando desabrocha o tédio propriamente dito.

[...] o profundo tédio, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade.¹⁶

Afirma Heidegger¹⁷ na segunda parte da conferência, que o mesmo se dá na disposição da alegria pela existência de um ente querido. A disposição da alegria revela o ente em sua totalidade, pois disposto pela alegria o ser-aí se encontra engajado no mundo por uma insuspeita familiaridade com os entes à mão, com o ente simplesmente dado e com-outros.

Por outro lado, é justo sob a suspeita e na suspensão da referida familiaridade com o ente que se dá a experiência do Nada. Sendo assim, dirá Heidegger¹⁸ que quanto mais se manifesta o ente em sua totalidade, isto é, quanto mais o ser-aí se perde em meio ao ente na totalidade, conforme um certo horizonte de sentido, de familiaridade, menos se revela a experiência do Nada. Isso porque a experiência do Nada se dá, justamente, quando o ente perde o sentido e a existência como que experimenta uma perda de familiaridade junto ao ente.

¹⁵ Id. ibid. p. 38, grifo meu.

¹⁶ Idem, p. 38

¹⁷ Idem, p. 39.

¹⁸ Idem, p. 38.

Portanto, se se entende por disposição (*Befindlichkeit*) o sentimento de situação em meio ao ente, no humor se revela tanto o ente em sua totalidade, como também o ente sob o modo de fuga; nesse último caso, quando se perde aquele sentimento de familiaridade com o ente.

Desse modo, afirma Heidegger:

O sentimento de situação na disposição de humor não revela apenas, sempre à sua maneira, o ente em sua totalidade. **Mas este revelar é simultaneamente – longe de ser um simples episódio – um acontecimento fundamental de nosso ser-aí.** O que assim chamamos sentimentos não são um fenômeno secundário de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um simples impulso causador dele nem um estado atual com o qual nos temos que haver de uma ou outra maneira.¹⁹

Com isso, o filósofo quer enfatizar que o sentimento de situação, a *Befindlichkeit* é mais do que um sentimento de um sujeito a ser abordado, por exemplo, pela ciência da psicologia. Com efeito, mais do que uma simples abordagem psicológica dos sentimentos, o tratamento ontológico das disposições fundamentais, por Martin Heidegger, revela o modo como a existência se compreende em face da experiência do Nada e, por conseguinte, em face do Ser. Isso porque a proximidade ou desvio da experiência do Nada acaba por revelar o modo como a existência se encontra para com sua possibilidade mais própria, ou, em outras palavras, revela como se está no tocante à sua liberdade. Posto que a experiência do Nada acaba por revelar a existência em sua responsabilidade de ser, isto é, entregue a si mesma. Por isso, dirá Heidegger num curso anos depois da conferência *Que é Metafísica?*, proferida em 1929, curso esse ministrado em 1935, intitulado *Introdução à Metafísica*: “**o modo de se investigar o Nada pode valer como termômetro e indício do modo de se investigar o ente.**”²⁰

A segunda parte da conferência busca responder a pergunta *Que é o Nada?*. A pergunta *o que é o Nada?* será respondida, não ao modo da representação metafísica do ser como ente, mas mediante a exposição fenomenológica da experiência do Nada tal como se dá na disposição da angústia. Entendamos.

Não é que pré-disposto pela angústia o ser-aí não compreenda o ente em sua totalidade, o que se dá é que, enquanto encontrar-se fundamental, pela angústia a existência

¹⁹ Idem, p. 39, grifo meu.

²⁰ HEIDEGGER, 1999, p. 53. Grifo meu. Voltaremos ao conteúdo desse curso ministrado em 1935, quando formos dissertar acerca da questão metafísica fundamental.

sente-se estranha em face do ente. Vale dizer, o ser-aí perde aquele sentimento de engajamento, de familiaridade com o ente à mão, com o ente simplesmente dado e com-outros, isto é, perde o sentimento de unidade de sentido em relação ao ente; o sentido dos entes em geral como que foge. Na conferência *Que é Metafísica?*, Heidegger exprime, nesses termos, o modo como se dá essa perda da familiaridade:

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. [...] Diante de que e porque nos angustiávamos era propriamente – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal - esteve aí.²¹

A fim de melhor compreendermos essa passagem de *Que é Metafísica?*, trazemos já aqui nesse primeiro capítulo o que já afirmava H

Heidegger em 1927, quando da publicação de *Ser e Tempo*, a respeito da disposição da angústia e desse sentimento de perda da familiaridade com o ente em sua totalidade que caracteriza essa disposição:

A disposição revela como se está. Na angústia, se está estranho. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença na angústia: o nada e o lugar nenhum. Estranheza significa, porém, igualmente não sentir-se em casa. Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental da presença e no esclarecimento do sentido existencial do ser-em, por oposição ao significado categorial da interioridade, determinou-se o ser-em como “habitar-com”, “estar familiarizado com... Esse caráter do ser-em tornou-se a seguir visível, de modo ainda mais concreto, através do público impessoal na sua impessoalidade cotidiana, que instala na cotidianidade mediana da presença a certeza tranquila de si mesma e o “sentir-se em casa”. A angústia, ao contrário, retira a presença de seu empenho decadente no mundo. Rompe-se a familiaridade cotidiana. A presença se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no modo existencial de não sentir-se em casa. É isso o que diz a fala sobre a estranheza.²²

Na existência, por força da disposição da angústia se dá uma espécie de caducidade do ente, de modo que o ente já não é compreendido sob aquele sentimento de unidade que ampara o projeto de ser de cada ser-aí. Isso é, o *em-vista-de-que* se dá o uso dos entes à mão como que perde o sentido. Com efeito, dirá Heidegger, que pela disposição da angústia, “*todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. A angústia manifesta o*

²¹ Idem, p. 40.

²² HEIDEGGER, 2015, p. 255.

*Nada*²³. A angústia desperta a existência da sua perdição na impessoalidade. Por força dessa experiência aterradora que é a do Nada, a existência cotidiana, pré-diposta pela angústia se temporaliza como que apelada a conquistar-se, conquistar um solo, um chão, razões próprias para existir.

No caso da existência filosófica, essa experiência do Nada, revelado pela angustia pode conduzir o ser-aí a transcender o ente na perspectiva do fundamento do ente na totalidade.

Diante disso, é de bom alvitre, desde logo, também já tecer a seguinte observação. O que move o impessoalmente si-mesmo na relação deficiente do cuidado enquanto ser-com-outro não é apenas a experiência do Nada, revelado pela angústia. A impessoalidade é um modo da existência, decaída no mundo com-outros. A experiência do Nada, tal como se revela pela angústia, revela a perdição da existência na impessoalidade, sim, mas a ânsia por conquistar-se como um si-mesmo próprio é movida também por outras razões que excedem a experiência do Nada, revelado na disposição da angústia.

Dito isso, cumpre notar que Heidegger²⁴ termina a segunda parte da conferência com a seguinte pergunta: *que acontece com o Nada?*

A terceira parte da conferência, por sua vez, se destina, através da análise fenomenológica da experiência do Nada, na disposição da angústia, primeiro a alcançar uma resposta para a pergunta metafísica formulada, conforme prometido no início da conferência, a saber, responder à pergunta *o que é o Nada?*, bem assim, *o que acontece com o Nada?*. Após isso, para finalizar a conferência o filósofo deve ainda alcançar a resposta para a questão principal, qual seja: *o que é Metafísica?*

O filósofo explica que a angústia revela o Nada. Mas ainda deve ser explicado o modo como, em face da experiência aterradora do Nada, a existência se conduz na ânsia por conquistar-se. Para compreendermos essa experiência, inicialmente, é elucidativa a seguinte passagem:

Na angústia não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tampouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada. Mesmo não considerando o fato de que é alheio à angústia enquanto tal, a formulação expressa de uma enunciação negativa, chegaríamos, mesmo com uma tal negação, que deveria ter por resultado o nada, sempre tarde. Já antes disso o nada nos visita. Dizíamos que nos visitava juntamente com a fuga do ente sua totalidade.²⁵

²³ HEIDEGGER, 1979 a, p. 39. Grifo meu.

²⁴ Idem, pag. 40.

²⁵ Idem, ibidem.

Portanto, o Nada não é uma negação do ente por um ato de vontade de um sujeito consciente e supostamente livre e decidido, antes disso, a experiência do Nada não é sequer uma escolha, o Nada simplesmente nos encontra por sermos lançados (jogados) no mundo sem que se mostre a proveniência e destino da existência. Vale dizer, a facticidade da existência não revela para si mesma o “porquê” de ser ente e não antes Nada. É na ânsia de fugir dessa experiência aterradora, a qual emerge pela angústia, que a existência, enquanto liberdade finita para transcender a experiência do Nada, transcende o ente *em-vista-de-si-mesmo* na direção do mundo a fim de conquistar-se a si mesmo.

A essa altura da conferência, importa notar que Heidegger passa a defender que o Nada simplesmente nadifica. Trata-se de uma descrição pelo filósofo do modo como a experiência do Nada, na angústia, funciona. A isso Heidegger dá o nome de nadificação do Nada. Para explicar a nadificação do Nada, na existência pré-disposta pela angústia, Heidegger afirma:

Na angústia se manifesta **um retroceder diante de ...** que, sem dúvida, não é mais uma fuga, mas uma quietude fascinada. **Esse retroceder diante de ... recebe o seu impulso inicial do nada. Este não atrai para si, mas se caracteriza fundamentalmente pela rejeição. Mas tal rejeição que afasta de si é, enquanto tal, um remeter (que faz fugir) ao ente em sua totalidade que desaparece. Essa remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga – tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí – é a essência do nada: a nadificação. Ela não é nem a destruição do ente, nem se origina de uma negação. [...] O próprio nada nadifica.**²⁶

Como já pudemos compreender pelo que foi dito acima, pré-disposta pela disposição da angústia a existência desperta para a ausência de sentido da sua existência, e assim para a nulidade do fundamento do ente. Diante disso, a existência é apelada a transcender o ente na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio. Entendamos. Ser é sempre Ser de um ente. Por força da angústia, o ente em sua totalidade perde o sentido, como que perde o fundamento, perde a razão; ocorre uma espécie de rejeição do ente pela existência. A fuga do ente na totalidade oprime a existência. Pois é o ser-aí, ele mesmo, quem perde o chão, o apoio junto ao ente. Desse modo, pela angústia a existência, ante a falta de sentido do ente em fuga, compreende-se como que em dívida, apelada a ser propriamente, apelada a recuperar-se em face da avassaladora experiência do Nada.

Dito isto, podemos afirmar que a nadificação do Nada, na existência pré-disposta pela angústia, é, por assim dizer, *a rejeição* do ente na totalidade por uma existência que não se

²⁶ Id. Ibid. p. 40.

sente em casa; compreende-se o mundo como um lugar estranho, inóspito e, desse modo, a existência se compreende como que em dívida, apelada a ser propriamente, apelada a ser um si-mesmo próprio. Assim, a existência é reenviada ao ente, na liberdade para conquistar a si mesma em meio ao ente que foge. Isso porque, como dirá Heidegger ainda nessa conferência, o Nada em seu nadificar nos remete justamente ao ente²⁷. Remete ao ente porque a existência é livre para fundar o ente, dar-lhe fundamento, e, por outro lado, não é livre para não transcender o ente na direção do fundamento.

Então, a nadificação do Nada é, por assim dizer, a um só tempo uma espécie de rejeição do ente que reenvia ao ente em fuga na ânsia de conquistar-se, dando-lhe um porque, um sentido que a existência pré-disposta pela angústia momentaneamente perdera. A existência cotidiana, quando pré-disposta pela angústia busca conquistar-se erigindo um projeto próprio de ser em face do domínio da impessoalidade. No caso do ser-aí filosófico, a existência é apelada a transcender o ente na perspectiva do fundamento do ente em sua totalidade. Em todo caso, é na ânsia por conquistar-se a si mesma que a existência, na fuga da angústia, projeta um fundamento para o ente.

Dirá Heidegger ainda nessa conferência, que “a essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal”²⁸. À luz dessa passagem, devemos entender que a experiência do Nada, proporcionada pela angústia, se dá em meio a um sentimento de estranheza em face do ente em sua totalidade. Essa estranheza Heidegger a resume com essas palavras na conferência *Que é Metafísica?*:

Na angústia – dizíamos 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 numa indiferença. Isso, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. **Este afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não nos resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém - na fuga do ente – “este nenhum”**.²⁹

Portanto, se por um lado, a experiência do Nada, que se revela na angústia, enseja a fuga do ente, por outro lado, não podemos perder de vista que a fuga do ente em sua totalidade não é mais do que o mundo do ser-aí que na angústia desaba. Então, é sempre o ser-aí que pela nadificação do Nada anseia por conquistar-se, recuperar-se, ser livre da dor de

²⁷ Idem, p. 41.

²⁸ Idem, p. 41, grifo meu.

²⁹ Idem, p. 39, grifo meu.

“não sentir-se em casa”. Daí se dizer que a angústia revela o ente enquanto tal, isto é, como estranho, como absolutamente outro.

Para Heidegger, a experiência do Nada perpassa a existência de um modo tal que lhe permitiu dizer:

Na medida em que o ser-aí se refere, de acordo com a sua essência, ao ente que ele próprio é, **procede já sempre, como tal ser-aí do nada revelado. Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência.** Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: **se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser si-mesmo, nem liberdade.**³⁰

Não é o ser-aí quem escolhe o Nada, antes disso, a experiência do Nada o encontra. Mas como podemos entender essa passagem: “**ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada.**”? Vejamos. O ser-aí, enquanto abertura que compreende ser, pertence ao Ser, posto que ele não escolhe entre compreender ou não compreender o Ser. Dessa feita, se na experiência do Nada, tal como se revela na angústia, revela-se, igualmente, a experiência de poder-ser propriamente, então há de haver uma intimidade ou co-pertença entre Ser e Nada. Assim sendo, se o Nada puder ser pensado em sua intimidade ou co-pertença com o Ser, a existência por pertencer ao Ser, pertence, igualmente, ao Nada. Pertence ao Nada, mas suspenso, visto que a existência na fuga da angústia que revela o Nada se volta sempre para o ente na busca de segurança e familiaridade no mundo.

Desta feita, em face da experiência do Nada, enquanto limite da possibilidade que oprime a existência, o ser-aí na ânsia de conquistar-se a si mesmo dá primazia ao ente no seu cotidiano, no mais das vezes de forma decadente ocupando o seu tempo junto ao que-fazer ocasional. Do ponto de vista da história da metafísica, é o ser-aí filosófico, quem, transcendendo o ente na perspectiva do seu fundamento põe um fundamento para o ente na totalidade, um fundamento que a rigor o ente não tem posto que o ser-aí, enquanto finito, livre para o fundamento, também não o tem.

Argumenta Heidegger que *o ser-aí procede já sempre do nada revelado* e, desse modo, ele próprio é a transcendência, posto que existir é já transcende o ente na direção do seu ser.

³⁰ Idem, p. 41.

Ato contínuo, no prosseguimento da conferência Heidegger dá por respondida a questão *o que é o Nada?*, nos termos seguintes:

Com isto obtivemos a resposta à questão do Nada. O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação 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.**³¹

Com essa passagem acima transcrita, voltamos ao que pudemos afirmar no início desse capítulo, a saber, que Heidegger defende a co-pertença entre Ser e Nada, posto que onde se dá a experiência do Nada se dá também, paradoxalmente, a possibilidade de ser propriamente. Mas nos falta ainda entender o que o filósofo respondeu à seguinte questão: *o que acontece com o Nada?* Heidegger dirá que

[...] **o nada nos é primeiramente e o mais das vezes dissimulado em sua originariedade.** E por que? Pelo fato de nos perdemos de determinada maneira junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossas ocupações, tanto menos nós o deixamos enquanto tal, e tanto mais nos afastamos do nada. E tanto mais seguramente nos jogamos na pública superfície do ser-aí. E, contudo, é este constante, ainda que ambíguo desvio do nada, em certos limites seu mais próprio sentido. Ele, o nada em seu nadificar, nos remete justamente ao ente. O nada nadifica ininterruptamente sem que nós saibamos algo desta nadificação [...]³²

A dissimulação do Nada é decorrência da própria nadificação, que impele a existência para o ente na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio em face do domínio da impessoalidade. A nadificação do Nada tanto pode conduzir a existência para modos impessoais, como à possibilidade de compreensão própria do seu poder-ser. Dessa feita, a existência pré-disposta pela angústia é impelida ao ente a fim de conquistar-se, quer seja de maneira decadente conduzindo a existência ao que-fazer cotidiano perdido na impessoalidade e regido pela intratemporalidade, quer seja, livremente, para a possibilidade mais própria.

Ademais, explica Heidegger que:

O estar suspenso do ser-aí dentro do Nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar-tenente do nada. Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada, por decisão e vontade próprias. **Tão, insondavelmente, a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade.** O estar suspenso

³¹ Id. *ibid.* Grifo meu.

³² Id. *ibid.* Grifo meu.

do ser-aí dentro do Nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência.³³

Pelo fato de ser-jogado no mundo, mantendo-se obscuros a proveniência e o destino da existência, o ser-aí compreende o ser dos entes, já em face da experiência do Nada como uma possibilidade. Assim sendo, não é a existência quem busca o Nada, antes disso, é ela quem pertence ao Nada. Acontece que a existência foge da angústia, que revela a experiência do Nada. Dessa feita, se onde fala o Nada fala a voz silenciosa do Ser, a existência ao fugir da angústia latente que revela a experiência do Nada, dando primazia ao ente, dar azo ao esquecimento do Ser, que se dá na retração do ser.

Ao final da conferência, o filósofo responde, enfim, o *que é Metafísica?*, nos termos seguintes: “Metafísica é o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal em sua totalidade, para a compreensão.”³⁴ Ora, somente recupera quem se encontra perdido. A experiência aterradora do Nada, que se revela na angústia foi o percurso fenomenológico de apresentação por Heidegger da metafísica. Em face dessa experiência aterradora do Nada o ser-aí filosófico transcende o ente, na ânsia de conquistar-se, pondo um fundamento metafísico para o ente.

Para concluirmos esse tópico, voltamos a essa passagem da conferência *Que é Metafísica?*, o qual é deveras importante, dado o seu teor elucidativo a fim de entender a relação entre Nada e angústia: “[...] **Ser e nada co-pertencem, [...] porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí, suspenso dentro do Nada.**”³⁵ Nessa passagem o que notamos é a pretensão do filósofo de, após apresentar o modo como o Nada se revela na angústia, deixar como questão a pensar a intimidade entre Ser e Nada. A angústia ao revelar a experiência do Nada conduz a existência face a face com seu poder-ser mais próprio, que é marcado pela finitude, posto que ser-para-a-morte. Dessa feita, onde fala o Nada fala o Ser, e, assim se explica a afirmação de Heidegger segundo a qual “**o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do Nada.**”³⁶

Para concluir esse tópico, cumpre perceber que a terceira parte da conferência termina finalmente com a questão metafísica fundamental, a saber: *porque o ente e não antes o Nada?*

No tópico seguinte tentaremos compreender o sentido dessa questão em pertinência com o objetivo de nosso trabalho.

³³ Idem, p. 42. Grifo meu.

³⁴ Idem, p. 43.

³⁵ Idem, ibidem, grifo meu.

³⁶ Idem, ibidem, grifo meu.

1.2. A questão metafísica fundamental: *Porque o ente e não antes o Nada?*

Cumpre notar que a questão metafísica fundamental não é fundamental porque alguém a escolhera como fundamental para uma disciplina acadêmica, possivelmente, denominada Metafísica. Não. Antes disso, ela é fundamental porque, enquanto lançada-no-mundo, sem que se revele o seu de onde e o seu para onde, a existência compreende o ser dos entes conforme seu poder-ser, já atravessada pela experiência do Nada de sentido.

Com efeito, lançada no mundo, a existência se defronta com o fato de que, escolhendo certas possibilidades perdem-se outras que não foram escolhidas. Então, a passibilidade do “porquê” não é uma escolha; antes disso, o “porquê” brota transcendentemente na existência, posto que a existência é perpassada pela possibilidade de liberar-se para uma possibilidade em detrimento de outra. Assim, se diz que a existência pode escolher “isso ao invés daquilo”, com base num “porquê” que emerge junto com o desvelamento/velamento do ser no ente. Dentre as possibilidades do “porque” emerge a questão mais vasta, mais profunda e mais originária: *porque, afinal, o ente e não antes o Nada?*

O objetivo de Heidegger, em face dessa questão fundamental, não é responder, metafisicamente, a causa ôntica de o ente ser no lugar de Nada, mas sim, perscrutar o modo como a existência, na fuga da angústia que revela a experiência do Nada e na liberdade para o fundamento, esquece o Ser em favor da representação fundadora do ente. Esse é o pano de fundo da questão metafísica fundamental e que será abordado pelo filósofo ao pensar a respeito da história da metafísica. Vejamos como fora explicada a questão metafísica fundamental no curso ministrado em 1935, *Introdução à Metafísica*, Heidegger afirma:

A questão “porque há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, caracterizada por nós como sendo a primeira em dignidade, é, pois, a questão metafísica fundamental. Metafísica é o nome para designar o centro decisivo e o núcleo de toda filosofia.³⁷

Devemos compreender em que sentido essa é a questão metafísica fundamental. Para tanto devemos entender o modo de ser dessa questão. Heidegger afirma que ela não é a primeira segundo a ordem cronológica na história, porém, como defende Heidegger, é a primeira em dignidade, pelo fato de “antes de tudo ser a mais vasta, depois por ser a mais profunda e, afinal, por ser a mais originária das questões.”³⁸ Ela é a mais vasta porque “abarca o máximo de envergadura. Não se detém em nenhum ente de qualquer espécie. Abrange todo

³⁷ HEIDEGGER, 1999, p. 47.

