



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NATAN JÚLIO FANTIN

**ENTRE *SER* E *TEMPO*: ANGÚSTIA, TEMPORALIDADE
E MORTE EM MARTIN HEIDEGGER**

CHAPECÓ
2024

NATAN JÚLIO FANTIN

**ENTRE *SER* E *TEMPO*: ANGÚSTIA, TEMPORALIDADE E MORTE
EM MARTIN HEIDEGGER**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFFS, como requisito para obtenção do grau de
mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite

CHAPECÓ
2024

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Pantin, Natan Júlio
Entre Ser e Tempo: Angústia, Temporalidade e Morte em
Martin Heidegger / Natan Júlio Pantin. -- 2024.
170 f.

Orientador: Dr. Thiago Soares Leite

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Chapecó, SC, 2024.

1. Afetividade, Angústia, Temporalidade, Morte,
Filosofar. I. Leite, Thiago Soares, orient. II.
Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL - UFFS

CAMPUS CHAPECÓ - RS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ENTRE *SER* E *TEMPO*: ANGÚSTIA, TEMPORALIDADE
E MORTE EM MARTIN HEIDEGGER**

NATAN JÚLIO FANTIN

TERMO DE APROVAÇÃO

A presente dissertação para a obtenção de grau de Mestre em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS foi defendido e aprovado pela banca em 09/12/2024.

Avaliação final: Aprovado.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO, ADMINISTRAÇÃO E
CONTRA

FOLHA DE ASSINATURAS

FOLHA DE APROVAÇÃO Nº 2/2024 - ACAD - ER (10.44.05)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 16/12/2024 21:46)

THIAGO SOARES LEITE
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ACAD - ER (10.44.05)
Matrícula: ###021#1

Orientador: Prof. Dr. Thiago Soares Leite (UFFS)

BANCA EXAMINADORA

(Assinado digitalmente em 16/12/2024 22:43)

JOICE BEATRIZ DA COSTA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
ACAD - ER (10.44.05)
Matrícula: ###610#2

Prof.^a Dr.^a Joice Beatriz da Costa (UFFS)

(Assinado digitalmente em 17/12/2024 01:10)

RICARDO LAVALHOS DAL FORNO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.340-##

Prof. Dr. Ricardo Lavalhos Dal Forno (E. E. F. Tijucas/SC)

Visualize o documento original em <https://sipac.uffs.edu.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: 2, ano: 2024, tipo: **FOLHA DE APROVAÇÃO**, data de emissão: 16/12/2024 e o código de verificação: 563800e0e5

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores do departamento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFFS, em especial, ao professor e orientador Thiago Soares Leite, pela confiança e amizade filosófica ao longo destes anos. Agradeço profundamente ao meu estimado professor e orientador, cuja erudição e dedicação marcaram de forma indelével minha trajetória acadêmica durante a graduação e o mestrado. Sua impressionante habilidade filológica não apenas enriqueceu nossas discussões filosóficas, mas também abriu horizontes para a compreensão das fontes primárias em suas nuances originais. Sua orientação, sempre generosa e rigorosa me ensinou a enfrentar os desafios teóricos. Que este agradecimento expresse, mesmo que de forma modesta, minha sincera admiração e reconhecimento pelo mestre que você é.

À banca examinadora, Joice Beatriz da Costa e Ricardo Lavalhos Dal Forno pela generosidade e contribuições assertivas. Gostaria de expressar minha profunda gratidão aos professores que integraram a banca de qualificação e defesa deste trabalho. Vocês não apenas contribuíram de forma significativa para o desenvolvimento desta pesquisa, mas também estiveram presentes no início da minha jornada acadêmica, sendo fontes de inspiração e aprendizado.

Aos estudiosos de Martin Heidegger no Brasil, Marco Casanova e Róbson Ramos dos Reis que, mediante seus escritos, alcançaram-me no interior do Rio Grande do Sul e muito me auxiliaram na escrita deste texto.

À minha esposa Jéssica e minhas filhas Helena, Cecília e Catarina, pela solicitude (*Fürsorge*) amorosa na travessia (*Durchmessung*) em busca (*Suchen*) de um lar (*Heim*).

Aos colegas professores e estudantes do Colégio Marista Medianeira, por me impelirem a sair da bolha (*Blase*) e mergulhar na espuma (*Schaum*).

RESUMO

A presente dissertação visa aprofundar a investigação sobre a noção de afetividade na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, com enfoque no fenômeno da angústia como uma disposição afetiva fundamental que revela a estrutura existencial do ser-aí em sua relação com a temporalidade e a morte, orientando o questionamento filosófico. A pesquisa é dividida em três capítulos principais. O primeiro capítulo explora a morte em Heidegger, distinguindo entre sua compreensão imprópria, na cotidianidade, e sua compreensão própria, como a possibilidade mais extrema do ser-aí, que o confronta com sua finitude. Esta análise estabelece a morte como um horizonte fundamental para a compreensão da existência, sugerindo que a angústia, ao revelar a iminência da morte, ilumina o caminho para uma existência mais própria. No segundo capítulo, a dissertação aborda a noção de temporalidade em Heidegger, enfatizando as ekstases temporais do porvir, do ter-sido e da presentificação. A análise detalha como a temporalidade molda a experiência do ser-aí, mostrando que a angústia é profundamente enraizada na estrutura temporal do ser-aí. A dissertação argumenta que a angústia, ao revelar a finitude do ser-aí, abre-o para suas possibilidades mais próprias e, portanto, para uma existência mais própria. O terceiro capítulo analisa a angústia como uma experiência existencial que confronta o ser-aí com o nada, transcendendo as abordagens tradicionais da psicologia e da psicanálise. A dissertação discute a angústia como uma força que, ao desvincular o ser-aí de suas ocupações cotidianas, o prepara para uma resolução própria de sua existência. Além disso, explora a relação entre angústia e transcendência, sugerindo que a angústia, ao confrontar o ser-aí com sua finitude, desempenha um papel central na prática do filosofar. Ao longo da dissertação, a fenomenologia é utilizada como o principal método de investigação, permitindo uma análise rigorosa e detalhada da angústia, sem reduzi-la a termos psicologizantes. A pesquisa conclui que a angústia, ao revelar a estrutura temporal e finita do ser-aí, é fundamental para a compreensão da existência humana em Heidegger. Dessa forma, a dissertação oferece uma leitura fenomenológica que esclarece a relação entre angústia, temporalidade e morte no contexto do perguntar filosófico.

Palavras-chave: Afetividade, Angústia, Morte, Tempo, Filosofar.

ABSTRACT

This dissertation aims to deepen the investigation into the notion of affectivity in *Being and Time* by Martin Heidegger, focusing on the phenomenon of angst as a fundamental affective disposition that reveals the existential structure of Dasein in its relation to temporality and death, thereby guiding philosophical inquiry. The research is divided into three main chapters. The first chapter explores Heidegger's concept of death, distinguishing between its improper understanding, rooted in everydayness, and its proper understanding, as the ultimate possibility of Dasein, confronting it with its finitude. This analysis establishes death as a fundamental horizon for understanding existence, suggesting that angst, by unveiling the imminence of death, illuminates the path to a more authentic existence. In the second chapter, the dissertation addresses Heidegger's notion of temporality, emphasizing the temporal ekstases of future, having-been, and present. The analysis details how temporality shapes Dasein's experience, demonstrating that angst is deeply rooted in Dasein's temporal structure. The dissertation argues that angst, by revealing Dasein's finitude, opens it to its most authentic possibilities and thus to a more authentic existence. The third chapter examines angst as an existential experience that confronts Dasein with nothingness, transcending traditional approaches of psychology and psychoanalysis. The dissertation discusses angst as a force that, by detaching Dasein from its everyday engagements, prepares it for an authentic resolution of its existence. Furthermore, it explores the relationship between angst and transcendence, suggesting that angst, by confronting Dasein with its finitude, plays a central role in the practice of philosophizing. Throughout the dissertation, phenomenology is employed as the primary method of investigation, enabling a rigorous and detailed analysis of angst without reducing it to psychologizing terms. The research concludes that angst, by revealing the temporal and finite structure of Dasein, is fundamental to understanding human existence in Heidegger's thought. Thus, the dissertation offers a phenomenological interpretation that elucidates the relationship between angst, temporality, and death within the context of philosophical questioning.

Keywords: Affectivity, Angst, Death, Time, Philosophizing.

בעולם תהיה לכם צרה

ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε

In mundo pressuram habebitis

العالم سيكون لكم ضيق

I Verden have I Trængsel

In der Welt habt ihr Trübsal

Nel mondo avrete tribolazione

Vous aurez des tribulations dans le monde

En el mundo tendréis aflicción

In the world you shall have tribulation

確かに、この世では苦難と悲しみが山ほどあります。

In die wêreld sal julle verdrukking hê

Ko yvy re ma peiko axy 'rã

No mundo, vós tendes *angústia*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. MORTE	17
1.1 MORTE IMPRÓPRIA	21
1.2 MORTE PRÓPRIA	27
1.3 ANTECIPANDO A MORTE: PRÓPRIA, IRREMISSÍVEL, INSUPERÁVEL, CERTA E INDETERMINADA	32
1.4 LIBERDADE PARA A MORTE: OUVINDO A CONSCIÊNCIA E ASSUMINDO A CULPA	44
2. TEMPORALIDADE	51
2.1 TEMPORALIDADE ORIGINÁRIA	59
2.2 EKSTASES TEMPORAIS.....	78
2.3 PASSADO ORIGINÁRIO	87
2.4 AFETIVIDADE TEMPORAL.....	93
3. ANGÚSTIA	106
3.1 TIPOS DE ANGÚSTIA: UMA “ESCUTA” FILOSÓFICO-EXISTENCIAL	115
3.2 ANGÚSTIA E TEMPO	119
3.3 ANGÚSTIA E TRANSCENDÊNCIA	126
3.4 FILOSOFIA, JOGO E ANGÚSTIA ALEGRE.....	151
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	162
REFERÊNCIAS	166

INTRODUÇÃO

A dissertação aqui apresentada visa aprofundar a investigação sobre a noção de afetividade na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, com enfoque no fenômeno da angústia (*Angst*) como uma disposição afetiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*) que orienta o questionamento filosófico. Este trabalho busca expor as bases constitutivas desse fenômeno em sua relação com a temporalidade (*Zeitlichkeit*), conforme desenvolvida na seção II da referida obra. A angústia revela-se, enquanto disposição afetiva fundamental, como um modo de abertura ao mundo e ao próprio ser-aí (*Dasein*), proporcionando um acesso privilegiado à compreensão da existência humana em sua finitude. No decorrer da investigação, adotaremos a noção de ser para a morte (*Sein zum Tode*) como horizonte fundamental de análise, uma vez que a morte representa a possibilidade mais extrema e inescapável do existir. A partir desse horizonte, emergem questões ontológicas centrais sobre a condição humana, especialmente no que concerne à relação entre angústia e temporalidade. A fenomenologia de Heidegger trata as experiências afetivas – em particular a angústia – não como meros estados emocionais, mas como modos de revelação de características fundamentais do nosso ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).

O primeiro capítulo da dissertação está estruturado em torno de três momentos principais: primeiramente, uma análise da morte em sua dimensão imprópria, tal como compreendida na cotidianidade, em que a morte é tratada como uma possibilidade análoga às outras ocupações e realizações do ser-aí. Em seguida, discutiremos a morte em seu sentido próprio, como uma possibilidade existencial peculiar, como a possibilidade da impossibilidade. Finalmente, exploraremos a antecipação da morte como uma ruptura com o domínio do impessoal, estabelecendo a morte como o fundamento último para a compreensão da existência. Com isso, esse capítulo pretende demonstrar que a compreensão da morte, em Heidegger, é fundamental não apenas para a ontologia do ser-aí, mas também para a própria prática do filosofar. A morte traz, como possibilidade sempre iminente e indeterminada, à luz a finitude essencial do existir, iluminando, através da angústia, o caminho para uma existência mais própria e profundamente enraizada na temporalidade. Assim, o filosofar se revela como uma tarefa inerentemente ligada à existência finita do ser-aí.

O segundo capítulo aborda a noção de temporalidade, começando pela temporalidade originária e explorando as ekstases temporais do porvir, ter-sido e presentificação. A análise se volta para o conceito de afetividade temporal, com ênfase no passado originário e na forma

como a afetividade temporal molda a existência do ser-aí. Estes conceitos serão explorados não apenas em seu caráter teórico, mas também em sua dimensão reveladora, mostrando como as experiências afetivas podem lançar luz sobre as respostas que damos às situações cotidianas. As disposições afetivas são modos de revelação do mundo e do ser-no-mundo. Assim, a angústia revela, enquanto disposição fundamental, o ser-aí em sua mais pura forma de existência, confrontando-o com sua finitude e abrindo-o para a possibilidade da propriedade. O problema central que guia a investigação desse capítulo é a relação entre angústia e temporalidade, tal como explorada na Seção II de *Ser e Tempo*. A investigação parte da hipótese de que a angústia está, enquanto disposição afetiva fundamental, intimamente ligada à compreensão do ser-aí como um ente temporal, projetado em suas possibilidades futuras, mas sempre já lançado em um contexto de finitude. O horizonte de investigação será o ser para a morte, abordado no capítulo anterior, que Heidegger descreve como a possibilidade mais própria do ser-aí, aquela que o confronta com a totalidade de sua existência.

O terceiro capítulo trata da experiência existencial da angústia que permeia o existir de maneira profunda e enigmática, desafiando nossa compreensão e nos confrontando com questões fundamentais sobre o ser, o nada, o tempo e a finitude. Ao longo dessa parte da pesquisa, o fenômeno da angústia será examinado em suas diversas manifestações, ultrapassando as abordagens tradicionais da psicologia, psiquiatria e psicanálise, para adentrar em uma análise filosófica-existencial. A investigação terá como ponto de partida a análise fenomenológica proposta por Heidegger, que compreende a angústia não apenas como uma reação emocional, mas como uma revelação das condições estruturais da existência humana. Inicialmente, será apresentada uma tipologia da angústia, abrangendo diferentes formas de relação do ser-aí consigo mesmo e com seu mundo. Essa tipologia visa iluminar a complexidade e a profundidade da angústia enquanto fenômeno existencial. Além disso, a pesquisa explorará a interconexão entre a angústia e as estruturas temporais do ser-aí, como o porvir, o ter-sido e a presentificação. Através da análise das tonalidades afetivas, especialmente o medo e a angústia, será investigado como essas experiências estão enraizadas na temporalidade e como a angústia, diferentemente do medo, não paralisa, mas possibilita ao ser-aí a retomada de suas possibilidades mais próprias. A angústia surge, nesse sentido, como uma força libertadora, que ao expor o ser-aí à sua finitude, prepara-o para uma resolução própria e histórica de sua existência.

Esse capítulo também abordará a relação entre angústia e transcendência,

especialmente no contexto da conferência *Que é Metafísica?* de 1929, em que Heidegger discute a angústia como uma disposição afetiva que desvela o ser-aí ao confrontá-lo com o nada, apesar de esse passo investigativo extrapolar o escopo de pesquisa anteriormente apresentado, essa análise permitirá uma compreensão mais profunda da filosofia como uma resposta à experiência da angústia, que, ao afastar o ser-aí do seu mundo familiar, o coloca diante da possibilidade do filosofar. Além disso, será discutida a noção de remissão, destacando seu papel na relação entre linguagem e mundo, e como essa perspectiva ontológica influencia a compreensão do ser-aí e de seus modos de ser no mundo. Por fim, a pesquisa examinará a hipótese de que há uma conexão entre filosofia, jogo e angústia alegre. Será argumentado que a angústia, apesar de seu caráter desvinculador, possui também uma dimensão criativa e lúdica, permitindo ao ser-aí engajar-se em um processo de transcendência e formação de mundo. A angústia, não apenas desvincula, nesse contexto, mas também re-vincula o ser-aí ao mundo, possibilitando um modo de ser que é ao mesmo tempo filosófico e existencialmente próprio.

A angústia é uma experiência que desafia os métodos tradicionais de investigação científica devido ao seu modo de aproximação profundamente enraizado na experiência de primeira pessoa. Para compreendê-la de uma maneira fiel à sua manifestação, é necessário adotar um método que privilegie a experiência vivida. A fenomenologia oferece, com sua ênfase na descrição cuidadosa e na análise da experiência, um caminho metodológico para investigar a angústia de forma rigorosa. Fundamentada na descrição detalhada da experiência vivida, a fenomenologia não reduz essa experiência a meras funções psicológicas ou neurológicas. Rejeita a dicotomia simplista entre “dentro” e “fora” frequentemente associada à introspecção. Em vez disso, a fenomenologia se preocupa com a maneira como as coisas aparecem ao ser-aí, insistindo que a distinção entre aparência e realidade é interna ao fenômeno, não entre dois domínios separados. Para a investigação da angústia, o método fenomenológico começa com uma *epoché*, onde se suspende o julgamento sobre a existência objetiva da angústia e, em vez disso, foca-se em como a angústia aparece ao ser-aí. Isso envolve descrever as condições de possibilidade da angústia, incluindo o contexto em que surge, suas características fenomênicas, como se manifesta, e as maneiras pelas quais pode ser tematizada. A descrição fenomenológica da angústia busca evitar a tentação de traduzir essa descrição em termos psicologizantes ou objetivistas que possam distorcer a experiência da angústia como vivida, focando-se em capturar a essência da experiência, que pode incluir sentimentos de vazio, falta de direção, ou uma sensação avassaladora de ameaça indefinida.

Após a descrição inicial, a fase de interpretação envolve uma análise mais profunda das estruturas intencionais que constituem a experiência da angústia, incluindo a investigação de como a angústia está relacionada a outras experiências ou tonalidades afetivas, como o medo, a alegria ou a esperança. Deve-se também considerar as implicações existenciais da angústia, como sua relação com a liberdade, a morte e o tempo. Embora possa parecer que o método fenomenológico se assemelha à introspecção, é crucial destacar que a fenomenologia não se baseia em um simples “olhar para dentro”. A fenomenologia desafia a divisão entre interioridade e exterioridade, enfatizando que a experiência da angústia é vivida em um mundo que já é dado ao ser-aí. Portanto, a angústia não é algo “dentro” do sujeito que deve ser introspectado, mas um modo de ser-no-mundo que deve ser descrito e analisado em termos de sua intencionalidade e suas condições de possibilidade. Embora ofereça uma ferramenta poderosa para a investigação da angústia, é importante reconhecer suas limitações, como a dificuldade de alcançar consenso intersubjetivo sobre descrições fenomenológicas e a complexidade inerente à interpretação das experiências. Contudo, a fenomenologia continua sendo um método indispensável para explorar experiências que não podem ser capturadas adequadamente por métodos empíricos tradicionais.

A angústia exige, como fenômeno vivido, um método de investigação que respeite sua manifestabilidade e implicações existenciais. Este método foi denominado na presente dissertação de “escuta” filosófico-existencial.¹ A fenomenologia proporciona, com seu compromisso com a descrição rigorosa e a análise da experiência, um caminho metodológico valioso para compreender a angústia em sua totalidade. Embora não isenta de desafios, a abordagem fenomenológica permite uma compreensão mais profunda da angústia, contribuindo significativamente para o campo da filosofia e da psicologia existencial. Assim, a dissertação busca contribuir para o entendimento do papel central da angústia na obra *Ser e*

¹ A terminologia é apropriada de Alice Holzhey-Kunz como exposta em “3. Escutar com um ouvido filosófico” presente em *Daseinanálise: a visão filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018a, pp. 244-263. Em linhas gerais, a “escuta” descrita envolve uma postura fenomenológica de abertura e atenção às estruturas existenciais do ser-aí. No contexto filosófico-existencial, a escuta não é apenas a recepção passiva de informações, mas uma forma de investigação sobre o sentido do ser. A metáfora da “escuta” implica a capacidade de se ouvir de uma maneira renovada. Na perspectiva de Holzhey-Kunz, a prática terapêutica torna-se uma investigação filosófica, na medida em que explora questões fundamentais da existência, como a singularidade, a vulnerabilidade, a finitude e a responsabilidade por si mesmo. Essa escuta filosófico-existencial transforma o medo ou a vergonha do sofrimento em uma oportunidade de enriquecimento filosófico. A experiência do sofrimento, em vez de ser algo a ser combatido ou suprimido, é reconhecida como uma via de acesso à condição humana. Essa transformação da relação com o sofrimento é central na *escuta filosófico-existencial*: ela não busca curar ou resolver o sofrimento, mas compreendê-lo e integrá-lo como parte de seu ser-no-mundo. Em outras palavras, o ser-aí, ao escutar com um ouvido afinado filosoficamente, pode se tornar um filósofo contra a “vontade”.

Tempo de Martin Heidegger, explorando suas múltiplas facetas e sua capacidade de revelar as estruturas fundamentais da existência humana. A pesquisa, portanto, se propõe a oferecer uma leitura fenomenológica que esclarece a relação entre angústia, temporalidade e morte no contexto do perguntar filosófico.

Finalmente, reconhecendo que a obra *Ser e Tempo* foi recebida por meio de várias traduções para o português,² a abordagem adotada é comparar, sempre que possível, as traduções em português junto da tradução em espanhol³ com a versão original em alemão. Esse processo permite a verificação e, quando necessário, a modificação das traduções. Quando uma tradução é utilizada, a citação indicará a tradução de 2012 realizada por Fausto Castilho. Caso sejam feitas modificações ou ajustes tão somente para melhorar a compreensão do texto heideggeriano, esses serão assinalados após a paginação com a abreviação “mod.”. Essas modificações visam complementar aspectos que vão além do corpo do texto original, proporcionando uma leitura mais aprofundada e fenomenológica da obra *Ser e Tempo*. Além disso, serão consideradas as nuances e os desafios específicos na tradução dos termos filosóficos complexos de Heidegger, que muitas vezes não têm equivalentes diretos em português. A análise também levará em conta a variação nas interpretações das traduções anteriormente referenciadas, comparando diferentes versões quando pertinente, para garantir que a interpretação e a compreensão do pensamento de Heidegger sejam as mais precisas e contextualizadas possíveis. Essas práticas são essenciais para manter a integridade do pensamento heideggeriano e para promover uma compreensão mais rica e fiel do texto original.

A incorporação da literatura especializada de comentadores das obras de Heidegger tem como objetivo fundamental reforçar as interpretações apresentadas neste trabalho, oferecendo um suporte crítico e analítico que enriquece a discussão. A seleção dos comentários utilizados, entretanto, reflete inevitavelmente o viés interpretativo adotado nesta pesquisa. Este viés, embora fundamentado e ponderado, não pretende esgotar a complexidade do tema abordado. A escolha dos comentadores e das obras é, portanto, uma expressão das abordagens teóricas que orientam a análise, reconhecendo que diferentes perspectivas podem oferecer *insights* variados e complementares sobre os textos heideggerianos. É importante ressaltar que a pesquisa aqui apresentada é uma parte de um diálogo contínuo e dinâmico com

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012; HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.

³ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2012c.

a literatura filosófica heideggeriana, que permanece aberta à diversidade de interpretações e à compreensão crítica.

1. MORTE

“Philosopher, c'est apprendre à mourir.”

Michel de Montaigne

O fenômeno que pretendemos analisar inicialmente é o fenômeno da “morte”. A morte é um fenômeno que recebe um tratamento extenso em *Ser e Tempo*.⁴ Essa obra compreende a morte fundamentalmente como possibilidade, mas não como uma possibilidade qualquer, que possa ser entendida com base na noção cotidiana de possibilidade ou como meramente uma possibilidade lógica.⁵ A morte é uma possibilidade distinta, insigne ou peculiar.⁶ Importa desde logo ressaltar que Heidegger fala da morte como uma possibilidade existencial. O fenômeno da morte é manifesto quando se considera aquilo que a disposição afetiva fundamental da angústia revela sobre a existência.⁷

Um dos pontos fundamentais para compreender a noção de possibilidade refere-se ao fato de que a morte corresponde ao modo de ser mais próprio do ser-aí. Assim, o que está implicado na compreensão (*Verstehen*) da morte como possibilidade peculiar, refere-se ao fato de que a morte diz respeito ao próprio ser-aí.⁸ Assim, a possibilidade da morte é a possibilidade da *minha* morte. Mas a morte não é — enquanto *minha* morte — algo que me acontece⁹, antes, diz respeito à minha existência mais própria.¹⁰ Segundo Heidegger,

⁴ Sobre isso, veja o primeiro capítulo da seção II de *Ser e Tempo*, intitulado “A possível totalidade do ser-aí e o ser para a morte”.

⁵ “Entendida como existencial, a possibilidade é distinta da possibilidade lógica, e Heidegger também acrescenta que a possibilidade lógica é ‘vazia’. O que ele entende por ‘possibilidade lógica’ e por que esse sentido é caracterizado como vazio? De acordo com historiadores da Lógica, a expressão ‘possibilidade lógica’ foi cunhada por Duns Scotus, ao definir o contingente como sendo aquilo cujo oposto poderia ser atual em qualquer momento do tempo. [...] Pode-se concluir que Heidegger entende o sentido lógico de possibilidade como ausência de contradição, como aquilo que é pensável sem contradição.” (REIS, 2014, pp. 26-27)

⁶ “O conceito ontológico-existencial de morte tem sido objeto de uma grande atenção reconstrutiva e crítica, dada a sua centralidade e também a qualidade notoriamente controversa de sua determinação e da terminologia expressiva usada por Heidegger. Um aspecto polêmico, mas consistente com a tese geral da irredutibilidade dos modos de ser, refere-se ao fato de que a noção existencial de morte não designa a morte biológica dos organismos vivos, mas, na conhecida formulação de Heidegger, a possibilidade da ‘impossibilidade da existência em geral.’ Para um modo de ser cuja determinação é dada por possibilidades, a morte designa um fenômeno muito peculiar, definido em termos da possibilidade da impossibilidade.” (REIS, 2014, pp. 246-247)

⁷ “A morte (*Tod*) é a possibilidade (*Möglichkeit*) da impossibilidade (*Unmöglichkeit*) de todo comportar-se para... de todo existir.” (HEIDEGGER, 2012, p. 720)

⁸ Sobre isso, veja o §53 de *Ser e Tempo*, intitulado “O projeto existencial de um ser para a morte próprio”.

⁹ “Compreender a morte não tem nada em comum com apreender onticamente o caráter factual de um suposto acontecimento do futuro marcado pela dissolução da existência e pela extinção da vida.” (CASANOVA, 2020, p. 56)

¹⁰ É importante ressaltar que Heidegger não está aqui pensando a morte em sentido ôntico, apesar de ser possível analisá-la dessa forma, como bem evidencia o §49 de *Ser e Tempo*, intitulado “A delimitação da análise existencial da morte em face das outras possíveis interpretações do fenômeno”. Tais interpretações do fenômeno da morte como fenômeno da vida (*Leben*) são dadas pelas ciências positivas e interpretam a morte pela via fisiológica-biológica, histórico-biográfica, psicológico-etnológica ou teológico-poética. Não é sobre esta investigação que Heidegger se debruça. Antes, como ele mesmo afirma, “as questões de uma biologia,

para o ser-aí está também constantemente em jogo, na cotidianidade mediana, esse poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável, embora seja somente no modo da ocupação (*Besorgens*) de uma impassível indiferença ante a possibilidade (*Möglichkeit*) extrema de sua existência (*Existenz*). (HEIDEGGER, 2012, p. 700, mod.)

Portanto, a possibilidade da *minha* morte marca sempre já o modo como eu sou, já que essa possibilidade está em jogo a cada momento da *minha* existência. Em nossa linguagem cotidiana, não sucede apenas que eu posso morrer, sucede também que, ao poder morrer ou ao estar sempre diante da morte, eu sou mortal. A possibilidade da morte para mim inscreve-se no meu ser, de tal modo que eu sou desde sempre em relação à *minha* morte. Isto significa a expressão ser para a morte (*Sein zum Tode*). “É preciso caracterizar desde logo o ser para a morte (*Sein zum Tode*) como um ser para uma possibilidade (*Sein zu einer Möglichkeit*), isto é, para uma possibilidade *peculiar* do ser-aí ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 716, mod.) Nesse sentido, a morte própria não é *algo* que o ser-aí observa “de fora” ao ter contato com a morte dos outros.¹¹ A morte própria – a possibilidade da *minha* morte – é algo que caracteriza desde sempre o modo de ser do ser-aí. Isto quer dizer que a morte própria só se dá em um esforço do ser-aí assumir-se a partir de si mesmo e não a partir de outrem. Em outras palavras, o ser para a morte só se inscreve verdadeiramente na existência do ser-aí quando se transforma em um ser para a morte mais próprio (*eigenstes*).¹² Já que a morte é irremissível, ninguém pode morrer a *minha* morte, ela isola o ser-aí. Esse isolamento diante da morte faz com que a morte mesma interpele – como possibilidade mais própria – o ser-aí em seu ser

psicologia, teodiceia e teologia da morte estão metodicamente subordinadas à analítica existencial. [...] Que em uma análise existencial da morte ainda se ouçam os fortes ecos das possibilidades existenciais do ser para a morte faz parte da essência de toda investigação ontológica. [...] A problemática existencial tem por único objetivo tornar manifesta a estrutura ontológica do ser para o final (*Sein zum Ende*) do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 684, 686, mod.)

¹¹ Pode-se interpretar a novela de Leon Tolstói *A morte de Ivan Ilitch* à luz da exposição de Heidegger sobre a morte própria. Tolstói levanta, ao abordar a morte como uma realidade inevitável, questionamentos sobre a angústia, a mortalidade e a finitude em um modo de descrição fenomenológica de todo um campo de relações, aos quais Ivan Ilitch se defronta ao longo da sua narrativa. Sobre observar a morte como que de “fora”, Tolstói narra: “Ivan Ilitch via que estava se finando e o desespero não o largava. No fundo da alma, sabia bem que ia morrendo, mas não só não se acostumava com a ideia, como não a compreendia mesmo – uma absoluta incapacidade de compreendê-la. O exemplo de silogismo que aprendera no compêndio de Lógica de Kiesewetter – ‘Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal’ – sempre lhe parecera exato em relação a Caio, jamais em relação a ele. Que Caio, o homem abstrato, fosse mortal, era perfeitamente certo; ele, porém, não era Caio, não era um homem abstrato, era um ser completa e absolutamente distinto de todos os demais. [...] ‘Caio é de fato mortal e, portanto, é justo que morra, mas quanto a mim, o pequeno Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e minhas ideias, o caso é inteiramente outro. É impossível que eu tenha de morrer. Seria demasiado horrível.’” (TOLSTOI, 2017, p. 43)

¹² “A possibilidade (*Möglichkeit*) mais própria (*eigenste*) é irremissível (*unbezügliche*). O antecipar-se (*Das Vorlaufen*) faz que o ser-aí compreenda (*Verstehen*) que deve assumir unicamente a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais próprio está pura e simplesmente em jogo. A morte (*Tod*) não “pertence” só indiferentemente ao ser-aí próprio, mas ela o interpela como singular. A irremissibilidade (*Unbezüglichkeit*) da morte, entendida no antecipar-se, isola o ser-aí em si mesmo. Esse isolamento (*Vereinzlung*) é um modo de o “aí” (*Da*) se abrir para a existência. (HEIDEGGER, 2012, p. 722, mod.)

mais próprio. Essa interpelação se dá mediante a disposição afetiva fundamental da angústia, que coloca o ser-aí diante de seu ser mais próprio, a saber, suas possibilidades. No início do §53, encontram-se os primeiros questionamentos sobre o fenômeno da morte própria, como respondida na citação acima, nos seguintes termos:

Como deve ser “objetivamente” caracterizada a possibilidade ontológica (*ontologische Möglichkeit*) de um ser para a morte próprio (*eigentlichen Seins zum Tode*), se no fim das contas o ser-aí nunca se comporta de modo próprio em relação ao seu final ou se esse ser próprio permanece oculto para os outros, segundo o seu sentido? O projeto da possibilidade existencial de um poder-ser existencial tão discutível não é uma empreitada fantástica? [...] O ser-aí ele mesmo oferece indicações em favor desse projeto? (HEIDEGGER, 2012, p. 714, mod.)

O ser-aí existe facticamente em um ser para a morte impróprio.¹³ Em contrapartida, a constituição de um ser para a morte *próprio* refere-se a um movimento de “saída” da existência de um ser para a morte impróprio. Em outras palavras, a saída acontece no antecipar-se em direção a morte *própria*. Ora, aquilo que constitui este ser para a morte impróprio é a fuga em relação ao enfrentamento diante da impossibilidade de toda e qualquer possibilidade, a saber, da morte própria como uma possibilidade extrema da existência. Portanto, o movimento do ser-aí, diante da sua própria morte, é um movimento de saída, da possibilidade imprópria no modo de ser do impessoal (*das Man*)¹⁴ e, posterior, esforço para permanecer nessa possibilidade mais própria, já que de tal possibilidade própria não é possível se esquivar, fugir ou se ocultar.¹⁵

Já demos aqui algumas indicações iniciais sobre a constituição peculiar da morte como possibilidade. Importa agora aprofundá-las, acompanhando mais de perto os enunciados de Heidegger sobre o caráter peculiar dessa noção de possibilidade que se acha associada ao fenômeno da morte. Se tal noção de possibilidade é distinta ou peculiar é porque se distingue da noção de possibilidade que inferimos a partir da cotidianidade.¹⁶ O que faremos agora é

¹³ “Facticamente (*Faktisch*), o ser-aí se mantém de pronto e no mais das vezes em um ser para a morte (*Sein zum Tode*) impróprio (*uneigentlichen*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 714, mod.)

¹⁴ Sobre a relação de impessoalidade e possibilidade imprópria, veja uma interessante análise comparativa entre o impessoal (*das Man*) e o conceito de *ens realissimum* da tradição ontoteológica em REIS, Róbson Ramos dos. Verdade e Indicação Formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, n.4, dez/2001b, pp. 607-620.

¹⁵ “O ser para a morte próprio (*Eigentliches Sein zum Tode*) não pode se esquivar diante da possibilidade mais própria, irremissível, e, nessa fuga (*Flucht*), ocultá-la (*verdecken*), deturpando-lhe a interpretação em proveito da compreensão do impessoal (*Man*). O projeto existencial de um ser para a morte próprio deve, por conseguinte, pôr em destaque os momentos que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser que não foge (*nichtflüchtigen*) e não oculta (*nichtverdeckenden*) a possibilidade já caracterizada.” (HEIDEGGER, 2012, p. 716, mod.)

¹⁶ “Como *ens realissimum* a impessoalidade é originária, no sentido de que é o modo no qual os existentes estão lançados em possibilidades na cotidianidade. Consequentemente, todas as especificações possíveis da existência, na ruptura da cotidianidade, ou nas suas formas não medianas, têm como ponto de partida a impessoalidade. Assim, todas as modificações existenciais, autenticidade [propriedade] e inautenticidade [impropriedade],

distinguir ambas as noções de possibilidade com o objetivo de esclarecer o fenômeno da morte em sua impropriedade (*Uneigentlichkeit*) e propriedade (*Eigentlichkeit*).

O capítulo inicialmente abordará a compreensão da morte como possibilidade, destacando a distinção entre a noção cotidiana de possibilidade e a possibilidade existencial peculiar que a morte expressa. Iremos nos concentrar na análise da morte imprópria, ou seja, aquela compreendida a partir da cotidianidade, em que a possibilidade está ligada à ocupação. Heidegger argumenta que essa noção cotidiana de possibilidade se manifesta em três aspectos: realização, anulação e remissão. No entanto, ao tratar da morte como uma possibilidade existencial, Heidegger propõe uma interpretação distinta. A morte não é, neste contexto, uma possibilidade a ser realizada ou consumada, mas sim uma possibilidade que revela a condição mais própria do ser-aí, uma vez que ela marca a existência de maneira insuperável e irremissível. Este capítulo desenvolverá uma descrição sobre como a morte diferencia-se, enquanto possibilidade peculiar, das possibilidades cotidianas, e como essa distinção afeta a compreensão do ser-aí em sua relação com a própria finitude.

Em seguida, iremos explorar a morte em seu sentido próprio, buscando demonstrar que ela não é apenas um evento futuro, mas uma possibilidade sempre presente que o ser-aí deve antecipar. Esse antecipar-se em direção a morte não é a aproximação de um evento realizável, mas o reconhecimento da morte como uma possibilidade pura, a saber, a possibilidade da impossibilidade da existência. A morte não pertence, nesse contexto, à existência; antes, ela é o “totalmente outro” que desafia e define os limites do ser-aí. Ao se antecipar na possibilidade da morte, o ser-aí se confronta com sua finitude e, paradoxalmente, encontra liberdade, pois todas as outras possibilidades se revelam à luz dessa possibilidade suprema. Assim, a ênfase será no fato de que a compreensão da morte é fundamental para a compreensão da própria existência, uma existência que se dá plenamente no reconhecimento de sua própria finitude e mortalidade.

Posteriormente, examinaremos a estrutura ontológica do ser para a morte, concentrando-nos no conceito de antecipação da morte como um meio de ruptura com o impessoal. Heidegger sugere que o ser-aí existe em direção constante à sua própria finitude, e é nessa antecipação que o ser-aí se “descola” do domínio do impessoal, permitindo uma compreensão mais própria de sua existência. A morte revela, como possibilidade última e

originam-se a partir do modo de ser impessoal. [...] Como *ens realissimum*, o existente [ser-aí] na impessoalidade é o fundamento a partir do qual especifica-se o princípio de individuação existencial.” (REIS, 2001a, pp. 10-11)

inescapável, ao ser-aí seu poder-ser mais próprio, isolando-o das possibilidades impessoais e proporcionando uma relação privativa com sua própria existência. Essa compreensão da morte modifica o horizonte da existência do ser-aí, rompendo com a ilusão de comunidade imposta pelo impessoal e estabelecendo a morte como a base para a compreensão de si e de seu ser-no-mundo. A análise focará no processo de antecipação e suas implicações ontológicas para o isolamento (*Vereinzelnung*) existencial que ela acarreta,¹⁷ proporcionando uma visão mais profunda da estrutura concreta do ser para a morte.

Por fim, iremos investigar a liberdade para a morte. A análise partirá da angústia, que é definida como a disposição afetiva fundamental que caracteriza o ser-aí em sua relação com a morte, a possibilidade extrema da impossibilidade de todas as possibilidades. Heidegger propõe que, para o ser-aí assumir plenamente sua existência, é necessário ouvir a voz da consciência, que não consiste em uma voz moral, mas em um chamado silencioso que revela ao ser-aí sua própria finitude e responsabilidade ontológica. A culpa não é, nesse contexto, moral, mas ontológica, vinculada à inevitabilidade da escolha e à renúncia das demais possibilidades. Essa culpa ontológica funda toda a moralidade, sendo uma condição prévia à moralidade fáctica. Heidegger argumenta que o ser-aí está em dívida consigo mesmo, em razão de sua liberdade e responsabilidade por suas escolhas. Essa culpa não pode ser transferida, pois é inerente ao ser-aí como ser para a morte. A ênfase se dará na importância da angústia como uma disposição afetiva fundamental que desvela a nulidade do ser-aí e possibilita a compreensão da liberdade como poder-ser ou poder-não-ser.

1.1 Morte Imprópria

Faremos a distinção desta peculiaridade da morte como possibilidade de outros três aspectos da possibilidade que inferimos da cotidianidade.¹⁸ Primeiro, na cotidianidade mediana, a noção de possibilidade está ligada ao que é possível realizar na ocupação

¹⁷ A tradução do termo *Vereinzelnung* por “isolamento” e seus correlatos neste trabalho segue a escolha adotada por Fausto Castilho (2012), em oposição às traduções alternativas, como “singularização” (Márcia Sá Cavalcante Schuback; Marco Casanova) ou “indivuação” (Róbson Ramos dos Reis). Tal decisão decorre de uma consideração prática, uma vez que os objetivos deste estudo não incluem uma tomada de posição sobre as diferentes escolas interpretativas de alguns conceitos fundamentais de *Ser e Tempo*, as quais implicam distintas interpretações sobre a constituição do *selbst* do ser-aí. A tradução por “isolamento” prioriza a ideia de *desvinculação* do ser-aí, como indicado por Heidegger ao tratar do irromper da angústia na concentração do ser-aí no âmbito mais próprio das possibilidades existenciais. Optamos por “isolamento”, portanto, para evitar um engajamento com as implicações filosóficas dessas outras traduções – como o vínculo entre *Vereinzelnung* e a noção de liberdade –, preservando o foco nos objetivos delimitados deste trabalho.

¹⁸ A análise inicia-se sempre na cotidianidade, como afirma Heidegger, “o impessoal (*das Man*) se desvela como o ‘sujeito mais real’ da cotidianidade.” (2012, p. 369, mod.) Logo, faremos uma distinção entre os aspectos da possibilidade que inferimos da cotidianidade e procuraremos alcançar a noção de morte como uma possibilidade peculiar.

(*Besorgen*). Sobre este *primeiro aspecto*, Heidegger escreve: “Ser para uma possibilidade (*Sein zu einer Möglichkeit*), isto é, para um possível, pode significar: empenhar-se para um possível, ocupando-se (*als Besorgen*) de realizá-lo efetivamente (*Verwirklichung*).” (2012, p. 716) É sobre essa noção de possibilidade, nos termos da qual o possível é aquilo que é realizável, referente aos entes no interior do mundo, sejam eles utilizáveis ou subsistentes, que o discurso cotidiano faz uso: “No campo do utilizável (*Zuhandenen*) e do subsistente (*Vorhandenen*), tais possibilidades vêm de encontro constantemente: o atingível, o dominável, o viável etc.” (HEIDEGGER, 2012, p. 716) Mas, para além desta noção de possível enquanto aquilo que é realizável, há um *segundo aspecto* fundamental que se acha ligado ao primeiro. É que a relação que temos com o possível – ainda no contexto da ocupação (*Besorgen*) – tende para a anulação do possível justamente pela via da sua realização.¹⁹ Em outras palavras, quando uma possibilidade é realizada em termos de ocupação, há uma anulação da possibilidade e disponibilização do possível.²⁰ Além de identificar a possibilidade na cotidianidade como realização e anulação, há um *terceiro aspecto* decisivo nesta compreensão cotidiana da noção de possibilidade. É que a noção cotidiana de possibilidade inclui como nota fundamental a ideia de remissão, ou seja, algo que remete à, no contexto da ocupação. Por exemplo, um livro não esgota a sua realidade em si mesmo, mas está em uma relação constitutiva com um para algo (*Um-zu*). Segundo Heidegger,

a efetiva realização que se ocupa (*besorgende*) do instrumento utilizável (*zuhandenem Zeug*) (como produzir, aprontar, modificar etc.) é sempre somente relativa (*relativ*), na medida em que o realizado ainda e precisamente tem também o caráter de ser da conjuntura (*Bewandtnis*). Embora realizado, ele [instrumento utilizável] permanece como efetivamente real um possível para... caracterizado por um para algo (*Um-zu*). (2012, p. 716, mod.)

A noção de possibilidade é, – no contexto da ocupação (*Besorgen*) – portanto, compreendida como relação com um para além ainda a realizar, caracterizado por um para algo ou em função de.²¹ De igual modo, a perspectiva segundo a qual a noção de possibilidade está compreendida é a perspectiva própria do ver ao redor (*Umsicht*) e não uma perspectiva

¹⁹ “O empenho que se ocupa (*besorgende*) de um possível tende para a anulação (*vernichten*) da possibilidade do possível, tornando-o disponível.” (HEIDEGGER, 2012, p. 716)

²⁰ Por exemplo, é possível – no campo de sentido aberto pelo mundo que é o meu – que eu faça uso de um conjunto de materiais como livros, computador, artigos online etc. para escrever esta dissertação de mestrado sobre o pensamento de Martin Heidegger. Ao concluir a dissertação de mestrado anula-se essa possibilidade – pela via da realização – no período de dois anos e outro campo de sentido se abre, disponibilizando um novo conjunto de possibilidades.

²¹ Seguindo nosso exemplo da nota anterior, ao concluir o Mestrado, um campo de sentido se abre em que algumas possibilidades remetem a outras possibilidades. Nessa cadeia de possíveis é *mais* “possível” que eu faça um Doutorado em Filosofia e não mude de área e busque uma Graduação em Física. Isso é possível, mas não está dentro do meu campo de sentido *escolher essa escolha*. Em outras palavras, não faz parte do meu *projeto* existencial abrir esse campo de sentido em que essa possibilidade se torne disponível.

que capta expressamente o possível enquanto possível, ou seja, o possível na sua possibilidade. Heidegger intenta deixar claro que,

o modo como a ocupação (*besorgende*) empenhada se comporta em relação ao possível: não o faz numa consideração temático-teórica do possível como possível ou quanto a sua possibilidade como tal, mas de maneira que, ao vê-lo, no ver ao redor (*umsichtlich*) não considera o possível desviando o olhar para aquilo para que o possível é. (2012, pp. 716, 718)

A perspectiva do ver ao redor é remetida para aquilo para o qual o possível “serve”. O possível aqui é visado na acepção da serventia (*Dielinchkeit*). Em outras palavras, o possível aqui caracteriza-se como algo que se constitui em relação à perspectiva do ver ao redor, para aquilo ao qual o possível enquanto possível remete, e isso em função de sua serventia. Isso quer dizer que o possível remete a um outro possível e assim sucessivamente, já que as possibilidades sempre remetem a uma rede remissiva de possíveis. Nesse sentido, os possíveis são codependentes em uma rede remissiva de possíveis, que constituem o possível.²² Em suma, estes são os aspectos da possibilidade inferidos a partir da cotidianidade, a saber, *realização-anulação-remissão*. Esta é, pois, a noção cotidiana de possibilidade, aquela que se aplica no contexto da ocupação e dos entes no interior do mundo. E é esta noção que serve como pano de fundo à noção de possibilidade – distinta e peculiar – que se acha associada ao fenômeno do ser para a morte próprio.

Podemos agora explicitar de forma mais detida, pela *via negativa*, como se mostra o fenômeno da morte própria. No que diz respeito ao contraste entre estas duas noções de possibilidade – imprópria e própria – Heidegger evidencia que o ser para a morte não pode ter o caráter de uma possibilidade a ser *realizada* (primeiro aspecto da noção cotidiana de possibilidade).²³ Heidegger desenvolve esta tese por meio de um contraste entre, por um lado, o fato de o ser para a morte ser uma possibilidade de ser do ser-aí e, por outro, de uma possibilidade a ser realizada estar ligada aos entes no interior do mundo.²⁴ Enquanto possibilidade de ser do ser-aí, a morte não constitui uma possibilidade a ser realizada, ou uma

²² “O utilizável, como tal, é desvelado (*entdeckt*) em sua utilizabilidade, empregabilidade e nocividade. A totalidade de conjunção é desvelada como o todo categorial de uma *possibilidade* de conexão de utilizável. Mas também a ‘unidade’ da multiplicidade de entes subsistentes, a natureza, só pode ser desvelada (*entdeckbar*) sobre o fundamento da abertura de sua *possibilidade*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 411) Reis ao comentar este trecho de Heidegger escreve: “O texto é claro e afirma que não acontece apenas a descoberta de entes ou relações individuais que servem para algo, mas também a possibilidade de servir para algo e as múltiplas variações que admite, inclusive, a possibilidade de ser danoso e não apenas útil. Os entes disponíveis estão descobertos juntamente com um leque de possibilidades.” (REIS, 2014, pp. 187-188)

²³ “É manifesto que o ser para a morte (*Sein zum Tode*) em questão não pode ter o caráter de um estar empenhado na ocupação (*besorgenden*) de a realizar efetivamente.” (HEIDEGGER, 2012, p. 718)

²⁴ “Por um lado, a morte como possível não é um utilizável ou subsistente possível (*mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes*), mas uma possibilidade de ser do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, p. 718, mod.)

possibilidade realizável. Heidegger não está se referindo ao fato de que o ser-aí *não* morre. Mas sim, de que a morte *não* é uma possibilidade de ser do ser-aí. Para que a morte seja uma possibilidade para o ser-aí, o ser-aí *não* pode ter morrido. A morte tem – enquanto possibilidade do ser-aí – que ser uma possibilidade da existência. E porque não se pode realizar *efetivamente* – não é um evento para o ser-aí. Logo, a morte dá um outro sentido à noção de possibilidade.²⁵ Segundo Heidegger, “ocupar-se da efetiva realização desse possível deveria significar a concretização do desaparecimento (*Ablebens*), retirando então do ser-aí o solo precisamente de um existente ser para a morte.” (2012, p. 718, mod.) Não se trata de compreender a morte como uma possibilidade realizável ou realizada. Enquanto realizável ou realizada, a morte não é algo para o ser-aí, pois na morte o ser-aí já não é.²⁶ Em outras palavras, a morte não abre, enquanto evento, nenhum conjunto de possibilidades. No entanto, enquanto possibilidade peculiar, a morte é algo para o ser-aí. A morte é algo para o ser-aí justamente enquanto *possibilidade* existencial. Trata-se de uma possibilidade da existência, de uma possibilidade que *afeta* de modo determinante sua existência, por isso, peculiar.

Como vimos, a morte é uma possibilidade distinta ou peculiar, que não pode ser compreendida mediante a cotidianidade mediana. E a sua distinção deve-se, sobretudo, ao fato de constituir uma possibilidade que não provém da sua realização. Heidegger intenta demonstrar que a morte representa uma possibilidade que possibilita todas as demais possibilidades, capaz de ser compreendida a partir de si mesma enquanto possibilidade. O *primeiro passo* desta demonstração consiste em excluir da noção de possibilidade relativa à morte qualquer horizonte de realização efetiva ou realizável enquanto o ser-aí está em vida. Já o *segundo passo* procura excluir a morte como possibilidade de toda e qualquer questão referente ao “quando” e o “como” da realização efetiva da morte:

²⁵ “Nós não somos mortais, porque nos relacionamos em algum momento em nossa vida como um evento supostamente incontornável (a relação com a morte ôntica é meramente indutiva, não dedutiva), que traz consigo, de maneira inexorável, a destruição de nosso ser. Tal relação com a morte, ainda que isso se lance contra o nosso modo cotidiano de pensar a mortalidade, não apenas não pode ser experimentada, como tampouco deveria constantemente nos atormentar. A morte enquanto possibilidade da impossibilidade da existência não é algo que se situa no fim onticamente determinado, mas antes se revela como uma possibilidade com a qual o ser-aí humano de um modo ou de outro já sempre a cada vez tem que lidar.” (CASANOVA, 2020, pp. 41-42)

²⁶ Sobre a morte como algo realizável ou realizada, podemos citar certa consonância entre a abordagem de Heidegger e a tese epicurista de que “a morte nada é para nós, pois aquele que está decomposto nada sente, e o que não é perceptível nada é para nós.” (EPICURO, 2020, p. 127). Heidegger concordaria, ao seu modo, de que a morte é uma não-experiência, um nada para o ser-aí, já que quando ela se realiza, nós já não estamos mais aí. No entanto, há certa dissonância, já que Heidegger não vê, por certo, a morte dentro do arcabouço conceitual epicurista. Mais importante, Heidegger não vê a morte como algo que está, tão somente, no fim de um percurso da existência.

Portanto, se com o ser para a morte (*Sein zum Tode*) não se visa a sua “realização efetiva” (*Verwirklichung*), então ele não pode querer significar também deter-se junto ao final (*Ende*) de sua possibilidade. Tal comportamento se resolveria no “pensar na morte” (*Denken an den Tod*). Tal comportamento mostra a possibilidade de quando (*wann*) e de como (*wie*) poderia se dar sua efetiva realização. Esse subterfúgio sobre a morte certamente não lhe retira por completo seu caráter de possibilidade, pois a morte é sempre pensada como algo que advirá (*kommender*), mas esse caráter é atenuado pela vontade de lidar com a morte por cálculo. Como possível a morte deve mostrar o menos possível de sua possibilidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 718)

O esforço de *calcular* o “quando” e o “como” da morte mantém a morte como possibilidade compreendida no horizonte do algo realizável²⁷, uma vez que o “quando” e o “como” da morte dizem respeito à morte enquanto algo que vai acontecer, algo que diz respeito ao final do ser-aí. A tese de Heidegger é a de que, mesmo que a provisão, contemplação ou meditação sobre a morte seja uma forma de assumir a morte como possibilidade para o ser-aí, tais formas de lidar com a morte não desvelam a morte em sua possibilidade mais própria, antes são apenas subterfúgios de lida calculadora com a morte. Por exemplo, ao insistir-se na meditação, a morte continua a ser compreendida a partir do horizonte da sua realização-anulação-remissão.²⁸ Esta compreensão da morte como *meditatio* expressa uma noção cotidiana da morte como possibilidade, a saber, a morte é compreendida em termos de expectativa, como uma forma de expectativa de que algum acontecimento se efetive no futuro. Tal como a provisão/meditação/contemplação sobre a morte, assim também a expectativa da morte se mantém ainda em um horizonte de compreensão da morte como possível a ser realizado. Em suma, a provisão/meditação/contemplação como expectativa da morte equivalem a modos de relação com a morte *enquanto* algo realizável, no intento de

²⁷ Essa relação calculadora com a morte como evento futuro é exposto por Alice Holzhey-Kunz do seguinte modo: “A morte é o único acontecimento futuro que para nós todos é absolutamente certo, embora não tenha ocorrido. É por isso que a relação com o futuro é sempre também uma relação com a morte e com a mortalidade. Heidegger o formulou dizendo que o existir humano é desde o início um ‘ser para a morte’. Porém, angustiante não é apenas o fato de que a morte é certa, mas que nós tampouco podemos saber *quando* ela virá – a não ser que a tomemos em nossas próprias mãos e nos matemos a nós mesmos. Se pudéssemos, assim, contar que a morte viria, por assim dizer no tempo ‘certo’, ou seja, apenas quando estivermos satisfeitos com a vida e pudermos olhar para trás e ver uma vida realizada, é provável que temêssemos menos a morte como um poder inimigo. Contudo, a morte pode vir a qualquer hora, demasiadamente cedo e de modo totalmente repentino e inesperado. Isso significa, porém, que nós nunca sabemos ao certo quanto tempo de todo nos resta ainda, se nós ainda temos um futuro, se ainda vale a pena, assim, fazer planos e provisões para o futuro.” (2023, pp. 227-228)

²⁸ Sobre essa lida com a morte como que por cálculo, podemos citar certa consonância entre a abordagem de Heidegger e a meditação estoíca de que “tudo o que você vê perecerá rapidamente, e aqueles que foram espectadores de sua dissolução também perecerão muito em breve. E aquele que morrer na velhice mais extrema será colocado na mesma condição que aquele que morreu prematuramente.” (MARCO AURELIO, 2019, p. 110). Heidegger concordaria, ao seu modo, com o *memento mori*, como sendo a contemplação do fim de todas as possibilidades, sejam elas de um jovem ou de um idoso. No entanto, há certa dissonância, já que Heidegger não vê, por certo, a morte dentro do arcabouço conceitual estoicista. Mais importante, Heidegger não vê a meditação sobre a morte como um meio de preparação antecipada – exercício espiritual – para lidar com o dia final.

saber o “quando” e o “como” da realização efetiva da morte. Como afirmamos acima, o que buscamos é uma análise do fenômeno da morte enquanto possibilidade que possibilita todas as demais possibilidades, ou seja, enquanto puro caráter de possibilidade.²⁹

Heidegger indica que a morte representa uma possibilidade que possibilita todas as demais possibilidades – como possibilidade peculiar – capaz de ser compreendida a partir de si mesma enquanto possibilidade. O fundamento da possibilidade *enquanto* possibilidade se mostra no aguardar (*Erwarten*). Segundo Heidegger,

no aguardar (*Erwarten*), o ser-aí se comporta em relação à possibilidade possível. No tender para um possível, este pode vir de encontro desimpedido e sem restrição em seu “talvez sim, talvez não, ou finalmente sim”. Mas no fenômeno do aguardar (*Erwartens*), a análise não desviará a busca para aquele modo de ser de relacionar-se ao possível já caracterizado na ocupação que se empenha por algo? Todo aguardar compreende e “tem” o seu possível a partir de um se, de um quando e de um como ele se tornará subsistente de modo efetivamente real. O aguardar não é só um desviar ocasionalmente o olhar da possível efetiva realização, mas é essencialmente um aguardar por ela. Também no aguardar há um salto a partir do possível e um firmar-se no efetivamente real, no qual o aguardado é aguardado. Partindo do efetivamente real e tendendo para ele, o possível é trazido, conforme o aguardo, para dentro do efetivamente real. (2012, pp. 718, 720)

Segundo o exposto, essa maneira específica de conceber o “aguardar” – enquanto possibilidade possível, enquanto um *ainda-não* não realizável – é contrastado com um tipo de aguardar que diz respeito ao que já está disponível no “aí”. Em outras palavras, há um tipo de aguardar que é o aguardar *do mesmo*. Não é deste aguardar que a possibilidade enquanto possibilidade encontra seu fundamento. O indicado é que há uma forma de aguardar que antecipa a possibilidade mais própria que não se fecha em possibilidades dadas pelo impessoal. Antes, o ser-aí permanece aberto ao possível *enquanto* possível. A relação com a morte é de tal modo uma relação com a possibilidade *enquanto* possibilidade. Nesse sentido, o ser para a morte pode ser definido como um ser para a possibilidade, e isso justamente porque a morte se mostra como possibilidade de toda e qualquer possibilidade.³⁰ A definição do ser para a morte *como* (*Wie*) ser para a possibilidade sugere que a possibilidade não é algo que se acrescenta à morte como uma propriedade accidental, antes, constitui uma propriedade que pertence essencialmente à morte, já que a morte é sempre uma possibilidade não realizável e nunca realizada. O que faremos a seguir é investigar, de modo mais detido, como

²⁹ “No ser para a morte (*Sein zum Tode*) – se se deve abrir a caracterizada possibilidade compreendendo-a como tal –, a possibilidade deve ser compreendida como possibilidade sem atenuação (*Möglichkeit ungeschwächt als Möglichkeit verstanden*), tem de ser desenvolvida como possibilidade e no comportamento relativo a ela tem de ser sustentada como possibilidade.” (HEIDEGGER, 2012, p. 718)

³⁰ “O ser para a possibilidade como ser para a morte deve comportar-se em relação à morte de modo que, nesse ser e para ele, ela [a morte] se desvele como possibilidade.” (HEIDEGGER, 2012, p. 720)

se dá essa relação do ser-aí com a sua morte própria, como um modo de relação com a possibilidade *enquanto* possibilidade.³¹

1.2 Morte própria

A morte como possibilidade é o que caracteriza fundamentalmente o ser do ser-aí e determina o modo como o ser-aí se aproxima de uma relação própria consigo mesmo. O ser-aí enquanto mortal é pura possibilidade.³² A questão é, porém, a seguinte: de que modo é possível desenvolver uma relação própria com a morte que coloque o ser-aí diante da possibilidade como a impossibilidade da existência em geral? A resposta está no seguinte enunciado de Heidegger: “Tal ser para a possibilidade (*Sein zur Möglichkeit*), nós o apreendemos terminologicamente como antecipar-se em direção da possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*).” (2012, p. 720, mod.) A noção de antecipar-se na possibilidade é uma noção peculiar³³, que de modo algum é evidente quanto ao significado que tem e quanto à função que desempenha. Parece à primeira vista designar a forma de acesso à possibilidade que está implicada na relação própria com a morte, bem como à direção que a investigação deve tomar para obter acesso a essa noção.³⁴ Quando se fala de antecipar-se (*Vorlaufen*) em direção a morte, a morte é entendida como algo possível a ser realizado em um tempo mais ou menos próximo do presente. No entanto, como vimos anteriormente, a tese de Heidegger é a de que ser para a morte próprio é antecipar uma possibilidade que não faz qualquer referência à noção de realização. O próprio Heidegger parece ser sensível à ambiguidade da expressão que acabou de utilizar: “Mas esse comportamento não contém em si uma aproximação do possível, e na proximidade do possível em si não surge uma realização efetiva?” (2012, p.

³¹ A noção de possibilidade *enquanto* possibilidade e sua relação com a liberdade é proveniente de Søren Kierkegaard que escreve em sua obra *O Conceito de Angústia* que “Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Mulighed.” Na tradução de Álvaro Valls: “A angústia é a realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade.” (2010, p. 45)

³² Para uma excelente discussão sobre isso, veja o capítulo 5, intitulado “A finitude na possibilidade” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 209-274.

³³ “Antecipar-se a si mesmo: existir implica antecipação de si. Na medida em que a existência é, ela já sempre abre por um lado ekstáticamente um campo de sentido que é sempre mais amplo do que ela agora realiza. Tal antecipação de si, porém, aponta o caráter compreensivo do existir. Antecipação de si, portanto, envolve existência e compreensão. No existir compreensivo, o caráter projetivo do existir vem à tona.” (CASANOVA, 2017, pp. 254-255)

³⁴ “Ao invés de descrever a morte como evento da vida, *Ser e Tempo* pensa a morte como traço do existir; um traço que só pode ser alcançado na concretude de uma existência finita. Trata-se aqui, com isso, não de uma concepção abstrata da morte, mas da descrição fenomenológica de um projeto existencial específico, que, sendo se realiza em uma relação a cada vez antecipativa com a morte. O que começa a despontar agora é o movimento de singularização, o modo de ser do existir que se faz na radical conquista de si em sintonia com a totalidade do todo estrutural.” (CASANOVA, 2020, p. 43)

720) Mas diz, logo em seguida, que se trata de um movimento de *aproximação* cada vez maior, que como tal compreende a morte como uma possibilidade do possível.³⁵ Além disso, Heidegger dá-nos algumas indicações para dar prosseguimento na investigação, a partir das quais podemos perceber um pouco melhor o que está em questão nessa aproximação cada vez maior para com a morte enquanto relação com um puro possível.³⁶

É importante ressaltar que a morte não é um puro possível no sentido em que corresponde a algo que só existe na imaginação. Antes, a morte é uma possibilidade *existencial*, ou seja, *uma possibilidade que se é*. A aproximação cada vez maior da possibilidade do possível que é a morte, diz respeito ao fato de que a morte não expressa algo realizável – evento ou acontecimento – que possa ser vivenciado pelo ser-aí. E sim, ao fato de que o ser-aí “vivencia” a si mesmo como mortal. O evento ou acontecimento da morte não é um algo realizado ou realizável a que se possa vivenciar.³⁷ Na verdade, a morte refere-se ao ser do ser-aí em sua mais plena propriedade, a saber, a possibilidade. Não se trata, no entanto, de uma possibilidade qualquer. Trata-se, antes, da possibilidade da impossibilidade da própria existência.³⁸

A partir do que acabamos de expor já podemos perceber um pouco melhor o que está implicado na expressão antecipar-se em direção da possibilidade. Para Heidegger, antecipar-se é antecipar o tempo (*Zeit*), para se entrar em contato com essa possibilidade mais própria.³⁹ É certo que há um hiato temporal que sempre separa o momento em que se é e o momento em que a morte pode acontecer. Mas o acesso à morte própria como possibilidade não se esgota nessa antecipação do tempo. Mais do que antecipar-se até o momento em que a morte acontece, o antecipar-se em direção a essa possibilidade exprime o próprio processo de aproximação cada vez maior da relação com a morte enquanto relação com uma possibilidade

³⁵ “Essa aproximação não tende a tornar disponível algo efetivamente real na ocupação (*besorgendes*), mas, somente no aproximar-se que compreende (*verstehenden*) apenas a possibilidade do possível.” (HEIDEGGER, 2012, p. 720, mod.)

³⁶ “A máxima proximidade do ser para a morte, como possibilidade, está o mais longe possível do efetivamente real. Quanto mais patente é a compreensão (*verstanden*) dessa possibilidade, tanto mais puramente a compreensão (*Verstehen*) penetra na possibilidade como a da *impossibilidade da existência em geral* (*Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 720, mod.)

³⁷ O conceito de “vivência” é (re)apropriado por Heidegger de Wilhelm Dilthey. Sobre isso, veja o capítulo 2, intitulado “Wilhelm Dilthey: la ampliación de la conciencia” em XOLOCOTZI, Ángel. *Subjetividad Radical y Comprensión Afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Plaza y Valdés, 2007, pp. 77-108.

³⁸ “A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir. No antecipar-se (*Vorlaufen*) nessa possibilidade, ela se torna “cada vez maior”, isto é, ela se desvela como tal, já não conhecendo medida alguma, nem maior nem menor, mas significando a possibilidade da impossibilidade imensurável da existência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 720, mod.)

³⁹ As dimensões temporais da existência serão desenvolvidas no capítulo 2 da presente dissertação.

pura. Em outras palavras, o antecipar-se em direção a essa possibilidade é também o processo pelo qual o ser-aí procura acessar a morte enquanto pura possibilidade.⁴⁰ O ser-aí efetua essa antecipação na compreensão (*Verstehen*) de que a possibilidade da morte própria não remete para nada de familiar ou já conhecido. A possibilidade da morte própria põe o ser-aí em contato com algo *totalmente desconhecido*. Trata-se de algo que, apesar de desconhecido para o ser-aí, o *afeta* profundamente. A compreensão da morte como possibilidade *enquanto* possibilidade se mostra em uma profunda desorientação quanto ao sentido mesmo da morte. O antecipar-se em direção a essa possibilidade constitui assim o processo pelo qual a morte se torna uma possibilidade que lança o ser-aí em uma profunda indefinição quanto ao “quando” e ao “como” da morte. É esta indefinição radical quanto à morte que está em causa na noção de *impossibilidade* da existência em geral ou *impossibilidade* de toda e qualquer possibilidade. O que alcançamos aqui ao investigar a relação do ser-aí com a sua morte própria diz respeito a um modo de relação com a possibilidade *enquanto* (im)possibilidade.

A morte como pura possibilidade exprime a situação de total indefinição quer em relação ao “quando” e ao “como” da morte quer em relação ao que está “além” do seu acontecimento. A noção de impossibilidade da existência em geral constitui uma noção limite, ou seja, uma noção que atesta os limites do nosso discurso sobre o para “além” da morte.⁴¹

⁴⁰ Essa noção da morte própria como possibilidade pura será investigada de forma mais detida em 1.3 Antecipando a morte: própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada.

