

Universidade Federal da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia

Afonso Henrique Magalhães de Campos

O DASEIN SUSPENSO NO NADA
Transcendência e Mesmidade no Pensamento Heideggeriano

Salvador
2005

Afonso Henrique Magalhães de Campos

O DASEIN SUSPENSO NO NADA
Transcendência e Mesmidade no Pensamento Heideggeriano

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal da Bahia, como requisito parcial para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi

Salvador
2005

TERMO DE APROVAÇÃO

Afonso Henrique Magalhães de Campos

O DASEIN SUSPENSO NO NADA

Transcendência e Mesmidade no Pensamento Heideggeriano

Dissertação aprovada em ____/____/2005, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi (Orientador)
Universidade Federal da Bahia

Prof. Dr. Róbson Ramos do Reis
Universidade Federal de Santa Maria

Prof. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira
Universidade Federal da Bahia

À sensibilidade de Henriqueta Magalhães de Campos, minha mãe (in memoriam), que, pelo seu exemplo, me ensinou a admirar o conhecimento.

Estarei incorrendo em grave falta ao tentar aqui enumerar todas as pessoas que, de algum modo, contribuíram na concretização deste trabalho: a omissão, por lapso de memória, de um ou outro nome, levando a decepção um amigo é imperdoável. Alguns amigos se fazem presentes nas próprias linhas deste trabalho: meu orientador, Prof. Dr. Dante Augusto Galeffi, um educador sensível ao diálogo, qualidade imprescindível para a condução dos que estão se iniciando na pesquisa filosófica; o Prof. Álvaro Menezes, in memoriam, que me apresentou o caminho a trilhar no pensamento de M. Heidegger; e o Prof. Dr. Delmar Schneider, um exemplo de pensador a ser seguido. Outros amigos se fazem presentes de modo próprio: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva, incansável na construção do Programa de Pós-Graduação em Filosofia; Prof. Dr. Fernando Pessoa (UFES), pela leitura minuciosa e as sugestões de encaminhamento do pensamento heideggeriano; as Profas. Valnícia Pereira da Mata e Rita de Cácia Santos Chagas, pelo estímulo nas horas atribuladas; Elisabete (Bete) Santos, sempre simpática e solícita na Secretaria do PPGF; Outros ainda, pelo carinho: Leila Santana, Raquel Neves, Ana Paula, Ivana Libertadoira, Denise Magalhães e Sônia Platoon, somente para citar alguns nomes. A todos, minha admiração.

Abre a folha do livro
Que eu lhe dou para guardar
E desata o nó dos cinco sentidos
Para se soltar
Que nenhum som clareia o céu

(...)

Encontrar o coração do planeta
E mandar parar
Pra dar um tempo e prestar atenção nas coisas
Fazer um minuto de paz
Um silêncio que ninguém esquece mais

A Página do Relâmpago Elétrico
Composição: Beto Guedes/Ronaldo Bastos

Resumo

Nossa proposta de pesquisa traz como intenção discutir, no horizonte do pensamento heideggeriano, o que ele denominou de “nada”, evidenciando o modo em que Dasein entra em relação direta com o ente humano pela via deste nada, tornando-se, assim, tema decisivo para a compreensão da questão do ser em seu esquecimento histórico. O nada, afirma Heidegger, é o que revela o homem na sua existência, ou seja, na ultrapassagem da realidade atual em direção às possibilidades. A tonalidade afetiva do tédio profundo nos revela o nada apenas de forma indireta, através de uma experiência do ente em sua totalidade, mantendo, no entanto, oculto o nada autêntico que se procura. Na disposição da angústia, porém, o dasein fica finalmente suspenso no nada e torna-se possível entrar em relação com o homem como ser-no-mundo. “Estar suspenso no nada” é possibilidade de revelação ou desocultação do Dasein. Por isso, o Dasein precisa estar em suspenso dentro do nada para que lhe seja revelado o ente que ele mesmo é, ou seja, a partir de uma decisão autêntica, cumprir seu projeto mais essencial que é ser si mesmo.

Palavras Chaves: Fenomenologia; Hermenêutica; Martin Heidegger; Nada; Metafísica; Ontologia.

Abstract

Our proposal of research has the intention to argue, in the horizon of the heideggeriano thought, what it calls "nothing", evidencing the way where Dasein enters in direct relation with the human being for the way of this nothing, becoming, thus, decisive subject for the understanding of the question of the being in its historical forgotten. The nothing, affirms Heidegger, is what discloses the Dasein in his existence, or either, in the ultraticket of the current reality in direction to the possibilities. The fundamental attunement of profound boredom in them discloses to the nothing only in indirect form, through an experience of the being as a whole, keeping, however, occult the authentic nothing that if it looks. In the fundamental mood of anxiety, however, Dasein is finally being held out into the nothing and becomes possible to enter in relation with the man as Being-in-the-world. "Being held out into the nothing" it is possibility of revelation of the Dasein. Therefore, the Dasein needs to be hold out into the nothing so that it is either revealed tp him the being he himself is, or either, from an authentic decision, to fulfill his more essential project that is to be himself.

Key Words: Hermeneutic; Martin Heidegger; Metaphysics; Nothing; Ontology; Phenomenology.

Sumário

Introdução

O nada originariamente pensado 10

Horizonte metodológico 23

Capítulo I

O nada no contexto da tarefa de superação da metafísica 29

A crítica às ciências e a abertura para o nada originário 40

Capítulo II

A delimitação do nada 48

A disposição fundamental do tédio 57

A disposição fundamental da angústia 72

Capítulo III

A revelação do nada originariamente pensado 83

Considerações finais 90

Referências 96

Campos, Afonso Henrique Magalhães

C186d

O Dasein suspenso no nada: transcendência e mesmidade no pensamento heideggeriano/Afonso Henrique Magalhães de Campos. – Salvador: UFBA/Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

ix, 89 f; 28 cm.

Orientador: Dante Augusto Galeffi

Dissertação (mestrado) – UFBA/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2005.

Referências: f. 96/98.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. 2. Filosofia contemporânea – Século XX. I. Título

CDD 193

Introdução

O nada originariamente pensado

O ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada.

Heidegger, **Que é Metafísica?**, p. 44

Nossa proposta de pesquisa traz como intenção discutir, especificamente no horizonte do pensamento heideggeriano, ao que ele denominou de “nada” em sua essência e modo de ser. Na consecução desta tarefa, teremos como fio condutor o evidenciar do modo em que o Dasein¹ entra em relação direta com o ente, revelando-o enquanto tal, a partir do único ente privilegiado para a manifestação do ser, ou seja, o próprio homem. É, pois, no Dasein humano que se realiza a experiência deste nada, conforme nos assegura a epígrafe acima citada.

