

Angústia e finitude: o ser-no-mundo como espaço ético

Thalles Azevedo de Araujo *

Data de submissão: 6 jul. 2010

Data de aprovação: 1 ago. 2010

Resumo

Neste trabalho, analisaremos a possibilidade de uma leitura ética na ontologia fundamental heideggeriana. Mostraremos de que forma o horizonte teórico de *Ser e tempo* permite pensar uma “ética originária”, uma ética de *ser-no-mundo* cuja base não pode ser outra senão a finitude humana.

Palavras-chave: Ontologia fundamental; ser-no-mundo; finitude; angústia.

Abstract

In this paper, we will analyze the possibility of an ethical reading in Heideggerian fundamental Ontology. We will show how the theoretical horizon of *Being and time* let us think about an “originary Ethics”, an Ethics of “being-in-the-world” which basis is human finitude.

Keywords: Fundamental Ontology; being-in-the-world; finitude; anguish.

Nascida na tradição fenomenológica, *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) coloca a questão do sentido do ser e se esforça em “desconstruir” a metafísica tradicional do puramente subsistente com seu conceito de ser como “presença” e de tempo como “tempo presente”. Heidegger, em sua ruptura com a substância e a subjetividade do pensamento ocidental, desconstrói também o princípio das éticas infinitistas, segundo o qual todo agir humano obedece a máximas universais e a todo dever absoluto e agir causal. Nesse sentido, ressalta Zeljko Loparic (2004, p. 59), o que essas

* Doutorando em Filosofia na Universidade de Coimbra (UC, Portugal) e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

éticas pretendem é a “eliminação da finitude caracterizada pelo desprazer, a transitoriedade e os conflitos”.

Aquém do princípio de fundamento de razão suficiente das éticas tradicionais que nos diz: *nihil est sine ratione* (nada é ou existe sem fundamento), proporemos mostrar que a ética heideggeriana presente na ontologia fundamental que o horizonte de *Ser e tempo* permite pensar, é uma ética de ser-no-mundo, do morar no mundo-projeto, do morar na transcendência, longe dos poderes “nadificantes” da razão, mas perto de sua possibilidade mais própria: a de ser-para-a-morte, revelada na consciência da culpa e ouvida no silêncio disposto para a angústia.

O todo que a morte prenuncia, contrai, num único momento certo e indeterminado, o fundo negativo sobre o qual projeta aquilo em que podemos tornar-nos. Somente a possibilidade de não-ser garante a apropriação de si mesmo por parte do *Dasein* [...]. É como ser-no-mundo que o homem existe, e é como ser-no-mundo que chega ser o que é, no limite insuperável de sua finitude. Entretanto a conquista de si mesmo, pela qual supera a envolvimento do cotidiano é produto de um exercitamento para o morrer [...] antecipando a morte, e compreendendo enquanto verdade genuína e originária do *Dasein*, contrária a esquivação protetora e tranquilizante da *queda*, e tem implicações de ordem ética. (Nunes, 1992, p. 54)

Esta possível leitura ética da ontologia fundamental, contida em *Ser e tempo*, não pergunta mais: que devo fazer para ser digno de ser feliz? E sim: como deixar acontecer estando-aí no mundo, o que tem-que-ser? (Loparic, 2004, p. 59) De antemão, é importante ressaltar que, se há em *Ser e tempo* elementos originários de uma possível ética, eles estão longe do domínio objetivante da razão suficiente – princípio infinitista de causas primeiras, de certezas absolutas ou leis universais. Que não haja uma ética sistematizada ao modo metafísico, isso sabemos. Que Heidegger nem sequer demonstrou interesse em escrever tal ética, também não temos dúvidas. Contudo, acreditamos ser plausível encontrar em Heidegger indícios de uma “ética originária”, de ser-no-mundo.

1. Ética e finitude

“Quando escreverá o senhor uma Ética?” Foi o que perguntaram a Heidegger (2007, p. 288) logo que publicou *Ser e tempo*. O próprio Heidegger