³⁸ Id. Ibid.. p. 34.

ente, isto é, [...] o arco da questão encontra limite apenas no que absolutamente nunca pode ser, no Nada.”³⁹

Além disso, é a mais profunda, pois quando se pergunta pelo “porquê” se pergunta pelo fundamento, e ela pergunta pelo mais profundo “porquê”, senão vejamos:

“Por quê?” significa qual é o fundo? De que fundo provém o ente? Em que fundo descansa o ente? A questão não investiga isso ou aquilo no ente, o que ele é cada vez, aqui ou ali, como é constituído, pelo que pode ser modificado, para que serve, etc... Ela procura o fundo do ente enquanto ente. Sendo uma questão fica em aberto se o fundo (Grund) é um fundamento originário (Ur-grund), verdadeiramente fundante, que produz fundação; ou se ele nega qualquer fundação e é assim um abismo (Ab-grund) [...] Como quer que seja procura-se decidir a questão no fundo, que dá fundamento para o ente ser, como tal, o ente que é. Esta questão do “porque” não procura causas de igual espécie e do mesmo plano que o ente. Não se move em nenhuma espécie de fâcie ou superfície. Afunda-se nas regiões profundas e vai até os últimos limites dos fundos. É avessa a toda superfície e planura, voltada para as profundezas. A mais vasta, é igualmente, a mais profunda das questões profundas.⁴⁰

Ademais, por ser a mais vasta e profunda é, segundo Heidegger, a mais originária, pois:

[...] afastamo-nos inteiramente de qualquer ente particular, enquanto este ou aquele. [...] apenas um dentre eles sempre de novo se insinua estranhamente: o homem que investiga a questão. [...] para satisfazermos a questão devemos eliminar a preferência de qualquer ente em particular, inclusive, o homem. Pois que este é este ente! [...] Proporcionalmente não passa de um minúsculo grão de areia [...] A questão do porque defronta-se por assim dizer, com o ente no seu todo. Dele como que se desliga, embora não de todo. E é justamente o que lhe confere uma distinção. **Ao defrontar-se com o ente no seu todo, sem, todavia, se lhe poder escapar de todo, repercute o que na questão se investiga, sobre a própria investigação. Porque o porquê?** Em que se funda a questão do porquê, que pretende pôr o ente no todo em seu próprio fundo. Será ainda esse “por quê” uma questão sobre o fundo entendido, como superfície, de sorte que sempre se procura um ente para fundamento? **Não é essa “primeira” questão a primeira em dignidade considerada segundo o valor intrínseco da questão do Ser e suas modalidades?** [...] Ora, uma vez que a questão, “porque há simplesmente o ente e não antes o Nada?” dá origem ao fundamento de toda questão verdadeira e lhe é, neste sentido, originária, **deve-se reconhecê-la, como a mais originária das questões.**⁴¹

³⁹ Id. Ibid. p. 34.

⁴⁰ Id. Ibid. p. 35.

⁴¹ Id. Ibid. p. 35-36.

Portanto, a questão de tão profunda, logo se transforma na questão: “porque o porquê?” e, dessa forma, se revela a questão mais originária das questões. Pois como esclarece Heidegger:

Nesse tríplice sentido, a questão é a primeira em dignidade. E, a primeira em dignidade, na hierarquia de investigação dentro daquele setor, que essa primeira questão instaura e funda, dando-lhe a medida originária. **É a questão de todas as questões verdadeiras, isto é, das que se põem a si mesmas em questão. É a questão que sempre é investigada quer cōscia, quer inconscientemente, em toda questão. Nenhuma questão e, por conseguinte, nenhum problema científico se entende a si mesmo, se não compreender a questão das questões, isto é, se não a investigar.**⁴²

Com efeito, enquanto pensada à serviço da questão do Ser, a questão metafísica fundamental é, por assim dizer, uma possibilidade que pré-dispõe a existência em face de um fenômeno enfaticamente abissal a ponto de provocar a existência a pensar a questão do Ser. Esse fenômeno abissal é a experiência do Nada. De fato, a questão “porque há simplesmente o ente e não antes o Nada?” ultrapassa todas as outras questões e nos coloca em suspenso, enquanto ente lançado no mundo e para a morte, acerca do sentido de ser. Desta feita, a experiência do Nada que emerge da questão metafísica fundamental revela em que se funda a originalidade dessa questão. Para bem compreender a perguntar “porque o ente e não antes o Nada?” se faz necessário um salto para o nada. Mas nesse salto desvela-se o fundo em que se funda a própria possibilidade de perguntar, que é a liberdade:

Completamente fora do ordinário, a investigação em si mesma se apoia por completo, própria e livremente **no fundo misterioso da liberdade**, naquilo que chamamos há pouco o **salto**. [...] Filosofia, assim podemos dizer agora, é a investigação extraordinária do extraordinário.⁴³

Portanto, ao fim e ao cabo, é a liberdade o fundamento último, o fundamento sem fundo que permite ao homem perguntar pelo fundamento. Mas para bem entender a questão metafísica fundamental há ainda de se levar em conta o modo de colocar a questão. Isso porque a questão pode ser dividida, por um inciso, em duas. Sendo a primeira, a seguinte: “porque há simplesmente o ente?” e a segunda: “e não antes o Nada?”.

Diante dessa primeira questão, a saber, “porque há simplesmente o ente?”, a existência, perpassada pela experiência aterradora do Nada, revelado pela angústia, na ânsia de conquistar-se, busca por razões de haver o ente, tal como se mostra. A existência em face da experiência do Nada reclama por uma razão, um sentido que justifique sua existência. Isso

⁴² Id. Ibid. p. 39. Grifo meu.

⁴³ Id. Ibid. p. 43.

é transcendência. A existência filosófica, por sua vez, diante da mesma experiência transcende o ente na direção do fundamento, ponto fundação metafísica.

A questão porque há simplesmente o ente? [...] à posição de uma questão pertence: 1º - a indicação do que se põe em questão, isto é, daquilo que se investiga; 2ª a indicação daquilo em função do qual se investiga o que se põe em questão, isto é, aquilo pelo qual se investiga. Ora, em nossa questão se indica, com toda exatidão, o que se investiga, a saber, o ente. **Aquilo em função do qual se investiga, aquilo pelo que se investiga, é o porquê, ou seja o fundamento.**⁴⁴

Acontece que, como já o dissemos, Heidegger não busca pelo fundamento ôntico do ente. O que lhe interessa é perscrutar o modo como a existência, em face da experiência aterradora do Nada, transcende o ente na perspectiva do fundamento, dando primazia ao ente.

No meio científico, assim como na metafísica, onde predominam os princípios da lógica, a pergunta pelo Nada é, em regra, rejeitada. Mas isso porque de algum modo a existência científica já se respondeu essa questão, isto é, em face da experiência do Nada, revelado pela angústia, já transcendeu o ente, pondo-lhe um fundamento. E, assim, por conta disso, tornara possível à existência científica se posicionar de maneira soberba em face do Nada, embora pressupondo-o. Segundo Heidegger, essa forma de rejeição do Nada pode estar fundado num mal entendido, num equívoco, posto que “nenhuma questão e, por conseguinte, nenhum problema científico se entende a si mesmo, se não compreender a questão das questões, isto é, se não a investigar.”⁴⁵

Desta feita, se decorre de um equívoco ou se se trata de um destino, isso ainda não sabemos. Fato é que a ciência se impede de, expressamente, colocar a questão do Nada, embora o pressuponha como aquilo que se rejeita:

Todavia, falar do Nada continua a ser, em geral, repugnante ao pensamento e destruidor, em particular. Como assim, se tanto o cuidado em observar corretamente a regra fundamental do pensamento, como o medo do niilismo, que deveriam persuadir de falar do Nada, se fundassem ambos num equívoco? **E assim é. Sem dúvida, o equívoco que aqui ocorre, não é casual. Baseia-se numa incompreensão, de há muito reinante, da questão sobre o ente. E essa incompreensão provém de um esquecimento do ser, que mais e mais se consolida.**⁴⁶

Embora para a ciência a pergunta pelo Nada não seja uma pergunta válida, certo é que a natureza da filosofia é outra e, por isso mesmo, comporta essa questão. Sendo assim,

⁴⁴ Id. Ibid. p. 52. Grifo meu.

⁴⁵ Id. Ibid. 37.

⁴⁶ Id. Ibid. p. 53. Grifo meu.

Heidegger nota que se enfrentada com radicalidade, a questão “porque há simplesmente o ente e não antes o Nada?” acaba por gerar uma oscilação quanto à certeza tocante a qualquer fundamento ôntico do ente:

o arco dessa oscilação se estende até às raias extremas e máximas da possibilidade contrária, a saber, até o não-ser e o Nada. Simultaneamente, se transforma de igual modo, a procura do “porquê”. Já não se visa aduzir apenas uma razão explicativa também objetivamente dada para o que é objetivamente dado. Procura-se um fundamento que deve fundar o império do ente, como superação do Nada. O fundamento investigado investiga-se então, enquanto fundamento da decisão em prol do ente e contra o Nada, ou dito com maior rigor, enquanto fundamento da oscilação do ente, que em parte sendo em parte não sendo nos carrega e nos deixa, o que faz com que nunca possamos pertencer inteiramente a coisa alguma, nem mesmo a nós mesmos, não obstante seja a existência em cada caso minha.⁴⁷

Desta feita, a questão logo se volta para outra direção, a saber: a primazia do ente em detrimento do Nada. É o próprio Heidegger quem esclarece o sentido dessa questão fundamental, isto é, aquilo que se procura nessa questão, numa entrevista concedida a Richard Wisser, em 24 de setembro de 1969, em que ele afirma:

A outra questão é uma questão já formulada por Leibniz, retomada por Shelling e que eu repito textualmente no fim da minha conferência “O que é metafísica?”, já mencionada. Mas essa questão para mim tem um sentido inteiramente diferente. A ideia metafísica que se faz habitualmente do que está sendo perguntado nessa questão significa: no fim das contas, porque o ente e não antes o nada? quer dizer: onde está a causa ou o fundamento para que o ente exista e não o nada? Eu de minha parte, pergunto: porque o ente existe e não, sobretudo, o nada? porque o ente tem prioridade, porque o Nada não é pensado como idêntico ao ser? Quer dizer, porque o esquecimento do ser reina e de onde ele vem? Trata-se, pois, de uma questão inteiramente diferente da questão metafísica. Ou seja, eu pergunto: o que é a metafísica? eu não formulo uma questão metafísica, mas a questão sobre a essência da metafísica.⁴⁸

O que Heidegger tem em mira, ao fim e ao cabo, é o retorno ao fundamento da metafísica, a saber, o seu solo esquecido: a co-pertinência entre Ser e Nada. O filósofo, dessa forma, pretende algo inédito na história da filosofia: pensar a co-pertença entre Ser e Nada ou até mesmo a identidade entre ambos. Ao fazê-lo acaba por dar conta do mecanismo de funcionamento da metafísica, enquanto representação fundadora do ente ao preço do esquecimento do ser.

⁴⁷ Id. Ibid. p. 56 – 57. Grifo meu.

⁴⁸ Referência completa da entrevista ao final, na lista geral de referências.

Ora, na fuga da angústia latente, enquanto encontrar-se fundamental da existência, o ser-aí busca segurança junto ao mundo na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade. Pois a angústia revela o mundo como um lugar inóspito, sem sentido, do qual a existência foge na direção do ente na ânsia de lhe dar um fundamento inconcusso, e assim afugentar a dor da transitoriedade da existência. Sendo desse modo, desde que se pense a partir da possível co-pertença entre o Ser e o Nada, eis, em suma, uma possível razão da primazia dada ao ente em face do Nada, e, por conseguinte, do esquecimento do Ser que prepondera na metafísica.

Uma vez que a questão metafísica fundamental conduz a existência para o porquê do “porquê”, porque isso *ao invés de*, finda por revelar o fundamento abissal da transcendência: a liberdade, posto que é por ser entregue à liberdade que a existência pode perguntar pelo porquê disso ou daquilo *ao invés de*. Na senda de compreendermos melhor o sentido dessa proximidade entre Ser e Nada, enquanto possibilidade ventilada por Heidegger, recorreremos às palavras de Loparic, que afirma: “Todo tomar pé, pensar e agir, é aberto, e ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total.”

Portanto, se por um acaso, o Nada for penado em sua co-pertença ao Ser, a experiência do Nada, tal como se revela pela angústia, é o de que se foge e assim a existência se instala no ente de determinada maneira, esquecendo-se do Ser. Como o ser-aí foge da angústia (que o singulariza), certamente fora isso que permitiu a Loparic dizer: “o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total”, posto que a existência transcende o ente, não por vontade sua, mas por força da liberdade a qual está entregue, na direção do fundamento.

Já a professora Márcia Schuback, conhecida por sua tradução de *Ser e Tempo*, reconhecendo a força da negatização do Ser pelo Nada, ela afirma a respeito do Nada que seria uma espécie de “força que renova o mundo”.

a virada que a filosofia de Heidegger significou para a fenomenologia pode ser caracterizada como uma virada para o vazio.[...] e a virada para o vazio significa, em Heidegger, a possibilidade de se pensar o impensável, isto é, o nada. Pensar o nada é, porém, para Heidegger, pensar a força que renova o mundo.⁴⁹

Ademais, se se entende por metafísica: “o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto tal e em sua totalidade, para a compreensão”⁵⁰ a questão “porque simplesmente o

⁴⁹ SCHUBACK, 2007, pág. 85.

⁵⁰ HEIDEGGER, 1979 a, 43.

ente e não antes o Nada?” é a questão metafísica fundamental, pois dado que o Nada nadifica a todo momento, é certamente em face da experiência do Nada, que a existência se lança para o fundar na ânsia de conquistar fundamento.

Por fim, cumpre ainda pensar, se a experiência do Nada não propicia algo mais além da experiência de estranheza de não sentir-se em casa. No posfácio da conferência *Que é Metafísica?*, escrito por Heidegger em 1943, podemos encontrar uma passagem em que o Nada, tal como experimentado pela angústia, é mais do que um sentimento negativo do qual a existência foge:

Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é. Aquele que assim envolvido é chamado em sua essência para a verdade do ser está, por isso, continuamente envolvido, de maneira fundamental na disposição de humor. A clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser.⁵¹

Portanto, a experiência do Nada, tal como se revela pela angústia, ao preço de o ente perder todo o sentido, possibilita mais do que um simples sentimento de estranheza em face do mundo, a saber: “uma experiência de ser como outro com relação a todo ente”⁵², de tal modo que, paradoxalmente, a experiência do Nada pela angústia possibilita, por outro lado, “a maravilha das maravilhas”⁵³, que é a possibilidade de temporalização da existência como instante de libertação do domínio da impessoalidade, mediante a compreensão de si como um poder-ser finito e singular. Por isso, Heidegger dirá que somente a “clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser”.

⁵¹ HEIDEGGER, 1979 c, p. 49.

⁵² Id. *ibid.* p. 48.

⁵³ Id. *Ibid.* p. 48.

CAPÍTULO SEGUNDO - A ANGÚSTIA

Uma vez que no primeiro capítulo o objetivo fora explicar o modo como a existência experimenta o Nada, trata-se, agora no segundo capítulo, de explicar o significado dessa disposição, a angústia, e como essa disposição desperta o ser-aí para a ausência ou nulidade do fundamento do ente de modo que a existência, na ânsia por conquistar-se, pode transcender o ente a fim de compreender-se propriamente.

2.1. A disposição fundamental da angústia

Tomando em consideração o que fora dito no primeiro capítulo acerca da experiência do Nada, que se revela na angústia, cumpre, agora, explicitar o modo de ser dessa disposição: a angústia tal como apresentada pelo filósofo na sua obra capital *Ser e Tempo*.

Em *Ser e Tempo*, obra de 1927, o filósofo expõe um projeto em que a existência, em face da experiência aterradora do Nada, que se revela na angústia, não foge para o que-fazer mediano impessoal. Trata-se de pensar a possibilidade do ser-para-a-morte próprio em que a existência, em face do Nada anunciado pela morte, o qual se revela na angústia, não foge para o que-fazer impessoal, pelo contrário, se projeta como *livre para morte* e, portanto, livre para o seu tempo, desentranhando, desse modo, seu ser do domínio da impessoalidade.

Dessa feita, a conferência *Que é Metafísica?*, de 1929, embora posterior a *Ser e Tempo*, se constitui, por assim dizer, numa espécie de preliminar à *Ser e Tempo*, posto que compreendido o mecanismo da nadificação do Nada, compreender-se-á os diversos existências elencados em *Ser e Tempo*, tais como impessoalidade, decadência, ser-e-estar dívida, decisão, ser-para-a-morte, etc.

Para cumprir o objetivo desse capítulo é preciso compreender em que sentido a angústia é uma disposição fundamental. De que modo a angústia é o encontrar-se fundamental da existência?

A angústia não é uma disposição qualquer, mas uma disposição latente. Como assinala Heidegger, no cotidiano “a angústia apenas dormita”. Ela pré-dispõe de maneira silenciosa a existência para perguntar sobre o “porquê” de ser ente e não antes Nada e, desse modo, se constitui como disposição fundamental, pois é sempre a partir dela que a existência, na fuga da angústia se projeta para o fundamento. Mas há de se levar em conta que a disposição da angústia é tomada por Heidegger, desde a perspectiva ontológica, o que implica pensá-la em

pertinência com a questão do Ser. Isso exclui interpretações meramente ônticas da angústia como se fosse um sentimento deprimente dentre outros.

Por via da angústia a existência compreende o ente na totalidade como que em fuga, abandono. Ela desperta a existência para a nulidade do fundamento e, justo por isso, a angústia também prepara o humor para uma possível de-cisão em que a existência, livremente, põe fundamento para o ente na totalidade.

Porém, antes de adentrarmos no tema da angústia na obra de Heidegger é pertinente uma breve passagem pelo conceito de angústia na obra de Kierkegaard, a fim de situar melhor o tema.

Dada a influência da obra de Kierkegaard sobre o pensamento de Heidegger, é de bom alvitre que iniciemos nossa jornada dissertativa compreendendo o tratamento dado por Kierkegaard sobre a angústia, na obra *O Conceito de Angústia* para só depois entrar na filosofia de Heidegger acerca dessa disposição. Assim, é oportuno exprimir, ainda que brevemente, nossa compreensão do tratado de autoria de Kierkegaard *O Conceito de Angústia*. Havemos de registrar que naquele tratado, a angústia é considerada um meio, faz parte da preparação do homem rumo à síntese do homem como espírito. Há quem defenda que o tratado *O Conceito de Angústia* de Kierkegaard (2015) possa ser interpretado como um tratado sobre a liberdade, e do mesmo modo *Ser e Tempo*. O nosso interesse na obra *O Conceito de Angústia* é compreender o modo como a angústia na obra de Kierkegaard é liberdade enredada, traço que encontraremos também na obra de Heidegger, *Ser e Tempo*.

Desta feita, a nossa leitura da obra de Kierkegaard se dará apenas para encontrar ali naquela obra o modo como foi pensada a angústia por Heidegger a fim de auxiliar nossa compreensão no tocante ao objetivo desse capítulo.

Para Kierkegaard (2015) o homem é constituído de corpo, alma e espírito. E ademais, de maneira bem simples, a formação da personalidade é resultado de etapas que o homem deverá passar para alcançar a síntese em espírito, são elas, a estética, a ética e a religiosa⁵⁴. Mas no estado de inocência o espírito está sonhando. Desta feita, vejamos o que afirma Kierkegaard: “Nesse estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas o que há então? Nada. Mas nada que efeito tem? Faz nascer angústia.”⁵⁵

Assim, a angústia não tem um “com que” fora do homem, ou seja, não é uma disposição decorrente de nenhum ente intramundano, antes decorre da experiência do Nada.

⁵⁴ NUNES, 1991.

⁵⁵ KIERKEGAARD, 2015, p. 46.

A angústia que está posta na inocência, primeiro não é uma culpa e, segundo, não é um fardo pesado, um sofrimento que não se possa harmonizar com a felicidade da inocência. Observando-se as crianças, encontra-se nelas a angústia de um modo mais determinado, como uma busca do aventuroso, do enigmático. [...] Esta angústia é tão essencial à criança, que esta não quer ver-se privada dela; e mesmo se ela a angustia também a cativa com sua doce ansiedade.⁵⁶

Ao transcrevermos essa passagem nosso intuito é mostrar que para Kierkegaard a angústia diz respeito ao gênero humano, independente de idade ou outras idiosincrasias. Não é, portanto, a condição particular de um indivíduo ou outro, trata-se de um modo possível de ser.

Benedito Nunes⁵⁷ explica que para Kierkegaard a existência não pode ser reduzida ao racional, daí a sua divergência com o pensamento cartesiano, que deduz a existência de maneira abstrata a partir da máxima “*penso, logo existo*”. Com efeito, para Kierkegaard a existência do homem não deve ser concebida do mesmo modo como concebemos a realidade dos objetos, enquanto atualidade. Pois a existência do homem não é uma abstração, que o homem pudesse pela razão conceber apenas conceitualmente situando-se fora dela; não se trata de uma realidade que pudesse ser descrita do mesmo modo que se descreve a realidade dos objetos simplesmente dados no interior do mundo. Pelo contrário, para Kierkegaard⁵⁸ a realidade do homem é o modo da sua existência, a existência individual, subjetiva e temporal com a qual o homem é o que é, de modo que por mais que enumeremos um conjunto de conceitos, a existência do homem nunca é experimentada de fora. Benedito Nunes discorre como devemos conceber a existência na obra de Kierkegaard, afirmando que: “a existência que não é objeto, escapa à órbita desse conhecimento objetivo, formado por conceitos, adequados à capacidade abstrativa e generalizadora do pensamento. Ela é, por assim dizer, pré-objetiva.”⁵⁹

Então, a obra filosófica de Kierkegaard acaba sendo crucial para pensarmos o que Heidegger, possivelmente, quis dizer ao afirmar que o ser-aí é pura possibilidade de ser em oposição à categoria da realidade.

