

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Mariana Marcelino Silva Alvares

O conceito de angústia em Heidegger: da analítica existencial à
história do ser

São Paulo
2023

Mariana Marcelino Silva Alvares

O conceito de angústia em Heidegger: da analítica existencial à
história do ser

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Eduardo Brandão.

São Paulo
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)**Nome do (a) aluno (a): Mariana Marcelino Silva AlvaresData da defesa: 07 / 12 / 2023Nome do Prof. (a) orientador (a): Eduardo Brandão

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 18 / 12 / 2023

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A473c Alvares, Mariana Marcelino Silva
 O conceito de angústia em Heidegger: da analítica
 existencial à história do ser / Mariana Marcelino
 Silva Alvares; orientador Eduardo Brandão - São
 Paulo, 2023.
 110 f.

 Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
 Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
 Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
 concentração: Filosofia.

 1. angústia. I. Brandão, Eduardo, orient. II.
 Título.

Folha de Aprovação

ALVARES, Mariana Marcelino Silva. O conceito de angústia em Heidegger: de uma perspectiva existencial à história do ser. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

Prof. Dr. Eduardo Brandão (orientador)

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casanova

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle

Dedicatória

Dedico este trabalho a minha mãe, dona Uilma, cuja força e coragem me inspiraram a seguir. A ela, por todo seu sacrifício, sou profundamente grata. Por ela, meu alicerce e minha história.

Ao meu companheiro, Kauê, que em sua mansidão me impulsionou, e, com amor e cuidado, me sustentou quando foi preciso.

Agradecimentos

Agradeço ao Rodrigo, pela parceria na vida e, principalmente, nas discussões sobre Heidegger. Pela leitura atenta, crítica e rigorosa do meu texto.

Agradeço ao meu orientador, Eduardo Brandão, pela liberdade que me foi dada na condução do trabalho, e pelo olhar atento aos caminhos traçados neste trabalho. Por toda ajuda e auxílio, sou muito grata.

Agradeço aos professores Fernando Mattos e Marco Aurélio Werle pela disponibilidade em participarem da minha qualificação e defesa. Pela leitura do meu texto e orientações gentis que muito me ajudaram na qualificação, sou enormemente grata.

Agradeço ao professor Marco Casanova pela disponibilidade e aceite em participar da minha defesa. Por se disponibilizar a ler meu texto, sou muito grata.

Agradeço ao grupo de estudos sobre Heidegger, nas pessoas de Beto, Celina e Rodrigo, por me apresentarem, de modo instigante, o pensamento de Heidegger.

Agradeço aos meus amigos, em especial Edinaldo e Eline, pela escuta, apoio e compreensão nas fases difíceis do trabalho.

Ao programa de Pós-graduação em Filosofia da USP, especialmente à secretaria, pelo auxílio nos momentos de dúvidas e incertezas.

À CAPES pelo fomento à pesquisa, cujo incentivo foi fundamental para a realização deste trabalho.

RESUMO

ALVARES, Mariana Marcelino Silva. O conceito de angústia em Heidegger: de uma perspectiva existencial à história do ser. 2023. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

O presente trabalho tem o objetivo de examinar o tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* (1927) e na preleção *Que é Metafísica?* (1929). Em *Ser e Tempo*, Heidegger trata o encontrar-se de angústia enfatizando a relação desse conceito com as possibilidades de impropriedade e propriedade. Com efeito, no §40 do tratado maior, o filósofo apresenta a angústia como o encontrar-se que singulariza o ser-aí. Por sua vez, na preleção de 1929, o filósofo apresenta o conceito de angústia enfatizando o papel desse conceito com o descobrimento do ser. Na pergunta metafísica pelo nada, o filósofo lança mão do encontrar-se da angústia para descobrir a transcendência do ser-aí. Em jogo está a relação entre o ser e nada desvelado pelo encontrar-se da angústia, na preleção *Que é Metafísica?* Para Richardson, essa diferença prenuncia a chamada virada do pensamento de Heidegger. Segundo Sheehan, porém, é possível pensar em, ao menos, três sentidos de *Kehre* no pensamento de Heidegger. Cabe-nos delimitar qual o sentido de virada nos referimos quando tratamos da diferença do conceito de angústia nas duas obras citadas. Nosso objetivo, portanto, é o de investigar se a preleção de 1929 pode ser lida como um prenúncio da mudança de orientação do pensamento de Heidegger, nos anos 30. Trata-se de uma reorientação do projeto filosófico de Heidegger, que passa de uma perspectiva transcendental para outra, focada dessa vez na história do ser.

Palavras-chave: angústia, ser-aí, virada, nada.

ABSTRACT

ALVARES, Mariana Marcelino Silva. O conceito de angústia em Heidegger: de uma perspectiva existencial à história do ser. 2023. Thesis (Master Degree)– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

The present work aims to examine the treatment of the concept of anxiety in *Being and Time* (1927) and in the lecture *What is Metaphysics?* (1929). In *Being and Time*, Heidegger deals with the feeling of anxiety, emphasizing the relationship of this concept with the possibilities of impropriety and property. In fact, in §40 of the major treatise, the philosopher presents anxiety as the finding of oneself that singularizes being-there. In turn, in the 1929 lecture, the philosopher presents this concept emphasizing the role of this concept in the discovery of being. In the metaphysical question about nothingness, the philosopher uses the finding of anxiety to discover the transcendence of being-there. At stake is the relationship between being and nothing revealed by the encounter of anguish, in the lecture *What is Metaphysics?* For Richardson, this difference foreshadows the so-called turn in Heidegger's thought. According to Sheehan, however, it is possible to think of at least three meanings of *Kehre* in Heidegger's thought. It is up to us to define which direction of turn we are referring to when we deal with the difference in the concept of anxiety in the two works mentioned. Our objective, therefore, is to investigate whether the 1929 lecture can be read as a foreshadowing of the change in orientation of Heidegger's thought in the 1930s. It is a reorientation of Heidegger's philosophical project, which moves from a perspective transcendental to another, this time focused on the history of being.

Key Words: anxiety, *Dasein*, *Kehre*, nothing.

SUMÁRIO

SUMÁRIO	8
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: A FUNÇÃO EXISTENCIÁRIA DA ANGÚSTIA EM SER E TEMPO	20
1.1 <i>Existência e mundo</i>	25
1.2 <i>A tranquilidade mediana do ser-aí no “a-gente”</i>	30
1.3 <i>O estatuto ontológico do encontrar-se</i>	33
1.4 <i>A suspensão do mundo na angústia</i>	41
1.5 <i>A suspensão do ser-com na angústia</i>	50
CAPÍTULO II: A QUESTÃO DO NADA NA PRELEÇÃO QUE É METAFÍSICA?	57
2.1 <i>A questão do nada na preleção</i>	57
2.2 <i>A transcendência do ser-aí</i>	66
2.3 <i>O nada e a diferença ontológica</i>	69
2.4 <i>A preleção e o projeto de uma metafísica do ser-aí</i>	71
2.5 <i>O lugar do nada no Posfácio (1943) e na Introdução (1949)</i>	74
2.6 <i>A superação da metafísica</i>	78
CAPÍTULO III: DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM SER E TEMPO E QUE É METAFÍSICA?	81
3.1 <i>O conceito de angústia entre Ser e Tempo e Que é Metafísica?</i>	81
3.2 <i>O encontrar-se da angústia e do tédio e seu aceno primordial</i>	85
3.3 <i>Os sentidos da virada (Kehre)</i>	90
3.4 <i>O pensamento de Heidegger em sua unidade</i>	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Em *Ser e Tempo* Heidegger desenvolve uma análise existencial do *Dasein*¹ enquanto via para se colocar em questão o ser. Tendo, pois, como objetivo principal encontrar o modo adequado de colocar a questão do ser, Heidegger, de início, apresenta a direção a ser seguida ao afirmar que na pergunta pelo que é ser, já se tem sobre o ser uma pré-compreensão. De fato, na questão “o que é ser?” o sentido do ser já está, de algum modo, disponível a quem pergunta, pois já temos sempre alguma compreensão do “é”. De início e na maior parte das vezes, portanto, quem pergunta sobre o ser se move, mesmo que de maneira vaga e mediana, dentro de alguma compreensão do ser. Segundo isso, diz Heidegger:

Como busca, o perguntar necessita de uma direção prévia a partir do que é buscado. O sentido de ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser. É a partir desse entendimento-do-ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de ser e a tendência para chegar ao seu conceito. Não *sabemos* o que ‘ser’ significa. Mas já quando perguntamos ‘que é ser?’ nos mantemos em um entendimento do ‘é’, embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa (HEIDEGGER, 2012, p. 41).

O que Heidegger pretende é, a partir dessa pré-compreensão do ser, vaga e mediana, alcançar o modo adequado de se colocar a pergunta pelo sentido do ser. Essa pré-compreensão do ser seria, dessa maneira, um ponto de partida.

A pergunta pelo ser, porém, é, como toda pergunta, um procurar ou buscar (*Suchen*). Pois bem, em toda procura, há, segundo Heidegger, três elementos constitutivos, a saber: *Gefragte* (o questionado, em Schuback; aquilo de que se pergunta, em Castilho), *Befragte* (o perguntando, em Schuback; aquilo a que se pergunta, em Castilho), e *Erfragte* (o interrogado, em Schuback; aquilo que se pergunta, em Castilho). Ora, segundo Heidegger, na pergunta pelo ser o *questionado* é o ser. O que se pergunta, por sua vez, o *perguntado*, é o sentido do ser. E aquele a quem se pergunta, isto é, o *interrogado*, é o ente. Interroga-se o ente a respeito de qual é, do ser, o seu sentido.

Mas qual seria o ente que deve ser interrogado acerca do sentido do ser? Heidegger parte do ente que pergunta pelo ser, e na pergunta, o compreende de maneira vaga e mediana. Tal ente Heidegger o nomeia de *Dasein/Ser-aí*. O ser-aí é o ente, além disso, para o qual está

¹ O termo *Dasein* tem inúmeras traduções. Nas duas traduções brasileiras de *Ser e Tempo* o termo *Dasein* é traduzido por *presença*, em Schuback (2002), e mantido como *Dasein* por Castilho (2012). Nossa escolha, porém, é pela tradução *ser-aí*, priorizando a fluidez do texto.

em jogo seu ser. Com efeito, segundo Heidegger, o ser-aí, sendo, possui uma relação com o ser. Essa relação faz do ser-aí um ente *ausgezeichnet* (privilegiado, na tradução de Schuback; assinalado, na tradução de Castilho), pois em seu modo de ser, mesmo que de maneira vaga, o ser-aí compreende e pergunta pelo ser. Sobre isso, diz Heidegger:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntado, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 41).

Essa compreensão pré-ontológica do ser-aí e sua remissão à questão do ser faz do ser-aí um ente em alguma sintonia com o ser. Tendo em vista isso, Heidegger empreende em *Ser e Tempo* a analítica existencial dos momentos ontológico-existenciais constitutivos do ser-aí. O intuito dessa análise é, como dito, encontrar o modo adequado de se colocar a questão sobre o ser. Se o ser-aí é o ente que, sendo, se relaciona com o ser, é a partir desse ente que Heidegger inicia o percurso de *Ser e Tempo*.

Ora, na analítica ontológica do ser-aí à conexão das estruturas que constituem a existência Heidegger denomina de *Existenzialität* (existencialidade, em Schuback; existenciariedade, em Castilho). A analítica dessas estruturas tem o caráter de um entendimento *existenzialen* (existencial, para Schuback; existenciário, para Castilho), ou seja, ontológico e não ôntico. Dentre os existenciários descritos por Heidegger em *Ser e Tempo* está a *Befindlichkeit* (disposição, em Schuback; encontrar-se, em Castilho), a qual se refere à maneira como o ser-aí se abre humoradamente ao mundo. O que ontologicamente Heidegger denomina como encontrar-se, onticamente é, para o filósofo, o que geralmente se entende como estado de humor – sentimentos e afetos. O termo *Befindlichkeit*, portanto, diz respeito à abertura humorada do ser-aí ao mundo. Com efeito, segundo Heidegger: “o estado-de-ânimo deixa manifesto ‘como alguém está e como anda’. Nesse ‘como está’ o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 385). Dentre as disposições de humor que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*, nos ocuparemos no presente trabalho da angústia, tematizada pelo filósofo no § 40.

Por outro lado, nos ocuparemos igualmente do tratamento da disposição da angústia na preleção *Que é Metafísica?*, defendendo a hipótese de que a aula de 1929 de algum modo prenuncia a chamada virada heideggeriana. O conceito de angústia vem à tona na preleção

como fenômeno mediador da pergunta: o que acontece com o nada? Para Heidegger, a angústia seria a disposição originária que possibilitaria a manifestação do nada. Enquanto disposição originária a angústia revelaria ao ser-aí aquilo que possibilita a todos os entes serem enquanto tais, ou seja, o nada.

De acordo com isso, trataremos da angústia no que se refere ao modo como Heidegger a expõe em *Ser e Tempo* e na preleção *Que é metafísica?* Ambos os textos se situam no chamado primeiro Heidegger, mas correspondem a diferentes momentos no conjunto da obra de Heidegger. Enquanto *Ser e Tempo* (1927) ocupa um lugar privilegiado no pensamento do filósofo, a preleção *Que é Metafísica?* (1929) é um texto derivado de uma aula inaugural, proferida por Heidegger na Universidade de Freiburg. Com efeito, o tratado maior concentra o projeto de uma analítica existencial. Enquanto isso, a preleção de 1929 se refere a uma aula inaugural realizada para estudantes, professores e cientistas, na qual Heidegger discute a questão metafísica do nada.

Pois bem, o objetivo da investigação é explicitar a mudança de perspectiva no tratamento do conceito de angústia, examinando, sobre esse conceito, as aproximações e distâncias entre as duas obras. Macdowell, em *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, por exemplo, afirma que há uma diferença essencial entre a análise do fenômeno da angústia em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica?* Com efeito, no tratado maior, uma vez retirada as possibilidades de interpretação a partir do ente, o Ser-aí seria colocado diante de seu poder ser mais próprio, de maneira que “a experiência do nada das possibilidades intramundanas põe a descoberto o autêntico ser do eis-aí-ser” (MACDOWELL, 1970, p. 163). Por sua vez, em *Que é Metafísica?*, seria o ente em seu todo que se manifestaria através do nada e isso de tal maneira que “o nada que resta não é senão o ser, como o absolutamente outro em relação ao ente no seu todo” (MACDOWELL, 1970, p. 163). Não pretendemos afirmar que há uma ruptura radical entre os dois textos, mas uma sutil diferença no tratamento do fenômeno. De fato, em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta a angústia segundo uma perspectiva existenciária (*existenzialen*), entendendo-a como um encontrar-se que aproxima o Ser-aí de si mesmo, retirando-o da impessoalidade e remetendo-o à autenticidade ou propriedade. Por sua vez, na preleção *Que é Metafísica?* o filósofo pensa o conceito de angústia enfatizando a relação entre o despertar da angústia e a revelação do ser.

Por outro lado, Richardson, em *Through Phenomenology to Thought*, igualmente afirma que embora não haja uma mudança radical no texto *Que é Metafísica?* em relação ao tratado maior, é possível identificar uma diferença de perspectiva no tratamento do conceito.

Com efeito, a angústia é tratada na preleção como a disposição que possibilita a manifestação do nada no ser-aí. O nada, por sua vez, é entendido como o acontecimento que possibilita o desvelar dos entes em sua totalidade. É pela manifestação do nada, portanto, que os entes se tornam acessíveis. Ao contrário, em *Ser e Tempo* o conceito de angústia é tratado como o encontrar-se ou a disposição que possibilita ao ser-aí ser si mesmo, no sentido da autenticidade. Mais do que isso, como pretendemos mostrar no primeiro capítulo, pode-se falar em duas acepções da angústia no tratado maior: a angústia como suspensão da significatividade dos entes, tal como aparece no §40, e a angústia como condição para a autenticidade, tal como apontada no primeiro capítulo da segunda seção. Não nos parece de todo descabido, portanto, sugerir uma diferença de perspectiva entre essas duas obras.

Pois bem, apresentemos esse problema mais de perto e com mais vagar. Em *Ser e Tempo* a angústia é entendida como um encontrar-se que possibilita ao ser-aí se colocar diante de seu poder-ser mais próprio. Com efeito, o modo de ser cotidiano do ser-aí é, segundo Heidegger, a *Verfallen* (de-cadência, em Schuback; decair, em Castilho). Tendo em vista que a angústia se descortinará como o encontrar-se que libera as possibilidades mais próprias do ser-aí, se faz importante mostrar em quais condições esse ente se encontra cotidianamente. Dito de outro modo, se a angústia é o encontrar-se que possibilita ao ser-aí o seu ser mais próprio, cabe-nos saber como esse ente é em suas possibilidades não próprias. Segundo Heidegger, para se alcançar o sentido existencial da angústia, o qual descortina o ser-aí em sua propriedade, seria necessário partir de uma análise que descreva, em primeiro lugar, o modo em que o Ser-aí se compreende na maior parte das vezes, isto é, a partir do que ele faz (exame do problema do mundo). E em segundo lugar, a inautenticidade que caracteriza seu modo de ser público, que o filósofo denomina de *Das Man* (o impessoal, em Schuback; agente, em Castilho). Dessa maneira, o primeiro capítulo da pesquisa se dedica, inicialmente, ao exame do modo de ser do ser-aí enquanto decaído no mundo em meio aos entes, ocupando-se com eles. Na maior parte das vezes, o ser-aí diz: “sou estudante, sou mecânico, sou professor”, confundindo o que se faz com o que se é. Assim, em um primeiro momento o trabalho examinará o mundo em que o ser-aí se encontra decaído.

Ora, ser-aí é, para Heidegger, ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Com efeito, o ser-aí é um ente que existe em meio a outros entes, mundanos e intramundanos. A descrição do mundo em *Ser e Tempo* ocupa o terceiro capítulo da primeira seção. Para Heidegger, descrever o mundo fenomenologicamente significa “mostrar e fixar em conceitos categoriais o ser do ente subsistente do interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 197). A descrição

heideggeriana do mundo, porém, visa em última instância, de acordo com o projeto da analítica existencial, descrever o ser do ente para o qual está em jogo seu ser. Segundo Haar, a compreensão do mundo descobre a relação particular que o ser-aí possui com o seu ser, pois é *no* mundo que o ser-aí existe, na ocupação e na preocupação com os outros entes (HAAR, 1990, p. 18). A descrição do mundo em Heidegger está inserida, portanto, na descrição do modo de ser fundamental do ser-aí enquanto ser-no-mundo. Tal empreitada, no entanto, não alcança o mundo enquanto algo “dado”, como coisa exterior ao ser-aí, pois na descrição do ser dos entes dentro do mundo, o mundo já está pressuposto enquanto um momento constitutivo do ser-aí e, como tal, o conceito ontológico de mundo – a mundidade (*Weltlichkeit*) – é, para Heidegger, um existenciário. Com essa afirmação, Heidegger afasta a concepção corrente de mundo que o entende, por exemplo, geograficamente como globo terrestre ou planeta terra.

Em sentido ontológico, portanto, antes do mundo ser compreendido com base em uma caracterização científica, ele se faz ver enquanto modo de ser do ser-aí. Antes de teorizarmos nossas ocupações no mundo, primeiramente nos ocupamos do que está dado para o nosso manuseio e uso. É no modo de lidar da ocupação que imediatamente nós compreendemos quem somos, isto é, a partir das nossas ocupações: no manuseio e uso dos instrumentos.

Na angústia, porém, o tranquilo lidar da ocupação sofre uma abalo. O ser-aí perde a segurança da familiaridade cotidiana com os entes, na medida em que, angustiado, sente-se “ameaçado” pelo abalo da rede de significados que sustentava seu lidar com os entes. Sobre isso, diz Heidegger:

A ameaça não tem aqui o caráter de uma nocividade determinada, que atingiria o ameaçado, ameaça do ponto-de-vista determinado de um poder-ser factual particular. O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecيدido qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo não é relevante (HEIDEGGER, 2012, p. 521).

O ser-aí, no encontrar-se da angústia, além de não se angustiar por algum ente intramundano determinado, percebe o mundo circundante enquanto desprovido de relevância. A ameaça da angústia, por não surgir de algum ente determinado, não possui lugar de onde seria disparada. Por isso, segundo Heidegger, “que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza o diante-de-quê da angústia” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). Em lugar

algum situa-se a abertura de mundo. Com efeito, segundo Heidegger, a angústia abre o mundo como mundo. Na angústia os entes intramundanos que se encontram à mão no mundo circundante se perdem. Sobre isso, diz Heidegger: “na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). Todos os entes se nivelam e o que se abre enquanto tal, na angústia, seria o mundo ele mesmo. Tendo em vista que no encontrar-se da angústia os entes intramundanos são insignificantes, o mundo como tal se abre para o ser-aí. O mundo enquanto tal se impõe, porque os entes intramundanos perdem sua relevância e isso faz com que o ser-aí perceba o mundo enquanto *possibilidade* de tudo que está à mão, ou seja, do mundo. Desse modo, o “com que” da angústia, segundo Heidegger, é o mundo como tal, isto é: “o *diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). Nesse sentido, a angústia abre o mundo como mundo. Isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo como tal.

No entanto, a ideia de que a angústia manifesta o mundo enquanto tal pode trazer consigo, segundo nota Haar, um problema para a descrição da disposição da angústia. Com efeito, se, quando tomado pela angústia, o ser-aí apreende o mundo enquanto despojado de significações e apartado da totalidade conjuntural, como poderia o ser-aí se encontrar face ao mundo enquanto tal? O ser-aí tomado pela angústia, nos diz Haar, se abre para o mundo enquanto tal na pura possibilidade de ser-no-mundo. O que se mostra, desse modo, é a pura possibilidade de o ser-aí ser-no-mundo. Essa constituição do ser-aí, qual seja, a de que ele é ser-no-mundo, é, no encontrar-se da angústia, realçada. Dessa maneira, o que se abre enquanto mundo, para o ser-aí, é a possibilidade desse ente ser-no-mundo. Segundo isso, diz Haar: “é preciso que a pura possibilidade de ser-no-mundo, fora de todo o conteúdo, não seja tocada, mas *reforçada* pela angústia” (HAAR, 1990, p. 82).

Segundo Heidegger, o ser-aí, quando tomado pelo encontrar-se da angústia, assim como em todo encontrar-se, se revela a si mesmo como é e está. E já que o encontrar-se revela como se está, o ser-aí, quando tomado pela angústia, se sente estranho. A estranheza se funda no fato de o encontrar-se abrir o mundo enquanto tal. Nessa condição, o ser-aí perde a familiaridade que caracteriza o domínio do impessoal. Ao sentir-se estranho diante do mundo como tal, o ser-aí, no encontrar-se da angústia, não se sente em casa. Diz Heidegger: “mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa” (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

Com efeito, a angústia retira do ser-aí a possibilidade de se compreender segundo os entes intramundanos que estão dentro do mundo. A tranquilidade do ser-aí quando no

impessoal se esvai, quando tomado pela angústia, e dá lugar a um estranho não se sentir em casa. O que se impõe na disposição da angústia é o mundo como tal que abre o ser-aí enquanto um ente de possibilidades. No entanto, dessa afirmação não resulta qualquer tipo de solipsismo existencial. Com efeito, esse sentir-se estranho é antes a condição para a sua singularização própria, e não significa o mesmo que o ser-aí estar isolado “no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 527). Ao invés disso, o ser-aí no encontrar-se da angústia se abre enquanto ser-no-mundo. O que impera seria o mundo enquanto tal.

Tendo em vista que no encontrar-se da angústia é o mundo enquanto tal que se abre, a fuga do ser-aí não seria *de* um ente determinado, mas *para* esse ente. Com efeito, o ser-aí no encontrar-se da angústia está em fuga para os entes, isto é, para a tranquilidade e a familiaridade característica do modo de ser do impessoal. Segundo observa Haar (1990, p. 83), a fuga em que o ser-aí se encontra no impessoal seria a fuga originária perante a angústia. Do que foge, no entanto, é da ameaça de se abrir como um ente de possibilidades. Sobre isso, diz Heidegger: “o ser-no-mundo familiar tranquilizado é um *modus* do estranhamento do *Dasein* e não o contrário. *O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário*” (HEIDEGGER, 2012, p. 531).

De acordo com isso, o encontrar-se da angústia seria fundamental, pois abre o ser-aí enquanto possibilidade de ser e com isso revela o fato de o ser-aí poder ser em sentido próprio ou impróprio. A angústia em *Ser e Tempo*, portanto, se localiza no abrir-se do ser-aí a suas possibilidades de ser e, com isso, no abrir-se da possibilidade de o ser-aí ser em sentido próprio. Essa abertura é privilegiada por colocar o ser-aí diante de seu modo de ser próprio, diante do fato de ser um ente de possibilidades de ser. Na angústia, desse modo, os entes com os quais o ser-aí lida no modo do impessoal perdem a relevância – caem na insignificância – e com isso o mundo se abre enquanto mundo e o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Segundo Haar (1990, p. 83), a angústia seria a passagem da falsa familiaridade em que o ser-aí se encontra cotidianamente no impessoal para a verdadeira estranheza face a si mesmo.

Por sua vez, no segundo capítulo a investigação se dedica à preleção *Que é Metafísica?* Neste texto, Heidegger igualmente dedica-se à descrição da angústia, no contexto agora da pergunta pelo nada. Para esclarecer o conceito de angústia na preleção, entretanto, assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger se preocupa em afastar qualquer semelhança entre a angústia e o temor. Por isso, como também já havia sido dito em 1927, Heidegger reafirma que o que nos angustia não é um isso ou aquilo determinado. A angústia não possui, portanto,

um quê determinado que nos assedia como na disposição do medo. Na angústia a gente se sente estranho, de modo que todas as coisas, inclusive nós mesmos, nos sentimos indiferentes. Isso não quer dizer que nós nos apartamos das coisas e de nós mesmos. Ao invés disso, na angústia estamos em meio aos entes e, no entanto, sobre ele e sobre nós todo o sentido foge ou se desfaz. O que se manifesta, na fuga do ente, é o nada. O ser-aí, tomado pela angústia, está suspenso no nada, por nada ter em que se apoiar. A estranheza e a ausência de algo determinado que provoque o disparo da angústia se faz visível quando o ser-aí, não estando mais assediado pela angústia, se vê confuso, e sem saber o que dizer, ao tentar entender o que se passou, termina por se dá conta de que “nada” lhe aconteceu.

É preciso ter em mente, porém, que no contexto da preleção, o objetivo de Heidegger é esclarecer como a angústia se relaciona com o nada. Sabemos que é através da disposição fundamental da angústia que o nada se torna, para nosso ser-aí, manifesto. O nada que se torna manifesto para nós quando da disposição da angústia, porém, não elimina ou substitui o ente. Não está, além disso, “ao lado” do ente em sua totalidade, mas *juntamente com*. Esse “juntamente com” os entes quer dizer, em outras palavras, que o nada, na experiência da angústia, nos seria manifesto juntamente com a fuga do ente em sua totalidade. O nada está, portanto, junto com o ente que se tornou, pela angústia, caduco e indiferente. Esse estar *junto com* torna manifesto a nadificação do nada. Com efeito, para Heidegger, qualquer negação lógica do ente em sua totalidade, para ter como resultado o nada, já seria um modo atrasado de encontrá-lo. Antes disso, o nada nos assedia, na angústia, nadificando os entes em sua totalidade.

Com efeito, o ser-aí tomado pela disposição da angústia está aberto para a manifestação do nada. Assediado pela angústia, o ser-aí descobre os entes que, de fato, são algo e não nada. Junto com o ente, então, está o nada, pois o ente é o que é e *nada mais*. Os entes se revelam como entes que são, para o ser-aí, pois o nada em sua nadificação os revela. Por isso o ser-aí existe suspenso no nada – mesmo quando a angústia não o está assediando. Nessa suspensão sobre o nada, o ser-aí está, por assim dizer, além dos entes. Essa condição de estar além dos entes é chamada por Heidegger de transcendência. Sem a transcendência, isto é, sem esse movimento de estar além do ente, o ser-aí não teria acesso ao ser dos outros entes e ao ser de si mesmo. O nada, enfim, não resulta da negação da totalidade do ente, assim como não se encontra simplesmente em um “estar ao lado” do ente. De maneira originária, o nada pertence a essência mesma do ser, e por isso, possibilita que os entes se descubram, para nós, como os entes que são (HEIDEGGER, 1979, p. 41). Diz Heidegger, com efeito, dessa

vez em *Sobre a essência do fundamento*: “o nada é o não do ente, e, deste modo, o ser experimentando a partir do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 95) e, por sua vez, na *Carta sobre o Humanismo*: “por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 173).

A partir da tese da identidade entre o nada e o ser se faz visível a diferença entre o tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e aquele dado pelo filósofo na preleção. É ao exame dessa diferença que será dedicado o terceiro capítulo do trabalho. De acordo com Haar, diferente do tratado maior em que a angústia se ergue tão somente a partir do ser-aí – direcionando-o a seu poder-ser mais próprio –, no texto *Que é Metafísica?* a angústia aparece como um evento do ser (HAAR, 1990, p. 83). Nesse sentido, ao invés da angústia possibilitar a abertura para as possibilidades mais próprias do ser-aí, o disparo da angústia desvela ao ser-aí a manifestação do nada. É importante esclarecer que não se trata de afirmar que a preleção de 1929 desautoriza ou substitui a interpretação do fenômeno da angústia em *Ser e Tempo*, como se o estivesse aprimorando, mas de sustentar uma diferença na leitura do fenômeno. Essa diferença, porém, não implica na negação do tratamento do conceito no tratado maior, pois as duas leituras podem coexistir harmonicamente. Trata-se sempre do mesmo fenômeno lido sob perspectivas diferentes. De acordo com isso, enfim, a diferença do tratamento do conceito de angústia, segundo Haar, reside primordialmente na referência ao ser-aí. Enquanto no tratado maior a angústia contribui para o caminho em direção ao poder-ser autêntico, na preleção a angústia revela o próprio nada, como o que manifesta o ser. Sobre isso, diz Haar: “o homem encontrado é mais limitado e mais despojado do que o Dasein; perdeu toda a aspiração a uma ipsidade própria, está reduzido à figura quase esquelética do ‘lugar-tenente do nada’” (HAAR, 1990, 84).

Tendo examinado o conceito de angústia em *Ser e Tempo*, no primeiro capítulo, e em *Que é metafísica?*, no segundo capítulo, o trabalho se dedica, no último capítulo, a colocar em lente maior a diferença no tratamento do conceito entre os dois textos. Com efeito, segundo Richardson (2003, p. 209), enquanto a angústia em *Ser e Tempo* desvela o mundo como tal, na preleção, a angústia desvela o ser. A manifestação do nada na aula inaugural seria para Richardson outro nome para a revelação do ser. Isso se justifica, na medida em que o nada, assim como o ser, é tido como o que torna possível a manifestação dos entes como entes. Vê-se, assim, segundo Richardson, que a revelação do nada é a abertura ontológica da verdade, e, por isso, o esforço para se responder à pergunta sobre o nada é o esforço para se pensar o ser em sua verdade.

Dessa maneira, o objetivo do terceiro capítulo será também desenvolver o argumento segundo o qual a diferença a que chamamos atenção aqui explicita um momento de transição do pensamento heideggeriano e, juntamente com isso, testemunha o desdobramento posterior da analítica existencial no pensamento desse filósofo. Enquanto desdobramento, a leitura mais focada na revelação do ser, que caracteriza a abordagem da angústia em *Que é Metafísica?*, ao invés de marcar uma ruptura radical de pensamento, indica apenas que o pensamento parece ter entrado no que se poderia chamar de outra estação de um mesmo caminho. Richardson diz, com efeito, que a mudança de perspectiva operada por Heidegger é perfeitamente coerente com as intenções de seu primeiro trabalho, e, em sentido genuíno, nasce por fidelidade a ele. Podemos afirmar, desse modo, que a perspectiva existencial de *Ser e Tempo* se desdobra, de maneira fiel e consequente, na perspectiva ontológica do texto *Que é Metafísica?*

No entanto, como sugere Richardson, esse desdobramento culmina na mudança de orientação que ocorre no pensamento de Heidegger a partir de 1930. Segundo o pesquisador americano, a diferença de perspectiva no tratamento do conceito de angústia em *Que é Metafísica* pressagia o que ele chama de virada heideggeriana.

Pretendemos, portanto, finalizar a investigação tocando, à luz das reflexões dos dois primeiros capítulos, no problema da virada, identificando em que medida a preleção de 1929 pode ser lida como uma obra que, tal como sugere Richardson, pressagia a virada. Sheehan, por exemplo, discute o sentido da virada heideggeriana tendo como base duas afirmações sobre a virada dadas por Heidegger na carta que o filósofo endereçou a Richardson. Em sua resposta à indagação de Richardson sobre como ocorre a virada em seu pensamento, Heidegger se preocupa em compreender qual o sentido se quer alcançar com a palavra virada (*Kehre*). Na sua exposição, Heidegger define a virada como uma mudança de orientação de seu pensamento, que ocorre em acordo com o projeto de *Ser e Tempo*. No entanto, Heidegger define *o vir a ser* da virada como a questão do ser como tal (*Seyn*). A partir dessas duas afirmações, Sheehan (2009, p. 14) defende que há uma diferença entre o que ele chama de sentido próprio de virada e um sentido derivado, que diria respeito à mudança de orientação do pensamento heideggeriano a partir de 1930.

Em *The Turn*, o que Sheehan defende é que ao longo de sua carreira Heidegger utilizou o termo *Kehre* em, ao menos, dois sentidos que, embora relacionados à virada em sentido próprio, não são idênticos a ela (SHEEHAN, 2013, p. 7). Para Sheehan, com efeito, a virada teria os seguintes significados principais: 1) o sentido próprio e originário; 2) a mudança de orientação ocorrida a partir de 1930; 3) a transformação existencial dos seres humanos na época

do predomínio da técnica². Para o pesquisador americano, a mudança de pensamento ocorrida a partir de 1930, que é o que nos interessa nesta pesquisa, insere-se em um movimento de pensamento que culminará na *Ereignis*. Segundo Sheehan (2000, p. 4), essa mudança seria de orientação: a passagem do horizonte transcendental dos anos 1926 a 1928, para a tematização da *História do ser*, no Heidegger tardio. Nesse sentido, Sheehan (2000, p. 4) distingue a virada (*die Kehre*) do modo como Heidegger passa a expressar o movimento da *Ereignis* – movimento que, para o comentador americano, já estava em curso desde ao menos *Ser e Tempo* – a partir de 1930. Essa distinção, segundo Sheehan, já havia sido notada por Richardson em *Through Phenomenology to Thought*, fazendo-se visível em seu esforço de distinguir a questão central de Heidegger – a qual o filósofo identifica com a virada ocorrida na *Ereignis* – e o que Richardson mostra ser uma mudança de foco ou inversão no modo e no método. Richardson, enfim, defende que se pode ler a preleção *Que é Metafísica?* como uma obra de transição (RICHARDSON, 2003, p. 195). A investigação aqui empreendida examinará o estatuto dessa transição, a partir do confronto entre os dois textos mencionados.