assinala na carta *Sobre o Humanismo*: “A aspiração por uma Ética urge com tanto mais pressa por uma realização, quanto mais a perplexidade manifesta do homem e, não menos, a oculta, se exacerba para além de toda medida” (Heidegger, 2007, p. 288). O apelo a uma ética, para Heidegger, provém da completa “desorientação” do homem atual, revelando-se como algo que indica o caminho “mais seguro” ou “mais adequado” a seguir. A ética tradicional, portanto, vem tentar trazer respostas aos diversos problemas do homem, oferecendo-lhe uma “orientação segura” sobre o dever pensar e o dever agir, de forma que ele não saberia mais pensar nem agir sem tais orientações. Segundo Heidegger, a ética estabelecida e fundada metafisicamente não pode ser mais admitida. Mas, para Heidegger, será que se trata de construir uma nova ética? Mais importante do que qualquer cânone de regras ou modelo absoluto de agir moral é o homem estar aberto à compreensão da verdade do ser. Segundo as suas palavras: “pensar que pensa a verdade do ser como o elemento primordial do homem enquanto alguém que *ec-siste* já é em si uma ética originária” (Heidegger, 2007, p. 291). O pensamento da verdade do ser é o pensamento conforme a essência do *ec-sistente*, pois é o pensamento do aberto como lugar do aparecimento epocal do que se manifesta. Trata-se, portanto, de um pensamento que destitui o humano do seu caráter metafísico moderno enquanto senhor do ser, privando-o da posição privilegiada que ele aí ocupa em relação a todos os entes, para então poder considerar, pela primeira vez, sua essência: o *ec-sistir* como projeto lançado pelo ser na clareira do ser, da qual ele deve cuidar como um pastor.

É assim que, de acordo com Duque-Estrada (2006, p. 68), mais urgente e anterior a qualquer construção ou reconstrução de uma ética, é pensar a presença da história como o destino do pensamento do ser. E uma ética digna deste nome, só seria possível após a consolidação de um pensamento não representacional. Isso porque, no âmbito do pensamento representacional, o campo da ação deve se mostrar afeito aos critérios de rigor da teoria, ou do controle da subjetividade, do cálculo, do ideal de certeza, em suma, da representação. A tarefa de Heidegger aponta, portanto, para uma exigência: a de que é preciso fazer uma experiência do pensar para além da representação. Nesse sentido, eis a razão de o autor de *Ser e tempo* não ter empreendido um estudo específico sobre ética: porque tendo suas raízes no alicerce da metafísica, ela desobriga o pensar de considerar aquilo que principalmente deve ser pensado.

Segundo Loparic, é plausível encontrarmos o desenvolvimento de uma dimensão ética no horizonte teórico heideggeriano, porém radicalmente distinta da ética tradicional erguida sobre as pilastras da

infinitude. O agir, numa ética finitista, portanto, não significa mais produzir efeitos; não há prazeres a buscar, bens a realizar, normas a cumprir, mas:

trata-se de um agir por ter-que-agir, que não espera por resultados. De um agir órfão da razão suficiente [...]. De um agir pelo agir, desapegado de todos os fundamentos afetivos e racionais, às claras quanto a sua intransponível transiência. (Loparic, 2004, p. 63)

Da perspectiva de uma consideração originária da ética, jamais se tratará de impor valores ao outro, nem de pré-determinar as regras e procedimentos teóricos e práticos a partir dos quais se poderia garantir a vida boa em comum; antes, e principalmente, trata-se de pensar e agir no sentido de uma ética do deixar-ser, capaz de deixar transparecer no outro a liberdade para decidir pelo seu poder-ser mais próprio.

Segundo Duarte, esta ética, também, pode ser chamada de uma “ética da precariedade”, termo que o próprio autor criou, justamente pelo fato de estar “vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos metafísicos que possam operar como critérios transcendentais de validação da qualidade ética da conduta humana”. Em outras palavras:

uma ética da precariedade seria o efeito colateral necessário do reconhecimento da finitude do ser e do próprio Dasein, cuja “existência”, sendo “lançada” no mundo em que se “projeta”, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem-porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando fundamentar moralmente ou cognitivamente os seus projetos mundanos [...] uma ética da precariedade não poderia expressar prescrições normativas nem ser reconstruída até seu fundamento último, pois extrai seu potencial ético justamente da ausência de quaisquer garantias transcendentais [...]. Por sua vez, a crítica relativa à ausência de uma reconstrução do fundamento ético capaz de avaliar a conduta humana mostrar-se-á improcedente, visto ser incompatível com a precariedade intrínseca de um ente cuja finitude solapa qualquer projeto fundacionista. (Duarte, 2000, p. 74-75)