⁴¹ Sobre a possibilidade de um discurso para “além” da morte no fenômeno cristão originário, veja HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. Sobre a possibilidade da teologia como ciência, veja HEIDEGGER, Martin. Fenomenologia e teologia. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a, pp. 56-88. Na perspectiva heideggeriana vivenciar/experienciar/falar sobre o “para além” indica um acontecimento vindouro, mas que não está objetivamente disponível antecipadamente para ser esperado, representado e calculado. Significa discursar sobre o que vimos acima como esperar ou aguardar (*Erwarten*). Nas palavras de Provinciatio, “o fenômeno da *παρουσία* – a segunda vinda de Cristo –, que, enquanto tal, não possui momento determinado para acontecer, podendo, na verdade, acontecer a qualquer momento. [...] Na verdade, trata-se de algo só expectável de acordo com o *καιρός* que o rege e não propriamente de acordo com a mensurabilidade proporcionada pelo *κρόνος*. Por não ser mensurável, a *παρουσία* acontecerá num instante – literalmente, num piscar de olhos (*Augenblick*) – tal como descrito por Paulo na Primeira Carta aos Tessalonicenses: ‘[...] no tocante ao tempo e ao prazo, meus irmãos, é escusado escrever-vos, porque vós sabeis, perfeitamente, que o Dia do Senhor virá como ladrão noturno.’ (1Ts 5, 1-2). Orientar a vida a partir desse evento futuro, certo, por um lado, e incerto, por outro, significa orientá-la desde uma fragilidade que só pode ser compreendida a partir daquilo que se é, ou seja, sendo aquilo que se é. Todavia, viver com vistas à *παρουσία* não é recusar o tempo cronológico. Trata-se, pois, de assumir a condição de que já sempre se é a cada vez. [...] O cristão vive o já de sua existência na condição de ainda não: por meio da morte e ressurreição de Cristo, ele já está salvo, mas isso ainda não se realizou em plenitude, pois, ao evento da cruz, deve se suceder a *παρουσία*, que é, de fato, o que orienta o modo de realização da vida cristã. Nesse sentido, as cartas paulinas mostram a vida cristã em seu viver mais próprio.” (2021, pp. 277-278) Para uma interessante discussão sobre a relação de Heidegger com a teologia cristã, veja a segunda e terceira seções de PROVINCIAITTO, Luís. *Fenomenologia e Teologia em Heidegger*. São Paulo: Ideias & Letras, 2023, pp. 137-306. Essa discussão aponta para alguns pressupostos de Heidegger que conduziram a uma investigação de base sobre a estrutura dos existenciais já que, segundo Heidegger, a

Lançado em uma relação própria com a morte enquanto possibilidade, o ser-aí é afetado por algo totalmente desconhecido, por um nada ou por uma negação. Aqui adentramos em um aspecto decisivo da noção do antecipar-se em direção a essa possibilidade, a saber, de que a antecipação corresponde a um processo de obtenção de acesso à essência que constitui a própria existência – à existência como possibilidade da impossibilidade da existência. Com efeito, a relação própria do ser-aí com a sua própria morte consiste na relação com uma possibilidade da existência que impossibilita a própria existência. Em outras palavras, existindo, o ser-aí antecipa tal possibilidade e, sendo essa a possibilidade mais própria, o ser-aí compreende a si mesmo como um ser para quem a possibilidade de não existir se mostra na própria existência. O antecipar-se em direção a possibilidade mais própria mostra, além disso, que a existência se dá a partir de uma relação com o seu limite, que a existência se define como um horizonte que se estende *temporalmente* até o seu limite. Isso quer dizer que o limite da existência é intransponível, não é possível ir “além” desse limite na existência. Se a existência se define como possibilidade, a morte define-se como possibilidade da impossibilidade da existência. Nesse sentido, a morte pode ser definida como impossibilidade da continuação da existência enquanto possibilidade. A morte é, portanto, uma negação da existência; já que não há mais possibilidade alguma, nega-se também a possibilidade de repetição da própria morte.

A relação própria com a morte resulta em um processo de imanentização da existência, ou seja, de compreensão de que a existência se executa em um fechamento em si mesma, em que não é possível se relacionar com qualquer tipo de “além” de si. A existência mostra-se assim como algo fechado em si mesmo, até mesmo quando se estende a seu limite. Tal esforço de constituição de uma relação própria com a morte consiste apenas em uma compreensão de algo que desde sempre define o modo de o ser-aí existir. O ser-aí compreende que só se tem a si mesmo, que não pode se orientar para “além” da morte. Em outras palavras, o ser-aí compreende que está só e pode somente contar consigo mesmo.⁴²

experiência cristã originária é quem preenche os conceitos filosóficos vazios. Nestes termos é a fenomenologia hermenêutica quem desvela a estrutura da própria existência – âmbito ontológico – e a experiência cristã da fé – âmbito ôntico – oferece seu “conteúdo”. Surge um questionamento central a esse respeito, qual seja, não é o caso de que as estruturas existenciais carregam uma história (*Geschichte*)? As estruturas existenciais não seriam uma formulação filosófica posterior proveniente de uma experiência originária a qual o ser-aí tem acesso? E essa experiência cristã originária, a qual Heidegger – direcionado pelas leituras de Paulo de Tarso, Agostinho de Hipona, Martinho Lutero e Søren Kierkegaard – desenvolve as estruturas existenciais do ser-aí poderia ser de outra tradição (*Tradition*)? Em suma, o questionamento é o seguinte: Se a experiência originária fosse de outra ordem – judaica, islâmica ou guarani – a estrutura existencial seria a mesma?

⁴² Sobre o filosofar como modo de vida do ser-aí sozinho diante da morte, tendo de haver-se consigo mesmo e sem auxílios para além de si, John Caputo criticamente escreve: “um homem que escolheu viver filosoficamente

A morte apresenta-se – quando se desenvolve uma relação própria com ela enquanto possibilidade – como algo “totalmente outro” em relação à existência.⁴³ A existência está isolada de tudo o que não é si mesma. A morte não faz parte da existência. Logo, a morte é “totalmente outro” em relação à existência. Nesse sentido, a morte é a possibilidade de o ser-á ficar cara-a-cara com o “totalmente outro”, algo que é totalmente diferente de si. O antecipar-se em direção a possibilidade da morte própria coloca a existência diante da não-existência que diz respeito à (im)possibilidade de toda e qualquer possibilidade. O antecipar-se em direção a essa possibilidade pode, nesse sentido, restituir a existência a si mesma, ou seja, pode fazer que a existência se execute mais propriamente a partir de si mesma, já que diante da não-existência o ser-á compreende que está só e pode somente contar consigo mesmo. Em outras palavras, o ser-á existindo fica cara-a-cara com o *nada* e, por conseguinte, toma a si mesmo como medida de todas as coisas.⁴⁴

Em síntese, do que vimos até aqui, a compreensão da morte antecipa um campo de sentido⁴⁵ que possibilita (*ermöglicht*) a possibilidade da impossibilidade da existência. O

assumiu uma posição perigosa; tem de se aguentar firmemente, de enfrentar o perigo. (...) O filosofar afasta-se de toda essa fraqueza e conforto, dedicando-se, pelo contrário, à confrontação filosófica. Filosofar é *polemos*, confrontação, destruição da tendência do seu objecto para se ocultar.” (GA 61,67) A filosofia é o que é, e isto é a fonte da sua grandeza, porque é um questionar radical. (...) Devido à sua radicalidade, o questionar filosófico é, por fim, metodologicamente ateu (GA 61, 197).” (CAPUTO, 1993, pp. 70-71) O ateísmo como método em Heidegger designa o fato de que a filosofia tem a tarefa de colocar perguntas e não necessariamente dar respostas.

⁴³ Ao seu modo Emmanuel Levinas, na obra *Totalidade e Infinito*, afirma que “a minha morte vem num instante sobre o qual, sob nenhuma forma, posso exercer meu poder. [...] A morte é uma ameaça que se aproxima de mim como um mistério; o seu segredo determina-a – ela aproxima-se sem poder ser assumida [...]” (2008, p. 231)

⁴⁴ A expressão referente ao homem-medida aparece no *Teeteto* de Platão da seguinte forma: “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” No entanto, há vários outros testemunhos desta noção em filósofos antigos, tais como Aristóteles na *Metafísica* (1062b12-30) e Sexto Empírico nas suas *Hipotíposes Pirrônicas* (D.K. 80A14) buscando refutar a noção do homem-medida como critério (κριτήριον) de todas as coisas. A apropriação desta noção aqui refere-se ao fato de que para o ser-á filosofante diante da morte não há possibilidade de apelação para uma instância superior, como Deus, por exemplo. Sobre isso, veja “Folha 16: Para Introdução” em HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Introdução à pesquisa fenomenológica. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011a, pp. 218-219.

⁴⁵ Na seção I de *Ser e Tempo* ao tratar do “ser-á como compreensão (*Verstehen*)” (2012, p. 408, mod.), Heidegger dá indícios que já apontavam para essa noção de possibilidade como um existencial que possibilita a abertura de um campo de sentido. Essa noção “diz respeito ao fato de que, antes que o ser-á faça uma escolha, já havia previamente um campo aberto para que tal escolha fosse possível. Ou seja, o ser-á determina e é determinado por aquilo que faz sentido para si mesmo. Um campo de sentido precisa ser aberto para que tais possibilidades se concretizem. Isso significa afirmar que o ser-á precisa em primeiro lugar determinar seu campo de sentido, para posteriormente exercer sua liberdade. A definição de liberdade dada por Søren Kierkegaard nos auxilia nessa discussão. Ele escreve que a liberdade é ‘enquanto possibilidade para a possibilidade’. O que Kierkegaard aponta aqui, e Heidegger retoma a seu modo, é que a liberdade só é possível quando, de antemão, o ser-á determina inicialmente um campo de sentido que torna uma possibilidade propriamente uma possibilidade. Em outras palavras, para que uma dada possibilidade se apresente, é preciso

argumento aqui não é tautológico, devido ao fato de a morte ser um *a priori* de toda e qualquer possibilidade, ou seja, a morte é a “fonte” de toda e qualquer possibilidade, sendo que a morte, como condição de possibilidade de todas as possibilidades, é também quem possibilita a possibilidade peculiar, a saber, a possibilidade da impossibilidade da existência. Há, de fato, uma ligação entre essa possibilidade peculiar e a liberdade.⁴⁶ Segundo Heidegger,

segundo sua essência (*Wesen*), essa possibilidade não oferece nenhum ponto de apoio a uma tendência para algo, para se “figurar” o efetivamente real possível e, dessa maneira, esquecer a possibilidade. O ser para a morte como antecipar-se em direção a possibilidade (*Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit*) possibilita (*ermöglicht*) essa possibilidade e, como tal, põe-na em liberdade.” (2012, p. 720, mod.)

Aquilo que Heidegger designa por *ermöglicht*⁴⁷ indica um caminho para a compreensão da existência em sua totalidade, ao colocar o ser-aí cara-a-cara com o “totalmente outro”, a saber, a morte. “Porque o antecipar-se (*Vorlaufen*) em direção a possibilidade [da morte] insuperável abre ao mesmo tempo todas as possibilidades que se lhe antepuseram.” (HEIDEGGER, 2012, p. 726, mod.) Em outras palavras, a compreensão (*Verstehen*) da morte é abrir um campo de sentido em que todas as possibilidades são vistas à luz da possibilidade insuperável da morte. Heidegger continua, “o antecipar-se traz consigo a possibilidade de uma prévia assunção existencial de todo (*ganzen*) o ser-aí, isto é, a possibilidade de existir como pode-ser total (*als ganzes Seinkönnen*).” (2012, p. 726, mod.) Ou seja, compreender a morte é abrir um campo de sentido – pôr em liberdade – em que o ser-aí assume de forma antecipada a mortalidade e finitude que se é.⁴⁸ Essa assunção diz respeito à totalidade do ser-aí.

1.3 Antecipando a morte: própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada

O ser para a morte próprio se mostra, como vimos brevemente acima, como um dos modos de ruptura com o impessoal. O modo como se dá tal ruptura é o antecipar-se na

que haja uma determinação prévia em nosso caráter de possível, para que, só então, alguma coisa se mostre como possível em seguida.” (FANTIN, 2022, pp. 46-47)

⁴⁶ Sobre isso, veja “1.3 Poder-ser e liberdade” de FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 43-48.

⁴⁷ Sobre o uso do verbo “possibilitar” (*ermöglichen*), veja a seção 2.5 “A força silenciosa do possível” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 93-99.

⁴⁸ “Na ligação existencial própria com a morte, o ser-aí abre um campo de sentido que possui um vínculo direto com a finitude enquanto traço estrutural de toda e qualquer possibilidade de ser o poder-ser que o ser-aí a cada vez é. Tem-se aqui o despontar da possibilidade da morte radicalmente enquanto possibilidade, uma vez que o sentido de ser do ser-aí deixa de ser tomado como o sentido de ser de um ente dotado de propriedades por si subsistentes e passa a se mostrar como projeto de sentido.” (CASANOVA, 2020, p. 55)

possibilidade da morte própria. Como preparação para a análise da estrutura concreta do antecipar-se em direção a possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), Heidegger faz uma série de observações concisas que conduzem à noção de existência própria e que nos interessa aqui analisar mais detidamente. Heidegger afirma que “o ser para a morte (*Sein zum Tode*) no antecipar-se na direção de um poder-ser (*Vorlaufen in ein Seinkönnen*) do ente cujo modo de ser é o antecipar-se ele mesmo (*Vorlaufen selbst ist*).” (2012, p. 720, mod.) Aqui Heidegger substitui a expressão antecipar-se em direção a possibilidade (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) por antecipar-se em um poder-ser (*Seinkönnen*).⁴⁹ Além disso, explica que se trata de um poder-ser do ente que tem como modo de ser o antecipar, a saber, o ser-aí. Tudo isto aponta para o fato de que o ser-aí passa a existir tendo como referência uma possibilidade fundamental, a saber, a possibilidade da morte própria. O ser-aí em sua existência está sempre em relação com a possibilidade da morte. Em outras palavras, no ser para a morte próprio, está em jogo a compreensão de que o ser-aí próprio existe sempre já na possibilidade de morrer. Isso significa que a possibilidade da morte *subjaz* a todas as outras possibilidades da existência. É por isso mesmo que Heidegger diz que o ser-aí tem como modo de ser o antecipar-se.⁵⁰ Esse antecipar-se é um ir em direção a morte, pelo fato de que a possibilidade da morte é o limite do ser-aí.⁵¹

⁴⁹ “‘Poder-ser’ designa especificamente o modo de ser dos entes cuja constituição ontológica é a existência. O termo técnico refere-se à constituição ontológica, entendida como condição de identidade, determinação e individuação. Para que um ente se determine por projeção em possibilidades dinâmicas e se individue historicamente na perda e retomada de vinculação a possibilidades, o seu modo de ser precisa estar constituído como poder-ser. Ter e dar possibilidades é característico da constituição ontológica do poder-ser. Formalmente, esse espaço modal estrutura-se como uma unidade de possibilidades de relações com outras pessoas, com entes ou objetos e de relação com a própria identidade prática. Dar possibilidades, por sua vez, significa a capacidade de ganhar individuação e determinação a partir da dinâmica projetiva de vinculação, desvinculação e revinculação a possibilidades existenciais.” (REIS, 2023, pp. 84-85)

⁵⁰ “Compreender a morte é abrir um campo de sentido, no qual a morte aparece como possibilidade iminente do existir. [...] O que importa na compreensão da morte, portanto, é abrir um campo projetivo de sentido que conquiste antecipadamente o caráter mortal que é o seu. [...] Assim, na medida em que é, para que possa radicalmente existir como o poder-ser que sempre a cada vez é, o ser-aí precisa necessariamente se lançar antecipadamente em direção à morte e ser em uma relação antecipativa com ela. Isso, por sua vez, só é possível, porque o ser-aí cuida de si incessantemente a partir de uma abertura prévia de sentido, ou seja, antecipando um campo por vir que é necessariamente mais amplo do que o que a cada momento é o caso. [...] Essa antecipação de si acontece: 1. porque o ser-aí chega até si mesmo vindo do porvir – ele chega a si a partir de um campo de sentido que constitui pela primeira vez a sua identidade, uma vez que essa identidade se determina pelas possibilidades de ação que lhe são próprias; e 2. porque ele não tem como realizar nenhuma possibilidade existenciária própria, sem que essa possibilidade esteja articulada com todo um campo de ação que transcende necessariamente tal possibilidade.” (CASANOVA, 2020, p. 57)

⁵¹ “No antecipar-se (*vorlaufenden*) desvelador desse poder-ser, o ser-aí se abre para si mesmo no que concerne à possibilidade extrema. Mas projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa: poder se compreender a si mesmo, no ser do ente desvelado: existir. O antecipar-se se mostra como possibilidade do compreender do poder-ser extremo mais próprio, isto é, como possibilidade da existência própria (*Möglichkeit eigentlicher Existenz*).” (HEIDEGGER, 2012, pp. 720, 722, mod.)

O antecipar-se constitui o processo por meio do qual o ser-aí se descobre em uma relação com a sua possibilidade extrema. Nesse sentido, a existência própria é obtida ao colocar o ser-aí cara-a-cara com o “totalmente outro”, a saber, a morte como possibilidade limite que desvela/revela ao ser-aí a sua possibilidade extrema. Portanto, a existência torna-se própria ao compreender o limite que a constitui. Como Heidegger afirma, o antecipar-se para a morte se dá em uma relação com a existência própria, de tal forma que essa estrutura concreta do antecipar-se para a morte equivale ao desvelamento da constituição ontológica da existência própria. A existência própria como “constituição ontológica deve se tornar visível pela exposição da estrutura concreta do antecipar-se até a morte (*Vorlaufens in den Tod*).” (2012, p. 722, mod.) Antes de dar início à análise da estrutura concreta do antecipar-se até a morte (*Vorlaufens in den Tod*), Heidegger apresenta um conjunto de indicações/indícios metodológicos⁵² que são cruciais para compreendermos o fenômeno da morte própria.

Como se efetua a delimitação fenomênica dessa estrutura? É assim manifesto que nós determinamos os caracteres do abrir antecipador (*vorlaufendes Erschließen*) que deve lhe pertencer para que possa vir a ser uma compreensão (*Verstehen*) pura da possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e, como tal, indeterminada. Resta considerar que a compreensão (*Verstehen*) não significa primariamente ficar a contemplar embasbacado um sentido, mas compreender-se no poder-ser que se desvela na projeção (*Entwurf*). (2012, p. 722, mod.)

O antecipar-se em direção a morte corresponde a um modo de abertura. Corresponde a um abrir antecipador, isto é, a uma forma de abertura que expande a perspectiva do ser-aí até os seus limites. Importante ressaltar que essa expansão de limites diz respeito aos limites *temporais* e não *espaciais*. Esse abrir antecipador é um modo de abertura em situação, que se dá no contexto fáctico em que o ser-aí está.⁵³ Isso significa, *primeiro*, que a cada vez que o ser-aí tem acesso à constituição ontológica da morte como possibilidade da existência isso se dá em um determinado contexto fáctico. *Segundo*, significa também que o abrir antecipador determina o modo de ser próprio do ser-aí como um modo de ser que se compreende a si mesmo a partir da morte enquanto possibilidade extrema do ser-aí. Heidegger elenca cinco aspectos que são desvelados na compreensão do ser para a morte como a possibilidade mais própria do ser-aí.

⁵² Sobre a noção de indicativo formal (*formale Anzeige*), veja REIS, Róbson Ramos dos. Verdade e Indicação Formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, n. 4, dez/2001b, pp. 607-620.

⁵³ “Compreender a morte, portanto, envolve abrir antecipativamente um campo de sentido que traga a mortalidade para o seu horizonte originário de realização, ou seja, que seja um campo de sentido marcado pela nada própria ao caráter de poder-ser e que evidencie radicalmente a partir de sua relação sempre presente com a atmosfera fundamental da angústia, ainda que essa atmosfera venha a abrir espaço para outras atmosferas capazes de propiciar novas absorções no mundo fáctico sedimentado, o quanto ser um poder-ser implica ser a cada vez a possibilidade intransferível, irremissível e inexorável, que se é.” (CASANOVA, 2020, p. 58)

O *primeiro* aspecto que Heidegger destaca diz respeito ao fato de que “a morte é a possibilidade mais própria do ser-aí.” (2012, p. 722, mod.) Isto quer dizer que a morte é a possibilidade que coloca o ser-aí diante do que *mais propriamente* o constitui, “o ser para a morte abre para o ser-aí seu poder-ser mais próprio, no qual o ser do ser-aí está pura e simplesmente em jogo.” (2012, p. 722, mod.) Existir em relação com a morte própria – antecipando-se em direção a essa possibilidade peculiar – significa existir a partir do que é mais próprio ao ser-aí. Em outras palavras, existir de tal modo que o ser-aí se ache permanentemente cara-a-cara com a possibilidade de deixar de ser. A compreensão da possibilidade da morte própria faz que o ser-aí perceba que aquilo que o impessoal dispõe como possibilidade não é segundo a possibilidade mais própria do ser-aí, a saber, ser para a morte.⁵⁴ Na possibilidade mais própria “pode se tornar manifesto para o ser-aí que, na peculiar possibilidade de si mesmo, ele é retirado do impessoal (*Man*), isto é, no antecipar-se, o ser-aí pode se retirar cada vez do impessoal.” (2012, p. 722, mod.) Compreender a possibilidade da morte própria retira o ser-aí do impessoal, rompendo com o seu domínio, ao manifestar que não é no impessoal que se situa o que é mais próprio ao ser-aí e ao revelar que o que é mais próprio é a possibilidade de existir por si mesmo, a partir de si mesmo. Nenhuma possibilidade concreta posta pelo impessoal parece assim ser capaz de satisfazer o ser-aí mais propriamente. O antecipar-se em direção a morte coloca o ser-aí cara-a-cara consigo mesmo devido ao fato de que o ser-aí é retirado do impessoal e das possibilidades impróprias impostas pelo mesmo e coloca o ser-aí diante de si e de suas possibilidades mais próprias.⁵⁵ Em suma, Heidegger põe em destaque que a morte constitui a possibilidade que manifesta ao ser-aí o seu âmbito mais próprio e, também, que o ser-aí é capaz de existir a partir de si retirando-se do impessoal.

O *segundo* aspecto que Heidegger destaca diz respeito ao fato de que essa possibilidade mais própria do ser-aí é manifestada pelo antecipar-se para a morte em um

⁵⁴ “Decaído no mundo, o ser-aí experimenta a morte a partir do modo impessoal de relação com a morte. [...] o que se mostra como decisivo é antes o fato de que aqui [no impessoal] se vive incessantemente como se a morte só estivesse em questão em uma espécie de margem final da vida. Assim, o ser-aí cotidiano pensa a si mesmo como vivente, na mesma medida em que toma a vida como algo subsistente que se inicia com o nascimento e se fecha com a morte, como uma ponte estendida entre dois limites intransponíveis: Um nada antes e um nada depois – no meio, contudo, algo dado. É por isso, então, que o cotidiano, diante de um anúncio imediato da finitude, costuma dizer: ‘Calma, não vai acontecer nada, você vai ficar bem etc. Claro que todos vamos morrer, mas não agora!’ Decaído no mundo, portanto, o impessoal obscurece o ser-para-o-fim, tranquilizando-o e seduzindo o ser-aí a permanecer sem relação expressa com a mortalidade.” (CASANOVA, 2020, p. 51)

⁵⁵ “Só a compreensão (*Verstehen*) desse ‘poder’ (*Könnens*) desvela a perda fáctica (*faktische*) na cotidianidade do impessoal ele mesmo (*Alltäglichkeit des Man-selbst*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 722, mod.)

sentido específico, a saber, a morte enquanto uma possibilidade *irremissível*.⁵⁶ A possibilidade da morte tem um caráter que não pode ser remetido a algo, porque compreender a possibilidade da própria morte produz uma ruptura do ser-aí com os outros e indica que o único ente a quem a possibilidade da morte própria diz respeito é o próprio ser-aí.⁵⁷ A morte própria não se reduz a uma possibilidade que me acomete, nem pode ser reduzida à morte dos outros. Antes, a morte como possibilidade própria, manifestada facticamente pelo antecipar-se em direção a morte, é uma possibilidade que só pode acontecer a *mim*, enquanto *minha* possibilidade tão somente. A compreensão fáctica da morte como possibilidade própria isola o ser-aí de tudo o mais. A morte afeta, interpela e reclama para si o ser-aí enquanto singular.⁵⁸ Este isolamento – que resulta da ruptura com o impessoal – modifica o próprio aspecto de todo o horizonte da existência. Ou seja, não é só o ser-aí que é isolado dos entes no interior do mundo. Antes, tudo que está “aí” é afetado por tal isolamento.⁵⁹ Nesse sentido, o ser-aí passa a relacionar-se com os outros e com as coisas em uma abertura privativa.⁶⁰ Essa abertura privativa faz com que a morte se mostre como *minha* própria morte e de mais ninguém – a morte é vista como *singular* – fazendo com que o ser-aí assuma a responsabilidade sobre sua própria existência, tendo em vista sua mortalidade e finitude.⁶¹

⁵⁶ “A possibilidade mais própria é irremissível (*unbezügliche*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 722, mod.)

⁵⁷ “O antecipar-se (*Vorlaufen*) faz que o ser-aí compreenda (*verstehen*) que deve assumir unicamente a partir de si mesmo o poder-ser em que seu ser mais próprio está pura e simplesmente em jogo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 722, mod.)

⁵⁸ “A morte não ‘pertence’ (*Der Tod gehört nicht*) só indiferentemente ao ser-aí próprio, mas ela o interpela como singular. A irremissibilidade da morte, compreendida no antecipar-se (*Vorlaufen*), isola (*vereinzelt*) o ser-aí em si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 722, mod.)

⁵⁹ “Esse isolamento (*Vereinzlung*) é um modo de o ‘aí’ se abrir para a existência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 722)

⁶⁰ No seminário de 12 de março de 1965, na casa de Medard Boss, Heidegger escreve a respeito dessa abertura privativa: “Estar cerrado é algo que só há como privação, lá onde vigora o encontrar-se aberto”. (2021, p. 744) Heidegger, mais à frente, fala da esquizofrenia como uma “ausência de contato que se verifica como uma privação do encontrar-se aberto”. (2021, p. 745)

⁶¹ “Considere-se uma situação hipotética para auxiliar na elucidação do ponto. Suponha-se que, no decurso de sua história pessoal, alguém represente para si um espectro reduzido de possibilidades para lançar-se no intuito de singularizar-se e ganhar determinação existencial. Neste caso, o espaço de possibilidades representadas não contém as possibilidades como possibilidades existenciais. Somente ao projetar-se em algumas delas é que propriamente acontece a determinação existencial. É com o lançar-se em uma característica de habilidade, com o espaço de risco e a normatividade envolvidos, que a possibilidade é aberta como possibilidade. Ou seja, o sentido verbal do possível que vigora como o possibilitar das possibilidades existenciais tem a acepção mais específica do projetar: possibilitar como projetar. É apenas com o lançar-se em características de habilidade que o poder-ser torna possível as possibilidades existenciais, e, assim, possibilitando a determinação e a singularização.” (REIS, 2014, p. 95)

Com efeito, o ser-aí só é mais propriamente quando possibilita (*ermöglicht*) para si mesmo a possibilidade da morte como sua e de mais ninguém.⁶² Isto posto, nem a lida com os entes no interior do mundo nem a relação com os outros estão em condições de resgatar o ser-aí da morte. Quando seu ser mais próprio está em jogo, não há possibilidade nem de uma morte substitutiva – de morrer no lugar de. Na morte própria, não há espaço para substituição, representação, partilha ou comunidade. Todavia, se o confronto com a morte própria isola o ser-aí dos outros e das coisas, isso não significa que os outros e os subsistentes deixem de se apresentar – de vir de encontro – ao ser-aí. O que acontece é que as relações com os entes no interior do mundo – subsistentes e outros – são alteradas. Nessa mudança a partir do isolamento o ser-aí se relaciona consigo mais propriamente. Em outras palavras, é um isolamento que fecha o ser-aí para os entes, mas que ao mesmo tempo disponibiliza uma abertura para si mesmo a partir desse isolamento. Um isolamento que priva o impessoal de sua significância e torna significativa o si mesmo mais próprio. Segundo Heidegger,

o malogro da ocupação (*Besorgens*) e da preocupação com o outro (*Füßorge*) de modo algum significa um desligamento desses modos do ser-aí do ser si mesmo próprio. Como estruturas essenciais da constituição do ser-aí, elas pertencem às condições da possibilidade de existência em geral. O ser-aí só é propriamente ele mesmo, na medida em que como ser ocupado junto a... ser preocupado com o outro, ele se projeta de modo primário no seu poder-ser mais próprio e não sobre a possibilidade do impessoal ele mesmo. O antecipar-se em direção a possibilidade irremissível (*Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit*) força o ente que se antecipa até a possibilidade de assumir por si mesmo e a partir de si mesmo o seu ser mais próprio. (2012, p. 724, mod.)

Disso resulta que a modificação do sentido da relação constitutiva do ser-aí com os outros e com os subsistentes se deve, não ao desaparecimento dessa relação, mas ao fato de ela não se fundamentar no impessoal. Antes, a relação em causa passa então a fundamentar-se na morte como a possibilidade mais própria do ser-aí. É somente a partir da morte como possibilidade própria que o ser-aí passa a compreender-se a si e a compreender tudo o mais com que constitutivamente se relaciona. É essa relação – que corresponde a uma mediação pelo isolamento – que propriamente isola o ser-aí do impessoal. O ser-aí enquanto se encontrava situado sob o domínio do impessoal existia em uma ilusão de comunidade com os outros e com as coisas. Sob o domínio do impessoal, não só a lida com os entes no interior do mundo parece poder realizar plenamente a existência, mas também as possibilidades de existência que o impessoal põe à disposição do ser-aí parecem ser adotadas por todos do mesmo modo. Ora, é justamente esta ilusão de comunidade, que é produzida pelo impessoal e

⁶² “Esse isolamento torna manifesto que todo ser junto àquilo de que se ocupa (*Besorgen*) e todo ser com os outros (*Mitsein*) malogram quando o seu poder-ser mais próprio está em jogo. O ser-aí só pode ser propriamente ele mesmo quando para tal se possibilita (*ermöglicht*) para si mesmo. (HEIDEGGER, 2012, pp. 722, 724, mod.)

que consiste em julgar que a existência se realiza por via de uma possibilidade partilhada por todos, que se desfaz quando o ser-aí é confrontado com possibilidade da morte como *sua* possibilidade mais própria. Isso significa que o impessoal é o *topos*⁶³ donde o ser-aí se retira mediante o isolamento gerado por meio do confronto cara-a-cara com a possibilidade da morte própria. E significa também que é só porque primeiramente se retira do impessoal e reage ao seu domínio que o ser-aí se isola dos outros e das coisas. O que sucede no isolamento do ser-aí mediante o antecipar-se em direção a morte é que as ilusões do impessoal se desfazem e se produz uma outra evidência sobre o que propriamente constitui o ser-aí e sobre o modo como o ser-aí pode se projetar para suas possibilidades mais próprias. O ser-aí percebe que é a partir de si e do seu isolamento que pode executar propriamente a sua existência.

O *terceiro* aspecto desvelado pelo antecipar-se em direção a morte diz respeito ao fato de que a morte – *minha* morte – é uma possibilidade *insuperável* ou *intransponível*.⁶⁴ Isso quer dizer que o ser para a morte próprio faz com que o ser-aí compreenda que para “além” da morte não há algo. A morte é a possibilidade limite da existência do ser-aí.⁶⁵ O antecipar-se em direção a morte não implica um afastamento do ser-aí da possibilidade limite que é a morte, não, antes no antecipar-se até a morte abre-se um caminho livre de impedimentos para a morte própria.⁶⁶ Ora, a evidência de que a morte é insuperável se mostra na existência mesma, ou seja, o ser-aí decide existir a partir dessa intransponibilidade.⁶⁷ É aqui que o antecipar-se em direção a morte se torna evidente no seu caráter antecipatório, isto é, o ser-aí coloca “hoje” o próprio “fim” para si mesmo. A compreensão da possibilidade da morte própria e a possibilidade de existir a partir do limite insuperável e intransponível desvinculam o ser-aí da sua imersão habitual no impessoal. Em suma, quando sob o domínio do impessoal,

⁶³ Faço uso da noção de *topos* em vários momentos do texto sem muito esclarecimento a respeito. Para uma investigação detalhada sobre a noção de *topos* em Heidegger, veja MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2006.

⁶⁴ “A possibilidade mais própria, irremissível é insuperável (*unüberholbar*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 724, mod.)

⁶⁵ “O ser para essa possibilidade faz que o ser-aí compreenda que a renúncia a si mesmo o precede, como extrema possibilidade de sua existência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 724, mod.)

⁶⁶ “O antecipar-se não se esquivava ao caráter insuperável como o faz o ser para a morte impróprio, mas, ao contrário se entrega livremente para (*für*) ela [possibilidade extrema].” (HEIDEGGER, 2012, p. 724, mod.)

⁶⁷ “Por isso, a morte revela-se como a possibilidade extrema, intransferível, intransponível e inexorável da existência. Não extrema porque não consegue ir além dela, quando ela por fim nos chega, mas porque ela marca o caráter ontológico de cada possibilidade que se é: não se consegue ir além do que se foi. Intransferível porque a cada vez só o ser-aí pode ser o poder ser que ele é, na finitude de ser tal poder-ser. Intransponível não porque não se pode continuar vivendo, por definição, depois dela, mas porque se existe a cada vez como a possibilidade que se é. E, por fim, inexorável não porque, ao se dar o último suspiro do existente, ela ratifica o que sempre anda à nossa espera, mas porque ser implica aqui constantemente morrer.” (CASANOVA, 2020, p. 49)

o ser-aí assume as possibilidades que o impessoal lhe propõe. Já quando sob uma disposição afetiva fundamental específica, o ser-aí assume que a morte nunca pode ser transferida para um outro, tendo que necessariamente morrer a *sua* morte. Somente nessa situação é que o ser-aí antecipa a possibilidade extrema.⁶⁸

Segundo o exposto, o impessoal é quem dispõem as possibilidades da existência ao ser-aí como que ao acaso – fortuitamente. Ora, nesse sentido, a ruptura com o impessoal – produzida pelo antecipar-se em direção a morte – consiste não na renúncia das possibilidades disponibilizadas pelo impessoal, mas sim na renúncia da pretensa evidência de que as possibilidades disponibilizadas pelo impessoal podem realizar plenamente a tarefa da existência própria. O antecipar-se em direção a morte faz com que o ser-aí compreenda que as possibilidades do impessoal são ilusórias, já que não provêm da possibilidade insuperável da morte. Assim, o antecipar-se em direção a morte provoca uma ruptura com o impessoal e o seu domínio, pois permite que o ser-aí escolha – a partir de si mesmo – pela primeira vez propriamente suas possibilidades.⁶⁹ Enquanto se acha sob o domínio do impessoal o ser-aí concebe suas possibilidades como que determinantes.⁷⁰ Em outras palavras, sob o domínio do impessoal, o ser-aí se vê como um ente no interior do mundo dotado de propriedades. Sucede que, no antecipar-se para a morte, o horizonte temporal se expande, fazendo com que o caráter de poder-ser do ser-aí se expanda até seu limite. Isto faz que o antecipar-se para a morte entre em ruptura com o impessoal, pois supera os seus limites temporais permitindo que o ser-aí tome consciência de sua possibilidade mais própria.⁷¹ O ser-aí “vê”, ao

⁶⁸ “O antecipar-se que se torna livre para (*Das Vorlaufen Freiwerden für*) a própria morte resgata [o ser-aí] da perda nas possibilidades fortuitas que nos advêm, de maneira que faz compreender e escolher pela primeira vez propriamente as possibilidades fácticas que se antepõe à possibilidade insuperável. (HEIDEGGER, 2012, p. 724, mod.)

⁶⁹ “O antecipar-se abre para a existência, como possibilidade extrema, o dom de si, e rompe assim toda rigidez da existência já alcançada em cada caso.” (HEIDEGGER, 2012, p. 724, mod.)

⁷⁰ “Tem-se aqui o despontar da possibilidade da morte radicalmente enquanto possibilidade, uma vez que o sentido do ser do ser-aí deixa de ser tomado como o sentido do ser de um ente dotado de propriedades por si subsistentes e passa a se mostrar como projeto de sentido. Em verdade, a noção de projeto nasce exatamente do fato de que o ser-aí não possui nenhum sentido de ser que lhe seja constitutivo. Se à vida corresponde o sentido de ser próprio do círculo envoltório e aos entes teóricos a subsistência em si, o ser-aí vê-se diante da necessidade de abrir um campo de sentido para ser, sem que ele possua em si nenhum sentido que lhe caiba essencialmente de antemão em seu ser. Ele não é vida, conformidade, subsistência em si, realidade, realidade efetiva, consistência relacional etc. Ele não tem literalmente nenhum sentido de ser que lhe pertença em essência, porque nada, a princípio, faz sentido para o ser-aí.” (CASANOVA, 2020, p. 55)

⁷¹ “Ao antecipar-se, o ser-aí toma precaução de vir a si mesmo de forma tardia e ao seu poder-ser já compreendido e de ‘se tornar demasiado velho para suas vitórias’ (Nietzsche).” (2012, p. 724, mod.)

compreender-se a partir do final, as possibilidades concretas da existência como possibilidades finitas.⁷²

Heidegger dá, ao abordar a determinação insuperável da morte, especial atenção à estrutura do ser com o outro (*Mitsein*). Os outros são, com efeito, uma possibilidade concreta da execução própria da existência. Em outras palavras, existimos com outros que têm o mesmo modo de ser do ser-aí. E, desse modo, são também uma possibilidade finita do ser-aí próprio, ou seja, uma possibilidade que tem de ser vista a partir da morte como o final da existência. O que Heidegger diz é que a possibilidade de relação com os outros deve ser vista como finita. Ou seja, se a morte é a *minha* possibilidade extrema, os outros que têm o mesmo modo de ser que o *meu* também serão reconhecidos dessa forma. Logo, quando compreendo essa possibilidade extrema, minha relação com o outro se transforma. Heidegger enfatiza que o isolamento – quando o ser-aí se antecipa em direção a morte própria – possibilita que o ser-aí compreenda que, na morte, os outros que têm o mesmo modo de ser do ser-aí estão isolados, já que a morte diz respeito ao morrer singular de cada um.⁷³

Em outras palavras, tal como a morte é uma possibilidade insuperável para o ser-aí, assim também o ser-aí não pode ultrapassar os limites do seu isolamento em direção aos outros de forma própria. Nesse sentido, os outros são uma forma de alteridade em relação à qual se produz o isolamento do ser-aí pela morte, uma vez que nenhum outro pode morrer propriamente a morte do ser-aí próprio, nem o ser-aí próprio pode morrer a morte de nenhum outro. Pela sua própria morte cada ser-aí está separado de todos os outros e está a sós consigo mesmo. Se o isolamento do ser-aí pela possibilidade da morte própria se manifesta como isolamento em relação aos outros, podemos concluir, por um lado que, só há alteridade própria quando o ser-aí compreende que todos estão sós diante da morte. Por outro, há uma alteridade imprópria mediante o impessoal, ou seja, é o impessoal que faz a mediação entre o ser-aí e os outros no cotidiano. Portanto, é a ruptura com o impessoal que retira o ser-aí dessa *alteridade imprópria* e o coloca no isolamento em que o ser-aí se acha em uma *alteridade*

⁷² “Em tudo que fazemos e não fazemos, em tudo o que pensamos e não pensamos, em tudo o que somos e não somos, tal estrutura se faz presente. Antecipando-nos a nós mesmos, nós chegamos até nós vindos do futuro, e, exatamente por isso, nosso presente nunca é capaz de realizar tudo aquilo que temos para ser.” (CASANOVA, 2020, p. 34)

⁷³ “Livre para as possibilidades mais próprias e determinadas a partir do final, isto é, compreendidas como finitas, o ser-aí afasta o perigo de não reconhecer, a partir de sua compreensão finita da existência, as possibilidades de existência dos outros que o superam ou então, por interpretá-las mal, reduzindo-as às suas possibilidades, e assim ele mesmo renuncia à sua existência fáctica mais própria. Como possibilidade irremissível, a morte só isola para, como insuperável, fazer que o ser-aí como ser com compreenda (*Dasein als Mitsein verstehend*) o poder-ser dos outros. (HEIDEGGER, 2012, pp. 724, 726, mod.)

própria em relação aos outros. Em suma, o que o antecipar-se em direção a morte faz é antecipar o final do ser-aí. Desse modo o ser-aí é restituído a si mesmo e isola-se em si mesmo como o único ente que pode morrer a sua morte. Somente assim o ser-aí pode assumir suas possibilidades mais próprias e relacionar-se mais propriamente com os outros.

O *quarto* aspecto manifestado pelo antecipar-se em direção a morte é de que “a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é certa (*Gewiß*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 726, mod.) Como dizemos cotidianamente, “a morte é a única certeza da vida”. A forma como o antecipar-se em direção a morte abre à possibilidade da morte como possibilidade própria, irremissível, insuperável e *certa* é “determinada a partir da correspondente verdade (abertura) (*Wahrheit (Erschlossenheit)*). (HEIDEGGER, 2012, p. 726) Ou seja, a possibilidade da morte abre o ser-aí para a verdade de sua finitude: o antecipar-se em direção a morte é um processo que abre o ser-aí a cada vez para essa possibilidade mais própria.⁷⁴ Ora, o estar certo (*Gewißsein*) de que Heidegger fala não é qualquer forma de estar certo de algo, mas uma forma peculiar de certeza. Por conseguinte, quando Heidegger se refere a este estar certo, está apontando não para uma forma de consideração desinteressada das coisas, mas para um modo de ser próprio do ser-aí. O estar certo em questão é mais originário do que qualquer forma de certeza sobre entes no interior do mundo, pois diz respeito ao próprio modo de ser do ser-aí. Essa certeza (*Gewißheit*) da morte – produzida pelo antecipar-se para a morte – permite ao ser-aí manter o acesso “consciente” à totalidade de si como totalidade afetada pela possibilidade do seu final.⁷⁵ De igual modo, permite que o ser-aí exista de modo próprio a partir da totalidade de si mesmo.⁷⁶

⁷⁴ “A possibilidade certa da morte só abre o ser-aí como possibilidade porque ele, antecipando-se para ela [morte], possibilita (*ermöglicht*) para si essa possibilidade como o poder-ser mais próprio. A abertura (*Erschlossenheit*) da possibilidade se funda na possibilitação antecipadora (*vorlaufenden Ermöglichung*). Manter-se na verdade (*Wahrheit*), isto é, o estar certo (*Gewißsein*) do aberto, exige precisamente o antecipar-se. (HEIDEGGER, 2012, p. 726, mod.)

⁷⁵ Na conferência pública sobre *O conceito de tempo*, ministrada aos teólogos em Marburg em 1924, Heidegger escreve: “O fim do ser-aí, minha morte, não é algo junto a que se completa um conjunto de transcurtos, mas uma possibilidade, da qual o ser-aí sabe duma ou outra maneira: a extrema possibilidade de si mesmo, que ele pode apreender quando pode assimilá-la antecipadamente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se encontrar com a sua morte enquanto extrema possibilidade dele mesmo. Essa extrema possibilidade possui o caráter antecipatório na consciência (*Gewißheit*), e esta consciência é, por seu lado, caracterizada por meio de uma completa indeterminação. A auto-explicação do ser-aí, que em termos de consciência e autenticidade ultrapassa todo e qualquer enunciado, é a explicação de sua morte, a consciência indeterminada da possibilidade mais própria de estar-no-fim (*Zu-Ende-Seins*).” (HEIDEGGER, 1997, p. 23)

⁷⁶ “O ter por verdadeiro da morte (*Das Für-wahr-halten des Todes*) – morte que é somente cada vez a própria – mostra uma certeza (*Gewißheit*) de outro tipo e mais originária do que a relativa a um ente que vem de encontro do interior do mundo ou a relativa a objetos formais; pois ele [o ter por verdadeiro da morte] está certo do ser-no-mundo (*In-der-Welt-seins*). Como tal, não exige somente um determinado comportamento do ser-aí, mas o ser-aí na plena propriedade da sua existência. Somente no antecipar-se, o ser-aí pode se assegurar de seu ser mais próprio em sua totalidade (*Ganzheit*) insuperável. (HEIDEGGER, 2012, pp. 726, 728, mod.)

A certeza da morte consiste não em uma certeza teórica, já que esse tipo de certeza é relativo a fatos ou estados de coisas. Ora, na certeza da morte não se trata de nada disso, pois a morte enquanto possibilidade não é algo que se ache já dado. Antes, corresponde justamente a algo que só pode ser compreendido no seu caráter de certeza por meio de um ponto de vista que transcenda o que está dado no presente e se estenda àquilo para que a existência tende, ou seja, à totalidade do tempo da existência, ao futuro do próprio fim da existência.⁷⁷ É a esta forma de certeza que o ponto de vista teórico não pode ter acesso, não só porque a razão não alcança o evento da *minha* morte, mas também porque a busca desinteressada e imparcial que a “razão” tende caracterizam o ponto de vista teórico, não permitindo, assim, que a possibilidade da morte se mostre como possibilidade da impossibilidade da existência.

O quinto aspecto manifesto ao ser-aí pelo antecipar-se em direção a morte diz respeito à *indeterminação*.⁷⁸ Em estreita relação com a certeza está a indeterminação. O fato de a certeza quanto ao evento da morte própria ser indeterminada significa que o ser-aí não sabe exatamente “quando” é o momento da morte. Heidegger questiona a esse respeito:

Como a compreensão antecipativa (*vorlaufende Verstehen*) se projeta sobre um poder-ser certo que, sendo constantemente possível, o é de tal maneira que o quando (*Wann*) em que a pura e simples impossibilidade da existência se torna possível permanece constantemente indeterminado (*unbestimmt*)? (2012, p. 728, mod.)

A primeira resposta a essa questão é que no antecipar-se em direção a morte o ser-aí se relaciona com a totalidade de si, por conseguinte, com a totalidade do seu mundo. Essa relação com seu ser todo é proveniente da indeterminação sobre o “quando” da morte própria. Essa indeterminação é uma ameaça para o ser-aí, mas não uma ameaça proveniente de qualquer ente no interior do mundo, antes, é uma ameaça que provém do próprio ser do ser-aí.⁷⁹ É, portanto, a mortalidade do ser-aí que ameaça. Está assim em questão uma ameaça imanente à própria existência – ao “aí” ele mesmo. Segundo Heidegger, “o ser para o final

⁷⁷ “A pergunta acerca da totalidade humana só se torna em geral um problema desafiador, quando se localiza a essência no ‘ser’. [...] O problema reside para ele [Heidegger] no fato de que o ser-humano não é mais simplesmente dado em sua totalidade agora, mas de que essa totalidade tem de ser novamente realizada – e, em verdade, pelo homem singular. Isso, contudo, não parece de modo algum ser possível, uma vez que o homem singular existente só se torna de qualquer modo ‘todo’ no instante de sua morte. Enquanto alguém ainda vive, falta sempre algo para a sua totalidade. Foi assim que ainda via o problema Wilhelm Dilthey, ao qual Heidegger se refere expressamente no capítulo sobre ‘temporalidade e historicidade’ (*Ser e Tempo*, §77). Em Dilthey nos deparamos com a seguinte formulação: ‘Seria preciso esperar até o final da vida, para que se pudesse vislumbrar pela primeira vez na hora da morte o todo [...]’ (Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, p. 233). [...] Tudo depende do aceno para o fato de que o homem, em verdade, enquanto ele vive, ainda não chega ao fim, mas sempre já existe ‘para o fim’. O homem é sempre já ‘para além de si’, ele já sempre toma de antemão seu fim na ‘antecipação da morte’.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, pp. 112-113)

⁷⁸ “A possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e certa é, quanto à certeza, indeterminada (*unbestimmt*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 728, mod.)

⁷⁹ “No antecipar-se (*Vorlaufen*) em direção a morte certa e indeterminada, o ser-aí se abre para uma constante ameaça (*Bedrohung*) que surge do seu ‘aí’ ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 728, mod.)

(*Ende*) deve nela [ameaça] se manter e não pode ficar cego para ela, devendo, ao contrário, desenvolver a indeterminação da certeza.” (2012, p. 728, mod.) Há um tipo de permanência e desenvolvimento nessa certeza quanto à indeterminação do “quando” da morte. Em outras palavras, para ser mais propriamente, o ser-aí deve permanecer nessa disposição de ameaça da morte. O que leva Heidegger a questionar novamente: “Como é existencialmente (*existenzial*) possível a abertura genuína nessa constante ameaça?” (2012, p. 728, mod.) Do ponto de vista ontológico, o ser-aí é um ser ameaçado constantemente pela morte. Logo, é preciso que, para existir propriamente, o ser-aí esteja aberto para a morte como sua possibilidade mais própria. Em suma, a compreensão da morte não diz respeito a uma certeza teórica. Sendo assim, qual a melhor forma de compreensão da morte? O modo de acessar a morte como possibilidade certa e indeterminada é disposicional, ou seja, é permanecer *disposto* na ameaça, *encontrar-se situado* na ameaça. Em outras palavras, é se encontrar com a morte como algo que diz respeito a *mim*, à *minha* existência, ao *meu* “aí”. No entanto, qual a disposição que me coloca nessa situação? Heidegger responde:

Toda compreensão (*Verstehen*) é disposicional (*befindliches*). A tonalidade afetiva (*Stimmung*) traz o ser-aí para diante do seu estar-lançado (*Geworfenheit*) de seu “estar aí”. Mas a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) que é capaz de manter, contínua, pura e simplesmente, a ameaça aberta a partir dela mesma que provém do ser mais próprio e isolado do ser-aí é a angústia (*Angst*). (2012, p. 728, mod.)

Há, portanto, uma ligação estreita entre a possibilidade da morte e a disposição afetiva da angústia. Com efeito, a angústia parece ter como correlato a possibilidade da morte própria. Do modo como Heidegger põe em evidência a relação entre a compreensão disposicional ou situacional da possibilidade da morte e a disposição afetiva da angústia se evidencia quanto a anterior exposição em *Ser e Tempo* do fenômeno da angústia enquanto disposição afetiva fundamental.⁸⁰ Na angústia, “o ser-aí se encontra *ante* o nada (*Nichts*) da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia (*Angst ängstet*) *pelo* poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema.” (HEIDEGGER, 2012, p. 728) Assim, aquilo *pelo que* a angústia se angustia é a possibilidade da morte própria. Isto é, a angústia angustia-se ante o nada que corresponde à possibilidade da impossibilidade da existência. Mas a relação entre a morte e a angústia é recíproca, no sentido

⁸⁰ Veja a seção I de *Ser e Tempo*, especificamente, o §40, intitulado “A disposição afetiva fundamental da angústia como uma peculiar abertura do ser-aí”. Veja também o capítulo 2, intitulado “Afetividade Fundamental” de FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

em que tal como a angústia se angustia da morte, assim também a morte manifestada pelo antecipar-se resulta em angústia.⁸¹

O ponto fundamental entre a morte e a angústia é o isolamento a que o ser-aí está situado. Por um lado, é porque a angústia isola que a morte pode ser encarada como uma possibilidade do ser-aí próprio. E, por outro lado, é porque a morte isola o ser-aí do impessoal que a compreensão da morte, mediante o antecipar-se, provoca a angústia. Ou seja, a morte e a angústia têm uma relação *essencial* com o isolamento do ser-aí. Isso significa que a morte e a angústia levam à ruptura do impessoal. Em outras palavras, a morte e a angústia isolam ou separam o ser-aí próprio do impessoal. Sucede que, para manter uma relação própria consigo mesmo, o ser-aí tem, mediante a angústia, de se situar ante a ameaça da morte como possibilidade que está sempre “aí”. Em suma, a compreensão do ser-aí de sua condição de isolamento existencial – manifesto mediante a disposição afetiva fundamental da angústia – corresponde àquilo que Heidegger denominará *liberdade para a morte*.⁸²

A liberdade para a morte consiste na compreensão que o antecipar-se manifesta uma “retomada” do ser-aí, de uma ruptura do impessoal, escolhendo a morte como a sua possibilidade mais própria. Contudo, como isso se dá? Como o ser-aí mantém uma relação própria consigo mesmo mediante a angústia? Como o ser-aí, ante a ameaça da morte, escolhe livremente? Como “ir em busca de uma escolha [...] escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si mesmo?” (HEIDEGGER, 2012, p. 736, mod.)

1.4 Liberdade para a morte: ouvindo a consciência e assumindo a culpa

A angústia caracteriza a disposição afetiva do ser-aí como ser para a morte. Quando em uma relação própria consigo mesmo, o ser-aí se vê isolado diante da sua possibilidade extrema, a saber, a possibilidade da impossibilidade de todas as possibilidades, isto é, a morte. Como vimos anteriormente, o próprio ser-aí tem de se situar ante a ameaça da morte como possibilidade que está sempre “aí”. A resposta dada por Heidegger é que, para decidir-se por sua possibilidade mais própria – a partir de si mesmo –, é preciso ouvir a voz da consciência e

⁸¹ “Porque o antecipar-se (*Vorlaufen*) do ser-aí pura e simplesmente o isola e, nesse isolamento (*Vereinzelung*) de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade (*Ganzheit*) de seu poder-ser; a essa compreensão de si mesmo do ser-aí a partir de seu fundamento (*Grund*) pertence a disposição afetiva fundamental da angústia (*Grundbefindlichkeit der Angst*). O ser para a morte é essencialmente angústia (*Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst*).” (HEIDEGGER, 2012, pp. 728, 730, mod.)

⁸² “O antecipar-se (*Vorlaufen*) manifesta para o ser-aí sua perda no impessoal mesmo e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da ocupada preocupação com o outro (*besorgende Fürsorge*) e de o ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões do impessoal, liberdade fáctica, certa de si mesma e que se angustia: liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 730, mod.)

assumir a culpa. A saída do impessoal, que dispõe as possibilidades do ser-aí desde sempre “em tarefas, regras, unidades de medida, a urgência, a amplitude do ser-no-mundo ocupado e preocupado” (HEIDEGGER, 2012, pp. 734, 736, mod.), se dá no que Heidegger denomina “voz da consciência”. É reconhecido o uso controverso do termo e suas variadas interpretações. Contudo, Heidegger explicita que sua investigação remonta aos fundamentos existenciais da consciência, ou seja, as estruturas ontológicas que possibilitam o que Heidegger denomina de ser-resoluto (*Entschlossenheit*).⁸³

Heidegger inicia, então, sua investigação em busca das condições de possibilidade da escolha de seu si mesmo mais próprio, afirmando que a consciência é um modo de abertura, ou seja, “a consciência dá algo à compreensão, ela abre”. Essa abertura se dá no modo do discurso (*Rede*) e tem o caráter de chamado. “O chamado da consciência (*Gewissens-ruf*) tem o caráter de um apelo (*Anrufs*) para que o ser-aí assuma o seu poder-ser si mesmo mais próprio, no modo do despertar (*Aufrufs*) para o seu ser-culpado (*Schuldigsein*) mais próprio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 740, mod.) É importante ressaltar de antemão que Heidegger usa o termo culpa em conexão com sua raiz “*Schuld*”, que significa “dívida”.⁸⁴ Ser culpado significa, portanto, estar em dívida. Contudo, é preciso distinguir o sentido de culpa que Heidegger elabora para evitar equívocos argumentativos. A noção de culpa *não* diz respeito à culpa moral. Segundo Heidegger,

esse ser-culpado (*Schuldigsein*) essencial é igualmente originário como condição existencial da possibilidade para o bem e o mal, no sentido ‘moral’, isto é, para a moralidade em geral e para suas formas facticamente possíveis. O ser-culpado originário não pode ser determinado pela moralidade, pois esta já o pressupõe por si mesma. (2012, p. 784, mod.)

Portanto, o ser-aí é culpado em um sentido ontológico, sendo a culpa não algo pelo qual o ser-aí está em dívida por um comportamento errado, por algum fracasso moral fático

⁸³ “Que o ‘fato’ da consciência (*Gewissens*) suscita controvérsia, que sua função de instância para a existência do ser-aí seja avaliada em termos diversos e que “o que ela diz” seja interpretado de muitas maneiras somente poderia levar ao erro de subestimar esse fenômeno se o caráter dúbio desse fato ou de sua interpretação não provasse precisamente que há aqui um fenômeno originário do ser-aí. A análise que segue põe a consciência no ter-prévio temático de uma pura investigação existencial com a intenção ontológico-fundamental. [...] A análise ontológica da consciência (*ontologische Analyse des Gewissens*) assim levada a cabo precede uma descrição psicológica das vivências de consciência e sua classificação, do mesmo modo que não se trata de uma “explicação” biológica, isto é, de uma dissolução do fenômeno. Mas não é menor sua distância de uma interpretação teológica da consciência ou até de uma adoção do fenômeno para a prova de Deus ou de uma “imediate” consciência de Deus (*Gottesbewußtsein*).” (2012, pp. 736, 738, mod.)

⁸⁴ “*Schuldigsein* e seus cognatos possuem quatro sentidos comuns: (a) dever algo, ter débitos; (b) ser responsável, culpado, por algo; (c) se fazer responsável, punível por, ser culpado de (infringir a lei); (d) enganar, dever algo aos outros.” (INWOOD, 2002, p. 23)

ou imaginado, por estar em dívida com alguém etc. Antes, a culpa ontológica é algo anterior, que fundamenta todas estas noções ônticas de culpa.⁸⁵

O ser-aí é um ente que inevitavelmente tem de escolher, e toda escolha envolve algum tipo de renúncia.⁸⁶ Logo, toda escolha está relacionada à culpa. Nesse sentido, diante de uma miríade de escolhas, selecionar uma das possibilidades disponíveis implica a recusa de todas as outras.⁸⁷ A escolha de uma possibilidade elimina as outras possibilidades. É o caso que o ser-aí não pode, em sua finitude, escolher todas elas no tempo finito de ser. Este caráter de escolha irremediável diz respeito ao fato de que o ser-aí se lança em algumas possibilidades e renuncia a outras. No entanto, há ainda uma instância que possibilita toda e qualquer escolha, a saber, “o escolher existencial da escolha de um ser si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 740) Em outras palavras, escolher a escolha.⁸⁸ Para escolher propriamente, é necessário que *eu* me outorgue essa escolha, que *eu* me responsabilize por essa escolha, que *eu* seja culpado por escolher.⁸⁹ Essa culpa ontológica que – como a angústia e a morte – não pode ser desonerada, retirada, dada a outro.⁹⁰ Em outras palavras, é ser-resoluto, “ir em busca de uma

⁸⁵ “Poderia ser natural equiparar a concepção de uma culpa ontológica com a teoria judaico-cristã do pecado original, uma vez que se trata lá de uma culpa que pesa sobre todos os homens desde o ato de desobediência de Adão e Eva em face de Deus. É preciso, contudo, advertir as pessoas em relação a tal comparação. A partir de uma perspectiva existencial, o dogma do pecado original coloca à disposição uma interpretação religiosa para aquela culpa ontológica intangível, interpretação essa que – justamente porque conhece uma razão para o inexplicável – atua de maneira ontologicamente desonerada e tranquilizadora. Alia-se a isso o fato de que, com a reinterpretção com vistas ao pecado original, desponta no horizonte a chance de uma redenção e a contenda passa a se concentrar apenas em se a libertação da culpa originária precisaria ser conquistada por meio de obras boas ou se ela seria concedida apenas pela graça de Deus.” (HOLZHEY-KUNZ, 2018a, p. 131)

⁸⁶ “Ao projetar-se em certas possibilidades existenciais, outras são excluídas. A individuação existencial sempre é, portanto, a perda de possibilidades.” (REIS, 2023, p. 116)

⁸⁷ É a esse tipo de liberdade que Jean-Paul Sartre faz referência quando fala da impossibilidade da não escolha. “É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer.” (SARTRE, 1973, p. 15)

⁸⁸ Evito aqui utilizar expressões que fazem referência a *volição*, devido a todo um arcabouço teórico egóico que, em princípio, noções como *vontade* carregam consigo. Mas, por questão de compreensibilidade, poderíamos comparar a afirmação sobre “escolher essa escolha” com o *poder-querer* expresso por Jean-Paul Sartre: “Na verdade, não basta querer: é necessário querer querer.” (SARTRE, 2007, p. 549)

⁸⁹ “O fato de que nós inevitavelmente somos culpados por *cada* escolha (ou estamos em débito com *cada* escolha), [...] Dito de maneira mais precisa, carregamos sobre nós uma culpa ontológica tripla em cada escolha, que não depende de *como* escolhemos, mas apenas do *fato* de em geral escolhermos. Nós primeiramente nos culpamos potencialmente por cada escolha, pois, nós não podemos de modo algum estimar suficientemente as consequências no momento da escolha. [...] Culpamo-nos, em segundo lugar, por cada escolha porque condenamos à extinção todas as possibilidades não escolhidas. [...] Em terceiro lugar, culpamo-nos mais uma vez, por cada escolha, porque falta uma instância de legitimação que nos justifique afinal por ter feito uma escolha. [...] Conclusão: não há, portanto, querer-escolher sem renúncia e culpa.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, pp. 191-192)

⁹⁰ “Toda escolha é um ‘eu escolho’. Só se chega a uma escolha quando se está por si mesmo pronto para tanto. Por isso, nunca se escolhe apenas uma coisa ou outra, mas se escolhe sempre, ao mesmo tempo, fazer por si mesmo uma escolha. Mesmo para essa ‘escolha da escolha’, que da mesma forma não tem como ser evitada, todos se tornam culpados, pois quem lhe permitiu eleger-se como aquele que escolhe? É sempre ele mesmo, que

escolha. Mas ir em busca de uma escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 736, mod.)⁹¹

Em suma, a voz da consciência revela algo, a saber, a finitude do ser-aí. Revela que o ser-aí existe constantemente em uma relação determinada com a morte, como possibilidade da impossibilidade da existência. Reconhecer as possibilidades como finitas ante a possibilidade extrema faz com que o ser-aí assuma sua existência como propriamente sua, ou seja, resolutamente se responsabilizando por suas escolhas. Nesse sentido, ser culpado, em sentido ontológico, é ouvir a consciência e se auto-outorgar a escolha.⁹² Em outras palavras, livremente o ser-aí dá ouvidos a si mesmo e escolhe a partir de si. Isso faz com que o ser-aí fique em dívida em um sentido específico, a saber, consigo mesmo. Essa dívida “pertence à ideia de ‘culpado’ o que no conceito de culpa é expresso indiferentemente como ‘ser-responsável de’, ser-fundamento para... [...] isto é, *ser-fundamento de uma nulidade*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 776) A escolha se dá a partir de uma projeção de possibilidades que colocam o ser-aí como responsável pelas suas escolhas e, por conseguinte, em dívida com seu ser mais próprio. Por outro lado, o fundamento de toda e qualquer possibilidade é o ser-aí que “só pode pôr-em-liberdade cada vez seu ser si mesmo e conduzir o seu ‘aí’ ‘o que ele é e tem de ser’” (HEIDEGGER, 2012, p. 778) como um ser indeterminado, que precisa ter de ser para ser, já que não possui determinações prévias de ser, apenas modos de ser.⁹³ Isso significa que,

toma para si, com isso, o direito que não lhe é concedido em lugar algum – em suma, que outorga a si mesmo a escolha. Caso se lance um olhar para o tempo pré-moderno, então se encontra exatamente nessa posição delicada uma instância mais elevada, na maioria das vezes divina, que outorga aos seres humanos – se é que isso efetivamente acontece – o poder de escolher livremente. Hoje, em uma época pós-religiosa, em contrapartida, as questões ‘posso escolher?’ e ‘quem me dá a permissão’ caíram no vazio ou remetem para si mesmo, tornando incontornável uma auto-outorga. Esse ato de auto-outorga é experienciado como culpa (ontológica).” (HOLZHEY-KUNZ, 2021, p. 54)

⁹¹ “Projetar-se em uma possibilidade existencial é individuar-se, dar-se uma identidade prática relacional. Ao escolher uma possibilidade, alguém escolhe a si mesmo, ou melhor, escolhe um si mesmo, uma identidade prática. Escolher a si, observe-se, não é escolher um curso de ação, apesar de o estatuto relacional da identidade prática implicar a abertura de contextos intencionais em que são percorridos cursos de ação. A projeção em possibilidades consiste, portanto, na escolha de uma identidade prática, um si mesmo. Aqui estão presentes os dois aspectos da liberdade: transcendência que se vincula a um si mesmo e escolha de uma possibilidade individuante.” (REIS, 2023, p. 48) Para uma investigação sobre a noção de liberdade relacionada ao escolher a escolha a partir de si mesmo, veja HAN-PILE, Beatrice. “Freedom and the Choice to Choose Oneself in Being and Time.” In: M. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 291-319.

⁹² “A voz da consciência evidencia o quanto o ser-aí humano é marcado pela absoluta liberdade, pela ausência de qualquer coerção originária em relação à possibilidade mesma de suas ações. Tal liberdade, porém, vem à tona como chamado do cuidado, como o chamado que traz o ser-aí de volta para a responsabilidade que ele tem de ser pelo seu ser, isto é, pelo seu sendo. A voz da consciência, com isso, chama o ser-aí de volta para a culpa que ele não tem, mas é.” (CASANOVA, 2020, p. 84)

⁹³ “Deixe-me dar um pequeno exemplo: Eu sou uma mulher; mas, assim que pensamos existencialmente, ser uma mulher não é apenas uma qualidade ou propriedade minha, mas eu tenho *que ser* meu ser mulher, que existir constantemente de novo. Agora eu sou uma mulher velha: também o meu ser velha não é somente uma

em seu ser ele mesmo, o ser-aí é uma falta fundamental. O que Heidegger denomina de nulidade (*Nichtigkeit*).⁹⁴

Essa nulidade é justamente o fundamento que faz com que o ser seja um problema para o ser-aí, já que, existindo, o ser-aí se vê com um ente finito, lançado e caído que tem de se responsabilizar por seu ser. Portanto, essa noção de culpa carrega consigo um sentido de responsabilização, ou seja, ser culpado é assumir que se é responsável pela própria maneira que se é, ou seja, é assumir-se responsável por seu ser. No entanto, o uso da palavra *Schuldig* para descrever a maneira pela qual o ser-aí é “responsável por” aponta para o fato de que o ser-aí está fundamentalmente em dívida com seu ser mais próprio. Portanto, o ser-aí não pode, em sua mediania cotidiana, enfrentar a nulidade de seu ser. Essa impossibilidade está implícita no fato de que, em seu estar-lançado (*Geworfenheit*), o ser-aí é absorvido pelos entes no interior do mundo. É necessário que uma tonalidade afetiva desperte o ser-aí da decadência (*Verfallen*) de seu modo de ser impróprio. Já que decaído – na absorção da ocupação/preocupação com os entes no interior do mundo – o que há de mais próprio ao ser-aí não se manifesta. No entanto, ambas – estar-lançado e decadência – são estruturas fundamentais do ser-aí como cuidado (*Sorge*).⁹⁵ Segundo Heidegger, “o ser do ser-aí é cuidado (*Sorge*). Este abrange em si facticidade (estar-lançado), existência (projeto) e decadência.” E continua sua explanação sobre como o ser-aí é esse fundamento lançado, afirmando que isso se dá “unicamente de modo que [o ser-aí] se projete nas possibilidades em que foi lançado [...] Ser o próprio fundamento lançado é poder-ser em jogo no cuidado (*Sorge*).” (2012, p. 778, mod.) Isso ocorre porque é a partir do cuidado⁹⁶ que é possível para o

qualidade minha, mas eu tenho também que ser meu ser velha, que existir também. Este ‘ter que ser’ implica sempre uma escolha da qual eu não posso me evadir. É sempre minha própria escolha como eu vivo meu ser uma mulher e como eu vivo meu ser uma mulher velha etc., até mesmo, em termos heideggerianos, quando eu sucumbo ao ‘a gente’ [impessoal], o que quer dizer, quando eu apenas imito as outras mulheres ao meu redor. E por essa escolha, enquanto este indivíduo particular, cada um é responsável, de acordo com Kierkegaard e *Ser e Tempo*.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, p. 145)

⁹⁴ “Tanto na estrutura do estar-lançado (*Geworfenheit*) como na estrutura da projeção (*Entwurfs*) reside essencialmente uma nulidade (*Nichtigkeit*). E esta é o fundamento para a possibilidade da nulidade do ser-aí impróprio (*uneigentlichen*) na decadência (*Verfallen*) em que o ser-aí cada vez está facticamente. O cuidado (*Sorge*) ele mesmo, em sua essência, é permeado pela nulidade de ponta a ponta. O cuidado – o ser do ser-aí – significa, por conseguinte, como projeto lançado: o nulo ser-fundamento de uma nulidade.” (HEIDEGGER, 2012, p. 780, mod.)

⁹⁵ Para uma explanação da fecundidade ontológica da noção de cuidado e sua relação com a temporalidade, veja 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 2021, pp. 13-111.