² Inwood também se refere a esse sentido de *Kehre*, entendendo-a como: “uma *Kehre* do esquecimento do ser, consumada pela tecnologia...” (INWOOD, 2002, p. 204). Diz ainda o comentador: “não pode ser prevista pela extrapolação do presente, visto que este tipo de ‘caça ao futuro’ ocorre dentro da atitude da ‘representação tecnológico-calculadora’ e ‘aquilo que é meramente tecnológico nunca pode alcançar a essência da tecnologia’, o ‘risco desviante que precisa vir à luz para que a virada aconteça” (INWOOD, 2002, p. 204).

CAPÍTULO I: A FUNÇÃO EXISTENCIÁRIA DA ANGÚSTIA EM *SER E TEMPO*

Em *Ser e Tempo*, no horizonte da elaboração da questão sobre o ser, Heidegger desenvolve a analítica *Existenzial* (existenciária, em Castilho; existencial em Schuback) do ente para quem está em jogo seu próprio ser. Em jogo está, como mostra Heidegger na introdução do tratado, a necessidade de se retomar a questão sobre o sentido de ser. Entendendo-a como uma questão que, embora fundamental, foi insuficientemente compreendida pela tradição, Heidegger defende a necessidade de uma adequada colocação da questão sobre o ser. Para alcançar um modo adequado de se questionar o ser, Heidegger busca, na própria estrutura do perguntar, o ente para quem a pergunta deve ser dirigida.

Ora, segundo Heidegger (2012, p. 41), todo perguntar é um buscar, e toda busca toma sua direção do buscado. Sendo assim, todo perguntar já possui sobre o perguntado alguma compreensão prévia. Desse modo, na pergunta sobre o ser, *aquilo a que se pergunta (Befragte)*, isto é, o ente, deve possuir sobre o ser alguma compreensão. Por sua vez, pertence também à estrutura do perguntar *aquilo de que se pergunta (Gefragte)*, ou seja, aquilo sobre o que se deseja obter informações. Na questão sobre o ser, *aquilo de que se pergunta* é o ser, enquanto o que determina o ente como ente. Na estrutura de um perguntar pertence, por fim, também *aquilo que se pergunta (Erfragte)*, a saber, o sentido de ser. Desse modo, pergunta-se ao ente (*aquilo a que se pergunta*) a respeito de qual é, do ser (*aquilo de que se pergunta*) o seu sentido (*aquilo que se pergunta*) (HEIDEGGER, 2012, pp. 43-45). Mas qual o ente que deve ser interrogado a respeito do sentido do ser? Ora, segundo Heidegger, o ente que pergunta sobre o ser deve ter acesso aos modos de dirigir o olhar ao ser e de entender e apreender conceitualmente seu sentido. Esses modos de acesso são constitutivos do ente que nós mesmos, a cada vez, somos. Por isso, elaborar a questão do ser significa explicitar o ser do ente que, sobre o ser, pergunta seu sentido; esse ente Heidegger o chama de *Dasein*³. Por sua vez, *aquilo a que se pergunta*, isto é, o *Dasein* se determina por *aquilo de que se pergunta*, isto é, pelo ser (HEIDEGGER, 2012, p. 45).

Segundo Heidegger (2012, p. 63), o ser-aí (*Dasein*), enquanto ente que sobre o ser possui uma pré-compreensão, possui uma múltipla precedência na questão sobre o ser, diante

³ *Dasein* é aquilo que a cada vez nós somos. Com a escolha do termo, Heidegger pretendia se afastar do peso metafísico e antropológico que o termo *homem* possui, e com isso evitar o sentido carregado das noções de sujeito, individualidade e racionalidade. Segundo Dreyfus (1991, p. 14), Heidegger justifica essa escolha quando enfatiza que aquilo a ser estudado em *Ser e Tempo* é, em última instância, o modo de ser do *Dasein* e não esse ente ele mesmo.

de todo outro ente. Essa precedência seria ôntica-ontológica; ôntica devido ao fato do ser-aí ser um ente determinado em seu ser pela existência; ontológica, pois ser na determinidade-de-existência é um constitutivo ontológico do ser-aí. Sobre a precedência do ser-aí na questão sobre o ser, Heidegger diz:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser (HEIDEGGER, 2012, p. 67).

Devido a essa precedência ôntica-ontológica, o ser-aí se mostra como o ente cujo ser é preciso explicitar para que a questão sobre o ser possa adequadamente ser colocada. Com efeito, nos movemos sempre em um entendimento-do-ser e, justamente por isso, somos o ente apto a questionar seu sentido. Quando perguntamos sobre “o que é *ser*?”, apesar de não sabermos o que *ser* significa, nos movemos numa compreensão vaga e mediana do “*ê*”. Essa compreensão, embora vaga e mediana, atesta que já temos sempre uma pré-compreensão do ser (HEIDEGGER, 2012, p. 41).

Porém, na análise do ser do ser-aí o que nos interessa, no presente trabalho, é o modo como se explicita o encontrar-se da angústia e a sua íntima relação com a possibilitação da propriedade (*Eigentlichkeit*: propriedade, em Castilho; autenticidade, em Schuback) do ser-aí. Na nossa exposição, nos ocuparemos precisamente de mostrar como a angústia ocupa um papel importante no desvelamento da possibilitação do ser-próprio do ser-aí, através da explicitação de alguns momentos da analítica existencial. Nosso objetivo é enfatizar a função existencial do conceito de angústia em *Ser e Tempo*.

No início do segundo capítulo da primeira seção do tratado maior, o filósofo abre a analítica do *Dasein* apresentando sua constituição fundamental enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Essa expressão reúne, de modo unitário, o fenômeno (*Zugang*) da existência e as estruturas que constituem o ser-aí. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí existe na possibilidade da impropriedade (*Uneigentlichkeit*: impropriedade, em Castilho; inautenticidade, em Schuback) ou propriedade (*Eigentlichkeit*: propriedade, em Castilho; autenticidade, em Schuback). Essa afirmação nos conduz à tônica deste capítulo, em cujo desenvolvimento nos ocuparemos da ideia de que, na analítica existencial, o ser-aí é convocado a tomar para si seu ser próprio ou impróprio. A tomada de responsabilidade do ser-aí pela própria existência, conforme

mostraremos à frente, é realçada pela *Befindlichkeit* (encontrar-se, em Castilho; disposição, em Schuback) da angústia (*Angst*).

Heidegger afirma igualmente que a existência é caracterizada por aquilo que ele denomina de *Jemeinigkeit*, isto é, o “ser-cada-vez-meu”. No entanto, esse caráter de ser-cada-vez-meu da existência, ou seja, a compreensão de que a existência é a cada vez minha, não significa afirmar uma tendência solipsista do ser-aí, ao menos não no sentido epistemológico do termo. Ao invés disso, Heidegger sustenta, no segundo capítulo da primeira seção do tratado, que a constituição fundamental do ser-aí é ser-no-mundo. De início, o que para nós é importante realçar é o caractere fundamental do existir já sempre “fora”, em um mundo. A existência do ser-aí como *a cada vez minha*, de acordo com isso, longe de significar uma tendência solipsista, acena, conforme diz Heidegger no início de *Ser e Tempo*, para a possibilidade de propriedade e impropriedade do ser-aí, que já sempre é em um mundo. Segundo Dreyfus (1991, p. 27), a propriedade se aproxima do escolher-se a si mesmo, enquanto a impropriedade seria uma escolha enquanto renegação de si mesmo. Por sua vez, a *Jemeinigkeit*, esse a cada vez meu, diz respeito ao fato de termos de ser desse ou daquele modo, seguirmos nessa ou naquela direção. A *Jemeinigkeit*, o caráter de *minha* da minha existência, pode assumir ou negar a inquietude pelo sentido da existência do ser-aí. Assumi-la, como possibilita a angústia, ou fugir e negá-la são modos de ser a cada vez meu, mas isso não significa um isolamento do ser-aí das outras existências. Como diz Dreyfus (1991, p. 27), ambos modos de ser estão acessíveis aos outros porque o ser-aí é ser-no-mundo e mundo é sempre mundo com outros entes e outras existências.

Ora, ao ser-aí compete sua própria existência. A cada vez minha, a existência se situa no jogo de ter de ser. Entretanto, os caracteres explicitados do ser-aí não significam propriedades subsistentes de um ente que subsiste, mas modos de ser possíveis de um ente que é essencialmente possibilidade (HEIDEGGER, 2012, pp. 139-140). Por ser essencialmente possibilidade, “esse ente em seu ser *pode* se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’” (HEIDEGGER, 2012, p. 142). Mas essas possibilidades só se dão na medida em que o ser-aí pode ser em sentido próprio, ou seja, pode se apropriar de si. O ser-aí também pode não se apropriar de si e, por isso, existir no modo de ser impróprio. Propriedade e impropriedade não possuem, porém, sentido moral, mas dizem respeito a modos de ser do ser-aí. Esses modos de ser não dizem respeito a escolhas de vida ou alternativas éticas. Heidegger não pretende, com o uso dos termos próprio e impróprio, uma exposição do bem ou mal viver. Anterior a uma moral do ser-aí, a propriedade e impropriedade referem-se ao modo como o ser-aí abre-se no mundo em suas possibilidades.

Ser impróprio, desse modo, não possui um valor moral inferior ao de ser próprio. Ao invés disso, a impropriedade é uma condição incontornável do cotidiano, nela já sempre se está. Sendo no a-gente, o ser-aí é no modo de ser impróprio. Embora possa, na singularização de sua existência, abrir-se às suas possibilidades próprias, ainda assim o ser-aí não se afasta de sua impropriedade – a propriedade é uma modificação da impropriedade, não sua anulação. De acordo com isso, segundo Dreyfus (1991, p. 28), a impropriedade não possui sentido depreciativo ou negativo, assim como não é um estado derivado da propriedade. Enquanto existimos no cotidiano, nos entendemos de uma maneira não própria, quer dizer, não segundo as nossas extremas possibilidades, mas segundo nossos afazeres, nossas ocupações com os entes a nossa volta, na preocupação com as outras existências, e isso não significa um modo de ser inferior à propriedade. Essa consideração sobre os modos de ser do ser-aí alude ao problema, anteriormente mencionado, de compreender por que o ser-aí é o ente privilegiado na questão sobre o ser. Sendo o ente para quem está em questão a sua própria existência, o ser-aí possui, mesmo que de maneira vaga e indeterminada, alguma compreensão do que significa ser.

Retomando o que dizíamos, porém, a expressão ser-no-mundo abrange o fenômeno unitário da multiplicidade de momentos estruturais constitutivos do ser-aí. Ocupar-nos-emos, no presente capítulo, da estrutura do mundo, mas também do ser-com e do impessoal, e do ser-em (*In-Seins*). Com isso, preparamos o terreno de onde possa surgir o momento da angústia enquanto singularização e revelação da possibilidade do ser-aí existir na propriedade.

Ora, a constituição fundamental do ser-no-mundo atesta o fato de que não está na escolha do ser-aí existir nesse ou naquele mundo. Lançado no “aí”, o ser do ente em jogo na analítica existencial já sempre se dá num contexto pré-estabelecido, em um mundo. A constituição fundamental do ser-no-mundo, porém, não significa o mesmo que afirmar a existência em separado do ser-aí, de um lado, e do mundo, de outro. Como mostraremos na análise do mundo, a constituição ontológica de ser-no-mundo vai de encontro à noção dualista que separa de um lado o ser-aí e, de outro, o mundo. O ser-aí não está *no* mundo assim como a água está dentro do copo. O sentido de ser-no-mundo é anterior a uma apreensão espacial. Essa estrutura ontológica constitui o ser-aí e, por isso, diz respeito ao modo como se abre o ser desse ente em sua existência. Sobre isso, diz Heidegger:

O *Dasein* nunca é um ente que esteja ‘de imediato’ desprovido de ser-em e que às vezes tenha o capricho de assumir uma ‘relação’ ao mundo. Tal assumir relações ao mundo somente é possível *porque* o *Dasein*, como ser-no-mundo, é como ele é (HEIDEGGER, 2012, p. 181).

Na explicitação da análise heideggeriana do mundo e do impessoal, o ser-aí existe no mundo enquanto ser-em. Esse existenciário diz o mesmo que familiaridade. Para nos aproximarmos do sentido apropriado desse termo utilizaremos o exemplo dado por Dreyfus (1991, p. 43). Segundo o comentador, o ser-em se distingue do mero *estar dentro* de algo em algo, assim como se distingue, na língua inglesa, o sentido espacial do termo *in* do sentido existencial. Usa-se esse mesmo termo quando se quer dizer, por exemplo, que há algo dentro de uma caixa (*in the box*); ou quando se quer dizer, por exemplo, que se está apaixonado por alguém (*in love*). Analogicamente, o ser-em está mais próximo desse segundo sentido, pois com esse existenciário Heidegger não quer dizer que o ser-aí está dentro do mundo, mas já sempre está envolvido no mundo: o mundo é um momento de seu ser.

Ora, conforme diz Heidegger (2012, p. 179), o ser-no-mundo se dispersa em determinados modos de ser-em. Nesses modos de ser, o ser-aí se *ocupa* de algo. São alguns exemplos do modo de ser do ocupar-se o ter de se haver com algo, ter de produzir alguma coisa, cuidar de outra, abandonar, considerar, discutir, determinar etc. Faz parte da constituição ontológica do ser-no-mundo em seu ser-em ocupar-se dos entes e preocupar-se consigo mesmo ou com outras existências. Faz parte da constituição fundamental do ser-no-mundo, portanto, ser familiarizado (aberto) com os outros entes.

Essa constituição revela também o modo de *ser junto* do ser-aí. Existindo no mundo enquanto ser-em, o ser-no-mundo é tocado pelos outros entes. O modo de *ser junto* revelado pelo existenciário do ser-em, isto é, a capacidade de ser tocado pelos entes, apenas se torna possível na medida em que o ser-aí é ser-no-mundo. Sobre isso nos diz Heidegger:

Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em – se, com seu ser-‘aí’, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência. Dois entes que subsistem dentro do mundo e que, além disso, são em si mesmos *desprovidos-de-mundo* nunca podem se tocar, nenhum deles pode ser junto ao outro (HEIDEGGER, 2012, p. 175).

Conforme diz a citação acima, o ser-aí possui o caráter de *ser junto* ao mundo, ou seja, de estar sempre em proximidade com os entes; diferente do mero estar justaposto dos demais entes (intramundanos). Um sapato pode estar justaposto à parede, mas só a existência está junto ao sapato e à parede. Enquanto modos de ser, o *ser junto* e o ser-em constituem ontologicamente o ser-aí enquanto ser-no-mundo. O mundo no qual o aí do ser-aí se desvela mostra-se já sempre na relação desse ente com os outros entes além de si mesmo: o ser-aí é tocado pelos entes – está aberto para eles – e não pode deixar de sê-lo. Ao mesmo tempo, o ser-aí, enquanto ser-em existe

já sempre em um mundo, entregue à sua *Faktizität* (factualidade, em Castilho; facticidade, em Schuback).

O momento estrutural “mundo” ocupa um lugar privilegiado no nosso estudo, pois na analítica existencial a angústia desvela ao ser-aí o mundo enquanto tal. A angústia explicita o ser-aí como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 529). Mas para alcançarmos o fenômeno do encontrar-se da angústia será preciso uma via de acesso mediante o modo em que o ser-aí se encontra na maior parte das vezes. Se a angústia aparece como o encontrar-se fundamental, por meio do qual o ser-aí pode se abrir para suas possibilidades mais próprias e, com isso, afastar-se do impessoal, impõe-se saber em que modo o ser-aí se encontra na maior parte das vezes.

1.1 Existência e mundo

Começemos pela análise heideggeriana do mundo. Heidegger demarca inicialmente o horizonte para o qual devemos nos direcionar quando da análise de algum conceito ontológico. Falamos, aqui, do horizonte fenomenológico. A análise do mundo em Heidegger é uma descrição fenomenológica. Segundo Heidegger (2012, p. 201), o conceito ontológico de mundo o desvelará enquanto mundidade.

De todo modo, o sentido de mundo que nos interessa aqui diz respeito a um momento do ser-aí ele mesmo. Por isso, quando Heidegger descreve fenomenologicamente o mundo, ele descobre a mundidade do mundo que, enquanto um conceito ontológico, significa o desvelamento da estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo (2012, p. 199). Tendo em vista isso, o sentido de mundo buscado por Heidegger, longe de uma interpretação espacial de mundo, física ou geográfica, compreende-se à luz de uma interpretação ontológica do modo de ser mundano do ser-aí. No horizonte da análise heideggeriana do mundo é preciso manter em vista a analítica existencial e, portanto, a consideração de que o mundo é um momento do ser do ser-aí.

Tratemos de explicitar, pois, o caráter ontológico do mundo e dos entes que vem ao encontro no mundo, mundanos (*weltlichen*) e intramundanos (*innerweltlichen*). Heidegger denomina de mundano o ser-aí, sendo o único ente que *existe* no mundo. Com efeito, segundo o filósofo, apenas o ser-aí existe, ou seja, se abre para suas possibilidades de ser. Pertence à essência do ser-aí sua existência, a qual diz respeito à condição projetiva de ser um ente de possibilidades de ser. O ser-aí é o ente para quem está em jogo seu próprio ser. Por sua vez, os entes intramundanos, os quais se dividem entre os instrumentos e os subsistentes, não possuem o caráter de existência. A pedra é, mas não existe, o martelo é, mas não existe. Entre os dois

tipos de entes intramundanos, porém, há uma diferença no tocante ao seu ser. Heidegger diferencia os instrumentos e os subsistentes a partir do modo como eles veem ao encontro do ser-aí. Enquanto os instrumentos vêm ao encontro no interior-do-mundo com o caráter da utilizabilidade, isto é, no seu ser-para; o subsistente revela-se como um ente que em seu ser pode ser encontrado e determinado em um processo de descobrimento autônomo (HEIDEGGER, 2012, p. 263). O subsistente, nesse sentido, não se constitui de utilizabilidade, mas do caráter de estar simplesmente dado, como um ente com propriedades, aspectos e características físicas etc. Por exemplo, o martelo enquanto servindo para martelar é um instrumento com um ser-para. Caso retirássemos do martelo o todo-referencial do mundo da oficina, por exemplo, e o apreendêssemos como um objeto com determinado peso, de determinado comprimento – desmundanizando seu servir-para algo – ele se nos apareceria como um subsistente. Dreyfus (1991, p. 65) nos dá o exemplo, usado por Wittgenstein, Polanyi e Merleau-Ponty, da bengala do homem cego. Se perguntarmos a um homem cego, que usa bengala, quais as propriedades de sua bengala ele pode dizer que ela é leve, suave e possui cerca de um metro de comprimento. Mas quando o homem se volta para a bengala como uma mera coisa simplesmente dada, apreendendo-a como um mero objeto com suas propriedades, ele não consegue mais utilizá-la, pois não se usa conceitos para caminhar. Precisamente quando o instrumento está sendo genuinamente utilizado ele se torna transparente. Não racionalizamos sobre um instrumento quando o usamos, ao mesmo tempo que não racionalizamos sobre um mundo para que ele seja um mundo.

Pois bem, para apreendermos o conceito ontológico de mundo pensemos, pois, no modo como o ser-aí se relaciona com os outros entes. Ora, sendo no mundo, o ser-aí é um ente que se ocupa dos outros entes e com o que está ao seu redor. Mas não no modo de uma apreensão conceitual, pois antes de perceber cognoscitivamente o ser-aí já está se *ocupando* e *preocupando* dos entes. Com efeito, o mundo já sempre foi pressuposto por nós (HEIDEGGER, 2012, p. 221). E sua pressuposição é tão inquestionável e óbvia para nós que sequer nos percebemos nos ocupando dele (DREYFUS, 1991, p. 90). Essa afirmação se esclarece mediante o seguinte exemplo: pensemos num quarto e em todos os instrumentos (*Zeug*) que o integram. Segundo Heidegger (2012, p. 212), a apreensão do *mundo* “quarto” não se dá a partir da soma dos instrumentos que compõem o quarto (cama, mesa, escrivaninha, porta, lâmpada etc.), mas o todo-instrumental, isto é, o próprio quarto descobre cada instrumento em sua remissão (*Verweisung*) de um a outro. A totalidade do quarto enquanto tal se dá através da remissão dos instrumentos em seu ser-para, ou seja, em sua empregabilidade e maneabilidade

(HEIDEGGER, 2012, p. 211). Prioriza-se, nesse sentido, a apreensão em conjunto dos instrumentos que pertencem a um quarto. Sobre isso, diz Heidegger:

Essas ‘coisas’ nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa como que soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha ‘entre quatro paredes’, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento-de-morar (HEIDEGGER, 2012, p. 211).

Do mesmo modo poderíamos pensar no mundo de uma oficina, de uma escola, de um hospital, os quais são possibilitados a partir da mútua remissão do ser dos instrumentos. A visão dessa remissão, que guia o lidar da ocupação com os instrumentos, não sendo uma apreensão cognitiva, é chamada por Heidegger (2012, p. 213) de *ver-ao-redor* (*Umsicht*). Na lida com os entes, o ser-aí não os apreende cognitivamente, ou seja, de modo teórico, mas em seu ver-ao-redor. Mas o que de imediato é apreendido, e que se sobrepõe à própria utilizabilidade de cada instrumento, é o todo instrumental. Com efeito, o ver-ao-redor do mundo se antecipa ao ser-para dos instrumentos. Quando nos deitamos para dormir num quarto, por exemplo, o que sobrevém ao ser-aí é a utilizabilidade da cama para dormir, e é o ver-ao-redor que remete a cama ao colchão, às paredes, à iluminação. Toda essa remissão dos instrumentos em seu ser-para constitui um ambiente para dormir e descansar, o quarto, cuja totalidade é ontologicamente prévia a cada instrumento em particular.

No entanto, o mundo do quarto enquanto tal não é cognitivamente apreendido pelo ser-aí porque o mundo não é alguma coisa como um ente. Assim como o mundo não nos aparece como tal mediante a teorização dos entes do-interior-do-mundo. Para Heidegger (2012, p. 221), o mundo “se dá”, porque o ser-aí, ainda que de maneira vaga e mediana, possui um entendimento pré-ontológico do mundo e do ser dos entes do-interior-do-mundo. Conforme diz o filósofo: “pertencem à cotidianidade do ser-no-mundo *modi* da ocupação que fazem vir-de-encontro o ente ocupado de maneira que nele fica à mostra a conformidade-a-mundo do que é do-interior-do-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 223). Esse conhecimento pré-ontológico do ser-aí sobre os entes precede a apreensão do ente através de uma contemplação desapegada, na qual o ente aparece como uma substância e não como um instrumento (DREYFUS, 1991, p. 61). Ao mesmo tempo, a explicitação da familiaridade do ser-aí nos indica que o modo como o ser-aí existe no mundo é na sua ocupação, através de seu envolvimento com as coisas e com as pessoas (DREYFUS, 1991, p. 61). Tendo em vista isso, segundo Dreyfus (1991, p. 89), o mundo é concebido como uma totalidade de objetos que constituem um mesmo horizonte de

sentido, no qual o ser-aí existe, por exemplo, o mundo da criança, o mundo empresarial, o mundo da moda. Tais exemplos são modos do sistema total de instrumentos e práticas que Heidegger chama de mundo.

Porém, a totalidade do conjunto das remissões pode se tornar temática e explícita para o ser-aí através dos episódios de “surpresa, importunação e não-pertinência” (HEIDEGGER, 2012, p. 227). Nesses casos, o utilizável perde sua utilizabilidade e precisamente aí o ser-aí descobre o mundo do qual o instrumento fazia parte. Se pensarmos no exemplo do quarto, a falta ou um defeito da cama que a impossibilitasse de ser utilizada não impede a revelação do mundo-ambiente “quarto” enquanto tal. Ao contrário, essa falta ou quebra causa uma ruptura no mundo-ambiente quarto. Nessa condição, o mundo se anuncia para nós a partir daquilo que falta ou daquilo que está quebrado: revela-se o quarto, antes pressuposto, como tal. Com a quebra da estrutura das remissões, os instrumentos em seu ser-para e o instrumento enquanto tal se realçam não em sua utilizabilidade, mas o utilizável em seu caráter de subsistência. Retomando o exemplo do mundo-ambiente do quarto, o defeito ou quebra revela a cama em seu ser subsistente para além do *ver-ao-redor* habitual do quarto. Algo parecido, nos diz Dreyfus (1991, p. 179), ocorre com o ser-aí impróprio quando na angústia. Como veremos no decorrer do capítulo, a angústia desmorona a rede de significação que permite a familiaridade do impessoal. Nessa situação, o ser-aí experiencia o mundo a partir de seu ter-se tornado caduco. Mas, nos mostra Dreyfus (1991, p. 179), a angústia é ainda mais radical que a ruptura do mundo pelo defeito ou falta de um instrumento, pois ao invés de realçar apenas uma parte do mundo, a angústia revela a falta de fundamento do mundo e do ser-no-mundo do ser-aí.

De todo modo, a alusão ao desmoronamento da significância do mundo provocada pela angústia nos conduz a uma caracterização ontológica da mundidade do mundo. Ora, a utilizabilidade do instrumento, segundo Heidegger (2012, p. 251), se descobre a partir da relação de remissão de algo a algo. A remissão é possível, nos diz Heidegger, porque o instrumento tem o caráter de ser voltado para junto de algo. Esse caráter ontológico de deixar-se que algo fique voltado para junto de algo (HEIDEGGER, 2012, p. 251) Heidegger nomeia de *Bewandtnis* (conjunção em Castilho; conjuntura em Schuback). Segundo o filósofo, a conjunção é o ser do instrumento e, enquanto determinação ontológica, acena ao para-quê da serventia e ao em-quê da empregabilidade. Esse termo compreende a condição de ser “junto com” do instrumento. Sobre isso, diz Heidegger, referindo-se ao caso do martelo: “Por exemplo, *com* esse utilizável que, por isso, denominamos martelo, tem a conjunção no martelar, o martelar a tem no pregar para deixar firme, este no proteger de intempéries e este ‘a

fim de' abrigar o *Dasein*, isto é, em vista de uma possibilidade de seu ser" (2012, p. 251). A conjunção, desse modo, refere-se à relação do instrumento em seu para-quê e o em-vista-de-quê do ser-aí, que diz respeito ao ser desse ente para quem está sempre em jogo seu ser. Diferente do ser-aí que existe em função de si mesmo, o instrumento é um ente que serve para algo: o martelo serve para...; o lápis serve para...; cada instrumento serve para alguma coisa.

Segundo entende Dreyfus (1991, p. 98), a exposição sobre o mundo nos mostra que, de um lado, o ser-aí precisa da totalidade conjuntural para ser si mesmo, e, de outro lado, os instrumentos se organizam a partir de seu ser-para. Segundo Dreyfus (1991, p. 98), a totalidade conjuntural do mundo apenas existe porque os entes se relacionam em seu ser-para, segundo os modos de ser pelos quais o ser-aí se assume como tal. Ao mesmo tempo, o ser-aí existe e dá sentido às coisas porque ele existe num mundo.

Mas o que, para nós, é importante destacar na caracterização do mundo em que o ser-aí já sempre está lançado é a referência direta dos intramundanos – sejam aqueles com caráter de utilizabilidade sejam aqueles com o caráter de subsistência – ao ser-aí. A possibilidade do desvelamento do mundo como tal ao ser-aí, e com ele o para-quê dos instrumentos ou o simplesmente aí de um objeto que não possui, em seu modo de ser, o caráter da utilizabilidade se abre numa entendibilidade (*Verstehen*) pertencente ao ser-no-mundo. Segundo Heidegger (2012, p. 257), ao ser-aí pertence o caráter de entender de mundo. Sobre isso, diz o filósofo (2012, p. 257) “no entender a referida conexão-de-relação a partir de um poder-ser assumido em forma expressa ou inexpressa, em forma própria ou imprópria, em vista do qual ele mesmo é, o *Dasein* já se remeteu a um para-algo”. A entendibilidade é também o que possibilita a familiaridade constitutiva do ser-aí com o mundo. O entender, segundo o filósofo (2012, p. 259), desvela o caráter significativo das remissões relacionais do ser-aí ao mundo. O ser-aí significa (*bedeuten*) a si mesmo e suas relações com os outros entes, mundanos e intramundanos, no mundo, e isso é possibilitado pela abertura que já sempre entende no mundo. Heidegger sintetiza o exposto na seguinte frase:

O em vista-de-quê significa um para-algo, este significa um para-isto, este significa um junto-a do deixar-que-se-conjunte, este significa um com-quê do conjuntar-se. Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar em que o *Dasein* se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2012, P. 259).

A esse todo-relacional que é constitutivo do ser-aí o filósofo chama de significatividade, a qual constitui o mundo e a mundanidade. A exposição dessa estrutura se faz importante para a compreensão da suspensão do mundo que o encontrar-se da angústia provoca.

Como mostraremos na exposição ulterior, a angústia demole o solo seguro do impessoal, assim como retira a possibilidade de significatividade e conjunção do mundo.

1.2 A tranquilidade mediana do ser-aí no “a-gente”

Além de desarmonizar as relações do ser-aí com os entes intramundanos e, portanto, de suspender a significatividade e a conjunção dos instrumentos, a angústia interfere na tranquilidade mediana característica do modo de ser do a-gente. Em vista disso, nos ocuparemos agora do modo em que o ser-aí se encontra mergulhado no a-gente (*Das Man*), para, com isso, alcançarmos o fenômeno da angústia enquanto possibilitação do ser-aí ser-próprio mediante o afastamento do domínio do impessoal. Mas antes de chegarmos à singularização do ser-aí discorreremos sobre o ‘a-gente’, modo de ser no qual o ser-aí se encontra no mais das vezes.

Pois bem, a exposição do “a-gente” tem lugar no quarto capítulo da primeira seção do tratado maior. Nesse capítulo, Heidegger se ocupa em explicitar o modo de ser e o “quem” da cotidianidade na qual, no mais das vezes, o ser-aí está no mundo. Ora, segundo Heidegger (2012, p. 337), na maioria das vezes, o ser-aí é aquilo que ontologicamente não se é. Retomando o início do capítulo, pertence à constituição ontológica do ser-aí ser a cada vez meu. No entanto, esse ser a cada vez meu não significa uma apreensão ontológica própria do ser-aí ele mesmo. Por outro lado, quando indagamos sobre o “quem” no a-gente em busca de um “eu”, de uma subjetividade ou de uma essência, igualmente nos desviamos do si-mesmo próprio do ser-aí. Tendo em vista isso, o filósofo nos conduz a uma direção que, ao invés de buscar uma essencialização do “quem”, tematiza a cotidianidade do ser-aí. Para o filósofo, a via de acesso ao “quem” mediano do ser-aí passa pela explicitação do modo de ser da cotidianidade, no qual no mais das vezes se está.

Mas, assim como dissemos quando da exposição sobre o mundo, a caracterização do modo de ser da cotidianidade não parte de uma apreensão do ser-aí enquanto um “eu” destacado do mundo e dos outros entes. Enquanto ser-no-mundo, o ser-aí é ser-com (*Mitsein*) os outros. Com efeito, o ser-com é uma determinidade do ser-aí (2012, p. 349). Por isso, faz-se necessário à explicitação do caráter mundano da cotidianidade o desvelamento do caractere ontológico do ser-com outras existências. O desvelamento do modo de ser-com os outros não significa que pertence ao ser-aí a condição de subsistir ao lado de outros entes semelhantes a ele. A estrutura do ser-no-mundo não é preenchida pelo ser-com como uma qualidade ou um atributo é adicionado a alguma substância. Sendo assim, o ser-com os outros entes não se refere à percepção de que além de mim há outros que, embora diferentes, são semelhantes a mim. Ao

invés, o ser-com é um modo de ser no qual sempre se está, seja na companhia de alguém ou na solidão ou falta de outro ser-aí. Com efeito, diz Dreyfus (1991, p. 149), mesmo que todas as existências se extinguissem o ser-aí ainda seria ser-com.

Porém, a maneira do ser-aí se comportar com os outros entes de mesmo modo de ser (*Dasein*) não é a mesma da lida com os instrumentos. O ser-aí, diz Heidegger (2012, p. 351), não se *ocupa* (*Besorge*) das outras existências, mas se *preocupa* (*Fürsorge*) com elas. Sobre a preocupação Heidegger diz: “Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis da preocupação-com” (2012, p. 351). Na exposição do ser-com, a preocupação se mostra constitutiva do ser do ser-aí e, no que se refere ao ser-com, diz respeito às maneiras de se “preocupar” com as outras existências a-teoricamente. Assim como ocorre na lida com os entes intramundanos – e aqui nos referimos aos instrumentos –, a preocupação não se dá primeiro reflexivamente. Os entes mundanos com os quais nos preocupamos já estão sempre aí conosco. “Mesmo quando um dado *Dasein* não se volta factualmente para outros, o que supõe que deles não necessita e os dispensa, ele é no modo do ser-com” (HEIDEGGER, 2012, p. 355). Até nos modos de ser-com deficientes, como na indiferença, estão presentes as características de não surpresa e de algo-que-se-entende-por-si-mesmo que a preocupação possui. Tal mostrar-se caracteriza a cotidianidade e o mediano ser-um-com-o-outro (HEIDEGGER, 2012, p. 351).

O ser-com os outros seria, segundo Heidegger, um existenciário e, sendo assim, o ser-aí no mundo já sempre se abre em seu ser-com os outros e em seu ver-ao-redor os instrumentos. Segundo Heidegger (2012, p. 357), essa abertura do ser-com aos outros entes de mesmo modo de ser significa que no ser-aí já reside um entendimento do ser-com os outros entes mundanos. O ser-aí possui um entendimento originário do ser-com que, por ser prévio a qualquer tematização, possibilita o conhecimento de outras existências. Sobre isso, diz Heidegger:

O se conhecer mutuamente se funda no originário ser-com entendedor. Ele se move de imediato conforme o imediato modo-de-ser do ser-no-mundo com outros, no entendedor conhecimento de que o *Dasein* encontra os outros e deles se ocupa no ver-ao-redor do mundo-ambiente (HEIDEGGER, 2012, p. 357).