Vejamos que, para Kierkegaard, a liberdade, que a angústia revela é a pura realidade enquanto *ser capaz de*, o que, por sua vez, é a essência da existência do homem. É,

⁵⁶ Id. Ibid. p. 46.

⁵⁷ NUNES, 1991.

⁵⁸ KIERKEGAARD, 2015.

⁵⁹ NUNES, 1991.

certamente, esse modo de pensar acerca da existência, enquanto puro *ser capaz de*, que faz de Kierkegaard o primeiro existencialista. A fim de explicitar o modo de ser da possibilidade Kierkegaard afirma:

A possibilidade consiste em ser capaz de. Em um sistema lógico é bem fácil dizer que a possibilidade passa para a realidade. Na realidade efetiva, a coisa não é tão fácil, e precisamos de uma determinação intermediária. Tal determinação intermediária é a angústia, que tão pouco explica o salto qualitativo quanto o justifica eticamente. A angústia não é uma determinação da necessidade, mas tão pouco o é da liberdade, ela consiste em uma liberdade enredada, onde a liberdade não é livre em si mesma, mas tolhida, não pela necessidade, mas em si mesma.⁶⁰

No estado de inocência, o homem se angústia por *ser capaz de*, isto é, por nada. E sua liberdade encontra-se enredada, tolhida, complicada. É uma liberdade que ainda não fora explicada ao homem. Então, Kierkegaard labora no sentido de mostrar como o homem desenreda a sua liberdade, para assumi-la propriamente.

O conceito de angústia não é tratado quase nunca pela Psicologia e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade.⁶¹

Visto que, para Kierkegaard, “a liberdade é a possibilidade antes da possibilidade”, como o homem libera essa possibilidade enredada? Afirma Kierkegaard:

A angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese [entre corpo e alma], e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então, agarra a finitude, para nela firmar-se. Nesta vertigem a liberdade desfalece [...] **No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue percebe que ela é culpada.** Entre esses dois momentos situa-se o salto, quem nenhuma ciência explicou nem pode explicar.⁶²

Então, mediante o salto, que instaura o instante em que *tudo se modifica*, a liberdade se desenreda, e o homem se torna livre, porém, culpado. Assim, segundo Kierkegaard, no seu *O Conceito de Angústia*, o homem entra para a história.

Heidegger, por sua vez, em sua obra capital *Ser e Tempo*, embora sob um olhar diferente do Kierkegaard, também tem o propósito de pensar o modo como o ser-ai é histórico. Para tanto, Heidegger se propõe a pensar em quais condições a existência se põe a corresponder às possibilidades herdadas. Em *Ser e Tempo*, dado que Heidegger tencionava

⁶⁰ KIERKEGAARD, 2015, p. 54.

⁶¹ Id. Ibid. p. 45.

⁶² Id. Ibid., p. 54.

encontrar um modo de acesso adequado à historicidade própria, cumpria inicialmente a ele encontrar uma disposição em que a existência se pusesse disposta a repetir propriamente à possibilidade herdada, e assim se transmitisse a si mesma a sua história. Essa disposição privilegiada é a angústia.

Para o nosso trabalho de dissertação, é importante entender o funcionamento dessa disposição privilegiada.

Na analítica da existência, empreendida em *Ser e Tempo*, Heidegger analisa tanto a disposição do medo quanto à disposição da angústia. Ambas conduzem a existência para um instante decisivo. Em cada uma dessas disposições, porém, a existência responde de um jeito ao instante decisivo. O medo, por exemplo, o mais comum, é que empurre o cuidado de si para a ação, assim sendo, o medo faz emergir outras disposições tais como a conturbação ou a coragem. Sob o medo, o cuidado (*Sorge*) se torna medo de perder. Acontece que quem não sabe perder, também não sabe ganhar. Para ganhar-se a si mesmo é preciso não se espedaçar de medo em face do que é amedrontador, é preciso não morrer de véspera, é preciso ter paciência. O medo é cuidado de si, mas esquecido do ser. O medo se atém a realizar coisas, busca o ser no fazer. Desse modo, a existência amedrontada, sentindo-se ameaçada em face de um ente intramundano específico não compreende de maneira originária o Nada de sentido do ente e, por isso, não transcende o ente estabelecendo um fundamento. O medo, pelo contrário, mantém a existência sob a compreensão mediana do ser, de tal modo que a existência perdura encurralada em si mesma.

Para o que Heidegger busca em *Ser e Tempo*, como também em *Que é Metafísica?*, a saber, um retorno ao fundamento da Metafísica o medo não poderia de maneira alguma ser erigida à disposição fundamental, pois sob o medo a existência continua fechada ao apelo do *Ser*. A existência amedrontada é refém de si mesma, pois se volta para si, é verdade, mas de modo impróprio, vale dizer, não desperta para a nulidade do fundamento. Assim sendo, a existência amedrontada não está apta a corresponder às possibilidades herdadas, tornar-se herdeira por decisão de si mesma, se transmitir uma herança, pois não é livre o suficiente para se perder.

Já a disposição da angústia é diferente, pois coloca o ser-aí diante da morte e por isso mesmo diante do Nada de sentido. Ela sim abre o mundo do ser-aí como um lugar estranho, inóspito, de modo que o ser-aí se sente como quem não está em casa. Na existência a angústia retira a familiaridade de tudo que é familiar ao “a-gente”, isto é, retira a familiaridade de tudo aquilo que é padronizado, nivelado, planejado e que a compreensão vaga e mediana compreende como se fosse próprio.

Porém, tudo o que a angústia mostra como estranho é da ordem do impessoal, a profissão que não fora escolhida propriamente, as relações superficiais, o mundo das festividades de massa, o mundo do consumo desvairado, o mundo dos negócios que não têm outro propósito senão o lucro, etc.

O que a angústia mostra como estranho e sem sentido é o que fora herdado impropriamente. A compreensão própria do poder-ser diante do abismo da liberdade é uma possibilidade aberta pela angústia. A angústia é a disposição que revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, coloca a existência diante do poder-ser livre das amarras da impessoalidade. A angústia conduz o ser-aí para a propriedade de seu ser entregando-o à responsabilidade desse ser. Como assinala Heidegger: “a angústia revela o ser de modo que a existência possa escolher e acolher a si mesma”⁶³.

Assim sendo, a angústia, ela mesma é uma repetição. É uma disposição que temporaliza a existência em condições de repetir às possibilidades herdadas e assim se transmitir tais possibilidades. No §40 de *Ser e Tempo*, a angústia é apresentada como um modo de abertura em que a significância dos entes intramundanos se perde de modo que nada mais de intramundano faz sentido. O ente na totalidade como que se encontra em fuga, em abandono, ao tempo em que a existência compreendendo-se em dívida pela angústia é reenviada ao ente na totalidade.

O “com que” pelo qual a angústia se angustia é inteiramente indeterminado, haja vista que não diz respeito a nada do interior do mundo, nenhum objeto da ocupação específico, mas a tudo que se encontra à mão, vale dizer, diz respeito ao ente em sua totalidade. Daí a razão pela qual, afirma Heidegger em *Ser e Tempo*, que o “com que” a existência se angustia é o próprio ser-no-mundo.

O com que da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de algo prejudicial que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser fático. O com que da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido que ente intramundano ameaça como também diz que o ente intramundano é irrelevante.⁶⁴

Desse modo, a angústia não é relativa a nenhum ente específico do interior do mundo. Os entes simplesmente dados, como também tudo que se encontra à mão simplesmente perdem o sentido ante o despertar para a ausência de fundamento. Por isso, Heidegger em *Ser*

⁶³ HEIDEGGER, 2015, p. 545.

⁶⁴ Id. Ibid. p. 252.

e *Tempo* afirma que na angústia: “o mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora.”⁶⁵ A compreensão do ser dos entes é sempre *em-vista-de*, isto é, *em-vista-disso* ou *daquilo* e, antes e acima de tudo, *em-vista-de-si-mesmo*. O *em-vista-de* que perpassa toda compreensão de ser revela-se, na angústia, sem sentido. Assim se diz que a angústia desperta para a ausência ou nulidade do fundamento do ente na totalidade; a angústia revela o Nada.

Cumpra notar que a angústia não é experimentada a critério e por vontade do ser-aí. Antes ela, a angústia, que revela o Nada é quem encontra o ser-aí no modo decadente de ser na impessoalidade. A experiência originária do Nada se dá para o ser-aí sem que ele a busque. Para fugir da possibilidade de se angustiar, isto é, para fugir da estranheza do ente na totalidade, o mais comum é a existência cotidiana encobrir tudo aquilo que a experiência originária do Nada revela na angústia, a saber: o fato bruto de de ser-lançado no mundo, a morte, a nulidade do fundamento. O ser-no-mundo cotidiano busca encobrir o sem fundo da existência através da lida cotidiana junto ao ente à mão e no trato com outros, regido pela impessoalidade. Esse encobrimento é o encobrimento ou dissimulação da experiência originária do Nada, a qual sendo originária é, por assim dizer, uma espécie de motor que empurra a existência a transcender o ente na ânsia de conquistar-se a si mesmo pondo um fundamento para o ente.

Cumpra perceber que o ser-no-mundo, cujo ser é o cuidado é, ele mesmo, angústia e como tal a estranheza lhe é constitutiva. Mas não é a angústia quem gera a estranheza, antes disso, a previedade da estranheza é co-originária à experiência do Nada. A angústia é a disposição pela qual se exprime a experiência do Nada. Essa disposição revela o Nada.

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.⁶⁶

O que a angústia revela, Heidegger em *Ser e Tempo* exprime numa frase. O modo de ser dessa abertura privilegiada mostra: “o nada e o em lugar nenhum”⁶⁷. Mas é justo por revelar o Nada que a angústia possibilita a singularização, o recuperar-se do domínio do

⁶⁵ Id. Ibid. p. 252.

⁶⁶ Id. Ibid. p. 254.

⁶⁷ Id. Ibid. p. 255.

impessoal. A angústia libera o ser-aí de possibilidades impróprias, recuperando a possibilidade de ser livre para seu tempo.

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta o ser-aí para ser-livre para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é.⁶⁸

Portanto, a disposição fundamental da angústia, ao revelar a experiência do Nada de sentido do ente, desperta a existência para a nulidade do fundamento e, desse modo, coloca o ser-aí diante da possibilidade de, na liberdade para o fundamento, repeti-lo, e assim conquistar-se a si mesmo, pondo um fundamento propriamente para si e para o ente na totalidade. Com efeito, é na experiência da angústia que o ser-aí desperta para sua perdição na impessoalidade e sentindo-se como que em dívida a existência é apelada a transcender o ente, na liberdade para o fundamento na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio liberto do domínio do impessoal.

No tópico seguinte, trata-se de entender outra estrutura da existência: o ser e estar em dívida.

2.2. O ser e estar em dívida

Para redação desse tópico nos colocamos a seguinte pergunta. O que significa afirmar que a existência, ontologicamente, é e estar em dívida? Vejamos.

Dubois, filósofo francês, estudioso da obra de Heidegger, nos explica que em *Ser e Tempo*, Heidegger, na analítica da existência, primeiramente, recorre a exemplos do cotidiano em que o ser-aí se reconhece em dívida visando assim, posteriormente, aclarar o sentido existencial de ser e estar em dívida. Assim, por exemplo, em *Ser e Tempo* o autor elenca situações de dívida tais como: dívida no sentido econômico perante outros, ou dívida no sentido de cometer uma falta relativa a uma exigência ética ou a uma lei política e, por fim, dívida no sentido de ser, por imperfeição, responsável por uma carência. Entender o que significa estar em dívida existencialmente é a base para o estar em dívida cotidiano na preocupação, seja de que tipo for a dívida no âmbito da preocupação. Assim, Dubois explica que:

⁶⁸ Id. Ibid. p. 255.

Heidegger vai em primeiro lugar formalizar a ideia de débito (pensa-la na indiferença ontológica) para em seguida desformaliza-la (o que quer dizer falta para o ente determinado em seu ser como cuidado?). Formalizada, a falta significa: [...] ser fundamento de uma negatividade. Existencialmente o que isso significa?⁶⁹

Em *Ser e Tempo*, Heidegger aborda o ser e estar em dívida no §58 da obra, cujo título é: *A compreensão do interpelar e a dívida*. Dubois explica que a consciência, na analítica da existência, “é abordada como efetivadora de um trabalho: ela dá a compreender”⁷⁰ um chamado. Mas quem chama pelo ser-aí? Como inferimos da leitura de *Ser e Tempo*, quem chama é o próprio ser-aí. E como assinala Dubois “o Dasein chama a si mesmo desde o fundo de sua inquietante estranheza, a partir da experiência de ser-lançado.”⁷¹ Desse modo, a voz da consciência é uma espécie de voz estranha, pois, ela é “a voz de sua *Unheimlichkeit*”⁷², a voz da estranheza que é um existencial do ser-aí. Essa voz estranha tem o efeito de acabar “com todas as vozes familiares e cotidianas, e com o hábito de se deixar levar por elas.”⁷³ Como explica Dubois, a voz da consciência, que não provém de ninguém, senão dele mesmo, o chama contra o domínio do Impessoal, o chama para ser ele mesmo, para ser o si-mesmo próprio que ele ainda não é, livre do domínio da Impessoalidade.

Este chamado angustiado só é possível, certamente, como contramovimento daquilo que, originariamente, recobre a angústia dela fugindo: nesse sentido, a voz da consciência não pode ser senão inoportuna aos olhos do Impessoal, “involuntária”, contra “eu-mesmo. Dito de outro modo, a consciência é a voz do cuidado, a consciência é um fenômeno que caracteriza o ser do Dasein: em seu ser, o Dasein é um ente que chama a si próprio, que é por excelência o ente chamado a ser ele mesmo.”⁷⁴

Portanto, o chamado da consciência vai na direção contrária do domínio da impessoalidade. Trata-se de uma voz que apela contra tudo aquilo que no cotidiano encobre a angústia latente e remete a existência para o ente de maneira superficial esquecido do seu poder-ser mais próprio. Dito isso, cumpre indagar: o que a voz da consciência dá a compreender? É ainda Dubois quem melhor explica o sentido dessa voz da consciência:

[...] a voz da consciência me reconduz a meu ser, isto quer dizer, então, que ela me reconduz ... **a meu estar em débito**. Como compreender isto? Não

⁶⁹ DUBOIS, 2004, p. 54.

⁷⁰ Id. Ibid. p. 52.

⁷¹ Id. Ibid. p. 53.

⁷² Id. Ibid. p. 53.

⁷³ Id. Ibid. p. 53.

⁷⁴ Id. Ibid. p. 53.

pode querer significar que a consciência me leva ... a estar em débito. Certamente, não, se compreende por isso o cometer faltas. A consciência me traz de volta, muito antes, da dissimulação de meu ser negativo em meio ao Impessoal, para me fazer compreender que tenho de assumir minha própria negatividade. Nesse caso, a consciência me dá a compreender como em débito comigo mesmo.⁷⁵

Portanto, a voz da consciência me faz compreender como em dívida comigo mesmo. Mas o que significa essa dívida em sentido existencial? De onde vem essa dívida? Vem da sua negatividade, senão vejamos.

O ser-aí é lançado no mundo; mas não por obra sua, isso é, não foi posto no mundo por si mesmo, pelo contrário, ele é o ente que já se encontra sendo em meio aos entes. Dubois explica que, por ser-lançado no mundo “ele tem de ser ele mesmo, mas de tal modo que este ter de ser é isto a que ele é entregue, donde resulta que, na disposição, se encontra encarregado de si mesmo.”⁷⁶ Portanto, o ser-lançado coloca o ser-aí diante da facticidade, a qual lhe revela como um **ente em dívida**.

Antes de mais, é preciso registrar o que afirma Heidegger a respeito da facticidade do ser-lançado no mundo.

A presença sempre existe faticamente. Ela não é um projetar-se solto no ar, mas como o estar-lançado determina-se como o fato desse ente que ele é, ela sempre já está e permanece como o fato desse ente que ele é, ela sempre já está e permanece entregue à responsabilidade da existência. **A presença que existe não encontra a si mesma como algo simplesmente dado dentro do mundo. Também o estar-lançado não adere à presença como um caráter inacessível e insignificante de sua existência. Lançada, a presença está lançada na existência. Ela existe como ente que tem de ser como ela é e pode ser.**⁷⁷

Com efeito, é sempre segundo uma compreensão pré-disposta faticamente que o ser-aí habita o mundo. Desse modo, implica dizer que o estar-lançado é também uma das estruturas que integram o “aí”, isto é, a abertura, de modo que o estar-lançado conduz o ser-aí para diante desse *que* (ela é) enquanto ente que é e tem de ser. Acontece que diante do fato bruto da existência, em que não se mostra o *de onde* e o *para onde* o ser-aí cotidiano como que foge desse estar-lançado e se refugia no impessoal, senão vejamos:

O estar-lançado desse ente pertence à abertura do “pre” e se desvela constantemente em cada disposição. Este (estar-lançado) leva a presença, de forma mais ou menos explícita e própria, para diante desse *que* (ela é),

⁷⁵ Id. Ibid. p. 55.

⁷⁶ Id. Ibid. p. 54.

⁷⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 355.

enquanto ente que tem de ser o que é e pode ser. Na maior parte das vezes, porém, o humor fecha o estar lançado. **A presença foge desse estar-lançado para a facticidade da liberdade pretendida pelo impessoalmente-si-mesmo.** Caracterizou-se essa fuga como **fuga da estranheza** que, no fundo, determina a **singularidade do ser-no-mundo**. A **estranheza desvela-se propriamente na disposição fundamental da angústia** e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com o qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio.⁷⁸

Essa estranheza que se mostra de modo originário na disposição da angústia é o modo fundamental de ser-no-mundo, mas que permanece encoberto na maior parte das vezes pelo impessoalmente si-mesmo.

Dito isso, cumpre notar que Heidegger em *Ser e Tempo* afirma que a dívida determina a existência e que tal “ideia de “dívida” não está isenta do caráter de *não*”.⁷⁹ Dubois explica que: “formalizada a falta significa ser fundamento de uma negatividade”⁸⁰.

Como devemos entender esse caráter de *não* que determina a existência e também o estatuto da negatividade do ser-aí? Vejamos. Afirma Heidegger que:

Existindo, o ser-aí é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir como o ente que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ele é. Embora não tenha ele mesmo colocado o fundamento, o ser-aí repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como peso.⁸¹

O ser-aí é o ente que ilumina o ser dos entes, pela compreensão, dando-lhe um fundamento. Mas ele, embora compreenda o seu ser, continua um fundamento sem fundo, isto é, um fundamento negativo, fundamento marcado por um não. Vejamos como Heidegger explica esse *não* que caracteriza a negatividade da existência:

Sendo-fundamento, ou seja, existindo como lançado, o ser-aí permanece constantemente aquém de suas possibilidades. Ele nunca pode existir ante e diante de seu fundamento, mas sempre e somente a partir dele e enquanto ele. Ser-fundamento diz, portanto, nunca poder apoderar-se do ser mais próprio em seu fundamento. Esse *não* pertence ao sentido existencial do estar-lançado. Sendo fundamento, o próprio ser-aí é um nada de si mesmo. Nada não significa, em absoluto, não ser simplesmente dado, não subsistir, mas o *não* constitutivo desse ser do ser-aí, de seu estar-lançado. O caráter de *não* desse não determina-se, existencialmente da seguinte maneira: **sendo si-mesmo, o ser-aí é o ente que está-lançado enquanto si-mesmo. Não por si mesmo, mas em si mesmo solto desde seu fundamento para ser enquanto esse fundamento. O ser-aí não é o fundamento de seu ser porque este fundamento resultaria do próprio projeto. Mas enquanto ser si-mesmo,**

⁷⁸ Id. Ibid. p. 356. Grifo meu.

⁷⁹ HEIDEGGER, 2015, p. 363.

⁸⁰ DUBOIS, 2004, p. 54.

⁸¹ HEIDEGGER, 2015, p. 364.

ele é o ser do fundamento. Esse é sempre e apenas fundamento de um ente cujo ser tem de assumir ser-fundamento.⁸²

Portanto, ele é o fundamento nulo, pois projeta fundamento para os entes, mas permanece destituído de fundamento, pois todo fundamento que atribui a si é já fruto do projeto por ele compreendido. Assim, o *não* foi interpretado existencialmente como dívida, de tal modo que o ser e estar em dívida foi apreendido como *ser fundamento de um ser determinado por um não*.⁸³ O que devemos entender por ser fundamento nulo de um nada?