⁹⁶ “Na língua corrente alemã, a palavra *Sorge* (cuidado) tem um sentido duplo. 1) O sentido de sobrecarga pessoal; 2) o sentido de um *voltar-se para* e de uma *preocupação* (inglês: care). Significa, portanto, algo completamente diferente, quando eu digo que eu tenho preocupações financeiras (*finanzielle Sorgen*) ou mesmo que o estado de saúde de uma criança me preocupa (*Sorgen macht*) e quando digo que eu estou me dispondo a cuidar (*sorgen*) para que minha situação financeira uma vez mais melhore ou que vou cuidar (*sorgen*) para que o

ser-aí desvelar (*Erschlossen*) a si mesmo e os entes no interior do mundo. Já que só é possível desvelar algo que está velado, de igual modo, não é possível abrir o que não está fechado. Heidegger não está apenas afirmando a dependência de dois opostos, mas indicando que a abertura própria do ser se dá no modo da impropriedade e, a partir deste modo impróprio, o ser-aí “retoma” seu modo de ser mais próprio, e isso se dá quando o ser-aí ouve o chamado da consciência. Heidegger questiona:

Que chama (*rufft*) a consciência (*Gewissen*) para o interpelado? Rigorosamente falando – nada (*nichts*). O chamado nada enuncia, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio interpelado, um solilóquio. Ao si mesmo interpelado “nada” lhe é dito senão que ele é quem interpela a si mesmo, isto é, para assumir seu poder-ser mais próprio (...). O chamado prescinde de toda proferição. Não se põem de modo algum em palavras – no entanto, nada permanece obscuro e indeterminado. A consciência fala sempre e apenas no modo do silêncio (*Schweigens*). (2012, p. 750, mod.)

Segundo o exposto, *nada* é ouvido no chamado da consciência. Já que o ser-aí é pura possibilidade, *nada* o impele a fazer algo. Essa voz não é uma voz exortativa ou admoestativa. Retomamos aqui a noção de liberdade. Como vimos, ser livre é poder-ser. No entanto, a liberdade é marcada por uma negativa: ser livre é também poder-não-ser. Consiste em poder não ser aquilo não somos.⁹⁷ É dizer: “Não!” aos apelos do impessoal e, a partir da sua indeterminação constitutiva, reconhecer-se como um ser que não está originariamente impelido a *nada*. Esse chamado que *nada* enuncia se dá no silêncio, como um modo fundamental do discurso (*Rede*), no qual o que é articulado não é expresso na linguagem. Em suma, essa voz da consciência que interpela no silêncio é proveniente do fundamento nulo de uma nulidade, ou seja, provém do seu ser culpado mais próprio, de sua indeterminação constitutiva⁹⁸ – indeterminação esta que diz respeito ao fato de que, para o ser-aí, não há

exame médico de uma criança doente aconteça. Heidegger acolheu o conceito ‘cuidado’ da língua corrente alemã e lhe deu um sentido ontológico. ‘Cuidado’ é, então, o novo nome para o ‘ser’ do homem. Também aqui é unilateral, quando se traduz no inglês o conceito heideggeriano de ‘*Sorge*’ por ‘*care*’, uma vez que Heidegger visa a esse conceito também no sentido ontológico: tanto carga quanto a preocupação.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, pp. 111-112)

⁹⁷ “O caráter de não da culpa não se encontra desde o princípio dado e constituído, mas precisa, ao contrário, ser inicialmente questionado com vistas ao modo de ser de um ente dotado do caráter de poder-ser, de um ente constituído por uma nulidade incontornável. Ser culpado implica necessariamente ser fundamento de um não: só é culpável quem efetivamente pode agir de modo diverso, ou seja, quem pode. O modo como o ser-aí, contudo, é o fundamento desse não ainda se encontra completamente indeterminado.” (CASANOVA, 2020, p. 86)

⁹⁸ “O ser-aí é existencialmente ‘culpado’, não onticamente culpado por algo que aconteceu em um momento arcaico de sua existência. Para um ente ontologicamente indeterminado, para um ente marcado pela dinâmica intencional de ser a partir de suas puras ekstases originárias, não faz qualquer sentido pensar em culpa ôntica originária, porque um ente que não é antes de sua dinâmica intencional não pode ser a partir das noções de falha ou erro. [...] como a própria voz da consciência revela, não precisar fazer nada, não estar originariamente impelido a nada, não ter nenhum sentido previamente dado orientando suas determinações possíveis de ser, em suma, a liberdade máxima do ser-aí humano [...] impõe a necessidade de o ser-aí se responsabilizar por tudo aquilo que vem a ser.” (CASANOVA, 2020, p. 86)

possibilidades existenciais teleologicamente definidas. Para ouvir essa interpelação, o ser-aí precisa estar situado em uma afetividade que o dispõem no modo do silêncio para ouvir o “nada”, já que esse chamado nada enuncia, somente desvela o fundamento nulo do ser-aí. Mas, como então essa nulidade pode ser desvelada? Na angústia, o ser-aí fica cara-a-cara com a sua nulidade, essa disposição afetiva fundamental aponta para o nada, isto é, para a impossibilidade de toda e qualquer possibilidade, a saber, a morte.

2. TEMPORALIDADE

“quid est enim tempus? quis hoc facile breviterque explicaverit? quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? quid autem familiarius et notius in loquendo commemoramus quam tempus? et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio:”

Agostinho de Hipona

O sentido (*Sinn*) do ser (*Sein*) do ser-aí, Heidegger anuncia muito cedo na seção I de *Ser e Tempo*, é a temporalidade (*Zeitlichkeit*):

A temporalidade (*Zeitlichkeit*) será mostrada como o sentido do ser desse ente que denominamos ser-aí. Essa prova deve se confirmar na repetida interpretação das estruturas do ser-aí já mostradas provisoriamente e que são agora interpretadas como modo da temporalidade. Mas essa interpretação do ser-aí como temporalidade ainda não terá dado resposta à pergunta diretiva pelo sentido de ser (*Sinn von Sein*) em geral. Em compensação, preparou-se o terreno para a obtenção dessa resposta. (2012, p. 74, mod.)

Na seção I, Heidegger indica formalmente o ser-aí como o ente que compreende algo como o ser. E aponta o tempo (*Zeit*) como o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser. Heidegger afirma que “só na exposição da problemática da temporalidade (*Temporalität*) pela primeira vez se dá uma resposta concreta pelo sentido do ser (*Sinn des Sein*).” (2012, p. 78) Heidegger faz uma reivindicação no início da obra *Ser e Tempo* que é motivo da nossa investigação aqui.⁹⁹ Ele afirma que “aquilo a partir de que o ser-aí em geral compreende (*versteht*) e interpreta (*auslegt*) de modo inexpresso algo assim como ser (*Sein*) é o tempo (*Zeit*).” (2012, p. 74) No entanto, uma elaboração dessa reivindicação não vem à tona até a seção II, na qual ele descreve novamente as estruturas do ser-aí como desenvolvidas na sua ontologia fundamental da seção I. A analítica existencial do ser-aí foi designada por Heidegger como “provisória” até alcançar um fundamento originário e ontológico, a saber, a temporalidade.¹⁰⁰ Portanto, retornar à interpretação proposta anteriormente não é redundante

⁹⁹ Na nota de rodapé 31 da “Introdução” de *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo* há uma indicação da investigação futura que retomamos aqui: “Cabe ainda assinalar que não seria possível, por motivos de extensão demasiada de conteúdo, contemplar todos os pormenores da noção de afetividade em Heidegger. Por isso, nosso foco principal se dá apenas na primeira seção de *Ser e Tempo*, onde Heidegger trata do fenômeno da angústia. Logo, alguns aspectos são simplesmente deixados de lado, ao passo que outros são abordados indiretamente, tal qual o existencial temporalidade, que, embora não se converta em assunto direto da abordagem, se sustenta como pano de fundo ao longo de todo o trabalho.” (FANTIN, 2022, p. 22) Esse pano de fundo da temporalidade é o que desponta aqui como interesse da nossa investigação.

¹⁰⁰ “O filósofo considera que a ontologia antiga se caracteriza pela ‘(...) determinação do sentido do ser como *παρουσία* ou *ουσία*, que significa ontológico-temporalmente *presença*. O ente é concebido no seu ser como presença, quer dizer, ele é compreendido com respeito a um determinado modo do tempo, o presente’. Que o ser signifique presença, isso mostra que ele é compreendido ultimamente *a partir do tempo*. Todavia, a ontologia antiga não tomou em consideração essa função transcendental do tempo como horizonte que determina o ser, a sua compreensão e sua conceptualização. O tempo é, pelo contrário, situado ao nível ôntico e, como tal, pensado, entre outros, a partir do ser concebido como presença. A necessidade de elaborar a questão que interroga pelo sentido do ser é assim confirmada, aos olhos de Heidegger, pela ignorância do pensamento grego

ou desnecessária.¹⁰¹

Dessa forma, a temporalidade é visada como o horizonte transcendental para a questão do ser. Conseqüentemente, fica claro que a fenomenologia do tempo está no “coração” do projeto ontológico de Heidegger.¹⁰² A analítica existencial preparatória do ser-aí da Seção I fornece uma descrição estrutural ou formal do ser-aí. A Seção II mostra então como essas estruturas devem ser compreendidas como estruturas temporais. O próprio Heidegger chama a analítica de formal, mas rejeita explicitamente chamá-la de categorial, já que a terminologia das “categorias” não é fundamentalmente originária para tratar de um ente cujo ser é a existência. Nesse sentido, Heidegger nomeia as estruturas formais e os conceitos definidores do ser-aí como “existenciais”. Outro ponto importante a relembrarmos diz respeito ao fato de que o ser o aí é ser-no-mundo, uma unidade cooriginária, não sendo o mundo algo externo, mas constitutivo do ser-aí. Nascemos em um mundo cuja *história* (*Geschichte*) “configura” quem somos. A visão cristã de que “estamos no mundo, mas não somos do mundo” é transformada. Somos tanto *no* mundo quanto *do* mundo. Logo, mundidade (*Weltlichkeit*) é uma característica ontológica do ser-aí. A analítica preparatória do ser-aí busca principalmente descrever o que significa ser-no-mundo e de como nos encontramos em relação às coisas no mundo.¹⁰³ Esse estar em relação diz respeito à mundidade do ser-aí. O

relativamente às suas categorias mais profundas. Mas com os gregos, é toda a história da filosofia, cuja interpretação importa refazer à luz do problema da temporalidade, a fim de dar à questão do ser a pertinência que lhe confere a sua dimensão historial.” (BLANC, 1998, p. 43)

¹⁰¹ “Assim apreendida, a analítica do ser-aí permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão do ser. Pelo que se determinam também os seus limites. Analítica que não pode querer dar uma completa ontologia do ser-aí, [...] a análise do ser-aí não só é incompleta, mas é de imediato também provisória. De início, ela só põe à mostra o ser desse ente, mas não lhe interpreta o sentido. Ao contrário, ela deve preparar a mais originária interpretação do ser, pondo em liberdade o horizonte dessa interpretação. Uma vez alcançado esse horizonte, a analítica preparatória do ser-aí exige sua repetição sobre uma base superior e propriamente ontológica.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 72, 74, mod.)

¹⁰² Sobre isso, veja HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger: Sobre o conceito de tonalidade afetiva em Martin Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2023. A poesia de Sérgio Vaz intitulada “Pontualidade” ressoa a relação entre “coração” e tempo em Heidegger: “Seu coração/bate como relógio/desordenado/Atrasa/adianta/eu nunca sei/a hora de chegar/ A solidão/sim/ é pontual. (2013, p. 31)

¹⁰³ “Para que haja história, por isso, precisa haver primeiro dinâmica de temporalização da temporalidade e essa dinâmica condiciona a possibilidade de se falar sobre historicidade, uma vez que a história se assenta sobre os acontecimentos que se dão no tempo. [...] O texto de *Ser e Tempo*, contudo, não nos fala simplesmente de história, mas acrescenta um termo que possui um impacto significativo sobre o projeto da obra como um todo. Nas palavras do texto, a história se confunde com acontecimento histórico mundial. [...] o ser-aí humano jamais pode alcançar um de seus modos próprios de ser para além do mundo no qual esse modo de ser aparece como um modo de ser. Ser si mesmo com isso, não significa outra coisa senão ser *uma possibilidade do mundo que é o seu*. Mundo, por sua vez, é um termo para designar a abertura do ente na totalidade, e não um composto maximamente extenso dos entes por si subsistentes. Na medida, portanto, em que a temporalidade existencial condiciona a temporalização de toda e qualquer possibilidade de ser no mundo, e, por conseguinte, na medida em que essa temporalização sustenta a possibilidade mesma de se falar de um acontecimento histórico, esse acontecimento não diz respeito apenas à possibilidade de se pensar um decurso histórico em particular, o

estar no mundo é visto como tendo duas estruturas cooriginárias, a saber, compreensão e disposição afetiva. Nós nos compreendemos e compreendemos nosso mundo em termos de nossos envolvimento em projetos práticos na vida cotidiana. Na compreensão, estamos adiantando a nós mesmos.¹⁰⁴ Já na disposição afetiva nos encontramos já dispostos em relação às coisas desta ou daquela forma. Ambas as estruturas acima são aspectos do cuidado – junto com a decadência e o discurso – que melhor capturam não apenas um aspecto do ser-aí, mas o ser-aí em sua totalidade, na unidade de suas estruturas. Heidegger define o cuidado como “ser-adiantado-em-relação-a-si-em(-o-mundo) como ser-junto-(ao-ente-do-interior-do-mundo que vem-de-encontro). Esse ser preenche a significação do termo *cuidado*.” (2012, p. 538, mod.) Esta é uma definição tripartida que diz que o ser-aí tem as seguintes estruturas: ser adiantado em relação a si (compreensão), já estando em (disposição afetiva), junto à (decadência). Heidegger se refere a essas três estruturas como existência projetiva que se dá na *compreensão*, facticidade lançada-situada que se dá na *disposição afetiva* e absorção junto aos entes que vem de encontro que se dá na *decadência*.

Estas três estruturas do ser-aí recebem uma interpretação temporal tendo em vista a unidade primordial da estrutura do cuidado. A totalidade da estrutura do cuidado depende ontologicamente da temporalidade (*Zeitlichkeit*). Logo, as três estruturas do cuidado em sua cooriginariedade correspondem às três dimensões do tempo: o futuro, o passado e o presente. A unidade do ser-aí é fundada no cuidado, cuja unidade, por sua vez, é fundada na

surgimento de um evento qualquer no tempo, mas sustenta, antes, muito mais a possibilidade mesma de uma articulação desse evento como evento histórico-mundial.” (CASANOVA, 2023, pp. 119-120)

¹⁰⁴ A tradução de *Vorlaufen* como “antecipar”, adotada neste trabalho, fundamenta-se nas nuances semânticas e filosóficas que a expressão carrega no contexto da análise existencial de Heidegger. A escolha de traduzir *Vorlaufen* por “antecipar” decorre de uma preocupação filosófica específica: enfatizar o caráter único do “movimento” existencial implicado no enfrentamento da possibilidade da morte como uma possibilidade própria. Como vimos detidamente no capítulo 1, Heidegger descreve a *Vorlaufen in die Möglichkeit* como um gesto de apropriação radical da própria finitude, que exige a intensificação da relação com a morte enquanto possibilidade extrema. Nesse sentido, optamos por “antecipar” com o objetivo de evitar interpretações que possam reduzir *Vorlaufen* a uma ação pragmática ou linear-temporal de “adiantar-se”. Essa distinção é crucial porque a noção de “antecipação” destaca uma relação existencial qualitativamente distinta com a morte: o ser-aí não “calcula” ou “prevê” um evento futuro, mas se relaciona com a morte como algo que nunca se concretiza em termos factuais, permanecendo, assim, como pura possibilidade. A partir do capítulo 2, será retomada a tradução do advérbio alemão *vorweg* em *sich-vorweg-sein*, traduzido como “adiantado” em conformidade com a tradução de Fausto Castilho (2012), que adota “adiantar-se” e seus correlatos. Nesse contexto, o advérbio modifica o significado do verbo *sein*, indicando o caráter de projeção para frente. Essa tradução reforça a ideia de um movimento existencial que posiciona o ser-aí à frente de si mesmo, essencial para entender como o ser-aí habita *compreensivamente* o tempo enquanto ser-no-mundo. Essa noção de “adiantado” será fundamental para articular as conexões entre a antecipação (*Vorlaufen*) e a projeção (*Entwurf*) do ser-aí no horizonte da temporalidade própria.

temporalidade.¹⁰⁵ Qualquer modo de experiência – do filosofar, por exemplo – do ser-aí tem essas três dimensões.¹⁰⁶ Heidegger fala sobre essa tridimensionalidade da experiência vivida do tempo como a unidade ekstática do tempo.¹⁰⁷ Com isso, ele quer dizer como cada uma dessas três dimensões é distintiva e distinguível das outras duas, isto é, como cada dimensão se destaca das outras. Esse destacar-se *não* diz respeito a assumir primazia inicialmente, mas tão somente o “sair para fora”.¹⁰⁸ Pelo caráter ekstático do tempo, Heidegger também pretende descrever como qualquer momento é um momento de intersecção entre passado e futuro. Ou seja, o presente carrega dentro de si o passado e o futuro. E, de igual modo, passado e futuro constituem o presente. Essa vincularidade e unidade das ekstases temporais é o que Heidegger denomina a transcendência do tempo e a transcendência do ser-aí, que é essencialmente um ser temporal.¹⁰⁹ Em suma, o momento presente vai além, ou transcende, o meramente presente da maneira que, como presente, é ao mesmo tempo futuro e passado.

Uma compreensão completa e adequada da temporalidade é necessária para explicar o que constitui e permite a existência do ser-aí, bem como o caráter das muitas manifestações distintas e concretas de tal existência. Heidegger insiste que a temporalidade é de fato a condição de possibilidade de ser do ser-aí. “A análise existencial temporal do ser-aí reclama, de sua parte, uma retomada (*Wiederholung*) no quadro da discussão de princípio do conceito de ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 906, mod.) Essa retomada é uma recuperação da pergunta

¹⁰⁵ “Em totalidades concretas, a unidade dos elementos é caracterizada pela inseparabilidade. Não é possível, portanto, que uma estrutura esteja presente sem que as demais não estejam. Cada estrutura é uma condição necessária e suficiente das demais. [...] Conclui-se, com isso, que a dependência entre estruturas cooriginárias é existencial e que cada estrutura pode ser dita uma condição necessária e suficiente das demais.” (REIS, 2023, pp. 227-229)

¹⁰⁶ “Tarefa fundamental da filosofia será, portanto, para Heidegger, captar o ser como velamento e desvelamento através de um método e no horizonte adequados. O método será a fenomenologia esboçada em *Ser e Tempo*. O horizonte será o tempo que desde a antiguidade se liga ao ser. Para analisar o ser vinculado ao tempo é preciso partir daquele ente que esconde em suas estruturas o tempo enquanto seu sentido: o ser-aí. É preciso, portanto, partir da facticidade do ser-aí, em cujas estruturas radica a temporalidade, para determinar o ser como tempo. Tal é possível sem que se corra o risco de errar a analítica porque o único ente cujo ser consiste em compreender o ser, é o homem. Desta maneira, uma hermenêutica das estruturas do ser-aí, realizada pelo método fenomenológico hermenêutico, conduzirá ao horizonte em que se poderá questionar o sentido do ser que é o tempo.” (STEIN, 1983, p. 42)

¹⁰⁷ A noção de temporalidade ekstática será abordado em 2.2 Ekstases Temporais.

¹⁰⁸ “The difficulties in speaking the language of “ecstatic temporality” are so big that Heidegger has to interrupt the book and leave it unfinished as a “torso.” In order to consider the basic aspects of these difficulties, it is important to consider not only that *da* in *dasein* “translates” the *ex* in existence but also the philosophical sense of Heidegger’s way of adding prefixes to the verb of all verbs, the verb “being,” *sein*. As Levinas illuminatingly observed, what Heidegger does in the hyphenated expressions – *in-sein*, *mit-sein*, *da-sein*, *für-einander-sein* and so on – is to add prefixes to the root of the verb “to be.” Developing this Levinasian indication, we should understand these terms rather as new verbs and think them as “to in-be,” “to with-be,” “to there-be,” more *zu dasein* than *dazusein*.” (SCHUBACK, 2020, p. 33)

¹⁰⁹ “Ser um ser-aí é ser originariamente um *ek*-sistente. Jogado para fora, o ser-aí irrompe em meio aos entes a partir de possibilidades fáticas que se acham desde o início à disposição no mundo.” (CASANOVA, 2023, p. 125)

pelo ser, só que, desta feita, dentro de uma análise temporal. Logo, qualquer investigação sobre a afetividade que deixa de fora a relação entre disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e temporalidade (*Zeitlichkeit*) será incompleta. Como enfatizamos anteriormente, o ser-aí é um ente cujo ser é uma questão – seu ser está em *jogo* – para si mesmo, ou seja, ao existir, o ser-aí inevitavelmente escolhe como existir. Ao contrário de outros entes que meramente subsistem, o ser-aí existe¹¹⁰, ou seja,

o ser-aí é ele mesmo um ente assinalado diante de todo outro ente. É preciso tornar visível apenas provisoriamente esse caráter peculiar. [...] pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. [...] O ser ele mesmo, em relação ao qual o ser-aí pode comportar-se e sempre se comporta desta ou daquela maneira, é por nós denominado existência. E porque a determinação de essência desse ente não se pode efetuar pela indicação de um quê de conteúdo de coisa, pois sua essência reside em que, ao contrário, esse ente tem de ser cada vez seu ser como seu, escolheu-se para sua designação o termo ser-aí como pura expressão de ser. O ser-aí sempre se compreende (*versteht*) a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo. Essas possibilidades o ser-aí ou as escolheu ele mesmo ou nelas foi ter ou nelas já cresceu cada vez. A existência é decidida cada vez só pelo próprio ser-aí ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. (HEIDEGGER, 2012, pp. 58, 60, mod.)

Na medida em que o ser-aí é compreensão de ser, compreende a si mesmo como projeção de possibilidade. Ao compreender a si mesmo o ser-aí se projeta em suas possibilidades de ser, seja possibilidades recebidas de outros ou possibilidades projetadas a partir de si mesmo. Isso quer dizer que o ser-aí está sempre adiantado em relação a si (*Sich-vorweg-sein*).¹¹¹ Já no §31 da seção I de *Ser e Tempo*, intitulado “O ser-aí como compreensão (*Verstehen*)”, Heidegger deu indícios de que o ser-aí abre antecipativamente um campo de sentido para que então possa assumir suas possibilidades mais próprias. Essa abertura antecipativa é empreendida pela compreensão.¹¹² Toda e qualquer abertura antecipativa se

¹¹⁰ “O ser-aí é marcado por uma dinâmica ekstática originária. [...] Essa dinâmica projeta imediatamente o ser-aí para fora de toda e qualquer interioridade imaginável. Nós nunca somos primeiro dentro, para depois nos relacionarmos com o fora, mas já sempre nos encontramos fora. Esse fora é um correlato estrutural do existir e a ele Heidegger dá o nome de mundo. Ser, para o homem, já sempre implica se ver abruptamente jogado no mundo enquanto campo histórico de possibilidades específicas.” (CASANOVA, 2017, p. 47)

¹¹¹ “O ser-aí é o ente para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O “estar em jogo...” foi elucidado na constituição de ser do compreender (*Verstehens*) como ser do projetar-se no poder-ser mais próprio. Este é aquilo em vista de que (*worumwillen*) o ser-aí é cada vez como ele é. O ser-aí já se deparou cada vez em seu ser com uma possibilidade de si mesmo. O ser livre para o poder-ser mais próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade (*Eigentlichkeit*) e de impropriedade (*Uneigentlichkeit*) mostra-se, numa concretização originária elementar, na angústia (*Angst*). Mas o ser para o poder-ser mais próprio significa, ontologicamente: o ser-aí em seu ser já é, cada vez para si mesmo, adiantado (*vorweg*) em relação a si mesmo. O ser-aí já está sempre “além de si”, não como comportamento relativo a outros entes que ele não é, mas como ser para o poder-ser que ele mesmo é. Essa estrutura de ser do essencial “em jogo...” nós a apreendemos como o ser adiantado em relação a si (*Sich-vorweg-sein*) do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 534, 536, mod.)

¹¹² “Compreender é projetar-se em possibilidades. Além do aspecto dinâmico, o projeto implica que a determinação nos entes que são ser-aí possui uma característica projetiva, isto é, uma dimensão ou espaço de

mantêm dentro dos limites do mundo que é o meu, a saber, da minha facticidade. No entanto, como veremos, isso não quer dizer que só posso existir como que “levado” pelas possibilidades *disponíveis* no mundo que é o meu. Essa existência como que “levada” é o que Heidegger denominou de possibilidade de impropriedade.¹¹³ Nesse sentido, o ser-aí projeta certas possibilidades já delineadas pelo mundo que é o seu e faz isso porque está desde sempre absorto ou decaído (*Verfallen*) em um mundo circundante (*Umwelt*) no qual está ocupado-preocupado, lidando com entes e outros que têm o mesmo modo de ser do ser-aí e com os quais interage. Estes três aspectos fundamentais do ser do ser-aí (existência projetiva, facticidade e absorção junto aos entes que vem de encontro) correspondem respectivamente ao estar adiantado em relação a si, já desde sempre ser em um mundo e ser junto aos entes com os quais nos ocupamos/preocupamos.¹¹⁴ Todos juntos – como afirmamos brevemente acima – constituem o todo estrutural ontológico do ser do ser-aí, ou o que Heidegger denomina como cuidado (*Sorge*).

O ser-aí em todos os modos da sua existência se relaciona *intencionalmente* no modo do cuidado (*Sorge*). Em outras palavras, o ser-aí de modo fáctico cuida de si porque ele é cuidado.¹¹⁵ O cuidado tem o caráter *ek-stático*.¹¹⁶ O cuidado se manifesta de três modos, a

jogo que admite variações, vinculações, desvinculações, ensaios e tentativas. Desse modo, é relevante considerar, inicialmente duas características apresentadas por Heidegger em relação ao fenômeno do projetar: 1) projetar não é um comportamento em relação a um plano previamente pensado, e 2) projetar não é apanhar tematicamente a possibilidade projetada.” (REIS, 2014, p. 215) Voltaremos a isso na seção 3.3, quando tratarmos da filosofia e sua relação com o espaço de jogo (*Spielraum*).

¹¹³ “Não é o si mesmo que se mostra como uma modificação existenciária do impessoal, como se o impessoal tivesse o primado sobre o si mesmo, mas é antes o impessoal que se mostra como modificação do si mesmo [próprio]. Tal afirmação se deve, então, diretamente ao caráter originário do cuidado. Ser impessoal é um modo de cuidar de si, um modo descuidado e desonerado de cuidado. De qualquer forma, porém, ainda assim um modo do cuidado, porquanto um modo de ser.” (CASANOVA, 2020, p. 131)

¹¹⁴ “A totalidade existencial do todo estrutural ontológico do ser-aí deve ser formalmente apreendida na seguinte estrutura: o ser do ser-aí significa: ser adiantado em relação a si em (o mundo) como ser junto (ao ente do interior do mundo que vem de encontro). Esse ser preenche a significação do termo cuidado (*Sorge*), empregado em sentido puramente ontológico-existencial. Excluída dessa significação fica, assim, toda tendência de ser da preocupação e despreocupação de caráter ôntico. Porque o ser-no-mundo é essencialmente cuidado é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como ocupação e o ser do ser-aí com os outros no interior do mundo que vêm de encontro, como preocupação com o outro.” (HEIDEGGER, 2012, p. 538, mod.)

¹¹⁵ “O ser-aí não cuida de si por essência, na medida em que ele se volta atentamente para suas necessidades existenciárias, mas ele já sempre cuida a cada vez de si, na medida mesmo em que é. Ser é aqui cuidado, ser não implica ter de cuidar de si. Isto, por sua vez, tem uma relação com a estrangeiridade do existir humano. É exatamente porquanto se mostra originariamente como estrangeiro, como não pertencendo a nenhuma morada metafísica, que o ser-aí precisa ser para ser, ou seja, que ele precisa assumir modos de ser que venham a determiná-lo em seu ser.” (CASANOVA, 2017, p. 251) Sobre esse não pertencimento temporal a nenhuma morada metafísica, escreve Cioran: “Os outros caem no tempo; eu, pelo meu lado, caí do tempo. À eternidade que se erigia por cima dele sucede essa outra, que se situa por debaixo, zona estéril em que não se experimenta senão um desejo: voltar ao tempo, elevar-se até ele custe o que custar, apropriar-se de uma parcela dele, em que se instalar, fazer-se a ilusão de uma morada.” (CIORAN apud. BORGES-DUARTE, 2021, p. 163)

saber, no uso utensiliar da ocupação (*Besorge*)¹¹⁷, na relação com o outro que tem o mesmo modo de ser do ser-aí da preocupação (*Fürsorge*)¹¹⁸ e como cuidado de si (*Sorge um sich*).¹¹⁹ Em suma, seja se ocupando com os utilizáveis ou se preocupando com o outro, o ser-aí está cuidando de si e de sua existência. Destes modos o ser-aí se mostra como cuidado (*Sorge*). A fim de elucidar a totalidade (*Ganzheit*) estrutural ontológica do ser-aí iremos expor os passos da interpretação temporal feita por Heidegger até sua explanação da temporalidade da abertura em geral no §68 da seção II de *Ser e Tempo*.

Neste capítulo, a análise centra-se na compreensão heideggeriana do ser-aí como um ente que, ao existir, se projeta compreensivamente em suas possibilidades. Heidegger, ao longo de *Ser e Tempo*, especialmente no §9, estabelece que a essência do ser-aí não está definida por uma essência pré-determinada, mas reside em seu “ter de ser” (*Zu-sein*). O ser-aí compreende (*verstehet*) a si mesmo como poder-ser, o que implica sua capacidade de se lançar em possibilidades da existência. Esta projeção não é orientada por um fim determinado, mas é uma abertura ao ser como problema, um “lançar para frente” em direção ao que ainda não é, mas pode ser.

Inicialmente, faremos a distinção entre facticidade (*Faktizität*) e factualidade (*Tatsächlichkeit*), com ênfase na noção de estar-lançado (*Geworfenheit*), e exploraremos como essa condição ontológica se manifesta na disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e na decadência (*Verfallen*) do ser-aí. A análise visa esclarecer como o ser-aí, em sua existência

¹¹⁶ “Existência é uma palavra que provém de dois termos gregos: o prefixo *ek-* e o verbo *istemi*. *Ek-* é por um lado uma preposição que indica movimento para fora; *istemi*, por outro, é um verbo que significa entre outras coisas ‘encontrar-se’, ‘colocar em um lugar’, ‘estar’. Em seu sentido etimológico, portanto, o termo existência aponta para um ‘ser (encontrar-se) para fora’. Dito em outras palavras, Heidegger lê a existência como um sinônimo de intencionalidade. A sentença do §9 de *Ser e Tempo*, então, pode ser lida como: ‘A essência do ser-aí reside em seu ser-para-fora originário, isto é, em sua intencionalidade.’ Nós não somos de modo algum consciências intencionais ou sujeitos intencionais, nós somos pura e simples intencionalidade, mobilidade ekstática originária, ekstase.” (CASANOVA, 2021, p. 55)

¹¹⁷ “Ser-o-aí (do ser) é ‘cuidar de’: Em primeiro lugar, de mim, no meu viver cada dia a minha vida, ocupado em fazer o que tenho a fazer, preocupado com o que desejo conseguir ou com o que temo o perturbe. Para esta faceta do cuidado, Heidegger usa o verbo *besorgen*, derivado do mesmo radical, e habitualmente vertido por ‘tratar de’, no sentido de estar ocupado, sem deixar de lado o matiz de preocupação que se diria com o substantivo *Besorgnis* (receio, apreensão), embora preso ao concreto. Ou seja: cuidar de fazer pela vida é também ‘ter cuidado com’.” (BORGES-DUARTE, 2021, pp. 64-65)

¹¹⁸ “*Sorge* é cuidar dos outros, com os que convivo e que, como eu, são ek-sistentes (à maneira do Dasein). Heidegger designa este matiz de *Sorge* com outro derivado linguístico: *Fürsorge*, que significa assistência, auxílio solícito. É este o sentido que, do latim *cura* (tão geral como o alemão *Sorge*), passou às línguas latinas: curar é cuidar do corpo e da alma, é tratar e sanar, mas também ter encomendadas as almas dos fiéis da paróquia.” (BORGES-DUARTE, 2021, p. 65)

¹¹⁹ “[*Sorge*] é cuidar do ser em geral, do que se dá à minha maneira e do que se dá à maneira do que não é como o Dasein. Cuidar é, aqui, deixar que a ‘coisa ela mesma’ aceda a mostrar-se, a aparecer no mundo humano. Construir, ao fim e ao cabo, a nossa residência na terra, onde tudo tem lugar. Mas também pode ser — embora Heidegger não utilize o termo neste contexto — *versorgen*, assegurar-se de ter à mão e estar bem abastecido neste mundo daquilo que nos faz falta.” (BORGES-DUARTE, 2021, p. 65)

projetiva, se adianta em relação a si mesmo, abrindo-se a possibilidades de ser, tanto de modo próprio quanto impróprio. Posteriormente, exploraremos a noção de “finitude da temporalidade originária” salientando como a morte, enquanto limite intransponível, estabelece o horizonte a partir do qual o ser-aí se projeta em suas possibilidades futuras. Heidegger sugere que a temporalidade, longe de ser infinita, é marcada pela finitude inerente à existência. A partir dessa perspectiva, examinaremos como o ser-aí, ao se projetar no futuro, confronta sua própria negatividade e mortalidade, revelando o caráter finito de sua existência. Em uma breve digressão, abordaremos a distinção entre *Temporalität* e *Zeitlichkeit*, elucidando como Heidegger diferencia a temporalidade específica do ser-aí da temporalidade como horizonte transcendental do ser em geral. A análise seguirá no aprofundamento descritivo das estruturas temporais do porvir (*Zukunft*) e da compreensão (*Verstehen*), destacando como essas estruturas fundamentais articulam a temporalidade do ser-aí e moldam sua existência ek-stática. Após isso, discutiremos as diferentes modalidades de tempo, incluindo o tempo do mundo e o tempo vulgar ou comum, e como estas derivam da temporalidade originária, que é central para a compreensão de ser.

Em seguida, exploraremos a noção de “temporalidade ekstática-horizontal”, destacando como as diferentes dimensões do tempo – futuro, passado e presente – se entrelaçam na experiência do ser-aí. Heidegger concebe a temporalidade originária como ekstática, ou seja, um “fora de si” que, em sua essência, mantém uma inter-relação constante entre as três ekstases temporais: porvir, ter-sido e presentificação. Esta estrutura permite ao ser-aí relacionar-se com o mundo e consigo mesmo de maneiras múltiplas e dinâmicas, engajando-se tanto nas possibilidades mais próprias quanto na antecipação de sua finitude. Apresentaremos a concepção de temporalidade, abordando como a unidade ekstática-horizontal possibilita a transcendência e a compreensão do ser-aí como “ser para a morte”. Após isso, discutiremos a distinção entre temporalidade própria e imprópria, mostrando como o ser-aí pode se perder na impessoalidade ou se apropriar de sua existência. Então, analisaremos cada uma das ekstases temporais em seus modos próprios e impróprios, elucidando o movimento ekstático que permite ao ser-aí ultrapassar a impropriedade e alcançar uma existência própria.

Posteriormente, faremos uma análise das estruturas ontológicas originárias discutidas por Heidegger em *Ser e Tempo*, com ênfase na inter-relação entre o cuidado (*Sorge*) e a temporalidade (*Zeitlichkeit*). Partindo da premissa de que a unidade do cuidado reside na temporalidade, investigamos como as estruturas ontológicas da compreensão (*Verstehen*),

disposição afetiva (*Befindlichkeit*), estar-lançado (*Geworfenheit*) e discurso (*Rede*) estão intrinsecamente vinculadas à temporalidade do ser-aí. Nosso foco será nas estruturas da disposição afetiva e estar-lançado. A análise começa com a exploração da disposição afetiva e seu papel na abertura do mundo ao ser-aí, destacando que as tonalidades afetivas moldam a maneira como o mundo se manifesta para o ser-aí e como elas estão enraizadas na facticidade do estar-lançado. Em seguida, discutiremos a historicidade do ser-aí, enfatizando a relação entre temporalidade e história, em que o ser-aí se vê lançado em uma tradição que frequentemente obscurece seu caráter histórico. Após isso, abordamos a possibilidade de uma apropriação resoluta da história, através da noção de ser-resoluto, permitindo ao ser-aí uma retomada própria das suas possibilidades existenciais.

Por fim, argumentaremos que a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) revela como o ser-aí está sempre já lançado em um contexto temporal que determina suas possibilidades de ser e que isso não se trata apenas de uma resposta emocional a eventos presentes, mas de um enraizamento profundo no passado originário (ter-sido), que influencia como o ser-aí se projeta no futuro e “vivencia” o presente. Exploraremos a interconexão entre as ekstases temporais tendo em vista a unidade do ser-aí como ser-no-mundo, em que cada afeto não só reflete uma disposição para com o mundo, mas também como o ser-aí se relaciona consigo mesmo e com sua própria finitude. Compreender essa dinâmica temporal é essencial para explorar a angústia como uma disposição afetiva fundamental que, ao contrário do medo, não desvia o ser-aí de sua condição ontológica, mas o confronta diretamente com a sua existência finita. A partir dessa perspectiva, a análise da afetividade em Heidegger transcende a mera psicologia para se tornar uma investigação filosófica sobre as condições fundamentais da existência humana.

2.1 Temporalidade originária

O ser-aí ao *existir* se projeta compreensivamente, ou seja, se adianta em relação a si de modo projetivo-compreensivo. Já no §9 de *Ser e Tempo*, cujo objetivo é apresentar de forma preliminar o tema da analítica do ser-aí, Heidegger descreve a existência (*Existenz*) da seguinte forma: “A ‘essência’ (*Wesen*) desse ente reside em seu ter de ser (*Zu-sein*). O ser-que (*essentia*) desse ente, [...], deve ser concebida a partir do seu ser (*existentia*).” (2012, p. 138) Posteriormente, Heidegger amplia sua descrição ao acrescentar o existencial compreensão (*Verstehen*): “O ser-aí é um ente que, em seu ser, se comporta compreendendo esse ser. Assim é indicado o conceito formal de existência.” (2012, p. 168, mod.). O ser-aí é o ente cujo ser

está sempre em questão, ou seja, o ente que sempre tem uma compreensão de si mesmo, e cuja compreensão de si é constitutivo de seu ser ele mesmo.¹²⁰ Quando Heidegger expressa-se em termos de compreensão de si não quer dizer que o ser-aí conhece tudo sobre si nos termos de uma consciência de si autorreflexiva.¹²¹ Antes, a compreensão pode ser descrita em termos de habilidades.¹²² Em outras palavras, afirmar que se compreende algo não significa, primeiramente, uma postura cognitiva-reflexiva ou atitude proposicional em relação a um conteúdo temático compreendido por um suposto sujeito do conhecimento. Antes, compreender algo diz respeito à habilidade ou à capacidade para. Portanto, dizer que o ser-aí compreende a si mesmo como um existente, quer dizer que o ser-aí é capaz de ser si mesmo. Logo, ser-aí é poder ser si mesmo. Em suma, o ser-aí compreende a si mesmo como poder-ser que, existindo, é capaz de se projetar em possibilidades.¹²³

Projetar-se em possibilidades é traçar um plano para o futuro? A projeção em possibilidades não significa se lançar em possibilidades tendo em vista um *telos* que orienta o projetar-se. Segundo Heidegger, “o projetar (*Entwerfen*) nada tem a ver com um comportar-se em relação a um plano ideado de acordo com o qual o ser-aí organizaria o seu ser, mas como ser-aí ele sempre já se projetou (*entworfen*) e se projeta (*entwerfend*) enquanto é.” (2012, p. 412, mod.) Heidegger está jogando com a língua alemã ao utilizar o verbo *entwerfen* em

¹²⁰ “Com o ‘termo compreender’ designamos um existencial fundamental e não uma determinada espécie de conhecer, diferente, por exemplo, de explicar e de conceber, nem em geral um conhecer no sentido do apreender temático. Ao contrário, o compreender constitui o ser do ‘aí’, [...] no sentido existencial originário, o compreender significa: o ser projetivo em um poder-ser em vista do qual (*worumwillen*) o ser-aí cada vez existe.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 912, 914, mod.)

¹²¹ “O fato de o ser-aí ser facticidade faz com que ele seja irreduzível a uma total transparência reflexiva. Sua facticidade é existência. ‘A essência do ser-aí é sua existência’, é uma afirmação que Heidegger insere no início de *Ser e Tempo* e que aponta para a irreduzibilidade do ser-aí, porque este é existência e como tal deveria ser posto entre parênteses para se proceder à sua redução eidética. Não sendo porém ele essência, a redução é impossível; e uma vez posto entre parênteses não mais se recuperaria para a reflexão, pois sem a existência o ser-aí não é mais.” (STEIN, 1983, p. 48)

¹²² “No discurso ôntico, empregamos às vezes a expressão ‘compreender isso’ (*etwas verstehen*) no sentido de ‘poder enfrentar uma dificuldade’ (*einer Sache vorstehen können*), ‘estar à altura’ (*ihr gewachsen sein*), ‘poder algo’ (*etwas können*). Aquilo que se pode no compreender no sentido existencial não é um quê, mas o ser como existir. No compreender reside existencialmente o modo de ser do ser-aí como poder-ser (*Sein-können*).” (HEIDEGGER, 2012, pp. 406, 408, mod.) Sobre isso, veja “2.3 Caracteres existenciais: possibilidades como habilidades” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 82-87.

¹²³ “Heidegger não usa, neste caso, o termo possibilidade (*Möglichkeit*), mas a expressão composta ‘poder-ser’ (*Seinkönnen*). A noção é introduzida a partir da delimitação do significado de ‘compreensão’, mais exatamente, a partir da consideração de que ‘ser-aí’ denomina os entes que têm uma relação compreensiva com o próprio ser. Não sendo primariamente uma atitude proposicional, compreensão significa ‘ser capaz de’, poder ‘algo’. [...] Inicialmente, poder-ser é um modo de ser, ou seja, dele dependem as formas de determinação e individuação existenciais. [...] Assim sendo, cada projeção particular em características de habilidades, por mais distintas que sejam, supõe um ente cujo modo de ser é exatamente a capacidade de determinar-se por maneiras e modos.” (REIS, 2014, pp. 88-89)

sentido metafórico, significando um lançar para fora ou saltar para frente,¹²⁴ já que para o ser-aí seu ser está sempre em questão como um *problema*. Em outras palavras, se o ser-aí tem de ser para ser, isso quer dizer que não há uma *essentia* prévia que determina sua *existentia*. Dito isso, o ser do ser-aí está sempre em *questão*, em *jogo*, como um *problema*.¹²⁵ Em sentido grego, pro-blema é uma palavra composta que provêm de Προ-βάλλο e significa “lançar para frente”, “saltar adiante”. A projeção é este “salto”, este lançar-se para frente, não para solucionar temática ou teoricamente o enigma da existência, antes, para suportar o peso da existência.¹²⁶ A isso Heidegger dá indícios de que, projetar-se em possibilidades é saltar para um espaço de jogo (*Spielraum*) no qual o problema em questão é o ser-aí ele mesmo *como ser-no-mundo*.¹²⁷ Retomando o que falamos anteriormente sobre possibilidades como habilidades, podemos afirmar que compreender a si mesmo *como algo* é exercer a habilidade de ser algo *como* algo.¹²⁸ Logo, compreender a si mesmo como sendo as possibilidades de ser é exercer a habilidade de ser um puro possível. Em suma, o ser-aí abre (*erschließt*) na existência projetiva um leque de possibilidades, a partir de um espaço de jogo e, assim, projeta uma delas renunciando todas as outras.

Há dois modos de abertura (*Erschlossenheit*), a saber, abertura antecipativa e abertura privativa. O foco da investigação agora se dará na abertura antecipativa. Heidegger questiona: “Por que o compreender tem em si mesmo a estrutura existencial do que chamamos projeção?” (2012, p. 412, mod.) A compreensão se lança em direção às possibilidades, precisamente porque a projeção abre antecipativamente um espaço em que alguma

¹²⁴ “Jamais é possível, em suma, se lançar contra o mundo, pois mesmo tal lançar-se acaba indo ao encontro do mundo, do que pode o mundo e do que ele comporta. O que se apresenta para o ser-aí como possível, porém, nunca é simplesmente dado enquanto possibilidade, mas sempre depende da abertura respectiva do campo existencial. Nem tudo é possível sempre. Cada possibilidade, para que possa vir à tona enquanto tal, depende necessariamente da constituição do campo no qual essa possibilidade se apresenta e pode se apresentar enquanto uma possibilidade.” (CASANOVA, 2017, p. 163)

¹²⁵ “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez meu (*je meines*). No ser desse ente, ele tem de se haver ele mesmo com seu ser. Como ente cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O ser ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente.” (HEIDEGGER, 2012, p. 138)

¹²⁶ “Heidegger encoraja o pensamento ao renunciar ao conforto da teoria, da transparência e do cálculo econômico, ou seja, ao ‘salto’ que abandona ‘o que é corrente no comportamento no familiar’ em favor daquela estranha ‘afluência do que se oculta’, o ‘mistério’, em cuja proximidade e distância ‘o corrente se mostra ao ser ao mesmo tempo desconcertante e cativante’. No ‘horror interior’ que todo mistério carrega consigo, o pensamento se vê entregue a uma inquietante grandeza, que encontra abrigo no universo do saber, no contínuo da substância. A angústia, situada no ponto do “salto”, é a experiência do diferente que invade e abala a ordem do conhecido.” (HAN, 2023, pp. 267-268)

¹²⁷ “A projeção é um existencial constitutivo do ser do espaço de jogo (*Spielraums*) do poder-ser fáctico (*faktischen*) do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, p. 412, mod.)

¹²⁸ “Ser com vistas ao caráter de poder-ser e em virtude de sua nulidade, porém, significa o mesmo que *ser no tempo finito de ser, ser na dinâmica de seu sendo*, isto é, *em cada um de seus modos de ser, sempre se relacionar consigo mesmo*.” (CASANOVA, 2020, p. 140)

possibilidade se torna possível. Há dois movimentos projetivos aqui. Primeiro, uma abertura geral, que faz referência à abertura antecipativa-projetiva de *um espaço; um horizonte* que, por sua vez, possibilita que uma possibilidade específica se mostre como possibilidade enquanto tal. Segundo, uma abertura específica, que faz referência a um avançar *em direção a* essa possibilidade específica que foi antecipada na projeção. Como vimos, quando exploramos brevemente a noção de culpa (*Schuld*)¹²⁹, é impossível escolher duas possibilidades diferentes ao mesmo *tempo*, já que o ser-aí tem de ser no tempo finito de ser. Só é possível se projetar em um mundo e antecipar uma possibilidade por vez.¹³⁰ É isso o que Heidegger denomina de poder-ser fáctico (*faktischen*) do ser-aí.

Em sua noção de facticidade, Heidegger tenta precisamente desenvolver um conceito que se diferencia da noção de factualidade (*Tatsächlichkeit*) de um subsistente, dado que, no subsistente, a possibilidade “é ontologicamente inferior à efetividade e à necessidade.” (2012, p. 408) Nesse sentido, a noção de facticidade (*Faktizität*) se diferencia da noção de factualidade (*Tatsächlichkeit*) de um subsistente.¹³¹ No caso do ser-aí, “a possibilidade como existencial, ao contrário, é a determinação ontológica positiva mais originária e última do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2012, p. 408, mod.). Para desenvolver esse argumento Heidegger faz uso da noção de estar-lançado.

Esse caráter de ser do ser-aí, encoberto de seu de onde e em seu para onde, mas em si mesmo tão descoberto, isto é, esse “que ele é”, nós denominamos de estar-lançado (*Geworfenheit*) desse ente em seu “aí”, e isto de tal modo que, como ser-no-mundo, o ser-aí é o “aí”. A expressão estar-lançado deve significar a facticidade (*Faktizität*) da entrega à responsabilidade. [...] A facticidade (*Faktizität*) não é a factualidade (*Tatsächlichkeit*) do *factum brutum* de um subsistente, mas de um caráter de ser do ser-aí, assumido na existência, embora rejeitado de imediato [responsabilidade]. (2012, p. 386, mod.)

Heidegger aponta caminhos de uma concepção de efetividade, determinação e necessidade existenciais que derivam ou se desenvolvem de sua concepção de possibilidade

¹²⁹ “[...] podendo-ser, o ser-aí está cada vez numa ou noutra possibilidade, que constantemente ele não é uma outra [possibilidade] que ele renunciou no projeto existencial. [...] a liberdade é somente na escolha de uma, isto é, no suportar não ter escolhido e o não poder escolher as outras também.” (HEIDEGGER, 2012, p. 781, mod.)

¹³⁰ Se pensarmos em termos de possibilidades como habilidades, como visamos anteriormente, um exemplo pode esclarecer. Em uma nota anterior afirmei que, “em uma cadeia de possíveis é mais ‘possível’ que eu faça um Doutorado em Filosofia e não mude de área e busque uma Graduação em Física. Isso é possível, mas não está dentro do meu campo de sentido escolher essa escolha. Em outras palavras, não faz parte do meu projeto existencial abrir esse campo de sentido em que essas possibilidades se tornem disponíveis.” O termo “possibilidade”, quando referido ao ser-aí – visado em termos de habilidades – quer dizer que ser possível é ser capaz de e não apenas a maneiras pelas quais alguém poderia ser. Embora seja possível que eu busque uma graduação em Física Teórica eu não me projetei antecipativamente nesta direção. Logo, não desenvolvi nenhuma das habilidades necessárias, e neste instante não estou de forma alguma avançando para essa possibilidade.

¹³¹ Para uma exploração detalhada sobre a noção de facticidade. Veja o capítulo 6, intitulado “La explicitación Categorical de la Facticidad” em RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Editorial Tecnos, 1997, pp. 155-187.

existencial. A caracterização do ser-aí se dá não apenas como seu “o que é”, mas também como seu “ter de ser”. Estar-lançado é “o que é e ter de ser” do ser-aí. Heidegger está sugerindo que o ser-aí tem de ser para ser. Nesse sentido, o seu ser é uma questão para ele. Afirmar isso não é apenas dizer que seu ser está em jogo, mas que o ser-aí é responsável por ser o seu “aí”. No entanto, o ser-aí pode ser indiferente ao seu caráter de ser ou, por outro lado, rejeitar de imediato a responsabilidade de ser. Heidegger dá, no §9, indícios de uma noção fraca sobre a questão do *ter de ser* ao afirmar que o ser-aí “nem é indiferente nem não-indiferente ao seu ser.” (2012, p. 140). Em outras palavras, para ser indiferente ou não ao seu ser, o ser-aí inevitavelmente tem de ser. Por exemplo, para um livro é indiferente ser colocado na estante ou como peso de porta. Já para o ser-aí seu ser importa, mesmo que apenas de modo indiferente. Este é o conteúdo mínimo que Heidegger coloca na noção de facticidade e de estar-lançado.¹³²

É a partir destas duas noções que Heidegger desenvolve a disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Dado que o ser-aí está lançado no mundo, e este mundo fáctico já é dado de modo significativo, o ser-aí sempre se encontra disposto em relação às coisas desta ou daquela forma junto aos entes que vêm de encontro no interior do mundo. Nesse sentido, o ser-aí se projeta de forma compreensiva-afetiva nas possibilidades dadas pelo mundo. Isso não quer dizer que o ser-aí é determinado pelo seu estar-lançado no mundo fáctico, antes, o ser-aí é “possibilidade lançada”, sem determinações prévias.¹³³ Em suma, se a existência projetiva se mostra na compreensão e a facticidade na disposição afetiva, o ser junto a se mostra na decadência. Na noção de decadência (*Verfallen*), Heidegger desenvolve sua argumentação a partir da estrutura ser-em (*In-Sein*), que diz respeito à familiaridade do ser-aí com o seu entorno.¹³⁴ O entorno aqui *não* deve ser compreendido como o mundo fáctico dos entes no

¹³² Para uma investigação detalhada sobre as noções de “facticidade e estar-lançado”. Veja WHITY, Katherine. *Heidegger on being uncanny*. Cambridge: President and Fellows of Harvard College, 2015, pp. 69-76.

¹³³ “O existente humano é um ente marcado por uma nadaidade ontológica radical. Ele não possui absolutamente nenhuma propriedade por si subsistente, e, por isso, não tem como se tornar tema de uma investigação frontal, uma vez que jamais pode ser reduzido a um aspecto (*eidos*) capaz de ser interpelado discursivamente com vistas às categorias que porque ele é o que é e está onde está. Só é possível pensar o existente na chave singular, na performance única de suas possibilidades de ser. [...] jogado abruptamente no mundo por conta do acontecimento de sua dinâmica ekstática originária, ou seja, expulso imediatamente de si e já sempre realizando os seus modos de ser junto aos entes intramundanos, o existente humano se vê arrancado de sua indeterminação e absorvido na totalidade de significados articulada por sentido, com a qual o mundo desde o princípio se confunde.” (CASANOVA, 2021, p. 70)

¹³⁴ “*Verfallen* é uma palavra composta a partir do verbo *-fallen* e do prefixo *ver-*, que indica antes de tudo uma intensificação do sentido do radical. *Fallen* significa ‘queda radical’, uma ‘queda mais intensa’. Exatamente por isto, por sua vez, está expresso desde o título do parágrafo 38: “A decadência e o caráter de jogado” (*Geworfenheit*). A queda aqui implica uma radicalização da direcionalidade do movimento existencial presente no termo ‘jogado’. [...] Na medida em que se vê jogado no mundo, o ser-aí se deixa emergir na facticidade e

interior do mundo. Antes, deve ser compreendido como uma rede de significados ambíguos que foram normatizados, fazendo com que o ser-aí se lance em possibilidades já projetadas.¹³⁵ É importante ressaltar que a normatização em si é modalmente indiferente, ou seja, neutra entre propriedade e impropriedade.

O ser-aí na decadência busca meios de normatizar seu comportamento. O comportamento do ser-aí é herdado de uma dada tradição. É adquirido por meio da “socialização” nessa tradição, paradigmaticamente sendo “criado” nela. Logo, esse comportamento, que aparece como vinculativo no presente, tem embutido nele uma submissão às normas dadas pelo “senso comum” que ditam para o ser-aí o que é apropriado em dada situação. Portanto, a decadência normatiza, compreendida como a absorção – ocupada/preocupada – do ser-aí na rede significativa dos entes no interior do mundo, o ser-aí no impessoal enquanto tal.¹³⁶ O ser-aí participa do discurso do mundo a partir da significatividade sedimentada pela tradição esquecida de suas origens históricas. Dado que a abertura constituída por compreensão e disposição afetiva se dá de modo decaído, é o discurso que articula “na linguagem e de imediato no modo de uma interlocução ocupada que discute sobre o mundo circundante.” (2012, p. 948, mod.) Nesse sentido, o adiantamento de si se dá no modo impróprio.

No entanto, é possível, segundo Heidegger, se lançar para “além” do mundo ou contestá-lo, adiantado a si mesmo de modo próprio. Já que existir implica adiantamento de si, a estrutura existencial da compreensão (*Verstehen*) projeta sentido abrindo um campo de possibilidades que *ainda estão por vir*.¹³⁷ Em suma, o ser adiantado em relação a si é um

passa a realizar o poder-ser que é o dele a partir de um campo hermenêutico marcado justamente por encurtamento da tradição, por uma significância desarticulada da historicidade.” (CASANOVA, 2017, p. 227)

¹³⁵ “Estar jogado é necessariamente estar posto em uma interpretação ocorrida a respeito da situação. No existir cotidiano impessoal, mas também no existir autêntico, as possibilidades projetadas são compreendidas a partir dessa interpretação sedimentada. No existir impessoal, tais possibilidades se tornaram frequentemente irreconhecíveis (*unkennlich*) em razão de sua ambiguidade, mas são conhecidas (*bekannt*). Deve ser ressaltada a presença da dimensão epistêmica e hermenêutica da projeção situada em possibilidades existenciais: elas são conhecidas, mas podem se tornar irreconhecíveis como possibilidades.” (REIS, 2023, p. 29)

¹³⁶ “Heidegger designa o ‘para onde’ da fuga ante o peso ontológico como o ‘impessoal’ (*das Man*), assim como ele denomina o movimento mesmo da fuga como ‘decadência’ (*Verfallen*) no impessoal. Na língua alemã, essa formulação tem infelizmente uma conotação pejorativa, o que abriu espaço para a incompreensão, que concebe a ‘decadência’ psicologicamente ao invés de ontologicamente, e, com isso, define a partir daí todas as formas possíveis de falta de liberdade psíquica, de dependência e independência, tal como o fez em particular Medard Boss. Eu substituo na maioria das vezes o discurso heideggeriano sobre a ‘decadência no impessoal’ pela expressão ‘participação no senso comum’. Essa formulação procura dar voz de maneira isenta em termos valorativos ao significado ontológico da ‘decadência no impessoal’ de Heidegger.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, p. 110)

¹³⁷ “O momento primário do cuidado (*Sorge*) – o ser adiantado em relação a si (*Sichvorweg*) – significa, com efeito, que o ser-aí existe cada vez em vista de si mesmo. “Enquanto ele é” até o seu final, ele se comporta relativamente a seu poder-ser. Mesmo no caso de que ainda existindo, ele já nada tem “diante de si” e “fechou

modo de ser estrutural do ser-aí que se manifesta de modo impróprio ou próprio a partir da projeção de possibilidades.¹³⁸ Segundo Heidegger, “o poder-ser todo próprio do ser-aí projetou-se existencialmente. A analítica do fenômeno desvendou o ser-próprio para a morte como antecipar-se (*Vorlaufen*).” (2012, p. 824, mod.) O antecipar-se em direção a morte própria é interpretado em termos temporais como resolução antecipatória (*vorlaufenden Entschlossenheit*). Nesse sentido, o caráter da temporalidade originária é revelado na resolução antecipatória. Isso ocorre porque, na resolução antecipatória, os três elementos da estrutura do cuidado – ocupação, preocupação e cuidado de si – do ser-aí são abertos de um tal modo que torna transparente aquilo que eles pressupõem, a saber, a temporalidade originária. Segundo Heidegger,

a temporalidade (*Zeitlichkeit*) é fenomenicamente experimentada de modo originário do todo do ser-aí (*Ganzsein des Daseins*), isto é, no fenômeno da resolução antecipatória (*vorlaufenden Entschlossenheit*). Se a temporalidade se manifesta aqui originariamente, deve-se presumir então que a temporalidade da resolução antecipatória seja em seu modo peculiar. A temporalidade tem distintas possibilidades e diferentes modos de se temporalizar (*zeitigen*). As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade do ser-aí (*Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit des Dasein*), fundam-se ontologicamente em temporalizações possíveis da temporalidade. (2012, pp. 828, 830, mod.)

A resolução antecipatória é um tipo distinto de abertura através da qual o ser-aí torna-se propriamente transparente para si mesmo. “No ser-resoluto (*Entschlossenheit*) está em jogo para o ser-aí o seu poder-ser mais próprio que, como lançado (*geworfenes*), só pode projetar-se nas possibilidades fácticas.” (HEIDEGGER, 2012, p. 816, mod.) Na cotidianidade, o ser-aí está perdido no impessoal (*das Man*), mas na resolução antecipatória o ser-aí se permite ser “despertado”.¹³⁹ Resolução antecipatória, como um modo de ser-no-mundo, *não* retira o ser-aí do mundo. Ao contrário, resolução antecipatória traz o ser-aí de volta a si mesmo e, a partir de si, para suas relações de ocupação com os entes e de preocupação com os outros.¹⁴⁰ Segundo

sua conta”, seu ser é ainda determinado pelo “ser adiantado em relação a si”. [...] O “ser adiantado em relação a si” como momento estrutural essencial do cuidado não pode ser apagado.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 652, 654, mod.)

¹³⁸ “A maneira impessoal e imprópria de existir projeta-se em possibilidades que estão presentes na interpretação ocorrida pública e mediana. O característico desse projeto é que a pessoa não se projeta em sua possibilidade mais própria. Ao contrário, a projeção impessoal caracteriza-se pela fuga da própria mortalidade. Nesse caso, a individuação está formada por uma compreensão projetiva que é não é da antecipação decidida da morte. Não sendo uma configuração do poder-ser a partir da possibilidade mais própria – que é a possibilidade da impossibilidade – não há uma compreensão e apreensão genuínas de si mesmo.” (REIS, 2023, p. 36)

¹³⁹ “O ser-resoluto (*Entschlossenheit*) significa deixar-se despertar a partir da perda no impessoal (*das Man*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 816, mod.)

¹⁴⁰ “O ser-resoluto (*Entschlossenheit*), como ser si mesmo próprio, não separa o ser-aí do seu mundo, não o isola em um eu flutuando no ar. [...] O ser-resoluto leva o si mesmo precisamente a se ocupar junto ao utilizável e o conduz para o ser-com preocupado com os outros.” (HEIDEGGER, 2012, p. 814, mod.) Heidegger comenta, ao tratar da constituição fundamental da historicidade no §74 de *Ser e Tempo*, a respeito deste retorno as relações “mundanas” ao se referir à escolha de uma tradição já herdada, só que desta vez a partir do si mesmo próprio.

Heidegger,

o ser-resoluto, no qual o ser-aí retorna a si mesmo, abre as possibilidades fácticas do existir próprio, *a partir da herança* que esse existir *assume* como lançado. O resoluto retorno ao estar-lançado traz consigo uma entrega de possibilidades legadas *por tradição*, embora não necessariamente *como* legadas. Se todo “bem” é um legado e o caráter dos “bens” reside em possibilitar a existência própria, então o ser-resoluto constitui cada vez um legado transmitido por tradição. [...] Somente o antecipar-se para a morte elimina toda possibilidade fortuita e ‘provisória’. Somente o ser-livre *para (für)* a morte dá ao ser-aí pura e simplesmente seu alvo e empurra a existência em sua finitude. (2012, p. 1038, mod.)

A resolução antecipatória (*vorlaufende Entschlossenheit*) se qualifica como um retorno à situação fáctica do ser-aí. Ou seja, ao antecipar-se em direção a morte – em seu caráter próprio – o ser-aí se vê (des)vinculado das possibilidades significativas dadas por herança pela tradição. Nessa assignificatividade, o ser-aí é retirado de seu modo impróprio, situando-se, assim, em seu puro caráter de poder-ser. A partir deste *tópos* é que o ser-aí se movimenta. Essa dinâmica envolve o caráter destinamental de retorno do ser-aí à sua pura facticidade, desta vez a partir da morte, compreendida como a possibilidade da impossibilidade. Segundo Heidegger,

a finitude assumida tira a existência da interminável multiplicidade de possibilidades de bem-estar, facilidade, irresponsabilidade que se oferecem de imediato e conduz o ser-aí à singeleza de seu destino (*Schicksal*). Designamos, assim, o originário gestar-se do ser-aí que reside no ser-resoluto próprio (*eigentlichen Entschlossenheit*), gestar-se em que o ser-aí, livre para a morte, se entrega a si mesmo *por tradição*, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida. (2012, p. 1039, mod.)

Ser-resoluto é existir de modo próprio, escolhendo ser si mesmo. Esse movimento envolve um retorno (*zurückkommen*) à própria situação do ser-aí em sua facticidade. O ser-aí é sempre radicalmente situado, em nenhum momento podendo deixar de pertencer a uma dada situação. Em outras palavras, para tornar-se si mesmo, o ser-aí deve existir de uma forma que se mantenha em vista o que realmente se é, a saber, um ser fundamentalmente lançado e finito. O ser-aí pode tornar-se próprio, portanto, se suas escolhas se mostrarem como decorrentes de seu estar-lançado. Além disso, o ser-aí pode tornar-se próprio somente se através de suas escolhas também assumir a responsabilidade por quem tem sido e está se

Nas suas palavras, “a finitude apreendida tira a existência da interminável multiplicidade de possibilidades de bem-estar, facilidade e irresponsabilidade que se oferecem de imediato e conduz o ser-aí à simplicidade de seu destino (*Schicksals*). Designamos, assim, o gestar-se (*Geschehen*) do ser-aí que reside no ser-resoluto próprio, onde, no gestar-se livre para a morte, se entrega a si mesmo por tradição, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida.” (2012, p. 1038, mod.) Para uma crítica a assunção da tradição greco-alemã e seu correlato destinamental realizada a partir de uma perspectiva desconstrucionista ao nazismo de Heidegger. Veja CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. No §74 de *Ser e Tempo*, Heidegger utiliza dois termos para a noção de destino, a saber, *Schicksal* e *Geschick*. A referência ao destino do povo (*Volk*) alemão diz respeito a um destino coletivo (*Geschick*), quanto ao destino individual, Heidegger usa o termo *Schicksal*. É a partir da noção coletiva denominada de *Geschick* que Caputo desenvolve sua demitologização.

tornando. A resolução antecipatória traz o ser-aí para “a existência de sua situação” (HEIDEGGER, 2012, p. 818). No modo do destino (*Schicksal*), a resolução antecipatória da morte abre um campo de possibilidades que promovem a superação do ser-aí de possibilidades fortuitas ou casuais. É tão somente a partir da assunção de sua finitude que o ser-aí pode retornar à tradição de modo próprio. Nesse sentido, a resolução antecipatória não requer apenas que o ser-aí assuma seu estar-lançado, mas também que o ser-aí exista com certa atitude para com a sua própria morte. Para Heidegger, a morte é, por definição, a impossibilidade de o ser-aí existir, sendo o que há de mais próprio ao ser-aí. Em outras palavras, o ser-aí é propriamente quando se antecipa em direção à sua própria morte, ou seja, quando projeta essa possibilidade mais própria para si.¹⁴¹

Para o ser-aí existir propriamente, deve reconhecer que, a qualquer momento, a morte é sempre uma possibilidade e que sua existência está em jogo. Ao antecipar-se em direção a morte o ser-aí compreende a si mesmo como contingente. Somente antecipando sua própria existência dessa maneira que o ser-aí pode assumir a responsabilidade de “viver uma vida” que é verdadeiramente verdadeira (*βίος αληθινός*) ou o que Heidegger chama de própria (*eigentlicher*). À medida que a existência própria do ser-aí envolve, necessariamente, a antecipação em direção à sua própria morte, o “‘pensar na morte’ própria é o existencial querer ter consciência que se tornou transparente a si mesmo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 842) Torna-se evidente, portanto, que na resolução antecipatória o ser-aí é um ser possível, já que o ser-aí é um ente que se constitui através de possibilidades, sendo a mais própria, a possibilidade da impossibilidade. A morte é a possibilidade que nunca pode ser atualizada como possibilidade, ou seja, ela está sempre por vir. *Dado que a morte é uma possibilidade sempre e unicamente minha, demonstra que o ser-aí é fundamentalmente orientado para o porvir (Zukunft).*¹⁴² Isso ocorre porque, ao se antecipar sua própria morte, o ser-aí está sempre vindo em direção a si mesmo. Heidegger denomina o ser-aí em direção a si mesmo como

¹⁴¹ “O ser para a morte (*Sein zum Tode*) no antecipar-se (*Vorlaufen*) é um poder-ser do ente cujo modo de ser é o antecipar-se ele mesmo. No antecipar-se desvelador desse poder-ser, o ser-aí se abre para si mesmo no que concerne à possibilidade extrema. Mas projetar-se sobre o poder-ser mais próprio significa: poder compreender a si mesmo, no ser do ente assim desvelado: existir. O antecipar-se se mostra como possibilidade do compreender do extremo poder-ser mais próprio, isto é, como possibilidade da existência própria (*Möglichkeit eigentlicher Existenz*). Sua constituição ontológica deve se tornar visível pela exposição da estrutura concreta do antecipar-se até a morte (*Vorlaufens in den Tod*).” (HEIDEGGER, 2012, pp. 720, 722, mod.)