As indicações que seguimos no horizonte teórico de *Ser e tempo* são as de uma ética absolutamente desprovida de princípios metafísicos legisladores do existir humano. A ética heideggeriana apresenta um caráter “original”, pois seria uma ética cuja base é o reconhecimento da finitude do ser e do *Dasein*. Dessa forma analisada, justifica Nunes (1998, p. 197): “a finitude [...] possibilita, ao mesmo tempo, a ‘destruição’ dos sistemas morais (éticas infinitistas da salvação, do dever, do prazer e da utilidade) – paralelamente à da metafísica – e a libertação da Ética originária, já escrita

desde *Ser e tempo*". Um dos elementos desta ética, é o morar (*wohnen*). O morar acontece sempre no mundo e é também um morar-junto; junto com as coisas e com os outros com os quais o Dasein se preocupa. Deixar-ser e resguardar são os pilares de uma ética finitista em Heidegger, que não visam uma orientação do agir, mas, sobretudo, um agir órfão da razão suficiente, de um agir desapegado de todos os fundamentos racionais e afetivos, às claras quanto a sua intransponível transiência.

2. O morar no mundo-projeito

Ao colocar a necessidade explícita da repetição da questão do ser no horizonte do tempo, Heidegger parte do pressuposto de que esse ser se diz sempre de um ente e que, portanto, a questão do ser será sempre endereçada a um ente em particular. Todavia, ente é tudo que é: o que falamos, compreendemos e aquilo em relação a que nos comportamos dessa ou daquela maneira. Portanto, caberia perguntar a qual dos entes seria endereçada a questão do sentido e da verdade do ser. Esse ente, ao qual é endereçada a questão do ser, possuiria um modo de ser e estar no mundo que o distinguiria dos demais entes, pois ele é uma existência¹, ou seja, um *Dasein*, que nós mesmos somos a cada momento.

A ontologia fundamental heideggeriana consiste na "analítica existencial" de "ser-no-mundo", que significa em *Ser e tempo*, "estar habitando", "estar se demorando aí, no mundo", no mundo que eu mesmo abro e projeto. Só o *Dasein*², ou ser-aí, *ec-siste*, isto é, só ele é capaz de

¹ Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger retoma, em longas passagens, o termo "ec-sistência" na tentativa de explicitar melhor em que sentido se diz em *Ser e tempo* que a essência do *Dasein* é sua existência: o estar postado na clareira do ser podemos denominar a ec-sistência do homem. Este modo de ser só é próprio do homem. A ec-sistência assim entendida não é apenas o fundamento da possibilidade da razão, mas a ec-sistência é aquilo em que a essência do homem conserva a origem de sua determinação. A ec-sistência somente deixa-se dizer a partir da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser; pois, apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos, nos limites de nossa experiência, está iniciado no destino da ec-sistência. É por isso que a ec-sistência nunca poderá ser pensada como uma maneira específica de ser entre outras espécies de seres vivos; isto naturalmente suposto que o homem foi assim disposto que deve pensar a essência de seu ser e não apenas realizar relatórios sobre a natureza e história de sua constituição e de suas atividades. Cf. Heidegger, 2007, p. 286.

² Segundo Ernildo Stein em sua obra *Seis estudos sobre "Ser e tempo"*, para o ente, que é tema da analítica existencial heideggeriana, não foi escolhida a expressão "homem", mas a

transcender, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele “projeta” ser, de ser o seu poder-ser, no modo de ser fundamento de ser-no-mundo. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, um já-ser-junto-ao-mundo, um ser-com-os-outros no âmbito da cotidianidade, ou seja, o *Dasein* é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do impessoal e do cotidiano, conduzido pelo falatório, pela curiosidade, pela publicidade ao ser-como-todo-mundo. E esse é o seu modo de ser mais próprio de se relacionar com o ente que está mais próximo, o *Dasein* é, assim, um ser-junto-com-outros.

No *Dasein* está contida a responsabilidade intransferível de assumir o ser que é seu, quer dizer, assumir o seu “ter-que-ser”. Nesse sentido, estamos falando de um modo de existir de um ente cuja essência consiste em “ter-que-ser” si-mesmo. Um ter-que-ser que, no pensamento de Heidegger, não caracteriza “cada coisa”, mas apenas o “existir humano”. Dessa maneira, ter-que-ser, antes de tudo, significa “um ter-que-se-ocupar do ente intramundano, preocupado e solícito com os outros” (Loparic, 2004, p. 60). É o “abrir e projetar o mundo”; portanto, “ser-aí-no-mundo-junto-das-coisas-com-e-a-fim-de-outros”. É, justamente, à base do conceito de ter-que-ser que compreenderemos a noção de uma ética finita em Heidegger, pois “o ter-que-ser não nos é prescrito por uma lei moral. Ele nos é imposto pelo nosso ser ele mesmo” (Loparic, 2004, p. 61). Mas como podemos aceder ao nosso ter-que-ser? No dizer de Loparic:

[...] pelo chamado da voz da consciência da culpa/dívida (*Schuld*), ouvida no silêncio disposto para a angústia. Voz que é do nosso cuidado para com o nosso ser, o ser-aí, e que revela esse ser como culpa/dívida, justamente, portanto, como um ter-que-ser. Até não poder mais ser, até a morte.