O fundamento nulo diz respeito ao fato de que todo fundamento que o ser-aí projeta para si mesmo é já fruto de sua possibilidade de dar a si fundamento. Portanto, ele é o fundamento nulo de si mesmo, e, por conseguinte, o fundamento do ente em geral é igualmente nulo, posto que, sendo o ser-aí finito, todo fundamento é substituível um pelo outro. É importante notar que o ser e estar em dívida não é um sentimento que, por um momento surge e depois se desfaz, antes disso, trata-se de um existencial constitutivo do ser-aí. Trata-se de uma estrutura ontológica. É o que afirma Heidegger em *Ser e Tempo*:

Mas que experiência fala a favor deste ser e estar em dívida originário do ser-aí? [...] Que numa primeira aproximação e na maior parte das vezes este não se tenha aberto e que se mantenha fechado pelo ser decadente da presença, isso apenas desvela o referido Nada. Mais originário do que qualquer saber a seu respeito é o ser e estar em dívida. E somente porque o ser-aí, no fundo de seu ser, é e está em dívida e, enquanto lançado e decadente, se tranca em si mesmo é que a consciência se faz possível, desde que, no fundo, o apelo dê a compreender esse ser e estar em dívida. O apelo é apelo da cura. **O ser e estar em dívida constitui o ser que chamamos cura.**⁸⁴

O ser e estar em dívida, portanto, constitui o modo de ser do cuidado, que assim é marcado por uma falta, por uma negatividade. A dívida, por sua vez, é testemunhada, tanto pelo poder-ser próprio ao qual a voz da consciência apela, quanto pelo fechamento da existência no modo de ser regido pela impessoalidade. Portanto, a dívida é constitutiva da estrutura do cuidado (*Sorge*) e isso se comprova, para além da experiência fundamental da disposição da angústia, também pelo modo decadente do ser-aí cotidiano. O fechamento do ser-aí para o ser e estar em dívida mais próprio apenas comprova o modo como a existência se refugia junto ao ente de maneira decadente contra a estranheza que o ser e estar em dívida desvela. Por conseguinte, tanto mais o ser-aí se perde junto ao ente na dissimulação da

⁸² Id. Ibid. p. 364.

⁸³ Id. Ibid. p. 363.

⁸⁴ Id. Ibid. p. 366.

estranheza, tanto menos o ser e estar em dívida mais próprio se revela. É a dívida quem abre, para a existência, a possibilidade de decisão, que será abordada no tópico seguinte.

2.3. A decisão

Heidegger em *Ser e Tempo* denomina de-cisão a estrutura do poder-ser próprio. Mas o que devemos entender por de-cisão, conforme podemos extrair da analítica da existência? Vejamos.

Em *Ser e Tempo*, na analítica existencial Heidegger busca um testemunho do poder-ser próprio. O que testemunha essa possibilidade? Heidegger busca por um testemunho de acordo com o modo de ser do ser-aí. Como o ser-aí é, sobretudo, poder-ser, e como tal projeta-se em possibilidades porvindouras, isso implica que o cuidado possui a estrutura de um *anteceder-se-a-si-mesmo-em-já-sendo-no-mundo-junto-aos-entes-e-com-outros*. Desse modo, a existência conta sempre com o tempo, logo, a temporalidade é o fundamento ontológico do cuidado (*Sorge*). Por conseguinte, a morte já fora antecipada como impossibilidade de toda possibilidade. Diante disso, na analítica da existência empreendida em *Ser e Tempo*, a morte fora alçada à possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada a fim de extrair um testemunho em que o ser-aí, enquanto poder-ser, se compreenda como um todo e propriamente.

Ser para uma possibilidade, no caso, ser para a possibilidade extrema implica uma temporalização da existência em que se revela a perdição dos compromissos cotidianos regidos pelo impessoal, de tal modo que o ser-aí é apelado a despertar para a possibilidade da liberdade, mediante a compreensão própria do seu tempo.

Após Heidegger na analítica da existência, apresentar o apelo da consciência como o testemunho do poder-ser próprio, faltava-lhe ainda apresentar a estrutura existencial do poder-ser próprio. A essa estrutura ele deu o nome de de-cisão. O poder-ser próprio, por sua vez, não seria possível se o ser-aí não fosse atravessado por um ser e estar em dívida originário, isto é, se não fosse previamente marcado por um apelo da consciência. É em virtude de o apelo soar como uma dívida que o ser-aí pode vir a si mesmo, compreendendo-se propriamente. A dívida não aumenta, nem diminui, posto que não se trata de nenhuma dívida negociável, mas de um modo de abertura do ser-aí. Não é o ser-aí quem escolhe ser apelado, ele é simplesmente apelado, vale dizer, apela-se. Quem apela? Esse testemunho da consciência, por sua vez, dirá Heidegger que “não é um anúncio indiferente, mas uma apelação apeladora do ser e estar em dívida. O que se testemunha é, pois, apreendido no ouvir que compreende o apelo sem

deturpações.”⁸⁵ O que se testemunha no apelo da consciência? Um poder-ser mais próprio em virtude do ser e estar em dívida originário. O que Heidegger em *Ser e Tempo* chama de apelo da consciência não deve ser confundido com o que comumente o ser-aí cotidiano chama de boa ou má consciência. Antes disso, a boa ou má consciência possui a mesma proveniência ontológica, a saber: o apelo do si mesmo impróprio ao si-mesmo próprio.

Segundo Heidegger, em *Ser e Tempo*, a existência testemunha esse ser e estar em dívida originário tanto pelo modo decadente e fechado ao apelo que caracteriza o ser-aí cotidiano, quanto pela escuta própria do apelo que recebera o nome de querer-ter-consciência. Isso porque a dívida é inerente à constituição ontológica da existência. A existência pode, em face do apelo, compreender-se propriamente como também impropriamente.

A compreensão sem fuga do apelo, isto é, a compreensão própria que é uma espécie de escuta Heidegger denominou, em *Ser e Tempo*, de *querer-ter-consciência*.

Mas qual a estrutura existencial do poder-ser mais próprio? Tratando-se, como se trata de uma abertura privilegiada do ser-aí, essa estrutura é encontrada num modo do “aí” junto aos entes e com outros. Visto que o aí é formado pelos existenciais da compreensão, da disposição e do discurso, a estrutura do poder-ser próprio não é mais do que um modo da compreensão, da disposição e do discurso. Assim sendo, enquanto compreensão, o poder-ser mais próprio é querer-ter-consciência, enquanto disposição é angústia, enquanto discurso é silenciosidade.

Mas o que o ser-aí escuta em tal apelo da consciência? Dirá Heidegger:

O apelo é um silêncio. A fala da consciência nunca chega a articular-se. A consciência só apela em silêncio, ou seja, o apelo provém da mudez da estranheza e reclama a presença apelada para aquietar-se na quietude de si mesma. É só na silenciosidade, portanto, que o querer-ter-consciência compreende, adequadamente, essa fala silenciosa. A silenciosidade retira a palavra da falação e da compreensão impessoal.⁸⁶

O apelo enquanto querer-ter-consciência tem a forma do silêncio, posto que a decadência, modo de ser do ser-aí cotidiano, estrutura-se segundo: falação, curiosidade e ambiguidade. A falação é o modo que caracteriza, especialmente, o ser-aí mediano, que pelo disse-me-disse afasta de si o apelo da consciência que lhe permitiria compreender-se propriamente.

O apelo da consciência está para o ser-aí, como uma espécie de clamor a romper com um modo impessoal e barulhento de ser, mas tal rompimento somente é possível sob o

⁸⁵ Id. Ibid. p. 376

⁸⁶ HEIDEGGER, 2012, p. 377.

incômodo da estranheza. O que a falação dominante na impessoalidade encobre é a estranheza, em última instância, proveniente da finitude que se revela no fato bruto da existência do ser-lançado como também no ser-para-a-morte. Esse modo de a existência manter-se fechada na decadência apenas desvela e confirma a latência da negatização do Ser pelo Nada, porém, sob a forma de desvio, ou dissimulação. Fechado para o apelo, o ser-aí não escuta o silêncio eloquente da apelação:

A abertura da presença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela **disposição da angústia**, pela **compreensão** enquanto projetar-se para o ser e estar em dívida mais próprio e pela **fala** enquanto **silenciosidade**. Chamamos de **decisão** essa **abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria presença, ou seja, o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio**.⁸⁷

Nessa passagem, Heidegger em *Ser e Tempo* nos dá uma definição da decisão. A definição fica incompleta, se não nos perguntarmos que efeito tem a decisão na existência? Heidegger em *Ser e Tempo* interpretara a decisão como verdade originária, verdade ontológica. Verdade, na filosofia de Martin Heidegger, significa, grosso modo, desvelamento do ser no ente. Quando Heidegger⁸⁸, na analítica da existência, argumenta que o ser-aí é e está na verdade ele quer dizer que a abertura originária, a decisão, é uma possibilidade de o ser-aí se compreender propriamente. Nesse sentido, afirma o filósofo:

Com a decisão conquistamos agora a verdade mais originária do ser-aí porque a mais própria. A abertura do aí abre, cada vez de novo, igualmente originária a totalidade do ser-no-mundo, ou seja, o mundo, o ser-em e o si-mesmo que esse ente é enquanto “**eu sou**”.⁸⁹

Com isso, Heidegger, em *Ser e Tempo*, quer assinalar que o ser-aí cotidiano se projeta em possibilidades de se ocupar junto aos entes regido pelo impessoal, mas que essa perdição na ocupação pode ser interpelada pelo si-mesmo próprio de cada ser-aí, o qual o apela ao si-mesmo impróprio a ser propriamente. Havendo a escuta própria do apelo da consciência, Heidegger explica que “a decisão modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do mundo e a abertura da co-presença dos outros nela fundada”⁹⁰. Heidegger assegura que a decisão não implica uma alteração do círculo de relação com outros, nem mesmo dos entes à

⁸⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 378.

⁸⁸ Id. Ibid. p. 378.

⁸⁹ Id. ibid. idem.

⁹⁰ Id. ibid. p. 379.

mão, porém, que a compreensão dos entes à mão, bem assim do ser dos outros passam a ser determinados a partir do seu poder-ser mais próprio.

Com efeito, a decisão não retira o ser-aí, enquanto ser-si-mesmo mais próprio, do mundo em que habita junto aos entes e com outros. Pelo contrário, a decisão, afirma Heidegger,⁹¹ traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão no mundo das ocupações perdidas e o lança para o ser-com da preocupação com os outros de forma autêntica.

A presença decidida se liberta para o seu mundo a partir daquilo em virtude de que o poder-ser se escolhe a si mesmo. Somente a decisão de si mesma coloca a presença na possibilidade de, sendo com outros, **se deixar “ser” em seu poder-ser mais próprio** e, juntamente com este, abrir a **preocupação liberadora e antecipadora**. A presença decidida pode tornar-se consciência dos outros. Somente a partir do ser si-mesma mais própria da decisão é que brota a convivência em sentido próprio.⁹²

A pré-ocupação com-outros, sob o domínio da impessoalidade se dá sob modos deficientes, em que o ser-aí no trato cotidiano se relaciona contra o outro ou de modo indiferente ao ser do outro. Uma maneira autêntica da preocupação seria a da antecipação liberadora em que é dado ao outro a liberdade e responsabilidade do seu ser. Aquele que se libera, pela decisão, do domínio da impessoalidade se encontra em condições de liberar também, por conseguinte, o poder-ser do outro para que ele seja ele mesmo de forma autêntica. Sem essa liberação mútua do ser implica que não houve libertação do domínio da impessoalidade, ou seja, a existência não se liberou para si mesma. Por outro lado, a possibilidade para qual o ser-aí se decide na decisão somente o decisivo pode dar a resposta. Denomina-se situação o projeto ao qual o decisivo se refere.

Nos termos situação inclui-se um significado espacial. [...] Não pretendemos eliminá-lo do conceito existencial. Pois ele também se acha no pré da presença. Pertence ao ser-no-mundo uma espacialidade própria, anteriormente caracterizada nos fenômenos de distanciamento e direcionamento. **Existindo faticamente, a presença se arruma**. Assim como a espacialidade do aí funda-se na abertura, **a situação também está fundada na decisão**. Cada vez, a situação é o aí, o aberto na decisão, que o ente que existe é.⁹³

Ou seja, a situação é o aí mesmo, cujo fundamento ontológico é a temporalidade e cuja compreensão de ser é atravessada pela espacialidade em sentido existencial. Que o ser-aí se arruma quer dizer: a relação espaciotemporal não é a mesma do ente simplesmente dado. A

⁹¹ Id. Ibid. idem.

⁹² Id. Ibid. idem.

⁹³ Id. ibid. , p. 382.

situação desvelada pela decisão resulta do modo como o ser-aí se encontra aberto no mundo. Isso de tal modo que a compreensão própria do poder-ser, enquanto verdade originária, desvela o aí como situação. “Em contrapartida, a situação permanece essencialmente fechada para o impessoal”⁹⁴, afirma Heidegger. Desse modo, afirma ainda Heidegger que “torna-se inteiramente claro que o apelo da consciência, o fazer apelo ao poder-ser, não propõe nenhum ideal vazio de existência, mas faz apelo para a situação.”⁹⁵

Com isso, esperamos ter compreendido ainda que de forma breve o poder-ser próprio a que Heidegger denominou de-cisão. A de-cisão é um modo da verdade ontológica, em que a existência revela-se a si mesma como própria. Mas para ser própria e como um todo, segundo Heidegger, exige-se que a decisão seja antecipadora.

2.4. A decisão antecipadora da morte

Nesse tópico, nosso objetivo é compreender o modo como a decisão antecipadora da morte temporaliza propriamente a existência, possibilitando o instante de libertação.

Da leitura de *Ser e Tempo*, §6º tivemos oportunidade de notar que Heidegger tinha ao tempo de publicação daquela obra em 1927 o objetivo de encontrar um acesso adequado à historicidade do ser-aí, para que este não seja apenas um espectador indiferente à sua história e ao seu destino. Assim, trata-se, naquela obra, de pensar um modo em que a existência possa estar suspensa na orientação da temporalização, e possa se voltar propriamente e como um todo para a repetição/correspondência às possibilidades herdadas.

Como podemos inferir da leitura de Dubois⁹⁶, Heidegger percebera que no modo de existir dos primeiros cristãos se dava uma relação diferente com o mundo da que se dá nos atuais, na contemporaneidade. Isso porque o cristão vive como todo mundo vive, porém o *como* de seu ser-no-mundo, posto que é temporal, é transfigurado. A temporalidade da compreensão do cristão temporaliza-se de dois modos: como tempo disponível, que é a sucessão de “agoras”, e como tempo indisponível, que é a espera da parusia, a qual não tem data. Deste modo, o tempo da parusia advém advindo, é **tempo próprio** que permite existir propriamente. Porém a existência ainda permanece atrelada a um quando objetivo e assim a existência volta a cair na decadência. Na existência grega, como explica Santos⁹⁷, por sua vez, o instante é pensado em relação à ação, desse modo é **temporalidade imprópria**. Então,

⁹⁴ Id. Ibid. p. 381.

⁹⁵ Id. Ibid. p. 381.

⁹⁶ DUBOIS, 2004.

⁹⁷ SANTOS, 2011.

nenhum desses dois modos de instante atendem ao que Heidegger busca, que é pensar as condições para conduzir a existência a um instante histórico.

Da leitura de Santos ficou claro para nós, que só mediante o instante em sentido existencial e próprio a existência pode “estar suspensa na orientação da temporalização própria num determinado projetar aberto pela compreensão.”⁹⁸

Assim emerge o projeto existencial de um ser-para-a-morte em *Ser e Tempo*, cuja finalidade é conduzir a existência a um modo de ser próprio e em sua totalidade. A antecipação da morte invalida todas as demais possibilidades impessoais, pois cumpre o seguinte efeito sobre o ser-aí:

O antecipar desvela para o ser-aí **a perda no impessoalmente si-mesmo** e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, **o coloca diante da possibilidade de ser ele próprio**; mas isso na **liberdade para a morte** que, apaixonado, fático, certo de si mesmo e desembaraçado das ilusões do impessoal, **se angustia**.⁹⁹

Então, a antecipação da morte libera o ser-aí para si mesmo, na prontidão para angústia. A angústia, como vimos acima, revela a experiência do Nada, e assim pode liberar para a morte, condição para que o ser-aí se compreenda propriamente para seu tempo. Mas é possível que o ser-aí se compreenda como um todo e propriamente? É possível juntar decisão e antecipação?

A consciência testemunha que sim. Vejamos. Sem um motivo explícito e declarado o ser-aí cotidiano pode irromper como quem é e está em dívida. A dívida decorre de o cuidado ser marcado por um não fechamento, um fundamento sem fundo simplesmente lançado no mundo. Deste modo, compreendendo-se como quem é e está em dívida ele é apelado a querer ter consciência e ser propriamente. O si-mesmo impróprio apela silenciosamente ao si-mesmo próprio para decidir-se. A resposta ao apelo do ser é a de-cisão, a qual é a estrutura do poder-ser próprio. O débito é mostrado à existência de modo especial pelo ser-para-a-morte, já que a antecipação da morte pelo ser e estar em dívida revela o tempo gasto na perda, de modo que a consciência testemunha um débito e esse débito se fez débito também pela certeza da morte. Assim, é a de-cisão quem chama pela antecipação da morte, para passar da inautenticidade à autenticidade.

A existência de-cidida tem a seguinte estrutura: enquanto disposição ela é angústia, enquanto compreensão ela é culpa, enquanto discurso ela é silenciosidade. Por decisão devemos entender, portanto: *o projetar silencioso pronto a angustiar-se para o ser e estar em*

⁹⁸ Id. Ibid. p. 151.

⁹⁹ Id. Ibid. 343.

dívida mais próprio, a morte. Mas para que se decide a existência? O decisivo de cada situação quem diz, não está dado previamente pois o ser-aí não é um ente simplesmente dado, mas pelo contrário marcado pela falta de fundamento.

Importa notar que a decisão antecipadora da morte não apenas temporaliza de modo próprio a existência. A temporalidade própria já se instaura com a angústia que prepara o humor para a de-cisão.

A decisão antecipadora “encontra” a existência já livre para si mesma, compreendendo-se propriamente, e, portanto, não mais perdida nos compromissos ocasionais regidos pela intratemporalidade. A decisão antecipadora da morte, desse modo, é um modo possível da existência, a qual temporaliza a existência como instante de libertação. Isso porque a decisão antecipadora da morte **sustenta** a existência na angústia de ser-para-a-morte, propriamente, e como um todo.

A temporalidade da decisão antecipadora, por sua vez, é como explica Dubois¹⁰⁰ antecipante (da morte), repetidor (das possibilidades herdadas) e instantâneo (suspende a orientação da temporalização). No instante da decisão antecipadora, o ser-aí sustentado na prontidão para angustia pode, compreende-se livre para o seu tempo, propriamente e como um todo. Dessa feita, é preciso entender como a angústia temporaliza a existência.

2.5. A temporalização da temporalidade da angústia

Nós vimos que a angústia, ao revelar a experiência do Nada libera o ser-aí dos compromissos perdidos no mundo, regidos pelo domínio da impessoalidade. Mas falta entender ainda o modo como a temporalização da temporalidade, proporcionada pela disposição da angústia prepara a existência para uma possível de-cisão. Vejamos.

Como explica Christian Dubois a incrível novidade do pensamento de Heidegger: “é certamente sua fenomenologia da temporalidade, pois se embrenha pelo não acessível, visto que se trata de um fenômeno que na maior parte do tempo não se mostra, mas que para entender é necessário “ver”.”¹⁰¹ Então, sigamos adiante tentando “ver” a temporalização da temporalidade da disposição da angústia.

Para guiar nossa compreensão em consonância com o objetivo geral do trabalho, formulamos a seguinte questão. De que modo a temporalização da temporalidade da

¹⁰⁰ DUBOIS, 2004.

¹⁰¹ Id. *ibid.* p. 59.

disposição da angústia prepara a existência para a de-cisão, que enseja ao ser-aí, na ânsia por conquistar-se a si mesmo, transcender o ente pondo-lhe um fundamento propriamente.

Lembremos que nós existimos já compreendendo, ainda que de maneira vaga e mediana, o ser no tempo. Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger pergunta se o tempo pode ser interpretado como horizonte de toda e qualquer compreensão possível de ser em geral.

Desta feita, em *Ser e Tempo* interpreta-se o tempo como horizonte de toda compreensão possível de ser, de modo que o tempo enquanto horizonte é o *como* do compreender, a temporalidade ou tempo originário. E como se dá a temporalização da temporalidade? Vejamos.

Dado que nosso modo de ser é ekstático, a nossa compreensão é sempre *voltada para*, *direcionada para*. Ademais, além de *voltada para* no horizonte do tempo, a compreensão é também circular.

Porvir, vigor de ter sido e atualidade mostram os caracteres fenomenais do “para si mesmo”, “de volta para”, “deixar vir ao encontro”. Os fenômenos para ..., ao ..., junto a ... manifestam a temporalidade como o puro e simples *ekstático*. **Temporalidade é o fora de si em si e para si mesmo originário.** Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das ekstases. **O característico do tempo acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura sequência de agora, sem começo e sem fim.** De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este “tempo.”¹⁰²

Em *Ser e Tempo*, §53, na analítica da existência, afirma Heidegger que “o ser-para-a-morte é essencialmente angústia”¹⁰³. A angústia põe o ser-aí diante do nada de fundamento do ente anunciado pela morte, mas também diante do poder-ser mais próprio e, assim, prepara o humor para uma possível de-cisão. A de-cisão, isto é, o poder-ser próprio é uma resposta possível ao apelo silencioso do ser, o qual apela ao si-mesmo impróprio para que compreenda propriamente seu poder-ser.

Tanto a disposição do medo como a disposição da angústia se fundam primariamente na *ekstase* do vigor de ter sido, isto é, no ser-lançado. A diferença entre as duas disposições, em breve síntese, reside no modo como o cuidado de si está para o seu ser, bem assim no

¹⁰² HEIDEGGER, 2015, p. 413. Grifo meu.