¹⁴² “A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do futuro próprio, de tal maneira que só no porvir que é sido (*zukünftig gewesen*) desperta o presente (*Gegenwart*). O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o porvir (*Zukunft*). A precedência do porvir modifica-se ela mesma, em correspondência com a temporalização modificada da temporalidade imprópria que ainda se manifesta também no ‘tempo’ derivado.” (HEIDEGGER, 2012, p. 896, mod.)

fenômeno primordial do futuro. Segundo Heidegger,

o deixar-se porvir (*Zukommen-lassen*) a si mesmo na manutenção da possibilidade privilegiada é o fenômeno originário do futuro (*Zukunft*). Se ao ser do ser-aí pertence o ser para a morte próprio ou impróprio, isto só é possível como algo porvir (*zukünftiges*) no sentido agora indicado e ainda por determinar melhor. “Futuro” (*Zukunft*) não designa aqui um agora que ainda não se tornou “efetivamente real” e que só depois virá a ser (*sein wird*), mas o porvir a que o ser-aí vem em direção a si mesmo, no seu poder ser mais próprio. (2012, pp. 884, 886, mod.)

A noção de “futuro” não se refere ao futuro em um sentido cronológico tradicional, mas tem o caráter de porvir. Neste contexto, o futuro não é simplesmente um momento que está por vir, mas uma maneira pela qual ser-aí se projeta em suas possibilidades, assumindo seu ter de ser de acordo com a possibilidade mais própria, a saber, a morte. Heidegger argumenta que existir propriamente não é algo que se possui, mas que se constitui na medida em que o ser-aí se projeta em possibilidades que não são apenas recebidas “passivamente” por tradição, mas escolhidas de forma *não* contingente. Esse deixar-se porvir (*Zukommen-lassen*) está intimamente ligado à noção de “ser para a morte” e não deve ser compreendido como uma relação de identidade com o futuro, mas sim como uma relação de dependência interpretativa. Ou seja, *não* é o caso que o ser-aí interprete o “já” à luz do “ainda não” (*Noch-nicht*). A projeção do ser para a morte implica reconhecer a finitude inerente às possibilidades que o ser-aí recebe. Essa projeção é, na verdade, o “processo” pelo qual o ser-aí se forma mais propriamente, um isolamento que é alcançado ao se confrontar com a finitude da existência.¹⁴³ Heidegger descreve o futuro próprio como finito, ressaltando que a finitude não significa um mero fim, mas sim uma característica da própria temporalidade.¹⁴⁴

Segundo Heidegger, “com a tese da finitude originária da temporalidade não se nega que o ‘tempo prossegue’, mas que esta tese só pretende manter com firmeza o caráter fenomênico originário do ser-aí ele mesmo.” (2012, p. 898, mod.) A finitude da

¹⁴³ “Segundo Heidegger, a formação da individuação própria é o acontecer de uma maneira de existir na feição do destino. De um ponto de vista modal, o destino consiste no encontro e escolha não contingentes de uma possibilidade existencial não contingente. Esse é precisamente o acontecer que manifesta a formação de um dever-ser na existência. Se a projeção em possibilidades existenciais significa o lançar-se em uma possibilidade que atua como medida da própria identidade, o existir no modo do destino agrega uma qualificação modal adicional: *dever-ser* de acordo com a possibilidade encontrada e escolhida não contingentemente. Assim sendo, a historicidade da existência, a mobilidade que configura uma individuação própria na forma do destino demanda uma condição especial: não apenas ter o modo ontológico do poder-ser, mas ser capaz de formar um dever-ser.” (REIS, 2023, pp. 98-99)

¹⁴⁴ “Em termos positivos, a temporalidade originária é caracterizada como ekstática, horizontal e finita. Além disso, ela é temporalização, ela se temporaliza unificando os momentos ekstáticos. A unidade móvel em que os três ekstases estão presentes é, por sua vez, variável segundo o ponto de partida da temporalização, gerando as modificações pelas quais são interpretadas as estruturas existenciais. Não havendo serialidade na temporalidade originária, os seus ekstases são ditos co-originários, apesar do primado do futuro na temporalização da temporalidade. E este é um outro traço característico da temporalidade originária: a temporalidade temporaliza-se originariamente a partir do futuro.” (REIS, 2004, p. 110)

temporalidade originária não conflita com a continuidade do tempo vulgar. Heidegger investiga a temporalidade a partir do ente que pergunta pelo ser no tempo, a saber, o ser-aí. Logo, afirmar que o tempo tem um fim, é afirmar que o ser-aí tem um final e isso – segundo argumentamos na noção de morte própria – não se segue, já que o ser-aí não chega ao final, no qual simplesmente o tempo para, mas sim, que existe finitamente. O fato de que se perceba um conflito decorre de uma incompreensão sobre o tempo vulgar. Para que o tempo vulgar fosse visado como finito, ele teria que terminar ou parar, ou mais precisamente, deveria haver um momento final do tempo. Então, para compreender o que Heidegger quer dizer com a finitude da temporalidade originária, devemos lidar com a noção de existir finitamente. Na angústia e na morte o ser-aí se defronta com a sua finitude. Mas o que Heidegger quer dizer com “a finitude da temporalidade originária”?

É a partir da morte como limite intrasponível que o ser-aí se projeta em um ainda-não de possibilidades. Essa projeção se dá em possibilidades finitas que chegam ao ser-aí vindas do futuro. Essa projeção acontece em um campo de sentido que se abre para que uma possibilidade apareça como possibilidade. Em suma, a temporalidade originária é finita na medida em que são possibilidades de um ente finito, mortal, temporal.¹⁴⁵ A finitude do futuro se revela na forma como o ser-aí se projeta em suas possibilidades, uma projeção que sempre envolve a confrontação com a própria negatividade e finitude. Assim, é no modo do porvir próprio que o sentido do existir na negatividade mais própria revela o caráter finito da existência. Segundo Heidegger, “a temporalidade se temporaliza originariamente a partir do porvir. O tempo originário é finito.” (2012, p. 900) Nesse sentido, a finitude do porvir não questiona a *continuidade* do tempo após a morte, mas sim estabelece o caráter fenomenal da temporalidade originária. O porvir, em sua finitude, não é uma série infinita de possibilidades, mas o horizonte no qual a existência se realiza, o processo pelo qual o ser-aí se torna quem ele é, ou melhor, quem ele tem de ser. A finitude do porvir, portanto, indica que a singularização acontece em um contexto de possibilidades que são limitadas e, em última análise, negativas. O ser-aí não é um *subjectum*, como um suporte ou substrato de qualidades ou propriedades, algo passivo. De igual modo, *não* é uma construção estática, mas ek-stática, que se

¹⁴⁵ “Antecipadamente decidido para a morte, o ser-aí existe como às suas possibilidades finitas de ser. Essas possibilidades se confundem com o ser do ser-aí, na medida em que o ser-aí é suas possibilidades. Dito de outra forma, portanto, o ser-aí chega a si mesmo, ou seja, ele chega as suas possibilidades propriamente ditas de ser em meio ao vir até ele dessas possibilidades no campo antecipativo aberto pela compreensão de sentido de ser que articula como possíveis não quaisquer possibilidades, mas possibilidades, finitas, mortais, o que significa em última instância temporais. [...] de onde vêm tais possibilidades finitas? Resposta: da abertura de um campo porvindouro do existir. O ser-aí chega propriamente a si mesmo literalmente vindo do porvir.” (CASANOVA, 2020, p. 142)

desenvolve dinamicamente na interação com o tempo, sempre permeada pela compreensão-dispositiva afetiva da finitude e da morte. Em suma, o futuro originário, compreendido como porvir, é finito porque está indissolavelmente ligado à finitude da existência humana.¹⁴⁶

A temporalidade não é, nesse contexto, (in)finita, mas marcada pela maneira como o ser-aí se singulariza temporalmente ao projetar-se em suas próprias possibilidades finitas que vêm em direção ao ser-aí. Essas possibilidades finitas são dadas ao ser-aí no modo da compreensão. A primazia do porvir e da compreensão na constituição da temporalidade são fundamentais para entender a temporalidade do ser-aí e como ela se temporaliza (*zeitigt*).

O porvir (*Zukunft*) e a compreensão (*Verstehen*) são analisados como estruturas que articulam a temporalidade em termos de dependência ontológica. O ser-aí revela-se, como o único ente que existe, através de um modo de ser ekstático, que é fundamentalmente temporal. O termo “ekstático” sugere um movimento de saída de si mesmo, uma abertura compreensiva de ser que se realiza no tempo. Heidegger enfatiza que a existência do ser-aí está intrinsecamente ligada ao porvir, uma dimensão temporal que não se limita ao simples futuro cronológico, como vimos, mas que representa a possibilidade de ser, o horizonte onde o ser se projeta e se realiza. A palavra alemã para *porvir*, com seu prefixo “zu-” (vir em direção à), indica essa abertura contínua do ser-aí para o que está por vir (*zu-kunft*), para o que ainda não é, mas pode ser. A compreensão é, por sua vez, vista como uma estrutura existencial que permite ao ser-aí adiantar a si mesmo, projetando-se no porvir. É através da compreensão que o ser se revela em sua possibilidade e que o ente se abre para o mundo em sua significância. A compreensão não é apenas um ato de conhecimento dado pelas faculdades da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e do entendimento (*Verstand*), mas um modo de ser que envolve a projeção de possibilidades, que se enraíza no porvir. Nesse sentido, o porvir não deve ser compreendido a partir da noção vulgar de tempo, em que o agora é seguido por um novo agora e assim sucessivamente. O porvir é antes de tudo a condição de possibilidade para qualquer compreensão do ser. Ele não é um simples futuro que se segue ao presente, mas o fenômeno primário da temporalidade, a partir do qual toda compreensão e toda ação se tornam possíveis. Assim, a primazia do porvir na temporalidade do ser-aí reflete a estrutura ontológica que

¹⁴⁶ “O ser-aí é ser temporal. [...] Ele não é um ente dotado de propriedades subsistentes, que estariam sujeitas ao efeito corrosivo ou benéfico do tempo, mas é antes um ente marcado por uma indeterminação ontológica originária, por uma nidade estrutural, que se mantém em todas as suas possibilidades de ser, de tal forma que a finitude é o caráter mesmo de cada uma dessas respectivas possibilidades. Assim, ele é, em meio à decisão antecipadora da morte que revela o caráter propriamente dito do ser que é o seu, *constantemente por si*, o que significa dizer que ele é autônomo. Essa determinação finita do tempo, por sua vez, não é um elemento contingente da temporalidade, mas constitui originariamente a própria essência do tempo.” (CASANOVA, 2020, p. 154)

possibilita o ser-no-mundo. O ser-aí – sendo em direção a si mesmo vindo do porvir – está sempre aberto para o que ainda não veio a ser, mas que pode ser. É essa abertura que projeta um campo de sentido que fundamenta a compreensão e que permite ao ser-aí temporalizar-se, projetando-se continuamente em direção ao futuro.

A construção fenomenológica sustenta, conforme desenvolvida por Heidegger, que a compreensão de ser, em qualquer comportamento direcionado a entes, se projeta dentro de um horizonte temporal. Em outras palavras, o tempo é a perspectiva formal através da qual o ser é compreendido e projetado. Essa concepção não só esclarece um critério de regionalização ontológica, que Heidegger sugere ter operado de maneira não temática ao longo da história da ontologia, mas também exige uma exposição concreta e elaborada. Um dos empreendimentos fundamentais nessa construção é demonstrar que o tempo constitui o sentido de ser do ser-aí, ou seja, que a essência (*Wesen*) do ser-aí só pode ser compreendida a partir do tempo. A arquitetura desta construção é familiar: uma compreensão de ser é pressuposta em todo comportamento intencional, e essa compreensão é própria de um ente particular. Portanto, a tematização dessa compreensão exige a explicitação conceitual do ser do ser-aí, que se revela em estruturas formais, não propriamente categorias, mas formas que estruturam possibilidades existenciais. Essas estruturas não formam um agregado abstrato, mas uma totalidade concreta. O conceito que unifica esses momentos estruturais é o ser do ser-aí, expresso pela noção de cuidado (*Sorge*).

Aqui surge o desafio de descrever fenomenologicamente o tempo na perspectiva que explicita a projeção do cuidado, permitindo a compreensão da unificação dessas estruturas em um todo concreto. Heidegger estabelece, ao explorar essa questão, um vínculo fundacional entre duas teses: o tempo como sentido do ser do ser-aí e o tempo como sentido do ser em geral. Ele utiliza o termo *Temporalität* para designar o sentido do ser em geral, e *Zeitlichkeit* para o sentido do ser do ser-aí. Ao diferenciar a *Temporalität* da *Zeitlichkeit*, Heidegger estabelece uma distinção crucial para a compreensão do ser em sua totalidade. *Temporalität* refere-se, como horizonte transcendental, ao tempo enquanto estrutura histórica do mundo que permeia a compreensão do ser em geral, enquanto *Zeitlichkeit* diz respeito à temporalidade específica do ser do ser-aí, ou seja, à maneira como o ser-aí existe no tempo.¹⁴⁷ Dado que as

¹⁴⁷ “Na medida em que o ser-aí se temporaliza, o mundo conquista sua temporalidade propriamente dita. A análise da temporalidade ekstática do existir humano, portanto, encontra aqui propriamente o seu *télos* estrutural: alcançar por meio de tal análise o ponto de conexão com a temporalidade (*Temporalität*) horizontal do mundo, da transcendência propriamente dita do ser-aí, com a historicidade que constitui propriamente a essência da facticidade.” (CASANOVA, 2020, p. 201)

estruturas do ser-aí são intrinsecamente temporais, compreende-se que a temporalidade, em sua especificidade, é o fundamento que articula essas estruturas. Ora, se o tempo enquanto horizonte de compreensão do ser em geral (*Temporalität*) é distinto da temporalidade enquanto ser do ser-aí (*Zeitlichkeit*), então é necessário diferenciar a concepção ordinária do tempo, herdada pela tradição filosófica, da concepção originária. A tradição concebeu, desde Aristóteles até Bergson, o tempo de maneira linear e objetiva, enquanto Heidegger propõe uma compreensão do tempo que está diretamente vinculada à estrutura existencial do ser-aí.¹⁴⁸ Se a concepção ordinária do tempo não pode dar conta da complexidade do ser do ser-aí, então Heidegger deve voltar-se para uma concepção originária do tempo, uma que esteja enraizada na própria experiência existencial. Isso significa que a ontologia, enquanto fenomenologia¹⁴⁹, deve necessariamente edificar-se sobre o fenômeno do tempo.¹⁵⁰ Portanto, ao investigar o nexos ontológico entre a temporalidade e o ser do ser-aí, revela-se que a interpretação temporal das ekstases, assim como dos caracteres ontológicos, está fundamentada na temporalidade. Se a temporalidade constitui o sentido ontológico do ser-aí, então é precisamente por meio dela que se dá a abertura do ser *para* o mundo. Em suma, a compreensão do sentido do ser deve passar pela interpretação da temporalidade, pois é nela que reside o fundamento último das estruturas ontológicas do ser-aí e, por extensão, da ontologia em geral.

A estrutura temporal de um fenômeno localiza o tempo no plano ontológico da diferença ontológica, a diferença entre ser e ente.¹⁵¹ Isso significa que o tempo não é uma entidade ou objeto, mas a condição de possibilidade para que algo como ser – não ente – se

¹⁴⁸ Sobre isso, veja o §66 de *Ser e Tempo* intitulado “A temporalidade do ser-aí e as conseqüentes tarefas que dela surgem em uma repetição mais originária da analítica existencial”.

¹⁴⁹ “Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo de tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do ser-aí, a qual, como analítica da *existência*, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele *surge* e para onde ele *retorna*.” (HEIDEGGER, 2012, p. 128)

¹⁵⁰ “A meta da fenomenologia hermenêutica do ser-aí é a explicação do tempo como o horizonte transcendental da questão do sentido do ser. O tempo fundado na temporalidade do ser-aí é transcendental porque conota a abertura do ser-aí. O desvelamento apofântico das estruturas e da temporalidade do ser-aí descobre as condições em que a transcendência do ser emerge na transcendência do ser-aí.” (STEIN, 1983, p. 67)

¹⁵¹ “Não há simplesmente o tempo. Heidegger segue aqui uma velha indicação presente na *Física* de Aristóteles: o tempo está antes entre as coisas que não são do que entre as coisas que são. Diferentemente de Aristóteles, porém, o tempo não se mostra, para Heidegger, como número do movimento segundo anterioridade e posterioridade. O tempo está aqui entre as coisas que não são, porque não há o tempo para além da experiência temporalizadora do tempo, para além do movimento do tempo se fazendo tempo – na linguagem peculiar heideggeriana ‘*die Zeitigung der Zeit*’, literalmente a temporalização do tempo ou movimento do tempo se fazendo tempo. [...] Não há aqui originariamente espaço de tempo, período de tempo, tempo do relógio e coisas afins, mas há apenas o ser-no-mundo temporalizante que abre a possibilidade do surgimento derivado do tempo cotidiano.” (CASANOVA, 2020, pp. 154-155)

dê. Portanto, o tempo não subsiste, mas se temporaliza, produzindo a si mesmo em modos diversos. Estes modos diversos de temporalização da temporalidade *não* significam que o ser-*ai* ocorre no tempo como uma substância (οὐσία) em uma série temporal, mas que sua existência é compreensível a partir de uma unidade de modos temporais. Esses modos incluem a temporalidade originária, o tempo do mundo e o tempo comum ou conceito vulgar de tempo. A temporalidade originária, ou o tempo como sentido do ser do ser-*ai*, é fundamental, e os outros modos do tempo derivam dela. Cada um desses modos apresenta características específicas e desempenham um papel distinto na experiência (*Erfahrung*) do tempo.

O tempo do mundo é o modo como o ser humano experimenta o tempo em sua vida diária. Esse modo é caracterizado pela serialidade, databilidade, extensão, significância e publicidade.¹⁵² Aqui, o tempo é vivido como uma sequência de “agoras” que estão inter-relacionados com eventos e atividades específicas. Esse fluxo temporal não é composto por momentos vazios e homogêneos, mas por instantes que possuem uma qualidade particular, definidos por seu contexto e propósito.¹⁵³ Através da temporalização, o ser-*ai* experimenta o tempo não apenas como uma sequência de momentos cronometrados, mas como uma vivência que permeia todos os aspectos da vida cotidiana. Nesse sentido, o ser-*ai* não é meramente um ser no tempo, mas é, antes de tudo, um ser que temporaliza o tempo. A temporalidade não é um atributo passivo, mas uma característica ativa e constitutiva do existir.

O ser-*ai* vivencia, ao se engajar no mundo da ocupação-preocupação, o tempo como uma sucessão de “agoras”. Em outras palavras, o tempo é, no cotidiano, frequentemente experimentado através da prática de medir e contar, como na utilização do relógio. No entanto, esse tempo cronometrado, o “tempo-agora”, não esgota a compreensão do que o tempo realmente é. O tempo do relógio é homogêneo e indiferente, mas cada “agora” da ocupação cotidiana carrega em si uma possibilidade de sentido, de temporalização. Portanto, mesmo no uso mais banal do tempo, como dizer “Agora são seis horas da manhã, é hora de

¹⁵² Estas noções foram extraídas do capítulo 3, intitulado “World-Time and Time-Reckoning” de BLATTNER, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999, pp. 127-184.

¹⁵³ “O que quer que se torne possível para o ser-*ai* humano precisa se tornar possível, portanto, a partir de uma certa dinâmica de temporalização de tal possibilidade. [...] de saída e na maioria das vezes, cada ser-*ai* sempre necessariamente se ocupa circunvisivamente com os entes. Essa ocupação faz com que uma ação utensiliar sempre se faça respectivamente presente. Agora é hora de colocar a mesa, de pegar os pratos e os talheres e dispor tudo sobre a mesa. E agora é hora de comer, pegar o garfo e a faca, de pegar o copo, de voltar a pegar o garfo e a faca, de pegar a colher e a xícara. E agora, por fim, é hora de abrir a torneira, pegar a esponja, coloca o detergente e limpar os pratos. A cada momento algo se mostra como aquilo que precisa ser feito. O que precisa ser feito, porém, precisa aparecer a partir de um campo antecipativamente aberto de sentido, no qual essa possibilidade de ação se faz presente.” (CASANOVA, 2020, p. 156)

levantar da cama para ir para escola”, há uma compreensão implícita e profunda do tempo que vai além da simples contagem, dado que a relação do ser-aí com o tempo não é meramente utilitária ou técnica, antes, é existencial. Segundo Heidegger,

o ser-aí, como ente para o qual está em jogo o seu ser, *emprega-se*, primariamente, de modo expreso ou não, *para si mesmo*. De pronto e no mais das vezes, o cuidado é ocupação que vê ao redor. Empregando-se em vista de si mesmo, o ser-aí “faz uso” de si. Fazendo uso de si, o ser-aí necessita de si mesmo, isto é, do seu tempo. Necessitando de tempo, conta com ele. [...] Contar com o tempo é constitutivo do ser-no-mundo. [...] Denominamos a determinação do tempo do ente no interior do mundo *a temporalidade do interior do mundo*. [...] como temporalidade no interior do mundo, surge de um modo de temporalização essencial da temporalidade originária. (2012, p. 904, mod.)

O ser-aí está sempre em um processo de “usar” a si mesmo para realizar seus projetos e possibilidades, e essa atividade requer tempo. O tempo é, portanto, nessa perspectiva, visto a partir do ser-aí com um ente no interior do mundo. A temporalidade do ente no interior do mundo é, assim, uma manifestação de como o tempo se revela na vida cotidiana. Ao se ocupar com o mundo e com as coisas ao seu redor, o ser-aí vivencia o tempo através das ocupações e preocupações do dia a dia. Por outro lado, o ser-aí não apenas existe “no” tempo, como se o tempo fosse um recipiente dentro do qual os eventos ocorrem, mas sua própria existência é uma forma de temporalização. A temporalidade não é um atributo externo que se impõe ao ser-aí, antes, é o modo pelo qual o ser-aí se compreende e se projeta no mundo. Em outras palavras, o tempo não é um “algo” externo que observamos de fora, mas algo que está intrinsecamente ligado à nossa existência, ao nosso ser-no-mundo. Cada ação cotidiana, como “dar uma aula” ou “sair com os amigos”, revela uma compreensão prévia do tempo, uma antecipação do que está por vir, uma retenção do que já passou, que se presentifica no que agora é o caso.¹⁵⁴

O tempo em sentido vulgar ou comum surge a partir do nivelamento das características do tempo do mundo, transformando-o em uma série de instantes idênticos, homogêneos e mensuráveis. Esse tempo é desvinculado dos propósitos do ser-aí e pode ser contado e medido, sendo considerado independente da existência e das ocupações cotidianas. “Essa datação conta com o tempo no sentido de uma medição do tempo, necessitando, por

¹⁵⁴ “O campo antecipativo de sentido (o porvir) já sempre precisa se abrir nos limites da significância fática (ter sido). O que se dá a cada vez, por fim, é a presentificação mesma de cada atividade em meio àquilo que sempre agora é o caso (presentificação de porvir e ter sido). Na medida em que tal dinâmica de temporalização originária se estabiliza e nós podemos nos movimentar com familiaridade junto aos campos utensiliares diversos, surge, então, a possibilidade de uma retração da dinâmica de temporalização e o surgimento subsequente dos cálculos cotidianos. Não é, em suma, o cálculo do tempo que torna possível a temporalidade existencial originária do ser-aí humano, mas é sim essa temporalidade que torna possível derivadamente o surgimento dos cálculos com o tempo.” (CASANOVA, 2020, p. 157)

consequente, de um medidor de tempo, isto é, um relógio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 1116)
 Este é o tempo que, de maneira mais simples, encontramos nos relógios e calendários.
 Segundo Heidegger,

a caracterização vulgar do tempo como sequência de agoras sem fim, a passar, não reversível surge da temporalidade do ser-aí que decai. *A representação vulgar do tempo tem seu direito natural.* Ele pertence ao modo de ser cotidiano do ser-aí e à compreensão de ser, de pronto predominante. Por isso, de pronto e no mais das vezes, a *história é publicamente* compreendida como *gestar-se intratemporal*. Essa interpretação do tempo só perde sua exclusividade de direito e sua primazia quando pretende poder oferecer o “verdadeiro” conceito de tempo e poder traçar o único horizonte possível para a interpretação teórica do tempo. Ao contrário, somente a partir da temporalidade do ser-aí e de sua temporalização é que se torna compreensível *por que e como o tempo do mundo pertence a essa temporalidade.* (2012, p. 1149, mod.)

A discussão central gira em torno do tempo como um fenômeno medido e sequencial que se torna o único meio de acesso “verdadeiro” ao conceito de tempo. Mesmo em sociedades sem acesso a instrumentos de medição do tempo, como relógios, o ser-aí não deixa de ter uma experiência temporal. O ser-aí se orienta por meio de outros referenciais, como a posição do sol ou o movimento das sombras, que funcionam como “relógios naturais”.¹⁵⁵ Isso sugere que a compreensão do tempo não depende exclusivamente de dispositivos mecânicos ou tecnológicos, mas está profundamente enraizada na experiência decaída de absorção do ver ao redor (*Umsicht*). O argumento avança ao considerar a definição aristotélica do tempo como medida do movimento na obra *Física*, em que essa definição é retirada do contexto de uma ontologia da natureza.¹⁵⁶ Aristóteles diferencia o tempo do movimento, enquanto o movimento é algo localizado e específico a qualquer mudança em geral, o tempo é universal e permeia todos os lugares. Essa distinção é importante porque estabelece o tempo como algo intrinsecamente ligado ao ser, mas que transcende o movimento físico, estando presente em todas as partes e não apenas no objeto em movimento. Heidegger amplia, por sua vez, essa reflexão ao introduzir a ideia de que a experiência do tempo é profundamente conectada à temporalidade do ser-aí. A noção de “agora” é explorada como um ponto crucial na compreensão vulgar do tempo, na qual o “agora” constitui a continuidade interna do tempo, dado que é essa continuidade que mantém unido o tempo. Segundo Heidegger,

a sequência de agoras é ininterrupta e sem lacuna. Por mais ‘longe’ que também levemos a ‘divisão’ do agora, ele é ainda sempre agora. A continuidade do tempo é

¹⁵⁵ “O tempo é o ‘numerado’, isto é, o expresso, embora não tematicamente, visado no presentificar do ponteiro (ou sombra) *que se desloca*. [...] O tempo do mundo, que é ‘visto’ de tal modo no emprego do relógio, nós o denominamos de *o tempo do agora (Jetzt-Zeit)*.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 1136-1138)

¹⁵⁶ “Para Aristóteles, a origem do tempo que dessa maneira se manifesta não constitui problema. Sua interpretação do tempo se move, ao contrário, na direção da ‘natural’ compreensão de ser.” (HEIDEGGER, 2012, p. 1136)

vista no horizonte de um indissolúvel subsistente. [...] A tese capital da interpretação vulgar do tempo segundo a qual o tempo é ‘infinito’ deixa manifestos, do modo mais insistente, o nivelamento e o encobrimento do tempo do mundo, [...] O tempo se dá de imediato como uma ininterrupta sequência de agoras. Todo agora já é também um há pouco e ainda dentro em pouco. (2012, p. 1142)

A continuidade do tempo é visada como uma sequência ininterrupta de “agoras”, em que cada momento presente está imediatamente conectado ao passado e ao futuro, sem qualquer lacuna. Essa visão vulgar do tempo como infinito encobre o caráter originário do tempo, nivelando-o e ocultando sua complexidade.¹⁵⁷ A tese central de Heidegger é que a concepção vulgar do tempo nasce da temporalidade imprópria. Essa temporalidade imprópria é uma forma derivada que tende a *esquecer* sua origem na temporalidade originária. No entanto, mesmo essa compreensão vulgar não deve ser desconsiderada, pois ela também surge de uma fonte legítima e possui uma conexão intrínseca com a temporalidade originária. A partir dessa perspectiva, a concepção vulgar do tempo leva a um esquecimento do próprio tempo como fenômeno. Para a compreensão vulgar, o tempo é algo que simplesmente “passa”, um fluxo contínuo que não pode ser interrompido. Contudo, essa visão não questiona a originariedade do tempo, essa falta de questionamento resulta em uma visão do tempo como infinito e fugaz, algo que está sempre além da compreensão finita de ser. Em suma, a visão vulgar do tempo, ao apontar para sua origem na temporalidade imprópria, atende “ao fato de que o tempo do agora deriva da temporalidade, esta seja por nós considerada como *o tempo originário*” (HEIDEGGER, 2012, p. 1150)

A temporalidade originária é a forma mais fundamental de tempo, livre de sequencialidade, serialidade, linearidade, databilidade etc. Não se trata de uma sucessão de momentos, mas de uma estrutura complexa e não sequencial que dá origem aos outros modos de tempo.¹⁵⁸ Este tempo originário é, embora difícil de ser compreendido – dado que no cotidiano “aparentemente” experimentamos o tempo em uma sequência temporal – a base sobre a qual se constroem as experiências temporais cotidianas. Heidegger argumenta que esses três modos de tempo não são independentes entre si, mas estão hierarquicamente

¹⁵⁷ “‘Se se pensa’ a sequência de agoras ‘até o final’ do ponto de vista da subsistência e da não-subsistência, um final nunca pode ser encontrado. Do fato de que *esse pensar* até o final do tempo *deve ser sempre pensar* tempo, segue que o tempo é infinito.” (HEIDEGGER, 2012, p. 1144)

¹⁵⁸ “A temporalidade originária não forma uma série, mas sim uma multiplicidade unificada de momentos estruturais que Heidegger denomina ekstases. Estes momentos são identificados por termos temporais usuais (presente, passado e futuro), apesar da advertência em relação ao significado próprio que eles adquirem na temporalidade originária. Não obstante, a temporalidade originária não é uma série de elementos sequencialmente distribuídos. [...] Certamente que a temporalidade originária não se refere a uma série cujos elementos estariam relacionados pelas relações de ‘antes de...’ e ‘depois de...’, mas tampouco ela é a série formada por elementos caracterizados como ‘presente’, ‘passado’ e ‘futuro’. O traço único e polêmico do conceito de temporalidade originária é que ele não contempla serialidade ou sequencialidade.” (REIS, 2004, pp. 109-110)

interligados. A temporalidade originária é, apesar de não ser diretamente perceptível na vida diária, o fundamento que possibilita a existência do tempo do mundo, que, por sua vez, dá origem ao tempo em sentido vulgar ou comum. Essa interdependência é central para a compreensão da temporalidade. A temporalidade originária gera, ao ser modificada, os modos de tempo mais familiares, sendo, portanto, fundamental para a compreensão do ser-no-mundo enquanto tal. A temporalidade originária é, como a constituição temporal do ser-aí, apresentada como fundamentalmente distinta e mais básica do que o tempo vulgar ou ordinário. De fato, é difícil exagerar as diferenças entre o que intuitivamente consideramos o tempo e o que Heidegger explora como temporalidade originária. Conforme ele empreende mostrar, a temporalidade originária é “contraintuitiva” ao senso comum comparada à compreensão vulgar do tempo que concebe o tempo como uma sucessão infinita de momentos idênticos ou “agoras” (*Jetztpunkte*) e, além disso, como uma dimensão que é, em última análise, independente do ser do ser-aí.¹⁵⁹ Essa concepção vulgar é, embora derivada da temporalidade originária, radicalmente distinta da mesma. A temporalidade originária também deve ser distinguida do “tempo do mundo”, dado que a temporalidade originária “é” não como algo subsistente, antes é o modo que o ser-aí como ser temporal se temporaliza, e como tal possibilita a constituição da estrutura do cuidado. Em outras palavras, a temporalidade originária *não* diz respeito a uma concepção de tempo “objetiva”, como se supõe ser o tempo físico ou cósmico.¹⁶⁰ Heidegger sustenta que o ser-aí *não* está “no tempo”, “a temporalidade não ‘é’ em geral nenhum ente.

Temporalidade originária não é algo que é, não é um ente no interior do mundo. “A temporalidade não ‘é’ em geral nenhum ente. Ela não é, mas se temporaliza (*zeitigt*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 892) Nesse sentido, a temporalidade é apenas na medida em que se temporaliza. Analisemos esta afirmação em maiores detalhes pela via negativa. A temporalidade não pode ser algo como um recipiente no qual o ser-aí é de alguma forma colocado. É por isso que Heidegger observa que a temporalidade não é um ente. Logo, em sentido positivo, “a temporalidade temporaliza, a saber, os possíveis modos dela mesma. Estes [modos] possibilitam a multiplicidade dos modos de ser do ser-aí, e sobretudo a possibilidade fundamental da existência própria ou imprópria.” (HEIDEGGER, 2012, p. 894, mod.) Esses modos de temporalização são as versões existenciais do que cotidianamente

¹⁵⁹ Para a exposição detalhada de Heidegger sobre isso, veja o §80 de *Ser e Tempo*, intitulado “O tempo da ocupação e a intratemporalidade”.

¹⁶⁰ Sobre essa perspectiva objetificante, veja HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Tradução de Jorge Leal Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

denominamos como futuro, passado e presente, que correspondem às dimensões da estrutura do cuidado: projeção antecipada de si, ser-lançado já em um mundo e ser junto aos entes no interior do mundo.¹⁶¹ Na temporalização do ser-aí, essas dimensões se interligam dinamicamente de modo que cada uma contém a totalidade da estrutura do cuidado. O futuro existencial, o vir-a-si-mesmo do ser-aí modula o passado e o presente, o passado existencial modifica o presente e o futuro, enquanto o presente existencial envolve uma modificação do passado e do futuro. Em outras palavras, esses modos entrelaçados da temporalidade originária não são dimensões externas, cósmicas ou objetivas nas quais o ser-aí encontra-se situado, mas modos de ser do ser-aí na unidade originária da estrutura do cuidado que, como argumentaremos, funda-se na temporalidade (*Zeitlichkeit*) *ekstática-horizontal*.

2.2 Ekstases temporais

A noção de “temporalidade ekstática-horizontal” descreve a maneira como as diferentes dimensões do tempo – futuro, passado e presente – estão sempre interligadas na experiência do ser-aí. Heidegger afirma que a “essência” da temporalidade originária é a sua natureza ekstática:

A temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isso, os fenômenos característicos do porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*) de as ekstases da temporalidade (*Ekstasen der Zeitlichkeit*). (2012, p. 894, mod.)

Cada dimensão de auto-constituição da temporalidade permanece fora de si, por assim dizer, e é sempre inter-relacionado com os outros dois modos. Em sua unidade ekstática e horizontal os modos temporais possibilitam as diferentes maneiras pelas quais o ser-aí pode se relacionar com os entes no interior do mundo, os entes que têm o mesmo modo de ser do ser-aí e a si mesmo em suas possibilidades, incluindo a possibilidade mais própria, a possibilidade da impossibilidade. De fato, a unidade ekstática-horizontal da temporalidade originária torna possível, como veremos, a transcendência.¹⁶² Como vimos anteriormente, na finitude da temporalidade originária, devemos lidar com a noção de existir finitamente. Com isso, chegamos à dimensão mais fundamental da analítica existencial. O objetivo é mostrar que *o ser do ser-aí é o próprio tempo*. Para isso, é necessário demonstrar que a temporalidade originária compartilha da finitude do ser-aí. Em outras palavras, a finitude do ser-aí não pode

¹⁶¹ “Na medida em que o ser-aí se compreende impropriamente, de pronto e no mais das vezes, deve-se presumir que o ‘tempo’ do entendimento vulgar de tempo mostre um fenômeno sem dúvida próprio, mas derivado. Ele surge da temporalidade imprópria que tem ela mesma sua própria origem determinada. Os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nasceram de imediato da compreensão imprópria do tempo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 888, mod.)

¹⁶² Para mais a esse respeito, consulte a seção 3.3 Angústia e transcendência.

ser compreendida como o final de um processo que eventualmente se completa. Isso nos levaria a uma compreensão do ser-aí a partir da metafísica da substância, o que vai de encontro com a noção de que o ser-aí existindo cuida de si. Segundo Heidegger,

o cuidado é ser para a morte. Determinamos a resolução antecipatória como o ser-próprio para a possibilidade, já caracterizada, da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Em tal ser para o seu final, o ser-aí existe propriamente em seu todo como o ente que pode ser “lançado na morte”. Ele não tem um final em que simplesmente termine, mas ele *existe de modo finito*. (2012, p. 896, mod.)

A finitude do ser-aí é um caráter peculiar da existência, dado que é a condição fundamental que possibilita a própria existência. Com isso, somos conduzidos diretamente ao tema da morte, como exposto anteriormente.¹⁶³ O que é central aqui é o caráter da morte como uma possibilidade sempre iminente, uma possibilidade que, ao mesmo tempo, é, do ponto de vista existencial, uma impossibilidade. Isso ocorre porque, uma vez que a possibilidade da morte é finalmente “atualizada”, a existência em si mesma já não está “aí”. A morte é concebida existencialmente, apenas como possibilidade, dado que a morte torna a própria existência possível. Esse é o ponto crucial da estrutura do cuidado, a saber, uma projeção constante para frente que nunca pode encontrar completude dentro da própria existência. Nesse sentido, o ser-aí nunca chega ao final de um processo que eventualmente se completa.

Vemos que a morte é o porvir nunca ultrapassado da existência que se manifesta na resolução antecipatória em direção a morte própria. Não porque seja o que está no final da existência do ser-aí, mas por ser a constante possibilidade de não mais ser “aí”. O porvir não é, portanto, um intervalo de tempo “posterior” que ainda *não é real*, mas o constante vir resoluto em direção a si mesmo do ser-aí em sua propriedade. Daí decorre o sentido específico de um futuro próprio finito. Segundo Heidegger, “o futuro próprio, que é primariamente temporalizado por *essa* temporalidade que constitui o sentido da resolução antecipatória, revela-se, assim, também ele, como finito.” (2012, p. 896, mod.) A prioridade dada ao futuro sobre as outras dimensões da temporalidade originária se dá pelo fato de que, resoluto, o ser-aí se antecipa em direção a morte própria, esse em direção à... traz para o já o ainda-não iminente do modo de existir finito. A morte impulsiona o ser-aí para frente, ao

¹⁶³ “Como poder-ser o ser-aí não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade de ser “aí”. Assim, a morte se desvenda como a possibilidade mais própria, irremetente e insuperável. Como tal, a morte é um peculiar iminente, cuja possibilidade existencial tem seu fundamento em que o ser-aí é ele mesmo essencialmente aberto para ele mesmo e o é no modo da antecipação si. Esse momento estrutural do cuidado tem, no ser para a morte, a sua concretização mais originária. O ser para o final torna-se fenomenicamente mais claro como ser para a caracterizada possibilidade peculiar do ser-aí.” (2012, p. 690, mod.)

mesmo tempo que a morte vem em direção ao ser-aí. A existência como antecipar-se em direção a morte se dá em um intermédio, em um espaço “entre”¹⁶⁴, isso já está de certa forma implícito no termo *Vorlaufen* (antecipação), donde “*vorläufig*”, que poderia ser traduzido como temporário, preliminar, provisório, intermediário, enquanto tem o sentido literal de “por enquanto”. O que a morte própria abre é a temporalidade finita do ser-aí.

A temporalidade originária é ekstática e se relaciona notadamente com a transcendência do ser-aí. O caráter ekstático se anuncia no fato de que a temporalidade originária não é uma sucessão de agoras ininterruptos, antes, se mostra como uma dinâmica de temporalização. Essa dinâmica é ressaltada por Heidegger com o termo ekstases (*Ekstasen*) como um movimento “para fora” que permite que uma ekstase temporal modifique a outra. Essa modulação ekstático temporal diz respeito ao “caráter fenomênico do ‘para si’, do ‘de volta para’ e do ‘fazer que algo venha de encontro’. [...] *A temporalidade é o originário ‘fora de si’, em si mesmo e para si mesmo.*” (HEIDEGGER, 2012, p. 894) A temporalização do ser-aí diz respeito ao modo como o tempo se dá – se temporaliza.¹⁶⁵ Essa temporalização se articula na unidade das ekstases porvir, ter-sido e presentificação, ou seja, a temporalização se dá de forma concomitante. Isso quer dizer: mesmo que o futuro tenha certa precedência, não se segue que é possível que se dar o porvir sem as outras ekstases.¹⁶⁶ Dada a dinâmica de sua interação, as três ekstases temporais tem o caráter de movimentar-se em direção à.

Dito isso, podemos argumentar, por exemplo, que o “passado”, ou melhor, o ter-sido *não* é algo que está para sempre atrás do ser-aí como um intervalo de tempo que já expirou, antes, está “aí” no mundo fáctico, manifestando-se constantemente na concretude “de onde” nossa existência se desdobra desde sempre. Quando o passado se desdobra ekstaticamente nas dinâmicas de temporalização, o ser-aí é trazido “de volta para” o seu ter-sido, e isso implica

¹⁶⁴ “O ser-aí fáctico existe de nascença e morre também de nascença, no sentido de ser para a morte. Ambos os ‘finais’ e seu ‘entre’ *são*, enquanto o ser-aí existe facticamente, e são do único modo como isso é possível: sobre o fundamento do ser do ser-aí como cuidado. Na unidade do estar-lançado e do ser para a morte fugidio e precursor, nascimento e morte se põem em conexão ‘conforme o ser-aí’. Como cuidado, o ser-aí *é* o ‘entre’.” (HEIDEGGER, 2012, p. 1014, mod.)

¹⁶⁵ “Ele [ser-aí] se estende entre o nascimento e a morte, portanto, não porque ele factualmente nasceu um dia e porque ele presumivelmente vai morrer com certeza um dia também. Ao contrário, é a abertura antecipativa de seu porvir (projeto compreensivo de sentido) nos limites fáticos do seu sido (disposição como vínculo fático com o mundo), que faz com que o ser-aí seja no instante a articulação densa do ‘entre’, a unidade da extensão (discurso decaído).” (CASANOVA, 2020, p. 270)

¹⁶⁶ “Na enumeração das ekstases sempre nomeamos o porvir em primeiro lugar. Isto deve indicar que o porvir tem uma precedência na unidade ekstática da temporalidade originária e própria, conquanto seja certo que a temporalidade não se origina de um amontoar-se e de um suceder das ekstases, mas se temporaliza cada vez na cooriginariedade destas e, dentro dessa cooriginariedade diversos são os *modus* da temporalização. [...] *O fenômeno primário da temporalidade originária e própria é o porvir (Zukunft).*” (HEIDEGGER, 2012, pp. 894-896)

que o presente e o futuro são especificamente modificados. De igual modo, o futuro *não* é um “posterior” distante que ainda não se realizou, mas a dimensão do porvir na existência “presente”. Em outras palavras, o porvir se dá em um campo de possibilidades que o ser-aí está trazendo a si. Nessa dinâmica o porvir movimentava as outras ekstases em direção à. Logo, o porvir tem precedência devido ao fato de que é sempre através do porvir que as outras ekstases recebem seu alinhamento, dado que é no porvir que o ser-aí abre um campo de sentido no qual as possibilidades mais próprias podem ser articuladas.¹⁶⁷ Em suma, o ser-aí está sempre adiantado em relação a si mesmo, enquanto está vinculado ao seu ter-sido “aí” de modo que se situa na lida ocupada-preocupada com o ente no aqui e agora. Cada uma dessas dimensões ekstáticas pode “ultrapassar” ou “sair para fora” e levar a ajustes concretos nas outras dimensões.

São dois os aspectos cruciais para compreensão do caráter ekstático da temporalidade originária. Primeiro, a temporalização originária nunca se desdobra explicitamente como tempo – por exemplo, como um intervalo mensurável – mas sim através dos modos de ser do ser-aí, a saber, compreensão, disposição afetiva, decadência e discurso. Segundo, dentro de cada sequência dinâmica de engajamento, as três dimensões da temporalização estão entrelaçadas umas nas outras, de modo que cada uma é respectivamente modificada mediante a interação ekstática de uma sobre as outras. Aprofundemos um pouco a terminologia utilizada por Heidegger. O termo “ekstase” deriva do grego ἔκστασις, que significa “ser/estar fora de si”. Nesse contexto, cada ekstase é uma forma de o ser-aí “sair de si” em direção ao porvir, ao ter-sido e ao presente, mas essas dimensões não são independentes ou sequenciais. Elas se interpenetram e se co-determinam, dado que são cooriginárias, formando uma unidade dinâmica na temporalização do ser-aí. Nesse sentido, a unidade das ekstases não implica uma serialidade, como na compreensão vulgar do tempo.¹⁶⁸ Heidegger distingue entre a

¹⁶⁷ “Para que algo se mostre como possível, é necessário antes de tudo que um campo de sentido se abra e faça com que um campo de possibilidades fáticas venha à tona. É apenas a partir do surgimento de tal campo, então que a interpretação pode trabalhar, ou seja, que ela pode desdobrar aquilo que o sentido tornou possível. Não há nunca simplesmente algo assim como um trabalho que se realiza. Mas quando um trabalho surge, ele sempre surge em sintonia com um sentido que o torna possível enquanto trabalho. Assim, alguém pode trabalhar para juntar dinheiro e realizar um sonho comum, para subsistir, para promover uma vida melhor para os filhos, para levar algo ao mundo, para combater o mal, para proteger os homens e assim sucessivamente. Cada um desses campos de trabalho possui incontornavelmente um sentido que o articula e sustenta, de tal modo que o que nesse campo se tornará possível, o que pode ser desdobrado interpretativamente a partir dele, depende fundamentalmente do sentido.” (CASANOVA, 2020, p. 138)

¹⁶⁸ “A unidade originária do futuro, do sido e do presente caracterizados é o fenômeno do tempo originário, que denominamos a temporalidade. A temporalidade temporaliza-se na unidade respectiva de futuro, sido e presente. O que denominamos assim precisa ser distinguido do em seguida, do outrora e do agora. As determinações temporais que citadas por último são apenas o que elas são, na medida em que emergem da temporalidade, na

temporalidade própria e imprópria, que correspondem às diferentes maneiras pelas quais o ser-aí pode se relacionar com seu próprio ser. A temporalidade imprópria é caracterizada pela fuga do ser-aí das possibilidades mais próprias, pela perda na impessoalidade e pela negação da finitude. Mas, mesmo na impropriedade, no entanto, o ser-aí não deixa de ser “como” ele é. A decadência, ou a tendência a se perder na impessoalidade, ainda carrega consigo a possibilidade de propriedade, pois a temporalidade originária permanece subjacente, possibilitando a “transformação” ou, melhor dizendo, o retorno (*Wiederkehr*) à propriedade.

Para compreender o retorno do ser-aí à propriedade, é necessário examinar cada uma das ekstases, que podem ser próprias ou impróprias. Essas ekstases dividem-se em três modos próprios e três impróprios, sendo analisadas tanto em sua classificação quanto nos movimentos ekstáticos: um entre os modos próprios e impróprios de cada ekstase, e outro na unidade ekstática. A *ekstase do porvir* está ligada ao compreender-se no projeto de uma possibilidade e no adiantamento de si. O modo próprio do porvir é o “adiantar”, em que o ser-aí se projeta compreensivamente em direção a morte e assume seu poder-ser mais próprio. Já o modo impróprio é o “aguardar”, em que o ser-aí se encontra preso nas expectativas do impessoal, sem vir a si em seu poder-ser mais próprio. A *ekstase do ter-sido* articula-se ao “já-ser-em”, correspondente à facticidade. O modo próprio desta ekstase é a “retomada”, em que o ser-aí confronta o que foi, trazendo o “passado” ao instante presente de forma significativa. O modo impróprio é o “esquecimento”, que não se refere a lapsos de memória, mas à incapacidade de o ser-aí manter uma relação própria com o que foi, resultando na perda da unidade temporal. Por fim, a *ekstase da presentificação* representa o ser-aí no presente e está associada ao “ser-junto-a”. O modo próprio da presentificação é o “instante”, que revela a finitude e o caráter de antecipação da existência. O modo impróprio é a “atualização”, que se vincula à ocupação cotidiana e não instaura o “instante” propriamente dito, mas apenas mantém o ser-aí preso na temporalidade vulgar. Em suma, a unidade da temporalidade se manifesta plenamente quando o ser-aí se apropria das ekstases temporais, ultrapassando os modos impróprios e alcançando uma existência própria. O movimento ekstático entre o próprio e o impróprio não é um simples avanço linear, mas um complexo processo de

medida em que essa temporalidade se exprime. Com o agora, o em seguida e o outrora exprime-se a expectativa, o porvir, a retenção, o sido e a presentificação, o presente. No exprimir-se, a temporalidade temporaliza o único tempo que é conhecido pela compreensão vulgar do tempo. O essencial do futuro reside no chegar-a-si, o essencial do sido no retorno-a e o essencial do presente no se-manter-junto-a, isto é, no ser-junto-a. Estes caracteres do em-direção-a, do retorno-a e do junto-a revelam a constituição fundamental da temporalidade. Na medida em que a temporalidade é determinada por este em-direção-a, pelo retorno-a e pelo junto-a, ela está fora de si.” (HEIDEGGER, 2012b, pp. 387-388)

apropriação no qual o ser se revela na antecipação do porvir. Assim, a propriedade do ser-aí reside na capacidade de temporalizar seu ser a partir do modo próprio das ekstases, superando a impropriedade e alcançando a propriedade existencial.

Além do caráter ekstático da temporalidade, Heidegger também descreve a temporalidade como horizontal.¹⁶⁹ Cada ekstase possui um horizonte (*Horizont*) que delimita sua extensão e alcance. A unidade dos horizontes das ekstases constitui a base para a compreensão do ser e da transcendência do ser-aí. Essa estrutura temporal horizontal é fundamental para a compreensão do cuidado. Segundo Heidegger,

o ser do ser-aí, nós o determinamos como cuidado. O sentido ontológico deste é a temporalidade. [...] a temporalidade constitui a abertura do “aí”. Na abertura do “aí” o mundo é coaberto. A unidade significativa, isto é, a constituição ontológica do mundo, deve fundar-se igualmente na temporalidade. A condição existencial temporal da possibilidade do mundo reside em que a temporalidade como unidade ekstática, possui algo como um horizonte (*Horizont*). As ekstases não são simplesmente saídas para... (*Entrückungen zu...*). Ao contrário, a uma ekstase pertence também um “para onde” (*Wohin*) da saída. Damos o nome de esquema horizontal a esse para onde da ekstase. (2012, p. 988)

A ideia de que a temporalidade possui, como unidade ekstática, um horizonte diz respeito ao fato de que cada uma das três ekstases não são meramente saídas do ser-aí para diferentes tempos, mas cada uma tem um “para-onde” específico, um destino ou direção que Heidegger chama de “esquema horizontal”. Esse esquema determina o modo como a temporalidade se manifesta e como o ser-aí se projeta no mundo. A noção de “horizonte” aponta para a inter-relação desses três aspectos do tempo, que não são momentos isolados, mas modos interconectados de ser.

No tópico c do §69 de *Ser e Tempo* há indicações da origem temporal da transcendência. Nesse contexto, a interpretação é guiada pela seguinte pergunta condutora: “como é ontologicamente possível algo assim como mundo em sua unidade com o ser-aí?”. Esta pergunta indaga sobre a condição de possibilidade da abertura do mundo a partir da abertura (*Erschlossenheit*) do ser-aí. Portanto, o que está em questão diz respeito ao fundamento ontológico da unidade do ser-no-mundo, ou abertura do mundo entendido como significatividade. O fundamento da unidade da significatividade, ou seja, da unidade da

¹⁶⁹ “O horizonte é a amplitude aberta, para o interior da qual o deslocamento enquanto tal está fora de si. O deslocamento abre e mantém aberto esse horizonte. Como unidade ekstática de futuro, sido e presente, a temporalidade tem um horizonte determinado pela ekstase. Como a unidade originária de futuro, sido e presente, a temporalidade é em si mesma ekstático-horizontal. ‘Horizontal’ significa: caracterizada por meio de um horizonte dado com a própria ekstase. A temporalidade ekstático-horizontal não torna apenas possível ontologicamente a constituição ontológica do ser-aí, mas também possibilita a temporalização do tempo, que só conhece a compreensão vulgar de tempo e que designamos em geral como a série não reversível de agoras.” (HEIDEGGER, 2012b, pp. 388-389)

estrutura ser-no-mundo é a temporalidade, mas em um sentido específico, a saber, horizontal.

Na estrutura da temporalidade pertence um horizonte (*Horizont*). De acordo com isso, a temporalidade se temporaliza como unidade ekstático-*horizontal*. A tese heideggeriana afirma, então, que a unidade ekstática da temporalidade é a condição existencial de possibilidade da abertura do mundo na medida em que tal unidade ekstática tem um horizonte constitutivo. Por sua vez, a unidade ekstática da temporalidade possui um caráter horizontal, pois a cada ekstase, enquanto saída para, pertence essencialmente um “para onde” da saída, que, como vimos, Heidegger denomina de esquema horizontal. O esquema em que o ser-aí compreensivamente adianta a si mesmo vindo do porvir, de modo próprio ou impróprio, é o em vista de si (*Umwillen seiner*). O esquema em que, na disposição afetiva, o ser-aí está aberto para si mesmo como lançado, diz respeito ao diante de quê (*Wovor*) do seu ter-sido. Já o esquema que se mostra na decadência do ser junto a é determinado no presente pelo para algo (*Um-zu*).

A noção de horizonte como para-onde da saída ekstática implica uma importante determinação da estrutura das ekstases temporais. Essa “saída para” envolve a temporalidade da espacialidade.¹⁷⁰ Segundo Heidegger, “somente sobre o fundamento da temporalidade ekstático-horizontal é possível a irrupção (*Einbruch*) do ser-aí no espaço (*Raum*).” (2012, p. 1000, mod.) É a partir do horizonte que as ekstases podem sair para, ou seja, a partir do porvir, ter-sido e presentificação. Os esquemas horizontais pertencem à estrutura das respectivas ekstases temporais. Nesse sentido, a relação das ekstases e seus respectivos horizontes não deve ser compreendida como um modo da relação intencional, ou seja, não tem o sentido de uma consciência de ou de um consciente estar dirigido para. Os horizontes não são propriamente um correlato das ekstases. Por isso, a *transcendência* para o mundo, enquanto fundamentada na temporalização ekstático-horizontal, implica também um ultrapassamento de todo ente determinado. Na abertura ekstática, os horizontes estão simplesmente abertos para um espaço que em si mesmo é indeterminado quanto ao seu conteúdo, que está de certo modo “vazio”, mas que, no entanto, determina de antemão o âmbito do que pode ser aberto ou descoberto pelo ser-aí.

Como observamos anteriormente, Heidegger diferencia a temporalidade originária de duas formas de abordar o tempo, a saber, o tempo do mundo e o tempo comum ou vulgar, sendo este último a maneira comum e cotidiana de compreender o tempo como uma

¹⁷⁰ Para a exposição detalhada de Heidegger sobre isso, veja o §70 de *Ser e Tempo*, intitulado “A temporalidade da espacialidade conforme o ser-aí”.

sequência linear de passado, presente e futuro. Para Heidegger, essa compreensão vulgar emerge da temporalidade originária, sendo a estrutura fundamental que possibilita qualquer experiência do tempo. Essa temporalidade originária é caracterizada pelos conceitos de porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesenheit*) e presentificação (*Gegenwärtigen*), que, diferentemente de “futuro”, “passado” e “presente”, são dimensões da temporalização da própria existência. Agora que descrevemos a estrutura ekstática e horizontal, vejamos cada uma das ekstases em maiores detalhes.¹⁷¹

O conceito de porvir não se refere simplesmente ao futuro como um momento que ainda não aconteceu. Em vez disso, é a abertura para o que está por vir, para as possibilidades que vêm em direção ao ser-aí. O porvir é o modo como o ser-aí se projeta para frente, antecipando suas possibilidades e se colocando em direção ao seu ser. A temporalidade do porvir se manifesta de duas maneiras: de modo próprio, através da antecipação (*Vorlaufen*), em que o ser-aí reconhece e assume sua finitude, especialmente em relação à morte; e de modo impróprio, através da espera ou aguardo (*Gewärtigen*), em que o ser-aí se perde nas ocupações-preocupações cotidianas, evitando a confrontação com sua própria finitude.

O ter-sido refere-se à dimensão temporal que evoca o passado, não como algo que simplesmente passou, mas como uma parte que está “aí” atuante na existência. O ser-aí não é apenas o que é no presente, mas é também o seu sido que está aqui, ou seja, o ser-aí “carrega” consigo suas experiências passadas e as interpretações que fez delas. A temporalidade do ter-sido se expressa de modo próprio através da retomada ou retenção (*Wiederholung* ou *Behalten*), em que o ser-aí se apropria de modo retencional o seu sido e a partir desta retomada do seu “passado” como seu se projeta no mundo de modo próprio. De modo impróprio, essa dimensão temporal se manifesta como esquecimento (*Vergessenheit*), em que o ser-aí ignora ou desconsidera seu passado, tratando-o como algo irrelevante ou desconectado de sua existência presente.

A presentificação (*Gegenwärtigen*) vai além da simples ideia de atualização. É a dimensão temporal em que o ser-aí toma decisões e se posiciona no mundo. A presentificação se temporaliza de maneira própria através da resolução antecipatória, em que o ser-aí sai da impessoalidade e assume sua existência de modo próprio, o que Heidegger denomina de

¹⁷¹ Tendo em vista que a ekstase do porvir já foi exaustivamente descrita, nosso foco agora será a ekstase do presente. A ekstase do ter-sido será abordada na seção 2.3, que trata do Passado Originário.

instante (*Augenblick*).¹⁷² De modo impróprio, a presentificação se manifesta como uma ocupação com os entes ao redor, em que o ser-aí se perde na impessoalidade e evita a confrontação com suas possibilidades mais próprias. Heidegger caracteriza o presente próprio como o momento de visão ou instante (*Augenblick*), sendo que este momento revela a abertura arrebatadora *em direção* à situação atual, uma instância decisiva de ser o próprio “aí” no sentido mais pronunciado. Segundo Heidegger,

o presente, mantido na temporalidade própria, sendo assim um presente próprio (*eigentliche Gegenwart*), nós o chamamos de instante (*Augenblick*). Este termo deve ser compreendido em sentido ativo como ekstase. Ele significa a saída para fora de si do ser-aí, resoluto e *mantida* no ser-resoluto, aberta para o que na situação vem de encontro nas possibilidades e circunstâncias de ocupação. Por princípio, o fenômeno do instante não pode ser elucidado pelo agora (*Jetzt*). (2012, p. 918, mod.)

O instante é o deslocamento do ser-aí em direção à situação concreta, ou seja, o instante presentifica o que importa aqui e agora. Isso não significa que há um momento de tempo – um intervalo muito curto como o “pisar de olhos” – durante o qual ocorre uma determinada orientação em relação à situação presente. Na verdade, é o oposto, o instante é o que primeiro possibilita o encontro próprio com os entes. Heidegger se refere aqui ao que também chama de ser-resoluto que se refere ao modo através do qual o ser-aí se *mantém* “aí” na situação presente. Isso implica um verdadeiro “ter” no “aí” do próprio tempo, em oposição ao perder-se na pressa do presente impróprio, que se mostra no modo da decadência, do ser “arrastado” pelo mundo, como ilustrado no exemplo da curiosidade, caracterizada por uma indisposição de se manter ao que é encontrado no presente.¹⁷³ O modo impróprio é a “atualização”, que se relaciona com a ocupação cotidiana e não instaura o “instante” propriamente dito, mantendo o ser-aí “preso” na temporalidade vulgar. Heidegger explora esse conceito em detalhes no §80 de *Ser e Tempo*, no qual a atualização é entendida como o tempo da ocupação e da intratemporalidade.

¹⁷² Sobre a noção de *Augenblick*, veja KIERKEGAARD, Søren. *O instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus – Um discurso*. Tradução de Álvaro Valls e Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Editora LiberArs, 2019. Heidegger se apropria, a seu modo, da noção de instante (*Øieblikket*) kierkegaardiana. Em uma nota do tópico a do §68 de *Ser e Tempo* está escrito: “S. Kierkegaard viu da forma mais penetrante o fenômeno *existenciário* do instante, o que não significa que ele alcançou também a correspondente interpretação existencial. Permanece prisioneiro do conceito vulgar do tempo e determina o instante recorrendo ao agora e à eternidade. Quando K. fala de ‘temporalidade’, refere-se ao ‘ser-no-tempo’ do homem. O tempo como ser-do-tempo do interior do mundo só conhece o agora, mas nunca um instante. [...]” No rascunho de 29 de maio de 1855, com o título “Quando é ‘o instante’?” Kierkegaard escreve: “O instante chega quando o homem se apresenta, o homem certo, o homem do instante. [...] quando chega o homem certo, sim, então é o instante. Pois o instante é justamente o que não está nas circunstâncias, o novo, o componente da eternidade.” (KIERKEGAARD, 2019, p. 276)

¹⁷³ Sobre isso, veja o tópico c do §68 de *Ser e Tempo* intitulado “A temporalidade da decadência”.

Apenas de forma derivada, através do processo de datação (*Datierung*) – que associa eventos a marcadores temporais “objetivos” recorrentes, como o ciclo do dia e da noite, a posição do sol, ou a linha do tempo – e através do estabelecimento de medidas temporais convencionais, como relógios, são impostos intervalos de tempo quantificáveis ao mundo cotidiano. A medição concreta e a contagem de intervalos de tempo distintos representam, portanto, uma manifestação derivada e decaída da temporalidade do ser-aí. A decadência (*Verfallen*) ocorre na medida em que o trato com esses intervalos de tempo – ao questionar “quanto tempo vai levar?” ou “quanto tempo tenho para isso?” – nos fecha na experiência imediata de estarmos situados. Em contraste, no instante, não me preocupo com questões de tempo ou cronometragem. Quando o ser-aí está no instante, o ser-aí se temporaliza, ou seja, o *ser-aí é tempo*.

Em suma, na Seção II de *Ser e Tempo*, Heidegger reinterpreta a estrutura do cuidado que constitui o ser-no-mundo em termos de temporalidade. O cuidado se articula, como a unidade constitutiva do ser-aí, do seguinte modo: compreensão como projeto antecipativo de sentido; disposição afetiva como estar lançado no mundo fáctico; e decadência como estar absorto em meio aos entes que vêm de encontro. Cada uma das três estruturas existenciais fundamentais se revela como constituídas temporalmente na unidade das ekstases temporais: futuro, passado e presente. Ou, expresso na terminologia existencial própria: porvir (*Zukunft*), ter-sido (*Gewesenheit*) e presentificação (*Gegenwärtigen*). Estas não devem ser equiparadas às noções vulgares de tempo como sequência linear de “agoras” que se estendem *ad infinitum*. Em vez disso, a temporalidade existencial é finita e, portanto, o porvir tem precedência sobre as outras ekstases. O avançar de forma antecipativa para possibilidades que advêm, característico do porvir, orienta a dinâmica temporal geral, culminando na morte como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada. O ser-aí como ser para morte encontra sua unidade na conexão das três ekstases temporais *finitas*.

2.3 Passado originário

A partir do cuidado (*Sorge*) e seus modos de manifestação, podemos dar o passo investigativo e adentrar na análise das estruturas ontológicas originárias – compreender (*Verstehen*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), decadência (*Geworfenheit*) e discurso (*Rede*), que foram desenvolvidos na seção I de *Ser e Tempo*, à luz de um fundamento superior e ontológico, a saber, a temporalidade do ser-aí. “A unidade originária da estrutura do cuidado (*Sorge*) reside na temporalidade (*Zeitlichkeit*).” E Heidegger prossegue: “O adiantar-se (*Sich-*

vorweg) em relação a si funda-se no porvir (*Zukunft*). O já ser em... manifesta em si o ter-sido (*Gewesenheit*). O ser junto a... é possibilitado na presentificação (*Gegenwärtigen*).” (2012, p. 890, mod.) Cada uma das estruturas ontológicas originárias, a saber, compreender (*Verstehen*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), decadência (*Geworfenheit*) e discurso (*Rede*) estão fundadas na temporalidade.¹⁷⁴

É apenas com base em uma interpretação temporal de cada momento da estrutura do cuidado que Heidegger pode trazer à tona o caráter intrinsecamente temporal da abertura do ser-aí no modo da disposição afetiva. As tonalidades afetivas (*Stimmungen*) são manifestações ônticas da disposição afetiva (*Befindlichkeit*), sendo esta o modo como o ser-aí abre o mundo. As tonalidades afetivas moldam as maneiras pelas quais o mundo aparece ao ser-aí e, de igual modo, abrem o mundo ao ser-aí na medida em que são constitutivas do ser-aí em seu caráter de afetabilidade. O ser-aí sempre se encontra no mundo em alguma tonalidade afetiva e abre o mundo em alguma tonalidade afetiva. Nesse sentido, não escolhemos nossas tonalidades afetivas, em vez disso, elas como que “nos tomam”.¹⁷⁵ Elas não vêm de fora, como se o ser-aí fosse um sujeito que recebe passivamente afecções provenientes de um objeto. Nem de dentro, como se fossem estados mentais do indivíduo privado, mas surgem de nosso ser-no-mundo.¹⁷⁶ As tonalidades afetivas se fundamentam em nosso estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo. Segundo Heidegger,

o compreender (*Verstehen*) nunca flutua no ar, mas é sempre em situação (*befindliches*). O “aí” é aberto ou fechado cada vez, de forma cooriginária, pela tonalidade afetiva (*Stimmung*). O ser da tonalidade afetiva leva o ser-aí ante seu estar-lançado (*Geworfenheit*), mas de tal maneira que este [estar-lançado] não é precisamente reconhecido como tal, mas é muito mais originariamente aberto no modo “como a gente está”. O ser-lançado (*Geworfensein*) significa existencialmente: situar-se assim ou assim (*sich so oder so befinden*). A disposição afetiva (*Befindlichkeit*) funda-se, por conseguinte, no estar-lançado. A tonalidade afetiva representa o modo como sou cada vez um ente lançado.” (2012, p. 922, mod.)

Segundo o exposto, o “compreender” (*Verstehen*) está intrinsecamente ligado à situação a qual o ser-aí está lançado. A compreensão nunca é um ato abstrato ou independente do contexto, ou seja, é sempre situada, ocorre dentro de um determinado “aí”. Já a “tonalidade afetiva” (*Stimmung*) faz referência à maneira como o ser-aí se encontra disposto afetivamente no mundo. Essa tonalidade afetiva é o que abre ou fecha o “aí”, determinando como o ser-aí

¹⁷⁴ “A interpretação temporal do ser-aí cotidiano deve partir das estruturas em que a abertura se constitui, a saber: compreensão, disposição afetiva, decadência e discurso.” (HEIDEGGER, 2012, p. 910, mod.)

¹⁷⁵ “A tonalidade afetiva ataca de repente. Não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’, mas, como modo de ser-no-mundo, vem à tona a partir do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 390, mod.)

¹⁷⁶ Sobre isso, veja “1.1 Ser-no-mundo e abertura” de FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 33-39.

percebe e interage com sua existência. É uma forma de estar no mundo que antecede a reflexão consciente, sendo mais um “como a gente está” do que um conhecimento explícito do próprio estar-lançado. O “estar-lançado” (*Geworfenheit*) descreve a condição de ser jogado no mundo sem escolha; em uma dada condição na qual o ser-aí *deve ser*. No entanto, essa condição não é imediatamente reconhecida, antes, ela se manifesta mais originariamente através da disposição afetiva (*Befindlichkeit*), que é a maneira como o ser-aí se encontra situado. Em suma, a disposição afetiva expõe o ser-aí ao seu fardo existencial, ao seu *poder ser* que se torna um *dever ser*.¹⁷⁷ O ser-aí está aqui nessa situação em particular, uma situação que não escolheu e que não pode controlar de todo. E, no entanto, uma situação em que o ser-aí deve, existindo assumir-se propriamente como responsável.¹⁷⁸ O modo pelo qual as tonalidades afetivas abrem o ser-aí para o fardo de sua existência se dá quando nos defrontamos com nosso estar-lançado, que está sempre lá, condicionando a nossa existência.