Desse modo, o ser-no-mundo, na cotidianidade mediana, não apenas se ocupa com os entes intramundanos, mas também se preocupa com os entes mundanos– como, por exemplo, no exercício de sua profissão. O ser-aí, na cotidianidade mediana, se preocupa com os outros, na maior parte das vezes, nos modos deficitários de querer se diferenciar dos outros ou de se igualar, ou de submeter ou de ser submetido (HEIDEGGER, 2012, p. 363). A existência do ser-

aí na cotidianidade, com efeito, se realiza conforme a inteligibilidade do a-gente. Essa inteligibilidade, porém, é ôntica e se restringe aos modos nos quais o ser-aí se relaciona com os entes e com as outras existências. Mais do que isso, ela obscurece, segundo Dreyfus (1991, p. 157), a sua própria condição, a saber, de que é apenas inteligibilidade da cotidianidade mediana. Nesse obscurecimento, essa inteligibilidade busca nos entes e coisas da cotidianidade o seu fundamento. Nessa perspectiva, as coisas do mundo aparecem, por exemplo, como fundadas e determinadas pela bondade de Deus, pela natureza humana ou pelo bom senso (DREYFUS, 1991, p. 157). A inteligibilidade da cotidianidade mediana mascara a inquietude constitutiva do ser-aí, o qual, na fuga para os entes, se afasta de seu ser-próprio.

No entanto, na exposição do conceito de angústia no §40 do tratado maior é destacado que o encontrar-se da angústia não acontece fora da cotidianidade mediana, conquanto nesse modo de ser, na maior parte das vezes, o ser-aí esteja longe de seu ser-próprio e de seu si-mesmo. Examinemos agora o afastamento do ser-aí de seu si-mesmo na cotidianidade mediana. Segundo Heidegger (2012, p. 363), o ser-aí percebe-se já na relação com os outros “ser-aí”. O ser-com, além disso, possui o caráter de não-surpresa. A característica inerente de distanciamento do ser-com, de não-surpresa, possibilita, porém, o ser-com os outros na *sujeição* aos outros. Nessa situação, o ser-aí vê-se entregue aos ditames e às determinações do *quem*, isto é, do a-gente. Esse a-gente, no entanto, não é outro diferente do que somos. Ao mesmo tempo, não é um alguém determinado e passível de ser responsabilizado. “O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro: *a-gente*” (HEIDEGGER, 2012, p. 365).

A indiferença do cotidiano ser-com as outras existências propicia o nivelamento das possibilidades de ser. Mas como isso ocorre? Ora, o a-gente possui ele mesmo seu próprio modo de ser, o qual se configura na *mediania* (*Durchschnittlichkeit*). Na mediania, o ser-aí existe segundo os ditames do impessoal. O impessoal dita, na mediania, o que é válido ou não, o que é concedido ou proibido. Diz Heidegger: “gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da ‘grande massa’ como a-gente se afasta; achamos ‘escandaloso’ o que a-gente acha escandaloso” (2012, p. 365). É o a-gente que preserva nossa mediania, a qual rege o funcionamento da totalidade conjuntural do mundo e, portanto, é graças ao a-gente que o mundo público é possível e não uma pluralidade de mundos individuais (DREYFUS, 1991, p. 154).

Na predominância do a-gente, ao ser-aí fica dificultado o acesso às suas próprias possibilidades de ser e à sua singularidade. Resta o que é já sempre conhecido, falado, abordado

no a-gente, que está por toda parte antecipando todo julgar e todo decidir. O a-gente não tem um alguém que responda por ele, mas é sempre requisitado a qualquer momento. A-gente alivia o ser-aí de suas escolhas e de suas decisões e, por isso, determina a maior parte daquilo que se diz e se fala (HEIDEGGER, 2012, p. 367): “Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros” (HEIDEGGER, 2012, p. 367). Entregue à ditadura do a-gente, toda a rede e o contexto-de-remissão da significatividade do ser-aí articula-se a partir desse modo de ser. Nesse contexto, o ser-aí existe conforme a-gente existe e, portanto, é *a-gente-ela-mesma*. Como a-gente o ser-aí não é *si-mesmo próprio*. Mas este não é senão uma *modificação existencial do a-gente como um existenciário essencial* (HEIDEGGER, 2012, p. 373).

Essa exposição é relevante para o exame da função existenciária do conceito de angústia no tratado. O encontrar-se da angústia torna possível o afastamento do ser-aí da ditadura do a-gente e o conduz à possibilidade de ser em sentido próprio. Imerso no a-gente, porém, o ser-aí está no modo de ser da impropriedade. Uma vez mergulhado no a-gente, o ser-aí existe de maneira imprópria, como todos vivem, todos dos quais ele mesmo não se diferencia.

1.3 O estatuto ontológico do encontrar-se

Após a explicitação do modo de ser impróprio do a-gente – no qual o ser-aí se encontra na maior parte das vezes –, abordaremos agora outra caracterização existenciária desse ente. Até o momento, nos dedicamos à apresentação da estrutura do ser-no-mundo segundo o fenômeno do mundo, do ser-com e do modo de ser do a-gente. Mas para explicitarmos o modo de ser da cotidianidade mediana, no qual o ser-aí existe na maior parte das vezes, e do qual se afasta quando no encontrar-se da angústia, nos deteremos mais demoradamente no caractere existenciário do ser-em, já mencionado no início do capítulo. Dedicar-nos-emos ao modo como o ser-aí abre-se no *encontrar-se* (*Befindlichkeit*) que, junto ao *entender* (*Verstehen*) e ao *discurso* (*Rede*), constituem o aí (abertura) do ser-aí.

Os três existenciários acima mencionados constituem o ser-em do ser-aí: cada um destacando uma maneira do ser-aí ser no mundo. O encontrar-se revela a facticidade desse ente, enquanto a compreensão relaciona-se com as possibilidades de ser e o discurso com o que possibilita o compartilhamento dessas possibilidades de ser dispostas na compreensão. Embora digam respeito a momentos específicos, esses existenciários pertencem a uma mesma estrutura unitária. Com efeito, o ser-aí compreende-se sempre em alguma possibilidade, a qual já se

encontra previamente situada num horizonte compartilhado (RUBIO, 2015, p. 30). Sobre isso, afirma Dreyfus (1991, p. 163), o ser-no-mundo está sempre sendo em alguma situação – lidando com alguma coisa em específico, em algum contexto conjuntural de instrumentos, se preocupando com outras existências –, direcionando-se a algum fim específico. A caracterização do ser-em explicita a unidade do ser-no-mundo, que já sempre existe em algum horizonte de sentido. O aí do ser-aí é a abertura para uma situação organizada em torno da ocupação desse ente. Essa abertura, apesar de a cada vez minha, nos abre uma situação compartilhada com as outras existências (DREYFUS, 1991, p. 165).

Segundo Heidegger (2012, p. 407), o encontrar-se possui seu entendimento, assim como o entender é originariamente um entender em um estado-de-ânimo. Com efeito, o ser-aí já sempre se abriu em algum estado-de-ânimo. De modo originário, enquanto ser-no-mundo, o ser-aí está aberto no entender, como abertura do em-vista-de-quê e da significatividade. Como vimos, a significatividade é o todo relacional no qual o mundo como tal, na conjunção dos instrumentos e na ocupação, abre-se ao ser-aí. Na abertura do entender o ser-aí é no mundo enquanto possibilidade de ser – o entender enfatiza o caráter projetivo desse ente. Com efeito, segundo Heidegger (2012, p. 409), o ser-aí não é no modo de ser de um subsistente que possui, como qualidade, a possibilidade de fazer algo, mas é antes de tudo possibilidade de ser. A cada vez, o ser-aí é o que ele pode ser e como ele pode ser sua possibilidade. Isso não significa, porém, que ao ser-aí estão cedidas infinitas possibilidades. Ser enquanto possibilidade não diz respeito, portanto, à quantidade. A possibilidade de ser é, com efeito, anterior à qualidade e à quantidade, pois diz respeito ao ser-lançado já sempre em determinadas possibilidades. Sobre isso, diz Heidegger:

O *Dasein*, como o que essencialmente pode ser encontrado, já entrou sempre em determinadas possibilidades e, como poder-ser que é, deixa que algumas possibilidades passem, abrindo mão constantemente de possibilidades de seu ser, quer as apreenda, quer não. Mas isso significa: o *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade dejectada*. O *Dasein* é a possibilidade do ser-livre *para* o poder-ser mais-próprio. O ser-possível é transparente para si mesmo em diversos modos e graus possíveis (HEIDEGGER, 2012, p. 409).

A exposição do encontrar-se da angústia mostrará o modo como o ser-aí pode, em seu ser jogado no mundo, se escolher e existir segundo suas possibilidades mais próprias. A possibilidade de propriedade desvelada pela angústia se explicita na medida em que o ser-aí está fundamentalmente aberto às possibilidades de ser. No entanto, como já indicado pela exposição do a-gente, o ser-aí na cotidianidade mediana é como todos são e, por isso, o ser-aí

se extravai e se *entende* mal. Para se reencontrar, diz-nos Heidegger, o ser-aí precisa se voltar para suas possibilidades mais próprias (2012, p. 411). Embora, no mais das vezes, o ser-aí exista de modo impróprio segundo os ditames do a-gente, esse ente já sempre *se encontra* numa abertura humorada de mundo. Como dito acima, o ser-aí existe na abertura de sua compreensão de ser.

Segundo Borges-Duarte (2012, p. 43), a tematização dessa abertura do encontrar-se está presente não apenas em *Ser e Tempo*, mas em obras e lições de 1929. Para a autora (2012, p. 44), o encontrar-se, como tematizado em textos de 1927 a 1929, não seria uma mera manifestação ôntica, mas uma manifestação ontológica do ser-no-mundo. Segundo Borges-Duarte, Heidegger antecipa nas obras de 1929 o salto de perspectiva que culminará na chamada virada (*Kehre*) em seu pensamento. A antecipação desse salto de perspectiva consiste num lento caminhar que já antes do tratado maior se fazia presente no pensamento do filósofo. Ao invés de indicar uma ruptura de seu pensamento, a mudança de perspectiva compreendida pela virada está em pleno acordo com o pensamento inicial de Heidegger.

Pois bem, a *Befindlichkeit*⁴ (encontrar-se, em Castilho; disposição, em Schuback) é aquilo que no plano ôntico se entende pelo termo *Stimmung* (estado-de-ânimo, em Castilho; humor, em Schuback). Os estados-de-ânimo manifestam o modo como alguém está e se abre em seu “aí” (HEIDEGGER, 2012, p. 385). Para Elpidorou e Freeman (2015, p. 663), o encontrar-se e os estados-de-ânimo correspondem ao mesmo fenômeno, mas com significados distintos. Enquanto pertencente à estrutura ontológica do ser-aí, o encontrar-se é um modo de ser básico e de abertura ao mundo, ao passo que os estados-de-ânimo seriam as manifestações ônticas dessa abertura. Borges-Duarte (2016, p. 2) entende a diferença entre os dois conceitos compreendendo a *Befindlichkeit* como a condição para estar de antemão afinado com o que se nos dá e aparece, e a *Stimmung* como uma afinação concreta – um sentimento ou estado-de-ânimo particular.

Por sua vez, Shockey (2016, p. 4) afirma que o conceito de *Stimmung* pode ser entendido em analogia à afinação de um instrumento musical e, por isso, denota o sentido de estar afinado com alguma coisa. Esse estar afinado, porém, não diz respeito a estar em contínuo estado de harmonia, pois há estados-de-ânimo desarmoniosos. Justamente por se assemelhar à afinação de um instrumento, a *Stimmung* refere-se ao modo de estar afinado ou não, fora ou

⁴ No curso de verão de 1925, *The History of The Concept of Time*, Heidegger define *Befindlichkeit* como o encontrar-se de si mesmo no ser-no-mundo que pertence ao ser-no-mundo como tal (HEIDEGGER, 1985, p. 255).

dentro do tom, em harmonia ou fora de harmonia. Na angústia, por exemplo, o ser-aí encontra-se em lugar nenhum – fora de harmonia –, entregue a sua pura possibilidade de ser.

Para Dreyfus (1991, p. 169), embora a *Stimmung* possua um sentido que se aproxime do que entendemos como humor, seu alcance não se esgota nisso. A exposição sobre o medo, no tratado maior, parece justificar essa afirmação. Segundo o comentador (DREYFUS, 1991, p. 169), o medo é, para Heidegger, um encontrar-se e, enquanto uma afecção particular, um estado-de-ânimo. Mas o medo estaria mais próximo de uma afecção do que de um humor e, nesse sentido, a *Stimmung* parece nomear os modos em que o ser-aí pode ser afetado, os quais não dizem respeito apenas aos humores (DREYFUS, 1991, p. 169). Mas esses modos não se dão de maneira separada ou independente do mundo, pois os estados-de-ânimo são modos de afecção que se dão e abrem o mundo, e mundo é sempre mundo compartilhado. Como afirma Dreyfus (1991, p. 169), os estados-de-ânimo individuais, além de requisitarem a abertura do mundo, mostram as situações sob aspectos públicos e disponíveis para outras existências. Sendo assim, os estados-de-ânimo particulares do ser-aí não são exclusivamente privados e à parte do mundo. Heidegger recusa a ideia de que os estados-de-ânimo sejam sentimentos, afecções e humores privados que nós projetamos no mundo. Ao invés disso, segundo Dreyfus (1991, p. 171), os estados-de-ânimo particulares são o que são devido ao mundo público, ao a-gente. Os humores e afecções particulares dependem das normas do a-gente. Para Dreyfus (1991, p. 172), o ser-aí tem os tipos de estados-de-ânimo que são possíveis na sua cultura. Sendo assim, o a-gente seria a condição de possibilidade dos estados-de-ânimo particulares. Por isso, uma outra existência pode compartilhar o mesmo humor particular que outra existência.

Entretanto, mais do que isso, segundo Dreyfus⁵ (1991, p. 169) a *Stimmung* não se reduz a afecções particulares do ser-aí, podendo mostrar-se na sensibilidade de uma época (como a romântica), assim como na cultura de uma empresa (como agressiva), e até no ânimo dos tempos (como o revolucionário). Esses seriam exemplos de manifestações dos estados-de-ânimo, além daqueles particulares nos quais se encontram as existências. Enquanto tais, os estados-de-ânimo correspondem à condição ontológica das coisas já sempre importarem ao ser-aí, e é a isso que Heidegger chama de *Befindlichkeit*.

Tendo em vista que Heidegger algumas vezes usa, no tratado maior, o termo *Befindlichkeit* para se referir aos estados-de-ânimo, o problema da diferença entre esses dois conceitos logo se impõe. Sobre essa diferença, Shockey aproxima-se dos outros comentadores

⁵ Segundo Dreyfus (1991, p. 171), os estados-de-ânimo podem ser públicos e sociais, não apenas individuais. Segundo o comentador, Heidegger discute os estados-de-ânimo sociais como modos de ser com os outros nas suas palestras de 1929.

mencionados ao dizer que os estados-de-ânimo são instâncias determinadas da categoria geral *Befindlichkeit*.

Por sua vez, Slaby (2017, p. 9) detém-se no problema da diferença entre esse conceito e a *Stimmung* quando analisa as traduções para o inglês do termo *Befindlichkeit*. Segundo o autor, o termo *Befindlichkeit* possui, no inglês, duas traduções: *attunement* e *findingness*. O termo *attunement* refere-se às maneiras concretas de se sentir situado (*findingness*) no mundo. Essa dupla tradução do termo *Befindlichkeit* alude, segundo Slaby (2017, p. 9), a dualidade entre esse termo e a *Stimmung*. Assim como ocorre com esses dois conceitos, enquanto *findingness* (*Befindlichkeit*) diz respeito a condição ontológica de afetividade, *attunement* (*Stimmung*) refere-se às ônticas concreções na qual a *findingness* se manifesta em diferentes modos.

Para Slaby (2017, p. 11), esses dois termos se referem à diferença ontológica; por isso, apesar da distinção entre *Stimmung*, enquanto concreção ôntica, e *Befindlichkeit*, enquanto condição ontológica de afecção, essa diferença é muito sutil. Isso porque o ontológico não é uma dimensão separada do ôntico, pois ser é ser dos entes.

Para Demuth (2012, p. 14), por sua vez, o termo *Befindlichkeit* diz respeito a uma metáfora espacial do que entendemos por humor. No alemão, o termo *finden* se refere aos verbos encontrar/descobrir. Desse modo, o termo *Befindlichkeit* significa algo como “estar situado”. Dreyfus caracteriza esse termo de modo parecido. Segundo o comentador, o termo *Befindlichkeit* se deixa entender melhor quando pensamos na expressão *Wie befinden Sie sich?*, cuja tradução é algo parecido com “como você está?” (DREYFUS, 1991, p. 168). Parece-nos, nesse sentido, que com o termo “encontrar-se” Heidegger enfatiza o caráter de já estar sempre situado do ser-aí. De fato, cada ser-aí se encontra situado – ou “afinado” – num dado momento, numa dada situação, e cada situação abre o mundo em uma específica direção. É o encontrar-se, desse modo, que determina a maneira como nos situamos no mundo. Do mesmo modo, o encontrar-se também determina aquilo que não vemos, aquilo para o qual não damos atenção. Tendo em vista isso, segundo Demuth (2012, pp. 14-15), o encontrar-se possui um sentido hermenêutico enquanto pano de fundo de nosso ser-lançado no mundo.

De acordo com isso, Gillardi (2013, p. 103) afirma que as concretizações dos estados-de-ânimo revelam o ter de ser do ser-aí. Entretanto, a exposição da angústia nos indicará que, na maior parte das vezes, o ser-aí se esquia de seu ter de ser e se desvia para a tranquilidade mediana.

Em direção parecida se encontra a análise de Xolocotzi (p. 13, 2015). Segundo o comentador, a diferença entre a *Befindlichkeit* e a *Stimmung* assemelha-se aquela entre a compreensão e as possibilidades do ser-aí. Para o comentador, assim como acontece com os termos encontrar-se e estado-de-ânimo, Heidegger opera uma diferença ontológica nas noções de compreensão e possibilidade. Enquanto a compreensão é aquilo que se abre como um projetar-se para, a possibilidade é o que se abre como compreensão. A compreensão, isto é, esse projetar-se é sempre um projeto em alguma possibilidade. De modo parecido Heidegger distingue o encontrar-se dos estados-de-ânimo, pois assim como a compreensão apenas se dá no *como* o ser-aí compreende as possibilidades, o encontrar-se se dá no *como* o ser-aí se revela: nesse ou naquele estado-de-ânimo. Ao mesmo tempo, as possibilidades só são compreendidas na abertura da *compreensão*, assim como os estados-de-ânimo o são na abertura do encontrar-se. Sendo assim, diz ainda Xolocotzi (2015, p. 13), da mesma forma que há uma diferença ontológica entre a compreensão e as possibilidades, diferenciam-se o encontrar-se e os estados-de-ânimo. Como dito anteriormente, estes possuem caráter ôntico e aquele, caráter ontológico.

De acordo com isso, Borges-Duarte (2016, p. 2) expõe três aspectos da *Befindlichkeit*: 1) o encontrar-se expressa o deixar-se afetar; 2) a reverberação desse deixar-se afetar em um sentimento; 3) a afeição ou vínculo de quem se afeta por aquilo com que se afeta. Ao que parece, o primeiro aspecto, a saber, o deixar-se afetar expressa a *Befindlichkeit* enquanto condição para o ser tocado. Por sua vez, a reverberação num sentimento particular acena para o sentido de *Stimmung*. Percebe-se, com isso, o papel primordial que a *Befindlichkeit* ocupa na analítica existencial, na medida em que permite a abertura *interessada* do ser-aí ao mundo. O mundo já sempre importa para o ser-aí (BORGES-DUARTE, 2016, p. 5). Mas aquilo que importa se determina pela *Befindlichkeit* na pré-compreensão seletiva da realidade. Só nos afetamos pelo que já está predisposto no nosso entorno. Sendo assim, o que nos importa não se determina pelo *que* nos afeta, como uma resposta a algum estímulo, mas pela abertura do ser-no-mundo no encontrar-se. Por isso:

Que me pareça desagradável e antipático o vizinho do andar de baixo, porque ontem, vá-se lá saber porquê, me olhou com antipatia, não depende tanto desse olhar, quanto da minha memória afectiva que reteve a assintonia em presença do vizinho, noutras ocasiões; sem paranóia, sinto implícita e até, talvez, inquietantemente que devo ter cuidado com ele. Esse sentir – que é já cuidado de mim no meu viver quotidiano, semidesatento, mas sem completo descuido – dá sentido de realidade às coisas e aos outros entre os quais vivo (BORGES-DUARTE, 2012, p. 6).

A abertura do ser-aí no encontrar-se descobre, pois, a subordinação de qualquer operação a esse conceito. Toda operação do ser-aí, seja cognitiva, seja volitiva, se subordina à

abertura originária do ser-aí: compreensão, encontrar-se e discurso. É por isso que as coisas não nos são dadas no mundo de modo indiferente, elas sempre nos aparecem compreendidas em algum encontrar-se. Por isso, eu não escuto primeiro um simples ruído e depois avalio o que esse ruído me fez sentir, mas eu já escuto o ruído significando-o e percebendo-o como agradável ou desagradável (GILARDI, 2013, p. 98). Essa caracterização do encontrar-se e dos estados-de-ânimo indica, além disso, que a descoberta primária do mundo se dá pelo encontrar-se nos estados-de-ânimo particulares. Por isso, o ser-aí não teoriza sobre o que percebe primariamente no mundo, ao mesmo tempo que não teoriza sobre o próprio estado-de-ânimo para então senti-lo.

De modo parecido, Dreyfus (1991, p. 174) expõe o modo como os estados-de-ânimo particulares abrem o mundo de alguma maneira. Como quando num estado-de-ânimo assustado, tudo que ao ser-aí se apresenta o faz de modo assustador; num estado-de-ânimo de aborrecimento, tudo que está em volta do ser-aí o aborrece – mesmo os eventos que na alegria pareceriam desafiadores e empolgantes, o aborrecem. Tudo o que o ser-aí imagina, lembra, antecipa, ele faz em algum estado-de-ânimo.

Tendo em vista isso, podemos entender a *Befindlichkeit* como a condição para o encontro já sempre afetado do ser-aí com os entes. Por sua vez, o estado-de-ânimo mostra, de modo particular, como o ser-aí está situado no mundo. Quer dizer, nós nos importamos com os afazeres e com os outros *Dasein*, porque estamos abertos afetivamente ao mundo (2014, p. 661). Os estados-de-ânimo são como atmosferas nas quais o ser-aí já sempre se abriu. Com efeito, a *Stimmung* torna afetivamente possível o engajamento no mundo, pois ele abre o mundo enquanto algo relevante (ou irrelevante) para nós. Por ser prévio a qualquer reflexão e à realização da vontade, o estado-de-ânimo não se identifica com um estado-de-alma ou com um mero sentimento, sendo anterior e condição deste (HEIDEGGER, 2012, p. 390). Também por isso o encontrar-se não é algo de interior que se exterioriza em algum estado-de-ânimo. “O estado-de-ânimo já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para” (HEIDEGGER, 2012, p. 391). Por seu turno, o fenômeno unitário da abertura do ser-aí em determinados estados-de-ânimo é o que Heidegger chama de *Befindlichkeit*, isto é, o ser-aí já sempre apreende, em uníssono, o mundo de maneira interessada (BORGES-DUARTE, 2012, p. 47). Devido a isso, o ser-aí não prevê em qual estado-de-ânimo vai estar, porque já sempre se está em algum; e até um “mero estado-de-ânimo” ou mesmo o mau-humor abrem originariamente o aí do ser-aí. De acordo com isso, o encontrar-se não é uma

qualidade ou atributo accidental do ser do ser-aí, mas constitui a abertura graças a qual o ser-aí é no mundo. Em consonância com isso, diz Borges-Duarte:

Ao contrário da tradição filosófica, a afetividade não é, para Heidegger, uma mera qualidade subjectiva ou psicológica, alheia à objectividade dos objetos, mas uma *estrutura estruturante* do ‘ser em (um mundo)’ que, à maneira das intuições puras kantianas, configura inevitável, pre-verbal e pre-conceptualmente tudo o que é acolhido no ‘aí’ que define ontologicamente o *Dasein* (BORGES-DUARTE, 2012, p. 41).

Slaby (2017, p. 14) complementa, de sua parte, que a *Befindlichkeit* é mais do que um sentimento; é uma condição de estar situado que ultrapassa as experiências psíquicas, o comportamento do ser-aí ou os estados momentâneos de agitação ou repouso. É uma situação radical que nos cega para nós mesmos, mas na qual não podemos deixar de estar. Para Gillardi (2015, p. 100), o modo de ser do encontrar-se se difere, além disso, do conhecimento teórico. Ao invés de se perguntar sobre esse ou aquele ente, como faz o conhecimento teórico, no encontrar-se o mundo se abre nesse ou naquele estado-de-ânimo. O distanciamento pressuposto pelo conhecimento teórico entre o conhecedor e o procurado, por sua vez, também não ocorre no encontrar-se. Não há um afastamento entre o ser-aí e o mundo. A abertura ontológica do ser-aí no encontrar-se explicita a condição de já estar sempre situado desse ente. Essa condição explicita outra diferença entre o encontrar-se e o conhecimento teórico, a saber, a impossibilidade de se fixar algum estado-de-ânimo, assim como se determinam os entes teoricamente. Isso porque, segundo Gilardi (2013, pp. 108-109), os estados-de-ânimo mostram-se de modo flutuante, por isso não se deixam capturar ou fixar.

De maneira parecida pensa Shockey (2016, pp. 4-5). Para o autor, Heidegger se detém mais na análise do encontrar-se do que nos outros dois existenciários do ser-em (discurso e compreensão), e isso evidencia que, de algum modo, a questão do método fenomenológico estaria centrada na natureza da *Befindlichkeit* (SHOCKEY, 2016, pp. 4-5). O que nos interessa aqui, porém, é que o encontrar-se constitui um existenciário do ser-aí. Faz parte do ser desse ente já sempre se situar num encontrar-se. Sendo assim, o ser-aí não existe primeiro para depois se situar num mundo, pois ele já sempre se situa na abertura de seu ser.

Apesar de ser uma estrutura ontológica, o que o encontrar-se manifesta, na maior parte das vezes, é a dejectão do ser-aí no mundo. Entregue às coisas e existindo segundo os ditames do impessoal, o ser-aí esquece-se de sua dignidade ontológica como abertura de ser (BORGES-DUARTE, 2012, p. 53). Perdido em meio aos afazeres do que está imediatamente à mão, o ser-aí encontra-se no desvio de seu ser. Enquanto manifestação da abertura do ser-aí, os estados-

de-ânimo desvelam a *factualidade da entrega à responsabilidade* de ter de ser (HEIDEGGER, 2012, p. 387). Embora os estados-de-ânimo manifestem o ter de ser do ser-aí, na maior parte das vezes, o ser-aí foge e desvia-se dela. Segundo Elpidorou e Freeman (2015, p. 666), enfim, os estados-de-ânimo têm a tendência de “mascarar” a condição de ser-lançado. As nossas possibilidades de ser são delimitadas pela nossa factualidade, mas os estados-de-ânimo cobrem o peso de ser e ter de ser, como quando na tristeza, em que nos entregamos a afazeres na tentativa de nos afastarmos dela. Sobre isso, diz Heidegger:

No mais das vezes, o estado-de-ânimo não se volta para o manifesto caráter-de-fardo do *Dasein* e menos ainda ao se liberar desse fardo no estado-de-ânimo elevado. Esse desviar-se é o que é, sempre no modo do encontrar-se (HEIDEGGER, 2012, p. 388-389).

1.4 A suspensão do mundo na angústia

O encontrar-se da angústia desvela a condição de constante fuga e desvio da responsabilidade de ter de ser do ser-aí. A angústia coloca o ser-aí diante de sua própria potencialidade de ser, diante da possibilidade do ser-próprio. Por causa disso, mas não apenas, a angústia será chamada de um encontrar-se fundamental (HEIDEGGER, 2012, p. 517). Segundo Shockey, o encontrar-se da angústia seria fundamental, pois abriria ao ser-aí seu ser, isto é, sua forma ontológica (2016, pp. 4-5). Para Dreyfus (1991, p. 176), Heidegger discute a angústia no tratado maior para fazer jus ao projeto da ontologia fundamental. Se o seu projeto era o de mostrar, através da explicitação dos modos de ser do ser-aí, a questão do ser em geral, ele precisava de um método especial para despontar a estrutura total do ser-aí. Para descobrir o ser-aí em sua inteireza, o filósofo escolhe, portanto, o fenômeno da angústia.

Antes, porém, de examinarmos o modo como Heidegger trata o conceito de angústia em *Ser e Tempo* nos ocuparemos brevemente do encontrar-se do medo. Visto que Heidegger o compara, mas também opõe o medo contra a angústia no §40, é relevante uma breve exposição desse fenômeno. Com efeito, para Heidegger (2012, p. 519), há uma afinidade entre o medo e a angústia, patente na confusão existente entre os dois fenômenos: por vezes designa-se de angústia o medo e de medo o que tem o caráter de angústia. Tanto a angústia quanto o medo possuem o caráter de ameaça, agindo de modo a perturbar a tranquilidade morna do ser-aí no impessoal. Esses dois modos de perturbação do impessoal são tipos de manifestações fácticas que possuem tonalidade *ameaçadora e inquietante*.

Embora em sentido ôntico, o medo atua na quebra da serenidade do impessoal, com a anunciação de um ameaçador. Com isso se justifica, segundo Borges-Duarte (2012, p. 53), a

exposição detalhada do encontrar-se do medo e das suas formas de terror e horror em *Ser e Tempo*. Segundo a autora, a análise do medo, assim como de outros estados-de-ânimo concretos – como o terror ou o horror – colocam diante de nós a detecção no ôntico do ontológico. Para Borges-Duarte (2012, p. 53), o caráter ameaçador do medo traz à tona, embora enquanto ausência, a dimensão ontológica do ser-aí. No entanto, na exposição do encontrar-se do medo Heidegger afirma que a semelhança entre esse fenômeno e a angústia é apenas aparente. Enquanto no medo a ameaça é ancorada em algum ente intramundano e/ou mundano, isto é, possui uma determinação ôntica, a angústia não tem em que se ancorar, e o que se revela é a ameaça como tal. Nisso reside também, segundo Gilardi (2013, p. 114), outro marcador da diferença entre o medo e a angústia, pois o ameaçador do medo indica o caráter impróprio desse encontrar-se. Tendo em vista o medo ser um encontrar-se que orienta para os entes, esse encontrar-se atesta o modo de estar perdido entre as coisas do ser-aí e, com isso, o seu medo de ser impróprio. A angústia, porém, é o encontrar-se que possibilita ao ser-aí ser também de um modo próprio.

Vejamos, pois, em que medida o encontrar-se do medo parece se aproximar do fenômeno da angústia, embora se limite a uma manifestação fáctica ôntica da inquietude do ser-aí. Pois bem, segundo Heidegger (2012, p. 399), o fenômeno do medo pode ser entendido segundo três direções: o diante-de-quê se tem medo, o ter medo e o porquê do medo. Esta, nos diz Heidegger, é a estrutura do encontrar-se em geral. Sendo assim, o encontrar-se da angústia também possui a mesma estrutura, mas com aspectos distintos. Segundo Gilardi (2013, p. 110), esses três pontos de vista do encontrar-se são modos de consideração do fenômeno e, portanto, com eles Heidegger não pretendia indicar propriedades ou características do que é o medo em específico. Ao invés, trata-se de trazer à tona a estrutura do encontrar-se como tal, tendo em vista que cada ponto de vista corresponde ao fenômeno originário do encontrar-se. Por isso, o diante-de-quê do medo não é anterior ao porquê e ao ter medo, visto que para ter o diante-de-quê é preciso ter o medo como tal e vice-versa.

Pois bem, uma primeira diferença entre esses dois fenômenos pode ser notada no diante-de-quê do medo que, ao contrário da angústia, se refere a um temível enquanto um instrumento, um ente simplesmente dado ou outro ente com mesmo modo de ser do ser-aí (HEIDEGGER, 2012, p. 399). No medo, algum ente determinado tem o caráter de ameaça. O ter-medo, por sua vez, é a abertura na qual o ameaçador se mostra como o temível. O medo nesse sentido ilumina o temível. Dito em outras palavras, o ter-medo torna “visível” o temível,

descobrir-o em sua temibilidade (HEIDGGER, 2012, p. 401). Por sua vez, o porquê do medo é o próprio ser-aí que, estando seu ser em jogo, pode-se abrir em seu estar-em-perigo.

Na angústia, porém, não há um ente determinado que seja a sua causa. O diante-de-quê da angústia não é, como acontece no encontrar-se do medo, um ente simplesmente dado, um instrumento, ou algum outro ser-aí. A ameaça da angústia, segundo Heidegger (2012, p. 521), não parte de algum ente do interior-do-mundo, ao passo que na explicitação do medo o diante-de-quê do medo é um ente nocivo determinado do interior-do-mundo. Com efeito, o temível é algo que pode ou não nos atingir, embora sua determinação já tenha sido sempre dada. Em que reside, por sua vez, o diante-de-quê da angústia?

Pois bem, Heidegger inicia sua exposição do fenômeno da angústia com a retomada do modo de ser da cotidianidade em que o ser-aí está lançado e espera com isso avançar na explicitação do ser da totalidade estrutural do ser-aí (HEIDGGER, 2012, p. 517). Está em questão, na analítica do ser-aí, a revelação do ser desse ente para quem está em jogo seu próprio ser. Acompanhem, pois, a exposição de Heidegger do conceito de angústia.

Como vimos, o ser-aí está, na maior parte das vezes, absorvido no a-gente, sendo como todo mundo é. Essa condição manifesta, por sua vez, a *fuga* do *ser-aí* diante de seu si mesmo como poder-ser próprio (HEIDGGER, 2012, p. 517). Sendo assim, o ser-aí existe, na maioria das vezes, fechado para as suas possibilidades próprias de ser. A fuga de diante de si do ser-aí, porém, possui um caráter positivo, pois o fechamento para a propriedade é a privação de uma abertura constitutiva do ser do ser-aí. Aquilo de que o ser-aí foge é, por isso mesmo, o que de modo inquietante permanece sempre latente. “Só na medida em que o *Dasein* é por essência ontologicamente posto diante de si pela abertura que em geral lhe é inerente, é que ele *pode* fugir de *diante* de si” (HEIDGGER, 2012, p. 517). O que a fuga de diante de si revela, nesse sentido, é o ser aberto do ser-aí em seu poder-ser. Em seguida, diz Heidegger:

Mas a cotidianidade desse fugir mostra fenomenicamente, contudo, que a angústia, como encontrar-se fundamental, pertence à constituição essencial do *Dasein* do ser-no-mundo e, como existenciária, nunca é subsistente mas sempre em um *modus* do *Dasein* factual, *sendo* portanto um encontrar-se. O ser-no-mundo familiar tranquilizado é um *modus* do estranhamento do *Dasein* e não o contrário (HEIDGGER, 2012, p. 531).