¹⁰³ Id. Ibid., p. 343.

modo como cresce (a circularidade) no cuidado (*Sorge*) a temporalização da temporalidade em cada uma delas. Vejamos.

Na disposição do medo o **cuidado de si** está esquecido do seu ser, por isso, compreende-se impropriamente, isto é, a partir da mediania regida pela intratemporalidade. O medo apenas atualiza possibilidades perdidas na cotidianidade mediana e assim não evolui para uma de-cisão, e por isso mesmo não corresponde à possibilidade herdada. No instante do medo o cuidado de si evolui para a coragem ou para a conturbação. Diante disso, o medo não liberta, pelo contrário, mantém o cuidado de si cativo da compreensão de ser impessoal, visto que a temporalidade temporaliza-se impropriamente voltada para realização disso ou realização daquilo. Justo por isso, assinala Santos que “enquanto a fuga da angústia caracteriza-se como uma retração da possibilidade de libertação, na angústia se anuncia a possibilidade de libertação”¹⁰⁴. Isso porque a angústia liberta do domínio da impessoalidade, o medo não. Em outras palavras, a angústia pelo fato de revelar o Nada, prepara o humor para a transcendência do ente em fuga, de modo que assim a existência poderá, de-cidida, repetir o fundamento, mas de maneira própria livre.

A fim de resumir a temporalidade do medo, assinala Heidegger em *Ser e Tempo* que “a temporalidade do medo é um esquecer que aguarda e atualiza”.¹⁰⁵ Vale dizer, aguarda uma ameaça e atualiza possibilidades a partir do que ameaça, apenas.

Já no tocante à disposição da angústia é necessário que possamos “ver” o seguinte: o que o vigor de ter sido e o porvir, a cada vez, atualizam na angústia?

Heidegger caracteriza a angústia como uma “estranha tranquilidade”¹⁰⁶, a qual corta toda dicção do falatório impessoal, posto que a angústia, por um lado, revela o Nada anunciado pela morte, por outro, revela o poder-ser mais próprio em face da nulidade do fundamento. Assim sendo, o ente na totalidade que subjaz a compreensão vaga e mediana do Ser e que rege a impessoalidade, pela disposição da angústia perde o sentido, revela-se como que sem fundamento de tal modo que o ente na totalidade como que foge, ao tempo em que a existência é reenviada ao ente na ânsia de conquistar-se a si mesma em face do domínio da impessoalidade.

¹⁰⁴ SANTOS, 2011, p. 172.

¹⁰⁵ HEIDEGGER, 2015, p. 429.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, 1978a, p. 39. *Que é Metafísica?*,

Desta feita, enquanto o medo emerge no descobrimento dos entes intramundanos e na relação com outros, afirmará Heidegger¹⁰⁷ que a angústia surge do próprio ser-aí e cresce a partir do ser-no-mundo enquanto ser-para-a-morte.

Por isso, embora medo e angústia tenham origem na *ekstase* do vigor de ter sido, apenas a angústia cresce a partir da *ekstase* do por-vir da de-cisão. Isso significa, como registra Heidegger em *Ser e Tempo* afirma “que o porvir e a atualidade da angústia se temporalizam a partir de um vigor de ter sido originário, entendido como recolocar a possibilidade de repetição.”¹⁰⁸ Isso porque na existência, a angústia temporaliza-se como possibilidade de repetição à possibilidade herdada, posto que a angústia é um modo de apelo do ser. Dirá Heidegger em *Ser e Tempo* que: “a angústia singulariza e abre a existência como *solus ipse*.”¹⁰⁹ Vale dizer, a angústia revela a existência como que entregue a si mesma e, desse modo, singulariza.

Desta feita, a temporalidade temporaliza-se na disposição da angústia do seguinte modo. Por um lado, a ek-stasi do vigor de ter sido na disposição da angústia não atualiza nenhuma possibilidade ocasional, visto que tais possibilidades perderam o sentido ante a experiência aterradora do Nada, que retirou o chão da familiaridade tranquila que caracteriza o ser-aí cotidiano. Por outro lado, a ek-stasi do por-vir apenas atualiza o fundamento sem fundo da existência, a saber, o fato de ser-lançado no mundo e para-a-morte.

O que acontece na existência, se nem o vigor de ter sido, nem o por-vir atualizam possibilidades impróprias? Prepara-se o humor para uma decisão possível em que o ser-aí na ânsia por conquistar-se a si mesmo, pode transcender o ente em meio ao qual se encontra e, na liberdade para o fundamento, compreender-se propriamente em face do domínio da impessoalidade. Em outras palavras, visto que a angústia singulariza, a existência pode se compreender como um si-mesmo próprio, que escolheu a si mesmo, livre para seu tempo finito.

Pela angústia, a existência temporaliza-se de tal modo que a existência, compreendendo-se livre dos compromissos ocasionais disponíveis na mediania cotidiana e, portanto, livre para si mesmo, pode transcender o ente, dessa vez, propriamente, pondo-lhe um fundamento que lhe permita se constituir como um si-mesmo próprio. A esse poder-ser próprio, Heidegger deu o nome de de-cisão.

¹⁰⁷ HEIDEGGER, 2012, p. 431. *Ser e Tempo*.

¹⁰⁸ Id. Ibid. p. 432.

¹⁰⁹ Id. Ibid. p. 255.

Isso porque a angústia é a disposição que reenvia o ser-aí para o vigor de ter-sido mais próprio, o ser-lançado no mundo, para uma de-cisão possível. Mas é somente *num salto*¹¹⁰, isto é, mediante a decisão antecipadora da morte que a temporalidade temporaliza-se como instante, enquanto temporalidade própria.

2.6 A decisão e a possibilidade de recusa de possibilidades impróprias

Como já tivemos oportunidade de ver, é da estrutura do cuidado, além da existência(projeto) e da facticidade (ser-lançado), a decadência, isto é, o já se encontrar em um mundo de possibilidades que foram simplesmente herdadas. A decadência é a estrutura da impessoalidade. Pelo fato de o ser-aí ser sempre “meu”, por conseguinte, está em jogo o ser ele mesmo. Vale dizer, o ser-aí também pode se compreender propriamente no que toca ao seu poder-ser.

Nesse tópico, nosso intuito é buscar entender: de que modo o poder-ser próprio se revela, senão mediante a repetição das possibilidades herdadas, ao tempo em que recusa possibilidades impróprias? Vejamos.

O fundamento ontológico do cuidado é a temporalidade. A temporalidade imprópria é o fundamento da impessoalidade, assim como a temporalidade própria é o fundamento do poder-ser próprio. Na fuga da angústia, em que a existência se volta ao que-fazer perdido na impessoalidade, certo é que a existência afugenta a experiência do Nada, e assim não é colocada face a face com seu poder-ser mais próprio; a sua existência como que se fragmenta em possibilidades herdadas impropriamente.

Por outro lado, a existência pode, na fuga da angústia, livremente decidir-se e ser propriamente para uma possibilidade escolhida e repeti-la. Ao tempo em que repete a possibilidade autenticamente, a existência compreende-se como um todo e propriamente para o seu tempo. A repetição de possibilidades herdadas se efetiva, por assim dizer, mediante a recusa de possibilidades impróprias.

Em *Ser e Tempo*, onde fora apresentado um projeto em que a existência, em face da experiência do Nada, que se revela na angústia, não foge para o impessoal, a libertação do domínio da impessoalidade é alcançável pela **decisão antecipadora da morte** a qual temporaliza a existência, na prontidão para a angústia e na liberdade para a morte, como

¹¹⁰ Id. *ibid.* p. 430. Grifo meu.

instante de decisão capaz de escolher e repetir às possibilidades herdadas e assim ser propriamente histórica.

Conforme pudemos perceber da leitura de Santos, a *liberdade para a morte* é o nome dado por Heidegger à liberdade que se conquista com a decisão antecipadora da morte.

Sob o domínio do impessoal a gente está perdida em possibilidades impróprias; o que a antecipação da morte conquista, portanto, é uma determinada liberdade, que Heidegger chama Liberdade para a morte, que fundamentalmente recupera a existência de sua perdição fragmentadora em possibilidades impróprias, fazendo emergir uma libertação dessa perdição pela assunção de si mesmo, escolha das possibilidades próprias e reconhecimento das possibilidades alheias. Trata-se de uma liberdade para a possibilidade extrema: trata-se de uma liberdade histórica.¹¹¹

Portanto, em *Ser e Tempo*, a conquista de si mesmo exige mais do que a simples fuga da angústia para o que-fazer impessoal. Exige, pelo contrário, a aceitação fática do ser-lançado no mundo e, portanto, assunção própria da possibilidade de ser, de maneira decidida a ser livre até o fim.

Dessa feita, conforme a analítica da existência, o ser-ai decidido é aquele que, livre para a morte e na prontidão para angústia, compreende-se capaz de repetir às possibilidades herdadas e assim recusar possibilidades perdidas na impessoalidade.

2.7 O instante

O que devemos entender por instante na analítica da existência? O instante é o nome da temporalidade própria, a qual se opõe à mera presentificação de possibilidades impropriamente herdadas que caracteriza a temporalidade imprópria. Com efeito, assinala Heidegger:

Chamamos de instante a atualidade própria, isto é, **a atualidade mantida na temporalidade própria**. Este termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase. Ele remete à retração da presença decidida, mas mantida na decisão, ao que de possibilidades e circunstâncias passíveis de ocupação vem ao encontro na situação. Fundamentalmente, o fenômeno do instante não pode ser esclarecido pelo agora. O agora é um fenômeno temporal que pertence ao tempo da intratemporalidade: o agora em que algo nasce, perece ou simplesmente se dá. **“No instante”, nada pode ocorrer**. Ao contrário, enquanto atualidade em sentido próprio, **é o instante que deixa vir ao encontro o que, estando à mão ou sendo simplesmente dado, pode ser e estar em um tempo**.¹¹²

¹¹¹ SANTOS, 2011, P. 174.

¹¹² Id. Ibid. p. 423 - 424. Grifo meu.

Na cotidianidade mediana, a existência compreende-se sob o domínio da impessoalidade. Vale dizer, faz o que todo mundo faz e como todo mundo faz e assim existe sob o domínio do *Das man*, que traduzimos por “a gente”. Enquanto submetida ao domínio da impessoalidade, a existência não é colocada em face do seu poder-ser mais próprio e permanece apenas presentificando possibilidades herdadas impropriamente. Na cotidianidade mediana, a finitização da existência em face do ser-para-a-morte e em face do ser-lançado, (*Geworfenheit*) é como que encoberta. Para tanto, o ser-aí mediano entrega-se ao que-fazer perdido no impessoal.

Porém, pela disposição da angústia revela-se a experiência do Nada, de modo que a existência perde essa familiaridade junto ao ente, que caracteriza o ser-aí mediano, posto que o fundamento do ente como que foge e a existência compreende-se em face de si mesma. Heidegger compreendeu que pela disposição da angústia a existência se temporaliza de um modo tal em relação ao ser que nem foge nem se esquiva. Assim sendo, em face da experiência aterradora do Nada de sentido, revelado pela angústia a existência é apelada a transcender o ente em fuga na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade. A conquista de si mesmo, na analítica da existência, exige a decisão antecipadora da morte na prontidão para angústia, a qual temporaliza a existência como instante de decisão.

Para compreendermos o modo como Heidegger interpretou o instante em sentido existencial é crucial entendermos o funcionamento a existência se comporta em face da experiência do Nada, tal como se revela na disposição da angústia. Vejamos.

Kierkegaard no seu *O conceito de angústia*, explica o modo como a tradição grega e moderna se posicionam a respeito do nada: “tudo gira em torno de fazer o não-ente ser algo, pois eliminá-lo ou fazê-lo sumir parece demasiado fácil”¹¹³. E quanto à “visão cristã”, continua Kierkegaard:

o não-ente está em todo canto como o nada de que tudo foi criado, como ilusão e vaidade, como pecado, como sensualidade afastada do espírito, como temporalidade esquecida da eternidade, por isso, tudo o que importa é eliminá-lo para que o ente venha a luz.¹¹⁴

Diante disso, Santos nos esclarece sob o modo de resumo o que se passa nessas duas tradições acerca da interpretação do Nada, senão vejamos:

Assim tudo se passa numa relação problemática [...], pois se por um lado, na atitude grega se configura um aprisionamento no mundano e na realidade objetiva (para que o ente apareça), por outro lado, mostra-se na negação do

¹¹³ KIERKEGAARD, 2015, p. 206.

¹¹⁴ Id. Ibid. p. 206.

mundano (signo da finitude) uma fuga do tempo em direção à eternidade (atemporal, para que o *sumun ens* apareça). **Nenhuma das duas tradições aprendeu a habitar a diferença no instante, como liberdade na finitude, na liberdade de ser para o seu tempo a partir do instante.**¹¹⁵

O que está em jogo nessas tradições, grega, moderna e na visão cristã, que foi notado por Kierkegaard em seu *O Conceito de Angústia* e, especialmente, por Heidegger é a co-pertença entre Ser e o Nada e que Santos (2011, p. 197) resume numa passagem: “o pensamento grego é como que uma ganância de ser e um horror ao não-ser, tal como o pensamento cristão é um desprezo pelo mundo e uma ganância de eternidade.”¹¹⁶

Heidegger, em *Ser e Tempo*, enquanto leitor de Kierkegaard, percebera que a fuga em relação ao não-ser pode ser entendida como fuga da experiência da angústia, a qual revela a experiência do Nada. E essa fuga diz muito a respeito de nosso modo de ser. A fuga da angústia é, por assim dizer, a fuga da experiência do Nada, na ânsia de conquistar sentido para o ente e, portanto, pôr fundamento ao ente. É esse o solo esquecido da metafísica, que conduz existência em sua ânsia de transcender o ente na perspectiva de seu fundamento, o que, por sua vez, faz irromper o mundo. Assim se diz que a transcendência na perspectiva do fundamento do ente na totalidade irrompe, epocalmente, ao tempo em que faz emergir épocas do Ser.

Sendo assim, certo é que, se o Nada for pensado em sua co-pertença ao Ser, é na fuga da angústia, em que se dá a primazia ao ente na procura por segurança e familiaridade, que a existência é apelada a transcender o ente na perspectiva do seu fundamento metafísico. Mas ao dar primazia ao ente, simultaneamente à retração do Ser, se dá também o esquecimento do Ser pelo homem em favor do ente.

Desta feita, por outro lado, é na *liberdade para a morte*, e na prontidão para a angústia que a existência pode temporalizar-se propriamente como instante.

Ela [a angústia] recoloca o puro que é do estar lançado mais próprio e singular. Esse recolocar não tem o caráter de um esquecer que se esquia e nem tampouco de uma recordação. A angústia, porém, também não implica um assumir que repete a existência na decisão. **A angústia, bem ao contrário, recoloca o estar-lançado enquanto possível de ser repetido.** [...] Colocar-se diante da possibilidade de repetição é o modo ekstático específico do vigor de ter sido, constitutivo da disposição da angústia. [...] **A angústia conduz para o humor de uma decisão possível. Sua atualidade mantém o instante, em que ela mesma e somente ela é possível, num salto.**¹¹⁷

¹¹⁵ SANTOS, 2011, p. 196. Grifo meu.

¹¹⁶ Id. Ibid. p. 197.

¹¹⁷ HEIDEGGER, 2015, p. 430

Heidegger notara, portanto, que quanto mais a existência é “empurrada” para diante da experiência da nadificação do Ser pelo Nada, ela pode temporalizar-se como instante de decisão, na ânsia de conquistar-se e, assim, na liberdade para o fundamento, projetar-se como um si-mesmo próprio.

Como explica Heidegger em *Ser e Tempo*, o instante “não pode ser esclarecido pelo agora.” Porque não pode? Em uma nota de rodapé de *Ser e Tempo*, Heidegger, citando um texto de autoria de Karl Jaspers, onde se expõe a divergência entre o conceito de instante apreendido existencialmente e o conceito de instante tal como compreendido por Kierkegaard, nos mostra o quanto a filosofia de Kierkegaard não teria sido, suficientemente, existencial no tocante ao instante. Confiramos:

Foi sem dúvida Kierkegaard quem viu com a maior profundidade o fenômeno existencial do instante, o que não significa que ele tenha logrado uma correspondente interpretação existencial. **Ele permanece preso ao conceito vulgar de tempo que determina o instante com auxílio do agora e da eternidade. [...] O tempo como intratemporal conhece apenas o agora e nunca o instante experimentado existencialmente.**¹¹⁸

Por fim, a partir da leitura da tese de doutorado de Santos¹¹⁹ concluímos que o instante existencial difere-se do tempo kairótico da existência grega, bem assim da parusia dos cristãos. No caso dos gregos, o tempo kairótico, enquanto tempo oportuno, requisita a existência para uma ação demarcada pelo agora. Já no caso da experiência cristã, como anota Santos¹²⁰ o tempo emerge como próprio, porém, ainda remetido a um quando no tempo. De modo que nos dois casos a existência volta à decadência, pois não se volta inteiramente para uma possibilidade, o poder-ser mais próprio livre do domínio da impessoalidade. Por fim, Santos é quem torna claro o que devemos compreender por instante no pensamento de Martin Heidegger:

[...] não é, contudo, um agora em que alguma coisa ocorre. O instante é um estado, um modo de estar em um tempo, suspenso na orientação da temporalização própria num determinado projetar aberto na compreensão.¹²¹

Justo por isso, o instante enquanto temporalidade própria pode se configurar como instante de libertação para o poder-ser mais próprio e desse modo, para o fundamento.

¹¹⁸ Id. Ibid. p. 424. Grifo meu.

¹¹⁹ SANTOS, 2011.

¹²⁰ Id. Ibid. p. 151.

¹²¹ Id. Ibid. p. 151.

CAPÍTULO TERCEIRO: A TRANSCENDÊNCIA

No primeiro capítulo pudemos compreender que experiência é essa, *ado Nada*, tal como se revela na disposição da angústia, tomando como referência principal a conferência *Que é Metafísica?*, de 1929. No capítulo segundo, tivemos oportunidade de compreender o modo como a angústia coloca a existência em face de si mesma, preparando o humor para uma possível existência decidida.

Nesse terceiro capítulo, o objetivo específico é explicar o que é a transcendência, isto é, o modo como o ser-*aí*, *suspense dentro do Nada*, pré-disposto pela disposição da angústia, transcende o ente no triplo movimento de erigir, alicerçar e fundamentar, na ânsia de conquistar-se como um si mesmo próprio.

3.1. O tratado Sobre a Essência do Fundamento, de 1929

O tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, publicado em 1929, de autoria de Martin Heidegger trata do problema do fundamento. Como assinala Marques¹²² o problema do fundamento emerge do projeto heideggeriano de tratar da questão do Ser. Uma vez que o Ser, em linhas gerais, fora interpretado pela tradição como fundamento, emerge daí a necessidade de compreender o sentido da fundamentação. Para tanto, diversamente da tradição do pensamento ocidental, Heidegger não se atém a instituir um fundamento como princípio-começo para o ente. A proposta heideggeriana é elucidar a condição de possibilidade do fundamento, a saber, a essência do fundamento.

Diante disso, o tratado é composto de três partes, a saber: “1 – o problema do fundamento; 2 – a transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento; 3 – sobre a essência do fundamento”.¹²³

A compreensão do texto do filósofo depende de algumas elucidações prévias. Para tanto, Ernildo Stein, filósofo brasileiro, estudioso consagrado da obra de Heidegger, tradutor do tratado em apreço *Sobre a Essência do Fundamento*, de 1929 nos explica que em *Vom Wesen Des Grundes* o termo *Wesen*, traduzido por essência, não deve ser entendido no sentido essencialista da ontologia tradicional, isto é, como *ousía*, substância, natureza, mas sim como se fosse um verbo e, portanto, no sentido de “acontecer, imperar, revelar-se, a

¹²² MARQUES, 2012, p. 12.

¹²³ HEIDEGGER, 1979 b, p. 98.

manifestação fenomenológica”¹²⁴. A explicação de Ernildo Stein, em nota de rodapé é a seguinte:

Ainda que *Wesen* designe, de per si, essência e *Unwesen* (não-essência) desordem, Heidegger carrega os dois termos com um sentido fenomenológico. De acordo com sua compreensão, passam a ter força verbal. *Wesen* deve significar então acontecer, imperar, revelar-se, a manifestação fenomenológica. *Wesen* e *Unwesen* exprimem, assim, de maneira decidida, um traço básico do pensamento heideggeriano. Apontam sobretudo também para a superação da tradição essencialista. A nova carga semântica os transforma numa chave (ou clave) que desloca toda a linguagem do filósofo para dentro de um novo horizonte conotador. Todo o conteúdo ontológico tradicional se torna fenomenológico. Ontologia se torna fenomenologia. Na nova postura se revela, já desde o início, seminalmente, a destruição, transformação, repetição em outro nível, de toda a metafísica ocidental. Esta violenta metamorfose das palavras transfere toda a linguagem filosófica para um novo começo; e dele emerge o impulso do pensamento existencial como Heidegger o compreende. Quem lê então as expressões essência da verdade, essência do fundamento, deve saber transpor-se para dentro desta nova situação. Toda a problemática do fundamento é arrancada de sua perspectiva metafísica essencialista. **Fala-se de fundamento, mas não buscando razões, causas, mas descobrindo-se nele um acontecer originário ligado à transcendência, melhor, à existência, ao ser-aí.** Esta subversão das estruturas nodais da ontologia tradicional deixa entrever o impacto radical e, paralelamente, a dificuldade de compreensão da pretensão heideggeriana. Nessa passagem, **o filósofo aponta a desordem, a dissimulação do acontecer do fundamento, provocada pelo conhecimento humano finito.** Mais adiante este processo será atribuído também à liberdade finita. O método fenomenológico ocupa-se em desvendar o enigma do velamento e desvelamento que assim acontecem.¹²⁵

Portanto, para além do sentido verbal que deve ser dado ao termo *Wesen*, devemos ter em conta que no tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, por mais que o autor fale de fundamento, não devemos buscar nele uma nova causa ôntica para o ente. Pelo contrário, o que está em jogo nesse tratado é o modo como a existência, nele compreendida como transcendência, transcende o ente na perspectiva de dar fundamento ao ente na totalidade.