Diferentemente do que o tema pode sugerir quando visto apenas pela perspectiva tradicional da filosofia ou mesmo das ciências – trata-se apenas de um nada, e nada mais – a real dimensão deste questionamento, contudo, abrange mais além que a própria questão aqui posta. Perguntar pelo nada significa não apenas abordar tematicamente uma questão fundamental para a analítica existencial elaborada por Martin Heidegger, mas, e exatamente por ser uma questão fundamental, também é trazer à luz do debate filosófico questões correlatas do pensamento heideggeriano que se confluem e se articulam de forma indissolúvel. Nesta perspectiva, discutir o nada é, da mesma forma, perguntar pelo homem – este enquanto apenas ente que nós mesmos somos, sem a carga que o conceito “homem” traz consigo, fruto de vinte e cinco

¹ Usarei ao longo do texto o termo no original alemão “Dasein”. A tradução portuguesa “ser-aí”, que eventualmente aparecerá, será mantida apenas nas citações literais extraídas das referências utilizadas (NA).

séculos de especulação metafísica; é também perguntar pelo Dasein, que, em última instância “é o ente que sempre eu mesmo sou”² e que, de modo autêntico ou inautêntico, como veremos adiante, sempre está presente, mesmo estando mergulhado na indiferença de uma destas duas possibilidades existenciais. Pôr em questão o nada é ainda afirmar o comum-*pertencer* de homem e ser que, desde sempre, atingiram juntos a sua essência, dado que ambos foram reciprocamente entregues um ao outro como propriedade³. Pôr em questão o nada é, igualmente, colocar em andamento a tarefa de superação da metafísica, esta última que, por força de um esquecimento histórico, se encontraria presa ao ente e, por isso mesmo, impossibilitada de pensar a verdade do ser.

Essas múltiplas esferas de discussão implicadas no questionamento acerca do nada, um tema de aparente pouca relevância quando apenas observada sua breve recorrência em *Ser e Tempo* (1927), uma das obras fundamentais de Heidegger, podem ser concentradas ou mesmo desdobradas a partir da constatação da relação de transcendência e mesmidade do Dasein suspenso no nada com o ente que nós mesmos somos, o ente humano. O nada, de tal modo, se torna tema decisivo para o correto entendimento da própria metafísica, caracterizada no pensamento heideggeriano como um ir além do ente enquanto tal e em sua totalidade para trazê-lo à compreensão.

De antemão, é oportuno esclarecer que neste trabalho, quando indicamos a busca de uma compreensão de algo no contexto do pensar heideggeriano – seja o nada, o Dasein, o homem e assim por diante –, deve-se estar atento à dupla dimensão que o

² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 90.

³ Idem, *O Princípio da Identidade* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), pp. 182 e 183.

termo eventualmente adquire ao ser empregado nesta pesquisa. Contrastando com a noção usual de compreensão, comumente entendida enquanto faculdade do intelecto ou um modo possível de conhecimento, ou mesmo no sentido do senso comum de “explicar” – fatos ou comportamentos, por exemplo, onde tudo se torna objetivável a partir da interrogação “o que são as coisas?” – Heidegger sustenta, por sua vez, um sentido existencial para o termo, chamando-o de “compreensão originária”, sendo esta um modo fundamental do ser do Dasein⁴. Dito de outro modo, a compreensão, no contexto do pensamento heideggeriano, é a abertura ou desvelamento do ser-no-mundo que projeta seu ser para as possibilidades, isto é, o modo de ser do Dasein enquanto poder-ser. Diz respeito, assim, a um modo de existir em cujo estar-lançado se permite descobrir “algo” como “algo”. A partir dessas breves considerações, esclarecemos que em nossa investigação, ao se buscar uma compreensão do nada, estaremos (re)constituindo o itinerário de seu pensamento acerca do nada, nos remetendo, pois, a um esclarecimento da questão, mas, e prioritariamente, identificando as referências humanas nos eventos da realidade no horizonte do pensamento heideggeriano, mais especificamente, no “como” as coisas se dão aos homens, articulando a formulação do nada em sua relação com o Dasein e o ente humano.

Antecipando-nos ao desenvolvimento do objeto de nossa pesquisa para sinteticamente apreendê-lo, verificamos que o nada heideggeriano, abordado apenas esparsamente em *Ser e Tempo* (1927), mas enfatizado principalmente no Texto *Que é Metafísica?* (1929), foi de início pouco compreendido e, por isso mesmo, severamente criticado

⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 198.

pela comunidade filosófica da época. Heidegger foi incriminado, dentre outras coisas, de promover o niilismo, de desenvolver uma filosofia da angústia, do temor e até mesmo da covardia, e ainda de propor um irracionalismo que reagia e negava a validade da lógica. É preciso ter em mente, contudo, que este nada singular por ele pensado foi fundamentado filosoficamente numa perspectiva totalmente diferente das concepções clássicas que termo adquire ao longo da história da filosofia e que serviram de parâmetro para as críticas desta mesma comunidade filosófica. Deste modo, adotando-se uma via negativa, constatamos que o nada em Heidegger não pode ser comparado ao “não-ser” de Parmênides, nem a alteridade de Platão, nem a negação na concepção escolástica, e nem mesmo ao nada da vertente filosófica racionalista, somente para citar alguns exemplos. De Heidegger, ao elaborar sua concepção do nada, foi exigido, por consequência, a destruição das noções recorrentes do nada presentes na tradição filosófica.

O termo destruir no projeto heideggeriano de superação da metafísica, não é demasiado lembrar, não possui o significado de arrasar ou eliminar sumariamente a filosofia da tradição em virtude desta não contemplar o horizonte de visada da abordagem do ser proposta por Heidegger, mas, antes, constitui-se de fato num exercício de delimitação do legado filosófico em suas fronteiras e possibilidades, visando descobrir-lhes novamente as raízes das experiências em que foram obtidas as determinações do ser originariamente, ou seja, em sua forma mais cristalina. Ainda sobre a tradição filosófica, pondera Heidegger que “uma filosofia seja como é, deve ser simplesmente reconhecido. Não nos compete preferir uma a outra, como é possível

quando se trata das diversas visões de mundo”⁵. Outro aspecto a ser observado e que justificaria sua “destruição” é que, ao se propor uma outra via de acesso aos fundamentos da filosofia que não seja às indicadas pela tradição, corre-se o risco de continuar a repeti-la, caso ainda sejam utilizados conceitos e termos cristalizados por essa mesma tradição⁶. Ainda que, em certa medida, possam ser consideradas corretas e legítimas, as heranças conceituais da metafísica se tornam insuficientes para uma abordagem que pretenda superar a própria metafísica. Sobre isso Heidegger nos diz:

O acúmulo de conceitos básicos filosóficos derivados da tradição filosófica é ainda tão influente hoje que este efeito da tradição dificilmente poderá deixar de ser levado em consideração. É por esta razão que toda discussão filosófica, até mesmo a tentativa mais radical de começar tudo novamente é marcada por conceitos tradicionais e por sua vez, por uma abordagem de perspectiva e ângulos tradicionais no qual não poderemos aceitar com uma certeza inquestionável de ter surgido originalmente e genuinamente do domínio do ser que se afirma compreender⁷.

Mas, retornando ao objeto desta investigação perguntamos, que é, então, o nada pensado por Heidegger? A constituição do nada em sua essência e modo de ser, buscada de forma cuidadosa pelo filósofo no texto *Que é Metafísica?*, só poderá ser convenientemente respondida, à luz de sua filosofia, se for colocada de forma adequada. Ao nomeá-lo “véu do ser” – numa possível alusão metafórica ou poética ao chamado ‘véu de maya’, que, segundo a mitologia hindu, seria uma espécie de névoa que recobre o mundo e encobre a visão do homem que não conseguiria, então,

⁵ HEIDEGGER, Martin. *O Fim da Filosofia* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 72.

⁶ “Geralmente usamos uma terminologia inadequada para trabalhar a inovação heideggeriana, assim como Descartes utiliza a terminologia medieval para afirmar a moderna subjetividade” STEIN, Ernildo. **Seminário Sobre a Verdade**, p. 81.