Enquanto a compreensão como projeção (*Entwurf*) manifesta o porvir, a disposição afetiva como estar situado no mundo fáctico destaca o passado: ter-sido (*Gewesenheit*). Ao estar disposto afetivamente, o ser-aí fáctico – meu “aí” situado no mundo que é o meu – é ressaltado. O sentido temporal do estar-lançado diz respeito ao “envolvimento” afetivo. Em outras palavras, estar-lançado é uma forma de estar ligado afetivamente ao mundo de forma vinculante. É a tonalidade afetiva (*Stimmung*) que faz ressoar de várias maneiras essa vinculação ao “aí”. Essa vinculação se dá de modo temporal. Primeiro, o ser-aí “sofre” no tempo. Este padecer no tempo “deixa marcas” dada as contingências cotidianas.¹⁷⁹ Segundo, o ser-aí “sofre” sobre o predomínio do tempo, já que o ser-aí além de sofrer *no* tempo sofre *pelo* tempo. Dessa forma, *o passado pesa sobre nós, como um fardo*. O tempo nos mostra nossa finitude e a incontornabilidade do fato que há tempo e estamos submetidos a ele. Sofrer do próprio “passado” é sofrer em relação à irreversibilidade fáctica do tempo.¹⁸⁰ A facticidade se

¹⁷⁷ Para uma exposição detalhada sobre a modificação do poder-ser em um dever-ser, veja o capítulo 2 intitulado, “Necessidade existencial: poder-ser como dever-ser”, em especial a seção 4: “Necessidade como obrigação existencial”, no qual Róbson Ramos dos Reis trata da modificação do poder-ser em dever-ser e como este último ganha um estatuto de autoridade, perante o qual se está obrigado a projetar-se. (2023, pp. 98-115)

¹⁷⁸ Sobre isso, veja “1.2 Ser-lançado e responsabilidade” de FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 39-43.

¹⁷⁹ “Quem sofre de seu passado, sofre sempre também daquilo *que* foi assim *como* foi: por exemplo, que se teve essa mãe e nenhuma outra – a pessoa sofre porque é um puro que e nenhum bom sentido e nenhuma justificação, seja de qualquer forma, pode ser conhecida nele. O sofrimento em relação ao fato de não termos nenhuma escolha, como a mãe, como ela sempre foi, como a única a ser conhecida, é sempre, portanto, também um sofrimento da pura contingência do próprio início.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, pp. 222)

¹⁸⁰ [...] à pura facticidade do ‘que era assim como foi’ [*Dass es so war wie es war*] pertence também o fato de que nada mais nisso pode ser modificado, designando o sofrimento de reminiscências como um sofrimento em relação à irreversibilidade do tempo. [...] O sofrimento do próprio passado inclui sempre também o sofrimento

manifesta de modo vincutivo com o ter-sido que afeta o ser-aí. Parafraseando Ortega y Gasset: “Sou minhas circunstâncias” e foram elas que constituíram o “aí” que é o meu. Em outras palavras, o “passado” é o que foi e continua sendo, e esse “passado” se manifesta em um tipo fundamental de “lembrança emocional”.¹⁸¹ Esse é o sentido em que devemos falar da afetividade em termos temporais. O que se revela aqui é que a afetividade é, em última instância, tempo, a saber, o ter-sido fáctico ao qual fomos lançados, isso é o que Heidegger denomina de “facticidade nua” (*nackte Faktizität*) que fundamenta a tonalidade afetiva do sofrer *no tempo e pelo tempo*. Esse estar-lançado em um mundo que já estava “aí” antes de nossa chegada, um mundo ao qual não fomos consultados e que nos parece inóspito, carrega consigo uma “sensação” de estrangeiridade. Essa condição ressoa no ser-aí como um fardo oneroso e potencialmente sufocante de existir *no e pelo tempo*.

Já na Seção I de *Ser e Tempo*, Heidegger sugere uma compreensão do ser-aí como ser-no-mundo situado. O ser-aí não está posicionado contra o mundo como uma entidade separada, nem se orienta em direção ao mundo como algo a ser apreendido cognitivamente à distância; ele está no mundo, entrelaçado e intrinsecamente vinculado a ele. Não importa se o ser-aí está aberto ou fechado ao mundo; ele é, de maneira irrevogável, inseparável do mundo, como ser-no-mundo. Aplicado à questão da temporalidade, isso implica que não há uma ruptura ontológica entre o ter-sido, como uma dimensão da existência, e a história, como o desenrolar dos eventos históricos. *Ser-lançado é estar imerso no mundo fáctico da história*. A temporalidade se manifesta como inextricavelmente *meu tempo*. A disposição afetiva abre o espaço de jogo para que o ser-aí se compreenda a partir do ente que vem de encontro no interior do mundo. Em outras palavras, a história é o “como” a temporalidade do ser-aí como tal se desenrola.¹⁸² Segundo Heidegger, “a historicidade do ser-aí é essencialmente historicidade de mundo, mundo que, sobre o fundamento ekstático-temporal, pertence à temporalização dessa temporalidade.” (2012, p. 1051, mod.) A temporalidade existencial e a

do fato inconcebível de que fomos jogados na vida sem nos perguntarem, e, o que é ainda mais grave, evidentemente sem estarmos autorizados para isso, sem, portanto, podermos fazer uma reivindicação legítima de um lugar neste mundo que seja válido.” (HOLZHEY-KUNZ, 2023, pp. 222-223)

¹⁸¹ Sobre a noção de existência e a relação entre esquecimento e lembrança emocional, veja o capítulo 1 intitulado “Sobre a diferença entre autoilusão ‘normal’ e ‘patológica’ em HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Ensaaios sobre o sofrimento humano*: a existência entre esquecimento de si e lembrança emocional. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, pp. 42-70.

¹⁸² Heidegger discute com a interpretação que Hegel dá do tempo, segundo a qual, na “Enciclopédia das ciências filosóficas”, Hegel procura determinar a conexão entre “tempo” e “espírito” e a partir daí compreender o porquê do espírito, como história, “cair no tempo”. Sobre essa intrincada discussão, veja o §82 de *Ser e Tempo*, intitulado “O contraste da conexão ontológico-existencial da temporalidade, ser-aí e tempo do mundo com a concepção da relação entre tempo e espírito em Hegel”.

historicidade de mundo são as duas faces da mesma dinâmica, *ser-aí é ser histórico*.

A história (*Geschichte*) que em cada caso é “nossa” abre o horizonte de nosso ser presente e futuro. Podemos afirmar essa comunalidade da história de duas formas. Primeiro, a história é a tradição que herdamos; é uma herança que orienta o ser-aí e o direciona em possibilidades. Segundo, é um destino ao qual estamos inextrincavelmente entrelaçados.¹⁸³ Mas isso não significa que em cada caso o ser-aí tenha se apropriado, reconhecido ou enfrentado a tradição destinamental a qual faz parte. Essa estrutura da história evidencia a vinculação do ser-aí como ser-lançado na facticidade. Na facticidade o ser-aí se vê lançado em uma tradição que *esqueceu* seu caráter histórico. O ser-aí se projeta em possibilidades deixadas pela tradição herdadas do impessoal. Logo, essa projeção desonera o ser-aí de sua responsabilidade de ser. Em outras palavras, a tradição direciona o ser-aí em possibilidades legadas pela tradição. O estar-lançado é “para dentro” deste “aí” fáctico que vai muito além do que se manifesta no presente. Em outras palavras, as possibilidades deixadas pela tradição sobre as quais – de modo impessoal – tomamos uma posição são um fragmento limitado diante das possibilidades outras – esquecidas – da história em que somos lançados. Nesse sentido, no modo impessoal, o ser-aí *tem* possibilidades; possibilidades essas que *não* são assumidas propriamente.¹⁸⁴

No entanto, é sempre possível expandir ou retomar as possibilidades de forma vinculativa, assumir outros ou mais segmentos do passado formativo, suportar o fardo da história fáctica de forma resoluto, mantendo-se aberto ao que mais está no “aí”. A história pesa como um fardo que interpela o ser-aí para que assuma seu modo de ser mais próprio.¹⁸⁵

¹⁸³ Heidegger propõe, já no início do §6 intitulado “A tarefa de uma destruição da história da ontologia”, que a historicidade é a base ontológica para a possibilidade do conhecimento histórico, isto é, a capacidade do ser-aí de investigar, interpretar e apropriar-se da tradição que o precede e molda suas possibilidades existenciais. O ter-sido, para o ser-aí, não é algo externo que simplesmente “passou”, mas algo que continuamente o interpela e precede, configurando a abertura destinamental de seu ser e o horizonte de possibilidades herdadas em que se lança. Mesmo na ausência de consciência histórica explícita, o ser-aí permanece histórico, pois sua constituição de ser está sempre ancorada em sua historicidade. Assim, a pergunta pelo ser – a investigação ontológica fundamental – não pode prescindir de um exame histórico, pois ela mesma está enraizada na historicidade do ser-aí. Segundo Heidegger: “Essa historicidade elementar do ser-aí pode permanecer oculta para ele mesmo. Mas pode ser também, de certo modo. Descoberta, vindo a ser objeto de cultivo próprio. O ser-aí pode descobrir a tradição, conservá-la e investigá-la expressamente. A descoberta de tradição e a abertura do que ela “transmite” e de como a transmite podem ser assumidas como uma tarefa autônoma.” (2012, pp. 80, 82) Em suma, essa compreensão histórica não apenas revela as condições de possibilidade do conhecimento histórico, mas também capacita o ser-aí a apropriar-se ativamente de seu passado como fonte de possibilidades futuras de ser.

¹⁸⁴ “A despeito das possibilidades existenciais serem transmitidas como uma herança deixada por outras pessoas, e apesar da forma impessoal de projeção retirar do indivíduo singularizado a autoria da projeção, sem uma projeção própria não acontece a doação de possibilidades.” (REIS, 2023, p. 86)

¹⁸⁵ “Quem se individua ao receber uma herança de possibilidades deve ser capaz de entrar em uma relação consigo mesmo. Não qualquer relação, mas uma relação de interpelação. [...] Ser capaz de aceitar ou dar

A noção apresentada por Heidegger de ser-resoluto (*Entschlossen*) é que torna possível que o ser-aí retorne a si e a “sua” história de modo próprio. Segundo Heidegger,

como histórico, o ser-aí somente é possível sobre o fundamento da temporalidade. Esta se mostra na unidade ekstático-temporal de suas ekstases. O ser-aí existe como proveniente próprio na abertura do ser-resoluto (*entschlossen*). Retornando a si resolutamente, o ser-aí, repetindo, abre-se para as possibilidades “monumentais” da existência humana. O conhecimento histórico que surge de tal historicidade é “monumental”. Como ter-sido, o ser-aí é entregue ao seu estar-lançado. Na apropriação repetente do possível está ao mesmo tempo previamente delineada a possibilidade da honrosa preservação da existência como algo-sido “aí”, existência em que a possibilidade apreendida se tornou manifesta. (2012, pp. 1070-1072, mod.)

O ser-aí lançado na facticidade, como vimos, se encontra em uma tradição que muitas vezes esqueceu seu caráter histórico, ou seja, não reconhece as raízes e o desenvolvimento histórico das práticas e crenças que a moldam. Essa tradição herdada é impessoal e influencia o ser-aí em suas escolhas e possibilidades. O ser-aí acaba, ao projetar-se impropriamente nas possibilidades deixadas por essa tradição, se (des)responsabilizando por sua existência, pois age conforme um caminho “predefinido”, ao invés de assumir ativamente suas próprias possibilidades. Ao projetar-se antecipadamente em possibilidades herdadas da tradição, o ser-aí está, em certa medida, sendo guiado por caminhos e opções que não foram escolhidos por ele. Nessa antecipação (ir)resoluta o ser-aí está preso a um conjunto de possibilidades que são fragmentos limitados da totalidade histórica. Retornar a si resolutamente é a capacidade do ser-aí de se voltar para si mesmo e para a sua história de maneira responsável. Isso envolve a capacidade de (re)visar e (re)interpretar as possibilidades herdadas, *retomando* – retornar apropriadamente a si mesmo e à sua história – aspectos do passado de forma que permita a exploração e a valorização das possibilidades monumentais da existência. Nesse sentido, independentemente de reconhecermos ou não, enfrentarmos ou não, tomarmos uma posição comprometida sobre, o passado está “aí” como um fardo, um peso que delinea o horizonte de manifestação dos entes. Estar-lançado e facticidade são *a priori*, ou seja, são condições de possibilidade de manifestação do ente em seu caráter historial. Em suma, lançado no mundo fáctico sedimentado pela tradição, o ser-aí encontra-se disposto afetivamente, em que o horizonte se abre para que o ente se manifeste *enquanto* ente. Encontrar-se em uma tonalidade

continuidade a uma herança supõe a capacidade de vincular-se às possibilidades legadas. Porém, essa é uma vinculação qualificada, pois determina-se como um compromisso. Retomar uma herança, seja na maneira da continuidade ou da recusa, é ligar-se de modo comprometido às possibilidades implicadas. É, portanto, a capacidade de comprometer-se com uma possibilidade o que é também a capacidade de se comprometer consigo mesmo. Tal aspecto é característico do fenômeno da liberdade.” (REIS, 2023, p. 110)

afetiva é estar já em um mundo, lançado e abandonado.¹⁸⁶ Ao manifestar o horizonte do ter-sido, a disposição afetiva revela a região na qual temos habitado até o presente, ou seja, revela o estar-lançado “já em...” do ser-aí. E de forma correlata revela a região “na qual” nos encontramos situados, abandonados. Este “já em” e “na qual” é *o mundo enquanto tal*. O mundo é agora revelado como o correlato de estar-lançado e abandonado. De fato, o mundo é tudo que é e tem sido facticamente “aí”. Segundo Heidegger,

na medida em que o ser-aí se temporaliza, um mundo também é. Quanto a seu ser como temporalidade que se temporaliza, o ser-aí é essencialmente ‘em um mundo’, e o é sobre o fundamento da constituição ekstático-temporal da temporalidade. O mundo não é subsistente, nem utilizável, mas temporaliza-se na temporalidade (*Zeitlichkeit*). O mundo “é” “aí” com o fora de si das ekstases. Se nenhum ser-aí existisse, também nenhum mundo seria “aí”. (2012, p. 990, mod.)

O mundo não é simplesmente um conjunto de objetos que subsistem independentemente, nem algo que é apenas utilizável. Em vez disso, o mundo só “é” no contexto da temporalidade do ser-aí. Isto significa que o mundo existe e tem sentido apenas na medida em que há um ser-aí que “forma” mundo no tempo. A frase “o mundo ‘é’ ‘aí’ com o fora de si das ekstases” destaca essa interdependência entre o ser-aí e o mundo, ou seja, o mundo emerge através da estrutura temporal ekstático-horizontal do ser-aí. Portanto, se não houvesse ser-aí, também não haveria mundo, pois o mundo enquanto tal é inseparável da temporalização do ser-aí temporal. Isso reflete uma visão fenomenológica em que a realidade não é uma entidade objetiva e autônoma, mas algo que se co-constitui na relação com o ser-aí, que temporaliza o mundo em sua existência.

2.4 Afetividade temporal

A função de abertura da disposição afetiva (*Befindlichkeit*) é possível, existencialmente, apenas se o sentido de ser do ser-aí já se abriu de algum modo. Em outras palavras, a disposição afetiva pode abrir o ser-aí ao seu caráter de fardo somente se a estrutura ontológica do ser-aí estiver dada pelo passado originário (ter-sido). O passado originário não é uma coisa do passado. Pelo contrário, o ter-sido (*Gewesenheit*) é uma dimensão da estrutura ontológica do ser-aí. Segundo Heidegger,

a tese de que a “disposição afetiva (*Befindlichkeit*) se funda primariamente no ter-sido (*Gewesenheit*)” significa: o caráter existencial do fundamento da tonalidade afetiva (*Stimmung*) é um retroceder a... (*Zurück-bringen auf...*) Mas não é este que produz o ter-sido, mas a disposição afetiva manifesta cada vez para a análise existencial um modo do ter-sido. (2012, pp. 924, 926, mod.)

¹⁸⁶ “Isso caracteriza a estrutura horizontal do ter-sido (*Gewesenheit*). Existindo em vista de si no abandono a si mesmo como lançado, o ser-aí, como ser junto..., é, ao mesmo tempo presentificante. O esquema horizontal do presente (*Gegenwart*) é determinado pelo para algo (*Um-zu*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 990, mod.)

O fato de que a disposição afetiva é fundamentada principalmente, mas não exclusivamente, no passado *originário* – ter-sido (*Gewesenheit*) – tem três importantes ramificações para a afetividade. *Primeiro*, mostra que o caráter básico das tonalidades afetivas reside em trazer o ser-aí *de volta a* algo. As tonalidades afetivas abrem o ser-aí no *que* significam e no *como* significam e, ao fazê-lo, determinam para o ser-aí, pelo menos em parte, o que pode se tornar.¹⁸⁷ *Segundo*, a disposição afetiva modifica – temporaliza, na medida em que é fundamentada no passado originário, – o futuro *originário* e o presente *originário*. *O fundamento que detém a primazia da disposição afetiva é o ter-sido*. No entanto, a disposição afetiva se mostra nas outras ekstases temporais, já que as três ekstases são cooriginárias.¹⁸⁸ Como uma das ekstases da temporalidade originária, o ter-sido é sempre dinamicamente entrelaçado com o porvir e a presentificação. Assim, as tonalidades afetivas trazem o ser-aí de volta a si mesmo, sempre por deixar algo vir a si e deixar os entes se mostrarem no presente. Tal interconexão entre as ekstases da temporalidade ressalta a unidade das estruturas que constituem a abertura do ser-aí. Por fim, a interconexão dinâmica entre as ekstases da temporalidade originária é fundamental para compreender as diferenças entre as várias formas de encontrar-se disposto afetivamente no mundo.

Por que a filosofia se preocupa com a afetividade? Certamente não é porque busca entender uma classe de fenômenos psíquicos entre outros, o que seria uma tarefa para a psicologia.¹⁸⁹ Já uma investigação filosófica específica sobre a afetividade é aquela que situa seu assunto dentro do contexto de um esforço mais amplo de lidar com a existência humana de forma mais geral. O que se busca nesse tipo de investigação é uma caracterização estrutural da afetividade que torne explícita o papel, a contribuição ou a posição da afetividade em relação à existência humana. É por isso que a abordagem fenomenológica da disposição afetiva (*Befindlichkeit*) e da tonalidade afetiva (*Stimmung*) feita por Heidegger é importante em uma investigação que considera a relação da afetividade com o filosofar, em especial, da angústia como uma disposição afetiva fundamental que dispõe o ser-aí para a filosofia.¹⁹⁰ Dado que nosso objetivo geral é analisar a disposição fundamental da angústia a

¹⁸⁷ “As tonalidades afetivas (*Stimmungen*), no que e no como significam (*bedeuten*) existencialmente, não são possíveis senão sobre o fundamento da temporalidade (*Zeitlichkeit*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 926, mod.)

¹⁸⁸ “A disposição afetiva (*Befindlichkeit*) se temporaliza (*zeitigt*), isto é, sua ekstase específica pertence a um porvir (*Zukunft*) e a um presente (*Gegenwart*), mas de tal maneira que o ter-sido (*Gewesenheit*) modifica as outras ekstases cooriginárias.” (HEIDEGGER, 2012, p. 924, mod.)

¹⁸⁹ Para a distinção, entre a análise filosófica e a psicológica, realizada, consulte a seção 3.1, Tipos de angústia: uma “escuta” filosófico-existencial.

¹⁹⁰ Para mais detalhes, veja a seção 3.4, Filosofia, jogo e angústia alegre.

partir da temporalidade da abertura em geral, tendo em vista o ser-aí como esse ente finito que forma mundo, retomaremos a exposição da afetividade à luz da temporalidade.

As tonalidades afetivas (*Stimmungen*) são concreções ônticas da estrutura ontológica da disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Assim, o fato do ser-aí estar disposto afetivamente significa que está constantemente sintonizado com seu entorno. Em linhas gerais, o que acontece nesta dimensão de seu ser diz respeito ao fato de que sempre e no mais das vezes o ser-aí encontra-se em uma tonalidade afetividade, ou seja, há sempre uma alternância de afetos, mas nunca a erradicação dos mesmos. Por ser uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, há disposições afetivas fundamentais que manifestam de forma correlata outras estruturas do ser-aí. Duas são as estruturas fundamentais estreitamente relacionadas à disposição afetiva que vêm à tona.

Primeiro, e mais importante de uma perspectiva ontológica, disposição afetiva revela a estrutura estar-lançado e a facticidade do ser-aí. Se atentarmos para afetos de valência negativa, a disposição afetiva é a manifestação da facticidade onerosa do próprio ser – o fato de que o ser-aí tem de ser –, ou seja, que não se tem escolha a não ser estar aqui e agora como este ser particular com estas e aquelas possibilidades, neste espaço particular, isto é, especificamente restrito e limitado de possibilidades. Estar-lançado representa a situação do ser-aí, na medida em que o responsabiliza pelo fato de “ter o dever de ser”. A estrutura da disposição afetiva é a noção ontológica apropriada para a dimensão existencial das tonalidades afetivas, já que os afetos de fato fazem referência às várias maneiras pelas quais o ser-aí se encontra, isto é, se encontra situado em meio a circunstâncias fácticas com as quais deve lidar de uma forma ou de outra.¹⁹¹

A angústia tem um papel metodológico crucial na analítica do ser-aí. A angústia é um modo fundamental da disposição afetiva trazer à tona a estrutura ontológica da existência, a

¹⁹¹ “A tonalidade afetiva (*Stimmung*) não abre no modo da observação o estar-lançado (*Geworfenheit*), mas como virar as costas para desviar-se de (*Abkehr*). Na maioria das vezes, a tonalidade afetiva não se volta para o caráter de fardo do ser-aí e menos ainda como ser destituído na tonalidade afetiva (*Stimmung*) dominante. Desviar-se de (*Abkehr*) é, o que é, sempre sob o modo da disposição afetiva (*Befindlichkeit*)” (HEIDEGGER, 2012, pp. 386, 388, mod.). Sobre o caráter de desvio da facticidade que é aberto na tonalidade afetiva, Jan Slaby comenta: “Importantly, the way in which findingness discloses facticity is not explicit awareness, but rather – at least for the most part – a peculiar ‘turning-away’ [*Abkehr*]. Burdened by a gloomy mood, a dash of sadness for example, Dasein will not simply acknowledge its brute and enigmatic facticity (the naked ‘there’), but instead for the most part evades this potential existential insight by laboriously turning away from it and onto some entity or other in the world. There are at least two noteworthy examples in Heidegger’s oeuvre for how this pervasive ‘turning-away’ unfolds, and they both point directly toward the fundamental role of findingness for the being of Dasein, i.e. they are used by Heidegger as illustrations of how ontic moods reflect ontological findingness and thus reveal the outline of the fundamental mode of being of Dasein. The first is the seminal exposition of anxiety in *Being and Time* (§ 40); the second is the in-depth phenomenology of boredom in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (1929/1930).” (SLABY, 2015, p. 187)

saber, o cuidado (*Sorge*). No entanto, na cotidianidade mediana, a angústia se desenrola de tal maneira que sua própria estrutura é em grande parte evitada. No cotidiano, o ser-aí se põe em fuga (*Flucht*) da angústia, de modo que a “percepção” da condição do ser-aí que é oferecida pela angústia não é confrontada cara-a-cara. Isso é o que Heidegger quer dizer quando afirma que os afetos revelam, na maior parte, no modo do “desvio” (*Abkehr*). Isso deixa claro que a maneira como a disposição afetiva revela a facticidade é uma forma de manifestar a facticidade nua da condição existencial do ser-aí. Essa revelação não é dada pela consciência reflexiva do sujeito egóico. A facticidade nua diz respeito ao fato de que o ser-aí é lançado no mundo sem origem, nem natureza, sem determinações prévias. É uma voz silenciosa nua e crua que está “aí” o tempo todo, que está pronta para irromper a qualquer instante, mesmo que haja momentos em que se busque sufocar tal voz nas profundezas do nosso ser. Esse sufocar é o que Heidegger denomina de “esquecimento” (*Vergessenheit*). Ter uma *escuta* para essa voz silenciosa é, como vimos, ouvir a voz da consciência que interpela no silêncio, voz essa que é proveniente do fundamento nulo de uma nulidade, ou seja, provém do seu ser culpado mais próprio, de sua indeterminação constitutiva.

Segundo, a disposição afetiva revela a estrutura ser-no-mundo do ser-aí como um todo. É somente a partir dessa abertura do ser-aí na totalidade (*Ganzheit*) do mundo – como conjunto de significações – que é possível para o ser-aí um direcionamento para algo *enquanto* algo. Em virtude desse caráter de ser um todo (*Ganzsein*) é que o mundo se mostra na totalidade do todo estrutural do ser-aí. O ponto a ser ressaltado aqui é de que, na disposição afetiva, não é um aspecto do mundo, ou um ente do mundo que se manifesta deste ou daquele modo, antes, o mundo em sua totalidade se mostra, triste, sombrio, alegre ou colorido. Os entes vêm ao encontro do ser-aí a partir de certa tonalidade afetiva que ressoa e sintoniza o ser-aí como ser-no-mundo. Em suma, o ser-aí e o mundo estão “aí” envolvidos em uma espécie de mutualidade constitutiva. Esse envolvimento é constitutivo e se dá a partir da historicidade, na medida em que o ser-aí está sempre já lançado em um contexto de significações e tradições que moldam sua compreensão do mundo. A historicidade se refere, aqui, não apenas ao passado como algo que já aconteceu, mas como uma dimensão “viva” que permeia e estrutura a existência do ser-aí. Cada escolha, cada ação, cada interpretação do ser-aí é informada por esse pano de fundo histórico, que carrega consigo as possibilidades de ser que foram herdadas e transmitidas ao longo do tempo. Portanto, a historicidade não é uma mera adição à experiência do ser-aí, mas uma condição fundamental que possibilita e limita ao mesmo tempo o modo como o ser-aí pode ser e como o mundo pode se revelar a ele. A

totalidade do mundo, que se manifesta através da disposição afetiva, é sempre já impregnada por essa historicidade, que configura a maneira como o ser-aí está no mundo, como se relaciona com os entes e como projeta suas próprias possibilidades. Dessa forma, o ser-no-mundo, compreendido como um envolvimento constitutivo entre o ser-aí e o mundo, é inseparável da historicidade, pois é ela que dá forma ao campo de significações em que o ser-aí se move, sente, age e compreende. O ser-aí não é um sujeito solipsista, mas um ser historicamente situado.

A maneira como o mundo é encontrado na ocupação (*Besorgen*) cotidiana envolve de modo peculiar a disposição afetiva. Os entes encontrados na ocupação sintonizam o ser-aí com seu entorno imediato. Por exemplo, o medo, a vergonha, a irritabilidade, o entusiasmo etc. dão o *tom* de como nos comportamos em determinadas situações. Essas tonalidades afetivas são afetos situacionais que interagem com disposições afetivas de *fundo* – fundamentais – que revelam o mundo em sua totalidade. Heidegger sustenta que a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) constitui a abertura (*Erschlossenheit*) fundamental do ser-aí para o mundo. A abertura *geral* da disposição afetiva abre o mundo, isto é, abre-o em termos de possibilidade: como aquilo que tem o potencial de nos assustar, envergonhar, irritar, entusiasmar etc. Por outro lado, disposição afetiva equivale ao “como” da habitação do ser-aí no mundo que é o seu, no sentido da multiplicidade de maneiras pelas quais o próprio ser é uma questão para ele. Dito isso, nossa tarefa agora é expor os passos da interpretação temporal da disposição afetiva fundamental da angústia em seu caráter temporal, tendo em vista sua relação com a morte como exposta no primeiro capítulo da seção II de *Ser e Tempo*.

A tonalidade afetiva revela a facticidade do estar-lançado do ser-aí, de maneira primordial, no impessoal (*das Man*). Ou seja, o ser-aí em um movimento de entrada, se vê lançado primeiramente na possibilidade imprópria no modo de ser do impessoal. Neste estar-lançado é que a disposição afetiva está fundada, dado que o ser-aí encontra-se disposto desta ou daquela maneira, de modo que se pode dizer que a tonalidade afetiva é a maneira específica pela qual sou este ente lançado. Segundo o exposto, é a estrutura do estar-lançado que funda a disposição afetiva. Contudo, resta ainda a tarefa de mostrar a estrutura ontológica da disposição afetiva em sua constituição temporal. É o que faremos agora, ao argumentar em maiores detalhes que a disposição afetiva está fundada na ekstase temporal do ter-sido (*Gewesenheit*).

A análise da temporalidade da disposição afetiva é reinterpretada por Heidegger. A analítica existencial do ser-aí é repetida como uma análise da constituição temporal do ser-aí,

ancorada em uma descrição fenomenológica da morte como aquilo que possibilita a abertura do ser-aí como um todo.¹⁹² Na pergunta ontológica que retrocede ao fenômeno mais originário, busca-se a unidade da totalidade da multiplicidade estrutural, ou seja, o que dá unidade aos modos de ser do ser-aí. A resposta dada inicialmente foi o cuidado; agora, a resposta reside no fato de que a estrutura do cuidado deve ser compreendida como possibilitada e constituída pelo tempo (*Zeit*), ou, mais precisamente, pela temporalidade originária (*ursprüngliche Zeitlichkeit*) do ser-aí. Não é o sujeito que posiciona constitutivamente o ente na totalidade, como a tradição moderna argumentou, antes, é o tempo a dimensão última que possibilita qualquer compreensão de ser pelo ser-aí que é o ente que compreende o sentido de ser. O tempo é, como temporalidade originária, o horizonte de qualquer encontro com o ente enquanto ente. *É o tempo que torna possível a transcendência.*

A tarefa de reinterpretação da disposição afetiva em termos de temporalidade faz parte da tarefa maior de reinterpretar a totalidade da estrutura do cuidado em termos de temporalidade originária, uma tarefa que Heidegger se propõe no §68 da Seção II. Na Seção I, sabemos que o cuidado é uma estrutura essencialmente unitária composta por compreensão, disposição afetiva, decadência e discurso. Já a unidade na constituição do ser do ser-aí como cuidado em sua dimensão ekstático temporal foi caracterizada como, *porvir* – que se manifesta na estrutura projetivo compreensiva – que corresponde ao “futuro” originário; *ter-sido* – que se manifesta na disposição afetiva lançada no “aí” – que corresponde ao “passado” originário; e *presentificação* – que se manifesta na estrutura decaída do ser junto aos entes que vêm de encontro – que corresponde ao “presente originário”. Cada constituinte do cuidado traz um aspecto único para a estrutura geral. Conquanto cada um possa certamente ser tematizado separadamente, estamos lidando com uma estrutura unitária. Isso significa que não há compreensão que não seja também, ao mesmo tempo, um modo de estar disposto afetivamente e, ao mesmo tempo, uma forma de decadência e, igualmente, que não há disposição afetiva que não seja também compreensão e não seja também decadência. Segundo Heidegger, “todo compreender tem sua tonalidade afetiva. Cada disposição afetiva é

¹⁹² “A totalidade estrutural do ser-aí como cuidado (*Sorge*) significa: adiantar-se em relação a si em (um mundo) como ser junto ao (ente que vem de encontro no interior do mundo). Na primeira fixação dessa estrutura articulada foi mostrado que, no que se refere à articulação dessa estrutura, era preciso fazer a pergunta ontológica retroceder ainda mais, até que fosse posta em liberdade a unidade da totalidade dessa multiplicidade estrutural. A unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade (*Zeitlichkeit*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 890, mod.)

compreensiva; compreender disposto afetivamente tem o caráter da decadência.” (2012, p. 912, mod.) E o discurso é quem articula essas três estruturas.¹⁹³

A temporalidade originária dá unidade a estas estruturas, possibilitando que as ekstases temporais se desdobrem. No existir se desenrola uma dinâmica de projetar-se em possibilidades abertas por um porvir que vem em direção à... que, por sua vez, lança o ser-aí ao seu mundo fático no qual, disposto afetivamente, as possibilidades são assumidas como suas, para que, entregue à decadência, em cada instante e de forma resoluta o ser-aí de modo próprio assuma sua finitude. Em outras palavras, a morte própria chama o ser-aí a ser o ter de ser que ele é ao convocá-lo constantemente a ser mais propriamente. Segundo o exposto, a compreensão é essa projeção para o ser inatingível que está por vir, a saber, a morte. Enquanto a disposição afetiva é esse ser trazido de volta ao que foi, mas que ainda é. No entanto, na maior parte e geralmente, o ser-aí esquece (*vergibt*) seu ter-sido e permanece não atento (*ungewärtig*) de seu porvir enquanto se abandona cada vez mais ao que está imediatamente à mão. O ser-aí sucumbe ao que é revelado no presente, sendo envolvido pela lida cotidiana. Quando isso acontece, as ekstases do ter-sido e do porvir são modificadas de forma que a ekstase do presente assume a dominância no modo da espera ou aguardo (*Gewärtigen*).

A caracterização dada à disposição afetiva é de essencial importância para libertar o ser-aí da dominância do presente impróprio, dado que a disposição afetiva faz com que o ser-aí retroceda de volta a algo, a saber, ao seu estar-lançado. Esse estar-lançado é algo que está ali “afetando” o ser-aí de modo imediato no presente ou de modo iminente no futuro. Essa afetabilidade manifesta um voltar do ser-aí sobre si mesmo, um retroceder em direção a si, em especial, ao seu sido. A existência lançada revela o caráter de fardo em que o ser-aí se encontra situado. A disposição afetiva fundamental é aquela que revela esse caráter oneroso de se encontrar situado no “aí”, que faz com que o ser-aí assuma responsabilmente seu sido e carregue o fardo de ser e ter de ser com esse “aí” que o constitui. Superficialmente, pode-se pensar aqui na soma total do que fez com que o ser-aí acabasse onde está atualmente. Mas dizer “soma total” seria um engano, já que o ter-sido do ser-aí nunca figura como uma mera soma, como se fosse uma coleção aditiva de eventos passados da vida ou de características que alguém acumulou ao longo de sua vida. Em vez disso, o ter-sido se manifesta como um

¹⁹³ “A plena abertura do ‘aí’, constituída pelo compreender, a disposição afetiva e a decadência, recebe articulação pelo discurso (*Rede*). Por isso, o discurso não se temporaliza primariamente numa ekstase determinada.” (HEIDEGGER, 2012, p. 946, mod.)

chamado para a projeção em possibilidades, e é revelado de acordo com sua relevância para uma forma prospectiva de seguir em frente. Em outras palavras, o ser-aí se projeta a partir do seu “aí” fático. A disposição afetiva revela aquilo que carregamos “desde nosso nascimento”, é o fardo oneroso que fundamenta a projeção, ou seja, a inevitabilidade existencial da projeção se desdobra sempre dentro de um espaço fático de possibilidades do qual *não* se pode livrar. Assim, a disposição afetiva revela a inevitabilidade de nosso ser fático. Em outras palavras, na vida cotidiana não confrontamos diretamente o “aí” da nossa situação fática que pesa sobre nós, de tal forma que geralmente fugimos para longe e podemos tratar as coisas de maneira leve. Em termos fenomenológicos, fugimos da disposição afetiva fundamental que revela o “aí” ao nos afundar na decadência, ao buscarmos entretenimento, por exemplo. A facticidade pode ser ocasião de revelação ou ocultação: o ser-aí pode despertar para seu existir próprio – mediante a angústia – ou decair em meio aos entes e deixar-se ser absorvido pelos “ritmos” normatizantes do mundo utensiliar. Isso descreve o caráter peculiar da disposição afetiva, ou seja, um modo de revelação que não é exatamente uma forma de atenção lúcida, mas sim uma evasão evitante. A disposição afetiva se mostra ao se ocultar. O que é predominantemente “aí” na disposição afetiva é aquilo que não estamos deixando claro para nós mesmos, o que não confrontamos explicitamente. A afetividade fundamental espreita, se manifestando ao se ocultar.

Antes de nos aprofundarmos nos detalhes da disposição afetiva fundamental da angústia e sua relação com a temporalidade, é necessário examinar a tonalidade afetiva do medo e entender como ele exemplifica, de forma paradigmática, a evasão ou fuga no contexto da cotidianidade mediana, dado que o medo, diferentemente da rara angústia, não revela a temporalidade da estrutura do cuidado. Estes dois afetos são os exemplos que Heidegger foca em *Ser e Tempo*. Logo, a interpretação temporal limita-se aos fenômenos do medo e da angústia. O medo revela, como Heidegger já havia descrito no §30, simultaneamente algum ente no interior do mundo como ameaçador e o ser do ser-aí como ameaçado. Agora podemos ver mais claramente como isso ocorre e por que o polo auto-revelador do ter-sido é o dominante nesse modo de temporalização. Ao temer o perigo, o ser-aí, de fato, fica “aguardando” um possível evento prejudicial. Segundo Heidegger,

o ter medo abre um ameaçador no modo cotidiano do ver ao redor (*Umsicht*). [...] É manifesto que a constituição existencial-temporal do medo pertence também uma espera (*Gewärtigen*). Mas isso só significa de imediato que a temporalidade do medo é imprópria. O ter-medo diante de... é somente esperar que algo ameaçador que advém? O esperar algo ameaçador que advém não é necessariamente medo e não o é também por lhe faltar precisamente a tonalidade afetiva do medo que o

caracteriza especificamente. Este consiste em que o aguardar do medo (*Furcht*) faz que o ameaçador *recue* (*zurückkommen*) ao poder-ser fáctico ocupado (*besorgende*). (2012, pp. 926, 928, mod.)

Uma ameaça só pode impactar, ou seja, afetar um ente que está no modo de ocupação orientado, um ente cujo modo de ser é o cuidado. Mas o que é característico do medo é que esse impacto da ameaça não convoca o ser-aí para um modo de prontidão para o confronto, mas sim o oposto. O aguardar do medo movimenta o ser-aí para o recuo, a fuga, a evasão. Em outras palavras, o medo abre o ser-aí para a sua fragilidade ôntica. Essa fragilidade ôntica dá indícios da fragilidade ontológica. No entanto, o ser-aí foge dessa abertura ante o ente que ele mesmo é.¹⁹⁴ Em outras palavras, na tonalidade afetiva do medo diante de algo amedrontador o ser-aí retorna para si ao temer por si mesmo. Aqui abre-se a possibilidade do ser-aí “dar de cara” com seu si mesmo mais próprio ou fugir do “encontro” consigo mesmo. A fuga de si diz respeito ao “sentido existencial-temporal [do medo] constituído por um esquecimento de si.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928) O ser-aí esquece, então, nesta fuga, de si; oprimido e confuso pelo medo foge para o seu estar-lançado. E na lida da ocupação do ver ao redor “não assume por isso nenhuma possibilidade determinada.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928) A confusão baseia-se em um esquecimento. Quando o ser-aí se esquece e recua diante de uma possibilidade de ser fática, agarra-se às possibilidades de autopreservação e evasão que já foram descobertas anteriormente no ver ao redor. Nesse sentido, o ter-sido se mostra no medo de maneira imprópria como esquecimento, ou seja, o ser-aí se perde no medo, exatamente ao não saber mais “como” é, a saber, um poder-ser. E mais, o ser-aí esquece o que tem-sido.

Nesta dinâmica temporal em que o ser-aí esquece do seu ter-sido, o futuro se mostra de maneira imprópria como uma espera temerosa e não como um avanço próprio, enquanto o presente aparece como um salto confuso de uma possibilidade ocasional de evasão ou precaução para a próxima, sem se apegar firmemente a nenhuma.¹⁹⁵ O peso de nosso ter-sido está ali no medo, mas apenas como o que não conseguimos convocar diretamente diante do perigo iminente. Na angústia, tudo isso é modificado radicalmente. A angústia não é

¹⁹⁴ “Recuo ao ente que eu sou, o ameaçador só pode ser aguardado e, por conseguinte, o ser-aí só pode ser ameaçado caso já se tenha aberto ekstáticamente em geral para que o ser-aí retorne para si. O caráter da tonalidade afetiva ou o caráter afetivo do medo consiste em que o aguardar o amedrontador ‘se’ amedronta, isto é, o ter medo diante de... é cada vez um ter medo por... em que consiste o caráter de tonalidade afetiva e o caráter de afeto do medo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928, mod.)

¹⁹⁵ “O que tem medo não se detém em nenhuma delas [possibilidades], o ‘mundo circundante’ (*Umwelt*) não desaparece, mas vem de encontro em um já não saber a que se ater dentro dele. Ao esquecimento de si no medo pertence essa confusa presentificação (*verwirrte Gegenwärtigen*) do ‘quanto mais próximo melhor’.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928, mod.)

provocada por um perigo dado por um ente no interior do mundo, mas surge do próprio ser-aí, surgindo do ser-no-mundo enquanto tal. Segundo Heidegger,

o esquecimento constitutivo do medo confunde o ser-aí e o faz ir de um lado para outro entre possibilidades não assumidas “do mundo”. Em contraste com esta presentificação (*Gegenwärtigen*) inconstante, o presente da angústia mantém-se no retornar ao seu estar-lançado mais próprio. (2012, p. 934, mod.)

A angústia revela o dilema existencial do estar-lançado em direção a morte. Na angústia todos os entes no interior do mundo perdem sua significatividade na rede referencial, assim, todas as possibilidades desaparecem.¹⁹⁶ A angústia revela, portanto, o nada do mundo. Isso não quer dizer que os entes no interior do mundo desaparecem ou que não venham de encontro ao ser-aí. Antes, os entes vêm de encontro, no entanto, nenhum campo de sentido se abre para que este vir de encontro dos entes tenha um sentido na rede conjuntural significativa. Nesse sentido, o mundo aparece como nada, não apenas um vazio de sentido, mas como um vazio irremissível de sentido articulado. Segundo Heidegger,

o nada do mundo ante o qual a angústia se angustia não significa que se experimente na angústia algo como uma ausência do subsistente no interior do mundo. O subsistente deve precisamente vir de encontro a fim de que assim nenhuma conjunção possa haver com ele e possa se mostrar em um vazio irremissível. (2012, p. 932)

Nesta dinâmica temporal o ter-sido não é mais evitado, mas agora está “aí” para ser retomado (*Wiederholbare*). A angústia traz o ser-aí de volta ao seu ter-sido como algo que pode ser retomado. Na angústia há um movimento de retorno, retomada e repetibilidade do ter-sido. Na angústia, o ser-aí permanece na abertura (*Entschlossenheit*) para enfrentar a estranheza do estar-lançado em direção a morte, ou seja, revelando-se como entregue sozinho a um mundo inóspito.¹⁹⁷ Desta vez ao invés de fugir da negatividade dessa revelação, o ser-aí na disposição afetiva fundamental da angústia é colocado cara a cara com seu poder-ser mais próprio. A angústia desobstrui todas as atividades dispersivas, distrativas e, em última análise, irrelevantes para que a temporalidade do ser-aí possa assumir sua forma própria. Nesse sentido, o ser-aí é levado de volta ao seu próprio ter-sido de tal maneira que está pronto para a retomabilidade (*Wiederholbarkeit*), ou seja, está preparado para ser no presente a partir do seu sido. A presentificação é, portanto, possível na resolução, já que “seu presente mantém o instante (*Augenblick*) – pelo qual e só por ele esse presente é possível – pronto para o salto (*auf dem Sprung*). (HEIDEGGER, 2012, p. 934)

¹⁹⁶ “O mundo em que existo afundou na não-significatividade e o mundo assim aberto só deixa em liberdade o ente que tem o caráter da não-conjuntura (*Unbewandtnis*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 932)

¹⁹⁷ “Nela [angústia] o ser-aí é o completamente reduzido a seu nu estranhamento e por ele é tomado. Mas não é por ser assim tomado que o ser-aí é trazido de volta a partir de suas possibilidades ‘do mundo’, o que lhe dá, porém, ao mesmo tempo, a possibilidade de um poder-ser próprio.” (HEIDEGGER, 2012, p. 934, mod.)

A disposição afetiva fundamental da angústia destaca de forma marcante o que, segundo Heidegger, é verdadeiro para todos os modos de afetividade. As tonalidades afetivas modificam as “bases” do modo como o ser-aí se encontra situado no mundo como cuidado – como um ser-lançado que se projeta em possibilidades. Estas “bases” não são uma coisa ou fato, mas a dimensão do ter-sido do ser-aí, ou seja, que ser o “aí” é inevitavelmente sempre já ser em um mundo como um ser finito aberto para possibilidades dadas por uma situação histórica específica. Embora o ter-sido seja dominante e característico na disposição afetiva, ser afetado só é possível como a interação ekstática de todos os três constituintes do cuidado. Algo é encontrado no presente como importante na medida em que nos traz de volta ao nosso fundamento fáctico que, por sua vez, o é apenas como sempre já convocando o ser-aí para a projeção resoluta ou, por outro lado, para dispersão na decadência imprópria do impessoal. Essa dinâmica se desdobra, articulada pelas ekstases temporais, ainda como “tempo vivido”, a duração qualitativamente modificável que é o modo “como” o ser-aí se encontra no mundo.¹⁹⁸

A temporalidade da afetividade não é uma mera coloração fenomenológica, por exemplo, de como me sinto ao ver um pôr do sol e como isso me remete a um pôr do sol específico que vi em um vale em um momento no “passado”. Antes, a temporalidade da afetividade é mais radical, ontológica, dado que são as tonalidades afetivas que tornam possível que o ser-aí possa *encontrar* qualquer coisa. A disposição afetiva fundamental, em especial, é aquela que coloca o ser-aí em suspenso diante da nadaidade estrutural de si mesmo, em que nada é possível e, ao mesmo tempo, “tudo” é possível. Angústia dispõe o ser-aí para o salto de retorno ao mundo de modo próprio para que assuma livremente suas possibilidades próprias. Segundo Heidegger,

a angústia se ergue a partir do ser-no-mundo como ser-lançado para a morte. Esse “irromper” (*Aufsteigen*) da angústia a partir do ser-aí, temporalmente compreendido, significa: o futuro e o presente da angústia se temporalizam a a partir de um ter-sido originário, no sentido do trazer de volta para a repetibilidade. Mas a angústia só pode irromper propriamente em um ser-aí resolutivo. O ser resolutivo não conhece o medo, mas compreende precisamente a possibilidade da angústia como a tonalidade afetiva que não o paralisa e confunde. A angústia o liberta das possibilidades “anulantes” e o torna livre para as possibilidades próprias. (2012, pp. 934, 936, mod.)

A angústia, que emerge do ser-no-mundo como um estar-lançado para a morte, revela a temporalidade do ser-aí ao conectar o futuro e o presente com um passado que nunca é

¹⁹⁸ “Nenhuma destas tonalidades afetivas, medo e angústia ‘ocorre’ isolado na ‘corrente de vivências’; elas determinam cada vez afetivamente uma compreensão ou, a partir desta, se determinam. O medo é ocasionado pelo ente no interior do mundo circundante. A angústia surge, ao contrário, a partir do ser-aí ele mesmo. O medo sobrevém a partir do que há no interior do mundo. A angústia se ergue a partir do ser-no-mundo como ser-lançado para a morte.” (HEIDEGGER, 2012, p. 934, mod.)

completamente deixado para trás, mas trazido de volta na forma da retomada ou repetição. No entanto, essa experiência de angústia só pode se manifestar plenamente em um ser-aí resoluto, ou seja, aquele que enfrentou e aceitou sua própria finitude. Diferente do medo, que imobiliza, a angústia liberta o ser-aí das possibilidades superficiais e alienantes, permitindo-lhe se engajar com suas possibilidades mais próprias. A dimensão fundamental da existência temporal, que é a morte e a finitude, exige que o ser-aí compreenda sua condição como “fundamento nulo de uma nulidade”. Em termos temporais, ser um “fundamento nulo de uma nulidade” deve ser explicitada mediante *as diversas maneiras pelas quais o ser-aí retoma o seu sido a partir de um chamado que anuncia um porvir nascente por meio de modos de engajamento no presente*. Em outras palavras, a afetividade só pode ser entendida como a apropriação ou sua falha em apropriar *esta* vida particular à luz de um porvir ao qual o ser-aí está resolutamente orientado. No entanto, “esta vida particular”, o existir enquanto tal é, embora totalmente *meu* – como a antecipação do ser-aí em direção a morte própria deixa claro – ainda uma vida histórica, ou melhor, é mesmo a *minha* própria história. A temporalidade ekstática como um ser para fora de si fundamental assegura que no existir de cada ser-aí é onde a história se desenrola. Nesse sentido, não há história sem o ser-aí. O ser-aí não é colocado em uma história como um fluxo objetivo e impessoal de eventos em uma linha do tempo, mas é a instância através da qual a história se dá.¹⁹⁹

Em suma, a afetividade não é meramente uma resposta emocional, mas uma forma de apropriação da própria “vida” – seu sido – em direção a um porvir. Este porvir, ao qual o ser-aí se orienta resolutamente, é moldado pelo “despertar” da finitude e da morte. No entanto, embora existir seja profundamente singular, ela é simultaneamente histórica, pois cada existência contribui para o desenrolar da história. Nesse sentido, a temporalidade ekstática, caracterizada pelo “ser para fora de si”, assegura que a história se manifesta no existir de cada ser-aí. Dessa forma, a história não é um fluxo impessoal de eventos, mas algo que se dá através do ser-aí, sendo a angústia o afeto que “desperta” o ser-aí para essa historicidade constitutiva.

Apesar da ênfase em afetos costumeiramente atribuídos de valência negativa, como a angústia, na exposição heideggeriana, é um erro interpretar esses afetos como uma negação da vida ou como algo necessariamente sombrio e doloroso. Ao contrário, a prontidão para a angústia pode, longe de apagar a vitalidade, ser uma porta de entrada para uma forma mais

¹⁹⁹ Para a exposição detalhada de Heidegger sobre isso, veja o §76 de *Ser e Tempo*, intitulado “A origem existencial do conhecimento histórico a partir da historicidade do ser-aí”.

profunda de alegria, que surge justamente do reconhecimento e da aceitação da verdade existencial da morte. Portanto, a resolução antecipatória, ao invés de ser vista como uma experiência desoladora, pode ser interpretada como um comportamento que possibilita a irrupção de uma alegria na situação presente, enraizada na compreensão da própria finitude e na abertura para as *possibilidades históricas* genuínas que dela emergem. Segundo Heidegger,

o homem é história, ou melhor, a história é o homem. Em meio à travessia, o homem é subtraído, e, por isto, está essencialmente “ausente”. Ausente no sentido principal nunca simplesmente dado, mas ausente, uma vez que ele se perfaz para além de, em meio ao passado essencial e em meio ao porvir, au-sente e nunca simplesmente dado, mas, na ausência, um existente. Transposto para o interior do possível, ele precisa ser constantemente provido do que é real. E apenas porque é assim provido e transposto, ele pode se assombrar. E somente onde há a periculosidade do assombro, há a bem-aventurança do espanto – aquele arrebatamento lúcido que é a Ode de todo filosofar e que os maiores dentre os filósofos chamaram *ἐνθουσιασμούς*. (2011, p. 496)

A partir deste ponto, chamaremos o *ἐνθουσιασμός* de alegria (*Freude*). Nosso próximo objetivo é explorar como, na disposição afetiva fundamental da angústia, o ser-aí se reconhece como um ser filosofante que questiona a totalidade e seu fundamento a partir do nada. A angústia abre – ao isolar, nadificar e finitizar o ser-aí – a possibilidade para a formação do mundo e do filosofar. No entanto, essa angústia não existe de forma fortuita; eis nossa hipótese: no retorno do nada à totalidade, emerge uma “angústia alegre” que acompanha o ser-aí resoluto, criando um espaço de possibilidades próprias e trazendo consigo uma serena alegria diante da finitude da própria existência.

3. ANGÚSTIA

“Escrever melhora a angústia de viver?
Eu escrevo como se fosse para salvar a vida de
alguém. Provavelmente a minha própria vida.
Viver é uma espécie de loucura que a morte faz.
[...] De repente as coisas não precisam mais fazer
sentido.”

Clarice Lispector

No §40 da seção I de *Ser e Tempo*, Heidegger investiga a angústia (*Angst*)²⁰⁰ como uma disposição afetiva privilegiada, que prepara o ser-aí para uma relação própria consigo mesmo e com a apreensão de sua totalidade. *Primeiro*, no que diz respeito a uma relação própria consigo mesmo, a angústia como disposição afetiva (*Befindlichkeit*) está sempre estritamente conectada ao fenômeno da compreensão (*Verstehen*), tanto que não é possível compreender algo a menos que, ao mesmo tempo, algo se manifeste em termos afetivos. Portanto, é propício que, ao perguntar sobre o significado do ser do ser-aí, Heidegger comece tentando compreender a disposição afetiva que acompanha a compreensão do ser-aí de seu próprio ser. Essa disposição afetiva fundamental é a angústia. A angústia é distinguida da tonalidade afetiva (*Stimmung*) do medo (*Furcht*), na medida em que o medo é sempre direcionado a um ente no interior do mundo. Portanto, enquanto o medo se manifesta diante de um ente que é ameaçador para o próprio ser-aí, o medo ainda é a tonalidade afetiva na qual o ser-aí permanece essencialmente preocupado com os entes no interior do mundo. Como tal, o medo é uma tonalidade afetiva relacionada à decadência (*Verfallen*) do ser-aí, na medida em que, diante de algo ameaçador, o ser-aí se torna tão preocupado com o ente que teme, que foge em direção aos entes no interior do mundo em busca de “refúgio”. Por outro lado, quando o ser-aí está na disposição afetiva fundamental da angústia, o que se apresenta como prejudicial não é um ente no interior do mundo, ou seja, não é um ente capaz de conjuntura (*Bewandtnis*). Nesse estado, o ser-aí não está angustiado com alguma ameaça específica ou por uma possível ameaça de um ente no interior do mundo. Em vez disso, o ser-aí fica angustiado por algo completamente indefinido e indeterminado, pois a ameaça em si parece vir do nada e de lugar nenhum.²⁰¹ Nesse sentido, a angústia é uma disposição afetiva

²⁰⁰ Analisei mais detidamente o fenômeno da angústia, como exposta na seção I de *Ser e Tempo*, na obra *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.

²⁰¹ “No diante de quê da angústia (*Im Wovor der Angst*) torna-se manifesto o ‘não é nada nem em parte alguma’. 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 (*das Wovor der Angst ist die Welt als solche*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 523)

fundamental do ser-aí, na medida em que, ao encontrar-se nessa disposição, o ser-aí não se preocupa/ocupa com nenhum ente no interior do mundo. Em vez disso, dada a ameaça indefinida da angústia, os entes no interior do mundo se tornam significativos. No entanto, de que maneira o ser-aí pode ficar angustiado com seu caráter fundamental de ser-no-mundo? É importante aqui não perder de vista a análise que Heidegger realizou a partir do §14 “A ideia da mundidade (*Weltlichkeit*) do mundo em geral”. Ali o termo “mundo”, estritamente falando, tem um caráter polissêmico. A quarta forma usada por Heidegger para se referir ao mundo, distinta das outras três que são empregadas em termos ônticos, é o caráter *a priori* da mundidade em geral – referente ao âmbito ontológico – que é definido por Heidegger como significatividade (*Bedeutsamkeit*). Em outras palavras, o mundo nada mais é do que a totalidade concreta das maneiras pelas quais os entes no interior do mundo são significativos para o ser-aí. Para um ente ser significativo é preciso que o ente se manifeste em suas relações, de acordo com a maneira como o ser-aí está no mundo. Heidegger refere-se a isso como abertura (*Erschlossenheit*), sendo essa estrutura de suma importância, pois mostra que a maneira do ser-aí ser em um mundo não está de acordo com um histórico fixo em termos de quais entes são desvelados. Em vez disso, o mundo (*Welt*) depende da projeção (*Entwurf*) de compreensão (*Verstehen*) do ser-aí, projeção essa que é cooriginária com a disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Essa projeção está sempre de acordo com as possibilidades do próprio ser do ser-aí e, por esse motivo, pode-se dizer que o ser-aí é no mundo de tal maneira que seu próprio ser está constantemente em questão.²⁰² Esse fenômeno é, como vimos, o que Heidegger chama de cuidado (*Sorge*), e constitui o próprio ser do ser-aí. A estrutura subjacente do ser-aí como ser-no-mundo faz, portanto, referência às suas possibilidades.²⁰³ A partir disso, deve ficar claro que, se o fenômeno de ser-no-mundo estiver inextricavelmente ligado ao ser do ser-aí, como abertura à possibilidade, o que coloca o ser-aí na disposição afetiva da angústia nada mais é do que esse poder-ser que faz do ser-aí – como ser-no-mundo – relacionar-se consigo mesmo mais propriamente.²⁰⁴

²⁰² “Lançar-se, jogar-se em possibilidades existenciais é projetar-se. A projeção em possibilidades é, portanto, a maneira adequada em que a possibilidade está entretida como possibilidade existencial. Portanto, a formalização do possibilitar deve ser operada como formalização do projetar. [...] expressa em quatro enunciados de predicação formal: a) projetar-se é atravessar um espaço de possibilidades existenciais; b) projetar é lançar-se em um ensaio de individuação pessoal; c) projetar é reconfigurar o espaço de possibilidades; d) projetar é alcançar uma cognição de si mesmo e do espaço de possibilidades.” (REIS, 2023, pp. 146, 149)

²⁰³ “A projeção (*Entwurf*) concerne sempre à abertura (*Erschlossenheit*) plena do ser-no-mundo; o compreender (*Verstehen*), como poder-ser, tem ele mesmo possibilidades (*Möglichkeiten*) que são previamente delineadas pelo âmbito de tudo o que nele possa ser essencialmente aberto. (HEIDEGGER, 2012, p. 414)

²⁰⁴ “A angústia isola (*Die Angst vereinzelt*) o ser-aí em seu ser-no-mundo mais próprio que como aquele que compreende (*verstehendes*), se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a

Segundo, no que diz respeito a uma apreensão do ser-aí em sua totalidade, já no primeiro capítulo da seção II de *Ser e Tempo*, Heidegger busca esclarecer a maneira pela qual o ser-aí se compreende como um todo. Heidegger questiona:

Se com o cuidado (*Sorge*) deve ter sido conquistada a originária constituição de ser do ser-aí, sobre esse fundamento deve-se então conceituar também a compreensão de ser que reside no cuidado, isto é, deve-se poder circunscrever o sentido de ser. Mas com o fenômeno do cuidado foi aberta a mais originária constituição ontológico-existencial do ser-aí? A multiplicidade estrutural que reside no fenômeno do cuidado dá a totalidade mais originária do ser do ser-aí fáctico? E a investigação levada a cabo até agora pôs à vista em geral o ser-aí como todo (*als Ganzes*)? (2012, p. 636, mod.)

Apesar do fato de poder parecer paradoxal procurar a totalidade de um ente cujo ser é a existência, ou seja, cujo ser é o de ser constantemente para fora,²⁰⁵ é precisamente porque esse ente é constantemente para fora que é possível compreender sua totalidade. Nesse sentido, o ser-aí nunca é radicalmente “para dentro”, antes, está sempre direcionado para além, “para fora”. Esse estar “para fora” constitui o ultrapassar em direção a... Isso ocorre porque o ser-aí é constantemente suas possibilidades. O ser-aí é constantemente para o seu próprio final, isto é, sua morte (*Tod*). Em outras palavras, o ser-aí existe sempre com vistas à possibilidade extrema da morte. Heidegger distingue a morte, primeiro, de perecer (*Verenden*), que se refere ao evento final dos entes no interior do mundo e, segundo, do falecer (*Ableben*), que se refere ao evento final dos entes que tem o modo de ser do ser-aí.²⁰⁶

Tais eventos (*Verenden*, *Ableben*) devem, necessariamente, estar contidos no horizonte do ser-aí. Por outro lado, a morte significa – como vimos detidamente no capítulo 1 – o final do ser-aí em um sentido específico. Ser para o final desse ente é um modo de ser do ser-aí que antecipa a possibilidade extrema da morte. Ou seja, o morrer (*Sterben*) que é pensado com a morte é ser marcado por um ainda-não, já que o ser-aí nunca chega ao final. E como ser-aí em

angústia abre, portanto, o ser-aí como ser possível (*als Möglichsein*), ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento (*Vereinzelung*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 524, mod.)

²⁰⁵ “Dasein ‘dá um passo à frente’ para dentro do mundo e faz algo de si mesmo; ele é ‘ecstático, i.e., ecêntrico’ *Existenz* não envolve nenhum contraste com ‘essência’, ao contrário da afirmação de Sartre de que a existência precede a essência. Heidegger frequentemente escreve *Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o ‘passo para fora’.” (INWOOD, 2002, p. 58) Estar para fora é se projetar em um espaço de possibilidades existenciais que a todo momento se abrem no tempo finito de ser do ser-aí. Para uma exposição da dimensão existencial relacionada a normatividade e suas respectivas variáveis constituintes, veja REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade Existencial: Estudos sobre Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, pp. 187-194.

²⁰⁶ “No interior de uma ontologia do ser-aí, previamente ordenada para uma ontologia da vida, a análise existencial da morte é, por sua vez, subordinada a uma caracterização da constituição fundamental do ser-aí. Já denominamos o findar de perecer (*Verenden*). Na medida em que o ser-aí também ‘tem’ sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada por seu modo de ser originário, e na medida em que o ser-aí também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, enquanto ser-aí ele não perece simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário de falecer (*Ableben*). Mas morrer (*Sterben*) vale como termo para designar o modo de ser em que o ser-aí está voltado para sua morte (*Tode*).” (2012, p. 636, mod.)

seu “aí” (*da*) constitui seu próprio horizonte, o final do ser-aí não pode de forma alguma se enquadrar no próprio horizonte de sentido. Em outras palavras, na medida em que a morte consiste no final do ser-aí, ela é, como vimos, a impossibilidade do ser-aí de ter mais possibilidades, isso é, a impossibilidade de existir por mais tempo, de estar para fora. Como tal, a noção de morte não se refere a algo que possa ser experimentado pelo ser-aí, pois quando o ser-aí chega ao final na morte – uma vez que as possibilidades findam – o ser-aí não existe mais, não está mais para fora cuidando de si. Portanto, estritamente falando, a morte não é um evento da existência do ser-aí, pois é a impossibilidade da própria existência. No entanto, como o ser-aí existe antes do final, a morte representa a possibilidade que é constantemente iminente a todas as outras possibilidades.

Dito isso, retomaremos nossa análise anterior sobre a disposição afetiva da angústia em sua constituição temporal como exposto no tópico b do §68 de *Ser e Tempo* intitulado “A temporalidade da disposição afetiva”. Heidegger começa discutindo a noção de que a compreensão (*Verstehen*) nunca é algo isolada, antes, por ser cooriginária com a disposição afetiva (*Befindlichkeit*) abre o “aí” mediante as tonalidades afetivas (*Stimmungen*).²⁰⁷ Aqui, a tonalidade afetiva não é meramente um estado emocional passageiro, mas uma maneira fundamental de como o ser-aí se encontra lançado no mundo. A disposição afetiva revela o modo como o ser-aí experimenta sua própria condição de estar-lançado (*Geworfenheit*), que é uma das estruturas fundamentais do ser-no-mundo. Heidegger sugere que esse estar disposto afetivamente é anterior ao conhecimento reflexivo da condição de estar-lançado, ou seja, ela é uma revelação primordial do modo “como estamos” no mundo. A importância deste ponto reside na ideia de que o ser-aí nunca está em um estado de neutralidade emocional ou existencial. Em outras palavras, estamos sempre “sintonizados” afetivamente de alguma forma com o mundo e com nós mesmos. Essa sintonização é o que nos coloca em contato com a nossa própria existência lançada, mesmo que isso não seja consciente. A compreensão e a disposição afetiva são, assim, inseparáveis e fundamentam-se mutuamente.

Heidegger avança na análise ao explorar como a temporalidade da disposição afetiva pode se tornar visível. Ele faz isso ao relacionar a disposição afetiva ao modo de temporalização do ter-sido (*Gewesenheit*), uma dimensão horizontal da temporalidade que revela o passado originário. Segundo Heidegger, a disposição afetiva temporaliza-se no ter-sido, o que significa que a forma como nos sintonizamos com o mundo está enraizada em

²⁰⁷ “A compreensão (*Verstehen*) nunca flutua no ar, mas é sempre disposicional (*befindliches*). O ‘aí’ é aberto ou fechado cada vez, cooriginariamente, pela tonalidade afetiva (*Stimmung*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 922)

nosso “passado” existencial. Aqui, Heidegger está sugerindo que a maneira como nos sentimos e compreendemos o mundo não é apenas uma questão de presente e futuro, mas também está originariamente ligada ao “passado”. Esse “passado” não é algo que simplesmente aconteceu, mas algo que ainda está presente na forma como nos dispomos no mundo. Assim, a disposição afetiva é um retorno ao ter-sido, o que implica que estamos sempre lidando com nossa *história* existencial ao estarmos dispostos afetivamente no mundo. Em seguida, Heidegger critica a visão comum das tonalidades afetivas como meros estados psicológicos temporários que “colorem” a condição psíquica. Ele enfatiza que as tonalidades afetivas são fundamentais para a constância da existência, não meros eventos passageiros. Ele questiona o que a disposição afetiva poderia ter em comum com o tempo, e afirma que a disposição afetiva, na verdade, tem uma estrutura ontológica que se liga à temporalidade. Heidegger se distancia aqui das abordagens tradicionais da psicologia, que tratam as emoções como fenômenos episódicos. Ele propõe, ao contrário, que a disposição afetiva revela algo essencial sobre o ser e sua relação com o tempo. A disposição afetiva não é apenas um evento no tempo, mas uma expressão da estrutura temporal do próprio ser-aí.

Heidegger entra então na análise específica do medo como um modo de encontrar-se disposto afetivamente “impróprio”. Ele discute como o medo está relacionado ao ter-sido, apesar de superficialmente parecer orientado para o futuro, como uma expectativa de algo ameaçador. O medo manifesta a confusão do ser-aí em sua facticidade, na qual a ameaça que se aproxima não é apenas algo futuro, mas algo que se liga ao passado de tal maneira que confunde o ser-aí, fazendo-o esquecer seu próprio poder-ser.²⁰⁸ Esse ponto é crucial porque mostra como o medo não é simplesmente a antecipação de um mal futuro, mas uma reação que emerge de um esquecimento do ser no seu modo mais próprio. O medo é, assim, uma fuga do próprio ser, uma confusão que resulta do fato de o ser-aí se esquecer de sua própria condição existencial ao ser confrontado com uma ameaça. O medo como uma forma de esquecimento e confusão faz o ser-aí se retrair para sua condição de lançado no mundo. Essa retração paralisa o ser-aí em seu poder-ser.²⁰⁹ Heidegger conecta, assim, o medo a um tipo de

²⁰⁸ “O esperar algo ameaçador que provem não é necessariamente medo e não o é também por lhe faltar precisamente a tonalidade afetiva do medo que o caracteriza especificamente. Este consiste em que o aguardar do medo faz que o ameaçador recue ao poder-ser fático ocupado. [...] Seu sentido existencial-temporal é constituído por um esquecimento de si: pelo confuso escapar ante o próprio poder-ser fático em que o ameaçado ser-no-mundo se ocupa do utilizável. [...] A confusão fundamenta-se em um esquecimento.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928, mod.)