Heidegger tomara o exemplo da filosofia de Leibniz, para cumprir o seu intuito de mostrar o sentido da fundamentação. Em Leibniz, o princípio do fundamento é compreendido sob o modo do *principium rationis suficientes*.¹²⁶ Heidegger na primeira parte do tratado assim adverte:

O “princípio de razão” parece como um princípio supremo recusar de antemão algo tal, como problema do fundamento. **É, porém, então, o princípio de razão um enunciado sobre o fundamento como tal?** A

¹²⁴ Id. ibid. Reprodução da nota do tradutor.

¹²⁵ Id. ibid. Reprodução da nota do tradutor. Grifo meu.

¹²⁶ Idem, p. 99.

fórmula abreviada é: *nihil est sine ratione*, nada é sem razão (fundamento). Na transposição positiva isto quer dizer: *omne ens habet rationem*, todo ente tem uma razão (fundamento). A proposição enuncia sobre o ente e isto do ponto de vista de algo como “razão” (fundamento). Contudo, aquilo que constitui a essência do fundamento não é determinado nesta proposição. [...] **O supremo princípio da razão apela, ainda de uma outra maneira, para o uso da essência não esclarecida do fundamento:** pois o específico caráter proposicional desta proposição (princípio) “fundamental” (da razão), a principalidade deste principium grande (Leibniz), só se pode, contudo, delimitar, originariamente, tomando como referência a essência do fundamento. Desta maneira, o princípio da razão é questionável, tanto no seu modo de ser proposto como no conteúdo por ele posto, caso a essência do fundamento possa e deva ser questionada além de uma representação indeterminada e geral.¹²⁷

Em suma, Heidegger alerta para o fato de que o princípio de razão tal como interpretado por Leibniz, parte do pressuposto que para todo ente há uma cadeia de razões, e que tal cadeia de razões encontra apoio num fundamento último. Mas desse modo, o princípio de razão se configura como uma petição de princípio, pois enuncia que todo ente tem razão e que nenhum ente é sem razão, mas não vai além do plano ôntico. Como anota Marques¹²⁸ o princípio de razão tem uma acepção lógica e outra metafísica. Em sentido lógico, o princípio enuncia que haja razões para uma série de fatos contingentes, caso contrário elas cairiam em regressões infinitas e para que isso não ocorra há de haver uma razão suficiente que põe fim à série de fatos contingentes. O princípio de razão suficiente, em seu aspecto lógico, encontra fundamento último nos princípios de identidade e de não contradição, e se explica do seguinte modo: como a verdade é, para Leibniz, a verdade da proposição, é nessa relação entre o predicado e o sujeito onde se encontra a verdade. A proposição é verdadeira se o predicado estiver contido no sujeito, exprimindo-se, portanto, sob uma relação de identidade. Como não pode haver verdade sem uma verdade superior que lhe dá suporte, as deduções das diversas verdades de natureza proposicional repousam num fundamento último, a saber, numa verdade eterna. O fundamento último, nesse caso, é extraído, pela razão, da verdade da proposição. Daí a relação entre fundamento e verdade.

Já do ponto de vista metafísico, como explica Marques¹²⁹, o princípio tem a seguinte forma geral: “algo ao invés de”, o que resulta no caráter de escolha pressuposto pelo princípio, de modo que a escolha é dirigida pelo critério “do melhor”, o bom. Portanto, em sentido metafísico, o bom ou o bem ocuparia esse lugar de fundamento último. No caso de

¹²⁷ Id. *ibid.* Grifo meu.

¹²⁸ MARQUES, 2012, p. 29.

¹²⁹ MARQUES, 2012, p. 30.

Leibniz, o fundamento último é Deus. O argumento de caráter teológico será rejeitado por Heidegger.

A análise lógica do princípio é feita por Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento*. Heidegger se utiliza do seguinte excerto de autoria de Leibniz, em que este procura extrair o princípio de razão suficiente da natureza da verdade da seguinte forma:

Portanto, o predicado ou consequente está sempre no sujeito ou antecedente; e nesta mesma natureza consiste a verdade no universo, ou a conexão entre os termos da afirmação, como também observou Aristóteles. [...] Destes, pela sua excessiva facilidade, não são suficientemente consideradas, muitas consequências importantes. **Pois imediatamente aqui nasce o axioma aceito, de que não existe nada sem razão, ou de que não existe efeito sem causa. Em qualquer caso, seria dada uma verdade que não pode ser provada a priori, ou que não seria resolvida em idênticas, o que é contrário às verdades naturais, que são sempre expressa ou implicitamente idênticas.**¹³⁰

Segundo Heidegger, é com tais argumentos que Leibniz pretende anunciar o *nascimento do princípio rationis da natura veritas*,¹³¹ vale dizer, anunciar a origem do princípio do fundamento da natureza da verdade. Heidegger explica que Leibniz toma de forma inquestionada da filosofia de Aristóteles o conceito de verdade entendendo-a como uma propriedade da enunciação (proposição). Tal forma de conceber a verdade, a saber, como verdade da proposição em que um enunciado será verdadeiro se o predicado P estiver contido no sujeito S, exprime-se conforme uma ideia de identidade entre predicado e sujeito. Sobre isso Heidegger argumenta que:

Identidade como essência da verdade proposicional não designa aqui, certamente, mesmidade vazia de algo consigo mesmo, mas unidade, no sentido de harmonia (união) do que faz parte de uma comum-unidade. **Verdade significa, por conseguinte, acordo que somente é tal enquanto com-concordância com aquilo que na identidade se manifesta como unido. As “verdades” – enunciações verdadeiras – recebem sua natureza por referência a algo em razão do qual podem ser acordos.** Em cada verdade a união que separa é o que é, sempre em razão de ... , isto é, como algo que se “fundamenta”. **Na verdade reside, por conseguinte, uma referência essencial a algo semelhante como “fundamento”.** Isto leva o problema da verdade, necessariamente, para a proximidade do problema do fundamento. **Por isso, quanto mais originariamente nos apoderamos da**

¹³⁰ HEDEGGER, 1979 b, p. 99-100. Grifo meu. A versão em latim que encontramos no texto de Heidegger é a seguinte: “Sempre igitur praedicatum seu consequens inest subiecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritas in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. [...] Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hic nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam verita, quae semper vel expresse vel implicate identica est”.

¹³¹ Id. ibid. idem.

essência da verdade, tanto mais urgente se tornará o problema do fundamento.¹³²

Acontece que, segundo Heidegger, a verdade concebida como uma propriedade de enunciados verdadeiros só se mantém como uma espécie de verdade derivada, posto que a possibilidade interna do fundamento reside na essência da verdade enquanto *A-letheia*, isto é, no imperar do desvelamento/velamento do ser no ente.

Portanto, a verdade entendida como uma propriedade da proposição não pode ser ela mesma o fundamento, senão como “petição de princípio”, em que a existência na liberdade para o fundamento põe fundamento. Nesse sentido, Heidegger explica que:

Já a passagem citada de Leibniz trai o problema do fundamento e o problema do ser. *Verum esse inesse qua idem esse. Verum esse significa inesse qua idem esse. Verum esse* – Ser verdadeiro, porém, significa ao mesmo tempo ser “na verdade” – esse simplesmente. **Então, a ideia de ser em geral é interpretada por inesse qua idem esse.** O que torna um ens um ens é a identidade na unidade bem entendida, que enquanto simples, unifica originariamente e, nesse unificar, simultaneamente individua. **A unificação que originária (antecipando) e simplesmente individua, que constitui a essência do ente enquanto tal é, porém, a essência da “subjetividade” do subjectum (substancialidade da substância) monadologicamente entendida.** A dedução leibniziana do *princípio rationis* da essência da verdade proposicional revela, dessa maneira, que tem por fundamento uma ideia bem determinada de ser em geral, a cuja luz somente é possível aquela dedução.¹³³

Para Leibniz, ser idêntico é ser verdadeiro, onde a ideia de ser em geral é interpretada como identidade e, portanto, como substância. Diante disso, o que Heidegger pretende mostrar é que a verdade, entendida como uma propriedade da proposição é uma determinação derivada em relação à verdade ontológica, instância antepredicativa pela qual se dá o desvelamento/velamento do ser no ente. Vejamos:

A concordância do nexus com o ente e, como consequência, seu acordo, não tornam como tais, primeiramente, acessível o ente. Este deve, muito antes, como possível objeto de uma determinação predicativa, estar manifesto antes desta predicação e para ela. A predicação deve, para tornar-se possível, radicar-se num âmbito revelador, que possui caráter não predicativo. **A verdade da proposição está radicada numa verdade mais originária (desvelamento), na revelação antepredicativa do ente que podemos chamar de verdade ôntica. [...] O desvelamento do ser é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente. Esse desvelamento como verdade sobre o ser é chamado verdade ontológica.**¹³⁴

¹³² Id. ibid. idem. Grifo meu.

¹³³ Id. ibid. p. 103. Grifo meu.

¹³⁴ Idem, p. 101. Grifo meu.

Portanto, a verdade do enunciado somente é possível porque se deu o desvelamento do ser no ente (verdade ontológica). Assim, Heidegger chama atenção para a relação entre verdade ontológica e fundamento. Vejamos o que Heidegger assinala acerca da verdade ôntica:

De acordo com as diversas espécies e áreas do ente modifica-se **o caráter de seu possível grau de revelação e dos modos de determinação explicativa que dele fazem parte**. Assim se distingue, por exemplo, **a verdade do puramente subsistente** (por exemplo, as coisas materiais) como **descoberta**, especificamente da **verdade do ente que nós mesmos somos**, da **abertura**, do ser-aí. [...] A **revelação ôntica** mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela **disposição de humor**, pela **impulsividade** e em comportamentos **em face do ente, tendências e volitivos** que se fundam **naquele sentimento de situação**. Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, interpretados como antepredicativos ou como predicativos, **se sua ação reveladora não fosse sempre antes iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: que-ser e como-ser) do ente**.¹³⁵

A compreensão de ser se dá *em-vista-si-mesmo*. E, sendo assim, é enquanto transcendência que a existência vem a si mesma, como *ipseidade*, vale dizer, na ânsia de se constituir como um *si-mesmo* próprio. Desse modo, enquanto ente lançado no mundo e entregue à liberdade para o fundar, cada ente tem um fundamento, mas porque “o dar razões” é transcendental, isso é, brota transcendentalmente da compreensão. Esse fundamento, porém, é finito e, portanto, transitório; não encontra apoio em um fundamento último como Deus, que no caso, em princípio, não é mais que um ente desvelado pela compreensão. Assim sendo, transcendentalmente, se distinguem a verdade do puramente subsistente como descoberta, da verdade do ente que nós somos como abertura, muito embora, a existência na ânsia de se constituir como um si-mesmo próprio possa compreender-se como um ente simplesmente dado ao lado de outros.

Dito isto, vejamos o que diz o filósofo a respeito da transcendência:

Os possíveis graus e derivações da verdade ontológica no sentido mais amplo traem, ao mesmo tempo, a riqueza daquilo que, como verdade originária, fundamenta toda a verdade ôntica. **Desvelamento do ser** é, porém, sempre, verdade do ser do ente, seja este efetivamente real ou não. E vice-versa, no desvelamento do ente já sempre reside um desvelamento de seu ser e ao ser do ente. Elas fazem parte uma da outra em razão de sua relação com a diferença entre ser e ente (diferença ontológica). **A essência ôntico-ontológica da verdade em geral, desta maneira necessariamente bifurcada, somente é possível junto com a irrupção desta diferença**. Se, entretanto, de outro lado, o elemento característico do ser-aí reside no fato de

¹³⁵ Id. *ibid.* Grifo meu.

se relacionar com o ente compreendendo o ser, então, o poder distinguir, em que a diferença ontológica se torna fática, deve ter lançado a raiz da sua própria possibilidade no fundamento da essência do ser-aí. **A este fundamento da diferença ontológica designamos, já nos antecipando, transcendência do ser-aí.**¹³⁶

A transcendência, portanto, é o modo de ser da existência. Enquanto ente lançado no mundo, compreendendo o ser *em-vista-de-si-mesmo*, a existência, na liberdade para o fundamento, transcende o ente na ânsia de conquistar-se como um si-mesmo próprio. Mas a existência, ela mesma, não deixa de ser transcendência por mais que erija um fundamento inconcusso para o ente, isto é, por mais que, na fuga da angústia, se compreenda como um “Eu”.

Na segunda parte do tratado, cujo título é *a transcendência como âmbito da questão da essência do fundamento*, Heidegger passa a dar exemplos de transcendência a partir da interpretação do fenômeno do mundo. Heidegger entende que mundo é a estrutura unitária da transcendência, posto que a existência transcende o ente na direção do mundo, isto é, como formador de mundo. Heidegger conclui a segunda parte do tratado, recordando o exemplo histórico de transcendência presente na ideia do Bem na filosofia de Platão. A ideia do Bem é um exemplo de transcendência, na medida em que o Bem há de servir como suporte (fundamento) para todas as condutas na pólis, isto é, como fim último.

3.2. Os três modos do fundar: erigir, tomar-chão e fundamentar

O tratado *Sobre a Essência do Fundamento* discorre, na terceira parte, sobre o tríplice modo de fundar o ente; são três elementos que integram o fundamento, a saber: erigir, tomar-chão e fundamentar. A transcendência se dá porque no fundo do ser-aí fala a liberdade como fundo abissal que impele a existência para o ente. Desta feita, defende Heidegger que:

A relação originária da liberdade para com o fundamento, nós a denominamos o fundar. Fundando, ela dá liberdade e toma fundamento. Este fundar radicado na transcendência está, porém, disperso numa multiplicidade de modos. Deles há três: **1. O fundar como erigir; 2. O fundar como tomar-chão; 3. O fundar como o fundamentar.** Se estes modos de fundar fazem parte da transcendência então as expressões erigir, tomar-chão, não podem ter certamente um significado vulgar ôntico, mas devem ter um significado transcendental. Em que medida, porém, é o transcender do ser-aí um fundamentar segundo os modos mencionados.¹³⁷

¹³⁶ Idem, p. 102. Grifo meu.

¹³⁷ Id. Ibid. p. 120.

Portanto, o fundamento vem a ser posto pela transcendência sob três modos que formam uma unidade: erigir, que diz respeito ao projeto; o tomar-chão que diz respeito ao sentimento de situação; e, por fim, o fundamentar, que responde ao “porquê”. Heidegger assinala que: “Se estes três modos de fundar fazem parte da transcendência, então as expressões erigir, tomar-chão, não podem ter um significado vulgar ôntico, mas devem ter um significado transcendental.”¹³⁸

A existência é, antes de tudo, projeto lançado no mundo. Assim sendo, sobre o primeiro modo de fundar, o erigir, que se dá pelo existencial da compreensão, explica Heidegger: “Este primeiro fundar não é outra coisa, que o projeto do em-vista-de.”¹³⁹ O projeto, enquanto poder-ser, projeta mundo de possibilidades e, dessa feita, Heidegger dirá que: “no projeto de mundo do ser-aí reside sempre o fato de que retorna ao ente na e pela ultrapassagem”¹⁴⁰. Por conseguinte, pelo fato de a existência se encontrar sempre em meio ao ente, Heidegger afirma que o ser-aí “é ocupado pelo ente de tal maneira que, pertencendo ao ente, é por ele perpassado pela disposição”.¹⁴¹ Diante de tal ocupação pelo ente, o sentimento de situação já dá conta da segunda forma de fundar, a saber, o tomar-chão. Pois em meio ao ente o ser-aí tomou assento diante do que é possível e do que não o é e, assim, “conquistou fundamento”¹⁴². Mas essas formas do fundar não são dissociadas uma da outra, antes se dão em conformidade com o fundamento ontológico do cuidado, a temporalidade. Assim sendo, o projetar remete à ekstase do por-vir e o tomar-chão remete à ekstase do vigor de ter-sido, e ambos se correspondem circularmente, posto que constituem uma unidade fundada na temporalidade. Como assinala Heidegger: “Esta correspondência subsiste porque a transcendência radica na essência do tempo, isto é, em sua constituição ek-stático-horizontal.”¹⁴³ e assim no fundar mundo a existência temporaliza-se de determinada maneira. Entendamos.

À medida que o ser-aí compreende o ser ele já compreende projetando-se em possibilidades. Esse projetar é o erigir inerente à compreensão. Desta feita, erigir, aqui, não pode ter sentido, puramente, ôntico, mas antes de tudo ontológico ou pré-ontológico, pois é inerente ao modo de ser do ser-aí. Além disso, para além de ser projeto, a existência “se encontra” no mundo, vale dizer, é pré-disposta afetivamente, e compreende ao Ser afinada por humores, pré-disposta no mundo. O tomar-chão, dessa feita, se dá por meio do engajamento

¹³⁸ Id. Ibid. p. 120.

¹³⁹ Id. Ibid. p. 120.

¹⁴⁰ Id. Ibid. p. 120.

¹⁴¹ Id. Ibid. p. 120.

¹⁴² Id. Ibid. p. 120-121.

¹⁴³ Id. Ibid. p. 121.

do ser-aí junto aos entes e com-os-outros, e assim o segundo modo do fundar se constitui numa espécie de assento em face da restrição de possibilidades. A disposição, portanto, coloca o projeto de possibilidades diante do mundo em que habita, isto é, do mundo possível. A disposição desse modo ao permitir o tomar-chão permite que a existência tome fundamento. Destarte, dirá Heidegger que: “o ser-aí é ocupado pelo ente apenas *como* ser-no-mundo”¹⁴⁴, implicando, portanto, uma determinada maneira de habitar o mundo propriamente ou impropriamente, conforme o fundamento ontológico do cuidado, a temporalidade.

Ademais, no modo do fundar, em que se dá o erigir do projeto da “possibilidade de si mesmo”, importa notar que “reside o fato de o ser-aí sempre se exceder”¹⁴⁵, isto é, projetar possibilidades para além do possível, posto que o projeto é sempre mais rico que o possível com o qual o ser-aí se depara na própria facticidade junto aos entes e com os outros. Com isso, afirma Heidegger que “já estão subtraídas ao ser-aí certas outras possibilidades de seu poder-ser-no-mundo, decididas na ocupação pelo ente”¹⁴⁶. Desse modo, afirma o filósofo que: “A transcendência é, conforme aos dois modos de fundar, ao mesmo tempo, aquilo que excede e que priva.”¹⁴⁷ O fundamento obedece, portanto, a uma dialética de excesso e privação. Diante disso, Heidegger arremata:

Que o projeto de mundo, cada vez se excedendo, somente se torne poderoso e posse na privação, é, ao mesmo tempo, um documento transcendental da finitude da liberdade do ser-aí. Será que não se manifesta nisto, até mesmo, a essência finita da liberdade em geral?

No seguir do tratado, Heidegger então afirma que: “Para a explicitação do diverso modo do fundar da liberdade é primeiramente essencial ver a unidade dos modos de fundar, até aqui examinados, vinda à luz na harmonia transcendental de excesso e privação.”¹⁴⁸ A dialética de privação e excesso há de explicar como o ser-aí pode se dirigir ao ente também de maneira intencional, não apenas de forma transcendental. Assim sendo, Heidegger afirma que os dois primeiros modos de fundar, erigir e tomar-chão:

[...] ambos são – na sua unidade que caracterizamos – possibilitação transcendental da intencionalidade, e isto de maneira tal que, como modos de fundar, temporalizam juntamente com eles um terceiro modo: o fundar como fundamentar. Neste, a transcendência do ser-aí assume a possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Id. Ibid. p. 121.

¹⁴⁵ Id. Ibid. p. 121.

¹⁴⁶ Id. Ibid. p. 121.

¹⁴⁷ Id. Ibid. p. 121.

¹⁴⁸ Id. Ibid. p. 122

¹⁴⁹ HEIDEGGER, 1979b, p. 122.

O fundamentar, desse modo, não deve ser confundido com o demonstrar de forma teórica as escolhas do ser-aí. Diversamente, o fundamentar é “a possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica”¹⁵⁰. Com efeito, porque o fundar como fundamentar é a “a possibilidade da verdade ôntica” pelo qual o ente se desvela como tal, Heidegger afirma que o fundar como fundamentar “é a possibilitação da questão do “porquê” em geral”¹⁵¹. Ademais, assinala Heidegger que “a compreensão do ser dá, como resposta que a tudo precede simplesmente, a primeira e a última fundamentação”, por isso, “chama-se o fundamentar transcendental verdade ontológica”¹⁵².