Nesse sentido podemos dizer que o fundamento de ser-no-mundo constitui, para Heidegger, um fundamento nulo, na medida em que é desde sempre um fundamento transcendido pela possibilidade de não-mais-estar-aí-no-mundo, portanto, um poder-ser nadificado pela única possibilidade certa do existir humano que não pode ser nadificada: a de ser-para-a-morte. Quanto à possibilidade de não-mais-estar-aí, esta não pode nem ao menos ser tomada como um projeto possível, pois segundo Loparic (2004, p. 22-23):

improjetável, ela recai sobre a vida do homem como uma culpa/dívida que tem que ser assumida sem papel passado, dívida impagável no entre

expressão neutra “ser-aí” (*Dasein*). Com isto é designado o ente ao qual seu próprio modo de ser, num sentido determinado, não é indiferente. Cf. Stein, 2005, p. 24, nota.

nascimento e a morte, que só pode ser saldada na hora do não-mais. Incontornável e irremissível, a morte é a possibilidade mais desrealizadora. Todo tomar pé, pensar e agir é aberto e, ao mesmo tempo, cingido pelo implacável círculo do impensável e do não-factível – pelo nada: o ser-o-aí é uma liberdade para o desenraizamento total.

Dentro dessa perspectiva, o *Dasein* é um fundamento nulo, podendo, apenas, assumir sua própria nulidade ou nadidade enquanto projeto que, desde já, foi lançado no mundo e se envolveu com possibilidades concretas e realizáveis, nas quais se enredou e que constituem sua facticidade.

Na perspectiva do chamado da voz da consciência responsabilizadora da culpa, o ter-que-ser pode ser dado de duas maneiras: uma, no modo *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na convivência cotidiana, na impropriedade do cotidiano que só sabe de si pelo que a gente (*das Man*) pensa; e a outra, no modo *próprio*, que se caracteriza pela “escuta” da voz da consciência responsabilizadora do si-mesmo próprio, no qual o *Dasein* transcende a situação em que desde sempre se encontra, como ser-no-mundo.

Essa voz, no entanto, não diz nada de específico, é um modo de discurso sem que, no entanto, tenha nenhuma forma de verbalização. Ela não possui conteúdo e, na verdade, fala mesmo sempre e apenas através do *silêncio*. Essa voz é um puro clamor, que clama o *Dasein* para sua abertura mais radical, para a pura possibilidade, para o seu ser e estar em débito mais próprio. O *Dasein* diante de tal clamor tem a possibilidade de escutá-lo e, por isso mesmo, “a compreensão do aclamar desentranha-se como querer ter consciência”, pois é sempre possível negar esse clamor da voz da consciência responsabilizadora, não escutá-lo e permanecer no impessoal. A voz, o clamor é, portanto, aquilo que o *Dasein* já sempre ouviu, mesmo que dele tenha se desviado em direção ao impessoal. O *Dasein* quebra o dar ouvidos ao impessoal quando ouve o clamor que clama de modo completamente diferente do impessoal: sem ruídos, sem ambigüidade, sem apoiar-se na curiosidade:

[...] o apelo característico da consciência é uma interpelação do impessoalmente-si-mesmo para o seu si-mesmo; tal interpelação é fazer apelo ao si-mesmo para seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma apelação da presença para suas possibilidades. (Heidegger, 2006, p. 352-353)

3. Finitude, culpa e responsabilidade

Em Heidegger, a noção de finitude é pensada sem o apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo, assim é que em *Ser e tempo*, a finitude do ser é pensada em oposição ao absolutismo e ao infinitismo metafísico. Ser finito é a essência da existência humana. “O homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades ‘mundanas’, as que constituem o seu ser-no-mundo, e numa possibilidade ‘extramundana’, a de não-poder-mais-ser-no-mundo, a de ser-para-a-morte.” (Loparic, 1990, p. 184) Não há como superar essa “cisão” ontológica, pois se trata da “sina” que o homem, enquanto ente finito, está fadado a carregar, pois a morte³, enquanto possibilidade do poder-ser do *Dasein*, constitui a sua possibilidade mais própria: “Cada presença deve, ela mesma e a cada vez mais, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E, de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença” (Heidegger, 2006, p. 314). Então, que devemos fazer? Escolher por escutar a voz da consciência responsabilizadora da culpa, isto é, escolher ser si-mesmo próprio, finito; ou escolher por deixar-se guiar pelo seu poder-ser impróprio, pela publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude.