²⁰⁹ “O escapar esquecendo diante de um poder-ser fático de ser-resoluto mantém-se nas possibilidades do salvar-se e do evitar, antes já descobertas pelo ver ao redor. A ocupação que se amedronta salta de próximo em próximo, porque, se esquecendo de si, não *assume* por isso nenhuma possibilidade *determinada*. Todas as

“paralisia” existencial em que o ser-aí perde sua orientação no mundo. O exemplo que ele dá das pessoas em uma casa em chamas, que salvam objetos insignificantes, ilustra como o medo pode distorcer a percepção do que é importante, mostrando a assignificatividade que acompanha essa tonalidade afetiva. A análise do medo conclui com o fato de que a temporalidade do medo se manifesta como um esquecimento que afeta o presente e o futuro. Nesse sentido, o esquecimento é uma forma decaída de ser-no-mundo. O medo, como um estado de confusão, modifica o modo como o ser-aí se relaciona com o tempo, fazendo-o saltar de possibilidade em possibilidade sem se fixar em nenhuma delas.

Heidegger passa então a analisar a angústia, diferenciando-a do medo. Enquanto o medo está relacionado ao que é ameaçador no mundo, a angústia surge do próprio ser-aí e revela a estrangeiridade (*Unheimlichkeit*) do ser-no-mundo. Na angústia, o mundo perde sua conjunção significativa, e o ser-aí é confrontado com o nada. A angústia não se fixa, diferentemente do medo, em algo no interior do mundo que está por vir, algo como um “mal futuro”. Em vez disso, a angústia revela a nulidade do mundo e a possibilidade de uma existência própria. Heidegger afirma que “a angústia se angustia pela existência nua como jogada na estrangeiridade. Ela traz de volta para o puro quê do mais próprio e isolado estar-lançado.” (2012, p. 932, mod.) A angústia traz o ser-aí de volta à sua condição de lançado, não através de um esquecimento evasivo como no medo, mas como uma possibilidade de retomada ou repetição própria. Em outras palavras, a angústia não é uma fuga, mas uma disposição afetiva que permite ao ser-aí reconhecer a possibilidade de ser de forma própria. A angústia coloca o ser-aí em contato com a possibilidade de viver de forma resoluta, de assumir seu estar-lançado como algo que podemos retomar e enfrentar, ao invés de fugir.²¹⁰ Heidegger conclui comparando medo e a angústia. Enquanto o medo resulta em uma confusão que desorienta o ser-aí, a angústia mantém, ao contrário, o ser-aí em um estado de *prontidão para o salto*. A angústia não se perde nas “coisas” do mundo como o medo, mas mantém o ser-aí em um instante (*Augenblick*) que pode levar a uma *decisão resoluta*.²¹¹

‘possibilidades’ possíveis, isto é, também as possibilidades impossíveis se lhe oferecem.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928)

²¹⁰ “O esquecimento constitutivo do medo confunde o ser-aí e o faz ir de um lado para outro entre possibilidades não-assumidas ‘do mundo’. Em contraste com esta presentificação inconstante, o presente da angústia *mantém-se* no retornar ao estar-lançado mais próprio. Por seu sentido existencial, a angústia não pode se perder em algo suscetível de ocupação. Quando algo semelhante ocorre em uma disposição afetiva que lhe seja similar, então será no medo, a qual a compreensão cotidiana confunde com angústia. Conquanto o presente da angústia se *mantenha*, ele ainda não tem, porém, o caráter de instante, que se temporaliza na resolução. A angústia somente leva à tonalidade afetiva de uma *possível* resolução.” (HEIDEGGER, 2012, p. 934, mod.)

²¹¹ Sobre a noção de salto como instante da decisão, Kierkegaard escreve: “Ter estado muito perto de fazer alguma coisa já tem seu aspecto cômico, mas ter estado muito próximo de dar o salto não significa

Por fim, Heidegger destaca que tanto o medo quanto a angústia nunca são meros eventos isolados na experiência, mas sempre sintonizam ou são sintonizados pela compreensão do ser-aí. Ele distingue a origem do medo, que é ocasionado pelos entes no interior do mundo, da angústia, que surge do próprio ser-no-mundo. Este fechamento sublinha a diferença fundamental entre as duas, enquanto o medo nos afasta de nossas possibilidades mais próprias, a angústia nos confronta com elas, revelando a nossa condição que, ao fim e ao cabo, estão sempre projetadas em direção a morte. A angústia expõe, ao trazer o ser-aí de volta ao seu ter-sido, a ausência de fundamentos últimos no mundo e ressalta a possibilidade de um modo de ser próprio que deve ser constantemente retomado ou repetido. A angústia não é, portanto, apenas uma resposta ao vazio, mas um movimento existencial que obriga o ser-aí a encarar no presente a própria condição de finitude e a possibilidade de uma existência própria, continuamente influenciada (presentificada) pelo “ter-sido”.²¹²

Após realizar este comentário exegético sobre a temporalidade da disposição afetiva, com um foco imediato na afetividade fundamental da angústia, podemos nos aproximar investigativamente de tal sentimento existencial²¹³ por meio de três abordagens, a saber, médico, clínico e *existencial*. É importante ressaltar que uma investigação fenomenológica *aplicada* não descarta outros modos de aproximação ao fenômeno da angústia. Nossa analítica²¹⁴ se dará em âmbito *existencial*, buscando uma “escuta” filosófico-existencial da angústia como uma dimensão estrutural/fundamental do ser-aí.²¹⁵

absolutamente nada, justamente porque o salto é a categoria da decisão.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103) Quem personifica a angústia pronta para o salto para Kierkegaard é Abraão. Sobre isso, veja KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.

²¹² “Só um ente que, segundo seu sentido de ser, se encontra disposto, isto é, que existindo já cada vez é sido e existe em um modo constante do ter-sido, pode ser afetado. A afecção pressupõe ontologicamente a presentificação e de tal maneira o pressupõe que, na presentificação, o ser-aí pode ser trazido de volta a si como sido.” (HEIDEGGER, 2012, p. 938, mod.)

²¹³ Matthew Ratcliffe desenvolve, a partir de Heidegger, uma exploração do que ele denomina de sentimentos existenciais (*existential feelings*). O livro *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford University Press, 2008 apresenta uma excelente investigação de fenomenologia aplicada e psiquiatria.

²¹⁴ Estou usando analítica (*Analytic*) no sentido dado por Heidegger, como uma investigação sobre a origem, não de modo causal mediante decomposição conceitual, mas como uma investigação da essência. Sobre a investigação filosófica como analítica de essências e sua conexão com os modos de ser, veja o capítulo 4, intitulado “Possibilidade e verdade” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 161-207.

²¹⁵ O método fenomenológico utilizado aqui busca descrever e compreender a experiência tal como ela é vivida em primeira pessoa. Diferente de abordagens objetivistas ou naturalistas, que tentam explicar os fenômenos a partir de causas externas ou estruturas subjacentes, a “escuta” filosófico-existencial enfoca a experiência imediata dos fenômenos, como eles aparecem a partir de si mesmos. Central para nossos objetivos é a noção de *epoché*, na qual se suspende qualquer juízo sobre a existência objetiva do mundo, focando-se exclusivamente na maneira como os fenômenos se manifestam na experiência. Essa suspensão disposicional-afetiva propõe um redirecionamento para uma escuta intencional ao que o fenômeno abre como possibilidade. Quando aplicado à

O capítulo inicialmente buscará explorar, por meio de uma descrição fenomenológica, as diversas manifestações da angústia, sem se limitar às determinações psicológicas, psiquiátricas ou psicanalíticas tradicionais. A abordagem proposta transcende a compreensão do eu psicológico isolado, direcionando a análise para as estruturas ontológicas subjacentes ao ser-aí. Será apresentado brevemente uma tipologia da angústia, que se manifesta em diferentes relações estruturais do ser-aí consigo mesmo e com seu mundo: angústia relacionada à falta de organização ou ordem (caos), existência (facticidade), insegurança (vulnerabilidade), dúvida e indecisão (irrevogabilidade), falta de sentido (absurdo), desconexão (isolamento) e morte (não-existência). Essas análises revelam como a angústia reflete, em suas variadas instâncias, as profundas tensões e dilemas existenciais inerentes à condição humana, oferecendo uma escuta filosófica que busca iluminar a complexidade e a profundidade do fenômeno em questão.

A análise de Heidegger sobre a angústia, especialmente em sua relação com o tempo, oferece uma compreensão das estruturas existenciais do ser-aí. Nosso objetivo será articular como o ser-resoluto revela, ao se confrontar com os fenômenos do medo e da angústia, a complexa interconexão das ekstases temporais: porvir, ter-sido e presentificação. Exploraremos como as tonalidades afetivas, particularmente o medo e a angústia, estão enraizadas na temporalidade do ser-aí, e como a angústia não paralisa, ao contrário do medo, mas liberta o ser-aí, possibilitando a retomada de suas possibilidades mais próprias. A angústia irrompe, assim, como uma disposição afetiva fundamental que não apenas expõe o ser-aí à sua finitude, mas também o prepara para uma resolução própria, que retoma, no modo do destino, sua historicidade singular.

Em seguida, faremos uma costura textual de alguns textos de Heidegger que tratam da angústia e transcendência, especialmente em sua conferência de 1929 “Que é Metafísica?”. Iremos explorar como a angústia desvela, enquanto disposição afetiva fundamental, o ser-aí ao colocá-lo diante do nada. Esse fenômeno não apenas afasta o ser-aí de seu mundo “familiar”, mas também o confronta com o vazio e a estranheza, lançando-o em um estado de

angústia, por exemplo, o método fenomenológico não busca explicá-la a partir de condições neurobiológicas ou contextos clínicos, mas sim descrevê-la como ela se apresenta à experiência e o que ela torna possível como possibilidade de ser no mundo. Além do §7 de *Ser e Tempo*, no qual Heidegger expõe seu método fenomenológico de investigação, estou seguindo em dada medida a resposta dada por Merleau-Ponty para a pergunta: “O que é fenomenologia?”, já que, Merleau-Ponty, enfatiza que a fenomenologia não é apenas um método, mas também um *modo de estar em relação com o mundo*, destacando a corporeidade como base da experiência. Para ele, a percepção é o lugar onde o mundo e o “sujeito” se encontram, de maneira pré-reflexiva, e o fenômeno emerge nesse entrelaçamento. Sobre isso, veja o Prefácio de *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 1-20.

suspensão. Heidegger sugere que é precisamente nesse estado de (des)vinculação que a filosofia se torna possível, pois a angústia revela uma abertura para a questão fundamental do ser e do nada. O exame da angústia como um caminho para a compreensão filosófica destaca a essência da filosofia como um chamado inescapável para o ser-aí. Será desenvolvida também a noção de remissão (*Verweisung*), com vistas a ressaltar seu papel central na compreensão da relação entre linguagem e mundo, indo além da simples representação ou nomeação de objetos. Heidegger propõe uma visão em que a linguagem não é apenas um meio de designação, mas uma manifestação primordial do ser inserida em uma rede complexa de relações significativas que estruturam nosso engajamento cotidiano com o mundo. Essa perspectiva ontológica de remissão sugere que a linguagem é fundamentalmente conectada ao ser, não como uma função puramente discursiva ou semântica, mas como uma articulação essencial que medeia nossa interação com os entes. A análise que se segue examinará como Heidegger elabora essa ideia, integrando a remissão em sua ontologia fundamental e explorando seu impacto sobre a compreensão do ser-aí e seus modos de ser no mundo.

Por fim, abordaremos a relação entre filosofia, jogo e a disposição afetiva da angústia alegre, conforme exposta por Heidegger em suas preleções sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Exploraremos as noções de projetar e formar mundo. Argumentaremos que a formação de mundo é um processo dinâmico que envolve a vinculação do ser-aí com os entes, a integração dessas relações em totalidades e o desvelamento dos seus respectivos modos de ser. Partiremos de uma análise dos modos de “retorno” vincutivo do ser-aí ao mundo, que Heidegger descreve como sendo mediado por três características principais: obrigatoriedade, integração e desvelamento. Cada uma dessas características revela como o ser-aí se projeta no mundo. Heidegger sugere que, embora a angústia frequentemente seja associada à desvinculação do mundo em sua totalidade, ela também possui um caráter alegre, proporcionando um espaço de transcendência onde o ser-aí pode filosofar mais propriamente. A angústia não apenas desvincula o ser-aí de maneira negativa, mas também o vincula ao mundo de maneira positiva, permitindo um engajamento profundo com as possibilidades de ser. Delinearemos como a angústia, em sua modulação peculiar, se transforma em uma força criativa e lúdica, permitindo que o ser-aí se engaje no jogo da transcendência. Exploraremos como essa dinâmica de jogo, fundamentada na liberdade e nas regras maleáveis do existir, se manifesta tanto na prática filosófica quanto na vida cotidiana, estabelecendo um paralelo entre o filosofar e o jogar como modos de ser que emergem de uma disposição afetiva fundamental.

3.1 Tipos de angústia: uma “escuta” filosófico-existencial

No acompanhamento de uma descrição fenomenológica do fenômeno da angústia é importante ressaltar que nossa “escuta” não se fixa para uma determinação prévia do ser do ente humano que está em questão na psicologia, na psiquiatria, na psicanálise ou, de algum modo, para um eu psicológico (*solus ipse*) de seu contexto fáctico.²¹⁶ O que foi dito acima brevemente sobre o caráter *a priori* da mundidade em geral, definido por Heidegger como significatividade (*Bedeutsamkeit*), é o que está como pano de fundo da breve descrição dos tipos de angústia.²¹⁷

Primeiro, a angústia relacionada à *falta de organização* ou *ordem* indica formalmente o conteúdo filosófico do caos, que na relação estrutural de si consigo mesmo faz referência à dificuldade de manter ou sustentar uma relação consigo mesmo e com seu mundo. Em outras palavras, essa angústia que aponta para o caos, como falta de organização ou ordem, não é apenas um reflexo de um distúrbio no pensamento ou percepção, antes é a relação do ser-aí consigo mesmo e seu mundo que está ameaçada. O ser-aí angustiado habita um mundo caótico, estranho e não-familiar. A qualidade dessa angústia sugere que existe um relacionamento muito mais imediato, no sentido de que a angústia é a própria expressão ou manifestação de uma mudança de posição em relação a si mesmo e ao mundo. Cotidianamente, expressa-se a esse respeito: “Estou sem chão!”. Ou seja, há uma sensação de estrangeiridade radical.²¹⁸ Em suma, a angústia é a manifestação de um estado de caos e perturbação.

²¹⁶ Para uma recente contribuição no âmbito da tradição da psicologia fenomenológica, veja CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: Gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. Nessa obra, Casanova questiona os paradigmas que pressupõem a noção de eu, de pessoa, consciência e identidade subjetiva mediante uma investigação a partir da fenomenologia, hermenêutica e topologia relacional.

²¹⁷ A tipologia das angústias foi extraída e adaptada do artigo de GLAS, Gerrit. “Anxiety: Animal reactions and the embodiment of meaning.” In K. W. M. (B.) Fulford, K. Morris, J. Z. Sadler, & G. Stanghellini (Eds.), *Nature and narrative: An introduction to the new philosophy of psychiatry*. Oxford University Press, 2003, pp. 231-249. Reconheço de antemão que o apelo ao recurso de tipologia representa uma forma inapropriada de apresentar o fenômeno da angústia. Contudo, para fins explanatórios, a tipologia aqui apresentada deve ser considerada provisória. Embora não seja inteiramente arbitrária, parte-se do pressuposto que toda e qualquer tipologia carrega consigo um caráter contingente, conquanto, cada um dos tipos de angústia aqui apresentados encontre ressonância na exposição heideggeriana do fenômeno da angústia.

²¹⁸ Sobre isso, veja “2.2 Angústia e a estrangeiridade” de FANTIN, Natan. Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 67-74. Uma investigação relevante de fenomenologia aplicada no contexto contemporâneo, que explora a noção de estrangeiridade (*Unheimlichkeit*) do humano, é conduzida pela filósofa italiana Donatella Di Cesare. Na obra *Estrangeiros Residentes: Uma filosofia da migração*, ela propõe uma nova forma de habitar a terra como resposta ao fenômeno migratório do século XXI. À luz da fenomenologia do habitar de Heidegger, Di Cesare concebe um habitar que “confirma uma relação outra com a terra, remete a um modo outro de ser-no-mundo. [...] Habitar significa permanecer no estrangeiro.” (2020, p. 258)

Segundo, a angústia relacionada à *existência em si* indica formalmente o conteúdo filosófico da facticidade, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo faz referência à incapacidade de moldar sua própria existência ou “escrever” sua própria história. A angústia relacionada à existência, como tal, representa um horror, ou mesmo uma náusea, do fato bruto da existência, um desprezo pelo mundo. Às vezes, esse horror, ou nojo, é diretamente relacionado ao corpo, por exemplo, em caso de anorexia nervosa.²¹⁹ O que ocorre na existência não oferece nenhuma promessa. Tudo parece ser neutro. O que existe não é genuíno. Cotidianamente, expressa-se a esse respeito: “Estou sem vida!”. Nada responde, não há ressonância. Há uma perda de esperança devido a uma falta de projeção em possibilidades. Essa perda se dá devido à incapacidade de assumir uma atitude intencional de esperança, há uma contração no horizonte de possibilidades.²²⁰ A condição estrutural à qual essa angústia se relaciona é a existência em si, referindo-se à (in)capacidade de moldar a própria existência, devido à impossibilidade de projeção de mundo (*Weltentwurf*) e formação de mundo (*Weltbildung*).²²¹

Terceiro, a angústia relacionada à *insegurança* indica formalmente o conteúdo filosófico da vulnerabilidade, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo faz referência à não-existência de segurança física. O ser-aí experimenta o mundo como um “lugar” inseguro e perigoso. A vulnerabilidade da existência humana se manifesta aqui em um sentimento existencial que resulta da falta de proteção física.²²² Podemos pensar na atmosfera

²¹⁹ Alice Holzhey-Kunz faz referências ao nojo como uma negação elementar de repulsa à nulidade humana. Sobre isso, veja HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Verdade emocional: o conteúdo filosófico das experiências emocionais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 97-111.

²²⁰ Para uma discussão de fenomenologia aplicada sobre a noção de perda de possibilidades como desesperança radical em relação ao sofrimento insuportável, veja Matthew Ratcliffe (2013, 2020). Essa discussão me foi apresentada por Róbson Ramos dos Reis (2022, 2023). Ratcliffe a resume do seguinte modo: “we need to acknowledge the existence of cases where (a) a sense of suffering as endless is intrinsic to its being unbearable; (b) its endless is constituted by loss of access to possibility; (c) loss of access to possibility erodes the capacity to make life-decisions; and (d) loss of possibility (with consequent loss of capacity) is inextricable from an inability to imagine, anticipate, and/or participate in certain types of interpersonal relation.” (2020, p. 20)

²²¹ Sobre experiências limítrofes, em situações de requisição de ESMA (Eutanásia e Suicídio Medicamentado Assistido), Reis escreve: “Nesse contexto específico, emerge um aspecto adicional na contração do possível, representando a forma limite da necessidade existencial. Como sustentou Ratcliffe (2020), as perdas no espaço de possibilidades podem acarretar a erosão da capacidade de escolher. Supõe-se que ao requer a ESMA, uma pessoa está diante da alternativa: E) seguir vivendo (seguir na dimensão da projeção em possibilidades) ou não-E) não seguir vivendo (deixar de ter mundo e de projetar-se em possibilidades). Tal alternativa implica que essas duas possibilidades limítrofes estão no seu horizonte de possibilidades. No entanto, a perda da esperança radical pode acarretar que E não seja mais uma possibilidade na dimensão específica de suas possibilidades.” (2023, p. 124)

²²² Para uma excelente discussão sobre as origens dessa angústia, veja os capítulos I e VIII, intitulados respectivamente “Nota sobre normalidade e angústia (1931)” e “Angústia associada à insegurança (1952)”, em WINNICOTT, Donald. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Tradução de Davy Bogomeletz. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2000.

de intenso terror e desespero que se manifesta durante e após desastres ou guerras. Cotidianamente, a manifestação expressa desta angústia é o pânico. Essa angústia aponta para o desamparo (*Aufenthaltlosigkeit*), a falta de proteção física ou a disponibilidade de um nicho ecológico como uma condição estrutural sem a qual os seres humanos não podem florescer.²²³ Além disso, a solidão e a perda de comunidades de ressonância ocasionam problemas dos mais variados desde pobreza até depressão sistêmica.²²⁴

Quarto, a angústia relacionada à *dúvida e à indecisão* indica formalmente o conteúdo filosófico da irrevogabilidade, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo faz referência à relutância de fazer escolhas, que está intimamente relacionada à dimensão estrutural do tempo. A indecisão pode dar a impressão de abertura. No entanto, é uma forma de evitar a abertura, no sentido de que não permite que as decisões se tornem concretas e, por causa disso, não leva o ser-aí ao engajamento e comprometimento quando são necessários. Esse é o tipo de angústia a que Kierkegaard se refere quando ele fala da pessoa humana em um estado de vertigem no abismo da liberdade.²²⁵ Essa angústia é uma espécie de “leveza” que evita a escolha, já que toda escolha envolve responsabilidade. Por vezes, essa indecisão ou adiamento da escolha faz com que outro escolha pelo ser-aí. Cotidianamente, expressa-se a esse respeito: “Tanto faz! Não vou escolher para não me comprometer.” É a ilusão de que o ser-aí pode ficar sem escolha, habitando um “limbo”, sem ter de escolher, por estar desperto para o fato de que, por um lado, cada escolha abre um conjunto de possibilidades, mas, por outro, faz com que outro conjunto de possibilidades se feche.²²⁶

²²³ Peter Sloterdijk em uma releitura própria da noção de ser-com (*Mitsein*) de Heidegger e da noção de meio-circundante (*Umwelt*) de Jakob von Uexküll fala de processos de imunização que criam esferas imunológicas nas quais todos os seres vivos vivem em relação. Nos três volumes da obra *Esferas*, Sloterdijk elabora uma ontologia relacional à luz da morfologia. Na terceira obra, que trata do contemporâneo, as esferas são como que de paredes finas – como espumas – que não protegem o humano diante de um futuro sombrio de aquecimento global, crises hídricas, pobreza extrema, totalitarismos políticos etc. Sobre isso, veja SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III: Espumas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.

²²⁴ Sobre isso, veja o capítulo 8, intitulado “Other People” em RATCLIFFE, Matthew. *Experiences of Depression: A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 201-229.

²²⁵ “Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tortura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para a sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 66)

²²⁶ Essa indecisão se manifesta, por vezes, como uma espécie de indiferença. É conhecida a indiferença de Meursault na obra *O estrangeiro* de Albert Camus, que a todo momento responde às demandas alheias com a frase: “Tanto faz”. Essa indiferença ao comprometimento é magistralmente exposta na prosa literária de Camus, quando Marie demanda de Meursault o comprometimento: “À noite, Marie veio buscar-me e perguntou se eu queria casar-me com ela. Disse que tanto fazia, mas que se ela queria, poderíamos nos casar. Quis, então, saber se eu a amava. Respondi, como aliás já respondera uma vez, que isso nada queria dizer, mas que não a amava. — Nesse caso, por que se casar comigo? — perguntou ela. Expliquei que isso não tinha importância alguma e

Quinto, a angústia relacionada à *falta de sentido* (*Sinnlosigkeit*) indica formalmente o conteúdo filosófico do absurdo, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo faz referência à falta de um fundamento de apelação último para a existência. Talvez esta seja a angústia mais conhecida, devido a esse tema ser desenvolvido na prosa existencialista.²²⁷ A angústia faz fronteira com a perplexidade. Seu tema é o absurdo da existência humana²²⁸, com talvez um aspecto duplo da solidão cósmica somado a um senso de estar perdido em abismos infinitos. Este foi um dos pensamentos de Pascal.²²⁹ As tradições religiosas apontam que o peso/fardo dessa angústia, como condição estrutural, só pode ser desonerada quando há uma entrega a um fundamento e/ou Outro transcendente.

Sexto, a angústia relacionada à *desconexão* indica formalmente o conteúdo filosófico do isolamento, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo, faz referência a uma “escuta” de si mesmo de modo mais próprio. O ser-aí nesta disposição “retira-se” do pessoal e retoma a si mesmo a partir de si mesmo no estado de isolamento.

Sétimo, a angústia relacionada à *morte* indica formalmente o conteúdo filosófico da não-existência, que na relação estrutural de si consigo mesmo e seu mundo, faz referência ao relacionamento com sua própria finitude e mortalidade como tal e não deve se restringir ao fato da morte (própria) no futuro ou ao processo de morrer. A angústia está – concebida dessa maneira – intimamente ligada à própria existência, é a possibilidade da própria impossibilidade de existir.

que, se ela o desejava, nós poderíamos casar. Era ela, aliás, quem o perguntava, e eu me contentava em dizer que sim. Observou, então, que o casamento era uma coisa séria. — Não — respondi. Ela se calou durante alguns instantes, olhando-me em silêncio. Depois, falou. Queria simplesmente saber se, partindo de outra mulher com a qual tivesse o mesmo relacionamento, eu teria aceitado a mesma proposta. — Naturalmente — respondi. Perguntou então a si própria se me amava, mas eu nada podia saber sobre isso. Depois de outro instante de silêncio murmurou que eu era uma pessoa estranha, que me amava certamente por isso mesmo, mas que talvez um dia, pelos mesmos motivos, eu a decepcionaria. Como ficasse calado, nada tendo a acrescentar, tomou-me o braço, sorrindo, e declarou que queria casar-se comigo. Respondi que sim, que o faríamos assim que ela quisesse.” (CAMUS, 2017, p. 46)

²²⁷ BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: O retrato de uma época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. São Paulo: Editora Objetiva, 2017.

²²⁸ “Se essa interpretação ontológico-existencial do conceito de ‘sentido’ for mantida firmemente em seu princípio, então todo ente que tenha um modo de ser diferente do modo de ser do ser-aí deve ser concebido como sem sentido, isto é, como em geral e essencialmente estranho de sentido. ‘Sem sentido’ não significa aqui uma avaliação, mas expressa uma determinação ontológica. E, somente o sem-sentido (*unsinnige*) pode ser um contrassenso (*widersinning*). O subsistente, como algo que vem de encontro do ser-aí, pode como se contrapor ao ser do ser-aí, por exemplo, os acontecimentos naturais irruptivos e destrutivos.” (HEIDEGGER, 2012, p. 430, mod.)

²²⁹ “Quando penso na pequena duração de minha vida, absorvida na eternidade anterior e na eternidade posterior, no pequeno espaço que ocupo, e mesmo que vejo, fundido na imensidade dos espaços que ignoro e que me ignoram, aterro-me e assombro-me de ver-me aqui e não alhures, pois não há razão alguma para que esteja aqui e não alhures, agora e não em outro momento qualquer. Quem me colocou nestas condições? Por ordem e obra de quem me foram designados este lugar e este momento? *Memoria hospitis unius diei praetereuntis*. O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora.” (PASCAL, 1979, p. 91)

3.2 Angústia e tempo

Heidegger desenvolve no §68, intitulado “A temporalidade (*Zeitlichkeit*) da abertura em geral” ao investigar o ser-resoluto, caracterizado em seu sentido temporal, como abertura para os existenciais fundamentais – compreender, disposição afetiva, decadência e discurso –, explicitamente, no tópico b, a estrutura existencial da disposição afetiva em seu modo temporal próprio, analisando os fenômenos do medo e da angústia. Seu objetivo, como vimos anteriormente, é demonstrar como o medo e a angústia são fundamentados no ter-sido e como a interconexão dinâmica entre as ekstases da temporalidade originária se mostra nestas afetividades específicas. O medo é caracterizado como uma disposição afetiva imprópria (*uneigentliche*). O medo é abertura tanto do mundo – na medida em que abre um mundo de danos, perigos e ameaças – quanto do ser-aí. De fato, Heidegger enfatiza que o medo “abre um ameaçador no cotidiano modo do ver ao redor (*umsicht*)”.²³⁰ É este aspecto do medo que torna transparente o significado existencial do medo, pois mostra como o medo é fundamentado no passado originário, embora haja um sentido em que o medo é futuro; afinal, temos medo das coisas que ainda não aconteceram e, especificamente, o que poderão fazer a nós.²³¹ Esse aspecto do medo só é possível na medida em que “o ter-medo não só se relaciona com algo futuro [...], mas esse relacionar-se é ele mesmo vindouro no sentido temporal originário. É manifesto que à constituição existencial-temporal do medo pertence também uma espera (*Gewärtigen*).” (2012, p. 926, mod.). Em outras palavras, o medo não é simplesmente a expectativa de que algo ameaçador esteja próximo; em vez disso, é a expectativa de que o futuro “venha até nós” e nos afete. O ponto é que podemos ser afetados somente se já estamos em ekstases abertas. Em outras palavras, o ser-aí só é afetado, nesse sentido temporal, quando projeta para si mesmo possibilidades que o fazem *aguardar por*. Heidegger questiona:

o ter-medo diante de... é somente um esperar de algo ameaçador que advém? O esperar algo ameaçador que advém não é necessariamente medo e não o é também por lhe faltar precisamente o caráter da tonalidade afetiva do medo (*Stimmungscharakter der Furcht*). Este consiste em que o aguardar do medo faz que o ameaçador recue ao poder-ser fático da ocupação. Recuo ao ente que eu sou, o ameaçador só pode ser aguardado e, por conseguinte, o ser-aí ameaçado, se o a-quê do recuar a... já está ekstaticamente aberto. O caráter da tonalidade afetiva do medo ou o caráter afetivo do medo consiste em que o aguardar amedrontador “se” amedronta, isto é, o ter medo diante de... é cada vez um *ter medo por...* em que

²³⁰ Para uma exposição do medo e da angústia como desenvolvidos nos §30 e §40 de *Ser e Tempo* e a relação com o tema da morte, veja FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 59-67.

²³¹ Por exemplo, por saber o que um incêndio é capaz de fazer, por ter passado por isso no passado. Eu temo que, por algum motivo, minha casa venha a queimar nas chamas.

consiste o caráter da tonalidade afetiva e o caráter de afeto do medo. (2012, p. 928, mod.)

Mas como exatamente o caráter afetivo do medo é explicitado em termos de sua temporalidade? A resposta a esta pergunta está no modo específico de ter-sido que caracteriza o medo. O medo traz o ser-aí de volta para si mesmo, mas de uma maneira particular que envolve um esquecimento, mas não como se o ser-aí sofresse algum tipo de amnésia. Antes, o traz de volta a si mesmo de uma maneira específica, em que o ser-aí se relaciona e *encontra* – neste caso, *perde* – a si mesmo. No medo, o que o ser-aí esquece é seu próprio ser-lançado e isso acontece porque o medo fecha o ser-aí. Quando o ser-aí está com medo, ele não se percebe mais no caráter de ter-sido próprio. Nesse sentido, o caráter de fardo da existência não desaparece, mas o ser-aí se afasta dele. Esse esquecimento (*Vergessenheit*), como um modo impróprio do ter-sido, modifica o ser do ser-aí. Como tal, no medo, o ser-aí existe de modo impróprio. Isso se dá porque o ser-aí não percebe o seu estar-lançado, logo, não pode assumir-se em seu modo próprio. Segundo Heidegger,

o ser-sido (*Gewesen-sein*) próprio damos o nome retomada (*Wiederholung*). O projetar-se impróprio nas possibilidades extraídas de aquilo de que se ocupa mediante a ocupação presente só é possível se o ser-aí se esqueceu de seu ser-lançado poder-ser mais próprio.” (2012, p. 920, mod.)

Se esse for o caso, não é possível assumir-se responsável, e, como resultado, o ser-aí falha em se tornar si mesmo. Em outras palavras, o esquecimento do seu ter-sido faz com que o ser-aí não assuma responsabilmente seu “passado” como propriamente seu. Como resultado, o ser-aí acaba se direcionando a seu futuro de modo impróprio. Nesse sentido, no medo, o ser-aí não projeta sua possibilidade mais própria de ser, a saber, sua própria morte. Em vez disso, projeta para si o que está em seu entorno imediato. No medo, o ser-aí *não* antecipa sua possibilidade mais própria. Em vez disso, apenas fica no aguardo de que algo aconteça. Confuso, o ser-aí não se responsabiliza pelas suas escolhas e é oprimido por não ter tido a *coragem* de escolher a partir de si mesmo.²³² Heidegger comenta, à luz de uma definição de medo dada por Aristóteles na *Retórica*:

A presentificação (*Gegenwärtigen*) que esquece de si mesmo, de uma variedade de possibilidades flutuantes, possibilita a confusão que constitui o caráter de tonalidade afetiva do medo. O esquecimento da confusão modifica também o aguardar e o caracteriza como o aguardar oprimido e confuso, o que o diferencia de uma pura espera (*Erwarten*). (2012, pp. 928, 930, mod.)

O ponto aqui é de que o ser-aí falha em assumir uma atitude para com sua possibilidade mais própria, a saber, com sua morte própria. Já que a morte é a única

²³² Sobre a ascensão do individualismo moderno, as formas românticas, naturalísticas e existencialistas da coragem de ser como si próprio, veja o capítulo 5, intitulado “Coragem e Individualização (A coragem de ser como si próprio)” em TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, pp. 87-117.

possibilidade certa, aguardar outras possibilidades é apenas esperar. Podemos contrastar o medo com a tonalidade afetiva da esperança para elucidar nosso argumento. Na esperança, o ser-aí espera um bom futuro. Logo, o ser-aí aguarda o já esperado. Assim, no medo, o ser-aí espera um mau futuro, ou seja, o ser-aí aguarda, de igual modo, o já esperado. Não há “espaço” para a assunção de outras possibilidades que não aquelas projetadas pelo ser-aí a partir do medo, já que todo o horizonte de expectativa está “mergulhado” no medo. Segundo Heidegger, “o medo surge, a partir do presente perdido que, cheio de medo, tem medo do medo, e por isso justamente cai nele.” (2012, p. 936) Mas, por que o medo não desvela uma atitude própria para com a morte? A resposta pode ser encontrada na alegação de Heidegger de que as possibilidades projetadas pelo ser-aí no medo já foram desveladas no ver ao redor. Ou seja, se o ser-aí projetar para si mesmo tais possibilidades, então, o ser-aí será definido no modo da preocupação/ocupação. No entanto, o ser-aí não pode primeiro decidir quem é para depois escolher o que fazer. Uma atitude própria para com a morte é aquela que isola o ser-aí. Mas o medo, que envolve espera e, como tal, imersão no mundo da preocupação/ocupação, não consegue fazer isso. Mesmo que o ser-aí tema projetar a si mesmo na possibilidade da morte, essa possibilidade não vem em minha direção de forma própria.

A estrutura temporal do medo torna o medo possível. No medo, o ser-aí recua na perplexidade, se encontra em um estado evasivo. O que se torna presente no medo, como vimos, seguindo Aristóteles, é a opressão ou confusão. O ser-aí pode salvar a si mesmo fazendo isso ou aquilo.²³³ O medo é, Heidegger conclui, principalmente fundamentado em um esquecimento que modifica o futuro em uma espera imprópria e o presente em apresentação imprópria de um conjunto de possibilidades contingentes e instrumentais. Embora o medo e a angústia tenham certas semelhanças formais, ambas correspondem a dois modos de encontrar-se disposto afetivamente. Tememos que algo seja ameaçador, perigoso ou prejudicial para nós. Logo, o medo surge quando o ser-aí se envolve com o mundo no modo da preocupação/ocupação. Por outro lado, nenhum ente no interior do mundo pode ser a ocasião ou a causa do irromper da angústia. Em vez disso, a angústia surge do ser-aí. O ser-aí está angustiado por si mesmo, por ser-no-mundo. Na angústia, todo envolvimento com os entes se mostra como *(as)significativos*. Na angústia, os entes são encontrados no modo de não

²³³ “É sabido, por exemplo, que os moradores de uma casa em chamas ‘salvam’ frequentemente o mais indiferente, o utilizável mais próximo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 928)

familiaridade – estrangeiridade.²³⁴

A angústia permite que o ser-aí “desperte” e compreenda sua situação de forma diferente. Na angústia, o mundo afunda na (in)significância, no nada.²³⁵ Como consequência, a existência como até então definida e compreendida em termos da mundidade (*Weltlichkeit*) do mundo perde seu significado.²³⁶ Mas é precisamente por causa de seu caráter de estrangeiridade que a angústia é a possibilidade de toda e qualquer possibilidade. Ao deixar afundar na insignificância, a angústia revela o nada do mundo. Segundo Heidegger, o ser-aí “se segura no nada do mundo, [...] a angústia se angustia pela existência nua como lançada na estrangeiridade (*Unheimlichkeit*).” (2012, p. 932) Em outras palavras, a angústia libera o ser-aí na medida em que, angustiado, projeta para si suas possibilidades mais próprias. Isso ocorre porque o que a angústia deixa claro para o ser-aí que ele é um ser finito, lançado, sob um fardo e que não é definido somente em termos dos projetos do mundo circundante, como o faz na tonalidade afetiva do medo. Segundo Heidegger,

o esquecimento constitutivo do medo confunde o ser-aí e o faz ir de um lado para outro entre possibilidades não assumidas “do mundo”. Em contraste com esse tornar presente inconstante, o presente da angústia mantém-se no retorno ao estar-lançado mais próprio. Por seu sentido existencial, a angústia não pode se perder em algo suscetível de ocupação. Quando algo semelhante ocorre em uma disposição afetiva que lhe seja similar, então será no medo, o qual a compreensão cotidiana confunde com a angústia. [...] A angústia somente leva a tonalidade afetiva de uma possível resolução. Seu presente se mantém no instante (*Augenblick*) – pelo qual e só por ele esse presente é possível – *pronto para o salto*. (2012, p. 934, mod.)

É precisamente neste caráter de abertura para o presente proporcionado pela angústia que a temporalidade do ser-aí vêm à tona. Ao lançar o ser-aí em sua finitude, a angústia é bem-sucedida em trazer o ser-aí de volta a si mesmo como que em um “instante” (*Augenblick*). A angústia traz de volta “para o puro quê do estar-lançado mais próprio e isolado. Esse trazer de volta não tem o caráter de uma recordação. Não há também na angústia uma repetida retomada da existência na resolução.” (HEIDEGGER, 2012, p. 932, mod.) Antes, segundo Heidegger, “a angústia leva o ser-aí de volta ao seu estar-lançado (*Geworfenheit*) como algo que pode ser retomado (*wiederholbare*).” (2012, p. 932, mod.). Mas tal ato de trazer de volta só é possível se o ser do ser-aí envolver seu ter-sido. A angústia

²³⁴ “O diante de quê (*Wovor*) da angústia não vem de encontro como algo de uma determinada ocupação, e a ameaça não provém do utilizável nem do subsistente. Mas, ao contrário, precisamente de que todo utilizável e subsistente já não “diz” pura e simplesmente mais nada.” (HEIDEGGER, 2012, p. 930)

²³⁵ Sobre isso, veja “2.1 Angústia e o nada” de FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022, pp. 58-67.

²³⁶ Peter Sloterdijk, seguindo Hans Jonas, denomina este estado de coisas de “acosmismo” como “uma fenomenologia do estar desvairado”. Sobre isso, veja o capítulo V de SLOTERDIJK, Peter. *O estranhamento do mundo*. Lisboa: Relógio D’Água, 2008.

é, como o medo, fundamentada no ter-sido (*Gewesenheit*). Mas, ao contrário do medo, a angústia não retira o ser-aí do seu caráter de estar-lançado. Em vez disso, na angústia o ser-aí “se ergue a partir do ser-no-mundo como lançado (*geworfenem*) na morte” (HEIDEGGER, 2012, p. 934, mod.). O ser-aí angustiado afirma, ao encarar seu estar-lançado desde sempre, esse estado e, de fato, se apropria de si mesmo em suas possibilidades mais próprias. Ao contrário do medo, o modo do ter-sido não é, no caso da angústia, o esquecimento, mas a retomada (*Wiederholung*).²³⁷ Segundo Heidegger, “pôr ante a retomabilidade (*Wiederholbarkeit*) é o modo ekstático específico do ter-sido (*Gewesenheit*), que constitui a disposição afetiva da angústia (*Befindlichkeit der Angst*).” (2012, p. 934, mod.) A retomada não significa que o ser-aí se repete ou repete o que outra pessoa fez. Não é uma forma de mímese, porque isso resultaria em uma espécie de existência imprópria.²³⁸ Nesse sentido, o ser-aí não estaria escolhendo e delineando seus próprios projetos para si mesmo. Em vez disso, a retomada é um modo de voltar a si mesmo, recuperando e se apropriando do seu estar-lançado, para vir em direção a si mesmo, determinando seu modo mais próprio de ser. Segundo Heidegger,

o ser-resoluto (*Entschlossenheit*) que retorna a si e a si se entrega torna-se, então, retomada (*Wiederholung*) de uma possibilidade de existência tradicionalmente herdada. A retomada é a tradição expressa, isto é, o retorno às possibilidades do ser-aí sido “aí”. A retomada própria de uma possibilidade da existência que é algo sido – o ser-aí escolhe seus heróis – se funda existencialmente no precursor ser-resoluto, pois nele se escolhe pela primeira vez o que torna livre para o combate subsequente e para a fidelidade ao retomável. (2012, p. 1042, mod.)

Nossas possibilidades são herdadas do nosso ter-sido. Como tal, a fim de se tornar

²³⁷ Heidegger segue ao seu modo Kierkegaard ao relacionar a retomada/repetibilidade à noção de transcendência. Veja KIERKEGAARD, Søren. *A repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009. A noção de “repetição” não se trata, especialmente conforme explorada no livro *Repetição* (1843), escrito sob o pseudônimo Constantin Constantius, de uma mera repetição mecânica ou cíclica dos eventos. Constantius observa que a repetição é, ao contrário da recordação, um movimento transcendente. A repetição não é um mero retorno ao mesmo, mas um movimento que exige a superação da mera realidade imanente, transcendendo-a. Segundo Constantius, “o problema com que ele se defronta é nada mais nada menos do que a repetição. Tem razão em não buscar clarificação nem na filosofia grega nem na filosofia moderna; pois que os gregos fazem o movimento inverso, e nesta matéria um grego escolheria recordar, sem que a sua consciência o angustiasse; a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz apenas muito alarido, faz relevação, e se por acaso faz algum movimento, este permanece sempre na imanência, ao passo que a repetição é e permanecerá transcendência. É uma sorte o facto de ele não procurar esclarecimento junto de mim; porque desisti da minha teoria, estou à deriva. Também para mim a repetição é demasiado transcendente.” (KIERKEGAARD, 2009, p. 91)

²³⁸ Para uma crítica a essa visão romântica do “eu próprio” (eu romântico), o antropólogo francês René Girard argumenta sobre a impossibilidade de o humano *não* ter um mediador mimético. Sua tese que se espraia por todas as suas obras é de que o desejo é sempre mediado por um outro, um modelo ou mediador que designa o que é ou o que não é desejável, em uma relação que se inclina à constituição de um modelo mimético que se torna rival. Nesse sentido há uma triangularidade no desejo eu-outro-objeto do desejo. A ênfase na mediação dá ao desejo uma constituição relacional do humano. O desenvolvimento inicial de sua tese pode ser encontrado em GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.

próprio, temos que assumir nosso passado originário, contudo, não no modo de realização do mesmo.²³⁹ Retomada modifica, como um modo do ter-sido, o futuro do ser-aí e seu presente. A retomada está intimamente relacionada à resolução antecipatória, permitindo assim que o ser-aí se adapte ao seu futuro, antecipando em direção a morte, a fim de isolar a si mesmo à luz da sua própria mortalidade e finitude, direcionando o ser-aí a uma forma que libera sua capacidade mais própria de ser. Juntas, a resolução antecipatória e a retomada permitem uma presentificação própria, o que Heidegger, como vimos brevemente, denomina de instante (*Augenblick*).

Esse “irromper” da angústia a partir do ser-aí, temporalmente compreendido, significa: o porvir (*Zukunft*) e o presente (*Gegenwart*) da angústia se temporalizam a partir de um ser-sido (*Gewesensein*) originário, no sentido do trazer de volta para a retomabilidade (*Wiederholbarkeit*). Mas a angústia só pode irromper propriamente em um ser-aí resoluto. O ser-resoluto não conhece o medo, mas compreende a possibilidade da angústia como a tonalidade afetiva (*als der Stimmung*) que não o paralisa e confunde. A angústia o liberta das possibilidades “anulantes” e o torna livre para as possibilidades mais próprias. (2012, pp. 934, 936, mod.)

A angústia como disposição afetiva fundamental que irrompe no ser-aí resoluto, permite ao ser-aí *retomar* suas possibilidades mais próprias em uma decisão resoluto. A angústia não paralisa, então, o ser-aí resoluto, mas o liberta das possibilidades “anulantes”, permitindo-lhe acessar as possibilidades mais próprias. Essa retomada (*Wiederholung*) se distingue de uma simples repetição do passado ou de uma tentativa de restaurar o que foi. Heidegger enfatiza que a retomada não é uma reconstituição do passado, mas uma reapropriação das possibilidades do ser-aí que já foram, possibilitando um retorno às possibilidades originárias que, embora provenientes do passado, não se reduzem a ele. A retomada não é, nesse sentido, uma mera continuidade ou uma reconexão “ancestral” com o passado como um tempo superado, antes, ela é uma abertura para as possibilidades que foram, mas que ainda podem ser vividas de forma própria no instante presente. Essa dinâmica temporal de retomada do ter-sido é uma forma de engajamento com sua própria historicidade de maneira a possibilitar uma existência própria no presente, sem ficar preso a um passado fixo ou a um futuro determinado.

A angústia coloca, portanto, o ser-aí diante de uma prontidão para o salto, ou seja, a escolha engajada de um “caminho” existencial. Entretanto, essa escolha não se dá em um vácuo; ao contrário, ela está enraizada nas possibilidades herdadas da historicidade, ou seja,

²³⁹ “A retomada (*Wiederholung*) é a tradição expressa, isto é, o retorno às possibilidades do ser-aí sido ‘aí’. [...] a entrega retomável (*wiederholende*) de uma possibilidade de algo sido não abre de modo algum o ser-aí sido ‘aí’ para o realizar de novo. A retomada do possível não é uma restauração do ‘passado’, nem uma vinculação retroativa do ‘presente’ com ‘o que foi superado’.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 1042, 1044, mod.)

no contexto fáctico em que o ser-aí se encontra. Assim, ser-resoluto não é simplesmente uma criação *ex nihilo*, mas a apropriação e a reformulação de possibilidades herdadas, que foram inicialmente projetadas por outros. A propriedade emerge, então, quando o ser-aí reconhece essa herança e, ainda assim, escolhe assumir essas possibilidades de maneira resoluta, mesmo quando não há uma “adequação” perfeita entre o poder-ser e as possibilidades herdadas. A noção de destino (*Schicksal*) entra em cena aqui. Essa noção está intrinsecamente ligada a essa escolha resoluta e ao reconhecimento da finitude do ser-aí, dado que o destino é caracterizado pela entrega de si mesmo a uma possibilidade herdada, mas escolhida a partir da finitude do ser-aí como poder-ser. Esta entrega não se dá sem condições; ela é moldada pela compreensão da inadequação de toda possibilidade frente ao poder-ser, o que implica uma aceitação da finitude dos projetos existenciais. O destino não é, portanto, uma imposição externa ou uma mera fatalidade, mas um modo de ser que integra a herança do passado com a escolha resoluta do instante presente. A noção de destino transcende as concepções tradicionais e teleológicas, reformulando-se como um modo de existir que emerge com o ser-resoluto do ser-aí. O destino não está, nesse sentido, relacionado a uma predeterminação externa, mas sim à escolha resoluta de uma possibilidade herdada, resultante do colapso das normatividades e das possibilidades existenciais anteriores. Essa escolha passa a ser, longe de ser casual, necessária, no sentido em que a compreensão de si mesmo a partir da morte – a possibilidade da impossibilidade – orienta a existência para a finitude e afasta a multiplicidade de possibilidades contingentes.²⁴⁰ A angústia desempenha um papel crucial nesse processo, revelando a condição de ser livre para a morte e, assim, *simplificando* a existência ao reduzi-la ao seu destino histórico *singular*.²⁴¹

²⁴⁰ Para uma exposição detalhada sobre a existência na forma do destino, veja o capítulo 1 intitulado, “Existir na forma do destino”, em especial a seção 11: ‘Sentimentos de destino’, no qual Róbson Ramos dos Reis comenta: “O modo do destino surge com base na experiência da possibilidade da impossibilidade, a vivência do colapso de toda significatividade. A esse acontecimento corresponde a transparência epistêmica sobre o estranho e desterrado da constituição ontológica da existência. O acosmismo e a finitude existenciais são patentes na angústia. Disposto e pronto para a angústia (*angstzumutend, angstbereit*) é, por outro lado, a qualificação da existência no modo do destino (Heidegger, 1986, p. 304, 385). A sintonia afetiva da decisão não é propriamente a imersão na angústia, mas de uma prontidão para a ascensão de tal atmosfera. Nesse sentido, a atmosfera do destino é muito mais a de um acolhimento, ao contrário de uma recusa ou resistência, da angústia.” (2023, p. 70)

²⁴¹ Essa simplicidade existencial que tem o caráter de destino singular é bem expressa na sentença de Kierkegaard: “Pureza de coração é querer uma única coisa.” Sobre isso, veja KIERKEGAARD, Søren. *Discursos edificantes em diversos espíritos - 1847: o que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu & o evangelho dos sofrimentos*. Tradução de Álvaro Valls e Else Hagelund. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.

3.3 Angústia e transcendência

Na conferência de 1929, intitulada *Que é Metafísica?*²⁴², Heidegger analisa duas tonalidades afetivas que colocam o ser-aí diante do nada pela suspensão de todo e qualquer ente no interior do mundo. Os afetos fundamentais analisados na conferência são o tédio e a angústia. Nossa investigação se deterá na disposição afetiva fundamental da angústia e como e em que medida a angústia possibilita a pergunta pela totalidade, pelo fundamento e pelo ser. Em linhas gerais, qual relação da angústia com a tarefa da filosofia. A partir do final do capítulo 2 da obra supracitada, a análise da angústia é mais detida e pormenorizada. Ali Heidegger começa tratando da “angústia enquanto disposição afetiva fundamental para a apreensão explícita da totalidade originária do ser-aí”. Tal como sucedeu na consideração do tédio, assim também na consideração da angústia, Heidegger procura focar na angústia relativa à totalidade do ente. Em outras palavras, a angústia em foco na investigação é aquela cujo correlato é completamente indeterminado. Segundo Heidegger,

por essa angústia (*Angst*) não pensamos a bem frequente ansiedade, que no fundo pertence apenas à temerosidade que muito facilmente aparece. Angústia é fundamentalmente diferente de medo. Nós nos amedrontamos sempre diante deste ou daquele ente determinado, que nos ameaça neste ou naquele determinado aspecto. O medo (*Furcht*) diante de... também amedronta respectivamente acerca de algo determinado. Uma vez que o medo se serve dessa limitação de seu “diante-de-quê” (*Wovor*) e de seu “porquê” (*Worum*), o temente e medroso é detido diante disso no qual ele se encontra. (2019, pp. 153-154)

De fato, a angústia que Heidegger considera é aquela que diz respeito à totalidade do ente. Esta relação da angústia com a totalidade do ente se mostra nas duas estruturas fundamentais pelas quais Heidegger também compreende o fenômeno em questão, a saber, “o diante de quê” (*das Wovor*) e o “porquê” (*das Warum*) da angústia. A relação do ser-aí com a totalidade do ente se mostra no modo da “indeterminação” (*Unbestimmtheit*). Aquilo “diante de quê” e aquilo “porquê” o ser-aí se angustia são totalmente indeterminados.²⁴³ Ora, por se tratar de uma indeterminação essencial, a indeterminação em causa alcança à totalidade do ente. Em outras palavras, é a própria totalidade, que, na sua indeterminação, afeta o ser-aí de tal modo que lhe provoca angústia. Como veremos mais detidamente, há um tipo de ressoar silencioso do nada que angustia o ser-aí. Nesse sentido, a relação com a totalidade enquanto totalidade indeterminada provoca estranheza. O ser-aí se encontra disposto afetivamente em

²⁴² Estou seguindo a tradução comentada realizada por Álisson Matutino de Souza. Tradução comentada do texto “Que é Metafísica?”, de Martin Heidegger. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia, 2019.

²⁴³ “Na verdade, a angústia é sempre angústia diante de..., mas não diante disto ou daquilo. A indeterminação (*Unbestimmtheit*), no entanto, disso diante-de-quê ou por que nos angustiamos não é uma mera falta de *determinidade*, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade.” (HEIDEGGER, 2019, p. 154)

uma totalidade “estrangeira” (*unheimlich*). Para Heidegger, a angústia define-se justamente pela “estrangeiridade” (*Unheimlichkeit*) que se sente quando se “habita” uma totalidade indeterminada. Em outras palavras, essa habitação não diz respeito ao desaparecimento do ente na totalidade, antes, refere-se a um afastamento ou distanciamento de tudo que há. Isso é o indicamos em outro momento como abertura privativa. E a partir desse distanciamento o ser-aí fica “sem chão”. A angústia “cria” uma espécie de abismo no qual o ser-aí “perde” seu mundo.²⁴⁴ Na angústia manifesta-se uma forma de negação. Há um “não” que é dito silenciosamente pelo ser-aí a toda e qualquer tentativa para restabelecer a vinculação (*Bindung*) entre o ser-aí e a totalidade. A angústia é um contínuo defrontar-se contra essa negatividade. Esse nada que assola silenciosamente.²⁴⁵

Como já aqui indicamos, na angústia a indeterminação alcança à totalidade do ente. Ou seja, o mundo afunda na insignificância, no nada. Na angústia se dá uma (des)vinculação em relação à totalidade do ente. Ora, a totalidade em relação aos quais se dá essa desvinculação é justamente o “aí” do ser-“aí”. Na angústia – como uma disposição afetiva *fundamental* – a totalidade do ente se distancia, também o ser-aí como um ente se distancia. Em outras palavras, todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Na angústia, o ser-aí também fica em suspenso. É nssa suspenção que o ser-aí se compreende mais propriamente, já que nessa suspenção indiferente à *totalidade*, os entes no interior do mundo se afastam e, de igual modo, o “aí” do ser-“aí” também se afasta. O mundo – como mundidade (*Weltlichkeit*) – marcado pelo caráter de significatividade (*Bedeutsamkeit*) torna-se indiferente. Isso faz com que o “ser” se manifeste.²⁴⁶ Ora, como pretendemos argumentar, é nesse *topos*²⁴⁷ que a tarefa da filosofia *aparece*.²⁴⁸ Segundo Heidegger,

²⁴⁴ Sobre uma interessante discussão fenomenológica sobre a “perda de mundo”, veja o capítulo 4, intitulado “Between worlds” de RATCLIFFE, Matthew. *Grief Worlds: A study of emotional experiences*. Cambridge: MIT Press, 2022. Ratcliffe ao relacionar várias experiências emocionais que se relacionam com “o sofrimento, o pesar, a tristeza etc” (*grief*) aponta que “grief involves various contrasts and tensions between a world once taken for granted and the reality one now faces. In further characterizing these, it is important to distinguish between moving from one life structure to another and losing life structure before new structure has taken shape. A grief process involves both. Where there is a pervasive loss of structure, things seem curiously *indeterminate*. This is due to lack of cohesively organized significant possibilities that more usually shape experience, guide thought, and specify and elicit patterns of activity.” (2022, p. 62)

²⁴⁵ “Na angústia – nós dizemos – “isso é inquietante a alguém”. Que significa o “isso” e o “alguém”? Não podemos dizer diante-de-que alguém se sente inquieto. No todo alguém se sente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença. Isso, no entanto, não no sentido de um mero desaparecimento, mas em seu recuar como tal elas viram-se para nós. Esse recuar do ente no todo que nos assedia na angústia, nos obsedia. Não permanece nenhum apoio. Permanece apenas e nos sobrevém – no escapar do ente - esse “nenhum”. A angústia manifesta o nada.” (HEIDEGGER, 2019, p. 154)

²⁴⁶ Hans Jonas foi o primeiro a criticar esse gnosticismo implícito no método analítico existencial de Heidegger, por exemplo, no epílogo intitulado “Gnosticismo, existencialismo y nihilismo” em JONAS, Hans. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Guíérrez.

“flutuamos” na angústia. Mais claramente: a angústia deixa-nos flutuar, porque ela faz escapar o ente no seu todo. Nisso reside o fato de que nós mesmos – os entes humanos – escapamos-nos para o meio do ente. É, por isso, no fundo que não é inquietante a “ti” e a “mim”, mas “alguém” se sente assim. Apenas o puro ser-aí é ainda aí na perturbação desse flutuar, no que ele não pode apoiar-se junto a nada. (2019, pp. 154-155)

Nesse instante inquietante de solidão ontológica, em que tudo parece perder o sentido é que *pode* ser retomada (*Wiederholung*) a *busca*²⁴⁹ mais própria pela totalidade, pelo fundamento e pelo sentido do ser, isto é, a busca pelo porquê da nossa existência através da questão fundamental da metafísica: “Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?”²⁵⁰

Madrid: Ediciones Siruela, 2000. A abordagem de Jonas não é de caráter historiográfico, mas fenomenológico, trazendo à tona os traços do fenômeno gnóstico presente em pensadores como Heidegger. Jonas denominou esses traços de “princípio gnóstico”. A ontologia fundamental de Heidegger o ajudou a compreender o movimento gnóstico e sua influência nas filosofias do século XX. Para uma introdução a essa discussão em língua portuguesa, veja OLIVEIRA, Jelson. “Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo.” *Rev. Filos.*, Aurora, Curitiba, v. 32, n. 57, p. 665-679, set./dez. 2020. Para uma investigação mais detida do Heidegger “tardio” e sua relação com os textos sobre *unio mystica* de Meister Eckhart e Angelus Silesius, veja CAPUTO, John. *Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.

²⁴⁷ No início dos anos de 1940, nas preleções sobre *Parmênides*, Heidegger comenta sobre a noção de *topos*, a partir dos gregos, como se segue: “*Topos* significa em grego lugar [*Ort*], entendido, porém, não como mera posição numa multiplicidade de pontos, em toda a parte homogênea. A essência do lugar consiste em que ele mantenha reunida, no “onde” [*Wo*] presente, a circunferência do que está em seu nexos, o que pertence a ele e é “dele”, do lugar. O lugar é a manutenção, originariamente reunida, do que está numa relação recíproca de co-pertença, e forma, então, na maioria das vezes, uma multiplicidade de lugares interligados mutuamente, o que denominamos localidade [*Ortschaft*]. No domínio de extensão da localidade existem, então, caminhos, passagens e veredas. Um *daimonios topos* é uma “localidade estranha”. O que agora significa: um “onde”, em cujos lugares e passagens o estranho brilha explicitamente e a essência do ser se apresenta num sentido eminente.” (2008b, pp. 169-170, mod.)

²⁴⁸ Thomas Fuchs (2013, pp. 612-631) reflete em seu artigo, intitulado “The Phenomenology of Affectivity”, sobre esse *topos* afetivo analisando diferentes nomenclaturas para descrever esse *espaço* (*Raum*) onde algo *aparece como* algo: atmosfera (*Atmosphäre*), clima (*Klima*), carisma (*Ausstrahlung*), tonalidade afetiva (*Stimmung*), sentimento (*Gefühl*), sensibilidade (*Gespür*), disposição afetiva (*Befindlichkeit*), ou a disposição [corpórea] (*Befinden*).

²⁴⁹ Para uma investigação da estrutura formal da pergunta, veja o §2 de *Ser e Tempo*, intitulado “A estrutura formal da pergunta pelo ser”. Para uma análise da estrutura geral da pergunta como uma possibilidade ontológica do ser-aí: a busca (*Suchen*) no §10a, veja HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005, pp. 54-57. Ernildo Stein desenvolve uma leitura da *pergunta pelo ser* heideggeriana à luz do que Aristóteles define como “ciência procurada” (*epistême zetouméne*). Segundo Aristóteles, a ciência una do ser é o ideal de uma ciência “procurada”, ou melhor, “eternamente procurada”. (Metafísica, Z, I, 1028, b2) Para uma discussão sobre essa busca/procura, veja STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2016.

²⁵⁰ “Se efetivamente formulamos a questão acerca do nada, então não apresentamos a metafísica do exterior. Nem apenas também nos deslocamos para dentro dela. Nós não podemos, pois, de modo algum nos transportamos para dentro dela, porque – na medida em que existimos – já sempre estamos dentro dela. *Phýsei gár, o phíle, énestí tis philosophía te tou andròs diánoia* (Por natureza, amigo, a filosofia se encontra na razão do homem. Platão, *Fedro*, 279a). Na medida em que o homem existe, acontece de determinado modo o filosofar. Filosofia – o que assim denominamos – é o pôr-em-marcha a Metafísica, em que ela vem a si mesma e às suas tarefas expressas. A filosofia apenas vem em marcha por meio de uma peculiar inserção da própria existência nas possibilidades fundamentais do ser-aí em seu todo. Para essa inserção é decisivo: Por um lado, dar espaço para o ente em seu todo; por outro, perder-se no nada, isto é, o tonar-se livre dos ídolos, que cada um tem e para os quais procura refugiar-se, por último o deixar que as vibrações desse flutuar nos leve de volta,

Essa é a pergunta fundamental dado seu caráter originário (*Ur-grund*) que coloca o ser-aí em sua liberdade na inquietude do abismo (*Ab-grung*) em busca de um fundamento (*Grund*).²⁵¹ Nossa hipótese é que é precisamente a partir desse *topos* que o filosofar acontece. *Na angústia, o ser-aí se revela como um ser filosofante, que questiona o ser da totalidade do ente e seu fundamento a partir do nada.*²⁵² Esse é o ponto de partida de Heidegger sobre a tarefa da filosofia nas preleções ministradas no semestre de verão de 1930 *A essência da liberdade humana: uma introdução à filosofia*:

O homem, de cuja liberdade devemos tratar, é *um* ente entre outros entes. Designamos na maioria das vezes a totalidade do ente como mundo e chamamos o fundamento do mundo habitualmente de Deus. Se nós, ainda que indeterminadamente, representarmos a totalidade do ente conhecido e desconhecido e pensarmos neste caso expressamente no homem, então se nos mostrará o seguinte: na totalidade do ente, o homem é apenas um canto. [...] É desse ínfimo, frágil, impotente e fugidio, o homem, que tratamos aqui. [...] O tratamento desse tema deve, porém, se transformar em uma *introdução à filosofia*. De uma tal introdução esperamos que ela crie para nós uma visualização da filosofia, isto é, do *todo de suas questões*. [...] uma introdução à filosofia precisa tentar sempre aproximar desde o início o todo universal enquanto tal. (2012a, pp. 15-16)

Ao ser suspenso no nada o ser-aí é expulso ou banido para uma “terra desolada”.²⁵³ Não há referências para as quais o ser-aí possa se “refugiar”. Essa estrangeiridade é que coloca o ser-aí como formador de mundo(s).²⁵⁴ Para tornar clara a sentença anterior, é preciso analisar de modo mais detido a tarefa da filosofia como uma linguagem referencial de

constantemente, à questão fundamental da metafísica, que o nada ele mesmo força: Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada? (HEIDEGGER, 2019, pp. 154-155)

²⁵¹ “Isso implica que o interrogar contém uma dimensão de risco irrelacional, no sentido de que, em alguma medida, o investigador não encontra outro apoio que não seja em si mesmo. Não há como transferir para algum asseguramento, outra pessoa ou comunidade, o risco mínimo implicado na característica desveladora do perguntar. Há uma carga para suportar, a responsabilidade de um questionamento que articula antecipadamente o domínio de referência. [...] Como exposição ao que tem hierarquia ontológica, a pergunta traz consigo uma singularização que se ampara em si mesma. Também nesse aspecto o perguntar revela uma carga decididamente assumida. Esse ânimo pesado (*Schwermut*) pode significar melancolia (Heidegger, 1983, pp. 270-271). Contudo, a boa disposição ou sentimento de enlevo também são compatíveis com a carga assumida. Seja como for, em ambas as afinações está presente a responsabilização de uma carga. A disposição fundamental em questão teria de levar o nome de um sentimento de liberdade.” (REIS, 2023, p. 326)

²⁵² Heidegger está em consonância com Hegel sobre a relação entre ser e nada. “‘O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo.’ Essa tese de Hegel (*Ciência da lógica* livro I, WW III, p. 78) consiste no que é correto. Ser e nada pertencem mutuamente, mas não porque ambos – considerados a partir do conceito hegeliano de pensamento – concordam com sua indeterminidade e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua essência e apenas se manifesta na *transcendência* do ser-aí contido para fora do nada.” (HEIDEGGER, 2019, p. 163) Para um sintético comentário sobre essa passagem, veja o tópico 5.7 intitulado “O fundamento da negação” em REIS, Robson. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 238-245.

²⁵³ Referência ao poema “The Waste Land” de ELIOT. T. S. *Poesia*. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, pp. 87-116.

²⁵⁴ Para uma exploração crítica a partir e contra Heidegger, seguida de uma ampliação da noção de constituição de mundo(s), veja VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de ontologia infundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.

formação de mundo.²⁵⁵ Nas preleções sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*, particularmente, no §2 intitulado, “A determinação da filosofia a partir dela mesma, tomando como fio condutor uma sentença de Novalis” é abordada a retração da metafísica – do filosofar enquanto tal – como a retração do agir humano para o interior da obscuridade da essência do homem, a partir da sentença do poeta Novalis, como se segue: “A filosofia é propriamente uma saudade da pátria, um impulso para se estar por toda parte em casa” (HEIDEGGER, 2011, p. 7). Heidegger afirma que é a partir desta saudade que o filosofar surge, como uma tentativa de *formar* um “lar”. Por isso, a filosofia é um modo de ser fundamentalmente “humano”. Já nas suas preleções da década de 1920 sobre uma *Introdução à filosofia*, Heidegger afirma:

A questão é que não estamos de forma alguma “fora” da filosofia; e isso não porque, por exemplo, talvez tenhamos uma certa bagagem de conhecimentos sobre filosofia. Mesmo que não saibamos expressamente nada sobre filosofia, já estamos na filosofia porque a Filosofia está em nós e nos pertence; e, em verdade, no sentido de que já sempre filosofamos. Filosofamos mesmo quando não sabemos nada sobre isso, mesmo que não “façamos filosofia”. Não filosofamos apenas vez por outra, mas de modo constante e necessário porquanto existimos como homens. Ser-aí como homem significa filosofar. O animal não pode filosofar; Deus não precisa filosofar. Um Deus que filosofasse não seria um Deus porque a essência da filosofia é ser uma possibilidade finita de um ente finito. Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-aí humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional. (2009, pp. 3-4)

Segundo o exposto, o ser-aí inevitavelmente terá de se haver com a filosofia, pois, a filosofia não se deixa determinar por algo diverso ou fora de si mesma. A filosofia é esse chamamento do ser, para que o ser-aí “dê” sentido ao mundo²⁵⁶, uma vez que, estar por toda parte em casa deve ser entendido como “estar em casa a qualquer momento, e, sobretudo, na

²⁵⁵ “[...] a noção de formação de mundo, que é um dos temas centrais nos *Conceitos fundamentais da metafísica*. Ampliando significativamente o conceito de mundo, mas preservando a estrutura do algo como algo, Heidegger formula um conceito de mundo como abertura do ente como tal no todo (GA29/30, p. 507). Ao examinar o caso específico da possibilidade interna do logos apofântico, Heidegger identifica três momentos de um acontecer que constitui a formação de mundo: manter-se ao encontro de uma vincularidade, integração e desvelamento do ser do ente (GA 29/30, p. 509).” (REIS, 2014, p. 205).