Portanto, como assinala Heidegger: “pelo fato de os dois primeiros modos de fundar, primeiro examinados fazerem parte de uma unidade na transcendência, é a origem do porque transcendentalmente necessária”.¹⁵³ Com isso, podemos dizer: todo ente tem um fundamento, posto que o “porquê” é, transcendentalmente, necessário. Deste modo, dado que a dialética de privação e excesso exige da existência o fundar como fundamentar, a existência fática é demandada por respostas diversas para cada região de entes e, portanto, para o que excede e para o que priva a existência de maneira diferente. Ou seja, cada privação do poder-ser demanda da existência uma forma fundamental transcendental de porquê. Nesse sentido, afirma Heidegger:

Com sua origem o porquê também se diversifica: as formas fundamentais são: porque assim e não assado? Por que isto e não aquilo? Porque afinal algo e não antes nada? Neste porque, seja de que modo for expresso, já reside, porém uma pré-compreensão ainda que pré-conceitual, do que-ser, como-ser e ser (nada) em geral. Isto porém quer dizer: já contém a resposta primordial, primeira e última para todo o questionar. A compreensão do ser dá, como resposta que a tudo precede simplesmente a primeira e a última fundamentação. Nela a transcendência é fundamentante enquanto tal. Porque nisso ser e constituição de ser são desvelados, chama-se o fundamentar transcendental verdade ontológica.¹⁵⁴

Heidegger afirma que “este fundamentar está à base de todo o comportamento em face do ente,”¹⁵⁵ o que implica que a “entrada do ente no mundo”¹⁵⁶ se dá já com fundamento. E,

¹⁵⁰ Id. Ibid. p. 122.

¹⁵¹ Id. Ibid. p. 122.

¹⁵² Id. Ibid. p. 122.

¹⁵³ Id. Ibid. p. 122.

¹⁵⁴ Id. Ibid. p. 122.

¹⁵⁵ Id. Ibid. idem.

¹⁵⁶ Id. Ibid. p. 116. Nessa página o autor fala a respeito da entrada do ente no mundo nos termos seguintes: “O ente, digamos a natureza no sentido mais amplo, não poderia revelar-se de maneira alguma, se não encontrasse ocasião de entrar num mundo. Por isso, falamos de uma possível e ocasional entrada no mundo (*Welteingang*) do

justo por isso, uma vez que “todo o revelar ôntico (verdade ôntica) é, de antemão, perpassado transcendentalmente pelo imperar do fundamental”¹⁵⁷, por conseguinte, “todo o descobrir e todo o revelar dos entes é fundante”¹⁵⁸, por isso, devem e podem ser legitimados pela existência, que é livre para pôr fundamento ao ente:

Na legitimação se realiza a adução do ente exigida respectivamente pelo que-ser e como-ser do referido ente e do modo de desvelamento (verdade) que lhe é próprio; um ente então, por exemplo, se manifesta como “causa” e “motivo” (*Beweggrund*) para uma já revelada conexão de entes.¹⁵⁹

Heidegger acrescenta ainda que a legitimação do ente pelo fato de a transcendência “brotar da liberdade finita do ser-aí, por isso *pode* o ser-aí, em suas legitimações fáticas e justificações, desembaraçar-se das razões, sufocar o apelo a elas”¹⁶⁰ e até mesmo, “encobri-las”¹⁶¹, isso porque dada “a origem da fundamentação, e, por conseguinte, da legitimação, fica, em cada situação, entregue à liberdade”¹⁶² a decisão a respeito da extensão da legitimação. Pois ainda que “ser sempre esteja desvelado na transcendência”,¹⁶³ isso não implica que o desvelamento do ente, isto é, sua verdade ôntica seja expressa numa “formulação ontológico-conceitual”, pelo contrário, “a transcendência pode ficar oculta como tal e somente ser conhecida numa explicação indireta”.¹⁶⁴

Dito isto, cumpre concluir esse tópico com as últimas conclusões dadas por Heidegger, nessa terceira parte do trabalho, acerca da transcendência ao afirmar que:

A essência do fundamento não se deixa nem procurar e muito menos achar pelo fato de se perguntar por um gênero universal que deveria surgir como resultado pela via de uma “abstração”. A essência do fundamento é a tríplice distribuição do fundar em projeto de mundo, ocupação pelo ente e fundamentação ontológica do ente que brota transcendentalmente.¹⁶⁵

Dessa feita, o fundamento do ente brota já, transcendentalmente, mas não por uma pura e simples abstração. Antes de tudo, há de se levar em consideração quem é o ente que reclama por fundamento. Trata-se de um ente, cujo fundamento ontológico é a temporalidade, que consiste nesse permanente “voltar-se para” o ente (intencionalidade) no horizonte do

ente. Entrada no mundo não é algo que acontece no ente que entra, mas algo que “acontece” “com” o ente. E esse acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende”.

¹⁵⁷ Id. Ibid. p. 122.

¹⁵⁸ Id. Ibid. idem.

¹⁵⁹ Id. Ibid. idem.

¹⁶⁰ Id. Ibid. idem.

¹⁶¹ Id. Ibid. idem.

¹⁶² Id. Ibid. idem.

¹⁶³ Id. Ibid. idem.

¹⁶⁴ Id. Ibid. idem.

¹⁶⁵ Id. Ibid., p. 123. Grifo meu.

tempo. Sendo assim, embora o fundamento emergja primeiro, transcendentemente, por iniciativa da liberdade, e não por um comportamento de um sujeito, dada a intencionalidade da existência o ser-aí ao tomar-chão junto ao ente também reclama por legitimação no seu “voltar-se-para” cotidiano. Pois como a transcendência é a condição de possibilidade da intencionalidade, a existência é apelada a legitimar o fundamento que brotara, transcendentemente, pela simples compreensão de ser, isto é, que já brotara pela verdade ôntico-ontológica. Nesse sentido, o ser-aí, embora entregue à liberdade, é sempre tardio para o fundamento. Pois, como o fundamentar, terceiro modo do fundar, é a possibilitação transcendental da verdade ôntica e do porque em geral, de modo que todo ente já tem fundamento transcendentemente erigido, apenas um ente é o ser do fundamento, mas ele mesmo não tem fundamento, senão o fundamento colocado por ele mesmo.

Por fim, cumpre notar que a existência, enquanto ser do fundamento ilumina o ser dos entes em meio aos quais se encontra dando-lhe uma razão, ao tempo em que ela mesma permanece um fundamento sem fundo entregue à liberdade (e, portanto, à responsabilidade) de se dar fundamento. Pois o “porquê” de haver o ente permanece aberto, e assim todo fundamento que se põe é substituível por outro. Desta feita, a existência é livre para dar fundamento ao ente, mas não é livre o suficiente para eliminar o “protoacontecimento da transcendência”¹⁶⁶ pelo qual o ente e a própria existência entra no mundo exigindo legitimações. Destarte, o ser-aí é um si-mesmo próprio sempre em potência.

3.3. O problema do fundamento no âmbito da transcendência

Na parte final do tratado *Sobre a Essência do Fundamento*, Heidegger¹⁶⁷ pergunta se alguma coisa e o que foi ganho para o problema do “princípio de razão” através da clarificação da essência do fundamento. O “princípio de razão” diz que “todo ente tem um fundamento” e que “não há ente sem fundamento”.

O tratado se desenvolve no sentido de, primeiro, demonstrar porque o *locus* adequado para se pensar o problema do fundamento é o âmbito da verdade ontológica e não o da verdade como propriedade da proposição. Além disso, afirma Heidegger que:

¹⁶⁶ NUNES, 2012, p. 180. Expressão que retiramos da seguinte passagem: “O abismo da liberdade, outro nome da finitude, que confirma o destino do Dasein, é a escolha necessária, porém, finita, de possibilidades. Enquanto poder-ser, a liberdade, de que fala Heidegger, é despotenciada”

¹⁶⁷ HEIDEGGER, 1979b, p. 123.

Pelo fato de ser, originariamente, enquanto previamente compreendido, primordialmente, *fundar*, anuncia cada ente enquanto ente, à sua maneira, “razões”, quer sejam elas propriamente captadas e adequadamente determinadas, quer não. Pelo fato de “fundamento” ser um essencial caráter transcendental do *ser em geral*, por isso vale o princípio da razão do *ente*. À essência do ser, porém, pertence fundamento, porque ser (não ente) somente se dá na transcendência como o fundar situado que projeta mundo.¹⁶⁸

Desse modo, cumpre notar que todo ente tem fundamento porque a compreensão de ser, por si só, desvela o ser no ente mediante “razões” que brotam transcendentalmente da compreensão de ser pela existência. Esse “dar razões” que acontece pela transcendência é, portanto, transcendental. Mas a existência, sendo como é entregue à liberdade, *pode* dar um fundamento ao ente na totalidade, ao invés de Nada:

Tornou-se claro no que se refere ao princípio de razão que o “lugar de origem” deste princípio não está, nem na essência da enunciação, nem na verdade da proposição, mas na verdade ontológica, isto, porém, quer dizer, na própria transcendência. A liberdade é a fonte do princípio do fundamento, pois nela, na unidade de excesso e privação, se funda o fundamentar que se configura como verdade ontológica.¹⁶⁹

Com isso fica esclarecido pelo filósofo o papel da liberdade no tocante ao princípio de fundamento, a saber: “a liberdade é a fonte do princípio do fundamento”¹⁷⁰. Ou seja, todo ente tem fundamento porque o fundamento emerge transcendentalmente como verdade ôntico-ontológica, vale dizer, não decorre de um comportamento específico do homem nem de uma conclusão filosófica para que todo ente tenha um fundamento/razões. Porém, o fundamento, em último caso, é o fundo abissal da liberdade que coloca a existência diante da questão “o ente ao invés de” Nada. Mas dado que o ser-aí é finito, e a verdade do ser se dá sob a forma de desvelamento-velamento, como assinala Ernildo Stein, em *Compreensão e Finitude*, o ser-aí é apelado a legitimar o ente, dar razões.

Desta feita, o princípio do fundamento tal como interpretado por Leibniz, na história da filosofia, não é mais que um exemplo de transcendência em que a existência de maneira livre afirma um fundamento para o ente na totalidade, isso porque o ser-aí é livre para estabelecer um fundamento inconcusso para o ente, ao tempo em que o ser se retrai. Portanto, a liberdade é a razão de se erigir o princípio do fundamento como um fundamento inconcusso para o ente, ao invés de Nada.

¹⁶⁸ Id. Ibid. p. 124.

¹⁶⁹ Id. Ibid. p. 124. Grifo meu.

¹⁷⁰ Id. Ibid. p. 124.

Eis a origem do que Heidegger em *Sobre a Essência do Fundamento* chamou de desordem, a não-essência (*Unwesen*) do fundamento, que ao fim e ao cabo encobre a dor da transitoriedade inerente à finitude decorrente da sua carência de fundamento: a liberdade finita.

Por oportuno, para entendermos o que está em jogo na questão do fundamento tal como levantada por Heidegger vejamos o que afirma Loparic a respeito:

O princípio do fundamento, essência do infinitivismo metafísico, tanto ético como ontológico, foi questionado por Heidegger desde o início de sua obra. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger desenvolveu uma fenomenologia do existir humano, cujo ponto central é justamente mostrar que esse modo de existir, designado como ser-aí-o-aí (*Dasein*), carece de fundamento. Visto que o ser-o-aí é o espaço de manifestação de todos os entes, segue-se que a gestação (*Aufgehen*) do ente no seu todo também carece de razão suficiente ou de causa determinante. O ponto central dessa fenomenologia não é a explicitação de conceitos básicos de uma antropologia filosófica, mas a desconstrução do princípio de fundamento mediante a discussão da negatividade interna ao ser-o-aí. Com *Ser e Tempo* pela primeira vez na história da filosofia ocidental, o pensamento do não-ser e do não-agir passa a determinar o horizonte do pensamento do ser e do agir.¹⁷¹

Desta feita, na contramão do princípio do fundamento, tal como interpretado pelos filósofos da tradição, inclusive, Leibniz, Heidegger enfatiza que todo ente tem um fundamento, mas esse fundamento é nulo, pois emerge do fundo abissal da liberdade do ser-aí. O fundamento desse modo é sem fundo, pois não oferece nenhuma garantia última para além da relação entre a existência fática e histórica e a verdade do ser.

Nesse tratado, Heidegger, além de mostrar que o fundamento do ente é o fundo abissal da liberdade, a desconstrução do princípio do fundamento, empreendida pelo filósofo, também acaba por enfatizar o modo como, na história da filosofia, se dá o retraimento do ser mediante a representação fundadora do ente pela metafísica.

A título de explicitar ainda a essência do fundamento, Heidegger acrescenta que:

A liberdade é a fonte do princípio do fundamento [...] Se partirmos dessa fonte, não compreenderemos o princípio apenas em sua possibilidade interna, mas nossos olhos se abrirão para o digno de nota que até agora não chamou a atenção, de suas formulações, que nas formulas vulgares é certamente reprimido. Justamente em Leibniz se encontram formulações do princípio que expressam um momento aparentemente irrelevante de seu conteúdo. Numa justaposição esquemática são os seguintes: “ratio est cur

¹⁷¹ LOPARIC, 2004, p. 19.

hoc potius exist quam aliud; ratio est cur sic potius existit quam aliter; ratio est cur aliquid potius existit quam nihil.¹⁷²

A passagem citada em latim, assim, traduzimos: “é a razão pela qual isto existe e não outra coisa; é a razão pela qual existe desta forma e não de outra forma; é a razão pela qual algo existe e não nada.” A par dessa formulação esquecida do princípio do fundamento Heidegger nota que de maneira repetida se dá que “o *cur* se exterioriza como *cur potius quam*”, isto é, de maneira repetida se junta a fórmula “porque em vez de” outra coisa, “porque em vez de” em vez de outra forma, “porque em vez de” em vez de nada. A fórmula “porque em vez de” denota o modo como a liberdade finita conduz o ser-aí do Nada de fundamento (que é a existência) para o fundamento. Explicada, ontologicamente, a fórmula “porque algo em vez de Nada” expressa a liberdade da existência para o fundamento, ao invés do Nada:

O ser-aí – ainda que situado em meio ao ente e por ele perpassado pela disposição – *está jogado como livre poder-ser entre os entes*. O fato de ser, segundo a possibilidade, um mesmo e sê-lo em correspondência com sua liberdade; o fato de a transcendência se temporalizar como acontecer originário, não está no poder desta liberdade mesma. Tal impotência (derelicção), porém, não é primeiro o resultado da invasão do ser-aí pelo ente, mas ela determina o ser do ser-aí como tal. Todo projeto de mundo é, por isso, jogado. A explicitação da essência da finitude do ser-aí a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base óbvia da natureza finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são consequências da finitude e, por último, a todos os esclarecimentos sobre a origem ôntica da mesma. A essência da finitude do ser-aí se desvela, porém, na transcendência como liberdade para o fundamento.¹⁷³

O fato de a existência ser lançada no mundo entre os entes faz dela, enquanto potencial si-mesmo próprio, um projeto tardio de si mesma, decadente, posto que inserido em um mundo projetado por outros, tendo que escolher entre possibilidades que se apresentam ao seu aí. Enquanto um si-mesmo impessoal ele se ocupa junto ao ente no que-fazer cotidiano e no trata com-os-outros como todo mundo. Sob esse modo de ser se diz que a responsabilidade do seu ser está entregue ao impessoal, onde ninguém assume propriamente seu ser. Assim, ele se alivia do peso e reponsabilidade de se dar razões próprias a si mesmo, isto é, dar a si um fundamento próprio. Enquanto a existência permanece regida pela impessoalidade, ela não erige um projeto próprio para o seu tempo, permanece regida pela intratemporalidade. Mas isso não elide a possibilidade de a existência, a qualquer tempo, se compreender como um si-mesmo próprio em face do domínio da impessoalidade, desde que na liberdade para o fundamento.

¹⁷² Id. Ibid. p. 124.

¹⁷³ Id. Ibid. p. 125.

3.4. Transcendência e fundamento

Em nosso trabalho nós nos perguntamos o seguinte: de que modo, em face da experiência do Nada, revelado na angústia, a qual desperta a existência para nulidade ou ausência de fundamento, a existência transcende o ente, na ânsia de se conquistar a si mesmo? Em virtude da questão guia do trabalho nos deparamos com a questão do fundamento. A existência é livre para o fundamento quer dizer: é livre para o ato de fundar o ente. Que relação é essa entre transcendência e fundamento?

A existência compreende o mundo, antes de tudo, em vista-de-si-mesmo e desse modo, projeta-se para possibilidades a fim de, por elas, constituir-se como um si-mesmo próprio. A experiência do Nada, tal como se revela na angústia, por sua vez, temporaliza a existência em face da estranheza do ser-lançado e revela a existência como um poder-ser livre, desentranhado do domínio da impessoalidade, para um mundo de possibilidades. Desta feita, a angústia, ao liberar a existência das demandas que predominam na impessoalidade, a conduz para o ser-lançado, propriamente, sem as ilusões do domínio do impessoal. Pré-disposta pela angústia, compreendendo-se em face de si mesma, a existência pode, enquanto livre para o fundar, lançar-se propriamente para o fundamento. No caso da existência filosófica, pré-disposta pela angústia ou não, a existência pode transcender o ente na perspectiva do seu fundamento metafísico.

A transcendência, que põe fundamento metafísico para o ente na totalidade, faz irromper épocas do ser, senão vejamos o que Heidegger afirma no seu texto intitulado *A sentença de Anaximandro* a respeito da epocalidade do Ser:

O ser se subtrai enquanto se desoculta no ente. Desta maneira, o ser se retém com a sua verdade. Este reter-se é o primeiro modo de seu desvelar-se. O signo primordial do reter-se é a *A-létheia*. Somente enquanto ela traz desvelamento do ente, funda o velamento do ser. O velamento, porém, permanece no processo da recusa que retém. Podemos designar esta retenção clarificadora, com a verdade de sua essência, a epoché do ser. Esta palavra tomada do uso linguístico dos estóicos não significa contudo aqui, como em Husserl, o caráter metódico da exclusão dos atos téticos da consciência, na objetivação. A época do ser pertence a ele mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser. [...] Cada época da história do mundo é uma época da errância.¹⁷⁴

Segundo Heidegger, “o ser se subtrai enquanto se desoculta no ente”, de tal modo que o desvelamento do ser implica já o seu retraimento e, nesse retraimento, “se acha enraizada a

¹⁷⁴ HEIDEGGER, 1978, p. 28.

história do mundo propriamente dita”.¹⁷⁵ Isso porque “o ser-aí sempre possui, faticamente, a sua história e pode possuí-la porque o ser desse ente constitui-se de historicidade.”¹⁷⁶

Como pudemos notar em *Sobre a Essência do Fundamento*, a estrutura unitária da transcendência é o mundo. Assim sendo, a existência é formadora de mundo, mas ao transcender o ente na direção do mundo, pondo fundamento, o ser se retrai. Dessa feita, a cada vez que a existência transcende o ente fundando mundo irrompem épocas do Ser. Essa irrupção de mundo é possível pela posição de fundamento pela transcendência, que metafisicamente, representa o ente de maneira fundadora, ao tempo em que o Ser se retrai. Senão vejamos:

Filosofia é Metafísica. Essa pensa o ser em sua totalidade – o mundo, o homem, Deus – sob o ponto de vista do ser, sob o ponto de vista da recíproca imbricação do ente e ser. A Metafísica pensa o ente enquanto ente ao modo da representação fundadora. Pois o ser do ente mostrou-se, desde o começo da filosofia, e neste começo, como o fundamento (arché, aítion, princípio). Fundamento é aquilo de onde o ente como tal, em seu tornar-se, passar e permanecer, é aquilo que é e como é, enquanto cognoscível, manipulável e transformável. O ser como fundamento leva o ente a seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores. O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento.¹⁷⁷

O que Heidegger enfatiza nessa passagem é que na história da filosofia o ser fora interpretado como fundamento, sob o modo da representação fundadora do ente na totalidade. É essa representação fundadora que caracteriza o fazer filosófico, enquanto metafísica, a qual esquecendo-se do Ser, erige o fundamento para o ente na totalidade, parte do que se apresenta como ente, para assim apresentar o ente como fundado desde o fundamento. Por esse ângulo de visão acerca da metafísica, a metafísica acontece como petição de princípio.

Para o nosso trabalho, o que importa notar é que a existência filosófica, que, na liberdade para o fundar, transcende o ente na perspectiva do fundamento do ente na totalidade, o faz na ânsia de se conquistar como um si-mesmo próprio e, ao fazê-lo, faz irromper mundo ao tempo em que irrompem épocas do Ser.

¹⁷⁵ CASANOVA, 2006, p.123.

¹⁷⁶ HEIDEGGER, 2015, p. 474. *Ser e Tempo*, §74.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, 1979 d, p. 71.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de considerações finais, nós podemos dizer o que segue. Para redação desse trabalho, nós elegemos como problema de pesquisa a seguinte questão: de que modo, em face da experiência do Nada, revelado pela angústia a existência desperta para a nulidade ou ausência de fundamento do ente, de modo que a existência é apelada a transcender o ente, na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade?

O trabalho foi desenvolvido no sentido de compreender a relação entre a experiência do Nada, que se revela na angústia, e a questão da transcendência.

O problema de pesquisa acabou por revelar o solo da metafísica, a saber, a co-pertença entre Ser e Nada. Ao final do trabalho, pudemos compreender o modo como a existência, na fuga da angústia, transcende o ente na ânsia de se conquistar como um si-mesmo próprio. A experiência do Nada, que se revela na angústia acabara por revelar também o modo como a existência se compreende em face da co-pertença entre Ser e Nada, que constitui o solo da metafísica.

No primeiro capítulo, tomando a conferência *Que é Metafísica?*, como referência, pudemos ver que Heidegger ao perguntar o que é o Nada, finda por revelar a existência mesma como metafísica, assim como o solo de que parte o ser-aí na ânsia de fundar o ente na totalidade. De fato, a fenomenologia da experiência do Nada, como se revela na angústia, empreendida por Heidegger em *Que é Metafísica?*, acabara por exprimir o modo como a existência, suspensa dentro do Nada (em sua co-pertença ao Ser), transcende o ente na direção do fundamento do ente na totalidade.