A escuta do clamor retira o *Dasein* de seu ser no mundo para remetê-lo ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, a presença já perdeu essa dimensão fundamental de seu ser. O *Dasein* já está submerso nas possibilidades ônticas que ele assumiu durante sua existência, acreditando que ele mesmo é constituído dessas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. A voz do clamor é aquilo que vai remetê-lo para o seu poder-ser, que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade por aquilo que ele é. Compreender o clamor é escolher ter-consciência, o que Heidegger define como “ser livre para o ser e estar em débito mais próprio”, e ainda como “prontidão para ser aclamado”.

³ A morte constitui uma limitação da unidade originária do ser-aí, significa que a transcendência humana, o poder-ser, contém uma possibilidade de não-ser. Diz Heidegger (2006, p. 326): “A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser mais *próprio*”. A morte apenas tem sentido para quem existe e se põe como um dado fundamental da existência mesma. Assumir o ser-para-a-morte, porém, não significa pensar constantemente na morte e sim encarar a morte como um problema que se manifesta na própria existência. A tomada de consciência do ser-para-a-morte leva a um questionamento de todo o ser, no sentido de que o ser humano se coloca radicalmente diante de seu ser, por isso que a antecipação da morte *singulariza* o ser-aí.

A voz da consciência da culpa, que, no dizer de Heidegger (2006, p. 356), é a consciência que atesta um poder-ser próprio, dá a compreender ao *Dasein* que ele tem que assumir o seu ser-para-a-morte, ou seja, querer-ter-consciência-da-morte; responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, o homem finitizado, cuidará, em primeiro lugar, de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: a de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É somente agindo assim, atendendo ao apelo da consciência responsabilizadora da culpa, que o *Dasein* é capaz de relações autênticas com outrem, portanto, é um ser-com-os-outros.

A culpa, portanto, surge como um “chamado”, “apelo” ou uma “voz” que oferece ao *ser-aí* a possibilidade de se compreender em seu poder-ser mais próprio e, é nesse sentido, que alguns autores como Zeljko Loparic e André Duarte tomam o conceito existencial-ontológico de ser-culpado “como um conceito pré-ético, pertinente às condições *a priori* de possibilidade da moralidade do ser-aí humano” (Duarte, 2000, p. 86). Nessa perspectiva, a voz da consciência dá a compreender ao *ser-aí* que ele está em dívida, no clamor da voz da consciência o *ser-aí* se abre como esse estar em dívida, isto é, que, enquanto é e está lançado no mundo e enquanto se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante: na ambigüidade de seu ser-impessoal, ele tem que escolher entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível, a de ser-para-a-morte.

O caráter ético da analítica transparece ao se esclarecer de que modo a “relação do *Dasein* para consigo deve abrir o outro como outro”, isto é, como há de se estabelecer a “ligação própria que possibilita a justa isenção que libera o outro em sua liberdade para si mesmo” [...]. Trata-se aqui da investigação das condições existenciais da “modificação existenciária” que possibilitará reconfigurar o “si-mesmo” do *Dasein* decaído e perdido de si no âmbito das suas ocupações cotidianas compartilhadas, levadas a cabo na convivência modulada pelo “falatório”, “curiosidade” e “ambigüidade”. (Duarte, 2000, p. 86-87)

Ou seja, o caráter propriamente ético, aquele que pode ser pensado a partir da analítica existencial em *Ser e tempo*, se encontra atrelado às condições ontológicas dessa modificação existenciária apresentada, sobretudo, nos momentos em que Heidegger apresenta a questão da angústia, da escolha antecipada da morte e do chamado silencioso da voz responsabilizadora da consciência da culpa. Apenas essa modificação do “si-impessoal” que descobre o “si-mesmo-próprio” pode permitir ao *Dasein* a

possibilidade do encontro de si e dos outros em sua alteridade própria, sem o que nenhuma relação ética se faria possível. (Duarte, 2000, p.87)