Anteriormente, indicamos o caráter assinalado que o fenômeno da angústia possui, quando afirmamos que esse é um encontrar-se fundamental. Esse caráter assinalado encontra, nesse momento, uma possibilidade de elucidação. Ora, a angústia não possui, ao contrário do medo, um ente determinado que ameace ou que a provoque. Não há um diante-de-quê determinado, pois o ser-aí existe, na cotidianidade mediana, na fuga de diante de si. Esse caráter

de fuga de diante de si revela a angústia como um encontrar-se fundamental, pois “o ser-no-mundo familiar tranquilizado é um *modus* do estranhamento do *Dasein* e não o contrário” (HEIDEGGER, 2012, p. 531). Tendo em vista isso, o caráter de fuga de diante de si pertencente ao ser do ser-aí ilumina a questão sobre o diante-de-quê da angústia. Segundo Heidegger (2012, p. 521), o diante-de-quê da angústia é indeterminado, pois nesse encontrar-se o ser-aí depara-se com seu ser si mesmo. Sobre isso, continua o filósofo:

O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado. Essa indeterminidade não só deixa factualmente indecidiado qual o ente do-interior-do-mundo a ameaçar, mas significa que o ente do-interior-do-mundo em geral não é ‘relevante’. Nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que a angústia se angustia. A totalidade-de-conjunção do utilizável e do subsistente, descoberta no-interior-do-mundo, é, como tal em geral, sem importância. Afunda-se por inteiro em si mesma. O mundo tem o caráter de total não-significatividade (HEIDEGGER, 2012, p. 521).

A angústia não possui um diante-de-quê determinado, pois o que esse fenômeno manifesta não é nada e não está em parte alguma. Mas esse manifestar nada e em parte alguma revela o diante-de-quê da angústia enquanto tal. Com efeito, “o caráter recalcitrante do nada e em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*” (HEIDEGGER, 2012, p. 523). O mundo que se abre na angústia tem o caráter de total insignificância, pois nele as coisas não nos dizem mais nada, não nos remetem a uma conjunção do mundo, o vínculo se perdeu. O que aparece, ao invés, é o mundo como horizonte a partir do qual o ente pode se mostrar em seu ser (GILARDI, 2013, p. 116).

Segundo Dreyfus (1991, p. 180), quando do assédio da angústia as coisas não cessam de aparecer e a conjunção do mundo não desaparece de repente – as regras e os instrumentos continuam disponíveis para uso. Mas o ser-aí não se atém a isso, porque não encontra sentido intrínseco ao mundo. As coisas aparecem, quando na angústia, na insignificância. Os instrumentos ainda estão presente em seu ser-para, mas o ser-aí não vê mais os laços que remetiam, na significância, cada instrumento ao todo conjuntural. Na angústia, por exemplo, sabe-se que o telefone serve para fazer ligações, mas ao invés de simplesmente fazê-lo, o ser-aí pergunta por que alguém faria isso. Quando se afasta e procura as razões intrínsecas para sua ocupação no mundo, ele não encontra nenhuma (DREYFUS, 1991, p. 180).

Na angústia, o ser-aí perde a significância do todo-relacional da conjunção. Os entes, de acordo com isso, tornam-se insignificantes e o mundo se impõe como tal. Quer dizer, a estrutura referencial e o modo de ser da ocupação com os entes perdem o sentido e o que impera

no ser-aí é o ser-no-mundo enquanto tal. Segundo Heidegger, a angústia torna caduco o mundo: “o que se oprime não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo o utilizável em conjunto como uma soma, mas a *possibilidade* de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 523).

Para o pesquisador americano McGuirk⁶ (2010), a insignificância do mundo trazida à tona no encontrar-se da angústia descobre o ser-aí como o ponto de orientação de toda significatividade. Segundo esse pesquisador, a angústia seria um momento de suspensão da significatividade de si e da vida cotidiana do ser-aí. Nessas condições, esse encontrar-se desvelaria a condição fundante de significatividade de toda experiência, a qual estaria radicada na existência fática do ser-aí (McGuirk, 2010, p. 33). Com efeito, o ser-aí é o ente para quem está em questão seu próprio ser, e seria no momento de suspensão na angústia que surge a possibilidade de significação de si e da vida cotidiana. A angústia, como nos mostra McGuirk (2010, p. 34), pode ser aproximada da redução husserliana, mesmo que ressalvadas as diferenças entre ambos os conceitos. Segundo o pesquisador americano (2010, p. 33), Husserl fala em redução em *Ideias I* como um ato da vontade que decide a passagem do mundo como existindo para o mundo como constituído. Essa decisão da vontade de exercer a redução, na fenomenologia de Husserl, não encontra paralelo no pensamento heideggeriano. De fato, a suspensão da angústia não é fruto de uma decisão, como o é a redução transcendental, que em Husserl é resultado de uma mudança de atitude do fenomenólogo. Não se segue daí, entretanto, que não há em *Ser e Tempo* papel algum para a decisão. Ao contrário, Heidegger afirma que cabe ao ser-aí “decidir-se por um poder-ser a partir de seu próprio si-mesmo. Apenas escolhendo a escolha é que a presença *possibilita* para si mesma o seu poder-ser próprio” (HEIDEGGER, 2015, p. 346). Talvez se possa dizer que não cabe ao ser-aí decidir angustiar-se ou não, mas, uma vez assediado pela angústia, cabe a ele decidir fugir da estranheza de si em direção ao impessoal ou assumir-se enquanto um próprio. Feita essa ponderação, pode-se dizer que o momento de suspensão e, como chama McGuirk, de redução da angústia não é fruto de uma decisão do ser-aí. Este ente não escolhe se angustiar como o sujeito de Husserl escolhe executar a redução para alcançar a subjetividade transcendental fundadora da significatividade do mundo.

⁶ No artigo *Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life* (2010), McGuirk toma a angústia como um modo de redução com vistas a interpretar a fundação da vida racional no pensamento de Heidegger e Husserl.

No entanto, assim como ocorre no momento da angústia, no qual o modo de ser do impessoal se revela ao ser-aí como encobridor do ser desse ente, algo parecido se dá na redução husserliana. Segundo McGuirk (2010, p. 34), assim como Husserl pretendia excluir, com a redução, os dogmas e preconceitos estabelecidos na atitude natural, para Heidegger a angústia seria uma possibilidade de quebra da compreensão do ser-aí segundo os aspectos da cotidianidade. Para ambos os filósofos, o modo em que nos encontramos na cotidianidade nos impede de alcançar um acesso àquilo que há de fundamental em nosso ser. O impessoal, em Heidegger, e a atitude natural, em Husserl – seja na revelação da propriedade pela angústia, seja na revelação da subjetividade transcendental através da redução – precisam ser colocados em suspensão.

Ao mesmo tempo, a angústia revela o inquietante não se sentir em casa, do qual o ser-aí também foge. A fuga de diante de si do ser-aí é fuga diante do não familiar, ou seja, “ante o estranhamento que reside no *Dasein* como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 529). Embora na exposição do ser-em tenhamos indicado que, na cotidianidade mediana, o ser-aí já sempre se abriu no modo de ser familiarizado numa situação, pertence também ao seu ser, de modo originário, o estranhamento perante seu ser-lançado num mundo. Esse estranhamento é explicitado no encontrar-se da angústia e revela, de acordo com isso, o não-estar-em-casa. Com efeito, a angústia retira o ser-aí do a-gente em que é absorvido e, com isso, desfaz a familiaridade mediana. Segundo Heidegger:

Esse estranhamento persegue constantemente o *Dasein*, constituindo, mesmo que de modo inexpresso [sic], uma ameaça à sua perda cotidiana em a-gente. Essa ameaça pode caminhar factualmente junto com uma total segurança, não necessitando da ocupação cotidiana (HEIDEGGER, 2012, p. 529).

Assim como surge inesperadamente, a angústia também se esvai repentinamente e sem deixar rastros. Após a angústia se dissipar, porém, tem-se a impressão de “o que me aconteceu não era nada”. Assim como veremos na preleção *Que é Metafísica?*, Heidegger assinala, em *Ser e Tempo*, a relação do nada com a angústia. No entanto, na analítica o nada aparece como derivação da revelação do mundo como tal. Conforme diz Heidegger:

Aquilo diante-de-quê a angústia se angustia não é nada de utilizável no interior-do-mundo. Mas esse nada de utilizável, aquilo que o discurso do ver-a-redor cotidiano unicamente entende, não é um nada total. O nada de utilizabilidade se funda em ‘algo’ mais originário: o mundo (HEIDEGGER, 2012, p. 525).

Na exposição do diante-de-quê da angústia, por sua vez, acentua-se o enfoque dado por Heidegger ao ser-no-mundo como tal. Se em jogo está o alcance da totalidade estrutural do ser do ser-aí, a exposição do encontrar-se da angústia avança nessa direção. Ora, Heidegger se ocupa do segundo ao quinto capítulo da primeira seção de *Ser e Tempo* da exposição do ser do ser-aí, isto é, dos momentos existenciários desse ente. Embora o filósofo descreva os caracteres do ser-aí separadamente na analítica existencial, o fenômeno do ser-no-mundo é unitário e sua totalidade se descobre no sexto e último capítulo da primeira seção do tratado maior, onde tem lugar a análise da angústia. Com efeito, o fenômeno da angústia reúne o ser do ser-aí e revela a falta de fundamento desse ente. Segundo Dreyfus (1991, p. 180), a angústia descobre que o mundo público não possui um sentido intrínseco para o ser-aí e que sua existência não possui um significado ou sentido próprio que o individualize, senão seu próprio lançamento nesse vazio.

A angústia revela o todo unitário do ser-aí, o que impede o entendimento desse ente como possuindo um conjunto de qualidades separadas umas das outras. A totalidade do ser-aí, a qual reúne todos os momentos ôntico-ontológicos desse ente em um só fenômeno, é, no entanto, coisa alguma. A constituição fundamental do ser-aí, descoberta pelo fenômeno da angústia não se identifica com ente determinado algum. A totalidade do ser-no-mundo descoberta pela angústia, enfim, se revela como nada (GILARDI, 2013, p. 115). A exposição do diante-de-quê da angústia em *Ser e Tempo* como o ser-no-mundo como tal desvela a totalidade desse ente como coisa alguma, isto é, como fundado no abismo. De maneira mais radical, porém, Heidegger se dedica a mostrar na preleção de 1929, *Que é Metafísica?*, a íntima relação da angústia com a revelação do nada, enfatizando dessa vez a relação da angústia com o ser.

Com efeito, o encontrar-se da angústia revela o ser-no-mundo ele mesmo, isto é, conduz o ser-aí da fuga de diante de si para o próprio si mesmo. Na angústia, o ser-aí volta-se para o que, na maior parte das vezes, foge: seu si mesmo como tal. Isso quer dizer que resta impossibilitado ao ser-aí, quando na angústia, se entender a partir do mundo e do modo de ser do a-gente. Ao ser-aí abre-se a possibilidade de ser em sentido próprio. Sobre isso, diz Heidegger: “a angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades” (HEIDEGGER, 2012, p. 525). Tal isolamento, no entanto, não significa um solipsismo, pois o ser-aí é ser-no-mundo. Isolado, o ser-aí abre-se enquanto ser-no-mundo como tal, mas não impera sobre ele o ditame do a-gente.

Isso quer dizer que o ser-aí não se angustia por ele mesmo – no sentido do que ele faz, se ocupa –, mas pelo fato de existir no mundo.

Embora pareça à primeira vista, a angústia não se refere a um distúrbio psicológico ou a um sentimento de crise. Ao invés disso, esse encontrar-se é um estado-de-ânimo distinto, no qual nada se revela ao ser-aí – nem ente, nem coisa alguma – apenas o ser do ser-aí (SHOCKEY, 2012, p. 19). Por isso, diz Gillardi (2015, pp. 102-103), na angústia não sou *eu* que me sinto estranho, mas o ser-no-mundo enquanto tal. Esse *eu* definido, determinado, ao qual onticamente nos identificamos torna-se estranho, de tal maneira que não apenas ele, mas a totalidade do mundo enquanto tal torna-se caduco. Esse caráter “anônimo” do encontrar-se da angústia torna insignificante a concepção de homem enquanto animal racional, pois o papel da razão resta sem lugar na angústia e o que se revela não é o ser-aí como “sujeito capaz de...”, mas a abertura do ser desse ente (GILLARDI, 2015, pp. 102-103).

Na condição de singularizado, a angústia manifesta no ser-aí a possibilidade de propriedade, isto é, o *ser livre para* a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir (HEIDEGGER, 2012, p. 527). A singularização do ser-aí na angústia revela a constitutiva inquietude, embora na maior parte das vezes adormecida, desse ente em seu trato com o mundo e com os outros, e em seu aperceber-se de si (BORGES-DUARTE, 2016, pp. 9-10). Apesar de, na maior parte das vezes, o ser-aí se encontrar nos estados-de-ânimo superficiais, como quando algum mero medo surge no lugar da profunda e inquietante angústia, o ser-aí já é sempre “assaltado” por essa inquietude. A profundidade reveladora está sempre à espreita, prestes a despontar no ser-aí, assim como quando a angústia nos toma de assalto, interrompendo a tranquila cotidianidade do impessoal. É por isso, segundo Slaby (2017, pp. 11-12), que Heidegger atribui um papel metodológico privilegiado ao encontrar-se da angústia em *Ser e Tempo*, em comparação com os outros estados-de-ânimo, por ser capaz de revelar as dimensões ontológicas do ser-aí. Ora, sabemos que qualquer estado-de-ânimo é um modo de abertura que revela não um aspecto do mundo, mas o mundo em totalidade. Na tristeza, por exemplo, não ficamos tristes apenas com o que nos causa tristeza, mas tudo ao nosso redor possui a tonalidade da tristeza. Desde os estados-de-ânimo, o mundo inteiro se nos abre como triste, alegre etc. Mas a angústia possui o privilégio de possibilitar ao ser-aí a existência em sentido próprio. Apesar dos estados-de-ânimo abrirem o mundo em totalidade, esse mundo é sempre orientado pelos entes. Por isso, na maioria das vezes, o ser-aí existe no modo de ser impróprio. Na angústia, porém, o ser-aí não se orienta pelos entes no mundo, pois não há um diante-de-quê determinado. A vinculação do fenômeno da angústia com algum ente determinado no mundo não ocorre, já

que o aberto nesse fenômeno é o mundo enquanto abertura de possibilidade. O que se abre na angústia é a própria abertura do ser-no-mundo enquanto tal (GILARDI, 2013, pp. 119-120).

Por ser um encontrar-se que possibilita a abertura do ser-no-mundo, a angústia tem o caráter de fundamento do medo (GILARDI, 2013, pp. 120-121). Se a angústia é um encontrar-se fundamental porque abre o ser-aí ontologicamente, e isso quer dizer, revela o ser-no-mundo enquanto fundado no nada; e se o caráter ôntico dos estados-de-ânimo derivam do caráter ontológico, então os estados-de-ânimo derivam da falta de fundamento revelada pela angústia. Em outras palavras, porque o ser-aí é atravessado pela abertura de seu ser-no-mundo, ou seja, é radicalmente atravessado pelo nada, ele é um ente suscetível a afetar-se (GILARDI, 2013, pp. 120-121).

Mas o caráter originário da angústia possui, além disso, outro aspecto. Para Escudero (2015, p. 243), a angústia resolve um dos impasses do tratado maior: o problema da tensão entre o a-gente e o si-mesmo do ser-aí. O si-mesmo ocupa um lugar privilegiado na segunda parte de *Ser e Tempo*, na exposição do ser-para-a-morte, assim como na tomada de consciência e resolução do ser-aí. Embora, na nossa exposição, não nos detemos na segunda parte do tratado maior, é relevante a afirmação de Escudero de que o conceito de angústia resolve a tensão entre o si-mesmo do ser-aí com o a-gente. Existindo conforme o a-gente, o ser-aí encontra-se em seu si-mesmo no modo de ser do como todos são. Sendo assim, como é possível uma relação originária com nosso si-mesmo quando, de saída, já sempre partimos do a-gente? Segundo Heidegger, a resposta estaria no encontrar-se da angústia. Com efeito, a angústia causa uma ruptura repentina do cotidiano mediano e, com isso, possibilita a abertura do ser-aí em suas possibilidades tanto próprias quanto impróprias.

Mas a abertura para as possibilidades próprias ou impróprias do ser-aí na angústia não diz respeito a uma escolha do ser-aí, mas à própria possibilidade de ser. A angústia revela a constituição do ser-aí enquanto possibilidade, e isso não significa que o ser-aí decide ser próprio ou impróprio. O que a angústia manifesta é, pois, a tensão existente, embora latente, entre propriedade e impropriedade. Tensão que alude a outra, anteriormente mencionada, entre o a-gente e o si-mesmo.

Embora o ser-aí nem escolha se angustiar, nem escolha ser próprio por definitivo e, enfim, se afastar para sempre do assédio do impessoal, a exposição do fenômeno da angústia, no tratado maior, possui direta referência com as possibilidades de ser próprias e impróprias do ser-aí. Enfatizar isso se faz relevante para retomarmos um ponto exposto no início do nosso capítulo, a saber, sobre os resquícios de subjetivismo no tratado maior. Ora, a análise da

angústia em *Ser e Tempo* nos indica que o ser-aí, quando na angústia, pode se escolher e, com isso, se singularizar.

1.5 A suspensão do ser-com na angústia

Tratemos de ver, por fim, como a angústia na exposição do ser para a morte próprio acentua a relação desse fenômeno com os modos de ser próprio e impróprio do ser-aí. Com isso se explicita aquilo que se tinha antecipado na introdução do trabalho, isto é, a identificação de duas acepções da angústia em *Ser e Tempo*: angústia enquanto suspensão da significatividade dos entes e condição para a abertura de significado, tal como aparece no §40 e angústia enquanto suspensão da ditadura do impessoal e condição para a autenticidade, tal como aparece no primeiro capítulo da segunda seção. Segundo Heidegger (2012, pp. 691-693), com efeito, a morte é a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável do ser-aí, e, como tal, pertence ao ser-no-mundo em seu modo de ser dejectado. O ser-aí está entregue, no confronto com a sua morte, à responsabilidade de ser, embora isso não se apresente na maior parte das vezes. Segundo Heidegger, a dejectação na morte se desvenda de modo mais originário e penetrante no encontrar-se da angústia (2012, pp. 693). Na cotidianidade mediana, o ser-aí encontra-se dessa ou daquela maneira e, na maior parte das vezes, “sabe” ou “não sabe” da morte própria, no modo de um encobrimento ou de uma fuga diante da morte. Esse encobrimento ou fuga diante da morte, assim como na fuga diante da angústia, nos indica que a morte nos assedia mesmo quando absorvidos no mundo das ocupações. Sobre isso, nos diz Heidegger:

Que muitos não saibam factualmente, de pronto e no mais das vezes, sobre a morte não deve ser aduzido como fundamento-de-prova de que o ser para a morte não pertence ‘universalmente’ ao *Dasein*, mas somente que, de pronto, e no mais das vezes, se encobre o mais-próprio ser para a morte, fugindo *diante* dela. O *Dasein* morre factualmente, enquanto existe, mas, de pronto e no mais das vezes, no modo do *decair*. Pois o existir factual não é só, em geral e indiferentemente, um dejectado poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no ‘mundo’ da ocupação (HEIDEGGER, 2012, p. 693).

A fuga diante da morte, tal como a fuga diante da angústia, indica a fuga do estranhamento do ser-aí sobre sua existência – do fato de estar lançado no mundo e de ter que assumir o peso de existir. Mas na exposição sobre a morte no tratado maior a fuga diante da morte significa a fuga diante do ser mais-próprio para a morte. Nessa fuga, em que impera a interpretação do domínio público, o a-gente atua para não deixar “*que advenha a coragem para a angústia ante a morte*” (HEIDEGGER, 2012, p. 701). Ao invés disso, o a-gente já decidiu pelo encontrar-se do medo para encobrir a relação própria do ser-aí com a morte. Na

cotidianidade mediana, o a-gente transforma a angústia diante da morte em medo perante o fato de que se morre. Esse medo possui um sentido ambíguo, pois a ele o a-gente contrapõe uma tranquilidade indiferente perante a morte. Sobre isso, diz Heidegger:

De acordo com o silencioso decreto de a-gente, deve-se ter uma tranquilidade indiferente perante o ‘fato’ de que a-gente morre. O desenvolvimento de uma tal ‘sobranceira’ indiferença *aliena* o *Dasein* de seu irremetente poder-ser mais-próprio (HEIDEGGER, 2012, p. 701).

Ora, tanto o medo quanto a tranquilidade indiferente perante a morte são maneiras de encobrimento, do a-gente, daquilo que na angústia diante da morte se descobre ao ser-aí. Na angústia diante da morte, o ser-aí é conduzido diante de si e entregue à responsabilidade da possibilidade insuperável e mais-própria do seu ser – a sua própria morte. Projetar-se sobre o poder-ser mais-próprio significa “poder se entender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir” (HEIDEGGER, 2012, p. 723). Abrindo ao ser-aí seu poder-ser mais-próprio, a angústia diante da morte pode tornar manifesto ao ser-aí seu ser subtraído e alienado no a-gente (HEIDEGGER, 2012, p. 723).

Na angústia diante da morte, abre-se ao ser-aí a constante ameaça da morte no modo de ser dejectado de seu ser no “aí”. Lançado no mundo, o ser-aí está aberto para as possibilidades factuais, as quais assinalam o ser-aí enquanto um poder-ser. Mas na angústia diante da morte, se descobre o poder-ser mais-próprio do ser-aí que, enquanto tal, é a possibilidade da impossibilidade, a mais certa possibilidade, embora indeterminada em seu quando. Na angústia, diz Heidegger:

O *Dasein* se encontra *ante* o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser; a esse entendimento-de-si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia (HEIDEGGER, 2012, p. 731).

Essa angústia perante a morte Heidegger a entende como um adiantar-se da morte. Isso não significa um antecipar-se da morte, como no suicídio, e não possui o caráter de uma ansiosa espera pela morte. Esse adiantar-se da morte, quando na angústia, é a abertura para o poder ser si mesmo no modo de ser próprio. Como diz Heidegger: “*sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões de a-gente, liberdade factual, certa de si mesma e que se angústia: liberdade para a morte*” (HEIDEGGER, 2012, p. 731).

Com base nessa breve exposição sobre o papel do encontrar-se da angústia no ser para a morte próprio, é possível interpretar a função da angústia, em *Ser e Tempo*, segundo duas perspectivas. Embora em *Ser e Tempo* o papel do conceito de angústia tenha sempre lugar a partir do horizonte do ser-aí e de sua analítica existencial, tem-se que 1) na exposição sobre o mundo e a significância, a angústia do ser-aí suspende a significação do mundo restando o ser-no-mundo enquanto pura possibilidade. Já na antecipação do ser para a morte⁷, 2) a angústia ocupa um papel fundamental na singularização do ser-aí e na possibilitação desse ente existir em sentido próprio – longe dos ditames do a-gente. Enquanto a primeira chave de leitura do conceito de angústia se aproxima do propósito de Heidegger na preleção de 1929, a segunda perspectiva de leitura se afasta do escopo da preleção. Ao que parece, a função da angústia em sua referência à singularização e sua relação com a propriedade não encontra paralelo na preleção *Que é Metafísica?*. Nela, como veremos, o fenômeno da angústia ocupa papel central na manifestação da nada e consequente revelação do sentido do ser dos entes. Essa mudança de perspectiva parece-nos indicar, por sua vez, que na exposição do fenômeno da angústia na preleção de 29 Heidegger dá início à mudança de orientação de seu pensamento, operada nos anos 30.

Portanto: angústia enquanto suspensão da significância do mundo e angústia enquanto suspensão do impessoal. O primeiro sentido do conceito é compartilhado por *Ser e Tempo* e *Que é metafísica?* O segundo, é próprio do tratado maior. O primeiro sentido remete à origem do significado; e o segundo, à propriedade e singularidade do ser-aí.

O encontrar-se da angústia, pois, traz à tona o enigma da existência, o fato de ser e ter de ser, ou seja, a facticidade. Essa, porém, repousa, no mais das vezes, silenciosa nas profundezas de nossa existência, à espera de vir à tona. De acordo com isso, a facticidade seria o que, na maioria das vezes, não deixamos claro para nós mesmos, mas que ontologicamente pertence ao nosso ser. O encontrar-se da angústia, por sua vez, desnuda a nossa facticidade e, com isso, a inquietude de nosso ter de ser. Daquilo de que foge o ser-aí é, pois, da própria facticidade. A evasão e afastamento do ser-aí nos estados-de-ânimo refere-se a essa fuga. O encontrar-se da angústia, por seu turno, traz à tona, como aquilo que o persegue, justamente aquilo de que o ser-aí foge. Por isso, a angústia é, para Heidegger, o encontrar-se fundamental.

⁷ Na obra *A vida do espírito* (1977), Arendt evidencia a preocupação de Heidegger em afastar o ser-aí da impropriedade e buscar a singularização desse ente através do encontrar-se da angústia. Segundo a filósofa (ARENDR, 2012, p. 98), Heidegger encarava a antecipação da morte na angústia “como a experiência decisiva pela qual o homem pode alcançar o seu eu autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles” (ARENDR, 2012, p. 98)

Enquanto encontrar-se fundamental, a angústia emerge da própria abertura do ser-aí. É justamente o “aí” constitutivo ao ser-aí o lugar de onde brota a angústia. No entanto, o “aí” do ser-aí, isto é, sua abertura não é lugar algum, assim como não está em parte alguma, ao mesmo tempo que está tão próximo do ser-aí que lhe oprime e inquieta (GILARDI, 2013, p. 117).

Essa abertura que vem de lugar algum abre, na angústia, o ser-no-mundo enquanto tal. Na angústia, a rede de significações do mundo se ausenta. O ser-aí encontra-se indiferente frente aos entes, mas isso não significa a aniquilação do mundo. A angústia torna patente o abismo de sentido em que o ser-aí se funda (GILARDI, 2013, p. 119). A *Grundbefindlichkeit* da angústia revela a falta de fundamento do ser-aí. Tal revelação encontrará eco na preleção *Que é Metafísica?*, sobre a qual enfatizaremos, no segundo capítulo, a maneira em que Heidegger acentua a nadificação do nada na angústia e a sua relação com o ser. Segundo Xolocotzi (2015, p. 15), o caminho aberto por Heidegger no §40 de *Ser e Tempo* continua até o final da década de 1929 com a preleção *Que é Metafísica?*, e é retomado a partir dos anos 30 com o início da fase sobre a história do ser. Entendemos, no entanto, que a maneira como Heidegger expõe o conceito de angústia na preleção de 29 pode ser lida como um prenúncio da mudança de orientação que ocorre em seu pensamento a partir dos anos 30.

Ponderemos, entretanto, para finalizar o capítulo, a hipotética proximidade entre a suspensão da angústia e o conceito de redução, próprio do pensamento de Husserl. Tanto a suspensão quanto a redução não anulam a existência do mundo. Entretanto, se para Dreyfus (1991, p. 177) a similaridade possível entre ambos os conceitos se restringe à necessidade de suspensão do mundo com que estamos familiarizados, McGuirk enxerga algo de mais próximo entre os conceitos. Embora sejam dois conceitos marcados pela suspensão, para Dreyfus (1991, p. 177), o que cada um revela é oposto ao outro. Enquanto a angústia revela o ser-aí enquanto dependente de um sistema público de significância que ele mesmo não produz, a redução revela o ego transcendental como fonte absoluta de toda significatividade.

McGuirk desenvolve sua proposta de aproximar esses conceitos não apenas pelo marcador da suspensão, mas pelo próprio objetivo do uso desses dois conceitos em ambos os filósofos. De saída, parece claro que, embora se trate de dois modos de suspensão, os objetivos a serem alcançados com cada um desses conceitos são distintos. Mais do que isso, as motivações parecem também ser distintas, pois, segundo McGuirk (2010, p. 34), apesar de ser problemática a motivação da redução em Husserl, para Heidegger a angústia é um encontrar-se fundamental do ser-aí: ela é intrínseca ao ente para quem está em jogo seu próprio ser. O ser-aí

é, acima de tudo, um ente angustiado. Está ontologicamente dado ao ser-aí se questionar sobre seu ser. Enquanto para Husserl a necessidade da redução se justificaria na condição de ser livre e da vontade do sujeito.

Apesar de, em aparência, se tratar de conceitos com motivações e intenções distintas, McGuirk nos fornece uma possibilidade de pensá-los a partir de um mesmo horizonte: a fundação da racionalidade. Para o pesquisador, tanto a angústia quanto a redução pressupõem a fundação da racionalidade a partir da condição humana de origem da significatividade. Essa condição é anterior à própria racionalidade e, por isso, é condição transcendental de toda significação. Quanto a isso, segundo o autor, tanto Heidegger quanto Husserl entram em consenso. Embora, dirá McGuirk (2010, p. 36), Heidegger foi mais feliz em descrever fenomenologicamente a fundação da racionalidade nas estruturas fundamentais da existência do ser-aí. Isso porque, para Heidegger, a nossa racionalidade seria uma derivação da necessidade, ontologicamente anterior, de justificação do sentido de nossa existência.

A justificativa da redução no pensamento de Husserl, por sua vez, não se encontra de maneira explícita. Segundo McGuirk (2010, p. 37), o ensaio para uma justificação da redução deveria partir da análise dos escritos do filósofo sobre ética. Na análise de algumas obras⁸ nas quais Husserl se mostra existencialmente preocupado McGuirk encontra o que ele chama de redução ética no pensamento husserliano. Essa redução, segundo o pesquisador (2010, p. 41), diz respeito ao desvelamento das motivações fundamentais que estruturam a vida humana. Os afazeres, as nossas vocações, o nosso propósito existencial se fundariam para Husserl, segundo McGuirk, na nossa necessidade de compreender nossa existência em um contexto de afazeres. Essa redução ética, porém, se difere da transcendental, e sobre ela, bem como sobre a redução transcendental, não nos aprofundaremos no presente trabalho. Interessa-nos apenas destacar que, segundo o autor, Husserl tratou sim de refletir sobre a existência, mas suas reflexões não ultrapassaram o campo ôntico. Ao que parece, o filósofo teria se ocupado de questões sobre o sentido da existência, mas tais reflexões, que culminariam, mais tarde, na necessidade de renovação da cultura da civilização europeia de sua época, não possuiriam um fundamento ontológico tal como em Heidegger.

No entanto, o que nos parece relevante nesta análise de McGuirk é a importância dada pelo autor a uma justificação existencial da redução husserliana. Porém, caso seja possível pensá-la, o autor igualmente nos mostra que ela seria inconciliável com as pretensões da

⁸ McGuirk faz uso de algumas obras de Husserl buscando nelas alguma preocupação existencial no filósofo. Uma das obras usadas pelo pesquisador é *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia* (1936), além da análise de alguns ensaios publicados entre 1922 e 1924 na revista japonesa *Kaizo*.

redução transcendental. Ao que parece, uma tentativa de conciliar a redução transcendental com a redução ética não seria possível, uma vez que questões sobre constituição e consciência do tempo não abarcam a tarefa de uma reflexão sobre a existência. De fato, a primeira exclui toda pré-compreensão do sujeito, e isso inclui a compreensão do sujeito como ético. Ao mesmo tempo, segundo McGuirk, nós só podemos justificar a necessidade de uma redução apelando ao sentido ético. Desse modo, para McGuirk (2010, p. 47), haveria uma interdependência entre as reduções transcendental e ética, no sentido de que esta última explica – em termos da vontade de verdade, da liberdade do homem e da necessidade de tomar para si a responsabilidade da existência – o sentido último da redução em direção às estruturas constituintes do mundo da consciência. Essa justificação, porém, não se realiza efetivamente, no pensamento de Husserl, ao passo que Heidegger funda a redução da angústia na condição existencial do ser-aí (MCGUIRK, 2010, p. 46).

Parece-nos possível afirmar, porém, que o horizonte de pensamento no qual se situam os dois conceitos são aproximáveis. Segundo McGuirk (2010, p. 44), tanto Heidegger quanto Husserl pretendem fundar e explicar a racionalidade no contexto da situação do homem. Isso significa que a nossa capacidade de enxergar as coisas enquanto coisas que tenham significado e importância para nós se funda na nossa prerrogativa de colocar em questão a pergunta fundamental sobre o sentido de nossa existência. No entanto, para Husserl, essa condição não seria ontológico-constitutiva do sujeito, mas provocada voluntariamente pelo próprio sujeito transcendental.

Ao contrário, para Heidegger, o momento da angústia desvela ao ser-aí a possibilidade de significação e de fundação do sentido do mundo. Mas isso que é desvelado não o seria como fruto de deliberação e escolha do ser-aí. Segundo McGuirk (2010, p. 45), a angústia, enquanto um modo de redução, descobre o modo de ser do ser-aí como ser-em. O estar já sempre jogado em uma familiaridade com o mundo nos aparece como a base para todo encontro significativo e para uma existência racional.

Tendo em vista isso, a redução operada pela angústia, diferente da husserliana, seria primordialmente mundana. Com efeito, o ser-no-mundo é o ser-aí. O mundo transcendente, nesse sentido, não seria algo à parte ou contingente como parece ser à redução fenomenológica de Husserl. Em Heidegger, a angústia revela o ser-no-mundo do ser-aí enquanto a constituição ontológico-constitutiva do ser desse ente. Seeburger (1975, p. 212), em um artigo em que compara a fenomenologia em Husserl e Heidegger, discute precisamente o lugar de Heidegger dentro da fenomenologia, restituindo uma crítica feita por Heidegger à redução fenomenológica

de Husserl, presente em uma das cartas enviadas pelo primeiro ao segundo. A carta é resultado de um encontro entre Heidegger e Husserl ocorrido em 10 de outubro de 1927, encontro no qual Heidegger contribuiu com Husserl na edição de um rascunho do artigo *Fenomenologia*, que o último escrevia para a Enciclopédia Britânica. Segundo Seeburger, para quem essa carta explicita a cofundação da fenomenologia por Husserl e Heidegger, o segundo é crítico do modo como Husserl desenvolve sua redução, pois ela não poderia ser interpretada como uma técnica filosófica apta a tornar possível a revelação de uma consciência transcendental pura. A carta mencionada foi traduzida para o português e publicada no volume 8 da revista *Lampejo*. Francisco da Silva, que traduz a carta, afirma na apresentação do texto que a ideia da psicologia pura é um tópico decisivo no distanciamento dos dois filósofos no que diz respeito à concepção de fenomenologia. Heidegger afirma então (2019, p. 299) que seu objetivo era sublinhar as tendências fundamentais de *Ser e Tempo* no interior da problemática transcendental. Mas observa desde logo o problema relacionado ao modo de ser no qual o mundo é constituído. Este seria, nas palavras de Heidegger, “o problema central de *Ser e Tempo*”, obra na qual se mostra que “o modo de ser do Dasein humano é completamente diferente daquele de todos os outros entes, e que tal modo de ser, sendo o que é, traz consigo a possibilidade da constituição transcendental” (HEIDEGGER, 2019, p. 301). Seu entendimento é de que as considerações da psicologia pura são apenas possíveis a partir da totalidade concreta do humano, de modo que o modo de ser do constituinte não pode, em sua concepção, ser evitada. Questiona o filósofo: “qual é o modo de ser desse Ego absoluto – em que sentido ele coincide com o Eu desde já fáctico? Em que sentido difere?” (HEIDEGGER, 2019, p. 302). Esta questão é decisiva para o filósofo, que busca respondê-la com o desenvolvimento da ontologia fundamental.