⁷ “The store of basic philosophical concepts derived from the philosophical tradition is still so influential today that this effect of tradition can hardly be overestimated. It is for this reason that all philosophical discussion, even the most radical attempt to begin all over again, is pervaded by traditional concepts and thus by traditional horizons and traditional angles of approach, which we cannot assume with unquestionable certainty to have arisen originally and genuinely from the domain of being and the constitution of being they claim to comprehend” HEIDEGGER, Martin. **The Basic Problems of Phenomenology**, p. 22 (tradução nossa).

enxergar a verdadeira realidade – Heidegger responderia que o nada é uma experiência que revela ao homem – lugar privilegiado para desocultação do ser – a ek-sistência, ou seja, a ultrapassagem da realidade atual em direção às possibilidades.

Contudo, retornando mais uma vez a questão na tentativa de previamente se ter dela um entendimento prévio, Heidegger afirma que ao se perguntar “o que é o nada?”, a partícula “é” pressupõe ser o nada algo ou alguma coisa – um ente, pois. Mas seu desdobramento, pela via da lógica formal, demonstra ser tanto a pergunta quanto sua resposta um disparate em si mesmo. Se o nada é algo que não existe, ele evidentemente não poderia ser um ente e, desta forma, a pergunta não teria sentido. Conclui-se, então, que o nada não pode ser tomado como objeto e interrogado sem ferir o princípio lógico da não-contradição, tão cara à filosofia. Esta impossibilidade de se formalizar a questão do nada pela via da lógica bastaria para se retroceder na busca de seu entendimento, caso Heidegger não estabelecesse uma via de acesso alternativa. Esta via afirma a insuficiência do pensamento representacional em lidar com questões do chamado pensar essencial, este um tipo de pensamento que procura pensar a verdade do ser, e que, por isso mesmo, se torna mais adequado para abordar a experiência originária do nada. Nos diz Heidegger, já acenando para os novos caminhos: “o nada é a plena negação da totalidade do ente. Não nos dará, por acaso, esta característica do nada uma indicação da direção na qual unicamente teremos possibilidade de encontrá-lo?”⁸.

⁸ Idem, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 38.

Segundo Heidegger, nós conhecemos minimamente o nada, mesmo que de modo vago ou incerto, visto que o procuramos, e para se procurar algo é necessário antecipar sua existência. Nos esclarece que, numa análise mais profunda do cotidiano medial dos homens, é revelado que os atos humanos podem gerar uma falsa impressão de se estar dominado por este ou aquele ente específico, mas que isso não impede, no entanto, mesmo que de forma indefinida, a vaga percepção do nada. Porém, para que o nada se manifeste, então, é preciso que a totalidade do ente seja dada antecipadamente e posteriormente seja plenamente negada. Contudo, é, em absoluto, vetado para nós, dada nossa finitude, ter acesso ao ente em sua totalidade. Podemos, todavia, imaginá-lo e, desta maneira, atingir ao menos um conceito hipotético do nada que, por sua vez, não pode ser diferente do nada genuíno a ser apontado, caso o nada represente de fato a absoluta indistinção.

Todavia, quaisquer que sejam os métodos empregados para se conceber o nada, somente o seu experimentar factual é que, de fato, pode legitimar sua existência. Usar uma via indireta para atingi-lo não nos daria, conforme atesta Heidegger, a garantia necessária acerca de sua existência mesma. Mas, tão certo quanto à impossibilidade de se estar dominado por este ou aquele ente específico, é o fato de já estarmos, desde sempre, colocados em meio aos entes em sua totalidade, ainda que não o percebamos com a devida clareza.

Após estas considerações, uma pergunta sobrevém instigante: se a experiência do nada só se dá pela negação do ente em sua totalidade e se estamos dispersos, segundo Heidegger, nos hábitos cotidianos que afugenta exatamente essa percepção do ente em

sua totalidade, existiria algum momento específico em que esta situação de banalização do pensar e do fazer não estaria mais ocorrendo? A resposta é positiva, mais precisamente quando não estamos dedicados a nossos afazeres, conosco ou com as coisas do mundo: é na disposição de humor do tédio, que “como uma névoa silenciosa desliza para lá e para cá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Este tédio manifesta o ente em sua totalidade”⁹.

Esta disposição de humor¹⁰, todavia, que não pode ser tomado como um “fenômeno secundário do nosso comportamento pensante e volitivo, nem num simples impulso causador dele, nem do estado atual com o qual temos de haver de outra maneira”¹¹. No próximo capítulo deste trabalho no deteremos na caracterização do tédio profundo. Por ora, apenas afirmamos que, quaisquer que fossem os recursos práticos adotados pelo homem para se combater esse tédio, tais como ouvir uma música, ler um livro, assistir a um filme, dentre tantas outras, estes não se constituiriam numa solução, mesmo que de caráter paliativo. Para o homem, quando mergulhado nesta situação, é como se todas as coisas fossem ou ficassem igualmente tediosas. Porém, é precisamente este tédio, que a tudo iguala, que conduz a uma unificação do todo como totalidade.

O tédio, que possibilita manifestar o ente em sua totalidade, é uma ocorrência fundamental do Dasein. Mas, observa Heidegger, exemplificando num modo diametralmente oposto, também a disposição de humor da alegria pode nos conduzir

⁹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 37.

¹⁰ O termo “disposição de humor” em algumas traduções é denominado “tonalidade afetiva fundamental” para evitar o peso psicologizante que Heidegger pretendia evitar (nota do tradutor do texto “**Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**”, p. 06).

¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 39.

ao ente em sua totalidade. Esta alegria é experimentada quando, por exemplo, sabemos da existência de uma pessoa querida. Nesta disposição de humor, as distinções habituais das coisas parecem se dissipar e todas as coisas se tornam igualmente valorizadas.

Experimentar o tédio mais profundo – e mesmo a alegria, numa contraposição – não obstante, nos revelam o nada apenas de forma indireta, através de uma experiência do ente em sua totalidade, mantendo, no entanto, oculto o nada autêntico que se procura. A experiência direta – e por isso legitimada – do nada não pode ser substituída por nenhuma forma indireta de sua compreensão, como já afirmado anteriormente. Faz-se necessário, pois, que se manifeste uma outra determinada disposição de humor que possua um sentido revelador da estranheza do homem em relação à sua existência cotidiana, situação esta que o tédio profundo não consegue atingir. Tal disposição de humor, pouco freqüente, é a angústia essencial, entendida aqui também de maneira diferente do seu sentido comum ou mesmo psicológico, mas enquanto noção peculiar da filosofia de Heidegger, e que discutiremos com mais detalhes no capítulo dois desta dissertação.

Ansiedade, temor ou qualquer outro sentimento que traga confusão ou insegurança em relação à existência não podem ser confundidos com a angústia essencial determinada com precisão por Heidegger. Com o temor, o indivíduo concentra-se naquilo que é temido, gerando nele falta de confiança, indecisão ou ansiedade em relação às coisas. Já a angústia, no sentido colocado por Heidegger, dá ao homem um sentimento de tranquilidade – ainda que “extravagante e misteriosa”, conforme sua descrição – e de

vagueza. A angústia, cuja etimologia é de raiz indo-européia, referindo-se a uma noção de “apertado”, “apertar”, “pressionar”, não pode ser descrita como o resultado de um conflito psíquico provocado pelo aumento de tensão em situações reais ou até mesmo imaginárias. Ao nos angustiarmos, não o fazemos por algo específico, mas é sempre por alguma coisa que não está bem definida, nos colocando num modo tal que nos sentimos “estranhos”. Nos esclarece Heidegger: “o caráter de indeterminação daquilo diante do que nos angustiamos, não é apenas uma simples falta de indeterminação, mas a essencial impossibilidade de determinação”¹². Pela angústia essencial, o Dasein fica finalmente suspenso no nada e torna-se possível entrar em relação com o homem como ser-no-mundo.