É somente assim, ouvindo a voz da consciência que responsabiliza que o *ser-aí* é “capaz de relações autênticas com outrem, capaz de ‘solicitude que antecipa’ e liberta o outro dele próprio” (Haar, 1997, p. 58). Portanto, ser solícito significa “cuidar do outro como acontecência finita, não como membro de um *coletivo* que obedece a normas da razão” (Loparic, 2004, p. 68). Vista dessa maneira, podemos dizer que o sentido da responsabilidade do *Dasein* é de se manter “aberto” à compreensão do sentido do ser e à estrutura fundamental de seu ser-no-mundo e, também, de “cuidar” dos outros entes encontrados no mundo-projeto como acontecência finita do seu existir enquanto livres de todas as normas da razão normativa.

Nisso se delinea uma estrutura original e fundamental em que o ser-aí se caracteriza como ser-no-mundo a partir da antecipação que pertence ao seu ser mais próprio e que em síntese significa também um entregar-se à responsabilidade por si mesmo. Responsabilidade de um ser factualmente abandonado e entregue a si, na concretude de si que lhe chama à responsabilidade por si. Nesse sentido, se *ec-sistir* é sempre um fato, a ec-sistência se determina pela facticidade e essa determinação, pela angústia se mostra não indiferente, já sempre empenhada no mundo das ocupações. Todos esses fenômenos revelam na verdade um modo de ec-sistir de um ser junto a... que precede a si mesmo e que é responsável por si, ontológica e existencialmente definido pelo cuidado (Heidegger, 2006, p. 260).

4. Angústia: uma abertura originária ao poder-ser próprio

Para Heidegger, o fenômeno da angústia é o que se manifesta como possibilidade de abertura mais abrangente e mais originária que retira do *Dasein* a possibilidade de se compreender a partir da interpretação pública, da tirania da impessoalidade, na qual, de início e na maioria das vezes, está mergulhado enquanto uma das possibilidades de ser-no-mundo das ocupações e ser-com-os-outros.

4.1. A angústia manifesta o Nada

Em sua conferência *O que é metafísica? (Was ist Metaphysik?, 1929)* Heidegger tem por objetivo passar do discurso ôntico, científico, ao ser do

ente por meio do *Nada*. Para Heidegger não podemos pensar o *Nada* como uma representação imaginária ou um simples conceito do entendimento, mas, sim, como uma experiência, em que à compreensão articula-se uma disposição de humor. O todo do ente não é concebido, mas experimentado, isto é, vivenciado. O ente em sua totalidade é o ponto de partida para pensarmos o *Nada* como uma “negação” dirigida ao próprio ente. É importante salientar que esta negação não se dá por intermédio do *tédio* – ou seja, nivelamento das coisas, indiferença absoluta – ou do *medo* – que é sempre medo de alguma coisa, possibilidade de se desviar desta coisa. Mas, uma experiência autêntica de negação, ou melhor, de nadificação do ente em sua totalidade somente se torna possível pela experiência da angústia. A angústia nos traz à presença do *Nada*, mesmo que raramente ou por um breve momento. Diante da angústia,

não temos alojamento, visto que nenhum ente se destaca para oferecer-nos desculpa [...] como um todo o ente parece subitamente bater em retirada sem deixar de ser. Esta deserção deixa-nos sitiados, sem apoios nem defesas, prontos para sermos tomados de assalto pelo *Nada* [...]. A angústia produz uma suspensão, uma pendência, falta-nos o chão habitual [...]. A angústia faz do homem o seu *Dasein*, dispõe-no em seu mero ser-no-mundo. Retirando-lhe todos os possíveis subterfúgios, deixando-os sem refúgios, ela é o acesso ao *Nada*. (Bicca, 1997, p. 20)

Com isso, podemos dizer que a angústia é a experiência pela qual temos a presença do *Nada*. O *Nada*, como já dissemos, não é de forma alguma uma representação conceitual, não se apresenta no âmbito do entendimento: “o nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco nos é dado como objeto [...] na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade” (Heidegger, 2005, p. 57). O *Nada* é um momento de essencialização do ser, que se dá num plano anterior àquele dos esforços – levados em conta pelo pensamento metafísico tradicional – de conceitualização ou enunciação determinante na forma do “*é*”. No modo de ser *impróprio*, que se caracteriza pela fuga da responsabilidade na mera convivência cotidiana, na impessoalidade, no saber das ocupações e afazeres comuns não há lugar para o *Nada*. O homem enquanto ente finito existe sempre pendente no *Nada*, ainda que raramente se dê conta disso, nos instantes em que é possuído pela angústia fundamental. A angústia está aí, mas ela é abafada pela proteção e tranqüilidade que o si-mesmo *impróprio* despoja na ambigüidade e no falatório da vida cotidiana. Todavia, a angústia originária, da qual Heidegger nos fala, pode despertar a qualquer momento no *Dasein*. Ela está

continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos para a flutuação em suspenso, para a nossa condição de compreensão da existência à luz do ser-para-a-morte, da finitude.