Para Heidegger, portanto, o ser-no-mundo e o ser-em são modos de ser do ente para quem seu ser já foi sempre lançado em um mundo de sentido. Parece ser a isso que ele se refere no §40 de *Ser e Tempo* quando nos assinala o que a angústia revela ao ser-aí: o ser-no-mundo enquanto tal. Diferente, enfim, da redução husserliana que opera a suspensão do mundo e, após isso, revela o mundo enquanto parte contingente de um todo produzido pela subjetividade transcendental, a angústia revela o ser-no-mundo como a estrutura fundamental de ser desse ente. Ao invés da subjetividade transcendental aparecer como algo independente do mundo e, este, como parte dependente de uma totalidade significativa e categorial anterior, em Heidegger, o mundo se revela, na redução da angústia, como a constituição fundamental do ser do ser-aí.

CAPÍTULO II: A QUESTÃO DO NADA NA PRELEÇÃO QUE É METAFÍSICA?

2.1 A questão do nada na preleção

Passemos agora à tarefa de examinar o papel da angústia na preleção *Que é Metafísica?*, de 1929. O texto da preleção foi proferido por Heidegger em sua primeira aula na cátedra de Filosofia da Universidade de Freiburg. Como aula inaugural, a preleção foi pronunciada para todos os docentes e discentes da Universidade. No mesmo ano da aula inaugural, que ocorre no dia 24 de julho de 1929, Heidegger publica a preleção com o título *Que é Metafísica?*⁹ Segundo Stein (1983, p. 28), a preleção publicada obteve grande repercussão, o que ocasionou uma série de mal-entendidos. Ao filósofo alemão foram imputadas as alcunhas de promotor do niilismo, do irracionalismo e do sentimentalismo. Na tentativa de responder a essas críticas, Heidegger escreve, anos mais tarde, um posfácio (1943) e uma introdução (1949), que integrarão a preleção. Percebe-se que, apesar de ter sido originada de uma aula inaugural, a preleção consolidou-se como um texto digno de ser revisitado por Heidegger anos mais tarde.

No presente capítulo, nos ocuparemos do exame do conceito de angústia na preleção de 1929, e, para isso, também recorreremos ao posfácio e à introdução da obra, embora sejam textos situados na chamada segunda fase do pensamento de Heidegger. No exame do conceito de angústia, nos deteremos no modo como Heidegger relaciona esse encontrar-se com o nada no horizonte da ciência. Mais do que descrever fenomenologicamente os fenômenos, o que está em jogo para Heidegger, na preleção, é o que esses conceitos descobrem no ser-aí: a fugaz inquietude do nada dos entes. Na angústia, o ser-aí encontra-se entregue à desarmonia incômoda que descobre os entes – ele mesmo, os outros e os entes do interior do mundo – como suspensos no nada. Assim como em *Ser e Tempo*, a descrição fenomenológica do conceito de angústia, na preleção de 1929, descobrirá a constituição da transcendentalidade do ser-aí.

Ora, sabemos que a preleção foi proferida para pesquisadores, professores e estudantes da Universidade de Freiburg. Portanto, é para uma comunidade científica que Heidegger se dirige. Tomando como ponto de partida essa situação concreta, Heidegger busca um questionamento que alcance o *status* de uma questão metafísica. O intuito de Heidegger é colocar em questão a metafísica enquanto tal.

⁹ Segundo Stein (1983), a preleção *Que é Metafísica?* é o terceiro trabalho impresso por Heidegger, depois de *Ser e Tempo* e *Kant, e o Problema da Metafísica*.

Relembremos, pois, o caminho que Heidegger faz na preleção. O que se pretende é, sabemos, colocar em questão a metafísica. O caminho escolhido, como dito anteriormente, é a análise da existência científica. O filósofo pergunta o que acontece de essencial na nossa existência que justifica o fato de a ciência ter tomado proporções tais a ponto de ter se tornado a “nossa paixão”. Heidegger busca, de início, na própria ciência, aquilo que em nós é essencial. Ora, Heidegger nos indica, já de início, o modo como conduzirá a preleção: partir de uma questão metafísica para nela encontrar a resposta à pergunta “que é metafísica?”. Segundo o filósofo, toda questão metafísica abarca, nela mesma, a totalidade da problemática metafísica. Nessa totalidade, o próprio ente que interroga precisa ser interrogado naquilo que é. Trata-se de assumir essas duas condições. Cabe-nos entender, no entanto, como Heidegger encaminha essa questão.

Até aqui, sabemos que, para responder à questão “o que é metafísica?”, é preciso fazer uma questão metafísica, isto é, uma questão que contemple as condições mencionadas antes. Pois bem, Heidegger escolhe a questão: “O que acontece com o nada?” O que há, porém, de metafísico na questão sobre o nada? Perguntar isso significa retomar uma outra condição, mencionada pela comentadora Gilardi no artigo *Metafísica y Stimmung en la ontología fundamental de Martin Heidegger*. Segundo a comentadora (GILARDI, 2015, p. 99), a questão do nada sugere que ele já tenha sido dado para nós, que perguntamos sobre ele. Como mostramos no início do primeiro capítulo, na pergunta sobre o ser já se tem sobre ele uma compreensão prévia (HEIDEGGER, 2012, p. 41). Do mesmo modo, na pergunta sobre o nada, aquele que pergunta já possui, sobre ele, uma compreensão prévia. Essa pré-compreensão se explicita, como veremos no exame da preleção, no estado de ânimo da angústia.

Ora, segundo Beaufret (1976, p. 111), o fenômeno do nada, descoberto pela angústia no texto de 1929, encontra-se obscuro no texto do tratado maior. Apesar de ter aparecido pela primeira vez no §53 de *Ser e Tempo*, o nada em sua relação com a angústia não é uma temática para a qual Heidegger deteve sua atenção no tratado maior. Por isso, segundo o comentador (BEAUFRET, 1976, p. 111), a pergunta sobre o nada, na preleção, seria uma tentativa de repensar sob novas bases a pergunta suscitada em *Ser e Tempo*. Para Beaufret (1976, p. 111), a meditação da preleção deve ser entendida como um recuo em relação ao questionamento do tratado maior, na medida em que direciona o pensamento para um *aquém* que o projeto de *Ser e Tempo* já teria superado, a saber, a pergunta sobre o nada.

Voltemos, porém, para o exame da preleção. Heidegger afirma, pronunciando a preleção para uma comunidade acadêmica, que nossa existência é determinada pela ciência

(1983, p. 35). No entanto, continua o filósofo, o enraizamento da ciência no seu fundamento essencial se perdeu completamente. Demoremo-nos um pouco nessa aparente contradição. Como destaca Heidegger (1983, p. 35), a ciência se constitui de domínios variados que são unificados na organização técnica das universidades, conservando o sentido prático das especialidades. O domínio das ciências humanas não é o mesmo que o das ciências exatas; o modo de tratamento e o objeto de estudo se modificam a depender do domínio da ciência. No entanto, isso não sugere uma diferenciação hierárquica entre as diferentes ciências. Embora distem entre si no que se refere ao método ou a própria epistemologia, Heidegger afirma que não há uma ciência superior a outra. Por exemplo, a matemática não é mais rigorosa do que a história por ser uma ciência mais exata. De todo modo, embora sejam vários os métodos científicos, a referência ao mundo, segundo Heidegger, seria o denominador comum entre todas as ciências.

Com efeito, as ciências se voltam para o mundo na procura do ente que se tornará o objeto de investigação. No entanto, nesse voltar-se para o mundo resta-nos encoberto o fundamento que possibilita a ciência ser como tal. Assim, perguntar sobre a ciência, nesse caso, é perguntar sobre o fundamento encoberto da ciência. Heidegger diz algo parecido na obra *Sobre a Essência do Fundamento* (1929). Para introduzir a questão sobre a essência do fundamento, o filósofo discute o projeto de constituição do ser do ente feito pela ciência, que, ao buscar as determinações do ser do ente se utiliza de conceitos fundamentais que a própria ciência não define. Segundo o filósofo:

O 'fato' das ciências, isto é, o conteúdo fático de compreensão do ser que elas necessariamente encerram, como qualquer comportamento para com o ente, não é nem instância fundadora para o *a priori*, nem a fonte do conhecimento do mesmo, mas é apenas uma possível e motivadora orientação que aponta para a originária constituição ontológica, por exemplo, de história ou de natureza, orientação que ainda, por sua vez, deve permanecer submetida a constante crítica, que já recebeu os pontos que tem em mira da problemática fundamental de todo o questionamento do ser do ente (HEIDEGGER, 1983, p. 102).

Apesar da crise de fundamentos, cada ciência se consolidou na sua particular referência ao mundo e aos entes, dando a estes a primeira e a última palavra. Segundo Heidegger, nós nos tornamos dóceis aos seus propósitos em relação ao ente. Nesse modo de lidar e de se relacionar com o mundo da ciência, o ser-aí irrompe em sua totalidade e essa irrupção descobre o ente de um modo particular, como objeto (HEIDEGGER, 1983, p. 36). Segundo Gilardi (2015, p. 98), a pergunta científica está orientada pelo ente, e o que a ciência procura nele é a determinação de sua essência. Tendo em vista isso, o comportamento

científico dá ao ente a primeira e última palavra, mas a sua busca culmina na determinação do ente numa essência universal. Com efeito, a compreensão clássica da ciência a reconhece como a atividade que determina o universal e o necessário. Ao dar ao ente a primeira e última palavra, a ciência identifica o modo como o ente aparece com a sua essência. Por isso, a aspiração das ciências a descobrir o que são as coisas em sua essência se identifica com a descoberta dos atributos que fazem os entes serem aquilo que são. O trabalho da ciência é, portanto, o de tratar como universal um atributo do ente/objeto de pesquisa que se repete.

Disso se segue, em certa medida, uma postura submissa daquele que pesquisa em relação ao ente. Nessa privilegiada referência ao mundo em que ocorre a irrupção do ente, o próprio ente permanece inacessível à ciência, naquilo que é em seu modo de ser (HEIDEGGER, 1983, p. 36). Esse modo particular da existência científica de lidar com os entes se explicita em enunciações como: aquilo que é investigado e interrogado pela ciência é o próprio ente *e nada mais*. Em uma série de proposições como essa, tais como “aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente e nada mais” (HEIDEGGER, 1983, p. 36), Heidegger enfatiza a presença do *nada mais* nas formulações da ciência, quando se quer determinar o seu objeto. Esse entendimento de Heidegger reduz as ciências ao domínio dos entes, conforme ele mesmo o diz:

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 – e além dele nada. Aquilo com que a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada (HEIDEGGER, 1983, p. 36).

Tendo em vista a sua crise de fundamentos, portanto, a ciência se define na procura do ente e além dele nada mais. Essa leitura feita por Heidegger evidencia o paradoxo da ciência de recorrer ao nada para afirmar algo de sua própria essência. Com efeito, o que a ciência busca é o ente e além dele *nada mais*. Esse *nada mais* não é um qualificador ou uma adjetivação do exercício da ciência. Segundo Heidegger, pertence à essência da ciência deter-se no ente e *nada mais*. Aquilo para o que Heidegger chama a atenção aqui é que na maneira de o cientista assegurar o que lhe é próprio, ele fala de outra coisa. Segundo a citação anterior, o cientista – na referência ao mundo – pesquisa o próprio ente e nada mais. No que se refere ao comportamento, o cientista o direciona ao próprio ente e além dele nada. O que acontece na irrupção é o ente ele mesmo e além dele nada. Para o que Heidegger nos atenta, de fato, é esse nada que persiste sem ser questionado no exercício do cientista. Esse nada poderia dizer mais

do que aparentemente diz? E por que se preocupar com a presença desse nada que resta da pesquisa dos cientistas, principalmente se pensarmos que para a ciência pouco importa o nada?

Como dito anteriormente, do que a ciência se preocupa é o ente ele próprio e além dele nada mais. De fato, a ciência, segundo Heidegger, nada quer saber sobre o nada. Heidegger pergunta, então, qual seria a essência ambivalente que se oculta nessa relação. Pois quando a ciência afirma que seu objeto é o ente, ela recorre ao nada. Ao mesmo tempo em que a ciência rejeita o nada, portanto, ela o considera. Conforme diz Breaufet, ao mesmo tempo que, para a ciência, o nada nada é, a ciência necessita do nada para se fazer ciência:

Um nada que para a ciência nada é, no sentido em que a própria morte não é nada, a menos que a ciência a transforme em alguma coisa, a saber, uma coisa de ciência, quer dizer, um objeto entre outros, submetido assim à sua investigação. Onde porém, tem lugar a objetivação constitutiva da própria ciência, senão no espaço desta relação com o nada que é o ser? (1976, p. 112).

Ora, se a ciência é um modo de ser particular do ser-aí, a essência da ciência também explicita algo do ser deste ente. Compete ao ser-aí, desse modo, entender que acontece com o nada, enunciado pela ciência quando da pergunta sobre sua essência. No entanto, ao perguntar pelo que acontece com o nada, Heidegger suspeita inicialmente da impossibilidade lógica de questionar aquilo que por definição é negação pura. Como perguntar pela existência de algo que se constitui como não existência e como negação completa? Como perguntar o que é o nada, se o nada não é coisa alguma?

O que a lógica tem a afirmar sobre o nada é a impossibilidade da pergunta pela existência de algo que é a própria negação da totalidade do ente, isto é, “o absolutamente não-ente” (1983, p. 37). Pois de que maneira perguntar positivamente sobre algo que, em seu sentido mais comum, é a negação da totalidade do ente? Como perguntar sobre a existência de algo que, segundo a lógica, é o absolutamente não-ente? Diante de tais indagações, a suspeita inicial é que a pergunta sobre o nada está fadada ao fracasso. No entanto, isso se confirmaria apenas no caso de atribuirmos à lógica a autoridade capaz de dar, sobre o nada, a última palavra. Será que a lógica tem, sobre o nada, o domínio completo e exclusivo?

Segundo Heidegger, embora pareça o contrário, só existe o “não” porque existe, antes, o nada. O filósofo afirma que o nada é mais originário que o não. Toda a questão reside em como nos aproximamos adequadamente da pergunta pelo nada. Para isso seria preciso, ao menos, que o nada esteja dado. Precisaríamos, portanto, procurar pelo nada. Mas como procurar por algo que, em seu sentido próprio, nada nos diz sobre sua existência? De fato, a procura de algo se baseia em um caminho a ser trilhado, o qual é indicado pela coisa a que se

procura.

O caminho para se buscar o nada, no entanto, não estaria na derivação da negação e do não. Continua o filósofo (1983, p. 37), o não e a negação não são anteriores ao nada – como se este dependesse daqueles para ter sentido. O nada, ao invés, seria anterior a negação como aquilo que a possibilita. Em outras palavras, o entendimento não pode ter a última palavra sobre o nada.

Ora, se não é pelo domínio da lógica que a pergunta pelo que acontece com o nada deverá ser feita, onde devemos buscar pelo nada? Segundo Heidegger, para nós, o nada enquanto tal estaria inacessível, assim como o entendimento da totalidade do ente em si e absolutamente. Por outro lado, é também manifesto que, na maior parte das vezes, nos encontramos em meio ao ente em sua totalidade. Apesar de estarmos impossibilitados de compreender a totalidade do ente em si e absolutamente e o nada em absoluto, diz-nos Heidegger, parece possível nos aproximarmos do nada através da manifestação do ente em sua totalidade. O caminho de Heidegger na preleção é, portanto, partir do ente “em sua totalidade”. Conforme diz Heidegger: “a totalidade do ente deve ser previamente dada para que possa ser submetida enquanto tal simplesmente à negação, na qual, então, o próprio nada se deverá manifestar” (HEIDEGGER, 1983, p. 38).

Reconhecer, porém, o ente em sua totalidade não se identifica com a apreensão cognitiva ou com a análise científica dos entes enquanto meros objetos que estão no mundo. É preciso ter presente, portanto, o que significa estar em meio ao ente “em sua totalidade”. Segundo Heidegger (1983, p. 38), há algumas situações cotidianas que descobrem o ente em sua totalidade e tais situações se dão em algumas disposições de humor¹⁰. Com efeito, Heidegger nos dá alguns exemplos em que as disposições de humor do tédio e da alegria¹¹ descobrem o ser-aí em meio ao ente em sua totalidade. Nessas situações em que estaríamos desatentos ou desocupados de algum ente nos abriríamos para o ente em sua totalidade, isto é, como tal. Ao nos sentirmos entediados – e aqui não nos referimos ao tédio de assistir um filme ruim ou de ler um livro enfadonho, mas ao tédio profundo que afeta o mais profundo de nós

¹⁰ Assim como em *Ser e Tempo*, na preleção Heidegger explicita a relevância das disposições de humor no modo como o ser-aí se relaciona com o mundo. Como bem o filósofo explicita na preleção, “o que assim chamamos ‘sentimentos’ não é 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”. As disposições, ao invés, fazem parte da estrutura constitutiva do ser do ser-aí (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

¹¹ No semestre de 1929/30, Heidegger realiza um curso sobre *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Nesse curso, que fora publicado, o filósofo investiga a diferença entre o modo de ser do ser-aí e o modo de ser dos animais. Nessa diferenciação, Heidegger investiga o encontrar-se do tédio e da angústia, buscando uma relação entre o que o filósofo chamara de *pobreza de mundo* nos animais.

mesmos – aí então se abriria o ente em sua totalidade. Segundo Heidegger: “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” (HEIDEGGER, 1983, p. 38). O mesmo ocorre quando da alegria ao ver uma pessoa que nos é querida, pois também aí nós nos abrimos para o ente em sua totalidade. No tédio e na alegria profundas, tudo parece se colorir de um efeito entediante ou alegre: o tédio e a alegria tornam tudo a nossa volta - a totalidade do ente, portanto - entediante ou alegre.

O que Heidegger deixa entrever na breve exposição sobre os estados de ânimo é que estes não nos remetem aos entes ao modo do conhecimento teórico, mas no modo de um afetar absoluto. Não tenho escolha de não estar em algum estado de ânimo e, a depender do que sinto, o mundo é tomado pela tonalidade do estado de ânimo correspondente (GILARDI, 2015, p. 100). Esse modo de se relacionar com os entes se difere do comportamento teórico das ciências. No questionamento científico sobre os entes, estes se mantêm numa distância requerida e buscada, a qual não seria possível nos estados de ânimo. Quando triste, tudo ao meu redor se tonaliza de tristeza, e nisso também os entes.

Ora, sabemos que os afetos nos abrem tonalidades a partir das quais o mundo se descortina segundo determinadas direções. Porém, o que Heidegger coloca em destaque são as disposições de humor capazes de descobrir o ente em sua totalidade e, por consequência, o absoluto não ente, isto é, o nada. No entanto, os humores acima mencionados não nos levam propriamente ao nada. Mesmo o absoluto tédio descobrindo o ente em sua totalidade não descobre o próprio nada. Este ainda permaneceria oculto para nós (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

Qual será, pois, o encontrar-se que descobre o nada para o ser-aí? Segundo Heidegger, há um encontrar-se fundamental que nos abre, não apenas para o ente em sua totalidade, mas para o nada ele mesmo. Este, segundo o filósofo, apenas se revela num humor adequado que o descobre de maneira originária. Ora, esse encontrar-se é a angústia. No encontrar-se da angústia o ente em sua totalidade é manifesto de tal modo que o nada se descortina para o ser-aí. É preciso destacar, no entanto, que não está no arbítrio do ser-aí se sentir angustiado, e mesmo quando tomado pela angústia, esta não o afeta de modo contínuo e ininterrupto. De todo modo, apesar de se tratar de um momento raro e fugidío, a angústia é, para Heidegger, um encontrar-se fundamental que manifesta o nada.

Porém, para esclarecer o conceito de angústia, assim como em *Ser e Tempo*, Heidegger se preocupa inicialmente em marcar as diferenças entre a angústia e o temor. Por isso, como também já havia sido dito em 1927, Heidegger reafirma que o que nos angustia não

é isso ou aquilo determinado. A angústia não possui um quê determinado que nos assedia como no encontrar-se do medo. Neste encontrar-se, nos vemos tomados por um pavor que nos desestabiliza diante dos afazeres cotidianos. O medo, por exemplo, de uma barata pode nos cegar para outros entes e nos fazer ter atitudes precipitadas. No encontrar-se do medo, somos tomados por um estado de confusão e pavor que não possui paralelo na angústia.

Segundo Heidegger (1983, p. 39), na angústia sentimos uma estranha tranquilidade. Com efeito, na angústia a gente se sente estranho, de modo que todas as coisas, inclusive nós mesmos, nos sentimos indiferentes. Por isso, segundo Gilardi (2015, pp. 102-103), na angústia não sou *eu* que me sinto estranho, mas *se* sente-se estranho. Isso quer dizer que não sou *eu*, enquanto determinação e definição ôntica, que me sinto estranha, mas a pura estranheza de nada em determinado. Nesse sentido, a estranheza que assalta o ser-aí, quando na angústia, é de tal natureza que ao ser-aí nada resta a dizer sobre o ocorrido. Nessa condição, o ser-aí se descobre despojado de qualquer subjetivação que o apreenda como sujeito *capaz de*. Ao invés disso, na angústia o ser-aí se descobre como pura abertura.

Na pura abertura da angústia, o ser-aí encontra-se alerta ante o que, na maior parte das vezes, apenas é capaz de antever como recusa (BORGES-DUARTE, 2016, p. 3). O que Heidegger descobre, na descrição da angústia na preleção, é a sua fugaz harmonia desarmônica que desvela o nada nos entes como constituição fundamental. Esse breve desvelar do não-ser no ser-aí descobre a compreensão da abertura do ser-aí como morada do ser, “do aí que é a existência deste ente, que uns com os outros somos, enquanto trazemos o ser no nosso cuidadoso ou descuidado fazer pela vida” (BORGES-DUARTE, 2016, p. 3). Esse nada, segundo Borges-Duarte (2015, p. 3), marca o humano como tal, sem ganhar forma nenhuma, desvelando esse ente como existência afetada compreensivamente, cotidianamente e historicamente.

Não podemos, sequer, dizer diante de que nos sentimos estranhos, pois o que nos sobrevém, nessa indiferença, é a própria falta de em que se apoiar. Isso não quer dizer que nós nos apartamos das coisas e de nós mesmos. Ao invés disso, na angústia estamos em meio aos entes e, no entanto, sobre eles e sobre nós todo o sentido foge ou se desfaz. O que se manifesta, nesse momento, é o nada. Com efeito, o ser-aí, tomado pela angústia, está suspenso no nada, por nada ter em que se apoiar. Conforme diz Heidegger:

A angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou ‘eu’ ou não és ‘tu’ que te sentes estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua

presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

Nesse estado de suspensão, o ser-aí não consegue explicar como é se sentir angustiado, e mesmo após a angústia ter se esvaído, ainda não consegue explicar o que se passou. Como mostra Heidegger (1983, p. 40), o ser-aí não estando mais afetado pela angústia, se vê confuso, e em meio a palavras sem nexos, tentando dizer o que havia acontecido, termina por reconhecer que “o que me aconteceu foi nada”. A falta de palavras que deem conta do que ou de como é se angustiar confirmam o que temos explicitado: que a angústia manifesta o nada.

Em realidade, estamos cada vez mais próximos da resposta que o filósofo dará à pergunta: que acontece com o nada? A resposta, diz-nos Heidegger (1983, p. 40), se dará caso se mantenha no horizonte da pergunta o modo como a angústia descobre o nada no ser-aí. Sabemos, com efeito, que é através do encontrar-se fundamental da angústia que o nada se torna, para nosso ser-aí, manifesto. O nada que se torna manifesto para nós quando do encontrar-se da angústia, porém, não destrói o ente, tampouco nos é dado como um objeto. Com efeito, segundo Heidegger:

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade (HEIDEGGER, 1983, p. 40).

Ora, o nada não é nada de ente e, por isso, não é manifesto pela angústia na maneira de uma apreensão de um objeto. O “nada de ente”, no entanto, diz também que o nada se manifesta *juntamente com* o ente no encontrar-se da angústia. O nada manifesto na angústia não está, pois, “ao lado” do ente em sua totalidade, mas *juntamente com*. Esse “juntamente com” os entes quer dizer, em outras palavras, que o nada, na experiência da angústia, nos é manifesto juntamente com a fuga do ente em sua totalidade. O nada está, portanto, junto com o ente que se tornou pela angústia caduco e indiferente. Esse estar *junto com* torna manifesto a nadificação do nada. Com efeito, para Heidegger qualquer negação lógica do ente em sua totalidade, para ter como resultado o nada, chegaria tarde demais. Antes disso, o nada nos assedia, na angústia, nadificando os entes em sua totalidade.

Tem-se que nem seria o nada, descoberto pela angústia, a própria negação da totalidade do ente, nem a destruição de todo ente em si mesmo. Estando *juntamente com* os outros entes, o nada os torna caducos numa remissão que faz fugir o ente em sua totalidade.

Em outras palavras, a angústia descobre o nada em sua nadificação que remete ao ente em fuga. Sobre isso, diz Heidegger:

O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

O que essa citação nos sugere é o caráter fundamental do nada descoberto pela angústia. A nadificação do nada na angústia, explicitada na preleção, “é a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal” (HEIDEGGER, 1983, p. 41). Heidegger entende que o sentido do ente procede da nadificação do nada e, por isso, seria o nada a base originária para a descoberta dos entes como tais e do próprio ser-aí. Diz-nos Heidegger: “ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

Com essa exposição, chegamos ao ápice da preleção, a saber, o nada como fundamento originário da transcendência¹² do ser-aí. Se o ser-aí não estivesse originariamente suspenso, isto é, além dos entes em sua totalidade, tampouco estaria aberto para os entes e para si próprio. Sobre isso, diz Heidegger: “sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade” (1983, p. 41).

No entanto, a originariedade do nada não contradiz a afirmação de que a angústia se trata de um encontrar-se raro e fugidio. Apesar da nadificação do nada ser aquilo que possibilita, segundo Heidegger, a descoberta dos entes, isso não significa que para isso o ser-aí precisa encontrar-se angustiado a todo momento. Ao invés disso, pertence ao próprio nadificar o ambíguo desvio do nada que remete o ser-aí aos entes (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

2.2 A transcendência do ser-aí

O ser-aí, tomado pela angústia, está aberto para a manifestação do nada. Entregue à angústia, o ser-aí descobre os entes que, de fato, são algo e não nada. Junto com o ente, então, está o nada, pois o ente é o que é e *nada mais*. Os entes se revelam como entes que são, para o ser-aí, pois o nada em sua nadificação os revela. Por isso, o ser-aí existe suspenso no nada – mesmo quando a angústia não o está assediando.

¹² Segundo Jaran (2010, p. 209), o conceito de transcendência também foi trabalhado, por Heidegger, na obra *Sobre a Essência do Fundamento* (1929). Nessa obra, Heidegger apresentou o conceito de transcendência como algo que pertence ao ser-aí, não como um tipo de comportamento entre outros possíveis, mas como a constituição fundamental de abertura para o ser dos entes em geral. Mais do que isso, para Heidegger, a transcendência seria o fundamento de todos os comportamentos do ser-aí.

Nessa suspensão no nada, o ser-aí está, por assim dizer, além dos entes. Essa condição de estar além dos entes é chamada, por Heidegger, de transcendência. Sem a transcendência, isto é, sem esse movimento de estar além do ente, o ser-aí não teria acesso ao ser dos outros entes e ao ser de si mesmo. Já em *The Metaphysical Foundations of Logic* (1929) Heidegger dedica o §11 para a descrição do conceito de transcendência. Nesse curso, o conceito de transcendência é examinado a partir de três definições, a saber, o significado geral dessa palavra, sua definição verbal e seu significado em termos filosóficos. Usualmente o termo transcender significa superar, ir além. Algo transcendente significa aquilo que requer superação para ser alcançado. Por fim, aquilo que transcende é o que realizou o atravessamento de um limite (1992, p. 160).

No campo da Filosofia, o filósofo examina o significado do termo transcendência segundo dois pontos de oposição: 1) a transcendência como contradistinção do que é imanente e 2) a transcendência como contradistinção do que é contigente (*ibid*, p. 160). Sobre o primeiro ponto, o filósofo contrapõe o imanente, aquilo que permanece no interior da alma, com o transcendente, aquilo que se localiza no exterior da alma. Nesse ponto de vista, o ser humano é visto como uma caixa com um interior fechado em quatro paredes, e com um exterior. Como se houvesse uma barreira entre a consciência, localizada no interior, e todo o exterior que ultrapassa o interior. Isso que ultrapassa, por sua vez, o interior da caixa direcionando-se ao exterior seria a transcendência (*ibid*, p. 161). O problema que surge dessa descrição é o de saber como ocorre essa ultrapassagem. Quanto à 2) contigência, Heidegger a descreve como aquilo que pertence a nós e que nos cabe, sendo a transcendência o contrário, aquilo que não nos cabe, pois está além de nós. Segundo Heidegger (*ibid*, p. 162), essa contraposição se descobre na relação entre os sujeitos e os objetos, e o incondicionado como o transcendente. Para o filósofo, essas duas definições da transcendência, a 1) epistemológica e a 2) teológica, podem ser conjugadas, pois a investigação sobre a possível constituição do transcendente no sentido epistemológico está ligada à investigação sobre a possibilidade de conhecer o objeto transcendente no sentido teológico (*ibid*, p. 163).

Ocupemo-nos do exame da transcendência em Heidegger. Pertence ao ser-aí, como constituição primordial, a transcendência. O ser-aí é o atravessamento e isso implica que a transcendência não seja apenas um comportamento possível em direção aos entes, mas uma constituição básica do ser-aí. Com efeito, o ser-aí pode se relacionar com os entes em diversos modos, porque existe num mundo (*ibid*, p. 165). Existindo, o ser-aí encontra-se transcendentalmente além dos objetos lançado no mundo, e justamente por isso os objetos

aparecem enquanto tais para o ser-aí. Porque o ser-aí, lançado, encontra-se transcendente às coisas em direção ao mundo, ele se caracteriza fundamentalmente pela expressão *ser-no-mundo* (*ibid*, p. 166). Aqui, Heidegger faz menção ao conceito já desenvolvido em *Ser e Tempo*. Retomando, pois, um conceito importante do tratado maior, o filósofo explicita como a transcendência opera no ser-aí. Na medida em que o ser-aí existe, ou seja, na medida em que existe um ser-no-mundo, os entes já foram transpostos, e, por isso, surgem como tais. Como diz Heidegger, na medida em que o ser-aí existe, os objetos já lhe estão disponíveis em diferentes modos de apreensão (*ibid*, p. 166).

De modo parecido, Heidegger define a transcendência, no texto *Sobre a Essência do Fundamento*, como o fundamento da diferença ontológica (1983, p. 102). Nesse texto, que se situa na mesma época da preleção *Que é Metafísica?*, o filósofo se dedica à exposição do conceito de transcendência para a preparação do âmbito da pergunta sobre a essência do fundamento. Como exposto anteriormente, Heidegger entende a transcendência como *ultrapassagem*. Nessa significação reside o sentido ontológico do termo, a saber, que a transcendência é a constituição fundamental do ser-aí. Ultrapassar significa mudar de um lugar a outro “no horizonte em direção do qual se realiza a ultrapassagem” (HEIDEGGER, 1983, p. 104). Essa ultrapassagem, porém, não se dá no modo de ultrapassar uma barreira ou um precipício que separa o sujeito do objeto: “O que é ultrapassado é justamente unicamente o ente mesmo, e, na verdade, cada ente que pode tornar-se ou já está desvelado para o ser-aí, por conseguinte, *também e justamente* o ente que é ‘ele mesmo’ enquanto existe” (*ibid*, p. 104).

Na ultrapassagem da transcendência, continua Heidegger, o ser-aí primeiramente vem ao encontro do ente que *ele é*, mas, não apenas isso. Também vem ao encontro o ente que ele mesmo não é. Apenas na medida em que o ser-aí é ele mesmo, pode ele ter um comportamento *para com* o ente. Esse ente que é ultrapassado num ser-aí não se ajunta a ele por acaso, mas “já está sempre previamente ultrapassado em direção de uma totalidade” (*ibid*, p. 105). Essa totalidade Heidegger a designa como *mundo*, e a transcendência como *ser-no-mundo* como tal (*ibid*, p. 105).

Nesse texto Heidegger retoma, assim como vemos na preleção, a discussão de *Ser e Tempo*, mas agora à luz do conceito de transcendência. É nesse sentido que o filósofo esclarece a totalidade como mundo. Na transcendência, o ser-aí ultrapassante vai em direção de uma totalidade, isto é, o mundo. O que isso significa, porém? Certamente não significa que o mundo como totalidade seja um ente, mas aquilo a partir do qual o ser-aí se dá a entender, aquilo com o que ser-aí pode se comportar. Heidegger, então, esclarece que

O ser-aí ‘*se*’ dá a entender a partir de ‘*seu*’ mundo quer então dizer: neste vir-ao-encontro-de-si a partir do mundo o ser-aí se temporaliza (*zeitigt*) como um *mesmo*, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo *para ser*. No ser deste ente se trata de seu *poder-ser* (*ibid*, p. 115).

Esse direcionamento para a totalidade, isto é, o mundo, não significa, porém, que o ser-aí seja dado num mundo. Ao contrário, o mundo é posto pelo ser-aí diante do próprio ser-aí. Este pôr-diante-de-si-mesmo é o projeto originário das possibilidades do ser-aí, e mais uma vez aqui nos encontramos próximos à discussão do tratado maior. Porém, Heidegger acrescenta algo na elucidação do projeto, a saber, que o próprio projeto é *trans-pro-jeto*, no sentido de que é na transcendência do projeto de possibilidades do ser-aí que o ente como tal se revela (*ibid*, p. 116). Sobre isso, esclarece o filósofo:

‘O ser-aí transcende’ significa: ele é, na essência de seu ser *formador de mundo*, e ‘formador’ no sentido múltiplo de que deixa acontecer o mundo [...] Por isso, falamos de uma possível e ocasional *entrada no mundo* (*Welteingang*) do ente. Entrada no mundo não é algo que ocorre no ente que entra, mas algo que ‘acontece’ ‘com’ o ente. E este acontecer é o existir do ser-aí, que como existente transcende (*ibid*, p. 116).