Pudemos entender que a co-pertença entre Ser e Nada subjaz à questão metafísica fundamental, a saber, *porque o ente e não antes o Nada?*. Ademais, pudemos notar que essa questão não é a questão metafísica fundamental porque algum filósofo assim o teria determinado. Antes disso, ela é a questão metafísica fundamental porque, sendo a mais vasta, mais profunda e mais originária, põe em questão a possibilidade de “porquê” em geral e, assim, põe em questão a nós mesmos. Desse modo, ela põe a nossa existência em questão porque ela nos conduz à experiência do Nada de fundamento, e isso somente é possível porque somos o ente para quem o ser, ele mesmo, está em jogo. Outrossim, sendo a existência constituída de historicidade, a questão metafísica fundamental está inscrita na história, como o que subjaz a transcendência constitutiva da existência na direção do mundo.

Desse modo, se se entende por metafísica, citando Heidegger, “o perguntar além do ente para recuperá-lo, enquanto que em sua totalidade, para a compreensão”¹⁷⁸, por conseguinte, a questão metafísica fundamental, ao revelar a experiência do Nada de fundamento da existência, finda por revelar a existência como suspensa dentro do Nada, entregue ao fundo abissal da liberdade para o fundamento. É em face desse fundamento sem fundo que a existência transcende o ente em meio ao qual se encontra e projeta fundamento para o ente na totalidade, ao modo da representação fundadora, que caracteriza a metafísica.

Além disso, pudemos notar que a experiência do Nada pela existência, tal como se dá na disposição da angústia, é mais do que um mero sentimento negativo, ou um sentimento deprimente. Pelo contrário, a angústia por revelar a experiência do Nada, em seu sentido ontológico, abre a possibilidade de “uma experiência de ser como outro com relação a todo ente” e, mais que isso, a experiência do Nada que se revela na angústia possibilita também “a maravilha das maravilhas”¹⁷⁹, que é a da possibilidade de temporalização própria da existência como instante de decisão em face do domínio da impessoalidade. Assim sendo, a experiência do Nada, que se revela na angústia acaba por temporalizar a existência diante da possibilidade de conquistar fundamento, de maneira própria e livre do domínio da impessoalidade.

O segundo capítulo, por sua vez, cumpria o objetivo específico de explicar o significado da disposição da angústia em conexão com a questão da transcendência.

Nós pudemos adentrar no conceito dessa disposição a partir da leitura de *Ser e Tempo*, §40, em que Heidegger a elege como disposição fundamental. Ao longo do segundo capítulo, pudemos notar como a angústia, ao revelar a experiência do Nada, temporaliza a existência, sob o modo de apelo à compreensão própria de si mesma. Esse apelo do si-mesmo impróprio apela para que a existência transcenda o ente em meio ao qual se encontra na ânsia de conquistar-se, pondo-lhe um fundamento.

No terceiro capítulo, por sua vez, no tocante à questão da transcendência se cumpriu o objetivo específico de entender esse modo de ser da existência. Existir é já transcender. Visto que mundo é a estrutura unitária da transcendência é sempre na direção do mundo, enquanto formador de mundo, que o ser-aí transcende na ânsia de conquistar-se a si mesmo em face da experiência do Nada, que lhe atravessa pela disposição fundamental da angústia que o constitui. Em outras palavras, pudemos notar que o ser-aí, *suspense dentro do Nada*, e pré-

¹⁷⁸ Id. *ibid.* p. 43.

¹⁷⁹ Id. *ibid.* p. 48.

disposto pela disposição da angústia, transcende o ente no triplo movimento de erigir, tomar-chão e fundamentar, na ânsia de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade.

Nós tivemos oportunidade de entender que todo ente tem um fundamento, pois o fundamento emerge com a essência da transcendência, isto é, transcendentemente. Com efeito, Heidegger concordara com Leibniz no sentido de que todo ente tem um fundamento (uma razão), mas não pelas mesmas razões. Heidegger argumenta que todo ente tem um fundamento porque “o dar razões”, pelo qual o ente tem fundamento, é transcendental, isto é, integra a verdade ôntico-ontológica, e não porque haja um fundamento último. Em outros termos, todo ente tem um fundamento, mas esse fundamento é a existência finita em sua liberdade para o fundar.

O ser-aí, enquanto lançado no mundo entregue à liberdade, se compreende como que provocado a legitimar o ente, dando razões ao ente. O fundamento é posto, epocalmente, pela existência. Heidegger explica que a liberdade, como uma vontade que começa por si mesmo a transcendência, ela é o fundamento da transcendência, de tal modo que a transcendência, essência do fundamento, não acontece, primeiro, por ato de vontade de um sujeito, antes disso, a existência já transcendeu o ente e lhe pôs fundamento, mas esse fundamento é marcado pela finitude, portanto, tem o mesmo caráter do fundamento nulo que é a existência.

Então, por conseguinte, a liberdade é uma potência despotencializada, posto que o ser-aí, de certo modo, é tardio para sua liberdade, pois já se encontra jogado no mundo entre possibilidades situadas. A liberdade nesse caso, precisa ser repetida, para que o ser-aí conquiste-se como um si-mesmo próprio.

Por isso, a liberdade é a fonte do princípio do fundamento, visto que é por ser livre para o fundar, que o ser-aí transcende o ente, na dialética de privação e excesso em meio a qual se encontra e assim pode pôr um fundamento inconcusso para o ente. Dessa forma a liberdade finita é assim, ao mesmo tempo, o fundamento da desordem, que encobre o fundamento sem fundo que é ela mesma.

Respondendo, afinal, o problema do trabalho, devemos ter em conta que o ser-aí é o ente que sempre é a cada vez sua possibilidade de ser. Por isso, como explica Casanova “ele pode em seu ser se escolher, se ganhar, ele pode se perder ou nunca e só, aparentemente, se ganhar.”¹⁸⁰ Mas isso somente é assim porque ele, “segundo sua essência, é algo próprio possível, uma vez que ele pode se apropriar de si.”¹⁸¹ Mas o que diferencia o modo próprio do modo impróprio da existência? O ser-aí, como ele é poder-ser, “ele precisa ser para que possa

¹⁸⁰ CASANOVA, 2006, p. 92.

¹⁸¹ Id. Ibid. p. 96.

resolver o problema existencial que é”.¹⁸² Na fuga da angústia, que é seu modo de existir, a existência tanto pode assumir caminhos impessoais, entregando a existência à lógica do que-fazer cotidiano e, por conseguinte, à negação do si como poder-ser, como pode também optar pela escuta à necessidade própria ao poder-ser singular que se é, enquanto lançado no mundo.

Entendemos que pela disposição da angústia, que revela a experiência do Nada, a existência é apelada a transcender o ente na ânsia de se conquistar como um si mesmo próprio em face do domínio da impessoalidade. Em *Ser e Tempo*, essa conquista de si é pensada desde o projeto do ser-para-a-morte próprio em que a existência, mediante a decisão antecipadora da morte, na prontidão para a angústia e na *liberdade para a morte*, pode ser livre até o fim para o seu tempo, assumindo propriamente o seu poder-ser.

No caso da existência filosófica, a pré-disposição pela angústia, que revela a experiência do Nada, temporaliza a existência de um modo que a existência é apelada a, na liberdade para o fundamento, transcender o ente na perspectiva do fundamento do ente na totalidade.

Com efeito, é na liberdade para o fundamento e sempre na ânsia de conquistar-se a si mesma em face do domínio da impessoalidade, que a existência filosófica, ao toma-chão no ente, ultrapassa o ente na perspectiva de fundamentá-lo em sua totalidade, ainda que pondo um fundamento inconcusso. Ao fazê-lo, a transcendência faz irromper mundo, e assim épocas do Ser.

No decorrer do trabalho emergiram outras questões que não pudemos responder por ora. Por exemplo, o filósofo, ao transcender o ente, o faz na perspectiva de conquistar-se em face do domínio da impessoalidade, ele o faz estabelecendo um fundamento inconcusso para o ente na totalidade; porém, não fica claro para nós se com isso a existência retorna à decadência. Quer dizer, teria a existência, para conquistar-se como um si-mesmo próprio, na liberdade para o fundar, que erigir como fundamento do ente na totalidade, apenas o fundamento sem fundo que é a existência, ela mesma, sob pena de não libertar-se do domínio da impessoalidade? Reinaria na tradição filosófica uma espécie de tendência a se manter sob o domínio de uma impessoalidade histórica, que foge da nulidade de fundamento do existir e insiste na errância do esquecimento do Ser?

Talvez, essas questões apontem para o sentido da questão posta por Heidegger em sua entrevista a Richard Wisser, concedida em 1969, onde ele diz:

¹⁸² Id. Ibid. p 96.

[...] no fim das contas, porque o ente e não antes o nada? quer dizer: onde está a causa ou o fundamento para que o ente exista e não o nada? Eu de minha parte, pergunto: porque o ente existe e não, sobretudo, o nada? porque o ente tem prioridade, porque o Nada não é pensado como idêntico ao ser? Quer dizer, porque o esquecimento do ser reina e de onde ele vem?

Ao longo da dissertação pretendeu-se dialogar com a questão metafísica fundamental, *porque o ente e não antes o Nada?*, tal como Heidegger a interpretara, a saber, no sentido de investigar a primazia do ente em face do Nada. Com efeito, a questão da transcendência em sua conexão com a experiência do Nada em sua co-pertença ao Ser, tal como se revela na disposição da angústia, norteou, como objetivo, nossa pesquisa, mas dada a sua complexidade exigirá de nós uma pesquisa futura, onde poderemos nos debruçar com mais profundidade sobre outros aspectos que permeiam o problema de pesquisa.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. 6ª ed. tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

ALMEIDA, Abelardo Rodrigues de. **O Sentido da Morte para a Existência Autêntica: uma introdução à leitura de Ser e Tempo de Heidegger**. 1ª ed. Goiânia-GO: Editora Espaço Acadêmico, 2020.

ARISTÓTELES. **Tratado do Lugar e do Vazio** (Física IV, 1-9). Tradução de Luís Felipe Bellintani Ribeiro, Fernando Coelho e Arlene Reis. In: Revista do Programa de Pós-graduação da UERJ, Anais de Filosofia Clássica. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/16453> Acesso em: 02/08/2023.

ARISTÓTELES. **Tratado do Tempo** (Física IV, 10-14). Tradução de William de Siqueira Piauí. Disponível em: <http://producaom.wikidot.com/anexo-3-13-fisica-de-aristoteles-livro-iv> Acesso em: 01/08/2023.

BEAUFRET, Jean. **Introdução às Filosofias da Existência: de Kierkegaard a Heidegger**. Tradução notas de Salama Tannus Muchail. São Paulo-SP: Duas Cidades, 1976.

BETANIN, Tatiana. **Transcendência e Jogo na Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**. 2004. Santa Maria- RS. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSM-20_bedddafb8a7f565efe94dc538ce5a3cf. Acesso em: 10 fev. 2023.

BLANC, Mafalda de Faria. **Introdução à Ontologia**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget: 2011.

BLANC, Mafalda de Faria. **Metafísica do Tempo**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget: 1999.

BLANC, Mafalda de Faria. **O fundamento em Heidegger**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget: 1984.

BRAGA, Arnin Rommel Pinheiro. **A Questão da Finitude nos Escritos de Heidegger de 1927-1930: Transcendência, Mundo e Liberdade**. 2019. Belém-PA. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFGA_899ccad9837de06ca60d61cb9ab549ef. Acesso em 15 jan. 2023.

HAN, BYUNG-CHUL. **Morte e Alteridade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

BORNHEIM, Gerd. **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. Porto Alegre-RS: Editora Globo, 1969.

CASANOVA, Marco Antônio. **Compreender Heidegger**. 5ª ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

CAMPOS, Afonso Henrique Magalhães de. **O Dasein Suspenso no Nada: transcendência e mesmidade no pensamento heideggeriano**. Salvador, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/11356/1/Dissertacao%20Afonso%20Camposseg.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2022.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a Caminho**: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro – RJ: Forense Universitária, 2006.

COHN, Priscilla N. **Heidegger, su filosofía a través de la nada**. Traducción de Angel Garcia Fluxá. Ediciones Guadarrama, S.A, Madri, 1975.

COSTA, Alex Antônio Rosa. **Amor: entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre**. 2022. São Paulo. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-05102022-190907/pt-br.php>. Acesso em: 06 set. 2023.

CRITCHLEY, Simon; SHÜRMAN, Reiner. **Sobre o Ser e Tempo de Heidegger**. 1ªed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DICHTCHEKENIAN, Nichan. Instante: Essência do Tempo. **Fenoegrupos**, 2010. Disponível em: http://fenoegrupos.com.br/JPM-Article3/pdfs/nichan_Instante.pdf. Acesso em: 05 jul. 2023.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2004.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópoles-RJ: Vozes, 2006.

FEIJÓO, Ana Maria Lopez Calvo de. **A existência para além do sujeito**: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: IFEN: Via Verita, 2011.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o problema do espaço**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget, 1997.

FOGEL, Gilvan. Liberdade e Criação. **AISTHE**, nº 1, 2007 Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Aisthe/article/view/12117/8652>. Acesso em 01 set. 2023.

GALL, Felipe Ramos. **Da Estranheza na era da Técnica**. 2017. Rio de Janeiro. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO-1_b9409c6d47cf3268d5ccb53d9f65a37d. Acesso em: 15 mai. 2022.

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

GUERCHE, Ronaldo Palma. **Hermenêutica da facticidade e coexistência cotidiana com outros: Heidegger e a Retórica de Aristóteles**. 2011. Santa Maria- RS. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFSM-20_e0ed57752eaba506a7420dedd5fcf14a. Acesso em: 01 jul. 2023.

HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget, 1997.

HARADA, Frei Hermógenes. **Iniciação à Filosofia**: exercícios, ensaios e anotações de um principiante amador. Teresópolis – RJ: Daimon, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, revisão e apresentação por Márcia Cavalcante de Sá Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10ª ed. Petrópolis - RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Conceitos Fundamentais da Metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2011.

HEIDEGGER, Martin. **A essência da liberdade humana**: introdução à filosofia. 1ª ed. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Filosofia**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro-RJ: Forense, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **A sentença de Anaximandro**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica? (a preleção)**: in: Os Pensadores. São Paulo-SP: Abril Cultural, 1979a, p. 35-44.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência do Fundamento**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979b, p. 97-125.

HEIDEGGER, Martin. Entrevista concedida ao professor Richard Wisser em 24 de setembro de 1969. Entrevistador: Richard Wisser. In: WISSER, Richard (Ed.). **Martin Heidegger im Gespräch**. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/656536534/OQNFP-10-01-03-Martin-Heidegger>. Acesso em: 09 nov. 2022.

HEIDEGGER, Martin. **Posfácio à Conferência Que é Metafísica?**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979c, p. 47-51.

HEIDEGGER, Martin. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979d, p. 71-81.

HEIDEGGER, Martin. **O Retorno ao Fundamento da Metafísica (Introdução à Preleção Que é Metafísica?)**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979e , p. 53-63.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre a Essência da Verdade**: in: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 131-145.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**: carta a Jean Beaufret: *in*: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 149-175.

HEIDEGGER, Martin. **O Princípio de Identidade**: *in*: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 179-187.

HEIDEGGER, Martin. **A Constituição Onto-teo-lógica da Metafísica**: *in*: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 189-202.

HEIDEGGER, Martin. **Da Experiência do Pensar**. Tradução, introduções e anotações de Maria do Carmo Tavares de Miranda. Porto Alegre, RS: Editora Globo, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e o Problema da Metafísica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HEIDEGGER, Martin. Disputa de Davos entre Heidegger e Ernst Cassirer. In: HEIDEGGER, Martin. **Kant e o Problema da Metafísica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HEIDEGGER, Martin. **A Questão da Técnica**. *In*: Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 11-38.

HEIDEGGER, Martin. **Ciência e Pensamento do Sentido**. *In*: Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 39-60.

HEIDEGGER, Martin. **O Conceito de Tempo**: *Der Begriff der Zeit*. *In*: Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da USP. ISSN 1414-8315. Tradução e apresentação de Marco Valério Werle. nº 2. Ano 1997, p. 7-39.

HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Problema do Ser**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969, p. 13-63.

JARAN, François. **La Métaphysique du Dasein**: Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927 - 1930). Zeta Books, 2022.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 9ª ed. Lisboa-Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

KIERKEGAARD, Soren A. **O Conceito de Angústia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Heidegger e a Modernidade**: a correlação de sujeito e objeto. *In*: Revista Tempo Brasileiro, nº 50. Rio de Janeiro, RJ: Folha Carioca Editora, 1977, p. 3-26.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. Heidegger e a Questão da Liberdade Real. *In*: **Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO**, Vol. 1, nº 10, outubro de 1996. Disponível em: <https://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/oqnf/article/view/92>. Acesso em: 16 jun. 2023.

LOPARIC, Zeljko. (1999). Origem e Sentido da Responsabilidade em Heidegger. **Revista Veritas** (Porto Alegre), Ano 1999, vol. 44, nº 1, p. 201-220. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.1999.1.35190>. Acesso em: 12 jul. 2023.

LOPARIC, Zeljko. A metafísica e o processo de objetificação. **Revista Natureza Humana**, São Paulo-SP, v. 10, n. 2, p. 9-43, dez. 2008. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302008000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso: 23 fev. 2023.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e Finitude**. 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2004.

LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Porto Alegre, RS: Edipucrs, 2003.

MACDOWEEL, J. A. **A Gênese da Ontologia Fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo, 1970.

MARQUES, Victor Hgo de Oliveira. **O problema do fundamento nos escritos de Heidegger: de 1927 a 1930**. 2012. Goiania –GO. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/items/b774e7b1-5ef2-4476-ab38-de9c7734ae2e>. Acesso em: 01 abr. 2023.

MAY, Rollo. **A Descoberta do Ser**. 1ª ed. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1986.

MAY, Rollo. **Liberdade e Destino**. Tradução de Alfred Barcellos. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 1987.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo – SP: Fapesp/Annablume, 1999.

NUNES, Benedito. **A filosofia contemporânea: trajetos iniciais**. São Paulo: Edidora Ática, 1991.

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

PAIVA, Márcio Antônio. **A liberdade como horizonte da verdade segundo Heidegger**. Roma: Gregorian University Press, 1998.

PASQUE, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Lisboa-Portugal: Instituto Piaget, 1997.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 7ª ed. Petrópoles – RJ: Vozes, 2011.

PIZZOLANTE, Rómulo P. **A essência humana como conquista: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Annablume, 2008.

POMPÉIA, João Augusto; SAPIENZA, Bilê Tatit. **Na Presença do Sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existências básicas**. São Paulo: Editora da Puc-SP, 2013.

REIS, Robson Ramos. **Heidegger: a transcendência como jogo**. Disponível em: https://www.academia.edu/639088/Heidegger_a_transcend%C3%Aancia_como_jogo. Acesso em: 20 jun. 2023.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Editorial Geração, 2000.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. **Tempo Ético e Tempo Histórico. A reapropriação heideggeriana do kairós como Augenblick**. Recife, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/5601?locale=pt_BR. Acesso em: 01 set. 2023.

SANTOS, Gilfranco Lucena dos. **Hermenêutica e historicidade: concepção, método e tarefa de uma filosofia hermenêutica a partir de Martin Heidegger**. 2004. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFPE_684807eacb66747536f9adb26d7b7042 Acesso em: 10 out. 2022

SAPIENZA, Bilê Tatit. **Do Desabrigo à Confiança: daseinsanalyse e terapia**. São Paulo: Escuta, 2007.

SILVA, Taciane Alves da. **Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada**. 2020. Curitiba-PR. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/SCAR_54d708e42f410b5c630074134fd445c6. Acesso em: 01 abr. 2023. 03/04/2023.

SILVA, Taciane Alves da. **Do "não", da negação e do "nada" ou sobre o estatuto da negatividade em Heidegger**. 2015. Curitiba-PR. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/37949>. Acesso em: 02 fev. 2023.

SILVA, Marcos Érico de Araújo. A superação da metafísica em Heidegger, preparada por Kierkegaard (e Nietzsche): O pré-teorético (vortheoretisch), a clareira (die Lichtung), o elemento (das Element) do pensar. **Revista Filosófica São Boaventura**, v. 6, n. 1, p. 1-164 janeiro/junho, 2013 Disponível em: <https://img.fae.edu/galeria/getImage/1/1987431164964669.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2022.

SÔNIA, Leite. **Angústia**. Rio de Janeiro – RJ: Zahar, 2011.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre, RS: Ithaca, 1966.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**. Porto Alegre, RS: Editora Movimento, 1976.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e Existência: uma introdução à filosofia**. Porto Alegre, RS: L&PM Editores, 1988.

STEIN, Ernildo. **Seis Estudos sobre Ser e Tempo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

STEIN, Ernildo. **Seminário sobre a verdade: lições preliminares sobre o parágrafo 44 de Sein und Zeit**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

STEINER, George. **As ideias de Heidegger**. São Paulo, SP: Cultrix, 1978.

STEWART, Jon. **Soren Kierkegaard**: subjetividade, ironia e a crise da modernidade. Tradução de Humberto Araújo Qualiglio de Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

TORRES, Jesus Vasques. Angústia e Desamparo numa perspectiva heideggeriana. **Revista Perspectiva Filosófica**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPE. Vol. VI, nº 11 (jan-junho/1999). Disponível em: <https://www.ufpe.br/ppgfilosofia/revista-perspectiva-filosofica>. Acesso em: 15 dez. 2022.

TROTIGNON, Pierre. **Heidegger**. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1989.

WAELEHNS, de Alphonse. **La filosofia de Martin Heidegger**. Madri: Universidade Autónoma de Puebla, 1986.