A afirmação “estar suspenso no nada” deve ser apreendida como possibilidade de revelação ou desocultação do Dasein. Mas estar suspenso também significa que, por vontade ou decisão, entendida como uma eleição entre possibilidades, não somos capazes de nos colocar diante do nada. As decisões tomadas no nosso dia-a-dia não se constituem em decisões autênticas, visto que elas não nos remetem ou brotam efetivamente do chamado estado resoluto. Nas decisões tomadas no cotidiano ocorre no homem um “fechar-se”, ao invés de um “abrir-se”. O estado resoluto dá ao nosso ser, no entanto, uma orientação precisamente determinada. O estado resoluto, como expressão própria da filosofia heideggeriana, é diferente daquilo que possa ser entendido quando, seguindo o exemplo utilizado por Heidegger, se aponta para alguém e se diz tratar-se de uma pessoa capaz de tomar decisões próprias. O estado resoluto

¹² HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 39.

surge a partir de uma nova visão do real¹³. O real aqui tratado, conforme sentido atribuído por Heidegger, resguarda uma dimensão que vai para além do seu sentido mais trivial, de existência de fato ou atual das coisas. O real aqui diz o “vigente” e realidade é a “vigência em si mesma acabada do que se pro-duz e se leva ao vigor de si mesmo”¹⁴. Especificamente, o termo “real” diz o que preenche e cumpre o setor da operação, isto é, aquilo que opera. A palavra “operar” que aqui se mostra tem o sentido de “fazer”, não apenas como atividade ou agir do homem, mas, também, quando relacionada à natureza, esta no sentido originário de *phýsis*¹⁵, como “crescimento” ou “vigência”. Por “vigência”, do antigo alemão *Das anwesen*, entende-se o “estar aí, dentro de, ou envolvido por algo”¹⁶. Compreende-se, então, o “fazer” como “operar”, no sentido de “vigência do vigente”. Conseqüentemente, operar é o trazer e o levar à vigência, seja por si mesmo, seja pela ação mesma do homem, e assim, o real como “trazer para o desencoberto, de levar para a vigência”¹⁷. A realidade, neste sentido, depende de nossa compreensão de ser. Os entes reais são independentes do Dasein, mas o ser e a realidade não são, estando esta última subordinada ao Dasein como Cuidado. Esta última expressão aponta para o modo básico de ser do Dasein, isto é, a ocupação e preocupação, sendo as formas variadas do Dasein lidar com as coisas do mundo: o ser-à-frente-de-si-mesmo (ou existencialidade), o ser-já-em-um-mundo (ou facticidade) e ser-junto-a (ou decadência).

¹³ HEIDEGGER, Martin. *Lógica*, p. 39.

¹⁴ Idem, *Ciência e Pensamento do Sentido* In *Ensaio e Conferências*, p. 41 e ss.

¹⁵ “Phýsis significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a história humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino”. HEIDEGGER, Martin, *Introdução à Metafísica*, p. 45.

¹⁶ INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 200.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ciência e Pensamento do Sentido* In *Ensaio e Conferências*, p. 43.

O fato é que unicamente a angústia essencial – que não precisa de nenhum acontecimento fora do comum para se fazer presente, visto estar ela sempre à espreita do homem, buscando se manifestar – é capaz de lançar o Dasein em suspenso. E é apenas neste estar suspenso que é possível ultrapassar o ente, um ir para além do ente em sua totalidade, que é transcendência. Por isso, o Dasein, que em última análise é o ente que nós mesmos somos, precisa estar em suspenso dentro do nada para que lhe seja revelado o ente que ele mesmo é, ou seja, a partir de uma decisão autêntica, cumprir seu projeto mais essencial que é ser si mesmo, caracterizando, desta maneira, a ipseidade ou mesmidade. Mas, diferentemente de como poderíamos ser levados a crer, não é possível na perspectiva heideggeriana algo como um “si-mesmo” no sentido nomeado pela filosofia da tradição, através do qual, por um processo de reflexão ou introspecção, o homem perceberia que está efetivamente em um mundo. A rejeição de um “si-mesmo” fundamentado nos moldes da tradição clássica se justifica, no interior do pensamento heideggeriano, em virtude deste se constituir na tradição como sujeito que estabelece o mundo como sendo um “não-si-mesmo” apartado de si. No mundo, contudo, em que o Dasein se encontra como ser-no-mundo, encontram-se não apenas entes simplesmente dados, como também outros entes como o Dasein é. Neste viés, Heidegger afirma que mundo não existe em separado do Dasein – subsistindo como relação sujeito e objeto – mas que é propriamente uma unidade: ser-no-mundo. Mundo, desta forma, não pode ser compreendido meramente como conjunto de entes materiais; e por outro lado, o Dasein também não pode ser entendido como ente físico dotado de alma, espírito ou consciência. Nos diz Heidegger:

Nem a palavra “ser-aí” tomou o lugar da palavra “consciência”, nem a “coisa” chamada “ser-aí” passou a ocupar o lugar daquilo que é representado sob o nome de “consciência”. Muito antes, com o “ser-aí” é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser e que assim deve ser adequadamente pensado¹⁸.

Assim, o nada, quando compreendido na perspectiva do ser-no-mundo, é um momento decisivo para o homem, quando este, nele mergulhando, experimenta uma espécie de transformação. O termo “transformação” que aqui aparece não diz tornar o homem diferente do que era, transfigurar, mas sim, a partir daquilo que o homem é, estar aberto ao mundo e, ao mesmo tempo, compreender o ser neste mundo juntamente com outros entes que possuem existência, além dos demais entes que não a possuem. É um abrir-se para um reconhecer e compreender que “é” na medida em que “ek-siste”. O termo “ek-sistência” aqui empregado é uma interpretação etimológica heideggeriana de “existência”, que pretende ressaltar o caráter de transcendência da existência. Ao se afirmar que o homem “ek-siste” esta não responde se o homem é ou não é real, mas tão somente responde à pergunta pela “essência” do homem¹⁹. Por sua vez, a transcendência possui um significado de ultrapassagem, conforme atesta Heidegger:

A transcendência, na significação terminológica que deverá ser clarificada e demonstrada, refere-se àquilo que é próprio do ser-aí humano e isto, por certo, não como um modo de comportamento entre outros possíveis de vez em quando posto em exercício, mas como constituição fundamental deste ente, que acontece antes de qualquer comportamento. Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe “espacialmente”, possui, entre outras possibilidades, também a de um “ultrapassar” um espaço, uma barreira física ou um precipício. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se”-no-espaço²⁰.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 59.

¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Sobre o Humanismo**, pp. 45 e 46.

²⁰ Idem, *Sobre a Essência do Fundamento* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 104.

Por fim, ainda há de se questionar, de forma legítima e pertinente, qual a importância ou a relevância de tais considerações acerca do nada para a reflexão heideggeriana acerca do homem em sua essência. A resposta é que o nada abre o homem para o modo de vida “autêntico”, um modo de existência possível, ao lado do modo de vida “inautêntico”, em sua existência cotidiana. Essas duas noções não devem ser tomadas, no entanto, numa acepção de positividade ou negatividade, mas em conformidade com a possibilidade em alcançar a abertura em direção às coisas, numa verdadeira compreensão. Assim, autêntico é o Dasein que se apropria de si nas possibilidades mais próprias.