²⁵⁶ O sentido de ser se dá no desvelar (*Entdeckung*); não tem o caráter de imposição. Logo, filosofar é estar em um “espaço” desvelado, disposto em certo afeto, delimitado por um horizonte compreensivo, a partir de uma perspectiva interpretativa. Em suma, é estar em uma situação hermenêutica, na qual o ser-aí se projeta em uma exploração de possibilidades de ser em meio aos entes que vêm de encontro. O filosofar acontece no seio de uma diferença ontológica, que compreende o ser dos entes, sendo o ser, portanto, o único tema da filosofia. Neste filosofar, como veremos, há um transcender expresso do ser-aí, sendo que todo ente pressupõe o ser e o ser só se mostra através do ente em uma situação fáctica. “A transcendência do ser do ser-aí é uma peculiar transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização. Toda abertura de ser como abertura do *transcendens* é conhecimento transcendental. A *verdade fenomenológica (abertura de ser)* é *veritas transcendentalis*. Ontologia e fenomenologia não são duas disciplinas diversas que, ao lado de outras, pertencem à filosofia. Ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo de tratamento. Filosofia é ontologia fenomenológica universal cujo ponto de partida é a hermenêutica do ser-aí, a qual, como analítica da existência, fixou a ponta do fio-condutor de todo perguntar filosófico lá de onde ele surge e para onde ele retorna.” (HEIDEGGER, 2012, p. 128, mod.)

totalidade.” (2006, p. 7) Este “habitar” na totalidade é o mundo.²⁵⁷ Esse impulso de estar por toda parte em casa é o que Heidegger denomina de formação de mundo (*Weltbildung*) a partir da significatividade (*Bedeutsamkeit*). A significatividade é, como veremos, um conceito formal que diz respeito ao fato de que a “linguagem” é constitutiva do *mundo* em que vivemos. Heidegger questiona: “O que é isso — mundo?”. (2006, p. 7) A resposta é que o mundo é a totalidade. A totalidade não diz, por sua vez, respeito à totalidade dos entes, significando tudo o que há, em termos quantitativos. Antes, a totalidade diz respeito à manifestação do ente em seus próprios campos relacionais articulados, sendo o ser-aí o ente que compreende a relacionalidade de tais campos relacionais.²⁵⁸ Nesse sentido, o ser-aí é o ente que vai em direção à totalidade para “dar” sentido ao mundo. Contudo, “dar” sentido não é imposição de sentido, antes, somente um desvelamento, e isso porque o sentido se dá na relação entre compreensão-disposição afetiva e mundo. Logo, quando Heidegger afirma em outro lugar que “a linguagem é a casa de ser”²⁵⁹, ele quer dizer que a linguagem é constitutiva do mundo em que vivemos ou que o sentido se faz mundo.²⁶⁰ Em outras palavras, o mundo não é apenas aberto ou acessível a nós através da linguagem, os significados disponíveis no idioma que falamos expressam a essência (*Wesen*) das coisas que podemos encontrar, “é a linguagem que ‘possui’ o homem, na medida em que o homem pertence à linguagem, que a linguagem lhe abre o mundo e, com isto também, o seu habitar no mundo.” (HEIDEGGER, 2008a, p. 85) Como afirmamos acima, o termo “mundo” diz respeito à totalidade. Faz referência à abertura do ente enquanto tal no todo. Essa abertura de mundo não diz respeito, a princípio, ao espaço. Logo, não designa algo como a soma de todos os entes que estão

²⁵⁷ “Nós fincamos pé nesse ponto e perguntamos: o que significa dizer que a filosofia é uma saudade da pátria? O próprio Novalis explicita: ‘um impulso para se estar por toda parte em casa’. Um tal impulso só pode ser próprio à filosofia se nós, que filosofamos, não estivermos por toda parte em casa. Ao que aspira a exigência deste impulso? Estar por toda parte em casa - o que é isso? Não apenas estar em casa aqui e acolá, também não apenas estar em casa em qualquer lugar, como se estes lugares estivessem todos juntos um depois do outro; estar por toda parte em casa significa muito mais: estar em casa a qualquer momento, e, sobretudo, na totalidade. Nós denominamos mundo este na totalidade e sua integralidade. Nós somos, e porque somos, esperamos sempre por algo. Sempre somos chamados por algo como um todo. Este na totalidade é o mundo.” (HEIDEGGER, 2011, p. 7)

²⁵⁸ “O mundo, por sua vez, é o campo de manifestabilidade do ente na totalidade; e isso significa dizer: tudo aquilo que se mostra como compreensível, isto é, tudo aquilo que pode se articular em campo de sentido, precisa poder se mostrar no mundo.” (CASANOVA, 2021, pp. 160-161)

²⁵⁹ A sentença de Heidegger “A linguagem é a casa do ser” está em HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. In: *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a, pp. 326-376.

²⁶⁰ Na obra *Ser e Tempo*, Heidegger fala, ao tratar da constituição existencial (*existenziale Konstitution*) do ser-aí, de três existenciais, são eles: disposição afetiva (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*) e discurso (*Rede*). O discurso (*Rede*) diz respeito a linguagem (*Die Sprache*) como constitutivo do mundo que é o nosso.

“dentro” do mundo, tal como *smartphones*, árvores, quarks etc. Em poucas palavras, mundo (*Welt*) é aquilo para o qual o ser-aí sempre se dirige de uma forma ou outra.

A noção de remissão (*Verweisung*) emerge como um conceito fundamental para a compreensão da relação entre linguagem e mundo. Através da análise detalhada desse conceito, Heidegger busca superar a visão tradicional da linguagem como mera representação ou nomeação de objetos, propondo, em vez disso, uma visão segundo a qual a linguagem é vista como uma articulação primordial do ser, enraizada na totalidade das relações significativas que compõem o nosso engajamento cotidiano com o mundo. A remissão não se limita, nesse sentido, a uma função linguística ou semântica, mas assume um caráter ontológico, servindo como um elo que medeia a nossa interação com os entes. O excuro a seguir explorará como Heidegger desenvolve essa ideia, mostrando como a remissão se integra à sua ontologia fundamental, particularmente no contexto do ser-aí e do seu modo de ser no mundo.

Heidegger argumenta que a significatividade (*Bedeutsamkeit*) é uma função da totalidade remissiva que constitui a linguagem e é articulada no discurso (*Rede*).²⁶¹ Isso parece comprometê-lo com a visão de que o sentido (*Sinn*) determina como os entes no interior do mundo (*Welt*) se mostram. Esse compromisso, podemos apontar de antemão, se fundamenta em um tipo de idealismo linguístico.²⁶² Heidegger estava, ao tratar da remissão (*Verweisung*), interessado em combater certo tipo de linguagem referencial, a saber, que diz respeito à priorização do discurso proposicional assertórico (*λόγος αποφαντικός*).²⁶³ A remissão está intrinsecamente ligada a uma noção de totalidade do significado (*Bedeutung*).²⁶⁴ De modo mais expresso, a remissão é algo que remete ou faz referência a algo, formando assim uma rede remissiva ou referencial. Após a virada linguística e à luz da tese de

²⁶¹ Essa argumentação está presente no §34 de *Ser e Tempo*, intitulado “Ser-aí e discurso. A linguagem”.

²⁶² Farei uso das categorias de idealismo e realismo como auxílio argumentativo. Essa observação é para esclarecer que o uso de ambas as categorias é somente para elucidação e generalização, já que definições categoriais como essas não conseguem abarcar o fenômeno da linguagem.

²⁶³ Sobre o conceito de *λόγος*, veja o §7 de *Ser e Tempo*, intitulado “O método fenomenológico da investigação”. Em uma discussão sobre o problema da negação de um ponto de vista fenomenológico, Reis escreve sobre o logos apofântico: “Heidegger recua até a doutrina aristotélica do logos apofântico, para sustentar que todo enunciado capaz da verdade ou da falsidade é simultaneamente síntese e diárese, portanto, recusando a equiparação diárese-apófase (negativo). Precisamente, ao conceber o enunciado apofântico como dotado de uma estrutura lógica que é tanto ligação como separação, Heidegger chega ao problema das estruturas básicas que condicionariam essa estrutura simultaneamente unificante e diferenciadora dos enunciados veritativos. [...] Essa estrutura é identificada como sendo a estrutura do algo enquanto algo, o chamado ‘como apofântico’: dizer algo capaz da verdade ou falsidade é mostrar algo como algo.” (2014, pp. 230-231) Para uma investigação sistemática sobre o lugar do logos em *Ser e Tempo*, veja SHIRLEY, Greg. *Heidegger and Logic: The Place of Logos in Being in Time*. New York: Continuum, 2010.

²⁶⁴ O que quero dizer com isso é que, *grosso modo*, tudo é linguagem. Há uma noção de totalidade na linguagem, já que até o não-dito é linguagem, – o silêncio é uma manifestação da linguagem – ou seja, tem significado.

Heidegger de que “a linguagem é a casa de ser”, podemos, por implicação, apontar que a remissão (*Verweisung*) é o que medeia a relação linguagem-mundo. Vejamos como isso se dá ao analisarmos a noção de remissão e o uso que Heidegger faz desta noção à luz de seus pressupostos e objetivos filosóficos.

Em termos discursivos, *Verweisung* refere-se ao fato de que cada enunciado se refere em uma língua a outros enunciados em outra língua e, por conseguinte, as coisas às quais elas se referem que remetem aos *fenômenos originários*, a saber, às coisas mesmas como se mostram nelas mesmas a partir delas mesmas, formando assim uma rede de relações remissivas. O discurso (*Rede*) para Heidegger é, de certo modo, deixar as coisas se dizerem através do ser-aí. Portanto, não podemos entender os significados de um nome individualmente – não podemos sair da rede de relações linguísticas – ou até mesmo pensar que há algo fora da linguagem.²⁶⁵ De fato, a remissão é – pelo menos inicialmente – não discursiva. A análise de *Verweisung* busca um fundamento anterior à “linguagem discursiva” – linguagem aqui como discurso proposicional assertórico.²⁶⁶ Isso já sugere que a visão heideggeriana de que a totalidade se dá na linguagem está enraizada em sua ontologia fundamental, que leva em conta a questão central que é a pergunta pelo sentido do ser, e, de igual modo, em seu pluralismo ontológico²⁶⁷, que pergunta pelo ser a partir do encontro significativo *com algo* que se mostra em seus diversos modos de ser, dado que o que pode ser apreendido ou dito sobre o ser é determinado pelos diferentes modos de ser. Em outras palavras o ser é relativo aos seus modos de ser.²⁶⁸ Heidegger chega à discussão da linguagem

²⁶⁵ “Quando uma possibilidade aparece, contudo, como uma possibilidade, um fenômeno desponta e traz consigo de maneira igualmente originária toda a série que desemboca no discurso: algo aparece como algo; porque aparece como algo, é como aparece; por ser como aparece, significa o que significa; e porque significa o que significa, é assim chamada, recebe assim um nome.” (CASANOVA, 2021, p. 160)

²⁶⁶ Linguística refere-se, no sentido discursivo, ao fato de que além dessa linguagem há uma “linguagem” na lida com os utensílios/utilizáveis (*Zuhandenen*), como veremos adiante. Por exemplo, a “linguagem” tácita dos pedreiros – que sem palavras expressam-se e compreendem-se mutuamente. Podemos pensar nas guildas medievais nas quais o “conhecimento” era aprendido na lida diária de um iniciante que adentrava aquele grupo e aprendia tacitamente por “imersão”. Podemos chamar isso de “pragmática”, se quisermos. Contudo, penso que a discussão de Heidegger é mais profícua do que quando se faz uso dessa terminologia para “encaixar” Heidegger em uma escola.

²⁶⁷ Para um estudo que busca justificar o pluralismo hermenêutico como uma posição meta-ontológica que reconhece múltiplos modos irreduzíveis de ser, fundamentando-se na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger em *Ser e Tempo*, veja: DIETRICH, Gabriel Henrique. *O pluralismo ontológico à luz da fenomenologia-hermenêutica*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Santa Maria, 2023.

²⁶⁸ “Em *Ser e Tempo*, Heidegger examinou três sentidos de ser, cuja compreensão torna possível que algo se apresente como algo determinado nos diferentes comportamentos humanos: subsistência (*Vorhandenheit*), disponibilidade [utensiliaridade] (*Zuhandenheit*) e existência (*Existenz*). Além desses, é reconhecido o sentido de ser da vida (*Leben*), apesar de não ter sido elucidado em *Ser e Tempo*, e também é mencionado o sentido de ser relativo aos objetos abstratos da Matemática, a consistência (*Bestand*).” (REIS, 2014, p. 45)

e do significado por meio da análise do utilizável (*Zuhandenen*).²⁶⁹ *Verweisung* desempenha, portanto, um papel central aqui. Ele escreve: “A estrutura do ser de utilizável (*Zuhandenen*) como instrumento (*Zeug*) é determinada pelas remissões (*Verweisungen*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 226) A ideia de que a remissão é paradigmaticamente uma relação representacional entre um nome e um objeto ou uma frase e um estado de coisas é, portanto, descartado desde o início por Heidegger, já que o ser-aí como ser-no-mundo é absorvido na remissão constitutiva do utilizável (*Zuhandenen*) na totalidade utensiliar (*Zeugganzen*).²⁷⁰ O que Heidegger nos mostra é, em outras palavras, que nós desde sempre fazemos remissões às coisas no cotidiano – fazendo *uso* das coisas que nos cercam – remetendo um utensílio a outro em uma rede de remissões que constituem significativamente o mundo que é o nosso. Por exemplo, um livro a uma estante, uma estante a uma biblioteca, por conseguinte, a uma universidade etc.

Dito isso, comecemos nossa análise com uma afirmação presente no §15 de *Ser e Tempo* que diz: “Em termos rigorosos um instrumento (*Zeug*) nunca ‘é’ isolado...”. (HEIDEGGER, 2012, p. 210) Essa afirmação aponta para uma possível compreensão do verbo *ser*. Heidegger coloca o “é” entre aspas para ressaltar que um utensílio – *smartphone*, por exemplo – nunca “é” porque jamais se revela, primariamente, como uma coisa isolada simplesmente dada que pode ser conhecida em si mesma e investigada teoricamente para além de suas relações utensiliares. Na medida em que é, o *smartphone* já sempre pressupõe um espaço de realização de uso e de consequente configuração de uma lida possível com tal instrumento. Esse espaço de realização é o que Heidegger chama de totalidade utensiliar (*Zeugganzeheit*).²⁷¹ O instrumento é essencialmente “ser para”: o lápis, para escrever; os óculos, para enxergar melhor; o livro, para ler etc. Nenhum destes instrumentos aparece

²⁶⁹ “A significação (*Wortbedeutung*) usual da palavra, o ‘aí’ indica um ‘aqui’ e um ‘lá’. O ‘aqui’ de um ‘eu-aqui’ sempre se compreende a partir de um utilizável (*zuhandenen*) ‘lá’, [...] O termo ‘aí’ significa essa abertura essencial. Por meio dessa abertura esse ente [ser-aí] está ‘aí’ para si mesmo, junto com o ‘aí’ do mundo que é o seu.” (HEIDEGGER, 2012, p. 378) Sobre isso Casanova comenta: “É preciso lembrar sempre uma vez mais que tal compreensão não envolve algo assim como um entendimento expresso de si, que ocorreria pela via de uma reflexão ontológica sobre o seu ser e o seu modo de ser. Não. O ser-aí se compreende a partir daquilo com o que ele se ocupa, na medida em que o horizonte de sentido que determina o poder-ser que é o seu desponta aqui como o horizonte de sentido da utensiliaridade, do ente que possui determinações quiditativas próprias que se revelam no uso.” (CASANOVA, 2021, p. 164)

²⁷⁰ “Ser-no-mundo significa o absorver-se atemático de ver ao redor (*Umsicht*) nas referências constitutivas da utilizabilidade da totalidade utensiliar (*Zeugganzen*). O ocupar-se já é cada vez como ele é, sobre o fundamento de uma confiante familiaridade com o mundo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 230)

²⁷¹ “Instrumento (*Zeug*) é por essência ‘algo para...’ Os diversos modos do ‘para algo’ [...] constituem uma totalidade utensiliar (*Zeugganzeheit*). Na estrutura ‘para algo’ reside uma remissão (*Verweisung*) de algo a algo.” (HEIDEGGER, 2012, p. 210)

isolado em uma relação de causalidade, antes, todos fazem remissões *de algo para algo*.²⁷² Por exemplo, o lápis remete ao livro e às várias formas de marcar um livro que estou pesquisando, os óculos remetem ao livro que, por conseguinte, remete à dissertação a ser escrita para a obtenção do grau de mestre em Filosofia, que remete à... Toda essa remissibilidade faz referência, como veremos, ao ser-aí em suas possibilidades de formação de mundo. Uma vez que o instrumento é marcado fundamentalmente pela sua finalidade, ele está associado a isso mesmo a que se destina.²⁷³ Há, portanto, uma dependência ontológica – destinamental – dos instrumentos utilizáveis em relação ao ser-aí em seu modo de ser existencial.²⁷⁴

Percebemos essas remissões apenas quando um instrumento, por exemplo, falha em cooperar, quando o mundo ao nosso redor se torna “inoportuno” ou “não-pertinente” (*Aufsässig*).²⁷⁵ Somente quando a remissão é perturbada, quando algo se torna inutilizável para seu objetivo pretendido, quando o martelo quebra e não está mais pronto à mão (*zuhanden*), então, a remissão se torna explícita.²⁷⁶ Só então atentamos para a conjuntura remissiva instrumental em que nos encontramos e da totalidade utensiliar e suas finalidades.²⁷⁷ O que mantém esta rede unida é a remissão (*Verweisung*). Para elucidar a

²⁷² É conhecida a esse respeito a extensa discussão sobre o giz branco em HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

²⁷³ “Utensílios possuem um modo de ser relacional discriminado em quatro relações de remissões: ao seu propósito, a outros utensílios, ao material componente, ao usuário. Uma colher de bebês, por exemplo, é apropriada à mão infantil e é feita de materiais adequados para atingir a meta da alimentação. Uma colher (ou um martelo) pesada demais manifesta não apenas a dependência geral do utensílio em relação a uma maneira de existir (que alimenta a prole com colheres, por exemplo), mas uma dependência específica em relação a uma existência corporificada. Sem mãos é possível segurar uma colher, mas é necessário ter pés ou boca, por exemplo. A dependência ontológica de utensílios em relação à existência é específica, exigindo um existir corporificado. Note-se que a necessidade de uma existência corporificada não resulta de uma dependência causal, mas ontológica.” (REIS, 2023, p. 236)

²⁷⁴ “A obra a ser produzida como o para-quê de martelo, plaina, agulha tem, por seu lado, o modo-de-ser do instrumento. O sapato a ser produzido é para ser calçado (instrumento de calçar), o relógio pronto é para ver-o-tempo. A obra que prioritariamente vem-de-encontro no trato de ocupação – aquela que se acha em elaboração – faz que, no emprego que por essência lhe toca venha conjuntamente de encontro o para-quê de sua empregabilidade. Por seu lado, a obra encomendada somente o é sobre o fundamento de seu emprego e da conjuntura remissiva (*Verweisungszusammenhanges*) do ente que nele se desvela.” (HEIDEGGER, 2012, p. 214)

²⁷⁵ Sobre isso veja o §16 de *Ser e Tempo*, intitulado “A conformidade mundana do mundo circundante que se anuncia no ente no interior do mundo”.

²⁷⁶ Pensemos no exemplo da escrita da dissertação de mestrado. Somente quando meu computador estraga percebo as remissões constitutivas de um para-algo e um para-isto (entrega do texto e demais coisas que faço com o computador). Poderíamos fazer as mais variadas alusões no que diz respeito às remissões que um computador faz. Para citar apenas um exemplo, somente no mundo que é o meu há a possibilidade de lidar com um computador, ter acesso à internet, fazer uma pesquisa global em segundos, dispor de uma pessoa capacitada para consertá-lo etc.

²⁷⁷ O que pretendemos argumentar em toda essa explicitação da significatividade (*Bedeutsamkeit*) diz respeito ao fato de que, não é somente quando há uma interrupção na lida utensiliar que o ser-aí “percebe” que há uma conexão remissiva entre os entes (utensiliares), mas quando o ser-aí é tomado de “assalto” por uma tonalidade

noção de remissão, Heidegger se volta para os sinais (*Zeichen*), pois, como ele afirma, seu próprio uso é a remissão.²⁷⁸ Podemos pensar que isso significa que eles são sinais de outra coisa, no sentido de que eles representam ou indicam tal coisa, mas não é isso que Heidegger pretende argumentar. Seu paradigma de um sinal é a famosa seta manual em um carro no início do século XX.

Como exemplo de sinal escolhemos um sinal que numa análise posterior sirva também de modelo a partir de um outro ponto de vista. Ultimamente, automóveis usam uma flecha giratória vermelha cuja posição, em um cruzamento, por exemplo, indica cada vez o caminho que o carro seguirá. A posição da flecha é regulada pelo condutor do veículo. Esse sinal é um instrumento utilizável não só no ocupar-se (conduzindo) do condutor do veículo. Também os que não viajam no veículo – e precisamente – empregam esse instrumento e sem dúvida no modo do desviar-se para o lado correspondente ou ficando parados. Esse sinal é um utilizável do interior do mundo no todo da conexão instrumental de meios de transporte e de regras do trânsito. Como um instrumento, esse instrumento de mostrar é constituído por remissão (*Verweisung*). (HEIDEGGER, 2012, pp. 234-236)

Segundo o exposto, este sinal faz referência de várias maneiras, suas referências são múltiplas. A seta faz referência a uma série de outros sinais que fazem parte de uma totalidade remissiva de significação que, devido a essa rede de relações remissivas, a seta não seria o que “é”. A seta não é um ente independente, mas parte do tráfego/travessia²⁷⁹ de conjunturas remissivas (*Verweisungszusammenhänge*) envolvendo carros, estradas, motoristas, pedestres etc. que é constitutivo da essência da seta mesma. Implícito aqui está aquilo que denominamos acima, sem muita explicação, de totalidade remissiva de significação.

Todo elemento é o que é em virtude de sua relação e referência remissiva aos outros elementos. No entanto, os outros componentes do tráfego/travessia não são sinais da maneira como a seta ou, digamos, um semáforo, são sinais. Pois a seta também significa a *intenção* (*Absicht*) do motorista – virar à esquerda, por exemplo. Essa função está intimamente conectada ao objetivo da seta e se encaixa bem com uma concepção de sinais linguísticos como “ferramentas” de comunicação. Nesse sentido, a seta não é um sinal apenas para o motorista do carro. De fato, especialmente aqueles que *não* estão dirigindo o carro fazem uso desse sinal. A seta é um sinal inerentemente social e pode-se dizer que faz “referência” a

afetiva que há, de modo mais *fundamental*, uma suspensão de toda rede remissiva referencial. Segundo Reis, “Na condição extrema e rara da angústia mostra-se a perda da significatividade que se origina da projeção em possibilidades existenciais. No colapso da indentidade prática, todos os horizontes de significação implicados na relação a contextos intencionais, especialmente, da relação a si mesmo, deixam de oferecer sustentação. O projeto existencial em que se está deixa de oferecer sustentação e com o colapso nenhum outro projeto apresenta-se como sustentáculo para uma nova individuação. Não obstante, como foi visto, o colapso não é a aniquilação de si e dos entes, mas sim a assignificatividade.” (REIS, 2014, p. 247)

²⁷⁸ Sobre isso veja o §17 de *Ser e Tempo*, intitulado “Remissão e sinal”.

²⁷⁹ Para uma breve, mas esclarecedora, discussão sobre o termo travessia (*Durchmessung*), só que no contexto de uma ontologia da vida, veja REIS, Róbson Ramos dos. Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 3, p. 191-212, jul/set, 2018.

outras pessoas, já que quando o motorista indica com a seta o lado que irá virar, isso comunica ao pedestre algo que ele deve ou não fazer.

Finalmente, a escolha de uma seta como o sinal paradigmático certamente não é acidental, pois a função da seta é indicar ou apontar (*Zeigen*). Ela aponta em certa direção, indicando onde o veículo irá virar. Isso captura a característica essencial de um sinal e de sua remissão, ou seja, a seta aponta para além de si mesma, para outra coisa. Contudo, leva consigo a intencionalidade do usuário do sinal. O significado é aqui totalizante, já que remete não só à intenção, mas aos modos de ser dos entes. No caso exposto, o modo de ser da utensiliaridade (*Zuhandenheit*).

Assim, a remissão não é, em primeiro lugar ou mais importante, uma noção linguística ou semântica, mas ontológica. A remissão é constitutiva dos entes. O fato de o ser dos entes em questão ter a estrutura de remissão significa que eles têm em si o caráter de serem remetidos. Os entes são desvelados ao serem remetidos, como entes que são *para algo*. Esse “algo” para o qual os entes são remetidos dá a eles sua conjuntura (*Bewandtnis*).²⁸⁰ Em última análise, as maneiras pelas quais o utilizável – em sua conjuntura totalizante – aponta para o ser-aí como fonte da estrutura da conjuntura se dá em termos de abertura de contextos intencionais.²⁸¹ Em outras palavras, no engajamento utensiliar, lidando com o mundo, os entes são “remetidos *a priori*” para o ser-aí.²⁸² Nós encontramos os utilizáveis como prontos à mão, isto é, como *algo para*, e não como uma coisa isolada no mundo. Na análise da remissão encontramos as raízes do que Heidegger posteriormente chamará de “como hermenêutico”.²⁸³

²⁸⁰ Sobre isso veja o §18 de *Ser e Tempo*, intitulado “Conjuntura e significatividade; a mundidade do mundo”.

²⁸¹ “Um contexto intencional designa, em primeiro lugar, uma dimensão relacional. Projetar-se em possibilidades dinâmicas implica, portanto, estabelecer relações. Este contexto é, além disso, um espaço para o desenrolar de diversos tipos de atividades. Estas ações, no entanto, possuem uma característica formal, que obriga, inclusive, a sua designação pelo termo “comportamento”. Comportar-se em relação a algo significa desenvolver uma ação normatizada a partir da determinação intencional do objeto do comportamento, ou seja, comportamentos relacionam-se a objetos intencionais. [...] Objetos intencionais são designados por Heidegger pelo termo “ente” e são relativos ao comportamento. [...] A estrutura do algo enquanto algo está presente nos comportamentos intencionais e os correlatos de tais comportamentos são entes, isto é, itens qualificados como algo enquanto algo. [...] No exemplo conhecido apresentado por Heidegger no §18 de *Ser e Tempo*, relativo à determinação formal da lida com utensílios, projetar-se em possibilidades ocupacionais determinadas implica a formação de contextos intencionais ocupacionais em que algo aparece como algo determinado a partir de um plexo de relações de remissões funcionais, a saber, as remissões a materialidade e à natureza, ao usuário, a outros entes de ocupação e às utilidades funcionais.” (REIS, 2014, pp. 163-164)

²⁸² Em poucas palavras, podemos afirmar que o *a priori* da remissão é assim nomeado porque lidamos com as coisas no cotidiano e fazemos referências remissivas sem nos questionarmos a respeito.

²⁸³ “O que o ver ao redor (*Umsicht*) em seu para-algo interpreta como tal, isto é, o expressamente entendido, tem a estrutura do algo como algo. À pergunta do ver ao redor sobre o que é este utilizável determinado, o ver ao redor responde interpretando: isto é para... A indicação do ‘para quê’ não é simplesmente a nominação de algo, mas o nominado é entendido como isso, como aquilo por que se pergunta. O aberto no compreender, o compreendido, já é sempre acessível de tal maneira que pode ser expressamente destacado o seu ‘como quê’. O

Nesta perspectiva, a estrutura do “como quê” é uma manifestação fundamental da existência, que se desdobra de duas maneiras principais: o “como hermenêutico” e o “como apofântico-mostrativo”. A distinção entre essas duas estruturas é crucial para compreender a forma como o ser-aí se relaciona com o mundo e como interpreta e comunica essa relação. O “como hermenêutico” refere-se ao modo como o ser-aí está sempre já compreendendo e articulando o mundo ao seu redor. Este é o nível fáctico da existência, em que o ser-aí, ao *estar-lançado* no mundo, já está imerso em uma rede de significados que se desvelam a partir da abertura para o ser. Aqui, a compreensão não é apenas um ato cognitivo, mas uma condição existencial que antecede qualquer interpretação ou enunciação específica. É através desta abertura hermenêutica que o ser-aí se situa no mundo, reconhecendo e interagindo com os entes ao seu redor. Entretanto, quando essa estrutura hermenêutica é modificada pela enunciação, entra em cena o “como apofântico-mostrativo”. Nesta segunda estrutura, ao afirmar algo sobre algo, o ser-aí não apenas comunica, mas também mostra e determina de maneira específica aquilo de que fala. A enunciação não cria, portanto, um novo significado a partir do nada, mas explicita e articula de forma determinada a compreensão prévia que já estava presente no “como hermenêutico”. Assim, o discurso (*Rede*), enquanto apofântico, não se limita a descrever, mas também participa da constituição do sentido, revelando o que já estava, de algum modo, pré-ontologicamente compreendido. Um aspecto crucial dessa discussão é o reconhecimento de que a enunciação, ou qualquer ato de afirmação, não inaugura um novo campo de sentido, mas opera dentro do horizonte já aberto pela compreensão de ser. Heidegger argumenta que este horizonte é temporalmente estruturado pelas ekstases, as quais articulam os momentos do porvir, ter-sido e presentificação de forma interconectada. Este horizonte temporal, portanto, não é simplesmente uma sucessão de momentos discretos, mas uma totalidade dinâmica que permite ao ser-aí projetar-se no futuro, reter o passado e estar presente no agora de maneira significativa. A temporalidade originária deve, portanto, ser compreendida como uma articulação das ekstases que, ao abrir horizontes para a transcendência, condicionam a maneira como o ser-aí compreende e interage com o mundo. Portanto, a estrutura do “como hermenêutico” e sua modificação, o “como apofântico-mostrativo”, não apenas descrevem modos de ser e de conhecer, mas revelam a profunda interconexão entre a compreensão do ser e a temporalidade. A enunciação revela,

‘como’ constitui a estrutura do ser-expresso de um compreendido; ele constitui a interpretação (*Auslegung*). O trato do ver ao redor interpretante com o utilizável do mundo-ambiente que o ‘vê’ como mesa, porta, carro, ponte não precisa interpretar também necessariamente o interpretado no ver ao redor em uma enunciação determinante”. (HEIDEGGER, 2012, p. 422)

enquanto expressão apofântica, um modo específico de articulação que, ao se basear na abertura hermenêutica, também está enraizada na temporalidade originária. Assim, todo comportamento intencional, ao ser condicionado pela compreensão do sentido de ser, é igualmente condicionado temporalmente, pois a compreensão de ser é inseparável da projeção de sentido em horizontes temporalmente estruturados. Essa compreensão da temporalidade revela que o ser-aí, ao se projetar temporalmente – temporalizar –, sempre já está comprometido com um sentido que *transcende* o agora imediato.

Com base em sua análise de remissões e sinais, Heidegger irá apresentar a noção de significado (*Bedeutung*). Seu objetivo nessas passagens é esclarecer a concepção ontológica do contexto remissivo do ser-aí. No início da argumentação a esse respeito, Heidegger escreve: “Para as considerações ulteriores é preciso tornar de imediato mais claro como se deve apreender ontologicamente (*ontologisch*) a conexão remissiva do ser-aí.” (2012, p. 259, mod.) No que diz respeito à remissão (*Verweisung*), ela é o fundamento que possibilita o significado (*Bedeutung*). Portanto, podemos dizer que a remissão determina o significado para Heidegger. *Bedeuten* também é introduzido antes de qualquer discussão sobre o significado linguístico-discursivo. Heidegger primeiro menciona isso no §18, juntamente à compreensão (*Verstehen*) e abertura (*Erschlossenheit*) em um contexto que é sem dúvida ontológico.²⁸⁴ O interesse de Heidegger no significado de uma expressão está ligado à compreensão. A compreensão (*Verstehen*) em si é remissiva.²⁸⁵

A relação da remissão (*Verweisung*) para com o significado (*Bedeutung*) realoca nossa atenção do mundo para o ser-aí. E é exatamente por isso que devemos ter em mente a remissão com relação à significação e à compreensão. Aqui também, a remissão é múltipla: a compreensão sempre ocorre dentro de um contexto, ela acontece dentro de certa pré-compreensão. No entanto, ao mesmo tempo, a compreensão é sempre compreensão *de algo*. Nesse sentido, então, a compreensão não é apenas remissiva para Heidegger. Antes, a

²⁸⁴ Não há espaço para nos determos nas nuances dessa afirmação. Para tal, veja o capítulo 4 intitulado “Análise da Linguagem” de COSTA, J. B. *Análise da Linguagem: a condição de possibilidade dos enunciados filosóficos*. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.

²⁸⁵ “A compreensão (*Verstehen*) que será em seguida analisada mais a fundo mantém as relações remissivas numa abertura (*Erschlossenheit*) prévia. Ao se manter na familiaridade com a abertura das relações, o compreender as põe diante de si como aquilo em que seu remeter (*Verweisen*) se move. O compreender deixa-se remeter (*verweisen*) nessas relações e por elas mesmas. O caráter relacional dessas relações do remeter (*Verweisens*) nós o apreendemos como significar (*bedeuten*). Na familiaridade com essas relações, o ser-aí “significa” (*bedeuted*) a si mesmo, dá-se a compreender originariamente seu ser e poder-ser relativamente a seu ser-no-mundo [...] Essas relações são conexas entre si numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o ser-aí se dá previamente a compreender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo relacional desse significar (*Bedeutens*), nós o denominamos significatividade (*Bedeutsamkeit*).” (HEIDEGGER, 2012, p. 258, mod.)

compreensão existe em uma interpenetração e interdependência da linguagem e do mundo. Nesse sentido, quando novos modos de manifestação se dão, surgem novos modos discursivos que *significam* – dão voz – o mundo. Heidegger diz que o ser-aí abre “significações (*Bedeutungen*), as quais por sua vez fundam novamente o ser possível da palavra (*Wort*) e da linguagem (*Sprache*).” (2012, p. 261) Em termos de dependência ontológica, os entes se manifestam nas suas respectivas redes remissivas; significam o que significam, tornando possível, assim, o discurso. No entanto, há uma tensão em *Ser e Tempo* entre uma articulação constitutiva do discurso e o mundo. Se o discurso está fundamentado em significações, que por sua vez estão fundamentadas nas remissões, então o próprio discurso (*Rede*) parece não ser ontologicamente primário. Antes, o discurso é um modo de articular o que já está lá em certo sentido em âmbito remissivo. O discurso é, por assim dizer, uma maneira de articular as várias remissões (*Verweisungen*) que se manifestam de forma significativa no modo de ser dos entes, sendo o ser-aí quem compreende o sentido de ser de algo como algo. Nesse sentido, o discurso (*Rede*) é uma “articulação da compreensibilidade” que fundamenta as interpretações (*Auslegung*) e os enunciados (*Aussage*). O discurso é “existencialmente de igual originariedade que a compreensão. A compreensibilidade já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da compreensibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação.” (HEIDEGGER, 2012, pp. 452-454)

Segundo o exposto, o discurso deve estar subjacente à interpretação e ao discurso proposicional assertórico – enunciativo. A ambivalência de Heidegger em relação ao status ontológico do discurso talvez seja mais evidente quando, no espaço de alguns parágrafos, ele afirma que o discurso (*Rede*) é cooriginário com a compreensão (*Verstehen*) e a disposição afetiva (*Befindlichkeit*). Por um lado, o significado é articulável no discurso, já o discurso é “existencialmente linguagem (*Sprache*)”, que por sua vez é “constituído principalmente por ser-no-mundo”. Sendo que, o “discurso é um existencial constitutivo do ser-aí.” (2012, p. 454, mod.) Para Heidegger, as significações (*Bedeutungen*) são pré-linguísticas. A remissão (*Verweisung*) deve ser identificada com o modo de ser dos entes escolhidos, lembrando que o ser é sempre ser de um ente que a si mesmo se mostra. Se levarmos em consideração que Heidegger localiza a origem da compreensibilidade dos sinais nos contextos intencionais de significatividade, fica claro que os significados tornam o mundo acessível e significativo para nós, mas *não o constitui*. Como no sentido (*Sinn*), a estrutura dos significados nos permite ver

algo como algo.²⁸⁶ Isso não quer dizer, no entanto, que não possamos cometer “erros” e revisar como vemos uma coisa em particular.

Sem dúvida, o argumento mais forte de ler Heidegger como idealista linguístico decorre de suas reivindicações sobre a abertura (*Erschlossenheit*) de mundo. Ao discutir o problema do mundo “externo” e antes de abordar a relação entre abertura do mundo e a verdade, ele escreve:

o mundo é essencialmente aberto: com a abertura do mundo, o “mundo” já é cada vez também desvelado. Entretanto, o ente no interior do mundo, no sentido precisamente do real, do só subsistente, ainda pode permanecer velado. Mas o mesmo real só pode também vir a ser desvelado sobre o fundamento de um mundo já aberto. E somente sobre esse fundamento o real pode ainda permanecer oculto. (2012, p. 564)

A passagem diz respeito à abertura (*Erschlossenheit*) principalmente em termos de acesso. Heidegger afirmou que havia uma abertura prévia de mundo quando o ser-aí lida na ocupação com as coisas do mundo. Essa abertura prévia do mundo e o acesso aos entes no interior do mundo não são dois eventos separados. Em vez disso, é em virtude do fato de os entes no interior do mundo estarem acessíveis que o mundo é previamente aberto. Isso nos leva a um acesso prévio – uma compreensão prévia de ser – a algo no mundo, mas não *determina* os entes em sua mostração.²⁸⁷ A abertura de mundo nos fornece, inicialmente, um conhecimento “prático” do mundo, como vimos, na lida com os utilizáveis (*Zuhandenen*) e não descritivo do mundo. A própria terminologia do conhecimento descritivo seria mal aplicada a Heidegger, uma vez que ser-no-mundo é uma questão de engajamento, e não de observação descritiva. Para Heidegger, falar que o mundo é essencialmente (*Wesenhaft*) abertura não é que tal abertura revele ao ser-aí a essência (*Wesen*) das coisas no mundo, mas sim que o mundo está aberto “em geral”.²⁸⁸ Logo, essa abertura também permite que o mundo possa restringir nossas interpretações e enunciações.

²⁸⁶ “Contextos intencionais são âmbitos de interações variadas, nas quais os correlatos comportamentais são entes em significado, ou seja, discriminados em aspectos determinados segundo a estrutura *algo como algo*. Os comportamentos intencionais, por sua vez, são condicionados por uma apreensão compreensiva do modo de ser do correlato significativo. Isso implica que as interações em contextos intencionais são orientadas compreensivamente em duas direções conexas. São comportamentos em relação a algo como algo como determinações específicas e em relação a algo como dotado de um modo de ser específico. A essas duas direções corresponde a diferença entre as determinações dos entes e as suas condições de constituição. A apreensão compreensiva das condições de constituição é, segundo Heidegger, o que possibilita a interação comportamental com algo em significado.” (REIS, 2023, p. 167)

²⁸⁷ Esse é o sentido dado no tópico c do §7 ao conceito prévio da fenomenologia.

²⁸⁸ Sobre o conceito de essência na fenomenologia hermenêutica, veja REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade Existencial: Estudos sobre Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, pp. 262-275.

Voltando ao nosso exemplo anterior, encontramos várias vezes o que não é pronto à mão ou está inutilizável como tal, dentro do contexto de uma determinada atividade ou compreensão prévia de ser. No entanto, Heidegger considera casos quando nossa vida cotidiana com o mundo é perturbada ou abalada, quando tomamos conhecimento das relações remissivas que estruturam o mundo que é o nosso. Ele fala da não-pertinência (*Aufsässigkeit*).²⁸⁹ Por vezes, o mundo não coopera, por assim dizer, ou seja, parece contrário à nossa pré-compreensão. E, no entanto, o mundo se torna, ao não estar em conformidade com a nossa pré-compreensão, motivo de enfrentamento – enfrentamento esse que mostra e destaca a totalidade remissiva de significação. Quando o notebook estraga, eu vejo isso como inutilizável para escrever. Se, talvez, em exasperação, pegue o celular, naquele momento o “vejo” como tendo a funcionalidade de um notebook. Se não funcionar para escrever, certamente eu estava enganado ao “vê-lo” – significá-lo – dessa maneira. Ao considerar o distúrbio das relações remissivas, Heidegger constrói essa possibilidade de ser confundido em seu relato. Se a abertura de mundo tornou os entes no mundo acessíveis a nós, a possibilidade de “erro” ou a referência aos entes que não cumprem os significados que nós associamos a eles de certa forma está resolvida.²⁹⁰ Dado que a abertura de mundo e a significação são restringidos pelo próprio mundo com o qual o ser-aí interage, a restrição se dá em âmbito ontológico, a saber, em desvelar um ente tendo em vista um modo de ser que *não* lhe é próprio, por exemplo.

Em suma, Heidegger sustenta que sua ontologia supera o realismo e o idealismo, acomodando suas ideias e evitando suas armadilhas. Em linhas gerais, a intuição realista é explicada porque os entes no interior do mundo se mostram em seus modos de ser, mas ele argumenta que o problema de provar a existência do mundo externo é um pseudoproblema. Por outro lado, as intuições idealistas são satisfeitas, pois só é possível compreender o mundo quando se compreende que “ser não pode ser explicado pelo ente.” (HEIDEGGER, 2012, p. 206)²⁹¹ É certo que Heidegger concede certa prioridade ao idealismo. “Se idealismo é um

²⁸⁹ “Esse não-utilizável perturba e torna visível a não-pertinência (*Aufsässigkeit*) do que de imediato e anteriormente devemos nos ocupar. Com essa não-pertinência se anuncia, de um modo novo, a subsistência do utilizável como o ser do que ainda permanece pendente e pede solução.” (HEIDEGGER, 2012, p. 224)

²⁹⁰ Para uma investigação sobre a verdade do ser como *alétheia* e a noção de erro como sendo mais de ordem ontológica do que lógica, veja BATISTA, João Bosco. “Verdade e linguagem em Heidegger.” In: João A. Mac Dowell (org.), *A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 91-131. Sobre uma investigação da compreensão de ser e necessidade aleteológica, veja REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade Existencial: Estudos sobre Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, pp. 167-186.

²⁹¹ A tese de que o ser não é um ente é recorrente no projeto da ontologia fundamental de Heidegger. Investigar o ser do ente não é a mesma coisa do que investigar a maneira como no ente se manifesta o ser, que neste caso é o

termo significando que ser nunca é explicável por ente, mas é cada vez para todo ente o ‘transcendental’, então no idealismo reside a única e correta possibilidade de problemática filosófica.” (HEIDEGGER, 2012, p. 576) A problemática filosófica da significação de mundo, a partir de certo tipo de idealismo, é o que Heidegger *indica formalmente* quando na angústia a totalidade do ente não encontra remissão, ou seja, quando a referência remissiva *de algo para algo* desaparece, quando o ser-aí é posto no nada e o fundamento não encontra sustentação.²⁹²

Segundo o exposto, na angústia o ser-aí se retira para longe da totalidade do ente em direção a esse “outro” que é o nada ele mesmo. Essa “fusão” com o nada é um tipo de experiência existencial que nadifica o ser-aí.²⁹³ Portanto, há um recuo/retiro do ser-aí da totalidade do ente. Este é um *primeiro movimento*, a nadificação. Já o *segundo movimento* diz respeito à saída do nada novamente para os entes na totalidade como uma espécie de jornada/travessia em busca de um “lar”. A sentença anterior de que é a partir da estrangeiridade que o ser-aí se projeta como formador de mundo aqui se torna mais clara. Segundo Heidegger,

somos impelidos, em nossa saudade da pátria, para o ser na totalidade. Nosso ser é a determinação deste impulso. Já sempre nos encaminhamos de algum modo para esta

ser enquanto tal. É certo que o ser só se dá no ente, mas isso não significa que o ser pode ser reduzido a um ente específico. Heidegger aponta, nas preleções que constituem a obra *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, nove diferenças entre o âmbito do ser (ontológico-existencial) e o âmbito do ente (ôntico-existenciário). (HEIDEGGER, 2011, pp. 458, 459) Para uma exposição acerca disso, veja o capítulo 4, intitulado “Question of Being or Ontological Difference” em MARION, Jean-Luc. *Reduction and Givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 1998, pp. 108-140.

²⁹² “Na angústia há um recuar diante de..., que, sem dúvida, já não é nenhuma fuga, mas um repouso fascinante. Esse recuo diante de... toma sua saída do nada. Esse não atrai para si, mas é essencialmente repelente. A repelência de si é, porém, como tal, o remeter que deixa o ente, que se afunda, retirar-se no seu todo. Essa repelente remissão em seu todo, para com o ente que se retira em seu todo – assim como o nada na angústia assedia o ser-aí – é a essência do nada: a nadificação. Ela nem é uma destruição do ente, menos ainda se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa comparar com a destruição e a negação. O nada mesmo nadifica. O nadificar não é uma ocorrência arbitrária, mas, como remeter repelente para ente em seu todo retirante, manifesta esse ente em sua plena estranheza, até então escondida, como o absolutamente outro, – diante do nada.” (HEIDEGGER, 2019, p. 157) Como veremos, é a partir do nada que o ser-aí projeta de modo próprio um horizonte para que os entes venham de encontro e, assim, o ser-aí possa “formar” e “transformar” mundo.

²⁹³ “In profound anxiety we thus carry out an experiment in determining the limits of what can be articulated discursively. We cannot eliminate the totality of things so as to set the limit on the totality of things as a whole. The sense of alterity we attempt to formulate as the absence of every entity eludes us, leaving only alterity as differentiation among entities and their possibilities. We cannot recuse ourselves from our constitutive understanding of entities in their unity, from our constitutive commerce with entities in an irreducible world of interrelated possibilities. Our attempt to confront the absence of all entities is thus a profound failure, and elicits an unsettling disquiet as we are forced again to confront the world of possibilities that oppresses us (1929d: 101/9–10). Profound anxiety reveals our failure to comprehend the totality of beings, and in so doing reveals the unintelligibility of the nothing conceived as the negation of the totality of all things: ‘The nothing does not remain the indeterminate opposite of beings but reveals itself as belonging to the Being of beings’ (1929d: 108/16–17).” (SHIRLEY, 2010, p. 85)

totalidade; melhor ainda, estamos sempre a caminho desta totalidade. Mas somos impelidos, isto é, de algum modo somos ao mesmo tempo puxados para trás por alguma coisa, repousamos sob um peso que nos empurra para baixo. Estamos a caminho desse na totalidade. Nós mesmos somos este “a caminho”, esta travessia, este nem um, nem outro. O que significa ficar oscilando entre o nem um, nem outro? Um, não, mas também não o outro, este claro que sim, e, porém, não, e novamente sim. O que é essa inquietude do não? Nós a denominamos finitude. (2006, pp. 7-8)

Essa dimensão de caminho/travessia/jornada²⁹⁴ rumo à totalidade se dá a partir da nada constitutiva do ser-aí. Em outras palavras, esse caráter de “não” que marca o ser do ser-aí é a finitude, já que o sentido último do que quer que seja o que está em questão está submetido ao tempo finito do ser-aí.²⁹⁵ Logo, essa ida do nada *em direção* à totalidade dos entes é feita a partir do ser-aí em sua solidão. Segundo o exposto, o sentido é proveniente do nada, não há determinações prévias, apenas o ser-aí em sua pura possibilidade. E é esse poder-ser que isola o ser-aí. Aquela sentença de Novalis, referida anteriormente, aqui é explicitada, quando a filosofia é visualizada como esse impulso para estar por toda a parte em casa. A questão do que seja o filosofar se mostra quando o ser-aí – a partir da sua nada, solidão e finitude – “dá” sentido ao mundo-totalidade. É importante ressaltar que essa travessia em direção à totalidade não deve ser abordada de maneira incorreta (imprópria). Mas de uma maneira peculiar, a saber, de modo próprio, ou seja, a partir da nada-solidão-finitude do ser-aí. Esse impulso angustiante de “dar” sentido ao mundo (filosofar), de estar em toda parte em casa, é a busca por caminhos que abram a totalidade pela via mais própria. Segundo Heidegger,

finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental de nosso ser. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito; ou seja, nossa mais intrínseca finitização. Finitude só é no interior da verdadeira finitização. Nesta finitização, contudo, consuma-se por fim uma singularização do homem em seu ser-aí. Singularização não diz, aqui, que o homem se calcifica em seu eu diminuto e ressequido, neste eu que se espraia junto a isto ou aquilo, que ele

²⁹⁴ Sobre o conceito formal de dimensão – como travessia – designando o movimento *de algo para algo* que tem ressonância com a noção desenvolvida por Jeff Malpas de *topos*, a partir de Heidegger, que só brevemente enunciamos aqui, Reis escreve: “A dimensão originária referida com o conceito formal não é propriamente espacial. A travessia da dimensão originária não é, portanto, o percurso ao longo de uma extensão espacial.” (2018, p. 198)

²⁹⁵ Nas preleções sobre *Parmênides*, Heidegger escreve que o “tempo [...] não significa o ponto de tempo calculado segundo anos e dias, e sim, antes a “época”, a situação das coisas humanas e o lugar de referência do ente homem.” (2008b, p. 21) Segundo Heidegger, é a partir do ser-aí no tempo que a rede referencial de sentido é aberta. Podemos indicar que Heidegger se interroga pelo sentido do ser partindo das estruturas constitutivas desse ser que possibilitam as atribuições de sentido. Esse movimento de interrogação heideggeriana tem uma estrutura circular que continuamente interroga o sentido de ser no tempo finito de ser. Heidegger é o filósofo da finitude. O ser para Heidegger é o signo da finitude na relação que estabelece com o ser-aí. A metafísica é o índice da finitude. A filosofia é a tarefa da finitude. O ser é finito para o ser-aí. O ser-aí é finito porque está condenado ao ser em sua relação com os entes. A finitude refere-se invariavelmente e de maneira mais ou menos explícita, à morte, sendo, pois, finitude temporal.

toma como sendo o mundo. Essa singularização descreve muito mais aquele ficar só. No qual todo e qualquer homem se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo. O que é esta solidão, na qual o homem sempre e a cada vez vem a ser como um único? (2006, p. 8)

A resposta de Heidegger diz respeito ao fato de que é essa solidão existencial que isola o ser-aí. Logo, o ser-aí isolado que adentra significativamente o “mundo” questiona o ente que vem de encontro em busca de respostas.²⁹⁶ Logo, as respostas desenvolvidas pelo *filosofar* se dão mediante conceitos²⁹⁷, não sendo tais conceitos, de forma alguma, algo que pudéssemos aprender em uma determinada situação ou que um professor de filosofia pudesse ensinar, já que o relevante não é, tão somente, a criação de novos conceitos, mas ir até as coisas mesmas – fenômenos originários – em busca da origem dos conceitos herdados da tradição, para retomá-los de modo repropriativo, em vistas da formação de mundo.²⁹⁸

Filosofar trata-se, segundo Heidegger,

de um compreender e de conceitos de um tipo originariamente próprios. Os conceitos metafísicos permanecem eternamente vedados à sagacidade em si indiferente, que é característica do espírito descompromissado da ciência. Os conceitos metafísicos não são, de forma nenhuma, algo que pudéssemos aprender em uma situação determinada ou que um professor ou alguém, que se denomina filósofo, tivesse o direito de exigir que lhe fossem repetidos e aplicados. (2006, p. 9)

Segundo o exposto, filosofar não é uma ocupação (*Besorgen*), antes está relacionada com a essência (*Wesen*) mesma do ser-aí como cuidado (*Sorge*). No entanto, nem todos estão questionando a totalidade do mundo, levantando perguntas metafísicas, desenvolvendo conceitos que dão sentido ao existir. A resposta de Heidegger para essas indagações é que o

²⁹⁶ “O filósofo está naquela posição de não mais determinar o ser enquanto ente, mas está na condição de posicionar devidamente a pergunta pelo ser do ente em seus múltiplos modos de mostrar-se-a-respeito-de-si-mesmo, reabilitando essa pergunta, na verdade. Ao invés de oferecer respostas, o filósofo coloca perguntas.” (PROVINCIAITTO, 2023, p. 111) Para uma crítica ao perguntar filosófico heideggeriano que não discorre sobre o ser, antes lê e interpreta os textos filosóficos da *tradição grega* sobre o ser em busca da origem do filosofar enquanto tal, veja ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1986; *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

²⁹⁷ A filosofia como criadora de conceitos é proveniente do filósofo francês Gilles Deleuze (1925-1995) que, no desenvolvimento de sua ontologia, se baseia em uma unidade de três noções, a saber, perceptos, afectos e conceptos. A filosofia estaria, primordialmente, relacionada à arte de criar conceitos. Para um texto acessível, veja DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

²⁹⁸ Um trecho das preleções sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia* elucidam este filosofar como apropriação/destruição da tradição filosófica a partir do ser-aí em sua propriedade. Segundo Heidegger, “o elenco de conceitos filosóficos fundamentais oriundos da tradição filosófica ainda é hoje tão influente que é difícil superestimar esse efeito da tradição. É por isso que toda discussão filosófica, mesmo a mais radical, que procura se iniciar de maneira nova, é perpassada inteiramente por conceitos tradicionais, e, com isso, por horizontes e perspectivas tradicionais, dos quais não está simplesmente decidido se eles emergiram originária e autenticamente do âmbito ontológico e da constituição ontológica que eles pretendem conceber. Desse modo, pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção dedutiva do ser, uma destruição, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos. E só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos.” (HEIDEGGER, 2012b, pp. 38-39)

ser-aí filosofante é “tomado por”²⁹⁹ uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) que o “desperta” para seu ser mais próprio.³⁰⁰ A resposta à questão fundamental: “Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?” seguida *do todo* de suas questões surge da angústia como uma disposição afetiva fundamental que toma o ser-aí como que de “assalto”. Dito isso, podemos considerar em linhas gerais que, a filosofia é uma tarefa demasiadamente humana, já que a linguagem do questionar em busca da “sabedoria” surge do ser-aí. É somente quando o ser-aí angustiado se defronta com o nada – tendo uma apreensão de si como finito singular – que perguntas que dizem respeito à filosofia surgem. Dentre elas, a pergunta fundamental a partir da qual as demais perguntas surgem: “O que é o homem?”³⁰¹ Heidegger intervém: “Uma transição, uma direção, uma tempestade que varre nosso planeta, um retorno ou um enfado para os deuses? Não o sabemos. Mas vimos que a filosofia acontece nessa essência enigmática.” (2006, p. 9)

Segundo Heidegger,

na clara noite do nada da angústia, surge antes a abertura do ente como tal: que isso é ente – e não nada. Esse “e não nada” dito em acréscimo por nós no discurso não é, porém, esclarecimento complementar, mas a condição de possibilidade prévia da abertura do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante reside no seguinte: levar, antes de tudo, o ser-aí diante do ente como tal. Apenas sobre o fundamento da abertura originária do nada pode o ser-aí humano dirigir-se ao ente e acolhê-lo. Ora, na medida em que o ser-aí se relaciona de acordo com sua essência para com o ente, para com o ente que ele não é e para com o ente que é, ele como tal ser-aí já sempre provém a partir do aberto nada. Da-sein significa: ser contido no nada. (2019, pp. 157-158)

²⁹⁹ “A expressão ‘ser tomado por’ traduz o verbo alemão *ergreifen* e seus derivados *Ergriffenheit*, *ergriffen*. Este verbo encontra-se no mesmo âmbito de um outro que dá origem ao termo ‘conceito (*begreifen* - *Begriff*) e diz literalmente ‘apanhar’ ‘prender’ ‘apreender. Heidegger joga com estes dois verbos e os utiliza para articular o momento próprio ao conceito: compreender é sempre ao mesmo tempo um ser tomado por isso que se compreende.” (CASANOVA *in*. HEIDEGGER, 2011, p. 9, N. do T. 6)

³⁰⁰ “‘Ser tomado por’, seu despertar e seu cultivo vigem como o esforço fundamental do filosofar. Todo e qualquer ‘ser tomado por’, entretanto, advem de uma e permanece em uma tonalidade afetiva. Uma vez que o compreender e o filosofar não são uma ocupação qualquer entre outras, mas acontecem no fundo do ser-aí humano, estas tonalidades afetivas, a partir das quais o ser tomado por e a compreensão filosófica se destacam, são sempre necessariamente tonalidades afetivas fundamentais do ser-aí, que constante e essencialmente transpassam e afinam os homens, sem que eles precisem reconhecê-las necessariamente como tais. A filosofia acontece sempre e a cada vez em uma tonalidade afetiva. A compreensão filosófica funda-se em um ser tomado por e este em uma tonalidade afetiva. Será que Novalis não terá pensado por fim em algo semelhante, ao denominar a filosofia como uma saudade da pátria?” (HEIDEGGER, 2011, pp. 9-10)

³⁰¹ “Heidegger identifica a formulação explícita deste vínculo entre fundamentação da metafísica e tematização da finitude na expressão kantiana dos fins últimos da razão. Os fins últimos determinam a razão humana, exibindo sua condição finita. Estes fins estariam presentes nas perguntas últimas a que tende a razão: o que posso saber? o que devo fazer? o que me é permitido esperar? Os verbos modais ‘poder’, ‘dever’ e ‘permitir’ indicariam a finitude da razão. Heidegger ressaltou inúmeras vezes o significado destas perguntas, na medida em que expressam os fins últimos da razão finita. Ele não deixou de se referir à passagem da introdução ao curso de lógica (*Jäsche*), na qual as três perguntas que expressam o objeto da filosofia em sentido cosmopolita são referidas por Kant à pergunta fundamental “o que é o homem?”. No entendimento de Heidegger, a possibilidade de recondução das três perguntas à quarta questão significa que a fundamentação da metafísica dever ser buscada naquilo que é mais especificamente finito no ser humano: no ser-aí [...] deve ser buscada na metafísica do ser-aí.” (REIS, 2020, p. 77)

Em suma, a angústia tem um caráter originário, ou seja, corresponde a uma disposição fundamental da constituição de ser do próprio ser-aí. A angústia está, por ser de tal modo originária e fundamental, sempre na base de todo existir. Mesmo que o ser-aí esteja sob outros afetos, tais como alegria, apatia, medo etc, a angústia está “aí” como que latente, podendo vir à superfície a qualquer momento.³⁰² Nesse sentido, a angústia é a tal ponto uma disposição fundamental e um fenômeno originário que a sua ocorrência não depende volitivamente nem do ser-aí nem de nenhum acontecimento que a cause de algum modo.³⁰³ A angústia é um afeto “livre” que não é causado por *nada* ôntico, conquanto os fenômenos ônticos – tais como o medo – podem encontrar seu “rastros” na angústia. Segundo Heidegger,

a angústia originária pode despertar a qualquer instante no ser-aí. Para isso, ela não precisa ser despertada através de um insólito acontecimento. A profundidade do seu domínio corresponde à pequenez de seu possível motivador. Ela está constantemente para surgir e, entretanto, apenas raramente vem a brotar, a fim de levar-nos para o flutuar. (2019, p. 161)

Podemos afirmar que a angústia é, em sua liberdade de acontecimento, um fenômeno disruptivo que interrompe e modifica o curso habitual de ações e os comportamentos (*Verhaltens*) intencionais como um todo.³⁰⁴ Nesse sentido, o ser-aí *não* tem a possibilidade de

³⁰² “A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu sopro vibra, constantemente, através do ser-aí.” (HEIDEGGER, 2019, p. 161)

³⁰³ Sobre a afirmação críptica de Heidegger de que “frequentemente, a angústia é “fisiologicamente” (*physiologisch*) condicionada”, pode ser justificada pelo fato de que no desenvolvimento da analítica existencial Heidegger explicita que o modo de ser do ser-aí é a existência (*Existenz*) e não a vida (*Leben*) biológica. É o que ele aponta a seguir: “Em sua facticidade, esse fato é um problema ontológico e não só quanto a sua causação e à forma de seu processo ôntico. O desencadear fisiológico da angústia é somente possível porque o ser-aí se angustia no fundo (*Grunde*) do seu ser.” (2012, p. 530, mod.) Essa afirmação pode ser compreendida no seguinte enunciado: “A causa fisiológica da angústia é dependente ontologicamente do modo de ser da existência.” Sobre a problemática ontológica posta pela relação entre vida e existência, veja o capítulo 3, intitulado “Possibilidade e aptidão” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 103-159. Segue-se dessa abordagem ontológica da angústia as mais variadas críticas à falta de corporeidade na analítica existencial. Para uma introdução sistemática ao problema do corpo, veja AHO, Kevin. *Heidegger’s Neglect of the Body*. Albany: Suny Press, 2009. Esse problema se relaciona de forma complexa com as tonalidades afetivas (*Stimmungen*), como por exemplo, a inibição de certos afetos pelo uso de substâncias. Reis coloca o problema como se segue: “Intervenções farmacológicas e não farmacológicas, que são eficientes na regulação emocional, poderiam contribuir para a modificação de sentimentos existenciais e, em particular, de afinações fundamentais [como a angústia]?” (REIS, 2023, p. 333) Desconheço investigações de fenomenologia aplicada e ciências cognitivas que tratam a respeito da relação entre afetividade e uso de substâncias.

³⁰⁴ “Em sentido estrito, um fenômeno disruptivo precisa evidenciar uma interrupção hermenêutica. Isso significa que não é suficiente que eles proporcionem uma interrupção nos comportamentos intencionais, ou seja, é necessário que a compreensibilidade dos nexos significativos sofra uma modificação. Essa condição refere-se ao estatuto significativo da experiência intencional, uma significatividade que usualmente é compreendida de maneira pré-reflexiva. Fenômenos disruptivos, portanto, promovem a modificação que retira os significados compreendidos, formando uma interrupção na significatividade que pode gerar não somente a assinificatividade, mas também o contrassenso ou absurdo (*widersinning*). [...] A angústia, por exemplo, manifesta uma dinâmica de desligamento e religação à significatividade, tornando patente a negatividade ou vulnerabilidade ontológica da significatividade e, portanto, do modo de ser da existência.” (REIS, 2022, pp. 24-25)

desencadear ou fazer surgir a angústia com alguma “faculdade” volitiva própria. A angústia é um irromper da nada que constitui o ser-aí como esse ente finito.³⁰⁵

Em suma, a “saída” do ser-aí do mundo constituído por significações dadas em direção ao nada se dá mediante a disposição afetiva fundamental da angústia que, ao despertar, lança o ser-aí ao nada. Este é o *primeiro movimento*, a nadificação, no qual há um recuo/retiro do ser-aí da totalidade do ente, fazendo com que o ser-aí se encontre na estranheira. Já o *segundo movimento* diz respeito à saída do nada novamente para a totalidade como uma espécie de jornada/travessia própria em busca de um “lar”.³⁰⁶ Dito isso, podemos afirmar que a angústia e a transcendência são fenômenos cooriginários do ser-aí que, em um primeiro momento, ao irromperem, fazem com que o ser-aí se distancie – transcenda – do mundo em sua totalidade e do próprio “aí” do ser-aí rumo ao nada. Em um segundo momento, ao defrontar-se com o nada, com a finitude e com a solidão própria, o ser-aí rumo em direção ao mundo para dotá-lo de sentido; esse “salto” é o núcleo de sentido da própria transcendência³⁰⁷ enquanto tal, possibilitado pelas ekstases que se lançam no horizonte de sentido aberto pelo ser-aí no tempo.