A angústia originária heideggeriana aprofunda ontologicamente a questão da escolha entre o *próprio*, quer dizer, a escolha por escutar a voz responsabilizadora da consciência da culpa, ser si-mesmo próprio; e o *impróprio*, que é a escolha por deixar-se guiar pelo poder-ser impróprio, é a recusa de assumir a finitude. Não é difícil perceber que, imerso na impropriedade da publicidade o homem de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no “mundo” do cotidiano, conduzido pelo falatório e ao “eu-também”, não responde ao apelo da resposta ao ser. Só a angústia, na medida em que desaba e silencia a proteção da impropriedade do falatório sobre o ente, é capaz de forçar o *Dasein* impróprio a se abrir, a assumir o seu poder-ser próprio.

A angústia fundamental, enquanto possibilitadora da propriedade do *Dasein*, propicia uma experiência do ser como o *Outro* de todo ente. “Na angústia o que importa, por excelência, é ser. Não podendo jamais ser encontrado como ente, o ser aparece, em última análise, como o inteiramente outro em relação ao ente, por conseguinte, como o não-ente, isto é, como nada.” (Bicca, 1997, p. 28) Em *Que é metafísica?* Heidegger (2005, p. 58) nos diz: “O nadificar do nada não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada”. Dessa maneira, nós temos o *Nada* como o *Outro* do ente, como o *véu* do ser. Ou seja, o velamento do ser é a nadificação do ser. Esta perspectiva de Heidegger coloca-se na sua grande crítica a todo projeto metafísico ocidental da subjetividade e a superação de seus poderes de objetivação representacional que visa meramente ao assenhoreamento conceitual do ser, em dizer o que *é* o ser.

4.2. A angústia manifesta a finitude de nosso ser-no-mundo

A angústia rompe com a familiaridade cotidiana do *Dasein*, fazendo desabar a proteção e a tranquilidade que o si-mesmo impróprio despojava na impessoalidade. Na angústia, a relevância da finitude da existência humana, é experimentada então como uma liberdade para encontrar-se com sua própria morte, um “estar preparado para” e um contínuo “estar relacionado com” sua própria morte. A angústia e o nada tomam o todo do ser do *Dasein*, fazendo com que o próprio ser-no-mundo seja abalado em

suas bases e seja sentido em seu fundamento como angustiante. A angústia reside no puro fato de existir; o simples ser-no-mundo é a origem da angústia que nos toma por inteiro. O *Dasein* sente-se “estranho” na angústia; os entes intramundanos se afastam, afundam em um “nada e em nenhum lugar”, e o homem então em meio às coisas paira isolado, e em nenhuma parte acha sua casa.

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio [...]. A angústia manifesta o nada. “Estamos suspensos” na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade [...]. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se. (Heidegger, 2005, p. 56-57)

Assim, podemos afirmar que a angústia, como disposição fundamental, coloca o *Dasein* em uma perplexidade porque aponta para o nada de seu fundamento como ser-no-mundo. Quer dizer, o *Dasein* existe como ser possível, isto é, referido a possibilidades existenciais. É nesta situação que a angústia rompe com a tranqüilidade do sentir-se em casa da decadência, pois, aí, o ser-em aparece no modo existencial do não se sentir em casa, “isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (Heidegger, 2006, p. 256). Por isso, Heidegger afirma que o não sentir-se em casa deve ser compreendido, ontologicamente, como fenômeno mais originário, porque justamente, a presença é ec-sistência. Isso quer dizer que a presença está desde sempre “fora”, portanto o seu “si-mesmo” é sempre algo “além de si”, é seu ser-no-mundo. A estranheza presente na angústia é, assim, justamente o que desvela para a presença a sua constituição de ser-no-mundo.