Descrevemos, assim, em linhas gerais, o objeto central de nossa investigação, a saber, o nada heideggeriano. Enfatizamos a questão do nada, enquanto questão metafísica, em sua relação com o Dasein e o ente na sua totalidade. Com esta questão foi colocado o problema do ser que revela, por sua vez, a condição de transcendência do homem, que está presente em todo comportamento humano, mas que se torna necessário seu desvelamento, isto é, a busca da compreensão do ser pelo Dasein no homem.

Horizonte metodológico

Metodologia, em sentido usual nas ciências em geral, se constitui numa ferramenta de planejamento e condução de pesquisas, detalhando de forma rigorosa as ações a serem desenvolvidas, o instrumental teórico empregado e as formas de tratamento das informações obtidas com a finalidade de se chegar a uma conclusão específica.

Identificar, contudo, uma “metodologia” de abordagem neste trabalho de pesquisa, pode, nesta perspectiva, conduzir o leitor a uma contradição no que diz respeito à interpretação e compreensão do pensamento heideggeriano, que rejeita o pensamento representativo da lógica formal como insuficiente para abordagem de sua filosofia. Desta forma, ressaltamos que o termo horizonte metodológico aqui empregado é no sentido apenas de reconstituição do pensamento heideggeriano, identificando particularidades interpretativas de seus textos, necessárias ao questionamento que nos propomos investigar.

Em linhas gerais, é sabido que a abordagem do texto filosófico, qualquer que seja seu autor, exige um instrumental intelectual de análise diferenciado de textos de outras áreas do conhecimento. A filosofia se constrói como tal através do discurso escrito e, desta forma, a apreensão das estratégias discursivas que cada autor emprega na sua construção, isto é, no conjunto de procedimentos pelos quais as dimensões demonstrativas e argumentativas estão articulados com vista à validação da tese explicitada, torna-se tarefa principal na realização de sua análise.

Apesar de sua importância no desenvolvimento do pensamento heideggeriano, a clarificação da questão do nada em sua relação com o Dasein e o ente na sua totalidade é pouco explorada em *Ser e Tempo*, estando em algumas poucas obras posteriores sua abordagem mais detalhada. São eles o texto *Que é Metafísica?*, de 1929, e, em decorrência da repercussão negativa deste no meio acadêmico, os textos *Posfácio*, de 1943, e ainda na introdução, publicada apenas em 1949, e denominada *O Retorno ao Fundamento da Metafísica*, ambos, como se pode observar, acrescidos posteriormente.

Nestes dois últimos, já se percebe o Heidegger em sua fase madura, quando os temas tratados, basicamente os mesmos de *Ser e Tempo*, são discutidos com um ponto de vista e uma linguagem ligeiramente diversa de sua obra de 1927.

A estranheza do estilo e a obscuridade terminológica, aspectos característicos do pensamento heideggeriano, contribuem negativamente, em certa medida, na reconstrução dos mecanismos de pensamento empregados, sendo necessário leituras contínuas para localizar e delimitar as teses, o processo de validação, bem como a exigência de justificação. Como bem observa Safranski, no pensamento de Heidegger deve evitar recair na evidente separação entre sujeito e objeto, o que faz surgir neologismos que não podem ser desmembrados visando seu entendimento:

Ser-no-mundo (In-der-Welt-sein) significa: o Dasein não se defronta com um mundo mas sempre já se encontra diante dele. Ser-com-outros (Mit-sein-mit-anderen) significa: o Dasein já se encontra sempre em situações comuns com os outros. Ser-adiante-de-si (Sich-vorweg-sein): o Dasein não olha eventualmente do ponto de vista do agora, mas olha para o futuro constantemente providenciando (besorgend)²¹.

Tais construções se tornam ainda mais complexas quando o próprio Heidegger aponta para um tipo de pensamento que não se detém nas análises verificacionais. Deste modo, a reflexão filosófica heideggeriana, não se tratando de um conjunto de proposições com pretensão de validade – visto que, segundo o próprio Heidegger, existe um pensamento mais rigoroso que o conceitual –, assume uma posição a partir da questão que procura saber qual é a coisa mesma que o pensamento da filosofia deve experimentar e como deve ele dizê-la. Seu processo peculiar de explicitar os fundamentos de seu pensamento, elaborado de modo que as diversas dimensões que o

²¹ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**, p. 195.

compõe se articulam num todo, utilizando-se de uma terminologia própria, exige de investiga seu pensamento o deslocamento da visão comum de mundo em relação à questão do ser, para elevar-se ao patamar em que se deva desdobrar a interrogação metafísica de forma radical. Por esta via, uma reflexão profunda torna-se necessária para que as respostas às questões levantadas possam ser plenamente compreendidas. É exigido, pois, ler o texto heideggeriano a partir de uma dimensão incomum, não sendo demasiado lembrar que Heidegger afirma não ter obras, mas apenas “caminhos”. Ainda adverte Stein em relação à linguagem empregada, que “geralmente usamos uma terminologia inadequada para trabalhar a inovação heideggeriana, assim como Descartes utiliza a terminologia medieval para afirmar a moderna subjetividade e nós utilizamos a terminologia kantiana contemporânea que é recusada por Heidegger”²².

Ainda do ponto de vista formal, a interrogação heideggeriana articula-se de forma ordenada e circular, questionando-se o objeto do pensamento e, ao mesmo tempo, a linguagem utilizada para expressá-lo. Neste sentido, torna-se necessária sempre estarmos colocados numa situação hermenêutica adequada ao texto, antecipando e projetando um sentido sobre a totalidade do tema que o texto aborda²³ Por outro lado, o método fenomenológico heideggeriano revela-se como uma proposta em que a verdade não é comparável à resultante do método dialético, nem esta verdade é a que se pretende atingir com a argumentação lógico-formal, fundada na certeza enquanto retitude e exatidão. O método fenomenológico:

²² STEIN, Ernildo. Seminári Sobre a Verdade, p. 81.

²³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a Essência do Fundamento* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 10.

É o método que, na esteira da fenomenologia husserliana, pretende poder estabelecer um ‘como se dá algo’. Este dar-se não é mais no sentido da suspensão da existência como em Husserl, internamente à subjetividade e a à consciência. Este como do dar-se, para Heidegger, dá-se no Dasein. Por isso que o Da é o aí do Dasein, no seu modo prático do ser-no-mundo²⁴.

No horizonte do método fenomenológico, o itinerário a ser então percorrido com o objetivo da elucidação do nada originário será desdobrado em dois exercícios, fundamentais para o pensamento heideggeriano: (1) a busca incessante pelo ser, problemático em sua radicalidade, cuja existência manifesta-se e afirma-se somente através da (2) experiência de desvelamento do nada originário que o encobre, sendo este, por sua vez, apenas possível no exercício fundamental da transcendência – concebida como “ultrapassagem”, não no sentido físico-espacial, mas como algo que possibilita a existência em geral –, o que nos remete, novamente, ao exercício (1). Esta via de acesso não se constitui, contudo, num círculo vicioso, como à primeira vista pode parecer, mas, antes, a constatação da absoluta simultaneidade dos dois exercícios. Ademais, como veremos no decorrer de nossa investigação, será exigido na abordagem radical do nada o encadeamento dos temas tédio e angústia, correlatos na elaboração da compreensão do nada.