A elucidação do conceito de transcendência chega aqui ao momento que nos importa, quando a caracterização desse conceito explicita o caráter privilegiado da transcendência, no que se refere ao ser dos entes. Esta posição será retomada por Heidegger na preleção de 29, sendo a angústia o encontrar-se que abrirá, no ser-aí, a transcendência como nadificação do nada. Aqui e na preleção, a transcendência ocupa o lugar privilegiado a partir do qual o ente pode vir à luz.

2.3 O nada e a diferença ontológica

Voltemos agora para o exame da preleção de 29. Ora, o que se abre para o ser-aí no encontrar-se da angústia, é o nada. O nada, por sua vez, aparece como constituição fundamental da condição de transcendência. O ser-aí possui, enquanto existência, a condição de ser transcendente e isso na medida em que o nada pertence ao ser do ser-aí. O nada, além disso, não resulta da negação da totalidade do ente, assim como não se encontra simplesmente em um “estar ao lado” do ente. De maneira originária o nada pertence a essência mesma do ser, e por isso, possibilita que os entes se descubram, para nós, como os entes que são (HEIDEGGER, 1979, p. 41). Diz, com efeito, Heidegger: “o nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentando a partir do ente” (HEIDEGGER, 1979, p. 95) e, por sua vez, na *Carta sobre o Humanismo*: “por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada”

(HEIDEGGER, 1979, p. 173).

A angústia, conforme dito anteriormente, traz à tona o nada, isto é, torna o nada manifesto. Essa relação entre a angústia e o nada, segundo Haar, se explicita de modo mais claro no texto de 1929. Na preleção, portanto, a angústia se encontra em íntima relação com o nada e, portanto, com a negação fundamental que o ser-aí carrega em si (HAAR, 1990, p. 83). Essa íntima relação da angústia com o nada revela, por sua vez, a íntima relação entre o nada e o ser. Aqui, na preleção, Heidegger enfatiza a relação do nada com o ser descoberta no encontrar-se da angústia. Como afirma o filósofo, “este estar o ser-aí totalmente perpassado pelo comportamento nadificador testemunha a constante e, sem dúvida, obscurecida revelação do nada, que somente a angústia originariamente desvela” (HEIDEGGER, 1983, p. 42). Através da angústia, o nada se descobre sendo a diferença fundamental com o ente. Isso quer dizer que, na preleção, a angústia descobre a dualidade pertencente a ser e nada. Segundo Gilardi (2015, p. 105), ao dizer nada se estaria dizendo ser. No entanto, isso não implica numa identificação do ser com o nada. Ao invés, descobre a compreensão do ser como diferença.

Tem-se que o papel da angústia na preleção é descobrir, no ser-aí, a nadificação do nada e, conseqüentemente, a íntima relação entre o nada e o ser. Isso se explicita na citação em que Heidegger confirma a tese de Hegel de que o ser e o puro nada são, portanto, o mesmo. Em certo sentido, diz Heidegger, essa frase enuncia algo certo, pois o nada e ser se copertencem na medida em que este se desvela para o ser-aí quando na suspensão do nada na angústia (HEIDEGGER, 1983, p. 43). Esse desvelamento, por sua vez, descobre o nada como origem e o ser como diferença: como permanente jogo de aparecer e desistir (GILARDI, 2015, p. 107).

Ora, a questão metafísica do nada, a qual recebe lugar, na preleção, a partir do contexto moderno da existência científica, desvela-se através da angústia – o que é enfatizado pelo filósofo no desenvolvimento da preleção. O que interessa a Heidegger é o modo como o nada aparece quando do encontrar-se da angústia, para o ser-aí. Em outras palavras, interessa ao filósofo o modo como a angústia desvela a função nadificadora do nada de abrir ao ser-aí o ente como tal. Como afirma Beaufret (1976, p. 109), o nada como uma dimensão do ser abre ao ser-aí o ente existente bruto. Isso indica que o nada é um caminho para pensar e investigar o ente, no horizonte do pensar sobre o ser.

Por outro lado, Heidegger expressa sinteticamente porque a questão do nada é uma questão metafísica e porque é uma questão que interessa à existência científica, na seguinte citação:

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o ‘porquê’. Somente porque é possível o ‘porquê’ enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador (HEIDEGGER, 1983, p. 44).

A referência do nada ao ser e a presença do nada, na preleção, reproduz, de outro modo, a denúncia que Heidegger faz sobre o esquecimento do ser no tratado maior (GILARDI, 2015, p. 110). Ao trazer à tona a pergunta sobre o nada, na aula inaugural de 1929, Heidegger nos deixa entrever que a ausência da pergunta sobre o nada significa também a ausência da pergunta sobre o ser. E que, assim como o esquecimento do ser, o esquecimento do nada nos deixa perdidos no campo do ente – papel representado pela ciência na preleção.

Como porta-voz do nada, a angústia se descobre, na preleção, sendo um estado de ânimo fundamental. Isso quer dizer que a angústia constitui o ser do ser-aí. Sendo a angústia um modo de acesso ao nada, por sua vez, o nada também constituiria o ser do ser-aí. Segundo Gilardi (2015, p. 106), afirmar isso significa corresponder ao princípio fenomenológico segundo o qual o modo de acesso e o que no acesso se mostra é indissociável. Sendo assim, afirmar que a angústia é constitutiva ao ser-aí também significa afirmar que o nada é constitutivo à existência humana.

2.4 A preleção e o projeto de uma metafísica do ser-aí

O texto da preleção *Que é Metafísica?* foi proferido dois anos depois da publicação de *Ser e Tempo*. Com efeito, a preleção se localiza entre a publicação do tratado e a passagem para os textos dos anos 30 – período em que comumente se considera a viragem do pensamento de Heidegger. Nesse período de transição, o filósofo se dedicou a desenvolver uma Metafísica do ser-aí. Segundo Borges-Duarte (2016, p. 3), é no ano de 1929, coincidindo com seu retorno a Freiburg, que Heidegger inicia uma Metafísica do ser-aí. Essa nova empreitada, diferente do projeto de *Ser e Tempo* de uma ontologia fundamental, se explicita na preleção *Que é Metafísica?*, e na obra, publicada no mesmo ano, *Os Problemas fundamentais da Metafísica*. Nesse período, para a autora (2016, p. 3), Heidegger, ainda sob a influência de Husserl, esforça-se em explicitar fenomenologicamente o caráter originário da angústia e do tédio.

Ora, François Jaran igualmente discute o período conhecido como Metafísica do ser-aí no artigo *Toward a Metaphysical Freedom Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein* (2010). Segundo o autor (2010, p. 205), logo após a finalização da escrita de *Ser e Tempo*

Heidegger operou uma mudança no uso do termo “metafísica”. Essa mudança estaria em curso desde a escrita do tratado maior, momento em que Heidegger começou a contemplar a possibilidade de uma metafísica da ciência. Durante o inverno de 1926/27, período em que Heidegger fez um curso dedicado à História da Filosofia, de Tomás de Aquino a Kant, o filósofo já relacionava o projeto de uma ontologia fundamental a uma metafísica da ciência. Nessa época, a questão sobre o ser era tida como uma questão metafísica.

Nos anos seguintes à publicação do tratado, Heidegger consolidou o projeto filosófico conhecido como Metafísica do ser-aí. Nesse período, entre 1926 e 1929, o filósofo tentou dar uma resposta metafísica à questão do ser, recuperando-a enquanto uma questão fundamental da metafísica (*ibid*, p. 206). Após dois anos da publicação de *Ser e Tempo*, na primavera de 1929, Heidegger publica *Sobre a Essência do Fundamento*, texto que, ao invés de percorrer o caminho iniciado no tratado maior, enfrentará um problema apenas mencionado no tratado: a transcendência do ser-aí (*ibid*, p. 207). O problema da transcendência também terá lugar na preleção de 1929, texto em que igualmente Heidegger busca na própria metafísica, embora revisitada, um caminho à pergunta sobre o ser. Com efeito, o filósofo pretendia, na preleção *Que é Metafísica?*, fornecer uma autêntica base para a metafísica.

Nos cursos de 1926 a 1929 Heidegger se ocupou em apresentar o conceito de transcendência como fundamento do ser-aí (JARAN, 2010, p. 210) Nessa época, além de expor a estrutura fundamental desse ente como cuidado, projeto consolidado no tratado maior, Heidegger se dedica a expor o ser desse ente como transcendência. Por sua vez, a compreensão do ser-aí como transcendência e sua explicitação estavam ligadas a uma nova elaboração do projeto da metafísica. Tendo em vista isso, a presença do conceito de transcendência não se dá de modo isolado na preleção *Que é Metafísica?*

O conceito de transcendência é, pois, um marcador da tarefa de Heidegger nesse período. Sobre ele o filósofo se dedica, de modo demorado, nos §10 e §11 de *The Metaphysical Foundations of Logic*. Neste curso, também inserido entre os anos 26 e 29, Heidegger discute o problema da transcendência à luz do tratado *Ser e Tempo*. Retomando alguns conceitos do tratado maior, o filósofo afirma que a questão preparatória do tratado era a análise concernente ao ser do ser-aí, e por isso a metafísica do ser-aí ainda não era uma questão central (HEIDEGGER, 1992, p. 136). Tendo em vista isso, o filósofo retoma o vocabulário de *Ser e Tempo* para encontrar, a partir do tratado, um caminho possível para se pensar a metafísica do ser-aí. Isso se percebe no texto quando o filósofo indica que a possibilidade do ser-aí se

dispersar na facticidade existencial se sustenta na condição transcendental própria de sua essência metafísica (*ibid*, p. 138).

Com efeito, o ser-aí é fundamentalmente um ente lançado na facticidade e isso aparece, entre outras maneiras, no modo como o ser-aí se relaciona com o mundo em seu ser-com. Porque o ser-aí originariamente encontra-se lançado e, por isso, originariamente aquém de alguma determinação como isso ou aquilo, ele pode se relacionar dessa ou daquela maneira com os outros ser-aí (*ibid*, p. 139). A compreensão de ser, conceito também trabalhado pelo filósofo em *Ser e Tempo*, é retomado nessa análise agora com a sua identificação com o conceito de transcendência. Neste curso, percebemos como o conceito de transcendência ganha realce na análise do ser do ser-aí. Para o filósofo, como vimos no início do presente capítulo, a transcendência seria a essência da existência do ser-aí, ou seja, aquilo que é anterior e que, por isso, possibilita todo e qualquer ser em direção aos outros entes. Apenas na medida em que, existindo, no ser-aí se dá algo como ser, podem os outros entes surgirem em si mesmos, ou seja, pode a própria reivindicação do ser do ser-aí ser compreendida e levada em consideração (*ibid*, p. 153).

Com efeito, Heidegger retoma a questão do ser, nessa obra, mas no horizonte do projeto metafísico do ser-aí. A partir dessa recolocação metafísica da questão do ser, o filósofo afirma que o ser-aí pode se compreender como um ente que compreende outros entes e se relaciona com os outros no modo de ser da compreensão. Percebe-se, portanto, que a questão do filósofo não deixou de ser o modo como o ser e o tempo se relacionam com o ser-aí, embora dessa vez a questão seja orientada pelo horizonte da revisitação da metafísica (*ibid*, p. 148). Como afirma Heidegger, a análise da temporalidade do ser-aí, desenvolvida com referência à intrínseca possibilidade de compreensão de ser, não é determinada por nada senão pelos conteúdos básicos de um problema metafísico (*ibid*, p. 141).

No exame do conceito de transcendência, Heidegger, na obra citada, realiza uma identificação do conceito de ser-no-mundo com o de transcendência. O intuito do filósofo é, pois, encontrar em *Ser e Tempo* pontos de convergência com o projeto da metafísica do ser-aí. Segundo o filósofo (*ibid*, p. 169), a transcendência seria, no sentido de ser-no-mundo, a constituição metafísica básica do ser-aí. Sendo a constituição básica metafísica do ser-aí, a transcendência (ser-no-mundo) foi esclarecida, em primeiro lugar, no tratado maior, a partir da tradicional relação epistemológica sujeito-objeto. Após isso, o filósofo relembra como *Ser e Tempo*, a partir do segundo capítulo inicia a exposição sobre a constituição básica do ser-aí como ser-no-mundo. Depois de uma primeira descrição da constituição básica, continua o

filósofo, tenta-se articular seus momentos estruturais e elaborá-los como um todo através das conexões que fornecem o maior acesso. A investigação destaca na temporalidade a essência metafísica do ser-aí, e a transcendência passa a ser concebida por meio da temporalidade. Como constituição básica, porém, a transcendência continuará a ocupar o centro do foco ao longo de todo o caminho da investigação. Segundo o filósofo (*ibid*, p. 169), a análise da angústia no §40, o estar do ser-aí lançado no a-gente, o conceito de morte, servem à elaboração progressiva da transcendência, até que no §69 esta última apareça colocada como um problema. Com isso, enfim, Heidegger postula que o conceito de transcendência já estava presente, mas não pormenorizadamente trabalhado no tratado maior. Reivindicando, por fim, a necessidade de se demorar sobre ele.

No ano de 1929, Heidegger se dedica a cursos e textos¹³ importantes para o projeto de uma metafísica do ser-aí, entre eles a preleção *Que é Metafísica?*. No entanto, a partir de 1930 Heidegger apresenta, em seus cursos, um pensamento que se afasta do projeto tentado nesses anos posteriores à escrita de *Ser e Tempo*. O projeto de uma metafísica do ser-aí, no qual se insere a preleção que nos ocupamos no presente capítulo, é abandonado por Heidegger a partir dos anos 30. Segundo Jaran (2010, p. 211), o abandono de um projeto metafísico do ser-aí relaciona-se com a reinterpretação da tradição metafísica como *ontoteologia*¹⁴. A partir desse ponto, diz-nos o comentador, Heidegger passou a conceber a ontoteologia como o próprio projeto de uma metafísica do ser-aí.

2.5 O lugar do nada no Posfácio (1943) e na Introdução (1949)

No Posfácio (1943) acrescentado à preleção Heidegger esclarece que a escolha de perguntar sobre o nada a partir da existência científica não é necessária ou a única possível. A ciência seria um modo tipicamente moderno de desvelamento do ente, mas não o único. Com isso, Heidegger se desvincula da questão da ciência e se ocupa, no posfácio, do modo como a metafísica desvela os entes. Nesse desvelamento, a metafísica se situaria de antemão em uma ou outra compreensão do ser. Sobre o ser, porém, a metafísica nada quer saber. Heidegger

¹³ Segundo Jaran (2010, p. 210), no ano de 1929, Heidegger publicou importantes obras que representam o projeto de uma metafísica do ser-aí. São elas a preleção *Que é Metafísica?*, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão* e um curso do verão de 29, em que Heidegger contrasta seu projeto metafísico com a metafísica absoluta de Hegel.

¹⁴ O conceito de *ontoteologia* é desenvolvido por Heidegger nos anos posteriores ao tratado maior, mas sua primeira aparição, nos textos do autor, se encontra na obra *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32). Nessa obra, o filósofo sintetiza o diagnóstico pressagiado entre os anos de 1926 e 1930.

reafirma no posfácio, portanto, a necessidade de se perguntar sobre os fundamentos da metafísica, embora não mais de um modo metafísico (1983, p. 47).

Também tem lugar no Posfácio as respostas de Heidegger às críticas recebidas após a publicação da preleção. Aqui nos interessa a resposta de Heidegger a algumas objeções, a saber, que a preleção desembocaria num niilismo e de que a escolha do encontrar-se da angústia é a escolha de um humor deprimente, que ao invés de gerar ação nos leva à passividade ou a uma filosofia sentimental (HEIDEGGER, 1983, p. 48). A resposta de Heidegger às objeções sinalizam a atenção que o filósofo dá, no posfácio, à questão do ser. Segundo o filósofo (HEIDEGGER, 1983, p. 49), a questão do ser vislumbrada na preleção de 29 a partir da nadificação do nada na angústia não foi colocada de maneira arbitrária. Com efeito, no posfácio Heidegger enfatiza o papel fundamental da angústia de abrir o ser-aí para a verdade do ser. Segundo Heidegger:

A angústia dá-nos uma experiência de ser como o outro com relação a todo ente, suposto que – por causa da ‘angústia’ diante da angústia, quer dizer, na pura atitude medrosa do temor – nós não nos esquivemos, fugindo da voz silenciosa que nos dispõe para o espanto do abismo (*Ibid*, pp. 48-49).

O encontrar-se da angústia, como disse Heidegger na citação acima, possibilita ao ser-aí o confronto com o espantoso fato de os entes serem. Somente o homem, nos diz Heidegger, experimenta o descobrimento dos entes, ou seja, “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” (HEIDEGGER, 1983, p. 49). Essa descoberta se daria, como reafirma Heidegger no posfácio, através do encontrar-se da angústia. Nesse sentido, a angústia não seria um humor qualquer, mas um humor fundamental que chama o ser-aí para a verdade do ser. Esse é o horizonte de pensamento de Heidegger no posfácio de 1943, acompanhando a sua intenção, na preleção, de explicitar o caráter desvelador do ser na angústia. A atenção do filósofo no posfácio volta-se, como se entreviu na preleção, para o cuidado de manter o pensamento originário sobre o ser como a tarefa fundamental de seu pensamento. Segundo Heidegger:

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras (HEIDEGGER, 1983, p. 50).

No Posfácio percebe-se a ênfase de Heidegger ao pensamento sobre o ser. De modo mais explícito, o filósofo se dedica, no posfácio, ao modo como o ser se desvela e se vela na sua relação com o ser-aí. Nessa relação, o filósofo postula a necessidade do resguardo do pensamento originário, ameaçado pelo pensamento que calcula. Aqui, no Posfácio de 43, vemos um Heidegger dedicado ao fenômeno da linguagem e sua íntima relação à história do ser. Nesse contexto, o filósofo acena para a importância do fenômeno da angústia resguardar o lugar do espanto na nadificação dos entes. Como diz Heidegger:

Um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem. O nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser. No ser já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude (HEIDEGGER, 1983, p. 51).

Conforme dito acima, a angústia ainda teria, no Posfácio, o lugar privilegiado de abertura para o abismo do ser em relação aos entes. Por sua vez, na Introdução (1949) da preleção Heidegger volta-se para questão da metafísica e sua origem. Nesse contexto, o filósofo acentua o movimento da metafísica de se curvar para o ente e se afastar do ser. Esse afastamento do ser atesta, porém, uma relação deste com a metafísica. Na medida em que a metafísica define o ente

Como espírito no sentido do espiritualismo, como matéria e força no sentido do materialismo, como vi-a-ser e vida, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como eterno retorno do mesmo, sempre o ente enquanto ente aparece na luz do ser. Em toda parte, se iluminou o ser, quando a metafísica representa o ente (HEIDEGGER, 1983, p. 58).

Nesse modo de se desvelar, o ser esconde seu próprio velamento. Para o pensamento originário, o ser se descobre como aquilo que se retira. Segundo Heidegger, a metafísica vislumbra o ser quando responde às perguntas sobre o ente, mas nesse vislumbre a metafísica não pensa o ser em sua essência desveladora (HEIDEGGER, 1983, p. 55).

No entanto, continua Heidegger em sua Introdução, um pensamento que busca o fundamento da metafísica abandona a própria metafísica em seu modo de pensar. Sendo assim, a essência da metafísica se difere da própria metafísica (HEIDEGGER, 1983, p. 56). A metafísica, para o filósofo, estaria superada em sua pretensão de dar ao ser a primeira e última palavra. Na Introdução, Heidegger expressa que o pensamento sobre o ser passa pela superação da metafísica. Diz o filósofo: “quando se falar assim, no desenvolvimento da questão da verdade do ser, de uma superação da metafísica, isto então significa: Pensar no próprio ser” (HEIDEGGER, 1983, p. 56).

Vê-se que, ao invés de se manter na direção de um pensamento metafísico, o filósofo busca, no solo da metafísica, aquilo que se difere essencialmente dela. No solo da metafísica, por sua vez, residiria o desvelamento originário do ser. Nesse sentido, a pergunta sobre a metafísica, levantada na preleção, se identifica com a pergunta sobre o esquecimento do ser. Essa tarefa já se encontrava em *Ser e Tempo*, pois para que um pensamento sobre a verdade do ser seja possível era preciso, antes, uma meditação sobre a essência do homem. A própria escolha do termo *ser-aí*, ao invés de *homem*, é um indicativo da tarefa intentada pelo filósofo de buscar um pensamento mais originário que a metafísica para pensar o ser (HEIDEGGER, 1983, p. 58).

No final da Introdução, Heidegger remonta às intenções presentes em *Ser e Tempo* de preparar o pensamento sobre a questão do sentido do ser. Sobre o modo como se deu o desenvolvimento do tratado, porém, Heidegger afirma que “não se trata de mal-entendidos em face daquele livro, mas de um abandono por parte do ser” (HEIDEGGER, 1983, p. 61). Por reconhecer a limitação da pretensão de *Ser e Tempo* de se afastar do pensamento metafísico, Heidegger reafirma a necessidade de se perguntar o que é metafísica. Essa necessidade está explicitada na última citação¹⁵ da preleção, quando Heidegger pergunta: “por que existe afinal ente e não antes Nada?” (1983, p. 44). Aqui vemos como o filósofo conclui o pensamento da preleção. Com o fim da Introdução, o filósofo explica por que essa citação resume as intenções da preleção, e, por que, afinal, é a questão do nada a questão fundamental da preleção. Ao perguntar por que antes o ente e não o nada, o filósofo explicita a hegemonia do ente de ser pensado em detrimento do ser. O ente, diz Heidegger, reivindica todo o “é” para si e deixa velado aquilo que possibilita a sua própria entificação: o nada. Por isso, a busca do fundamento da metafísica coincide com o pensamento sobre o nada. Perguntar sobre a metafísica corresponde a perguntar por que o questionamento acerca do ente possui hegemonia sobre o questionamento do ser.

Na preleção *Que é Metafísica?* já se delineia, por fim, um pensamento que antecipa o projeto de Heidegger pós anos 30. No entanto, o modo como o filósofo da floresta negra opera esse movimento ainda estaria reduzido a um projeto metafísico de pensamento. Segundo Breaufet:

Em 1929 porém, Heidegger crê ainda na possibilidade de uma passagem direta da ciência ao pensamento. Não tem a plena experiência da ‘névoa’ que ‘ainda envolve a essência da ciência moderna’. Nada sabe ainda da ‘sonâmbula

¹⁵ A citação acima mencionada refere-se a uma questão levantada por Leibniz, na obra *Princípios da Natureza e da Graça* (1714), sobre porque há antes o ente ao invés do nada.

segurança' com que a filosofia, durante mais de vinte anos desconheceria a questão desatualizada porque desabitual, que é *Sein und Zeit*, e desabitual já indicando uma sede, um lugar, uma morada, um 'habitar' mais essenciais que a própria filosofia (1976, p. 113).

2.6 A superação da metafísica

Contraporemos agora os textos do Posfácio e Introdução com um texto escrito por Heidegger em meados dos anos 50. Falaremos brevemente de *A Superação da Metafísica*. Neste texto, que se localiza anos após as publicações do Posfácio e da Introdução, Heidegger retoma a discussão sobre a necessidade da superação da metafísica e a radicaliza. Esta superação, como vimos, não significa o abandono da disciplina de formação filosófica "metafísica". Não quer dizer isso, pois a superação da metafísica tem a ver com o próprio projeto da Filosofia, o qual se identifica com o esquecimento do ser. Nesse sentido, a superação da metafísica, diz-nos Heidegger (2002, p. 62), diz respeito ao modo como o homem moderno, fadado aos ditames da era da ciência e da técnica, encontra-se desolado e afastado de seu fundamento, que é a própria nulidade. Heidegger explicita essa condição na seguinte citação:

A história e a técnica ordenam o seu curso no sentido do último estágio da metafísica. Esse ordenamento é a derradeira instalação do que acabou na aparência de uma realidade cuja operatividade opera de forma irresistível, pois pretende prescindir de qualquer descobrimento do *vigor de ser* e isso de maneira tão decidida que já não carece pressentir nada de um tal descobrimento. A verdade do ser ainda encoberta resiste à humanidade da metafísica. O animal trabalhador abandona-se à vertigem de seus poderes e feitos a fim de descarnar e aniquilar-se no nada aniquilador (HEIDEGGER, 2002, p. 63).

O desenlace da metafísica se dará, na modernidade, a partir do questionamento transcendental que representará os entes em sua vigência asseguradora e objetiva. Os entes tornam-se objetos submetidos à objetividade da percepção e da consciência, e, nesse contexto, a verdade se transforma em certeza. Nessa toada, a metafísica se transforma em metafísica do objeto (HEIDEGGER, 2002, p. 65). Heidegger reconhece o desenvolvimento da metafísica como uma fatalidade do Ocidente, embora fruto do próprio movimento do pensamento ocidental. O desenvolvimento da metafísica, porém, estaria longe de terminar. Pois, com efeito, para o filósofo (*ibid*, p. 67), a metafísica é um traço fundamental da história do Ocidente europeu, o qual se vê fadado a assegurar-se no ente: "E a nele segurar-se *sem* que, em momento algum, a metafísica faça a experiência do ser dos entes *como a dobra* de ambos, podendo então questioná-lo e harmonizá-lo em sua verdade" (*ibid*, p. 67). O destino da metafísica assim se dá

porque o próprio ser apenas pode vir à luz na diferença ontológica. Isso não se dá, porém, sem que antes o ente não se tenha entregue ao esquecimento do ser. Justamente por isso, enfim, a metafísica encobre a diferença ontológica. Como confirma Heidegger: “Assim o diferenciável da diferença propõe-se num certo modo, mantendo-se, porém, encoberto numa estranha impossibilidade de reconhecimento. Por isso, a própria diferença fica encoberta” (*ibid*, p. 67).

Heidegger, enfim, nos aponta para a superação da metafísica, a qual deve ser pensada na dimensão da história do ser. Encontramos, nesse texto, o intento de Heidegger em direcionar ao projeto de uma história do ser o caminho para o desvelamento do ser. Como contraponto a esse projeto, Heidegger apresenta o acabamento da metafísica como a técnica moderna que engloba “todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais” (*ibid*, p. 69).

Ora, a superação da metafísica coincide com a ultrapassagem para um outro começo do pensamento. Com isso, a filosofia não seria mais, à luz do projeto de uma metafísica do ser-*aí*, o caminho através do qual o ser dos entes seria desvelado. Ao invés disso, Heidegger aponta para algo de novo na própria história do ser, que dê conta de pensar a verdade do ser (*ibid*, p. 72). Verdade esta que se diferirá fundamentalmente da verdade como adequação que fundamentou a metafísica desde a antiguidade. A vigência dessa verdade do ser, porém, encontra-se encoberta no mundo da técnica e isso fica evidenciado quando Heidegger diz:

Pois na dimensão da história do ser (cf. *Ser e Tempo*), o ‘mundo’ significa a vigência inobjetivável da verdade do ser para o homem, desde que o homem entregue de modo essencial o que lhe é próprio ao ser. Na era em que apenas o poder tem poder, isto é, na era da afluência incondicional dos entes ao abuso do consumo, o mundo torna-se sem-mundo na mesma medida em que o ser ainda vige, embora sem vigor próprio. O ente é real enquanto operativo. Em toda parte, a operatividade. Em parte alguma, o fazer-se mundo do mundo (*ibid*, p. 80).

Numa ponderação que encara seu tempo como o acabamento da metafísica, Heidegger reconhece o vazio do ser atestado em diferentes âmbitos: no consumo desenfreado, na atomização do homem e no uso do homem como matéria-prima, na indiferença das guerras e na homogeneização das culturas (*ibid*, pp. 83-84). Para o filósofo (*ibid*, p. 85), a técnica possibilita o êxito de muitas descobertas e inovações, mas isso não coincide com a possibilitação da abertura para o ser. Ao mesmo tempo, Heidegger não enxerga numa mera ação a possibilidade de reverter a situação historial do ser vigente. Nem uma mera ação, nem um mero sentimento de mal-estar serão suficientes para operar a ultrapassagem da metafísica: “Nenhuma transformação, por fim, chega sem a escolta de um prenúncio” (*ibid*, p. 86). Esse

prelúdio, porém, não se aproxima do homem sem que a essência humana já tenha sido convocada para a transformação, a qual vive num pensamento poético (*ibid*, p. 86).

Heidegger, em *A Superação da Metafísica*, radicaliza o que no Posfácio e na Introdução ele já deixou entrever, a saber, a necessidade de se pensar um outro caminho para se perguntar sobre o ser. No entanto, esse caminho não se efetivaria a partir do projeto de uma metafísica do ser-aí, tentado, pelo filósofo, na época da preleção de 29. Como o filósofo aponta no Posfácio e Introdução – ambos textos do período pós anos 30 – a busca pelo fundamento da metafísica coincide com a busca pelo ser. Partir do fundamento da metafísica, não quer dizer, com isso, partir da própria metafísica. Vemos, tanto no Posfácio e Introdução quanto no texto *A Superação da Metafísica*, que o projeto de uma metafísica do ser-aí foi abandonado, mas a indagação sobre o fundamento da metafísica permaneceu. De modo diferente, a questão da metafísica passa a vigorar como o lugar do esquecimento do ser. O desenvolvimento da técnica na modernidade, mostra Heidegger no texto aqui citado, atesta o movimento da própria metafísica em sua maior radicalidade. Nesta fase de seu pensamento, portanto, urgia buscar, por outra via, um pensamento que transformasse o sentido de ser engendrado pela metafísica ocidental.

CAPÍTULO III: DIFERENÇAS E SEMELHANÇAS ENTRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM SER E TEMPO E QUE É METAFÍSICA?

3.1 O conceito de angústia entre *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*

O encontrar-se da angústia é apresentado, nas duas obras aqui estudadas, como aquilo que possibilita ao ser-aí a abertura para sua condição ontológica. Em *Ser e Tempo* é a angústia que abre, ao ser-aí, sua possibilidade de ser na propriedade e/ou impropriedade. Na preleção *Que é Metafísica?*, por sua vez, a angústia aparece como o encontrar-se capaz de abrir, ao ser-aí, sua condição ontológica de fundar-se na nadaidade, de onde emerge os sentidos dos entes. Na exposição do tratamento desses conceitos evidenciam-se aspectos que exprimem semelhanças e diferenças. A seguir, destacaremos algumas dessas diferenças.

Na analítica existencial, o ser-aí se encontra, na maior parte das vezes, imerso no impessoal e entregue ao domínio dos *outros*. Isso quer dizer que no impessoal estamos sob a tutela dos outros. A convivência com os outros se guia pela voz neutra do impessoal, a qual dita como todos devem ser e agir. Não há, porém, um “quem” determinado que definiria o modo de ser da cotidianidade, mas um “quem” neutro, isto é, o impessoal. Junto ao impessoal, como um caractere existencial, impera a *medianidade*, a qual assegura que tudo deve ser conforme o dito do impessoal. Na cotidianidade o ser-aí é o que o filósofo denomina, no tratado, de *ser-com* os outros de si mesmo. Ser-aí é, como vimos no primeiro capítulo, ser-com os outros e nessa convivência é constrangido a ser *como* os outros. Essa não é uma característica ocasional da existência; ao contrário, o ser-aí é ontologicamente ser-com outros ser-aí.

No entanto, ser como os outros não quer dizer ser como alguém em específico, mas ser como *ninguém*. Segundo Heidegger, no impessoal se é como todo mundo, mas “todo mundo” não se refere a pessoa alguma. Caso se perguntasse “quem é todo mundo?” a resposta seria ninguém, pois não há *quem* assuma a responsabilidade pelo “todo mundo”. Para Heidegger: “o impessoal, que não é nada determinado mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2002, p. 179). Portanto, o ser-aí na cotidianidade é como *ninguém*.

Com efeito, o impessoal afasta o ser-aí de seu ser próprio, isto é, de sua propriedade. Em sentido ontológico, a propriedade, segundo Heidegger, se acha obstruída, embora não anulada. Desse modo, o ser-aí, quando entregue ao domínio do impessoal, é o que ele mesmo não é.

Imerso no impessoal o ser-aí se encontra, na maior parte das vezes, sendo *impróprio*.

Essa impropriedade diz respeito ao nivelamento das possibilidades de ser que faz do ser-aí como todo mundo. A propriedade, por sua vez, se refere às possibilidades do ser-aí ser *próprio*. No entanto, estar na propriedade não significa sair do impessoal para alcançar um modo de ser-no-mundo mais próprio.

No impessoal, o ser-aí foge. Essa fuga, no entanto, não é de algum ente intramundano determinado. O ser-aí, no modo do impessoal, se encontra em fuga de si mesmo. Essa fuga de si seria inerente ao ser-aí, que em sua constituição fundamental é ser-no-mundo. Nesse sentido, segundo Heidegger, aquilo com que o ser-aí se angustia é o ser-no-mundo como tal (HEIDEGGER, 2012, p. 521).

Na angústia não há com que o ser-aí se angustiar. E além de o ser-aí não se angustiar por algum ente intramundano determinado, o mundo circundante aparece enquanto desprovido de relevância. A ameaça da angústia, por não surgir de algum ente determinado, não possui lugar de onde seria disparada. Em lugar algum situa-se a abertura de mundo. Com efeito, segundo Heidegger, a angústia abre o mundo como mundo. Todos os entes se nivelam e o que se abriria enquanto tal, na angústia, seria o mundo ele mesmo. O mundo enquanto tal se impõe, porque os entes intramundanos perdem sua relevância e isso faz com que o ser-aí perceba o mundo enquanto *possibilidade* de tudo que está à mão, ou seja, do mundo.

O que se mostra, desse modo, é a pura possibilidade do ser-aí ser-no-mundo. Segundo isso, diz Haar: “é preciso que a pura possibilidade de ser-no-mundo, fora de todo o conteúdo, não seja tocada, mas *reforçada* pela angústia” (HAAR, 1990, p. 82). Com efeito, a angústia retira do ser-aí a possibilidade de se compreender segundo os entes intramundanos que estão dentro do mundo.

De acordo com isso, a disposição da angústia seria fundamental, pois abriria o ser-aí enquanto possibilidade de ser e com isso revelaria o fato do ser-aí poder ser em sentido próprio ou impróprio. O isolamento na angústia resgata o ser-aí de seu ser decaído no mundo das ocupações, tornando-lhe manifesta a possibilidade da propriedade e impropriedade (HEIDEGGER, 2012, p. 533).