O *Dasein* autêntico, aberto para sua morte, compreende sua temporalidade de uma maneira finita. Uma outra possibilidade de dizer a angústia que nos deixa diante do nada, é dizer que ela nos deixa diante da finitude de nosso ser-no-mundo. (Bicca, 1997, p. 29)

Portanto, é somente através da experiência da angústia que descobrimos o mundo enquanto mundo, o nosso poder-ser próprio. O mundo enquanto tal é uma transcendência finita; transcender é ser-no-

mundo. Nesse sentido, é isto o que a angústia faz: singulariza o *Dasein* como ser-no-mundo; fugir da angústia é, para Heidegger, fugir de ser-no-mundo. Assim, a angústia libera o ser-aí para a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo. (Heidegger, 2006, p. 254) Na angústia fundamental Heidegger localiza a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, a possibilidade de o homem sair da impropriedade, na qual ele geralmente vive, e assumir a propriedade. Por meio da experiência da angústia, pode-se dizer que ele faz de uma só vez uma recapitulação de toda sua existência e toma consciência do caráter essencialmente finito de sua existência. Nisto está a implicação de que através da angústia o *Dasein* é despertado para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana.

Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser do *Dasein* que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, ou seja, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o poder-ser-tocado. Na angústia, o ser-aí se encontra “vazio de todas as coisas”, e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no “mundo” enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente sendo. O *Dasein* se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado, isto é, ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio ser para possibilidades; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser:

A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade. Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*) para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é.

A presença como ser-no-mundo entrega-se ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger, 2006, p. 254)

Enfim, a nosso ver, a ontologia fundamental centrada na analítica existencial do modo de “ser-no-mundo”, apresentada por Heidegger em *Ser e tempo*, pode, possivelmente, ser lida como uma ética. Uma ética “originária” cuja base não pode ser outra senão a finitude humana. Assim, desde *Ser e tempo*, quando Heidegger pergunta pelo sentido do ser e se esforça em “substituir” a metafísica tradicional pelo que chama de ontologia fundamental, ele está também pondo em “xeque” os “sistemas morais” das éticas tradicionais que têm suas raízes metafísicas. Isto, Heidegger faz mostrando que há um *ethos*, uma maneira de existir, de “habitar”, de ser-no-mundo – chamada por ele de *ser-aí* – que não pode ser determinada por nenhum “princípio supremo”.

Desse modo, a ética que vislumbramos no interior do pensamento de *Ser e tempo*, diz que o *ser-aí* tem-que realizar o seu ser, mas só pode assumir o seu poder-ser próprio quando “se decide” a ouvir a voz da consciência da culpa, ouvida no silêncio disposto para a angústia, que nada mais é do que uma manifestação da abertura ao mundo do ser humano, o seu remetimento para o mundo: o estar-no-mundo próprio é fruto da responsabilidade para com a presença como tal e para com os outros. (Loparic, 2003, p. 47) É na escuta apropriada, que pressupõe o silêncio atencioso, que o *ser-aí* se manifesta aberto ao seu ser mais próprio, bem como se abre de maneira mais própria ao outro, compreendendo-o não como um ente meramente presente, mas enquanto o outro *ser-aí* que ele é. Portanto, o horizonte teórico de *Ser e tempo* nos permite pensar uma possível dimensão ética na ontologia fundamental de Heidegger: uma ética de *ser-no-mundo*, do *morar no mundo-projeto*, do *morar na transcendência finita*, do *abrir-se para o encontro*, pois o ser-no-mundo “é sempre, na origem, um movimento de abertura de possibilidades para o outro, um cuidar” (Loparic, 2004, p. 61).

Referências

BICCA, Luiz. Ipseidade, angústia e autenticidade. *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 24, n. 76, 1997, p. 11-36.

DUARTE, A. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e tempo*. *Natureza Humana* – Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas. São Paulo, ano 1, v. 2, n. 1, 2000, p. 71-101.

DUQUE-ESTRADA, P. C. Ciência e pós-representação: notas sobre Heidegger. *Política e trabalho* – Revista de Ciências Sociais, PPGS/UFPB. João Pessoa, ano 22, n. 24, 2006.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Piaget, 1997.

LOPARIC, Z. *Heidegger réu* – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004.

NUNES, B. *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Ática, 1992.

NUNES, B. *Crivo de papel*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

HEIDEGGER, M. Que é Metafísica? In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. e anot. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Trad. rev. e apres. Márcia Sá C. Schuback; posf. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HEIDEGGER, M. Carta sobre el humanismo. In: HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2007.

STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.