Desta forma, para o desdobramento das questões anteriormente apontadas, nossa investigação terá o seguinte balizamento, ordenado por capítulos: inicialmente, no primeiro capítulo, abordaremos o nada originário no contexto da tarefa heideggeriana de superação da metafísica. Destacaremos o papel do nada no horizonte metafísico quando, por meio de sua radicalização, é realizada sua superação, instaurando-se um

²⁴ STEIN, Ernildo. *Seminário Sobre a Verdade*, p. 143.

pensamento que, sem rejeitar a própria metafísica da tradição, toma-a como ponto de apoio em suas reflexões e alcança a problematicidade do ser, esquecido pela tradição filosófica; aqui nossas análises serão conduzidas por uma reflexão sobre o homem em sua essência, este considerado o lugar privilegiado de manifestação do ser, somente realizada plenamente pela experiência fundamental do nada originário. Em seguida, no segundo capítulo, abordaremos as disposições fundamentais do tédio e da angústia, que estão correlacionados e possibilitam a compreensão da manifestação do nada. Não é demasiado lembrar que o termo “disposição” aqui mencionado é, no contexto do pensamento heideggeriano, um modo existencial básico, não somente em que o Dasein está aberto em seu estar-lançado, mas também quando este Dasein “permanentemente se abandona ao ‘mundo’ e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesmo”²⁵. A abertura radical do ser-no-mundo proporcionado pela disposição e que determina a correspondência ao ser, antecede mesmo o conhecer e o querer. No terceiro capítulo, quando já estiverem determinadas as disposições do tédio e da angústia, será abordado a originária manifestação do nada, que possibilita, por consequência, a revelação do ente enquanto tal para o Dasein humano. Por fim, à guisa de conclusão, teceremos algumas considerações acerca do caminho trilhado, quando evidenciaremos a necessidade de compreensão do nada como ponto de apoio para (re)pensar as questões que dizem respeito ao projeto heideggeriano de elaboração de uma ontologia fundamental, notadamente as noções de Homem, Dasein e Ser-no-mundo.

²⁵ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, p. 194.

Capítulo I

Pensar o nada no contexto da tarefa de superação da metafísica

Até parece que a metafísica, sem seu conhecimento, está condenada a ser, pela maneira como pensa o ente, a barreira que impede que o homem atinja a originária relação do ser com o ser humano.

HEIDEGGER, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 37.

Questionar, conforme preconiza Heidegger, é expor os limites de apreensão do questionado, sendo exigido, então, sua colocação adequada visando a conseqüente resposta essencial. Desta maneira, para o desenvolvimento da questão do nada originariamente pensado, indicado sucintamente na introdução deste trabalho, temos que esta surge a partir dos desdobramentos de uma interrogação por Heidegger assentada: que é metafísica (vista desde seu fundamento)? Na elaboração de uma resposta que penetrasse até a raiz da questão, Heidegger, contudo, conduz a interrogação num movimento que vai para além da própria metafísica, superando-a. O que isto nos diz: o termo superação “não visa aqui uma alteração erudita de intenções e doutrinas através de uma exposição destas últimas, mas à mudança histórica da essência do seer²⁶ a partir deste mesmo – pertencência a esta mudança a partir do fundamento de uma mudança da essência do homem (clareira da história do seer)”²⁷.

Na raiz deste movimento de superação abrigam-se algumas questões que, apesar de não estarem no escopo central desta investigação acerca do nada heideggeriano, ainda assim merecem sucintamente nossa atenção, pois que irão convergir decisivamente

²⁶ Mantivemos a grafia “seer”, utilizada na tradução de *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo* (ver referências), e que designa o ser em meio ao pensar poetizante como acontecimento apropriativo (seyn, em alemão, conforme grafia utilizada por Heidegger), em oposição ao “ser” (sein) pensado metafisicamente como ente enquanto tal.

²⁷ HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo**, p. 24.

para seu entendimento. O propósito deste capítulo é, então, indagar de que forma devemos apreender esse movimento de superação da metafísica e qual o lugar teórico do nada originário em seu contexto.

Concretamente, podemos buscar as respostas tomando como ponto de partida a crítica heideggeriana à metafísica – a tarefa de superação da metafísica somente é possível a partir de uma reflexão no interior dela mesma em seu fundamento histórico²⁸ –, cujo ponto de convergência é o esquecimento do ser, operado, segundo Heidegger, na obstinação em se pensar o ser enquanto ente, seja qual fosse a vertente para seu esclarecimento. No esquecimento histórico do ser, apontado com insistência por Heidegger, este ser teria sido encoberto por concepções insuficientes, ou seja, a partir de representações tais como espírito, matéria e força, vir-a-ser e vida, representação, vontade, substância, sujeito, ou, ainda, eterno retorno²⁹. A consequência para a formulação de uma concepção de homem em sua essência, questão esta que se impõe como a interrogação mais radical da reflexão metafísica, é que, qualquer que fosse a posição adotada pelas correntes filosóficas, estaria sempre este homem colocado no centro de todas as análises, “estabelecendo pelo seu juízo a norma do verdadeiro, do bem, do belo, fazendo comparecer todas as coisas perante o tribunal da sua representação, a fim de examinar e de fundar a legitimidade da sua apresentação”³⁰. Por este motivo, em última instância, a metafísica permaneceria desta forma sempre presa ao ente, pensando o ser enquanto ente, não conseguindo pensar o ser enquanto ser em sua verdade ou mesmo em sua relação constituidora com o ente, tratando-se, da

²⁸ “A superação da metafísica tem de ser suportada por nós como preparação do outro começo: da sondagem da verdade do ser”. HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo**, p. 113.

²⁹ Idem. *O retorno ao fundamento da metafísica* In **Heidegger**, p. 56.

³⁰ HAAR, Michel. **Heidegger e a Essência do Homem**, p. 16.

mesma forma, do esquecimento da diferença ontológica: “é o esquecimento do ser e isto que dizer, a história do ocultamento e da subtração daquilo que dá ser”³¹. Faltaria à metafísica da tradição filosófica, conforme admite Heidegger, a experiência grega fundamental do ser do ente no sentido de Dasein, levada à efeito pelo pensamento e pela poesia. Com o esquecimento do ser, este abandona os entes e a nós mesmos entregues a si mesmos e se lhes nega. Conseqüentemente, a metafísica erra em sua própria errância, ainda que mantenha, e é importante isso ressaltar, uma indicação velada para o interior da pergunta pelos ser, supondo que esta pergunta já tenha sido antes articulada em função do próprio ser.

Não é demasiado mencionar que o erro aqui colocado, longe de seu sentido comum de imprecisão, incorreção, engano ou equívoco, diz o “vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério”³². A errância, continua Heidegger,

É o espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância³³.

Assim, mesmo na errância – e até por causa dela –, quando a cada momento em que a metafísica pensa o ente, o ser é, não obstante, iluminado, é manifestado, pois, num desvelamento. Mas para nós, contudo, ainda permanece obscuro como o ser se desvela. Mas, e o que é mais escandaloso, é o fato do próprio (des)velamento do ser continuar simplesmente impensado. No entanto, alerta Heidegger, um tal pensamento

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Seminário Sobre Tempo e Ser* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 284.

³² Idem. *Sobre a Essência da Verdade* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 142.