A angústia em *Ser e Tempo*, portanto, se localiza no abrir-se do ser-aí a suas possibilidades de ser e, com isso, no abrir-se da possibilidade do ser-aí ser em sentido próprio. Essa abertura é privilegiada por colocar o ser-aí diante de seu modo de ser próprio, diante do fato de ser um ente de possibilidades de ser. Na angústia, desse modo, os entes com os quais o ser-aí lida no modo do impessoal perdem a relevância – caem na insignificância –, e com isso o mundo se abre enquanto mundo e o ser-aí enquanto ser-no-mundo. Segundo Haar

(1990, p. 83), a angústia seria a passagem da falsa familiaridade em que o ser-aí se encontra cotidianamente no impessoal para a verdadeira estranheza face a si mesmo.

Por sua vez, em *Que é Metafísica?* Heidegger igualmente dedica-se à descrição da angústia, no contexto agora da pergunta pelo nada. Assim como faz em *Ser e Tempo*, Heidegger se preocupa em afastar qualquer semelhança entre a angústia e o medo. A exposição desse encontrar-se não se diferencia do modo como a angústia aparece para o ser-aí no tratado maior. Assim como em *Ser e Tempo*, a angústia aparece como o encontrar-se fundamental que não possui um quê determinado que nos assedia como na disposição do medo. Nesse encontrar-se, a gente se sente estranho, de modo que todas as coisas, inclusive nós mesmos, nos sentimos indiferentes. Na angústia estamos em meio aos entes e, no entanto, sobre ele e sobre nós todo o sentido foge ou se desfaz. O que se manifesta, na fuga do ente, é o nada. O ser-aí, tomado pela angústia, está suspenso no nada, por nada ter em que se apoiar. A estranheza e a ausência de algo determinado que provoque o disparo da angústia se faz visível quando o ser-aí, não estando mais afetado pela angústia, se vê confuso, e em meio a palavras sem nexos, tentando dizer o que havia acontecido, termina por reconhecer que “o que me aconteceu foi nada” (HEIDEGGER, 1983, p. 40).

É preciso ter em mente, com efeito, que no contexto da preleção, o objetivo de Heidegger é esclarecer como a angústia se relaciona com o nada. Sabemos que é através da disposição fundamental da angústia que o nada se torna, para nosso ser-aí, manifesto. O nada que se torna manifesto para nós quando da disposição da angústia, porém, não elimina ou substitui o ente. Não está, além disso, “ao lado” do ente em sua totalidade, mas *juntamente com*. Esse “juntamente com” os entes quer dizer, em outras palavras, que o nada, na experiência da angústia, nos seria manifesto juntamente com a fuga do ente em sua totalidade. O nada está, portanto, junto com o ente que se tornou, pela angústia, caduco e indiferente. Esse estar *junto com* torna manifesto a nadificação do nada. Com efeito, para Heidegger, qualquer negação lógica do ente em sua totalidade, para ter como resultado o nada, já seria um modo atrasado de encontrar o nada. Antes disso, o nada nos assedia, na angústia, nadificando os entes em sua totalidade.

Na preleção, o ser-aí tomado pela disposição da angústia está aberto para a manifestação do nada. Entregue à angústia, descubra os entes que, de fato, são algo e não nada. Junto com o ente, então, está o nada, pois o ente é o que é e *nada mais*. Os entes se revelam como entes que são, para o ser-aí, pois o nada em sua nadificação os revela. Nessa suspensão dentro do nada, o ser-aí está, por assim dizer, além dos entes. Essa condição de

estar além dos entes, como vimos no capítulo anterior, é chamada de transcendência. Sem a transcendência, isto é, sem esse movimento de estar além do ente, o ser-aí não teria acesso ao ser dos outros entes e ao ser de si mesmo. O nada, enfim, não resulta da negação da totalidade do ente, assim como não se encontra simplesmente em um “estar ao lado” do ente. De maneira originária o nada pertence a essência mesma do ser, e por isso, possibilita que os entes se descubram, para nós, como os entes que são (HEIDEGGER, 1983, p. 41). Diz, com efeito, Heidegger: “o nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentando a partir do ente” (HEIDEGGER, 1983, p. 95) e, por sua vez, na *Carta sobre o Humanismo*: “por isso, porque pensa o ser, o pensar pensa o nada” (HEIDEGGER, 1983, p. 173).

A partir dessas breves considerações sobre o tratamento do conceito de angústia, parecem-nos visíveis as diferenças entre essas duas obras. Apesar da exposição do conceito de angústia ser semelhante nas duas obras, o pretendido com a exposição se difere. Enquanto em *Ser e Tempo* a angústia aparece como o encontrar-se fundamental capaz de abrir ao ser-aí a propriedade e impropriedade, em *Que é Metafísica?* a angústia manifesta o nada e, com ele, o ser dos entes. Aparece explicitamente, na preleção, o conceito de transcendência.

De acordo com Haar, diferente do tratado maior em que a angústia se ergue tão somente a partir do ser-aí – direcionando-o a seu poder-ser mais próprio – no texto *Que é Metafísica?* a angústia aparece como um evento do ser (HAAR, 1990, p. 83). Nesse sentido, ao invés da angústia possibilitar a abertura para as possibilidades mais próprias, o disparo da angústia desvela ao ser-aí a manifestação do nada.

Vemos, com isso, que a diferença no tratamento do conceito de angústia passa não pelo modo como Heidegger expõe o conceito, mas no que o filósofo pretende com a exposição. Na preleção *Que é Metafísica?*, o filósofo estava no horizonte da Metafísica do ser-aí, num aceno à questão sobre o ser enquanto tal. Com isso, porém, não defendemos a negação do tratamento do conceito no tratado maior, pois as duas leituras coexistem harmonicamente e fazem parte do projeto de *Ser e Tempo*. Trata-se do mesmo fenômeno lido sob perspectivas diferentes. De acordo com isso, enfim, a diferença do tratamento do conceito de angústia, segundo Haar, residiria primordialmente na referência ao ser-aí. Enquanto no tratado maior a angústia contribui para o caminho em direção ao poder-ser próprio, na preleção a angústia revela o próprio nada, como o que manifesta o ser. Sobre isso, diz Haar: “o homem encontrado é mais limitado e mais despojado do que o Dasein; perdeu toda a aspiração a uma ipsidade própria, está reduzido à figura quase esquelética do ‘lugar-tenente do nada’” (HAAR, 1990, 84).

3.2 O encontrar-se da angústia e do tédio e seu aceno primordial

O tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?* passa pela explicitação do termo *Befindlichkeit*. Heidegger dedica-se ao problema do encontrar-se no §29 de *Ser e Tempo*, definindo esse conceito a partir da sua diferenciação com outro conceito, a saber, a *Stimmung*. Diz-nos Heidegger no começo deste parágrafo: a *Befindlichkeit* é ontologicamente o que onticamente chamamos de *Stimmung* (HEIDEGGER, 2012, p.383). Discutimos sobre o *encontrar-se* e sua diferença do *estado-de-ânimo* no primeiro capítulo do presente texto, e agora nos ocuparemos das diferenças no modo de tratar a *Befindlichkeit* da angústia nas obras aqui citadas.

Ora, o conceito de angústia, objeto de estudo do nosso trabalho, é descrito em *Ser e Tempo* e na preleção *Que é Metafísica?* partindo da diferença desse encontrar-se com o medo. No tratado maior, porém, essa diferenciação aparece à luz da analítica existencial do ser-aí. Conforme discutimos no primeiro capítulo, o intuito de Heidegger era o de, com a explicitação da estrutura ontológica do ser-aí, abrir um horizonte para a pergunta sobre o ser. Vimos também que o encontrar-se (*Befindlichkeit*) é um dos existenciários que constituem a estrutura ontológica explicitada no tratado maior. Na exposição da angústia em *Ser e Tempo*, o ser-aí aparece como uma existência para quem está em jogo seu próprio ser, lançada na possibilidade de ser própria ou imprópria. A isso também se remete a exposição do ser-todo e ser próprio no primeiro capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo*, quando a angústia reaparece na analítica existencial a partir do conceito de ser-para-a-morte.

Por sua vez, no artigo *No balanço do tédio: Heidegger e o tédio como tonalidade afetiva fática* (2020), Casanova aborda a *Befindlichkeit* do tédio como uma tonalidade afetiva capaz de abrir ao ser-aí a sua condição de estar fundado no nada. O comentador interpreta o conceito de tédio a partir do curso *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão* (1929/1930). Neste curso, realizado na mesma época em que Heidegger pronuncia a preleção ¹⁶*Que é Metafísica?*, o filósofo se ocupa do encontrar-se do tédio para o despertar de um filosofar fundamental.

O que visamos aqui é, pois, um ponto de transição entre esses textos e *Ser e Tempo*. De um lado, portanto, temos a exposição do conceito de angústia na analítica existencial. De

¹⁶ Não nos ocuparemos deste curso no presente texto, pois foge ao escopo do nosso trabalho. Apesar disso, o curso aqui citado se insere no mesmo período em que a preleção *Que é Metafísica?* foi pronunciada, na passagem para os anos 30. Insere-se, portanto, no projeto de uma *Metafísica do ser-aí*. Tendo em vista isso, o conceito de tédio aparece no cenário de uma refundação da metafísica a partir do encontrar-se fundamental do tédio.

outro lado, temos a preleção de 29 sobre a angústia e a preleção de 29/30 sobre o conceito de tédio. Não nos demoraremos na exposição da segunda preleção, mas tendo em vista que possui o mesmo horizonte temporal de *Que é Metafísica?*, a mencionamos brevemente.

Pois bem, o tédio aparece no curso *Os conceitos fundamentais* (1929/1930) como uma tonalidade afetiva fundamental. Neste texto, Heidegger trabalha o conceito de tédio profundo, em diferenciação com o tédio vulgar, como uma tonalidade fundamental capaz de sustentar nosso filosofar. Assim como faz com a descrição da angústia em *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe a despertar a tonalidade do tédio e não o afugentar. O modo como o filósofo faz isso passa pela experiência do próprio tédio no nosso mundo cotidiano (CASANOVA, 2020, p. 89). Em semelhança com a exposição sobre o encontrar-se da angústia no tratado maior, o tédio aparece como um fenômeno que quebra com a cotidianidade mediana e com a aparente tranquilidade na lida com os entes-do-interior-do-mundo. Como mostramos no primeiro capítulo, na cotidianidade mediana o ser-aí se reconhece naquilo que se ocupa e que faz. Nessa situação, o ser-aí não se percebe como um ente que é originariamente suas possibilidades de ser, mas como um existente que se articula nas relações de ocupação e de afazeres no mundo. Logo somos tomados por nossos afazeres e a eles nos entregamos de modo tranquilo e impessoal, esquecendo-nos de nossa singularidade. Como resposta a esse modo de ser, Heidegger lança mão do encontrar-se do tédio.

Há, nessa exposição, uma similaridade com o tratamento do conceito de angústia e do medo em *Ser e Tempo*. Heidegger diferencia, em *Os conceitos...*, o tédio profundo do tédio superficial. De modo parecido, o filósofo diferencia a angústia do medo, este como uma derivação daquele, que é fundamental. Lembremos, pois, que no §40 de *Ser e Tempo* Heidegger apresenta o medo como um encontrar-se no qual o ser-aí está diante de algo determinado que o amedronta. A angústia, porém, não tem um quê determinado que ameaça o ser-aí. O que angustia é, diz-nos Heidegger, o ser-no-mundo enquanto tal (HEIDEGGER, 2012, p. 521). Na obra *Os conceitos fundamentais*, Heidegger busca com o tédio o que em *Ser e Tempo* o filósofo esperou da angústia: o despertar, no ser-aí, para a abertura de mundo.

Na exposição do tédio, na preleção de 29/30, algo de similar se apresenta. O tédio ontológico difere-se de outras formas de tédio, em que o que entedia é um objeto específico no mundo. De modo parecido, o filósofo diferencia o tédio profundo do tédio vulgar que nos afeta quando numa situação de ociosidade cotidiana. Para ilustrar o segundo tipo de tédio, Heidegger retrata o exemplo da espera de um trem. Quando alguém está à espera de um trem e nessa espera se entedia pela demora, o estar entediado se dá pela espera de algo que não está disponível.

Nesta primeira figura do tédio, este encontrar-se é consequência de um trem que demora a chegar. Na demora da espera, o ser-aí encontra-se em outro ritmo existencial, em que nada parece acontecer e o tempo custa a passar (CASANOVA, 2020, p. 89). Esse mesmo tédio, porém, se dissolve facilmente quando da chegada do trem à estação. Esse tipo de tédio não se assemelha ao tédio profundo que Heidegger pretende despertar, embora aquele seja derivado deste.

Ora, o texto *Os conceitos...* se insere no projeto de uma Metafísica do ser-aí, ao qual o filósofo também se dedicou na preleção *Que é Metafísica?* Com efeito, ao invés de Heidegger se dedicar a mostrar como, no tédio, o ser-aí se abre para suas possibilidades mais próprias, o filósofo pretende com esse encontrar-se a explicitação de um despertar para a abertura do ser-aí, que permitirá um certo tipo de filosofar. Aqui nos encontramos num ponto de congruência com a preleção *Que é Metafísica?* Esta, por sua vez, pretende abrir a nada enquanto fundamento do ser dos entes, a partir do conceito de angústia.

O horizonte no qual essa abertura se descobrirá tem um ponto de semelhança entre *Os conceitos...* e *Que é Metafísica?* Na preleção sobre o tédio, o filósofo aponta uma diferença nas figuras de tédio existentes. Assim como a angústia, há as figuras do tédio vulgar (ôntica) e há a figura do tédio fundamental (ontológico). Apresentamos um exemplo, anteriormente, do tédio vulgar. Há, porém, uma outra figura do tédio que se avizinha do sentido de tédio fundamental. Heidegger nos oferece, então, a segunda figura do tédio: imaginemos uma situação em que alguém é convidado para um jantar, depois de um dia exaustivo de trabalho. O convite é sucedido pelo jantar, que ocorre de modo agradável, não deixando espaço para algo como o tédio vir à tona. O jantar parece, nessa circunstância, uma ótima opção para desanuviar do dia cansativo e estressante. Após o jantar, o convidado se encaminha para casa, quando aparecem outras distrações e ocupações, e logo se ocupa de tarefas a serem feitas no próximo dia. Nada, nesse exemplo, abre espaço para o tédio aparecer. No entanto, ele aparece. Segundo Heidegger, justamente quando recebe o convite, o tédio está aí (HEIDEGGER, 2003, p. 132).

Esta segunda ilustração do tédio possui uma semelhança com a exposição do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?* Precisamente onde nada parece entediar, o tédio está aí, à espreita, *junto ao* ser-aí. Nesta situação, as coisas parecem ocupar o lugar do tédio, apesar de ele não ter um em que se apoiar. De modo parecido, a angústia não é uma *Befindlichkeit* que possui um ente determinado em que esteja apoiada. Esta indeterminação da angústia resulta, porém, da própria abertura do ser-aí enquanto ser-no-mundo.

Segundo Casanova (2020, p. 98), a relação entre o tédio e a angústia vem à tona na exposição sobre o tédio profundo através da terceira figura do tédio apresentada na preleção de 29/30. Quando do encontrar-se do tédio profundo, não há nada determinado, assim como na angústia. O que aparece é a pura insignificância das coisas a nossa volta. Nessa insignificância completa em que não há em que se apoiar, esse encontrar-se aparece como uma *Grundbefindlichkeit*, assim como a angústia. De modo parecido à preleção *Que é Metafísica*, em que Heidegger afirma que após o fim da angústia dizemos que *nada* nos angustiou; o filósofo afirma em *Os conceitos...* que no momento do tédio profundo, não podemos afirmar senão que *nada* nos entendia (CASANOVA, 2020, p. 100).

De modo mais explícito, o tédio profundo deixa entrever aquilo que a própria angústia deixa na preleção *Que é Metafísica?*, quando da manifestação do nada: a abertura (transcendência) do ser-aí. Segundo Casanova (2020, p. 103), a terceira figura do tédio profundo explicita, assim como no caso da angústia, a nadidade do ser-aí, pois nela a tranquilidade vazia do tédio “se estende agora de imediato para a raiz de todo e qualquer esvaziamento, para o nada que habita em nós” (*ibid*, p. 103). Com efeito, como afirma Casanova:

Exatamente como no caso da angústia, o tédio profundo também se caracteriza por uma nadificação de todos os sentidos pretensamente positivos que sustentam tacitamente as ações cotidianas, de tal modo que, quando ele se abate sobre a existência, ele também torna o mundo insignificante, uma vez que nos lança em uma experiência de indiferença fenomenológica radical (2020, p. 103).

Tanto o tédio quanto a angústia aparecem como capazes de descobrir a abertura fundamental do ser-aí. No entanto, a pretensão de Heidegger, no uso desses conceitos, se difere nas obras aqui comentadas. Para Casanova (2020, p. 104), a exposição do conceito de tédio, em *Os conceitos...*, não se reduz à função de singularizar o ser-aí na abertura de uma temporalidade originária que transcende o tempo vulgar da mediania cotidiana, assim como em *Ser e Tempo*. Mais do que isso, o conceito de tédio, no curso de 29/30, exprime a possibilidade de uma abertura historial para um outro tipo de filosofar.

No entanto, segundo Casanova (2020, p. 104), essa pretensão não se realiza no texto de 29/30. Para o comentador, Heidegger ainda não possuía, nessa época, o arcabouço teórico sobre o acontecimento apropriativo¹⁷ historial. Deve-se a isso o fato do filósofo não ter

¹⁷ Casanova (2020, p. 104) faz uma referência ao conceito de *Ereignis*, que será trabalhado por Heidegger na segunda fase de seu pensamento.

desenvolvido, em *Ser e Tempo* e nos textos dos anos 20, uma interpretação sobre o fundamento do vazio a partir do próprio ser. Ao invés disso, Heidegger reconhece, no texto sobre os conceitos fundamentais, o encontrar-se como o fundamento da facticidade (CASANOVA, 2020, p. 105).

Apesar disso, Heidegger acena, no texto *Os conceitos...*, para a virada no seu pensamento, ao enxergar no encontrar-se do tédio uma possibilidade de pensar o nexos entre tempo e um tipo de filosofar que responda ao momento atual. Segundo isso, diz Casanova:

O que está em questão na preleção *Os conceitos fundamentais da metafísica* (mundo – finitude – solidão) é mais do que clamar ao ser-aí humano a necessidade de recobrar a essência temporal do cuidado, mobilizando, com isto, o próprio campo histórico compreendido como totalidade de fenômenos, significados, palavras. Heidegger precisa agora alcançar por meio de uma tonalidade afetiva fundamental o próprio coração do vazio que habita a contemporaneidade, o cerne de nossa perda de conexão com o acontecimento da verdade do ser, ou seja, com a historicidade da verdade (CASANOVA, 2020, p. 106).

Assim como neste texto, o filósofo também acena, na preleção *Que é Metafísica?*, para a virada de seu pensamento ao colocar na angústia a possibilidade do ser-aí se deparar com sua nada fundamental que possibilita o aparecimento dos entes enquanto tais. Esse aceno, porém, esbarra em dificuldades muitas, pois o filósofo ainda não consegue alcançar o pensamento sobre o ser a partir do próprio ser. Como mostra Casanova, referindo-se ao conceito de tédio, Heidegger ainda pensava, nos textos logo após a escrita de *Ser e Tempo*, que o ser-aí seria o fundo ontológico da nada do mundo. Apenas após a virada dos anos 30 o filósofo se dedica ao pensamento sobre a abertura da nada do próprio mundo (CASANOVA, 2020, p. 106). Essa virada de chave é antecipada em alguns textos dos anos 20, e aqui se insere a preleção *Que é Metafísica?*, mas só se realiza após a virada de seu pensamento. Diz Casanova sobre esse horizonte de pensamento:

Tal determinação não tem como ser descrita a partir das crises existenciais do ser-aí humano, mas precisa se enraizar na própria negatividade dos fundamentos históricos, na impossibilidade de se falar de fundamentos últimos, de uma simples equiparação entre ser e fundamento. Para chegar a ela, portanto, fez-se necessário, para Heidegger, abandonar a ideia de que o ser-aí seria ele mesmo o veículo da introdução da negatividade no mundo e passar a tomar o próprio mundo em sua errância, em sua nada constitutiva. Não é o ser-aí que se revela como a clareira do ser, mas é a clareira que aponta para o aí no qual insistentemente habita o ser-aí. Ser na clareira implica agora insistir no acontecimento histórico não fundado na temporalidade do existir humano, mas na própria temporalidade do ser (CASANOVA, 2020, p. 106).

3.3 Os sentidos da virada (*Kehre*)

No artigo *The Turn* (2010), Sheehan traz à tona a questão da virada no pensamento de Heidegger. Esse problema aparece pela primeira vez, de maneira mais detalhada, na obra *Through phenomenology to thought* (1963), do comentador Richardson. Essa obra contém, como um dos prefácios, a resposta de Heidegger à pergunta sobre a existência de uma virada em seu pensamento. A carta/resposta de Heidegger, a qual se transformará em prefácio da obra aqui citada, contém um ensaio sobre as duas questões apontadas na carta de Richardson, no que se refere à 1) recepção da obra de Brentano no seu pensamento e 2) sobre a possibilidade de se sustentar uma virada em seu pensamento.

No presente trabalho, interessa-nos o modo como Heidegger responde à segunda questão. Não nos ocuparemos, desse modo, do que o filósofo aponta sobre a primeira questão, mas de como responde à questão sobre a *Kehre* em seu pensamento. Com o exame desse conceito, estaremos em condições de interpretar qual o sentido de virada temos em mente ao apontar para um presságio da virada na diferença no tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*

Ocupemo-nos, pois, da resposta de Heidegger à indagação sobre se é possível sustentar uma virada no seu pensamento. De início, em sua resposta, Heidegger aponta para a necessidade de se compreender qual o sentido se quer alcançar com a palavra virada (*Kehre*) (1974, p. 16). Como veremos, o cuidado que Heidegger possui ao tratar sobre a questão da *Kehre* é retomado por Sheehan no artigo aqui discutido.

Pois bem, na sua resposta à indagação de Richardson Heidegger concorda com a possibilidade de se falar em virada enquanto mudança de orientação de seu pensamento. Segundo o filósofo, haveria uma mudança de orientação em seu pensamento a partir dos anos 30, mas que não ocorre em desacordo com o projeto de *Ser e Tempo*. Tal afirmação nos é cara, pois nela Heidegger ele mesmo confirma a existência de uma virada em seu pensamento. No entanto, Heidegger define *o vir a ser* da virada como a questão do ser como tal (*Seyn*). A partir dessas duas afirmações, Sheehan (2009, p. 14) defende que há uma diferença entre o que ele chama de sentido próprio de virada e um sentido derivado, que diria respeito à mudança de orientação do pensamento heideggeriano a partir de 1930.

Tal afirmação encontra eco na dupla indicação da resposta para a pergunta de Richardson. Heidegger afirma, no tocante à questão sobre a virada, que uma resposta a essa pergunta apenas será possível caso se tenha em vista 1) qual sentido de *Kehre* se pretende alcançar e 2) quais elementos textuais corroboram com a tese da virada (RICHARDSON, 1974,

p. 16). Ao determinar esses dois pontos de partida, Heidegger cita a primeira vez em que, num texto seu, tratou sobre uma virada em seu pensamento. O filósofo refere-se à menção da virada na *Carta Sobre o Humanismo* (1947). Com essa citação, diz-nos Heidegger, se convencionou pensar que a virada teve lugar após os anos 40.

No entanto, essa citação não indica que a virada passou a vigorar apenas a partir dos anos 40. Ao invés disso, diz Heidegger (RICHARDSON, 1974, p. 16), a virada já estava em curso desde o tratado *Ser e Tempo* e, por isso, sua realização não significa um abandono do projeto do tratado maior. Isso se explicita, afirma Heidegger (RICHARDSON, 1974, p. 18), na tentativa, em *Ser e Tempo*, de afastar a questão do ser do solo subjetivista. Sendo assim, o projeto da analítica existencial conteria, em si mesmo, a própria superação de suas bases. Com efeito, a noção de virada em Heidegger parece surgir do próprio caminho iniciado pelo filósofo no tratado maior. Ainda que não tenha se concretizado no próprio tratado, já residia nele um aceno para a necessidade de uma viravolta no modo de pensar sobre o ser.

A partir desse ponto, porém, Heidegger acena para a possibilidade do conceito de *Kehre* possuir mais de um sentido. De um lado, o filósofo apresenta o sentido de virada enquanto uma viravolta na própria questão do ser, que se explicita, entre outras coisas, na alteração da palavra *Sein* para *Seyn*. De outro lado, Heidegger se refere à virada como a mudança operada nos seus escritos após o tratado *Ser e Tempo*, o que comumente chamamos de Heidegger I e Heidegger II. Esses dois sentidos, porém, estão interligados, um não sendo possível sem o outro. Por isso, Heidegger encerra sua carta dizendo que a virada não pode ser compreendida como uma separação entre dois momentos de seu pensamento. Ao invés, sendo a virada um acontecimento pertencente ao cerne do pensamento de Heidegger, não é possível entender o pensamento do Heidegger I sem ter compreendido o pensamento do Heidegger II e vice-versa (RICHARDSON, 1974, p. 22).

No desdobramento da resposta de Heidegger, Sheehan realiza um exame sobre a questão da virada, que culminará na tese de que a *Kehre* possui, ao menos, três sentidos. Segundo o comentador (2010, p. 1), o próprio Heidegger sugere na obra *Contribuições à Filosofia*, publicada em 1989, que a questão da virada está diretamente ligada à relação entre o *Dasein* e *Sein*. Desse modo, a virada não se refere apenas à mudança realizada, a partir dos anos 30, no modo de pensar sobre o ser. Há, antes, um sentido mais originário de *Kehre*, do qual deriva a própria mudança dos anos 30, que diz respeito ao movimento próprio do ser.

Tendo em vista isso, Sheehan (2010, p. 1) propõe uma interpretação da *Kehre* em três sentidos: 1) o sentido básico e próprio: o laço entre *Dasein* e *Sein*; 2) a mudança, a partir dos

anos 1930, no modo como Heidegger tratou essa relação e 3) a virada para o perigo da época da técnica. Na apresentação desses três sentidos, porém, perpassa uma questão que aparecerá em outros artigos de Sheehan: o pensamento de Heidegger é ancorado numa estrutura de significado (SHEEHAN, 2010, p. 4).

O sentido ocupa, para Sheehan, o cerne da questão sobre o ser e a virada. Para o comentador (2010, p. 5), a questão básica motivadora da obra de Heidegger é a de como ocorre a significação como tal. Sobre essa questão, o comentador relaciona o modo como Heidegger interpretou a abertura para o sentido nas suas obras consideradas da primeira fase e nas obras tardias. Em *Ser e Tempo*, a questão sobre o sentido recebe uma iluminação a partir da relação entre o ser-aí e o mundo. Nessa relação, os sentidos das coisas se descobrem e o ser-aí se desvela como ser-no-mundo. Nas obras tardias, porém, a questão sobre o sentido das coisas se explicita na relação entre o ser e a clareira (SHEEHAN, 2010, p. 6).

O comentador diferencia, pois, o modo de tratar a significatividade nas obras de Heidegger à luz do tema da virada. Essa questão está interligada, segundo o comentador (2010, p. 7), com o sentido primário de virada (*Kehre*). Com efeito, Heidegger utiliza o termo *Kehre* para se referir ao laço entre ser e ser-aí, especialmente no texto *Contribuições para a Filosofia*, escrito nos anos 1936-38. Obra inserida nos textos do Segundo Heidegger, *Contribuições* apresenta, para Sheehan, o cerne do pensamento de Heidegger: a relação de doação de sentido que co-remete ser e ser-aí. O sentido primário de virada, de acordo com isso, diz respeito ao modo como Heidegger explicita a relação entre a dação de sentido do ser e a reivindicação, apropriação e lançamento do ser-aí nesse sentido (2010, p. 8). Ao mesmo tempo que acolhe, o ser-aí é também o campo em que se sustenta o sentido. A tensão entre os dois, ser e ser-aí, é, pois, a virada em seu sentido próprio.

O modo como Heidegger trata essa relação difere, porém, entre suas obras. Em *Ser e Tempo*, segundo Sheehan (2020, p. 9), a caracterização dessa relação se dá através do exame da relação entre mundo e ser-aí. *Ser e Tempo* inicialmente apresentaria a relação entre ser-aí e mundo à luz da estrutura do ser-no-mundo. O intuito do filósofo era o de mostrar, primeiro, como o ser-aí ativamente projeta e sustenta a abertura de mundo, para depois fazer a inversão da análise. Com efeito, o projeto continha o segundo passo, o de apresentar como o mundo requisita o ser-aí em sua doação de sentido. Essa segunda parte, embora não realizada, estava prevista por Heidegger em *Ser e Tempo*. Ainda que Heidegger tenha previsto uma análise que abarcasse a viravolta da relação ser-aí-mundo, o projeto em 1927 se localizava no horizonte de

uma estrutura transcendental. Tal estrutura, porém, colapsa a partir dos anos 30 e Heidegger desiste de concluir o projeto de *Ser e Tempo* (SHEEHAN, 2010, p. 9).

Segundo Sheehan (2010, p. 10), logo após a publicação de *Ser e Tempo* Heidegger inicia a mudança no modo de tratar seu segundo passo, a inversão. Inicialmente projetado para fazer parte do tratado maior, a tarefa de uma abordagem transcendental da questão do mundo/ser e o ser-aí é modificada. Ao invés de uma abordagem transcendental consistente, na virada dos anos 30 Heidegger adota o que ele chamou de uma abordagem sobre a história do ser (SHEEHAN, 2010, p. 10). Para Sheehan (*ibid*), essa mudança constitui a virada no segundo sentido, a saber, a mudança que o filósofo opera com a finalidade de dar conta da virada em sentido primário. Esse segundo sentido da virada, sobre o qual Richardson se dedica em sua obra *Through Phenomenology to Thought*, já estava planejado por Heidegger no projeto de *Ser e Tempo*. Como mostramos acima, o plano inicial do tratado maior era uma exposição que primeiro partisse do ser-aí para o ser, e que, em seu segundo passo, fizesse o caminho inverso.

No entanto, como sinalizamos acima, esse projeto fracassa. Heidegger (GA 9: 327.32-328.4) reconhece a incapacidade do tratado maior de expressar adequadamente a inversão devido à presença da linguagem metafísica. Segundo Sheehan (2010, p. 10), a mudança que Heidegger opera em seu pensamento em meados dos anos 30 é o resultado da tentativa de superar o horizonte transcendental e, enfim, pautar a questão do ser em geral.

Como vimos na exposição do segundo capítulo, a preleção *Que é Metafísica*, a qual se insere no fim dos anos 20, é pautada na questão do ser à luz da transcendência do ser-aí. Nela já se aponta para uma tentativa, embora ainda restrita ao campo transcendental, de realizar a inversão que culminará na mudança dos anos 30. Nessa mudança, por sua vez, Heidegger lança mão do conceito de história do ser, o qual abarcará o sentido de ser no vínculo entre a significatividade doada e o ser-aí receptivo. Evidencia-se, a partir desse momento, uma ênfase no ser à luz do ser humano. Não é mais o ser-aí que está no foco da questão enquanto ativo projetivamente na significância do mundo, mas o mundo como o espaço em que se dá ser-aí.

Essa mudança é compreendida por Sheehan (2010, p. 11) como fazendo parte de uma progressão que se inicia na 1) diferença transcendental, passando pela 2) superação do horizonte como tal para a 3) virada no seu próprio fundamento, para, enfim, alcançar 4) o sentido a partir de seu próprio fundamento. O primeiro passo refere-se ao desenvolvimento da estrutura transcendental, e é a isso que Heidegger se dedica desde *Ser e Tempo* até os cursos escritos no final dos anos 20. A diferença transcendental é a distinção entre o mundo que doa sentido e ao mesmo tempo se sustenta pelo ser-aí, e as coisas que aparecem nesse mundo. Sobre isso

Heidegger se dedica em *Ser e Tempo*, e como vimos, também na preleção *Que é Metafísica?* Nesta, porém, a transcendência aparece tematizada numa formulação diferente do tratado maior, pois em jogo não está o modo como o ser-aí se singulariza na propriedade desvelada pela angústia. Ao invés, como vimos, na preleção a angústia aparece como o encontrar-se capaz de manifestar o caráter nadificante do nada nos entes, e, com isso, descobrir a abertura para o sentido dos entes.

Por seu turno, o segundo passo diz respeito à virada no segundo sentido, ou seja, à passagem da perspectiva transcendental para a história do ser. Nessa etapa o horizonte transcendental é superado, pois Heidegger (SHEEHAN, 2010, p. 12) passa a se dedicar à abertura do sentido do mundo na perspectiva do envio historial do ser. No terceiro passo, enfim se radicaliza o projeto da história do ser, no qual o filósofo se dedica ao aprofundamento da mudança na abordagem do ser-aí/ser para ser/ser-aí. Por fim, o último passo refere-se à culminância da análise: o conceito de *Ereignis*.

Vimos como Sheehan realiza a descrição da passagem progressiva e unitária do sentido de *Kehre*. De um Heidegger já voltado, desde *Ser e Tempo*, para o projeto de uma virada no modo de questionar o ser, até a proposta de inversão do próprio ser que culminará na questão sobre o envio do ser na era da técnica. Os sentidos de *Kehre* são mais de um, mas fazem parte, de modo unitário, de um mesmo horizonte. Como nos mostra Sheehan (2010, p. 14), a virada, em seu sentido primário, também continha a superação da perspectiva transcendental com a iniciativa de uma outra abordagem (*Seinsgeschichtlich*). A partir desse novo começo, com a descoberta do ocultamento da fonte do próprio sentido, Heidegger encontra-se no lugar de partida do qual surgiu *Ser e Tempo*, e no qual descobre 1) o ocultamento intrínseco da fonte de significado e (2) a negligência e o esquecimento dessa ocultação (SHEEHAN, 2010, p. 14). Como mostrado no início do capítulo, tal diferenciação encontra respaldo na resposta de Heidegger a Richardson. Sheehan desenvolve o que Heidegger sinaliza: há a virada como a mudança de abordagem, mas há a própria virada do ser.

Há, ainda, um terceiro sentido de *Kehre*: a transformação dos seres humanos e seus mundos de sentido a partir do desvelamento do sentido primário de virada (SHEEHAN, 2010, p. 15). Esse sentido de virada, segundo Sheehan (2010, p. 15), é uma derivação do sentido originário de *Kehre*, pois diz respeito ao modo como se modifica a relação do ser-aí com o ser. Em *Ser e Tempo*, esse sentido de virada encontra espaço na explicitação da possibilidade de propriedade e de afastamento do domínio do impessoal. O que Heidegger propõe, no tratado maior, como alternativa para o avanço desenfreado do impessoal, é ampliado, pelo filósofo, no

movimento da *Kehre* no terceiro sentido. Segundo Sheehan (2010, p. 16), a proposta de Heidegger de, no horizonte da história do ser, se movimentar num modo de abertura que sustente o momento originário de doação de sentido seria uma ampliação do que foi feito em *Ser e Tempo*.