A disposição afetiva fundamental da angústia manifesta aquilo que Heidegger denomina de transcendência (*Transzendenz*) como jogo (*Spiel*) do ser-aí.³⁰⁸ Com efeito, como

³⁰⁵ “O ser contido do ser-aí no nada sobre o fundamento da angústia oculta faz do homem o vigário [representante] do nada. Tão finitos somos nós, que justamente não somos capazes de pormo-nos originariamente diante do nada através de vontade e decisão próprias. Tão abissalmente o findar cava no ser-aí, que a mais própria e profunda finitude nega a nossa liberdade.” (HEIDEGGER, 2019, p. 161)

³⁰⁶ “O ser contido do ser-aí no nada originado sobre o fundamento da angústia oculta é o ultrapassar do ente em seu todo: a transcendência (*Transzendenz*).” (HEIDEGGER, 2019, pp. 161-162)

³⁰⁷ Segundo Richard Rorty, essa busca de Heidegger por dar sentido a um mundo todo próprio se relaciona com a culpa por viver em um mundo que ele mesmo não havia criado, ou seja, por “sentir-se” estranho em um mundo recebido. “‘O *Dasein* enquanto tal é culpado’, diz-nos Heidegger. É que o *Dasein* é continuamente perseguido pela ‘chamada da consciência’, que o recorda de que está a ser ‘perseguido’ pelo seu próprio desconforto (*unheimlich*), o desconforto que é ‘a espécie básica de ser-no-mundo, [...] dizer que o *Dasein* é culpado é dizer que o *Dasein* fala a linguagem de outra pessoa e, desse modo, vive num mundo que nunca fez – um mundo que, precisamente por essa razão, não é o seu *Heim*. É culpado porque o seu vocabulário final é apenas algo para onde ele foi atirado – a linguagem que se deu o caso de ser falada pelo povo entre o qual cresceu. [...] ‘O que Heidegger quer dizer com a palavra *Dasein*?’ é ‘pessoas como ele [Heidegger]’ – pessoas incapazes de suportar o pensamento de que não são suas próprias criações. São essas pessoas que imediatamente veem o sentido da exclamação de Blake ‘tenho de criar um sistema ou ser escravizado pelo de outro homem’.” (RORTY, 1994, pp. 144-145)

³⁰⁸ Para uma exploração da noção de transcendência como jogo, veja REIS, Róbson Ramos dos. “Heidegger: a transcendência como jogo.” *Práxis Filosófica*, v. 10, n. 11, p. 341-353, 1999. Segundo Reis, para Heidegger “o movimento imanente na multiplicidade de possibilidades de projeção de ser, na polifonia da totalidade de ser (*Vielstimmigkeit des Seinsganzen*), é central na compreensão de ser, devendo ser colocado desde o início no cerne da problemática ontológica. [...] Na conceitualização da transcendência, portanto, Heidegger exigirá um tipo peculiar de afastamento da história da ontologia. A problemática fundamental deve ser retomada, mas a partir de um outro começo. É precisamente com este intuito que é introduzido o conceito de jogo, na tese de que a transcendência possui o caráter de jogo. [...] Partindo da expressão de que há uma certa alegria (*Freude*) no

resultado do distanciamento do ente na sua totalidade, o ser-aí salta para o nada, que equivale a uma saída do ser-aí para fora do seu “aí”. Em outras palavras, há um “movimento” de saída do mundo como dotado de (as)significatividade impessoal e, posterior, fusão/nadificação do ser-aí, sendo que a partir desse *topos* – do nada – e desse *pathos* – da angústia – o ser-aí pode sair para fora (*Ek-sistenz*) temporalmente e se relacionar com os entes significativamente de modo mais próprio. Nesse sentido, a transcendência significa:

contendo-se no nada, o ser-aí já está sempre para além do ente no seu todo. Esse estar para além do ente chamamos transcendência. Se o ser-aí no fundamento de sua essência não transcendesse, isto é, se ele não estivesse contido no nada, anteriormente, ele nunca poderia relacionar-se com ente, nem também, por conseguinte, consigo mesmo. (HEIDEGGER, 2019, p. 158)

O primeiro movimento da transcendência, como vimos anteriormente, se dá a partir da angústia que desperta o ser-aí e o lança do todo para o nada.³⁰⁹ Já o segundo movimento é de “retorno” próprio do nada para a totalidade em busca de um lar. Esse retorno é o filosofar, é a metafísica do ser-aí enquanto tal.³¹⁰ Segundo o exposto, metafísica é o questionar que *busca* restituir o ente na totalidade mediante o conceito. E isso se dá no questionamento do que está para além do ente, a saber, o ser e seus modos de mostração. Retomemos nossa hipótese inicial de que na angústia o ser-aí se vê como um ser filosofante que questiona o ser da totalidade e seu fundamento a partir do nada. Acrescenta-se a isso, o fato de que a angústia, como disposição afetiva fundamental, que isola-nadifica-finitiza o ser-aí diante da possibilidade de formação de mundo – *do* filosofar –, não está sozinha. Segue-se um acréscimo, a saber, no “retorno” próprio do nada para a totalidade em busca de um lar – *no* filosofar –, o ser-aí está disposto afetivamente em uma angústia *alegre*. Segundo Heidegger, “com a serena angústia que conduz ante o poder-ser isolado, vai concomitantemente a imperturbável alegria (*Freude*) em face dessa possibilidade.” (2012, pp. 844, 846) O ser-aí resoluto (*Entschlossen*) se mostra, disposto na afetividade fundamental da angústia, em uma

jogo, uma alegria no jogar, Heidegger indica que aí acontece algo originário: jogar significa estar em uma condição, numa atmosfera, num ‘clima’ (*Stimmung*).” (1999, p. 345)

³⁰⁹ “Angústia é a tonalidade afetiva que se abate sobre a existência, quando todos os sentidos cotidianos se esvaziam, ou seja, quando a existência não consegue mais simplesmente operacionalizar os campos de sentido sedimentados disponíveis no mundo e se vê, com isso, confrontada com a necessidade de haurir sentido de sua própria negatividade originária. O ante o que da angústia, por isso, não pode mais ser um ente intramundano qualquer, que se destaca no presente a partir de uma atividade que agora estaria em questão. Como nada mais faz sentido para o ser-aí humano, nada mais aparece aí como possível, de tal modo que a angústia se revela como angústia ante o nada, ante a indiferença fenomenológica radical, ante a insignificância do mundo e o silenciamento do impessoal.” (CASANOVA, 2020, p. 185)

³¹⁰ “Nosso questionar acerca do nada deve-nos conduzir diante da metafísica mesma. O nome “metafísica” vem do grego: *tà metà physikà*. Este admirável título tornou-se posteriormente interpretado como designação do questionar, o *metá* –trans – o que vai “além” do ente enquanto tal. Metafísica é o questionar para além do ente, a fim de restituí-lo como tal em seu todo para o conceituar.” (2019, p. 162)

modulação própria diante de um espaço de possibilidades que se abre diante do ser-aí em sua propriedade (*Eigentlichkeit*). Ou seja, resoluto o ser-aí experiencia, ao antecipar a possibilidade da impossibilidade, o colapso de toda significatividade – estraneiridade radical³¹¹, sendo que este colapso de toda significatividade é a base constitutiva de uma (re)vinculação própria a um outro projeto de sentido. Essa projeção em possibilidades está relacionada à formação de mundo (*Weltbildung*). Nas preleções sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: Mundo, finitude, solidão*,

o projeto é em si o acontecimento, que deixa a obrigatoriedade [vinculação] enquanto tal emergir, uma vez que este acontecimento sempre pressupõe uma possibilitação. Com esta ligação livre, na qual todo possibilitador se retém diante do possível real, sempre reside ao mesmo tempo uma determinação própria do possível mesmo. Pois o possível nunca se torna mais possível através da indeterminação, de modo que todo possível encontra nele lugar e abrigo. Ao contrário, o possível cresce em sua possibilidade e força de possibilitação através da limitação. Toda e qualquer possibilidade traz consigo em si seus limites. O limite do possível, contudo, é aqui o justamente a cada vez real, a expansibilidade preenchível, isto é, aquele “na totalidade” a partir do qual sempre a cada vez nossa assunção de uma atitude se coloca em relação. [...] No acontecimento do projeto forma-se mundo, isto é, no projetar eclode algo, algo abre-se para possibilidades e irrompe, assim, no real enquanto tal, para experimentar a si mesmo como irrupção, como realmente sendo em meio ao que agora pode ser aberto enquanto ente. (HEIDEGGER, 2011, p. 466, 468)

Segundo o exposto, há uma relação entre a projeção em possibilidades com a formação de mundo. Essa abertura (re)vincula o ser-aí à totalidade do ente, sendo esta revinculação um irromper livre a partir do nada a um “espaço” novo de possibilidades. Neste *topos*, o ser-aí em sua propriedade, disposto afetivamente na *angústia alegre*, entra no *jogo* – na dimensão da *transcendência* – e “dá” sentido ao mundo – projeção de mundo (*Weltentwurf*) e formação de mundo (*Weltbildung*) –, que é o filosofar enquanto tal.³¹²

³¹¹ “A sintonia afetiva da decisão [resolução] não é propriamente a imersão na angústia, mas a de uma prontidão para a ascensão de tal atmosfera. [...] Observe-se que a qualificação não é feita em termos de uma expectativa de angústia, mas como uma prontidão para não impedir a elevação da angústia. Tal disposição à angústia não pode ser confundida com um estado de tristeza. Da análise da angústia resulta, ao contrário, uma proximidade à alegria. Aquém de uma contraposição à alegria, a angústia está em secreta aliança com o bom humor (*Heiterkeit*) e com a doçura do anelo criativo” (Heidegger, 1965a, p. 37). Essa não é uma associação arbitrária, na medida em que a patentização do estranho é também o que torna a morte potente na existência humana, o poder de uma renovada vinculação a uma possibilidade existencial e a uma identidade própria. Enfim, não é razão de alegria encontrar uma individuação própria a partir do colapso de toda significatividade?” (REIS, 2023, p. 70)

³¹² “Um dos principais desdobramentos da teoria dos sentimentos existenciais é a caracterização dos papéis desse tipo de sentimentos na investigação filosófica (Ratcliffe, 2008, pp. 241-267). Sendo pré-intencionais, eles condicionam a atividade intelectual, teórica e, em particular, a investigação filosófica. Sentimentos existenciais são posicionamentos em espaços de possibilidade, vivenciados como um senso determinado de realidade, pertencimento e de importância distribuída. Deles resultam disposições filosóficas para engajar-se em questões, dúvidas, atitudes, posições amplas, estratégias argumentativas, argumentos e disputas. Além disso, os sentimentos existenciais regulam os episódios emocionais que atuam na investigação: o sentimento de quando parar de perguntar, de propor hipóteses, argumentar: o sentimento de quando terminar a investigação. [...] A articulação temática de sentimentos existenciais que atuam pré-reflexivamente contribui para a explicitação das

3.4 Filosofia, jogo e angústia alegre

Nas preleções sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger desenvolve as noções de projetar e formar mundo.³¹³ Ele afirma, como vimos anteriormente, que “na essência e no fundamento de seu ser-aí, o homem é formador de mundo” e continua, o “mundo é a abertura do ente enquanto tal na totalidade. Por outro lado, através do retorno empreendido a partir do λόγος, temos um acontecimento [vincularidade] que foi caracterizado de modo triplo.” E então, cita os três momentos deste “retorno” vincutivo, a saber, “manter-se ao encontro da obrigatoriedade, integração, desvelamento do ser do ente.” (2011, pp. 444-445) O ser-aí aberto ao ente enquanto tal na totalidade se projeta “em virtude de” (*Umwillen*) formar o mundo. A partir do que vimos até aqui, podemos afirmar que o ser-aí “retorna” ao mundo de dois modos, a saber, mediante à vinculação e à legalidade. Desenvolvamos em seus pormenores ambos os modos de “retorno” vincutivo do ser-aí ao mundo.

Primeiro, a vinculação se dá em relação com o ser dos entes e tem o caráter de obrigação, integração e desvelamento.³¹⁴ Sobre a primeira característica da vinculação de mundo – da obrigatoriedade – o ser-aí como aberto ao mundo se vincula obrigatoriamente aos entes, ou seja, o ser-aí se submete aos sentidos de ser abertos nos entes eles mesmos. Essa vinculação é mediada pelos sentidos de ser. É importante ressaltar que toda vinculação pressupõe uma desvinculação.³¹⁵ A desvinculação se dá, como vimos, na disposição afetiva fundamental da angústia.³¹⁶

disposições e atitudes filosóficas que subjazem a compromissos doutrinários ou argumentativos.” (REIS, 2023, pp. 330-331)

³¹³ “Ao examinar a noção de formação de mundo (*Weltbildung*), Heidegger lança mão do conceito de projeto de mundo (*Weltentwurf*). “Projeto”, por sua vez, designa a unidade de um tipo muito próprio de ação, cujo elemento distintivo seria o de uma dinâmica de afastamento e preservação. Quem se projeta em algo é afastado de sua posição original, mas sendo levado adiante no projetar. Em termos de identificação pessoal prática, com o projeto alguém se lança adiante de si, sendo dessa maneira que alcança uma individuação.” (REIS, 2023, p. 140)

³¹⁴ A exposição a seguir se dá a partir da interpretação feita por Róbson Ramos dos Reis sobre formação de mundo e normatividade em dois artigos sobre a hermenêutica da natureza em REIS, Róbson Ramos dos. “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Parte I.” *Natureza Humana*, Vol. 12, 1, 2010a, pp. 9-54; “Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Parte II.” *Natureza Humana*, Vol. 12, 2, 2010b, pp. 1-30.

³¹⁵ “Dito de modo um tanto vago, há um vínculo de obrigatoriedade que é feito sob a possibilidade incondicional do sim e do não. Em toda formação de mundo ocorre uma vinculação que obriga determinadamente a relação com os entes. Ao referir-se especificamente aos princípios fundamentais da Lógica, Heidegger reconheceu essa conexão entre submissão à legalidade e liberdade: ‘A vincularidade e legalidade pressupõem em si mesmas a liberdade como fundamento de sua própria possibilitação. Apenas o que existe como criatura livre (*freies Wesen*) pode estar em geral ligado a uma legalidade enquanto vinculante. Apenas a liberdade pode ser a origem da vinculação (*Bindung*)’ (Heidegger, 1978, p. 25).” (REIS, 2010b, p. 26)

³¹⁶ Como veremos a vinculação se dá na angústia de modo próprio, só que desta feita em uma modulação afetiva alegre, como indicamos anteriormente.

A segunda característica da vinculação de mundo – da integração – diz respeito à abertura do ente na totalidade.³¹⁷ A totalidade diz respeito – ao que vimos anteriormente na discussão sobre a remissão (*Verweisung*) no contexto da *Zuhandenheit* – às relações presentes na abertura do ser-aí para os entes em seus respectivos modos de ser, que são acessíveis devido a conexões remissivas (*Verweisungszusammenhänge*) que formam a totalidade do mundo. Tais contextos de conexões remissivas aos quais o ser-aí está vinculado podem ser desvinculados, devido ao fato de que o ser-aí é suas possibilidades de ser.

A formação de mundo diz respeito, no modo vincutivo, à projeção do ser-aí em suas possibilidades para formar articulações integradas, que fazem com que os entes se mostrem em seus modos de ser – em suas possibilidades internas.³¹⁸ Tal integração dos entes em contextos relacionais vinculam tais contextos de conexões remissivas formando, assim, o mundo.³¹⁹ Mesmo que tais contextos possam, em sua mediania cotidiana, estar integrados e ter certa estabilidade, é possível que sejam desintegrados ou desestabilizados em sua suposta normatividade “natural” ou “absoluta”. A desintegração, como vimos, se dá na disposição afetiva fundamental da angústia.³²⁰

A terceira característica da vinculação de mundo diz respeito ao desvelamento (*Entdecktheit*) de ser. Segundo o exposto até aqui, estar integrado é manter-se em vínculos obrigatórios com a totalidade do ente. Isso significa estar aberto para os entes que vêm de encontro ao ser-aí em seus respectivos modos de ser e contextos remissivos. É só na relação

³¹⁷ “É importante não confundir essa estrutura com a totalidade dos entes, algo assim como o conjunto completo de todas as coisas, o universo, a série completa dos fenômenos etc. Abertura para entes no todo não quer dizer, portanto, acesso à multiplicidade completa dos entes. A expressão no todo também não designa a forma do acesso intencional, uma espécie de forma a priori que governaria os comportamentos intencionais. (Heidegger, 1983, p. 505)” (REIS, 2010b, p. 26)

³¹⁸ A formação de mundo no modo vincutivo desempenha um papel crucial na maneira como o ser-aí projeta suas possibilidades e articula os entes em seus modos de ser. Esta projeção não se dá de forma aleatória, mas através de uma compreensão modal que transcende a mera lógica e contingência. Assim, o ser não é apenas compreendido como uma série de possibilidades lógicas, mas sim como possibilidades internas irreduzíveis que revelam a diversidade de sentidos do ser. Dessa forma, a formação de mundo articula, ao permitir que os entes se mostrem em suas possibilidades internas, de maneira única a relação entre ser e sentido, diferenciando modos de ser como a intramundanidade, subsistência, disponibilidade etc. Sobre isso, veja 4.6 “Modo de ser e possibilidade interna” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 190-196.

³¹⁹ “Assim sendo, a formação de mundo significa a abertura do ente em totalidades, em todos particulares. Contudo, o feitura, a modelagem dessas totalidades é que constitui um momento estrutural da formação de mundo. Esse momento é designado pelo termo integração (*Ergänzen*). Formar mundo significa integrar os entes em totalidades. A integração de um ente em um todo não deve ser vista como a junção de um elemento que estava faltando. No sentido artesanal do termo, diz Heidegger, a ação central na integração é o agregar um elemento a um contexto global a partir da visualização e pré-delineamento do todo (Heidegger, 1983, p. 505).” (REIS, 2010b, p. 27)

³²⁰ Como veremos a *integração* também se dá na angústia de modo próprio, só que desta feita em uma modulação afetiva alegre, como indicamos anteriormente.

de abertura do ser-aí com os entes que estes aparecem (*scheinen*) enquanto tais naquilo “que” (*Was*) e “como” (*Wie*) são.³²¹ O ser-aí nessa abertura desvela o ente em seus modos de ser como, por exemplo, no modo da *Zuhandenheit*, em que o ser-aí se comporta de modo pré-temático ou pré-teorético na lida cotidiana para com entes disponíveis no uso – como o *smartphone*. Há, de fato, uma compreensão prévia de ser em toda lida cotidiana que desvela o ser dos entes de maneira pré-conceitual e não objetiva.³²² Por fim, em toda abertura há um fechamento, ou o que Heidegger denomina de abertura privativa, em que os entes não vêm mais de encontro ao ser-aí, dado que, como vimos, na disposição afetiva fundamental da angústia, o ser-aí se mantém fechado para os entes no interior do mundo e se volta para desvelar (*entdenken*) a si mesmo³²³.

Em suma, a formação de mundo é, no modo vinculativo, o desvelamento do ser dos entes na integração em totalidades que *vinculam* o ser-aí obrigatoriamente aos entes que vêm de encontro no interior do mundo. Os entes estão abertos ao ser-aí quando, em comportamentos intencionais, o ser-aí se projeta como formador de mundo³²⁴, sendo que a

³²¹ A compreensão da vinculação de mundo está diretamente relacionada ao desvelamento dos entes em seus modos de ser, o que só ocorre através da abertura do ser-aí para esses entes. Isso significa que o ser-aí, ao se integrar nos vínculos obrigatórios com a totalidade do ente, não apenas se coloca em relação com os entes, mas também permite que esses entes se mostrem em sua essência e modos de ser. Essa abertura não é apenas um gesto de receptividade, mas um ato intencional que possibilita ao ser-aí compreender o “que” e o “como” os entes são. Assim, a vinculação de mundo desempenha um papel crucial na constituição do sentido e na revelação das possibilidades internas dos entes, mostrando que o ser-aí não apenas existe em um mundo, mas também articula esse mundo através da sua abertura aos entes que o cercam. A historicidade e a (res)significação desses modos de ser evidenciam que a abertura do ser-aí é ekstático-temporal, ou seja, é um processo contínuo de interação e adaptação ao contexto remissivo em que os entes se encontram. Dessa forma, a vinculação de mundo não apenas sustenta a compreensão existencial do ser, mas também sublinha a importância da historicidade na constituição do sentido e na projeção das possibilidades do ser. Sobre isso, veja 4.7 “Possibilidade interna, verdade e normatividade” em REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 196-202.

³²² “Essa abertura para entes como entes é qualificada, no sentido de ser sempre acompanhada de diferenciações tácitas sobre o que eles são, como são, e se existem ou não. Tais articulações ontológicas pré-temáticas são capturadas pelo termo ser. Assim sendo, na integração de entes em totalidades está desvelado o ser de tais entes.” (REIS, 2010b, p. 27)

³²³ Como veremos o *desvelamento* também se dá na angústia de modo próprio, só que desta feita em uma modulação afetiva alegre, como indicamos anteriormente.

³²⁴ A interpretação heideggeriana de que o ser-aí é formador de mundo e o animal é “pobre” de mundo sugere, inicialmente, que há um erro fundamental na transposição da experiência humana para o reino animal, especialmente quando se trata da comparação do “ter-mundo” humano com o suposto “não-ter mundo” dos animais. Heidegger alerta para o perigo de interpretar a vida animal a partir de uma perspectiva *antropocêntrica*. Esse erro decorre do procedimento comparativo, que não apenas insere uma lacuna na compreensão dos animais, mas também obscurece a singularidade da experiência humana, ao tentar moldar a compreensão da vida animal sob o prisma das estruturas existenciais de formação de mundo do ser-aí. O problema metodológico surge quando a opacidade da vida animal é vista como uma falta ou privação, um reflexo da nossa incapacidade de atribuir significados ao seu modo de existir. Essa opacidade deve, contudo, ser entendida não como uma característica dos próprios animais, mas como uma falha na interpretação do ser-aí que projeta suas próprias limitações no ser animal. Assim, Heidegger sugere que a hermenêutica da vida animal deveria reconhecer essa

angústia é o afeto de fundo que possibilita a “suspensão” da vinculação do ser-aí como ser-no-mundo.

Contudo, como veremos, a angústia também é – em um momento peculiar – o afeto que adentra o jogo da vida (*Spiel des Lebens*), como um espaço de transcendência, para formar mundo. O ponto a ser ressaltado aqui é que a angústia é o afeto fundamental que desvincula – via negativa; e vincula – via positiva – o ser-aí de modo próprio ao mundo.

Mas antes de adentrarmos de forma mais detida nesta investigação pela via positiva, é importante ressaltar que além do aspecto de vinculação (*Bindung*), há um aspecto de legalidade na formação de mundo, a qual Heidegger denomina de legalidade originária (*Urgesetzlichkeit*). A elaboração deste *segundo* modo de formação de mundo se dá em uma exposição dos círculos envoltórios dos animais. Segundo Heidegger,

o que designamos formalmente como a multiplicidade do ente carece de condições totalmente determinadas para vir-a-ser manifesto enquanto tal - de maneira alguma esta multiplicidade carece apenas da possibilidade de diferenciar os diversos gêneros do ser, como se estes estivessem ordenados por assim dizer no vazio uns ao lado dos outros. Enquanto esta vigência, o entrelaçamento das diferenças mesmas e o modo como este entrelaçamento nos oprime e suporta são a legalidade originária, a partir da qual compreendemos pela primeira vez a constituição ontológica específica do ente que se encontra contraposto a nós ou mesmo do ente que se tornou objeto teórico da ciência. (2011, p. 454)

Para fins argumentativos, ressaltamos desta passagem a problemática da unidade dos modos de ser, dado que há múltiplos entes que vêm de encontro ao ser-aí, e cada um em seu respectivo modo de ser. Logo, como é possível compreender a abertura do ente enquanto tal na totalidade se cada ente se mostra em seu modo de ser?

Teremos de justificar esta significação tripla do verbo formar através de uma interpretação mais exata do fenômeno do mundo. O fato de falarmos deste sentido triplo de mundo é um jogo de linguagem? Certamente! De maneira mais exata, ele implica uma disposição para entrar em seu jogo. Este jogo de linguagem não é lúdico, mas emerge de uma legalidade que antecede a toda “lógica” e requer um engajamento mais profundo do que a simples obediência a regras de formação de definições. Sem dúvida – junto a este entrar no jogo da linguagem que é intrínseco ao filosofar reside muito próximo o perigo de cairmos em joguetes e de nos emaranharmos com suas teias. Não obstante, precisamos nos arriscar neste jogo, [...] (2011, p. 365)

A formação de mundo refere-se ao desvelamento do ser por meio da integração em totalidades que normativamente vinculam os entes, estabelecendo condições de compreensibilidade prévias ao comportamento intencional. Essa abertura, que condiciona a manifestação dos entes, não é uma articulação aleatória de domínios, mas uma unidade coerente que permeia as diversas regiões do ser. Heidegger sublinha que a formação de

opacidade como uma condição inerente ao nosso próprio modo de ser, e *não* como uma deficiência ontológica dos animais.

mundo é uma legalidade originária (*Urgesetzlichkeit*), na qual o vir-a-ser manifesto dos entes se dá em uma estrutura normativa que articula e sustenta os diferentes modos de ser, permitindo o acesso à constituição específica dos entes. Essa concepção aponta para uma dimensão normativa da formação de mundo que transcende a lógica formal e exige um engajamento no desvelamento do ser, em que o jogo de linguagem, embora perigoso, torna-se necessário para captar a complexidade do fenômeno *mundo*. Em outras palavras, a questão levantada por Heidegger sobre como compreender a abertura do ente enquanto tal, dado que cada ente se manifesta em seu modo de ser específico, reflete a complexidade do fenômeno do mundo e a necessidade de uma interpretação rigorosa que vá além da lógica convencional, integrando o jogo de linguagem filosófico em sua legalidade primordial. Nesse sentido, a formação de mundo não é apenas uma construção conceitual, mas uma expressão da própria condição existencial do ser-aí, situada na tensão do jogo entre o desvelamento e o ocultamento dos entes.

Dado que “precisamos nos arriscar neste jogo” e, por conseguinte, é preciso uma disposição para entrar neste jogo do filosofar, concluiremos este capítulo com algumas indicações sobre filosofia, jogo e afetividade. Para tal, farei uso das preleções de inverno de 1928/1929, ministradas na Universidade de Freiburg, intitulada *Introdução à Filosofia*. O objetivo é mostrar como *a transcendência como jogo* está estritamente relacionada com o filosofar disposto afetivamente – *na angústia*, conquanto a angústia aqui visada em um momento peculiar, a saber, *alegre*, devido ao fato de que é uma angústia que adentra o jogo da vida (*Spiel des Lebens*)³²⁵, como um espaço de transcendência, para filosofar mais propriamente.³²⁶ Segundo Heidegger,

³²⁵ Heidegger desenvolve a noção de jogo no segundo capítulo, intitulado “Visão de mundo e ser-no-mundo”. A análise está inserida em uma discussão sobre Filosofia e visão de mundo (*Weltanschauung*). (HEIDEGGER, 2009, pp. 324-368)

³²⁶ A abordagem deste tópico terá um caráter mais ensaístico e não tanto exegético, dado que farei uso de uma comparação de um “jogo” no âmbito ôntico (futebol) e de um “jogo” no âmbito ontológico (filosofia), com o fim de esclarecer como se dá a transcendência como jogo e a tarefa da filosofia como essência do ser-aí. A escolha do futebol como “jogo” se deu devido a um relato da biografia de Heidegger escrita por Rüdiger Safranski sobre o entusiasmo e admiração do filósofo do ser-aí angustiado para com Franz Beckenbauer. Segundo Safranski: “Heidegger era agora um ancião respeitável, mas aquilo que fora rude e severo abrandara-se. Foi à casa de vizinhos para assistir a grandes jogos de futebol europeus na televisão. No lendário jogo Hamburgo contra Barcelona em começo dos anos sessenta, de tanto nervosismo ele derrubou sua taça de chá. O ex-diretor do teatro de Freiburg encontrou-o certa vez no trem e quis falar com ele sobre literatura e palco, o que não conseguiu porque Heidegger, ainda sob a impressão recente de um jogo de futebol, preferiu falar de Franz Beckenbauer. Tinha grande admiração pela maneira sensível como este manejava a bola – e tentava explicar plasticamente ao espantado ouvinte os refinamentos de jogo dele. Chamava Beckenbauer de jogador genial louvava sua invulnerabilidade em embates a dois. Heidegger emitia juízos de especialista pois em Messkirch [sua cidade natal] não apenas tocara sinos mas também chutara muito bem como ponta esquerda.” (2013, p. 450) Para uma interessante e inusitada investigação sobre a relação entre angústia e alegria que faz uma conexão entre

a filosofia deve tornar-se livre em nós, ela deve tornar-se a necessidade interna de nossa essência mais própria, de modo a conferir a essa essência a sua dignidade mais peculiar. No entanto, é preciso que venhamos a acolher em nossa liberdade aquilo que deve se tornar livre em nós dessa maneira: nós mesmos precisamos tomar e despertar livremente o filosofar em nós. (2009, p. 5)

Como vimos, a angústia é esse afeto livre que desperta a filosofia em nós. O filosofar se dá em um espaço de jogo que Heidegger denomina transcendência. A transcendência é, em poucas palavras, a projeção de um campo ou horizonte de sentido no qual os entes podem ser descobertos ou desvelados em seus respectivos modos de ser. Essa abertura aos modos de ser é o que perfaz a característica ekstático-horizontal e transcendente do ser-aí neste movimento do nada ao mundo em sua totalidade como uma possibilidade da experiência do filosofar.³²⁷ Segundo Heidegger, “transcender é filosofar, quer aconteça de maneira implicitamente velada, quer seja tomado expressamente.” E continua “o transcender expresso é o filosofar. [...] o ser-aí humano como tal filosofa; existir significa filosofar. O ser-aí filosofa porque transcende. No transcender reside compreensão de ser.” (2009, p. 229) Dado que toda compreensão se dá em uma disposição afetiva, a angústia é a disposição afetiva fundamental que – em sua modulação no movimento da transcendência – torna-se *angústia alegre*.³²⁸

Como afirmado anteriormente, esse “retorno” do ser-aí angustiado, “vai concomitantemente a imperturbável alegria (*Freude*) em face dessa possibilidade” (HEIDEGGER, 2012, pp. 844, 846) de filosofar a partir de si mesmo. Iniciemos nossa

a compreensão de Heidegger sobre o instante e o “arrebamento do momento” que se sente enquanto se assiste a um jogo de futebol, veja CRITCHLEY, Simon. *What We Think When We Think about Football*. London: Profile Books, 2017.

³²⁷ “A possibilidade da experiência designa as condições pertencentes à essência daquela experiência de que é capaz um agente cognitivo finito (GA p. 25, 328). O núcleo da interpretação reside, no entanto, na pretensão de que ‘possibilidade de experiência’ signifique o mesmo que ‘transcendência’. [...] Além disso, a expressão ‘são ao mesmo tempo’ (na frase ‘As condições de possibilidade da experiência são ao mesmo tempo as condições de possibilidade do objeto da experiência’) indica a unidade dos momentos da estrutura da transcendência: o elemento ekstático e o horizontal. Sendo mais específico: no conhecimento finito, há um sair em direção a algo, mas que também é um constante parar junto a algo, uma estância que forma um horizonte (GA 3, p. 119). Assim, ao formar um horizonte, a transcendência torna acessível, para uma criatura finita, o ente tal como é em si mesmo.” (REIS, 2014, p. 180)

³²⁸ Sobre o que denominei de modulações afetivas na transcendência, veja a discussão de Irene Borges-Duarte sobre o bom humor (*Heiterkeit*), a serenidade (*Gelassenheit*) e a alegria (*Freude*) no capítulo 10, intitulado “A sabedoria do bom humor” em 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 2021, pp. 254-277. Não adentraremos, em seus pormenores, nesta discussão a respeito da modulação de afetos, sobre tonalidade afetiva – o que Irene Borges-Duarte denomina de sentimento particular; e disposição afetiva – o que Irene Borges-Duarte denomina de atmosfera de fundo. Estamos aqui pressupondo que a angústia é uma disposição fundamental, um afeto de fundo que está sempre “aí”, que se mostra em tonalidades afetivas específicas, tal como a alegria. Segundo Borges-Duarte, “a alegria parece, aqui, ser apenas um sentimento particular, mais de superfície — uma *Stimmung* —, que se liga a uma disposição ou atmosfera de fundo — *Grundbefindlichkeit* —, um cerne mais íntimo e mais oculto, que albergamos como um dom de origem, sem o qual o(s) seu(s) epifenômeno(s) não poderia(m) chegar a manifestar-se.” (2021, p. 264)

exposição por um indício sobre o caráter de jogo como uma brincadeira infantil em sentido metafísico. Segundo Heidegger,

se jogar e brincar é uma prerrogativa das crianças, então isso significa inicialmente apenas que o jogo de algum modo pertence ao homem. Talvez a criança só seja criança porque ela é algo em um sentido metafísico que nós adultos não mais concebemos de maneira alguma. [...] o jogo é um fenômeno mais amplo e de que é preciso haver razões para que os chamados adultos não joguem nem brinquem mais no sentido dos jogos e das brincadeiras das crianças, mas arranjem um substituto para o jogo. (2009, pp. 330-331)

O questionamento de Heidegger é que algo *parece* ter se perdido na adulez, a saber, o “brincar”.³²⁹ O que afirmamos é que o filosofar é um tipo de “brincar” despertado por uma tonalidade afetiva.³³⁰ “De acordo com seu caráter fundamental, jogar é estar em uma tonalidade afetiva, estar-afinado; sim, pode-se mesmo afirmar de maneira inversa: a toda e qualquer tonalidade afetiva, pertence o jogo em um sentido totalmente amplo.” (HEIDEGGER, 2009, pp. 331-332) Nesse sentido, seguindo nossa hipótese de que o filosofar é um tipo de jogo,³³¹ o jogo só se mostra no jogar ele mesmo. E esse espaço de jogo é aberto por um estar disposto (*Sich-befinden*) em uma tonalidade afetiva – alegre³³² – que faz com que o ser-aí entre no domínio da transcendência como “jogo transcendental de formação de mundo.” (HEIDEGGER, 2009, p. 335) Desenvolvamos em maiores detalhes nossa argumentação de que, a *angústia* isola-nadifica-finitiza, como disposição afetiva fundamental,

³²⁹ O uso que faço do termo *jogo* como “brincar” não é, de algum modo, algo como uma encenação, como uma mera aparência em relação à realidade. Segundo Heidegger, “o termo jogo é tomado em um sentido amplo. Assim, esse jogo é tudo, menos uma “brincadeira”, tudo, menos um mero jogo em oposição à realidade – na transcendência não há absolutamente essa diferença entre jogo e realidade.” (2009, p. 333)

³³⁰ Seria preciso uma extensa pesquisa de fenomenologia aplicada para desenvolver esse indício deixado por Heidegger sobre “como” (*Wie*) a criança em seu brincar se mostra como um ser filosofante. Não encontrei nenhuma bibliografia que pudesse auxiliar nesta pesquisa.

³³¹ “De um ponto de vista formal, a noção de jogo adota dois significados: 1) jogo como jogar, isto é, a realização do jogo; 2) jogo como a regulamentação, ou conjunto de regramentos segundo os quais se realiza e tem andamento o jogar. Segundo Heidegger, porém, nenhum destes dois traços, que certamente apresentam uma relação interna, apanham o essencial do jogo. No jogar há mais do que o seguir as regras do jogo, há mais do que um comportar-se de acordo com tais prescrições. Partindo da indicação de que há uma certa alegria (*Freude*) no jogo, uma alegria no jogar, Heidegger indica que aí acontece algo originário: jogar significa estar em uma condição, numa atmosfera, num ‘clima’ (*Stimmung*). A partir desta constatação, Heidegger sugere uma inversão (que pressupõe a sua conhecida doutrina acerca do papel das disposições de ânimo) dizendo que a toda *Stimmung* pertence o jogo. Os jogos fácticos seriam possibilidades e conformações do jogar. Este jogar, porém, não necessita estar manifesto na forma de uma ocupação com jogos.” (REIS, 1999, p. 345)

³³² “Estar posto em espaços de possibilidade manifesta-se primariamente como um fenômeno afetivo. São os sentimentos existenciais, concebidos a partir da fenomenologia das *Stimmungen*. Na estrutura formal das atmosferas ou sintonias há uma vinculação, a ligação a um espaço de possibilidades. A partir da inversão da relação entre o jogar e o brincar com a disposição afetiva da alegria (há uma alegria no brincar), Heidegger sustenta que em toda *Stimmung* há um jogar. O jogar originário é um ligar-se, entendido como um acontecer livre, no qual as regras não são normas fixas externas, mas são variáveis em meio ao brincar. Jogar é um vincular livre que forma as regras. Desse modo, projetar-se em possibilidades é uma ligação formativa, um jogar ou brincar, no qual se forma uma dimensão específica de possibilidades. Consequentemente, vincular-se a possibilidades é uma dinâmica, um acontecer que deixa entrever o lúdico.” (REIS, 2022, p. 121)

o ser-aí diante da possibilidade de formação de mundo(s)³³³ e do filosofar como “retorno” *alegre* do nada para a totalidade em busca de um lar.³³⁴ Esse “retorno” tem o caráter de jogo³³⁵, que como tal é exposto por Heidegger do seguinte modo. Primeiro, o jogo é um modelo ontológico que manifesta a liberdade do ser-aí em se vincular (*Bindung*) ao mundo

³³³ Faço uso aqui do termo “mundo” no plural, a partir de um pluralismo radical que considera a legitimidade *a priori* de uma formação plurivalente de mundos. Essa é uma longa discussão a respeito da relação entre filosofia e cosmovisão (*Weltanschauung*) que não adentrarei aqui. A temática está presente já desde as primeiras lições de Freiburg (1919-1923) nas quais Heidegger desenvolve uma análise comparativa das relações entre filosofia e cosmovisão (*Weltanschauung*), a investigação gira em torno do conceito de mundo e formação de mundo (*Weltbildung*). Em uma proposta interessante de teoria dos mesons, que relaciona ontologias e cosmologias pluralistas em uma teoria geral de relações contingentes, que são estabelecidas entre multiplicidades de ontologias, meios e mundos, Petronio escreve: “Todas essas ontologias são válidas em uma demonstração de falsidade-veracidade empíricas, mas em um confronto contínuo entre estruturas dedutivas formalmente válidas. [...] o pluralismo ontológico ou as pluriontologias. Em outras palavras: a mesologia. Essa matriz diz respeito às ontologias múltiplas ou às pluriontologias, como eu as tenho chamado. A pluralidade de ontologias não produz apenas uma pluralidade de mundos. Produz, necessariamente, um princípio de incomensurabilidade dos regimes de verdade que definem esses mundos entre si e os critérios descritivos do mundo enquanto tal, ou seja, seu estatuto de mundo equivalente ou distinto dos demais mundos.” (2022, p. 102) Essa abordagem, que faz uso da concepção de mundo *cosmológica*, é desenvolvida por FINK, Eugen. *Play as a Symbol of the World and other writings*. Boomington: Indiana University Press, 2016. Nesta obra, Fink aponta três críticas à desconsideração de Heidegger a uma concepção de mundo que leva em conta a noção de *cosmos*, citarei brevemente somente a primeira das críticas: “In this context Heidegger, in *Being and Time*, refers to the interpretation of the human being, to the “existential analytic,” as fundamental ontology. The following may be said, critically, in response to this approach that is driven by a radical question: 1. because the world as a universe, as a kosmos, was discussed only in terms of the massive-ontic ideas of a “cumulative whole,” a “framework” or “container,” thus in terms of the easily dismissible, mistaken form of a gigantic thing or of an objective system of positions, the single totality of the world-totality was not at all able to appear more clearly in its complete embrace of everything that is at all, be it wretched earthworms or the radiant gods. Above all, the power of the world as the play of individuation, through which individual things come to a “stand” in a particular state of Being, was not taken into view; the universe was represented in the inanimate, motionless form, as it were, of a more or less questionable total structure. In contrast, the world, understood existentially, was interpreted as a primordial movement of world-formation, of temporalization and spatialization, and the essential features of the world itself were ascribed to human existence. The constitution of the Being of existence was not interpreted from its openness to the prevailing world, but rather, conversely, the world was interpreted from the structure of existential [*daseinsmäßigen*] world-formation.” (2016, p. 93) Voltarei a essa discussão mais à frente quando tratar dos indícios de caminhos (*Wege*) deixados abertos por Heidegger para o desenvolvimento de especulações filosóficas plurivalentes a partir de outros *topoi* de fala.

³³⁴ “No ensaio sobre Hölderlin que interpreta o texto da elegia ‘*Heimkunft* — Regresso a casa’ (escrito em 1943 e pronunciado em 1944), Heidegger pergunta-se ‘que é a alegria?’ E responde: ‘A alegria, o alegrar ou animar alguém (*Aufheiterung*) é o poetar, pois o regressar a casa consiste, primeiro que nada, no poetar. Esta elegia não é um poema sobre o voltar a casa; enquanto poesia, é ela mesma o regresso a casa. [...] Poetar significa ser em alegria (*Freude*), protegendo na palavra o segredo da proximidade do jubiloso (*Freudigste*). [...] Por isso, para que esta fique protegida, a palavra poética tem de cuidar que o que nela se saúda não se perca rapidamente no alegre, e que o saudado o seja sobriamente, salvando-se a si mesmo. Assim, [...] sob a figura da alegria, o que chega é o cuidado. Assim, pois, a alegria do poeta é, na verdade, o cuidado do cantor, cujo cantar protege o jubiloso como salvo e deixa que o que procura seja guardado na proximidade. (GA 4, 25).’” BORGES-DUARTE, 2021, p. 270). Se substituirmos os termos “poetar, poema”, no excerto de Heidegger, por “filosofar, filosofia”, segue-se que, nosso argumento de que, antes da viragem (*Die Kehre*) em seu pensamento, era a filosofia esse modo de “retorno” alegre para um lar. Sobre essa passagem para o poético, veja a comunicação de FIGUEIREDO, Virginia. “Heidegger e a desestetização da arte.” In: João A. Mac Dowell (org.), *A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014, pp. 11-33. Indico este texto devido à abrangência expositiva e às referências bibliográficas ao final sobre essa temática.

³³⁵ Sobre isso, veja o capítulo 1, intitulado “Play as a Philosophical Problem”, em especial o tópico 5 *The World as a Play? An approach in the appearance as the playworld* em FINK, Eugen. *Play as a Symbol of the World and other writings*. Boomington: Indiana University Press, 2016.

(*Welt*). Esse vínculo se dá no jogar ele mesmo. Em outras palavras, no jogar, o espaço de jogo (*Spielraum*) se abre, e um conjunto de regras emerge. Contudo, segundo Heidegger, o jogo “não é uma sequência mecânica de ocorrências, mas um acontecimento livre, isto é um acontecimento que está sempre ligado a regras.” (2009, p. 332) A noção de liberdade não exclui as regras, já que as regras formam uma consonância interna de sentidos que são provenientes do ser-aí em seu poder-ser. Somente a liberdade possibilita o vínculo.

Segundo, “nesse acontecimento o agir e o fazer não são essenciais. Antes de tudo, decisivo no jogar é justamente o caráter específico de estado, o modo peculiar de encontrar-se aí disposto.” (HEIDEGGER, 2009, p. 332) A entrada no jogo se dá por meio dos afetos, ou seja, são as tonalidades afetivas – não a práxis – que movimentam o ser-aí no espaço de jogo de significações. Nesta noção ampla de jogo, o decisivo na concreção (*Konkretion*) de significações não é o comportar-se, como no modo do utilizável, mas o estar disposto na totalidade para que o ente se manifeste, se enuncie e, então, se dê a compreensão de ser.

Terceiro, “as regras do jogo só se formam em meio ao jogar.” (HEIDEGGER, 2009, p. 333) O ser-aí em sua liberdade se vincula – legalidade – ao mundo a partir de si mesmo. Nesse sentido, as regras não têm um caráter “subjetivo”, como que emergindo do ser-aí, nem um caráter “objetivo”, como que emergindo do mundo. Antes, as regras surgem do jogar ele mesmo – como na brincadeira infantil as regras são “maleáveis”. Nisso reside, por fim, o que Heidegger aponta como a não fixidez das regras, já que as mesmas não estão atreladas a lugar algum. “As regras do jogo não são normas fixas, retiradas de lugar qualquer, mas são variáveis no jogar e por meio do jogar.” (HEIDEGGER, 2009, p. 333) Nesse sentido, a vareabilidade das regras aponta para o fato de que o espaço de jogo pode formar-se e transformar-se.³³⁶

³³⁶ Essa formação e transformação de mundo(s) é o que antes denominamos de pluralismo radical. Na fenomenologia hermenêutica de Heidegger é possível encontrar caminhos (*Wege*) abertos para desenvolver especulações filosóficas plurivalentes a partir de outros espaços de jogo, tais como variações fenomenológicas decoloniais. Para uma investigação decolonial, veja CABRAL, Alexandre Marques. *Ecofenomenologia decolonial: Variações fenomenológicas sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio-NAU Editora, 2022. Segundo Cabral, “o que a filosofia contemporânea ocidental chama de fenomenologia diz respeito, antes de tudo, a um método específico de pensamento. Contudo, o fazer fenomenológico é acompanhado por uma transformação radical no modo de se pensar o real como um todo. Em verdade, a fenomenologia nasce como uma possibilidade de se pensar a fenomenalidade dos fenômenos diretamente ligada ao que se poderia chamar de crise dos supostos da tradição ocidental de pensamento, a tradição metafísica. Não é aqui o lugar para se estabelecerem os contornos dessa crise. Todavia, alguns de seus elementos devem ser destacados. Caso contrário, não será possível compreender minimamente por que a fenomenologia não é um método no sentido usual, a saber, um conjunto de regras, que, uma vez seguidas, viabilizam certo resultado investigativo. Nada disso. A própria história da fenomenologia mostra usos diversos do método fenomenológico, nas obras de Husserl, Heidegger, Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Hannah Arendt, Lévinas, Jean-Luc Marion, dentre outros e outras que compõem o que se poderia chamar de movimento fenomenológico. Apesar disso,

Por fim, em tom lúdico, farei uma ilustração comparativa (*vergleichende Illustration*) do filosofar com o futebol³³⁷, tendo em vista a discussão acima sobre o caráter de jogo da transcendência como formação de mundo. *Primeiro*, filosofar é um jogar livre, que possui em cada momento um modo próprio, na medida em que cada ser-aí-filósofo terá para si no jogar um filosofar próprio ou impróprio, tal como o jogador de futebol tem seu estilo de jogo.³³⁸ *Segundo*, jogar possui algo assim como uma relação daquele que pergunta (*Frager*), aquilo a que se pergunta, seu tema (*Befragte*), o que se pergunta (*Gefragte*), em vista do que se pergunta (*Erfragte*) e, por fim, o modo do perguntar – o que, quem, quando, onde se e por que. Essa característica da pergunta (*Frage*) se dá em um espaço de jogo onde o filosofar acontece.³³⁹ A relação neste espaço envolve a estrutura do ser-com (*Mitsein*), em um filosofar afinado empaticamente e receptivo ao(s) outro(s). Semelhantemente, no futebol há um tipo de “entrosamento”, disputas e modos de se colocar no jogo que é resultante da formação do espaço que se dá no próprio campo. *Terceiro*, o filosofar é uma vinculação a um nicho

somente um olhar míope deixaria de perceber que o que eles e elas entendem por fenomenologia não possui univocidade. Faz parte do fazer fenomenológico certa compreensão *plurívoca* da própria noção de fenomenologia. Ainda assim, há elementos ou traços que talvez possam ser considerados constantes fenomenológicas, que, antes de serem conteúdos específicos, formam o sentido do fazer fenomenológico. Esses elementos devem aqui ser sinteticamente abordados. Eles permitem compreender, ainda que minimamente, o que efetivamente me interessa, o espírito da fenomenologia.” (2022, p. 17)

³³⁷ A ilustração comparativa carrega em si um caráter analógico. Logo, toda e qualquer analogia permite certa explanação do que é visado – visão panorâmica (*Übersicht*) – explicitando de forma cotidiana certas noções. No entanto, seu modo de aproximação fenomênico é deficitário. O meu objetivo com essa ilustração comparativa entre filosofar e futebol tem como objetivo *somente* elucidar, a partir do âmbito ôntico, algo que é essencial ao ser-aí em âmbito ontológico, a saber, o filosofar enquanto tal.

³³⁸ O grupo de comediantes Monty Python criou um esquete intitulada *The Philosophers' Football Match* que narra um jogo de futebol no Estádio Olímpico de Munique durante Jogos Olímpicos de 1972 entre os filósofos que representam a Grécia e a Alemanha. Meu argumento diz respeito ao fato de que a partida não precisa (deve) ser somente entre gregos e alemães. A Filosofia deve estar aberta – esse espaço de jogo – para *outros* que ao longo da História estiveram de fora. Somente quando esse espaço se abrir é que as possibilidades de um filosofar plural, de fato, podem surgir. Essa é a proposta de Nicolai Knudsen – a partir de John Caputo – ao (re)construir Heidegger a partir de *indícios* deixados por ele mesmo. Por exemplo, ao abordar o filosofar como um modo de transcendência empática (*ausdrückliches Transzendieren*). Knudsen comenta um excerto de Heidegger a esse respeito: “Even if we explicitly know nothing about philosophy, we are already in philosophy, because philosophy is in us and belongs to us, in the sense that we are always already philosophising. [...] To exist as a human being means: to philosophise. (GA 27, 3) One way of *reconstructing* Heidegger’s reasoning is this: Existence always involves self-understanding. Some self-understandings are better than others, not in a moral sense, but in the sense that some self-understandings simply provide us with a better understanding of the self. Most of the time, we understand ourselves in terms of innerworldly entities and activities but this is an inadequate way of understanding the self. Instead, Heidegger argues that there is but one self-understanding that is wholly correct or adequate. Unlike the first-order self-understandings of practical identities, this is a second-order self-understanding that reflects the ontology of Dasein. Dasein is, hence, always doing philosophy because Dasein necessarily understands its own being, and philosophy is nothing but the ongoing process of making sense of ourselves, each other, and our world. As he says, ‘philosophising is emphatic transcendence (*ausdrückliches Transzendieren*)’ (GA 27, 395), the coming to terms with our being-in-the-world.” (2022, p. 256)

³³⁹ Para uma breve, mas esclarecedora, discussão sobre a estrutura formal da pergunta (*Frage*), só que no contexto de uma análise das essências, veja REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade Existencial: Estudos sobre Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, pp. 275-297.

formado pelo horizonte de possibilidades dos entes que vêm de encontro que, por sua vez, tem o caráter de possível possibilitante (*ermöglichendes Mögliches*) da formação de mundo, da abertura do ente em sua totalidade. E isso nos diferentes modos de ser de cada ente. Inclui-se aqui os entes que têm o mesmo modo de ser do ser-aí, o que antes nos referimos ao ser-com (*Mitsein*). Logo, o filosofar é uma tarefa que se dá com outro(s).³⁴⁰ Nesse sentido, é preciso trazer outros pensadores para o espaço de jogo; somente assim novas maneiras de formação e transformação de mundo(s) serão possíveis. Em termos esportivos, o futebol – não competitivo, como vemos no contemporâneo – se mostra como aberto para todos. *Quarto*, a vinculação é tornada livre por um afeto, encontrar-se situado no espaço de jogo é estar em uma disposição afetiva que põe em liberdade o filosofar. De modo semelhante, todo jogador de futebol ao entrar em campo está em certa tonalidade afetiva, há uma atmosfera que faz com que o jogo “corra” de determinada maneira. Segundo Heidegger, a *angústia alegre* é este afeto que desperta e coloca o ser-aí no âmbito do jogo. No entanto, para outros “times” e “jogadores” – quando esse espaço de jogo se abrir – outros afetos podem conferir o tom ao modo como o ser-aí desperta e permanece no jogo – se relaciona consigo mesmo, com os outros e com os entes no interior do mundo³⁴¹.

³⁴⁰ A dinâmica de ação criativa na filosofia não é um simples conhecer o já conhecido ou repetir o que está na tradição. Na fenomenologia hermenêutica, em especial, há um aspecto de apreensão receptiva que se abre/lança em possibilidades. Esse salto em possibilidades ou jogar-se na dimensão do possível pertence ao âmbito da interação do ser-com (*Mitsein*) outros.

³⁴¹ Ao investigar o jogo (*Spiel*) como tonalidade afetiva (*Stimmung*) e vínculo (*Bindung*) com o mundo, Heidegger expõe três afetos que *mobilizam* de modo fundamental o ser-aí, a saber, angústia (*Angst*), tédio (*Langeweile*) e alegria (*Freude*). Desconheço uma investigação de afetos ou sentimentos existenciais que mobilizam outros povos e culturas para a tarefa do pensamento. No contexto de uma discussão sobre uma investigação metodológica sobre tonalidades afetivas, Reis dá indícios de caminhos: “O objetivo da preparação metodológica consiste na elaboração temática de afinações fundamentais que são determinantes de disposições e atitudes filosóficas, das quais se derivam atenção e perguntas. Trata-se, portanto, da atividade de prestar contas da pertinente adequação do sentimento existencial à situação correspondente. Dado que essa responsabilização implica um incremento na qualidade mostrativa das afinações fundamentais, abre-se uma dimensão de inteligibilidade temática que admite um gradiente de respostas. A sintonia pode ser avaliada como apta e deixada em ressonância. Eventualmente, pode resultar do exame reflexivo a disposição para uma intervenção de manejo no sentimento existencial. Heidegger, por exemplo, se referia ao despertar da sintonia do tédio. Da mesma forma, sentimentos existenciais com graus de profundidade são aptos para uma regulação de aprofundamento. [...] No que tange a uma qualificação mais geral desse esboço dos procedimentos para elaboração das afinações fundamentais, cabe ressaltar que, apesar de não excluir a elaboração e emprego de técnicas, essa preparação metodológica é parte de uma educação filosófica.” (2023, pp. 337, 341)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação se propôs a investigar a afetividade na obra *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, com um foco particular na seção II. Buscamos analisar o fenômeno da angústia como uma disposição afetiva fundamental que não apenas orienta o questionamento filosófico, mas também revela a estrutura existencial do ser-aí em sua relação com a temporalidade e a morte. O objetivo inicial desta pesquisa foi expor as bases constitutivas da angústia e sua inter-relação com a temporalidade, conforme desenvolvida por Heidegger. Através de uma abordagem fenomenológica, procurou-se elucidar a maneira que a angústia serve como uma abertura ao mundo, permitindo um acesso privilegiado à compreensão da existência humana em sua finitude. Neste sentido, a investigação utilizou a noção de ser para a morte como um horizonte fundamental de análise, considerando a morte como a possibilidade mais extrema e inescapável do existir. Os resultados obtidos confirmaram a hipótese inicial de que a angústia está, enquanto disposição afetiva fundamental, intimamente ligada à compreensão do ser-aí como um ente temporal, que está sempre projetando-se em suas possibilidades futuras enquanto enraizado em um contexto fáctico de finitude. A análise fenomenológica conduzida trouxe uma nova luz sobre como experiências afetivas tal qual a angústia podem ser modos de revelação de características fundamentais do nosso ser-no-mundo.

Os capítulos discutidos expuseram argumentativamente as noções de morte e temporalidade em Heidegger, desdobrando-se em uma compreensão de como a angústia abre, ao revelar a finitude, o ser-aí para suas possibilidades mais próprias e, portanto, para uma existência própria. Essas análises permitiram validar a hipótese de que a angústia é um fenômeno não apenas psicológico, mas profundamente ontológico, que orienta o ser-aí para um confronto direto com a sua própria mortalidade. Quanto ao que ficou por ser investigado – havendo apenas alguns indícios ao longo do texto – ressaltamos a falta de uma exploração mais aprofundada das interconexões entre angústia e liberdade, examinando como o ser-aí pode, através da experiência da angústia, alcançar uma liberdade própria ao se confrontar com a possibilidade da morte e, assim, *existir na forma do destino*. Além disso, deixamos indícios de expansão da pesquisa em âmbito *decolonial* para incluir comparações interculturais sobre concepções de angústia, temporalidade e morte, para compreender como diferentes contextos culturais influenciam a experiência e a interpretação desses fenômenos. As contribuições teóricas desta dissertação estão na elucidativa exposição de como a fenomenologia

heideggeriana aborda questões existenciais fundamentais, oferecendo um rico terreno para o debate filosófico contemporâneo sobre existência, tempo e finitude. Em termos práticos, o estudo oferece *insights* para áreas como a *Daseinsanalyse*, fenomenologia aplicada e teoria das emoções. A limitação deste estudo reside na sua concentração nos textos de Heidegger sem uma exploração extensiva de diálogos com outros filósofos ou fenomenólogos que poderiam ter enriquecido a análise, como Sartre ou Merleau-Ponty.

Esta dissertação não só reafirmou a centralidade da angústia na filosofia de Heidegger, mas também ampliou a compreensão do seu papel como um fenômeno que é tanto revelador quanto constitutivo da condição humana. As considerações finais desta dissertação revisitam e consolidam a interpretação de Heidegger sobre a temporalidade como o sentido ontológico fundamental do ser-aí. Heidegger articula que o caráter primordialmente temporal do ser-aí revela não apenas um aspecto estrutural de sua existência, mas também o cerne de sua compreensão de ser. Esta compreensão da temporalidade está intrinsecamente ligada à condição de possibilidade para a existência própria do ser-aí, moldando todas as suas relações e experiências no mundo.

Reafirmamos que a existência do ser-aí é uma constante dinâmica entre as dimensões temporais, marcadas pelo porvir, pelo ter-sido e pelo presente, que se entrelaçam de modo a formar a temporalidade do ser-aí. Em seu desenvolvimento, Heidegger estabelece a noção de que o ser-aí compreende a si mesmo primariamente através do futuro, em um processo que ele descreve como sendo de antecipação. Essa antecipação não é meramente uma projeção em direção a um fim específico, mas uma abertura através da qual o ser-aí se projeta em suas possibilidades mais próprias, enfrentando a sua finitude e a inevitabilidade da morte. Reiteramos que a temporalidade heideggeriana não apenas redefine a compreensão do ser-aí, mas também oferece uma nova dimensão para a ontologia fundamental. A temporalidade não é um conceito que apenas descreve uma sequência de momentos, mas é a condição subjacente que possibilita a existência do ser-aí como um projeto sempre em curso. O caráter temporal do ser-aí fundamenta seu modo de ser no mundo, seu estar com outros, e a maneira como se engaja com sua própria existencialidade. Portanto, a investigação de Heidegger sobre a temporalidade não apenas esclarece a estrutura fundamental do ser-aí, mas também impulsiona uma reflexão mais profunda sobre o significado do ser em geral. Isso prepara o terreno para futuras investigações filosóficas que podem continuar a explorar a rica interconexão entre ser, tempo e existência, ampliando nossa compreensão sobre a condição humana em seu mais profundo nível ontológico.

A exploração da angústia culmina na revelação do ser-aí diante do nada, expondo as dimensões existenciais e ontológicas profundamente entrelaçadas com a disposição afetiva e a ekstase temporal do ter-sido. A análise detalhada de Heidegger sobre a angústia, diferentemente do medo, desvela não apenas a condição do ser-aí diante de uma ameaça específica e onticamente delimitada, mas sua confrontação com o nada, que é ao mesmo tempo um abrir-se para as possibilidades mais genuínas da existência. Nesse contexto, a angústia revela-se como uma chave ontológica para a compreensão do ser-no-mundo, uma condição existencial em que o ser-aí se encontra com sua liberdade e finitude, elementos centrais para a estrutura da existência conforme delineada em *Ser e Tempo*. Essa disposição fundamental da angústia, que projeta o ser-aí para além de qualquer ente específico e o coloca em face da possibilidade de seu não-ser, ressoa profundamente com o conceito de cuidado. O cuidado engloba, compreendido como o todo estrutural, primordial e constitutivo do ser-aí, tanto a compreensão quanto a disposição afetiva, e se articula através da temporalidade. Assim, a angústia não apenas expõe o ser-aí ao nada, mas reconfigura sua relação com o tempo e com suas possibilidades existenciais. Heidegger mostra que o confronto com o nada traz à tona a radical liberdade do ser-aí, permitindo uma reavaliação de sua existência e uma potencial reorientação em direção a um modo de ser mais próprio. Este movimento de reorientação destaca-se como uma resposta ao chamado do ser que, mesmo imerso na angústia, encontra um caminho para resolução antecipatória. A condição de estar-lançado no mundo, de estar sempre já em uma situação que não escolheu, torna-se o solo fértil para o florescimento da existência própria, em que cada decisão e cada ação podem ser vistas como respostas ao próprio ser. As implicações desta análise para a fenomenologia da vida cotidiana são profundas. Elas nos desafiam a considerar como os momentos de angústia podem ser, paradoxalmente, momentos de revelação. A angústia instiga, em sua essência desestabilizadora, o ser-aí a assumir com maior plenitude a responsabilidade por sua própria existência, impelindo-o a uma liberdade que é tanto um peso quanto um privilégio.

Ao final seguimos alguns indícios deixados pela literatura especializada e exploramos a hipótese da “angústia alegre” como um afeto que possibilita a formação de mundo na filosofia de Heidegger, destacando-se como um afeto fundamental que modula a abertura do ser-aí ao espaço de jogo da filosofia enquanto tal. A partir das reflexões desenvolvidas, vimos que a angústia não é meramente uma resposta ao nada ou uma reação à assignificatividades e significados preestabelecidos pela tradição; ela é, também, uma abertura alegre e vibrante que estimula o ser-aí a projetar-se em um horizonte de possibilidades, marcando seu retorno ao

mundo. A angústia como essa disposição afetiva fundamental que se manifesta na tonalidade alegre é o que permite ao ser-aí não apenas encarar a finitude e a mortalidade da existência, mas também engajar-se ativamente na criação e transformação de seu(s) mundo(s). Nesse sentido, a angústia alegre apresenta-se como uma condição de possibilidade para que o ser-aí assuma sua capacidade de transcendência e de engajamento no jogo filosófico de formação de mundo. Além disso, a angústia reconfigura, ao ser articulada como alegre, a relação do ser-aí com o mundo e consigo mesmo, propiciando um espaço lúdico de liberdade e criação. Este espaço, em que as regras não são pré-fixadas, mas emergem do próprio ato de jogar, ressalta a liberdade do ser-aí de se projetar além das estruturas existentes e de reconfigurar as condições de seu ser-no-mundo. Ao contrário de uma concepção de angústia que paralisa e isola, a angústia alegre implica uma participação ativa e criativa no desvelamento dos entes e na articulação das possibilidades de ser. Destacamos essa dinâmica como fundamental para o ato do filosofar, que é em si um ato de transcendência e revelação, de abrir-se aos múltiplos modos de ser e de formar mundo.

Conclui-se, assim, que a angústia, ao ser explorada de maneira tão penetrante por Heidegger, oferece não apenas uma visão do ser-aí em seu confronto com o nada, mas também molda nossa compreensão de como a existência pode ser continuamente reformada e reafirmada. O nada é, longe de ser um simples vazio, o horizonte sobre o qual se projeta toda a significação e é o solo sobre o qual o ser-aí pode se erigir e redefinir o mundo que é o seu. Esta dinâmica existencial, marcada pela oscilação entre a angústia fundamental e a alegria resolvida, entre o nada e a plenitude de ser, encapsula o coração pulsante da filosofia heideggeriana, oferecendo um testemunho sobre a complexidade da condição do existente humano.

REFERÊNCIAS

- AHO, Kevin. *Heidegger's Neglect of the Body*. Albany: Suny Press, 2009.
- BAKEWELL, Sarah. *No café existencialista: O retrato de uma época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. São Paulo: Editora Objetiva, 2017.
- BATISTA, João Bosco. "Verdade e linguagem em Heidegger." In: João A. Mac Dowell (org.), *A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014
- BLANC, Mafalda Faria. *O Fundamento em Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- BLATTNER, William. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- 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 2021.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Ecofenomenologia decolonial: Variações fenomenológicas sobre a alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio-NAU Editora, 2022.
- CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2017.
- CAPUTO, John. *Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press, 1986.
- CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. I. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. II. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.
- CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: Gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e tempo*. Vol. III. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.
- COSTA, Joice. *Análise da Linguagem: a condição de possibilidade dos enunciados filosóficos*. Ijuí: Editora Unijuí, 2013.
- CRITCHLEY, Simon. *What We Think When We Think about Football*. London: Profile Books, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DI CESARE, Donatella. *Estrangeiros Residentes: Uma filosofia da migração*. Belo Horizonte: Âyiné, 2020.
- DIETRICH, Gabriel Henrique. *O pluralismo ontológico à luz da fenomenologia-hermenêutica*. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Maria, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Santa Maria, 2023.
- ELIOT, T. S. *Poesia*. Tradução de Ivan Junqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- EPICURO. *Cartas & Máximas principais*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- FANTIN, Natan. *Angústia como disposição afetiva fundamental em Ser e Tempo*. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.
- FIGUEIREDO, Virginia. "Heidegger e a desestetização da arte." In: João A. Mac Dowell (org.), *A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- FINK, Eugen. *Play as a Symbol of the World and other writings*. Boomington: Indiana University Press, 2016.

- FUCHS, Thomas. "The Phenomenology of Affectivity." In: K.W.M. Fulford et al. (Eds.), *The Oxford Handbook of the Philosophy of Psychiatry*, Oxford University Press, 2013, pp. 612-631.
- GIRARD, René. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. São Paulo: É Realizações, 2009.
- GLAS, Gerrit. "Anxiety: Animal reactions and the embodiment of meaning." In K. W. M. (B.) Fulford, K. Morris, J. Z. Sadler, & G. Stanghellini (Eds.), *Nature and narrative: An introduction to the new philosophy of psychiatry*. Oxford University Press, 2003, pp. 231-249.
- HAN, Byung-Chul. *O coração de Heidegger: Sobre o conceito de tonalidade afeitva em Martin Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2023.
- HAN-PILE, Beatrice. "Freedom and the Choice to Choose Oneself in Being and Time." In: M. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 291-319.
- HEIDEGGER, Martin. *Sobre o problema do ser; O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Cadernos de Tradução n. 2, São Paulo: USP, pp. 6-39, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction to Phenomenological Research*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes, 2008b.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Introdução à pesquisa fenomenológica. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011a.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização e nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*. São Paulo: Editora Vozes, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Tradução de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta S.A., 2012c.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini; Jairo Ferrandin; Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In: SOUZA, Álisson Matutino de. Tradução comentada do texto "Que é Metafísica?". Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Uberlândia, 2019.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- HEISENBERG, Werner. *Física e Filosofia*. Tradução de Jorge Leal Ferreira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

- HOLZHEY-KUNZ, Alice. *O olhar filosófico existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Daseinsanálise: a visão filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018a.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Verdade emocional: o conteúdo filosófico das experiências emocionais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Ensaio sobre o sofrimento humano: a existência entre esquecimento de si e lembrança emocional*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- JONAS, Hans. *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Traducción de Menchu Guiérrez. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985.
- KIERKEGAARD, Søren. *A repetição*. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológica-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Tradução de Álvaro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Pós-Escrito às migalhas filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren. *Discursos edificantes em diversos espíritos - 1847: o que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu & o evangelho dos sofrimentos*. Tradução de Álvaro Valls e Else Hagelund. São Paulo: Editora LiberArs, 2018.
- KIERKEGAARD, Søren. *O instante: como Cristo julga a respeito do cristianismo oficial & Imutabilidade de Deus – Um discurso*. Tradução de Álvaro Valls e Marcio Gimenes de Paula. São Paulo: Editora LiberArs, 2019.
- KNUDSEN, Nicolai. *Heidegger's Social Ontology: The phenomenology of self, world and others*. New York: Cambridge University Press, 2022.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MALPAS, Jeff. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- MARCO AURELIO. *Meditações*. Tradução de Alexandre Pires Vieira. São Paulo: Editora Monte Cristo, 2019.
- MARION, Jean-Luc. *Reduction and Givenness: investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- OLIVEIRA, Jelson. "Jonas, Heidegger e o gnosticismo: entre a apropriação do método e a crítica do conteúdo." *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 32, n. 57, p. 665-679, set./dez. 2020.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Abril S.A., 1979.
- PETRONIO, Rodrigo. *Abismos da Leveza: Por uma filosofia pluralista*. São Paulo: É Realizações, 2022.
- PROVINCIAATTO, Luís. "A Fenomenologia da Religião em Heidegger à luz dos conceitos de vivência e experiência." *Interações*, Belo Horizonte, n° 2, fev/2021, pp. 273-291.
- PROVINCIAATTO, Luís. *Fenomenologia e Teologia em Heidegger*. São Paulo: Ideias & Letras, 2023.
- RATCLIFFE, Matthew. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford University Press, 2008.

- RATCLIFFE, Matthew. "What is it lose hope?." *Phenomenology and Cognitive Sciences*, 2013, pp. 597-614.
- RATCLIFFE, Matthew. *Experiences of Depression: A study in phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- RATCLIFFE, Matthew. "Psychiatry Euthanasia, Mental Capacity, and Sense of Possible." *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 2020, pp. 1-15.
- RATCLIFFE, Matthew. *Grief Worlds: A study of emotional experiences*. Cambridge: MIT Press, 2022.
- REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger: a transcendência como jogo. *Práxis Filosófica*, v. 10, n. 11, 1999, pp. 341-353.
- REIS, Róbson Ramos dos. O Ens Realissimun e a Existência: Notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo de Martin Heidegger. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 104, dez/2001a, pp. 113-129.
- REIS, Róbson Ramos dos. Verdade e Indicação Formal: A hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, Porto Alegre, n° 4, dez/2001b, pp. 607-620.
- REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger: origem e finitude do tempo. *dois pontos:*, 2004, pp. 99-126.
- REIS, Róbson Ramos dos. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Parte I. *Natureza Humana*, Vol. 12, 1, 2010a, pp. 9-54.
- REIS, Róbson Ramos dos. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – Parte II. *Natureza Humana*, Vol. 12, 2, 2010b, pp. 1-30.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da Modalidade: A Noção de Possibilidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- REIS, Róbson Ramos dos. Pulsão e dimensão: Heidegger e a estrutura da aptidão orgânica. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 41, n. 3, jul/set, 2018, pp. 191-212.
- REIS, Róbson Ramos dos. Heidegger e a ilusão transcendental. *Studia Heideggeriana*, Buenos Aires, v. 1, 2020, pp. 75-92.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Câncer infantil, sofrimento e transformação: Um ensaio fenomenológico*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade Existencial: Estudos sobre Modalidade na Fenomenologia Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.
- RODRÍGUEZ, Ramón. *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenologia*. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Editorial Tecnos, 1997.
- RORTY, Richard. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger, um filósofo da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
- SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril S.A., 1973.
- SARTRE, J. P. *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.
- SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *Time and Exile: In Conversation with Heidegger, Blanchot, and Lispector*. Albany: State University of New York Press, 2020.
- SHIRLEY, Greg. *Heidegger and Logic: The Place os Lógos in Being in Time*. New York: Continuum, 2010.
- SLABY, Jan. Affectivity and Temporality in Heidegger. In: UBIALI, Marta; WEHRLE, Maren (Ed.). *Feeling and Value, Willing and Action: Essays in the Context of a Phenomenological Psychology*. Switzerland: Springer International Publishing, 2015.
- SLOTERDIJK, Peter. *Esferas III: Espumas*. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- SLOTERDIJK, Peter. *O estranhamento do mundo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

- STEIN, Ernildo. *A Questão do Método na Filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. Porto Alegre: Movimento, 1983.
- STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2016.
- TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TOLSTOI, Leon. *A morte de Ivan Ilitch e Senhores e Servos*. Tradução de Marques Rebelo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.
- VALENTIM, Marco Antonio. *Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura e Barbárie Editora, 2018.
- VAZ, Sérgio. *Colecionador de Pedras*. São Paulo: Global Editora, 2013.
- WINNICOTT, Donald. *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Tradução de Davy Bogomeletz. Rio de Janeiro: Editora Imago, 2000.
- WHITY, Katherine. *Heidegger on being uncanny*. Cambridge: President and Fellows of Harvard College, 2015.
- XOLOCOTZI, Ángel. *Subjetividad Radical y Comprensión Afectiva: El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Plaza y Valdés, 2007.
- ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.
- ZARADER, Marlène. *A dívida impensada: Heidegger e a herança hebraica*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.