³³ Idem, *ibidem*, p. 143.

que penetrasse na verdade do ser e que não apenas procurasse representar o ente como tal, já teria abandonado a metafísica, ainda que não estivesse propriamente contra ela ou mesmo a rejeitasse, pois que, para o filósofo, enquanto o homem se compreender como um animal racional – “o homem é o único animal que possui razão”³⁴ –, ele permanecerá junto à metafísica. Talvez apenas, quando e se houver uma mudança na essência do homem, a metafísica também possa experimentar uma transformação interna. Enquanto isso, é visível o empobrecimento e deserto³⁵ atual de nossas ações, sob o domínio da técnica, no horizonte das possibilidades humanas:

A ameaça que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode se eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural³⁶.

Para o homem contemporâneo, o obscurecimento da existência chegou a tal nível que talvez nem mais sinta a decadência interior e o vazio existencial. Mas, conforme medita Heidegger, “quanto mais nos avizinharmos do perigo, tanto maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento”³⁷. Ou seja, como haveremos de perceber, essa posição do homem coloca-o nas proximidades do nada originariamente pensado, sempre presente, à espreita para se fazer prontamente manifesto.

³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 2, 1253a.

³⁵ “Deserto: a constância do impedimento do começo. A desertificação enquanto o asseguramento da capacidade de duração de um desenraizamento total de tudo; e isto de um modo tal que toda a tradição acaba por se manter”. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*, p. 153.

³⁶ Idem. *A Questão da Técnica* In *Ensaio e Conferências*, p. 31.

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 38.

Mas, que pensamento peculiar é este, único possível de penetrar na verdade do ser, decidindo, então, pela superação da metafísica e encaminhando o Dasein do homem para o nada? Poderia este pensamento peculiar ser constituído e determinado pelas mesmas leis da lógica da metafísica? De forma nenhuma, responderia Heidegger, pois que um pensamento que pretenda superar a metafísica e nomear a natureza constitutiva do ser do homem, requer, antes de tudo, necessariamente uma constituição diferente do pensamento calculador. Este último está atrelado ao cálculo do ente, numa ordem dominadora a partir da lógica de seus procedimentos. Mas o ser, alerta Heidegger, está fechado de antemão às exigências do cálculo e somente dispõe a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma lógica é capaz de compreender. E quanto mais familiarizado com as formas de representação das ciências naturais, tanto mais extravagante do ponto de vista científico é o tipo de reflexão que se faz necessária para a compreensão do ser, visto que as ciências só conseguem considerar o homem – colocado como ponto de partida de toda problemática metafísica – como algo simplesmente presente na natureza.

Vale dizer que, ao expor as limitações do pensamento calculador, este determinado pela lógica, e sua conseqüente renúncia como método único de busca pelo sentido do ser, Heidegger não o está rejeitando como equivocado, mas tão somente apontando outro caminho em que o pensamento pode, de fato, compreender o ser sem a necessidade do cálculo. Dito de outra maneira, é preciso avançar para além do ponto em que o pensamento calculador impõe como limite – lá ao longe, onde tudo

permanece no âmbito de uma chamada irracionalidade – para alcançar, então, o chão em que está plantado o pensamento fundamental.

Compreendendo-o por este ângulo, as críticas às formulações acerca do pensamento fundamental, que estaria contra a lógica, são oriundas de uma indesculpável incompreensão pelos comentadores de sua filosofia, e tornam-se, desta maneira, inconsistentes. Uma possível explicação para tal postura é que, de uma forma corrente, os princípios universalmente válidos para o pensamento racional, quando violados, são prontamente rejeitados como irracionalidade. Pode-se considerar, então, irracional o que o conceito não consegue abarcar sem deixar algo ainda inexplicado. Contudo, como o discurso acerca do ser na reflexão heideggeriana é vazio de todo conteúdo proposicional, segue-se então que o pensamento fundamental foi visto, assim, como irracional. Não se aperceberam os críticos que análises verificacionais ditadas pela logicização do pensar estão aquém do pensamento de Heidegger. Sob o título de irracionalidade é determinado, segundo Heidegger, um ponto cego da postura teórica com o qual não sabemos o que fazer, tornando-se um depósito para tudo que não esteja inserido numa certa constituição teórica do mundo. Contudo, rigorosamente, no horizonte em que está fundamentado o pensamento heideggeriano, este nem ao menos se insere na dicotomia racional versus irracional.

Sobre esta questão, ainda muito jovem, Heidegger escreve: “o ‘pensar’ não pode mais ser forçado nos limites eternos e inarredáveis dos fundamentos da lógica”³⁸. A lógica não descreve “como pensar”, mas “como devemos pensar”, não sendo, pois, uma lei

³⁸ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**, p. 50.

natural do ser humano. Como postura intelectual, a lógica nas ciências naturais rejeitou “o que é” em favor do “como isto se explica”, este no sentido do domínio técnico do objeto. Em suas reflexões, Heidegger diz que “o homem que fala e pensa de modo ilógico, está irremediavelmente fora da ciência. Quem dentro da filosofia, onde a lógica tem a sua cidadela, fala do nada, atinge-o a incriminação de faltar contra a regra fundamental de todo pensamento, ainda mais duramente”³⁹.

Estes dois pontos de vista distintos, ainda que aparentemente excludentes – enxergar objetivamente o homem como coisa entre coisas, produzindo ciência, e compreender no homem algo diferente das coisas –, devem ser vistos como possíveis e, sob certo aspecto, necessários. Desta forma, a metafísica da tradição filosófica e o pensamento heideggeriano podem ser consideradas esferas distintas da especulação filosófica, não se devendo demonizar uma em favor da outra, visto serem formas específicas de abordagens e discussões de caráter lógico-gnosiológico.

Mas, insistimos positivamente, o que vem a ser propriamente o pensamento fundamental, que possibilita a abertura para o ser através da experiência do nada originariamente pensado? Nos esclarece Heidegger: “chamemos de pensamento fundamental aquele cujos pensamentos não calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser”⁴⁰. O pensamento fundamental, diferentemente da metafísica da tradição, não está preso ao ente, mas se mantém atento ao que não pode ser objeto do

³⁹ HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**, p. 52.

⁴⁰ Idem, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 50.

cálculo⁴¹, ou seja, a verdade do ser. Sua relação com a verdade do ser é no sentido de ajudar o homem a encontrar na história seu lugar mais próprio. É através do pensamento fundamental que a verdade do ser procura encontrar palavras para que se constitua como linguagem.

Como podemos compreender o termo verdade, empregado na expressão “verdade do ser”? Diferentemente do conceito de verdade da tradição filosófica, enquanto correspondência ou concordância, o termo verdade, conforme empregado por Heidegger, possui um sentido específico. No sentido comum, o termo procede do latim *veritas*, significando verdade como correspondência ou concordância, apontando para a exatidão no dizer sobre algo, no qual a noção de certeza, entendida como garantia subjetiva da verdade de um conhecimento, nos remete para a segurança de nossas deliberações cotidianas⁴². Por esta via, a verdade surge como explicação para as coisas em geral, reorientando o homem diante da perplexidade pelo não saber. Contudo, para o pensamento heideggeriano, o termo verdade aqui diz tão somente o “não-estar-encoberto do ente”⁴³. Usando uma via negativa, ele nos diz:

A abertura das coisas é o contrário do ocultamento, das distorções das coisas. Ocultamento e distorção das coisas é a não-verdade, é o contrário da verdade. Esta não-verdade não é algo que se situa ali, simplesmente, ao nosso lado, mas sim é algo que determina permanentemente este nosso estar situados na verdade⁴⁴.

⁴¹ “O pensamento, no sentido honorífico que Heidegger dá ao termo, começa com uma pronta suspeição frente a todo verificacionismo. Ele principia quando alguém começa a colocar questões tais que ninguém, nem mesmo ele ou ela, pode verificar as respostas a partir de critérios de correção. Essas perguntas são perguntas como ‘o que é o ser?’”. RORTY, Richard. **Ensaio Sobre Heidegger e Outros**, p. 62.