Sheehan reconhece, na transformação radical da abertura para o mundo na era da técnica, operada por Heidegger nas suas obras tardias, a tarefa de *Ser e Tempo* em especificar o modo em que o ser-aí pode se abrir em suas possibilidades próprias. Como o filósofo descreve no tratado maior, 1) o mundo requisita um modo de ser-em do ser-aí, isto é, um modo de estar familiarizado com o mundo; 2) essa relação, também entendida como a relação da doação de sentido, está intrinsicamente escondida e velada para nós e, com isso, 3) nos esquecemos que estamos originariamente sustentados nessa relação (SHEEHAN, 2010, p. 17). Diante desse duplo esquecimento, Heidegger acena, nos textos tardios, para uma possível reviravolta: é possível uma transformação radical do modo como o ser-aí se relaciona com o mundo, ou seja, uma transformação na própria abertura que acessa o fundamento do sentido (SHEEHAN, 2010, p. 18).

Ora, na exposição de Sheehan sobre os sentidos da virada, o comentador tratou de explicitar que os três sentidos de virada pertencem a um mesmo processo, já presente no projeto de *Ser e Tempo*. Ainda sobre isso, na obra *Make Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (2015), o comentador examina o pensamento de Heidegger nos textos anteriores à virada dos anos 30, e reconhece neles um ganho na própria virada em sentido primário. Para o comentador (2015, p. 220), a tentativa de Heidegger, logo após *Ser e Tempo*, de realizar a terceira parte fracassou. Nesse período se inserem os textos logo após a publicação de *Ser e Tempo* que apresentam o conceito de transcendência. Examinamos esse conceito brevemente no segundo capítulo deste trabalho e, naquele momento, a transcendência apareceu como a tônica do período em que Heidegger se dedica a uma metafísica do ser-aí. Na tentativa de dar continuidade ao projeto de *Ser e Tempo*, o filósofo apresenta a transcendência como a condição existencial responsável por descobrir o ser na ultrapassagem dos entes, mas que esbarra no ser dos entes e nele fica.

Como mostramos no segundo capítulo, a preleção *Que é Metafísica?* pode ser lida como uma obra que pressagia a virada dos anos 30. Com efeito, o cerne de nossa investigação perpassa a diferença do tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?* Neste texto, o conceito de transcendência é descoberto pela abertura da angústia na nadificação do nada. A transcendência aparece, portanto, como a condição existencial em que se descobre o ser dos entes. Para Sheehan (2015, p. 220), porém, a passagem da virada não se concretiza na

descrição desse conceito. Apesar de Heidegger se afastar do projeto de uma analítica existencial em direção à questão do ser, o intuito do filósofo não se restringia apenas à clarificação do ser dos entes. Segundo Sheehan (2015, p. 220), a tarefa dos textos posteriores aos anos 30 não era a de superar as coisas (transcendência), mas de superar a própria dicotomia entre ente e ser, para questionar, não a partir da transcendência, mas da própria clareira a relação originária de abertura para o sentido.

Heidegger percebe, nos mostra o comentador (SHEEHAN, 2015, p. 220), que o conceito de transcendência não se afasta do modo de pensar subjetivista pertencente à metafísica tradicional. No texto da GA 77 (1945), num diálogo entre um estudioso, um pesquisador e um sábio, Heidegger sinaliza a insuficiência do conceito de transcendência para se pensar o desvelamento do ser. Conforme diz o filósofo (HEIDEGGER, GA 77: 111, 2007), um horizonte é um campo de visão que circunda sujeito e objeto tornando possível a intencionalidade na parte do sujeito e o sentido aparente na parte do objeto. Nessa perspectiva, o horizonte é aquilo que ultrapassa o objeto, assim como a transcendência refere-se à apreensão do ser do objeto. No entanto, este conceito não se amplia para além do ser dos entes e, sendo assim, não é suficiente enquanto ponto de partida na questão sobre o ser ele mesmo.

Portanto, a transcendência, segundo o próprio Heidegger, não dá continuidade ao projeto de *Ser e Tempo* de pensar sobre a clareira do ser e se restringe à exposição do descobrimento do ser dos entes. Ao invés de radicalizar a diferença ontológica entre o ser e o ente, Heidegger se restringe, com o tratamento do conceito de transcendência, à exposição do desvelar do ser dos entes. Após esse período, segundo Sheehan (2015, p. 223), Heidegger realiza a transição do tratado maior para os textos tardios, a qual implica na clarificação da diferença ontológica. Sendo assim, os textos posteriores à publicação de *Ser e Tempo*, nos quais se insere a preleção *Que é Metafísica?*, apesar de conterem a tentativa de realizar a transição para a questão do ser, não a concretizam.

A transição, pressagiada nos textos posteriores a *Ser e Tempo*, apesar de não se realizar na preleção de 1929, encontra, neste texto, uma primeira tentativa. Como mostra Sheehan (2015, p. 224), o texto *Que é Metafísica?* avança com um pequeno passo em direção à transição, enquanto sinaliza o sentido do ser dos entes como fundados no nada. Com isso, afirma a impossibilidade de se definir o ser. É indefinível aquilo que se deixa entrever apenas como recusa: o sentido de ser. Essa postura diante da questão do ser trazida à tona na preleção de 29 antecipa a mudança dos anos 30, que culminará na virada em sentido próprio (SHEEHAN, 2015, p. 225). Com efeito, a explicitação do caráter de indefinição do ser dos entes, na preleção,

antecipa a discussão sobre o velamento do ser no Segundo Heidegger. Aquilo que se vela, diz Sheehan (2015, p. 227), é o fundamento do que aparece, isto é, aquilo que torna possível qualquer coisa aparecer. Essa ideia é antecipada na discussão sobre o nada, na preleção. Nesse texto, ao se ocupar do modo como a angústia descobre o fenômeno da nadaificação do nada, Heidegger deixa entrever a relação homem/clareira, tema central da segunda fase de seu pensamento.

Segundo Sheehan (2015, p. 143), o projeto inicial de *Ser e Tempo*, no qual estava programado a transição entre o ser-aí como abertura para a possibilitação de sentido, foi desviado pelo conceito de transcendência nos textos dos anos 30. Com efeito, o programa anunciado por Heidegger para o tratado maior dividiu a primeira parte do livro em três seções: a primeira e a segunda seções seriam uma análise da abertura do ser-aí, enquanto a terceira parte seria uma análise do horizonte de abertura que determina a presença significativa das coisas. Estes momentos, segundo Sheehan (2015, p. 243), foram apresentados no tratado maior como 1) a interpretação da existência enquanto temporalidade e a 2) explicitação do tempo como o horizonte transcendental para a questão do ser.

Nove anos após a publicação de *Ser e Tempo*, porém, o filósofo descreveu a divisão deste texto do seguinte modo: a primeira e a segunda partes como a descrição do ser humano em sua relação com a abertura, e a terceira parte como a abertura em sua relação com o ser humano (GA 45: 214.23-25). A discussão sobre a tentativa de inversão, prevista no projeto de *Ser e Tempo*, foi retomada em 1943, quando o filósofo, na preleção de 29, anuncia o fracasso do tratado maior devido à abordagem transcendental sedimentada na linguagem metafísica (HEIDEGGER, 1983, p. 61). Contudo, já a partir de 1930, por sua vez, Heidegger retoma o projeto de *Ser e Tempo*, dessa vez ancorado na perspectiva histórica. O projeto de uma história do ser, enfim, desenvolve a questão da clareira do ser e, conseqüentemente, do esquecimento do ser. Sheehan lembra (2015, p. 244) que a obra que marca essa inversão (*Kehre* no segundo sentido) é o texto *Sobre a essência da verdade* (1930 e 1932). Nesta conferência Heidegger menciona o cobrimento intrínseco da clareira como fundamento da própria metafísica e é nesse curso, diz-nos Heidegger em *Sobre o Humanismo* (1946), que a virada dos anos 30 vem à tona (HEIDEGGER, 1983, p. 156).

Para Sheehan (2015, p. 245) aqui reside a confusão dos sentidos do termo *Kehre*. De início, tem-se o sentido de virada como a inversão entre o ser-aí/abertura para abertura/ser-aí. Essa inversão, prevista no projeto de *Ser e Tempo*, nem se concretizou no texto do tratado maior, nem nos textos que sucederam a obra até os anos 30. Com efeito, a impossibilidade da inversão

se deu tanto pelo projeto de uma ontologia fundamental, que permaneceu numa linguagem metafísica, quanto pelo projeto de uma Metafísica do ser-aí, topicalizada no conceito de transcendência. Apenas a partir da inversão dos anos 30 (*Kehre* no segundo sentido), explicitada no projeto de uma História do Ser, Heidegger alcança o cerne da questão do ser e, com isso, a *Kehre* em sentido primário e próprio (SHEEHAN, 2015, p. 245).

A inversão do seu pensamento (*Kehre* no segundo sentido) é comumente associada aos dois sentidos acima apresentados, à inversão própria do projeto de *Ser e Tempo* (abertura do ser-aí/abertura e vice-versa), e à mudança de orientação dos anos 30, notadamente conhecida pela discussão sobre a História do ser (*Seinsgeschichte*). Para Sheehan, a elucidação dessa associação pode ser feita através do esclarecimento do termo em alemão (2015, p. 246). Remontando à raiz etimológica da palavra *Geschichte*, a qual possui na origem o sentido de envio e doação, o termo *Seinsgeschichte* quer dizer algo como o envio ou doação do ser. O termo não se refere, portanto, a uma historiografia do ser, mas às várias configurações nas quais o ser foi apropriado pela metafísica (SHEEHAN, 2015, p. 246).

A partir disso podemos, enfim, nos apropriar da discussão sobre os sentidos de *Kehre* apresentados por Sheehan, os quais foram trazidos à tona a partir da resposta de Heidegger a Richardson. Quando o filósofo responde Richardson afirmando a existência de dois sentidos de *Kehre*, para Sheehan (2015, p. 246), o filósofo se refere à mudança no seu próprio pensamento (*Kehre* no segundo sentido) para um outro tipo de pensamento capaz de suportar a *Kehre* em sentido próprio (a oscilação abertura/homem).

3.4 O pensamento de Heidegger em sua unidade

Sheehan, em *What, after all, was Heidegger about?* (2014), desenvolve uma interpretação de Heidegger buscando uma unidade em seu pensamento a partir da defesa de que o filósofo permaneceu, desde seu início até o fim, um fenomenólogo. Com vistas a isso, o comentador realiza uma análise do modo como Heidegger explicita o ser dos entes enquanto sentido. Segundo o comentador (2014, p. 5), Heidegger identifica o ser dos entes com o descobrimento do sentido. Isso quer dizer que o ser dos entes tem a ver com o modo como o ser-aí apreende os entes e, com isso, com a própria possibilidade de inteligibilidade do fenômeno (2014, p. 5).

Certo da impossibilidade de se chegar a uma definição do que seja o ser (*Sein* e *Seyn*), Sheehan aponta para a investigação sobre a fonte da inteligibilidade, a fim de se aproximar da questão sobre o ser. Para Sheehan (2014, p. 5), o ser-aí é e sustenta o espaço projetivo de sentido. É devido a essa abertura que julgamos o mundo com sentido e é por isso que dizemos,

por exemplo, que Sócrates era um ateniense e que no inverno prefere-se bebidas quentes e no verão bebidas refrescantes. Pois bem, dissemos que a tese de Sheehan, nesse texto, é a de que Heidegger manteve-se como um fenomenólogo em todo o decorrer de seu pensamento, e que essa hipótese é assumida a partir da afirmação de que o ser dos entes se identifica com o sentido das coisas. O que nos interessa, porém, é o modo como o comentador explicita a abertura do ser dos entes. A partir dessa referência, discutiremos brevemente sobre as diferenças na abordagem do conceito de angústia nos textos aqui trabalhados (*Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*).

Ora, a tese de Sheehan, segundo a qual o ser dos entes diz respeito à inteligibilidade do ser-aí, se sustenta em citações como esta:

Das Rätsel ist uns seit langem zugesagt im Wort »Sein«. Darum bleibt »Sein« nur das vorläufige Wort. Sehen wir zu, daß um er Denken ihm nicht blindlings nur nachläuft. Bedenken wir, daß »Sein« anfänglich »Anwesen« heißt und »Anwesen«: her-vor-währen in die Unverborgenheit (GA 7, p. 234).

Aqui Heidegger aponta para a insuficiência do termo *Sein*, considerando-o um termo provisório para pensar o que significa dizer que o sentido das coisas está diante de nós. Estar diante de nós como abertura, diz Sheehan (2014, p. 6), expressa três coisas: 1) uma estabilidade e constância do sentido das coisas; 2) o lugar em que acontece a significância do que aparece: o mundo; e 3) um movimento do que aparece: uma coisa que é trazida de uma inteligibilidade velada para uma inteligibilidade operativa.

Ao voltarmos ao comentário que fizemos, no primeiro capítulo, sobre a semelhança entre a suspensão da angústia e à redução eidética de Husserl, fica mais claro o que Sheehan propõe ao defender Heidegger como uma fenomenologista. Como mostra McGuirk (2010, p. 34), a redução eidética pode ser pensada em relação com a suspensão da angústia no que se refere ao modo como ambas implicam um afastamento do que Husserl chamou de atitude natural¹⁸. De modo parecido pensa Sheehan (2014, p. 6), ao afirmar que Heidegger não se afastou de Husserl encaminhando-se para a atitude natural. Afirmer isso não significa, porém, que o pensamento de Heidegger concorde com o de Husserl, mas que aquele permanece no campo da fenomenologia. Isso se evidencia, para Sheehan (2014, p. 6), na maneira como Heidegger pensa a apreensão e o caráter da apreensão das coisas, mantendo em aberto o que

¹⁸ A atitude natural é descrita por Husserl como o modo com que lidamos de maneira imediata com o mundo. Não diz respeito, entretanto, apenas ao modo de ser das coisas simplesmente dadas – com as quais Heidegger se ocupa em *Ser e Tempo*, ao diferir os objetos intramundanos, aqueles com os quais nos ocupamos, daqueles simplesmente dados fora de uma significância mundana. A atitude natural, mais do que isso, abrangeria também o mundo da vida, da cultura, dos valores (HUSSERL, 2006, p. 75).

seja o caráter desta apreensão, como o ser (*Sein*) das coisas. Nessa perspectiva, o ser dos entes corresponderia ao modo como o ente se abre em seu sentido para o ser-aí.

A questão da significatividade dos entes repercute no pensamento de Heidegger desde os escritos anteriores a *Ser e Tempo* até os escritos posteriores a essa obra. Com efeito, na exposição da *mundidade* do mundo, no terceiro capítulo do tratado maior, a significância ocupa papel privilegiado no desvelamento do ser dos entes. Na obra, Heidegger explicita a significatividade originária dos entes no mundo. Estes não se apresentam para o ser-aí totalmente neutros e puros, mas sempre com algum significado. O ser-aí não se depara com os entes primeiro, para depois lhes dar algum sentido, pois o sentido já se desvela nos entes. Nada aparece sem sentido para o ser-aí no seu encontro mundano. Mesmo aquilo que nos aparece pela primeira vez já recebe algum sentido em relação com os outros entes.

Interessa a Sheehan o modo como Heidegger privilegia o sentido na exposição sobre o ser dos entes e sobre o ser do ser-aí. Segundo Sheehan (2014, p. 8), esse caráter privilegiado da significatividade esteve patente no pensamento de Heidegger como horizonte da questão do ser. No texto GA 58 (p. 104), no período entre 1919/20, Heidegger já sinalizava o papel da significatividade para o ser-aí. Segundo o filósofo (GA 58, p. 104), o ser-aí, na experiência fática, deve deixar de lado toda teorização sobre a lida cotidiana, e levar em consideração o sentido da coisa que aparece. Com efeito, até a coisa mais trivial tem significado. Essa significação, porém, não aparece de maneira explícita, ao contrário, passa despercebida na nossa lida cotidiana. O fenômeno da significatividade não se explicita em sua ocorrência, ou seja, não nos encontramos com uma coisa e posteriormente lhe atribuímos um sentido. Ao invés disso, o que nos aparece já nos aparece com sentido. Heidegger diz algo semelhante, segundo Sheehan (2014, p. 9), no curso de 1924 sobre os conceitos da Filosofia aristotélica. Nesse curso, o filósofo identifica a significatividade como um caractere ontológico primário da existência, no qual já sempre estamos lançados. Do mesmo modo no artigo, também de 1924, sobre o conceito de tempo, o filósofo sinaliza que o mundo vivido não nos é presente como coisa ou como objeto, mas como sentido¹⁹. Nesse mesmo artigo, Heidegger apresenta a significatividade como a característica ontológica primária do mundo.

Finalmente, Sheehan menciona também a exposição sobre a significatividade em *Ser e Tempo*. Segundo o comentador (2014, p. 14), o significado aparece como estrutura do mundo e isso se explicita na identificação que Sheehan faz do conceito de ser-no-mundo com *ser-na-*

¹⁹ O artigo *The Concept of Time*, realizado em 1924, é considerado um texto que antecipa *Ser e Tempo*. Com efeito, nesse curso o filósofo já trata de conceitos que serão trabalhados no tratado maior, na analítica existencial do ser-aí. O ser-aí já aparece, neste artigo, como ser-no-mundo no modo de ser-com outras existências.

significatividade. No texto do tratado maior, Heidegger reconhece a mundidade como um caráter existenciário, isto é, ontológico do ser-aí. Isso significa que, para o filósofo, a inteligibilidade é uma propriedade do ente que nós somos, e não dos entes do interior-de-mundo. Sendo assim, o mundo nos aparece segundo a nossa capacidade de dar sentido às coisas e segundo a possibilidade da coisa aparecer como tal. Essa nossa “capacidade” se constitui a partir do nosso encontro com as coisas, e o mundo, por sua vez, se constitui de nosso ser lançado estruturado como um conjunto de relações de doação de sentido (SHEEHAN, 2014, p. 11).

Apesar de Sheehan evidenciar a importância da noção de significatividade para o pensamento de Heidegger, o comentador reconhece que esse caminho é um ponto de partida e não de chegada para a questão fundamental sobre o ser (SHEEHAN, 2014, p. 12). Tendo em vista isso, é preciso investigar mais cautelosamente qual o sentido de ser visado na questão fundamental de Heidegger. Para isso, o comentador parte da comparação entre a pergunta metafísica sobre o sentido de ser, destrinchada no §2 da Introdução de *Ser e Tempo*, e uma questão metafísica. Ambas possuem três aspectos em comum, a saber, 1) O *Befragtes* ou objeto de questão 2) o *Gefragtes* ou o âmbito em que a questão se insere e 3) *Erfragtes* ou a indicação formal do que o perguntante espera encontrar (SHEEHAN, 2014, p. 12). No entanto, uma questão metafísica inquirere sobre a essência das coisas e, com isso, sobre as coisas em si. A questão fundamental de Heidegger, por sua vez, não inquirere sobre as coisas em si, mas sobre o ser do que aparece. A questão de Heidegger, portanto, refere-se ao fundamento da possibilidade e necessidade (SHEEHAN, 2014, p. 13). Essa questão pode ser traduzida em *Ser e Tempo* pela investigação sobre a abertura que torna possível o aparecimento dos sentidos das coisas. No tratado maior, Heidegger examina três existenciários que constituem a abertura do ser-aí: a compreensão, o encontrar-se e o discurso. Em conjunto, esses três existenciários estruturam o aí do ser-aí. Com efeito, já sempre compreendemos discursivamente, em alguma situação, os entes e nós mesmos. Segundo Sheehan (2014, p. 19), a existência é a própria clareira, ao mesmo tempo, é aquilo que sustenta a própria clareira. Existir significa sustentar a abertura; isso se explicita na exposição da nossa estrutura ontológica como um ente lançado. Com efeito, a estrutura de nosso ser-no-mundo, descrita em *Ser e Tempo* como cuidado (*Sorge*), se constitui de três momentos ontológicos: existenciariedade, factualidade, ser-do-decair (HEIDEGGER, 2012, p. 535). Enquanto a existenciariedade refere-se ao modo de ser para a possibilidade, a factualidade se refere ao ser jogado em uma determinada situação fática. Ao mesmo tempo, o ser-do-decair diz respeito ao modo de ser lançado junto com as outras existências e em meio aos entes, na decadência do mundo que se rege pelo impessoal. Como mostra Heidegger no

desenvolvimento de sua analítica existencial, o ser-aí é, enquanto ser-no-mundo, esses três momentos ontológicos de modo unitário.

Por outro lado, Sheehan reconhece no Heidegger tardio uma outra chave de leitura para a noção de clareira, agora a partir do conceito de *Ereignis*. Não nos ocuparemos, no presente trabalho, de uma exposição demorada sobre esse conceito. Apesar disso, deter-nos-emos na tese de que, nos textos tardios, Heidegger mantém no cerne da questão o problema da significatividade. Ainda que provido, não apenas da estrutura ontológica do ser-aí, mas de conceitos que evocam a questão do ser em geral, para Sheehan (2014, p. 22), o filósofo não se afasta da questão sobre o problema da abertura do ser. A tese de que a questão do sentido permanece por toda obra de Heidegger é mais uma vez corroborada. Em jogo permanece o fato de que nós somos, sem porquê, lançados na abertura (*Erschlossenheit*), e que isso significa existência (SHEEHAN, 2014, p. 22).

Com efeito, a clareira e a existência não são âmbitos separados, mas um fenômeno unitário que, em *Ser e Tempo*, se expressa no termo ser-no-mundo. O conceito de *in-der-Welt-sein*, explicitado no primeiro capítulo do presente trabalho, é a tônica da noção de abertura que perdurará latente no pensamento de Heidegger. Da descrição do ser-no-mundo, no tratado maior, para o exame do conceito de transcendência na preleção *Que é Metafísica?* a questão permanece sobre a abertura do aberto, dessa vez sobre o foco do conceito de angústia. Como explicitamos no capítulo anterior, segundo Borges-Duarte (2012, pp. 43-44), o papel da *Befindlichkeit* da angústia é um exemplo da permanência daquilo de mais fundamental no pensamento do filósofo. Em todo o percorrer do pensamento do filósofo, seja na Ontologia Fundamental, seja na Metafísica do ser-aí, seja na História do ser, o sentido fundamental da *Befindlichkeit* permanece o mesmo: a abertura do aberto, no seu momento inaugural (BORGES-DUARTE, 2012, pp. 43-44).

O exemplo do encontrar-se é relevante para a caracterização do que Sheehan defendeu no artigo comentado aqui (2014). Ao mesmo tempo, esse exemplo explicita a importância da *Befindlichkeit* no pensamento do filósofo. Enquanto um modo possível de acesso à abertura para o sentido, a noção de encontrar-se permanece no horizonte de pensamento de Heidegger em toda sua trajetória. O modo como foi tratado esse conceito, porém, se deu a partir de perspectivas diferentes. Com efeito, em *Que é Metafísica?* o tratamento do conceito de angústia antecipa a mudança de perspectiva que ocorre no pensamento de Heidegger, a partir dos anos 30, a qual se refere à mudança de foco – desde o enfoque existencial até o questionamento sobre o ser. O nada descoberto pelo encontrar-se da angústia, no texto de 29, nos coloca diante não

apenas da nossa singularidade própria e, com isso, diante da possibilidade da propriedade. Mais do que isso, o nada na angústia nos coloca no meio do ente em sua totalidade. A angústia, em *Que é Metafísica?*, portanto, tem a função de não apenas descobrir o ser-aí em sua singularidade, mas de descobrir a constituição do ente em geral no nada, isto é, de descobrir o outro do ente: o nada. O projeto de se colocar em questão o ser, o qual se inicia, mas não se completa, em *Ser e Tempo*, é vislumbrado em *Que é Metafísica?* a partir do desvelamento do nada na angústia. Na preleção, Heidegger já antecipa o movimento que entra em curso a partir dos anos 30, o qual se caracteriza pela mudança da perspectiva existencial para a ontológica, ou seja, a transição entre o interesse pela analítica do ser-aí e o envio historial do ser.

Desde o período pré-publicação de *Ser e Tempo* até os anos finais da década de 20, portanto, Heidegger se ocupou em pensar a questão dos humores, sobretudo da angústia e do tédio, enquanto vias de acesso para a adequada colocação da questão do ser. Neste primeiro momento, entretanto, os humores explicitam caracteres próprios do ser-aí, seja a via para sua autenticidade (ST) seja a constituição da transcendência (preleção).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos, enfim, o objetivo do presente trabalho, a saber, examinar o tratamento do conceito de angústia, nas obras *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*, para investigar a possibilidade de leitura da preleção de 1929 como uma obra que antecipa a virada no pensamento de Heidegger. Para isso, nos dedicamos no primeiro capítulo ao exame do conceito de angústia em *Ser e Tempo*. No segundo capítulo, por sua vez, apresentamos o modo como esse conceito aparece na preleção *Que é Metafísica?* Por fim, colocamos em realce o problema de se falar numa *Kehre* em Heidegger e sobre qual sentido de virada nos referimos.

Recuperemos, pois, o desenvolvimento do nosso trabalho. No primeiro capítulo, nos dedicamos à exposição do conceito de angústia em *Ser e Tempo*, na sua relação com o descobrimento das possibilidades de propriedade e impropriedade do ser-aí. Destacamos, a partir desse contexto, o modo como a angústia aparece no tratado maior: sua relação com o descobrimento do ser-aí enquanto ser-no-mundo e, com isso, com a abertura para as possibilidades próprias e impróprias.

No segundo capítulo, expomos o modo como aparece o conceito de angústia na preleção de 29. Enfatizamos a relação desse conceito com o nada, na condição de transcendência do ser-aí. A partir dessas duas exposições, marcamos a diferença no tratamento do conceito de angústia nas duas obras: no tratado maior enfatiza-se a relevância do conceito de angústia na abertura para as possibilidades de ser do ser-aí, enquanto na preleção de 29 é o desvelamento do nada e o realce no conceito de transcendência que o conceito de angústia enfatiza.

Por fim, no terceiro capítulo examinamos o conceito de *Kehre* segundo os três sentidos apresentados por Sheehan (2015): 1) o sentido originário de *Kehre* correspondente à própria virada do ser, 2) o sentido derivado de virada como a mudança de orientação do pensamento de Heidegger nos anos 30, realizada em acordo com o sentido próprio de *Kehre*, e 3) o terceiro sentido, sobre o qual não nos demoramos, referente à mudança epocal do período da técnica. A partir dessa análise, o tratamento do conceito de angústia nas obras aqui estudadas se insere na relação com a virada no segundo sentido, e, por isso, diz respeito à mudança de perspectiva que Heidegger opera em seu pensamento. Essa mudança, como vimos, está em acordo com o projeto de *Ser e Tempo* e, assim, não indica uma ruptura no pensamento do filósofo. Ao invés disso, a virada acena para uma unidade no pensamento de Heidegger, pois apesar de considerar outros caminhos possíveis de pensar, não perdeu do seu horizonte a questão do ser.

Sendo assim, a investigação sobre o tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?* nos possibilitou as seguintes considerações sobre o papel desse conceito no pensamento de Heidegger em sua unidade:

3.2.1 A diferença no tratamento do conceito traz consigo uma diferença de perspectiva desde a qual este conceito é pensado. A angústia em *Ser e Tempo* aparece no horizonte da analítica existencial do ser-aí, na abertura para as possibilidades de propriedade e impropriedade. O que está em jogo, em *Ser e Tempo*, é o modo como a angústia descobre o ser-aí em suas condições de ser próprias, afastando-o do imperativo do impessoal e possibilitando-o sua singularização. Enquanto isso, na preleção *Que é Metafísica?* a angústia aparece como o encontrar-se capaz de abrir, ao ser-aí, o seu fundo ontológico, a saber, sua nadaidade constitutiva, a qual possibilita os entes serem enquanto tais. Nesse texto, a angústia descobre a relação entre ser-aí e nada como a constituição fundamental para o aparecimento dos entes enquanto tais. Na preleção, a angústia acena para a relação do nada com o ser, e, assim, do ser com o ser-aí.

3.2.2 Esta mudança de perspectiva do tratamento da angústia aponta, enquanto um presságio, à mudança de orientação do pensamento de Heidegger, a partir de 1930. Enfim, o conceito de angústia em *Que é Metafísica?* – preleção publicada em 1929, próxima, portanto, da virada dos anos 30 – se mostra como um outro horizonte para uma tentativa de pensar sobre o ser. Dessa vez é o conceito de transcendência e, com ele, a nadaidade fundamental do ser-aí que aparecem na abertura da angústia. Vimos, porém, que o sentido de *Kehre* correspondente à mudança de orientação no pensamento de Heidegger está em consonância com o sentido de *Kehre* propriamente dito. Como defende Sheehan, o pensamento de Heidegger permanece, em sua unidade, como um esforço de pensar sobre o ser (2014, p. 22). O modo pelo qual o filósofo se esforça a pensar sobre o ser, porém, se modifica a partir dos anos 30. É a essa reorientação que o tratamento do conceito de angústia em *Que é Metafísica?* acena. Na tentativa de encontrar um outro caminho para a pergunta sobre o ser, a preleção de 1929, pertencendo ao período em que o filósofo se dedica a uma Metafísica do ser-aí, apresenta o conceito de angústia como um encontrar-se capaz de descobrir o fundo ontológico dos entes na nadaificação do nada. Com efeito, o objetivo da preleção não era a explicitação da analítica existencial, mas a descoberta, no ser-aí, do sentido do ser dos entes. Há, enfim, na preleção, um aceno para o pensar sobre o ser no ser-aí e, não propriamente dito, um pensar sobre o ser-aí.

3.2.3 Por fim, apesar de acenarmos para a mudança de perspectiva do pensamento de Heidegger, através do tratamento do conceito de angústia em *Que é*

Metafísica?, não defendemos uma ruptura radical em seu pensamento. Ao invés disso, no fim de nosso trabalho

explicitamos a permanência do projeto de Heidegger nas suas intenções iniciais. O aceno que a preleção faz para a mudança de orientação que vigora nos anos 30, não indica uma mudança radical, mas um caminho diferente que intenta alcançar um mesmo lugar. Não se trata, portanto, de uma diferença ou ruptura radical, mas de modos ou toadas diferentes para pensar uma e a mesma questão: o sentido do ser.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad.: Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches; Helena Martins. 5ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- BEAUFRET, Jean. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. Trad.: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Duas Cidades, 1976.
- BIEMEL, Walter. *Le concept de monde chez Heidegger*. 2. Édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- BLATTNER, William D. *Existence and Self-Understanding in Being and Time*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 56, No. 1 (Mar., 1996), pp. 97-110.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Nau Editora; Lisboa: Editora Sistema Solar – chancela Documenta, 2021.
- BORGES-DUARTE, Irene. O afecto na análise existencial heideggeriana. In.: *Cultura* [Online], vol. 35, 2016. Disponível em: [http:// journals.openedition.org/cultura/2603](http://journals.openedition.org/cultura/2603). Acesso em: 22 de março de 2021.
- BORGES-DUARTE, Irene. A Afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In.: *Phainomenon*, n.ª 24, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2012, pp. 43-62.
- BORGES-DUARTE, Irene. O afecto na análise existencial heideggeriana. In.: *Cultura* [Online], vol. 35, 2016. Disponível em: [http:// journals.openedition.org/cultura/2603](http://journals.openedition.org/cultura/2603). Acesso em: 22 de março de 2021.
- CASANOVA, Marco. No balanço do tédio: Heidegger e o tédio como tonalidade afetiva fáticav. In.: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: v.29, n.47, p.79-107, jul.-dez.2020.
- CIOCAN, Cristian. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.
- DASTUR, François. *Heidegger et la question anthropologique*. Paris: Éditions Peeters, 2003. Bibliothèque Philosophique de Louvain, v. 56.
- DEMUTH, A. Heidegger's Concept of "Die Befindlichkeit" and His Role in Human Cognition and Self-cognition. *Kaygı*. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 2012, pp. 11-17.
- DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-World: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge/Massachusetts; London/England: The MIT Press, 1991.
- _____. *La mort: essai sur la finitude*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- ELPIDOROU, Andreas; FREEMAN, Lauren. Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in Being and Time. In.: *Philosophy Compass*, 2015, pp. 661-672.
- HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Coleção Pensamento e Filosofia.

GA 9: Wegmarken. Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976; first edition 1967. Texts from 1919–1958.

GA 77: Feldwege-Gespräche 1944/45. Edited by Ingrid Schüßler, 2007; first edition 1995.

GA 45: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik.” Edited by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984; lecture course, winter 1937–1938.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 2 vols. (col. Pensamento Humano).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *History of the concept of Time: Prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985. Não paginado. Versão Kindle.

HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona, Herder Editorial, 2012. Não paginado. Versão Kindle.

_____. *Ensaaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Coleção Pensamento Humano.

_____. *History of the concept of Time: Prolegomena*. Trad. Theodore Kisiel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1985. Não paginado. Versão Kindle.

_____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

_____. "Que é Metafísica?". In.: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 2 vols. (col. Pensamento Humano).

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. "Sobre a essência da verdade?". In.: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. "Sobre o ‘humanismo’". In.: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad.: Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.

MACDOWELL, João Augusto. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio da caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

MCGUIRK, James N. Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 2010, p. 31-56.

RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought. Fourth Edition*. New York: Fordham University Press, 2003.

SHEEHAN, Thomas. "The Turn: Key Concepts". ed. Bret W. Davis, Durham, GB: Acumen Publishing, 2009, pp. 1-20.

_____. "Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics," in Gregory Fried and Richard Polt, editors, *A Companion to Martin Heidegger's Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2000, 3-16 and 263-274.

_____. "Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift". Rowman and Littlefield, 2015.

_____. "What, After All, Was Heidegger About?" *Continental Philosophy Review*, 47, 2 (2014).

_____. "The Turn – All Three of Them." In *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, eds. François Raffoul and Eric S. Nelson. London: Bloomsbury, 2013, pp. 31-38.

_____. "Geschichtlichkeit / Ereignis / Kehre." *Existencia: Meletai Sophias* [Budapest], XI, 3-4 (2001): 241-251.

SLABY, Jan. *More than a Feeling: Affect as Radical Situatedness*. *Midwest Studies in Philosophy*, XLI, 2017.

SHOCKEY, Matthew. Heidegger's Anxiety: On the Role of Mood in Phenomenological Method. In: *Bulletin d'analyse phénoménologique* XII 1, 2016.

Studia heideggeriana. V. 4. Ciudad de Buenos Aires: Teseo, 2015.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. *Trans/Form/Ação* [online]. 2003, vol.26, n.1, pp.97-113.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Trans/Form/Ação*, (Marília); v.34, p.95-108, 2011, Edição Especial 2.