⁴² “Aceita-se, hoje, nas discussões, que é importante e fundamental dar-se conta das condições sobre as quais torna-se decidível uma proposição. Aceita-se, também, que além de que possa ser decidível, que efetivamente seja determinável a veracidade ou falsidade desta proposição” STEIN, Ernildo, **Seminário Sobre a Verdade**, p. 78.

⁴³ HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte* In **Caminhos de Floresta**, p. 51.

⁴⁴ Idem, **Lógica**, p. 39.

De modo semelhante ao pensamento fundamental, caminhando para outra esfera, esta incomum para nossa atual visão de mundo⁴⁵, a experiência grega fundamental do ser pode ser também alcançada pela poesia, pois que “de origem igual é o nomear do poeta”⁴⁶. A chave para o entendimento do que vem a ser, então, a poesia enquanto abertura para compreensão do ser, conforme afirma Heidegger, perpassa pela interpretação do conceito de logos desde suas raízes entre os primeiros pensadores gregos, ou seja, antes mesmo da de-cisão histórica da filosofia ocidental, inaugurada por Sócrates, Platão e Aristóteles, e que marcou, como já afirmamos anteriormente, a metafísica como determinação do ser como ente.

Ao percorremos a tradição filosófica, verificamos que as interpretações possíveis para o termo logos é o de razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação⁴⁷, todas elas, sob certo ponto de vista, corretas e legítimas; teríamos ainda que, por estar vinculado diretamente à utilidade das coisas, pode-se interpretar logos como um discurso racional instrumental. Neste viés, a linguagem como discurso teria como função ser apenas um meio para elaborar informações sobre as coisas que compõem o mundo.

Heidegger, porém, questiona o significado de logos apenas como discurso, pois que tal significado não abrangeria o logos em seu fundamento, pensado com penetração e agudeza entre os pré-socráticos, notadamente em Heráclito. Perguntar sobre o logos

⁴⁵ “Visão-de-mundo é a inessência da metafísica: é a metafísica em sua cristalização enquanto ausência de solo e de meditação. Ela pensa em ‘idéias’, ‘valores’ e ‘estabelecimento de finalidades’. Tudo isso contudo apenas como um meio a serviço da maquinação, cuja essência ela mesma nunca vislumbra” HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo**, p. 128.

⁴⁶ Idem, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 51

⁴⁷ Idem, **Ser e Tempo**, p. 62.

significa, mais do que lhe atribuir um sentido específico, determinar a essência e a doutrina do pensamento e, como tal, devemos tê-lo como aquilo que propriamente necessita ser o centro da reflexão filosófica. O logos não poderia significar “palavra” ou mesmo “discurso” na medida em que ele não tem uma função lingüística ou de linguagem, ainda que logos e seu verbo grego correspondente “legein” tenham o mesmo significado de “discurso” e “dizer”⁴⁸. É neste aparente contra-senso que devemos orientar a busca do sentido original do logos, tendo ainda o distanciamento deste com a atualidade como fator de dificuldade na sua compreensão, dado que as palavras se transformam no percurso da história.

O ponto de partida utilizado por Heidegger para o esclarecimento da palavra logos é o fragmento 50 de Heráclito, quando este afirma: “Se não ouvirem simplesmente a mim mas se tiverem auscultado (obedecendo-lhe, na obediência) o logos, então é um saber (que consiste em) dizer o que diz o logos: tudo é um”⁴⁹. A análise minuciosa de cada palavra contida neste fragmento, bem como de suas relações internas, nos permite penetrar num enigma não percebido pela filosofia sistemática.

Neste fragmento, a primeira palavra que chama atenção é “auscultar”. A experiência do auscultar, segundo Heráclito, deve ser dirigida ao logos, não ao próprio Heráclito, enquanto aquele que fala. Ainda que seja o pensador que esteja afirmando algo, no entanto, a atenção do ouvinte exige estar concentrada em algo que não é propriamente articulado em palavras ou sons. Se a escuta é o perceber algo pelo sentido da audição,

⁴⁸ HEIDEGGER, Martin, **Heráclito**, p. 252.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 256. Outras traduções deste fragmento encontradas: “Auscultando não a mim mas o Logos, é sábio concordar que tudo é um” (CARNEIRO LEÃO, **Os Pensadores Originários**, p. 71); “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (Coleção Os Pensadores, **Os Pré-Socráticos**, p. 312).

a ausculta, por sua vez, não depende dessa condição. Devemos auscultar, de forma atenta e obedientemente, àquilo que pode vir ao nosso encontro, mas que não se trata de palavras, sons ou ruídos. Na ausculta obediente do logos é que surge e se dá o “saber”. Este saber, por sua vez, é “estar devidamente preparado para agir e fazer, só que tudo a partir de uma escuta pertinente”⁵⁰.

Até este momento ainda não foi suficientemente esclarecido o sentido originário do logos. Mas, trilhando ainda o fragmento 50 de Heráclito, lemos que “tudo é um”, ou seja, o logos diz algo a respeito do “tudo” e que esse “tudo” é “um”. Desta forma, o logos nomeia – no sentido de estar à luz, estar claro – algo essencial: “no ser e como ser, o uno une tudo que é”⁵¹. Em outras palavras, o “tudo” nomeia o ente na totalidade, o todo do ente; e o “um” designa o que é um, o único, o que tudo une, sendo um traço fundamental dos entes. Heidegger adverte, contudo, não ser possível pensar e fazer a experiência do “uno” e do “tudo” enquanto o “ser” não for pensado ao modo de Heráclito e dos demais pensadores pré-metafísicos, como algo que lhe é próprio, pois que “o ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento – Logos”⁵².

O logos como “recolhimento” evoca um sentido de “fazer manifesto”, tratando-se, pois, de um discurso apofântico, sendo um caráter fundamental de abertura. Por conseqüência, o logos é o dito poético que faz manifesto o mundo. Como linguagem originária, a poesia é a própria verdade, isto é, a manifestação ou revelação do Ser. Em outro momento Heidegger afirma:

⁵⁰ Idem, **Heráclito**, p. 261.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 275.

⁵² Idem, *Que é Isto – A Filosofia?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 17.

A poesia é a nomeação fundadora do ser e da essência de todas as coisas; não é um simples dizer qualquer, mas é dizer pelo qual é revelado inicialmente tudo o que nós debatemos e tratamos depois na linguagem de todos os dias. Por conseguinte, a poesia nunca recebe a linguagem como matéria a ser manipulada, pressuposta, mas, ao contrário, é a poesia que começa a possibilitar a linguagem. A poesia é a linguagem primitiva de um povo, e a essência da linguagem deve ser compreendida a partir da essência da poesia⁵³

Ressaltamos que Heidegger não confunde filosofia e poesia, nem filósofos com poetas, ainda que se possa perceber uma certa unidade entre poesia, pensamento e compreensão de ser. A poesia teria, no contexto de seu pensamento, uma função de abalar as fundações da razão edificada ao longo dos séculos, abrindo para a compreensão de eventos que resistem ao uso da razão instrumental, tais como o próprio homem⁵⁴. Com a poesia, a morada do homem, então, realiza-se.

A crítica às ciências e a abertura para o nada originário

Após essas breves considerações acerca do pensamento fundamental bem como da poesia, enquanto meios de acesso à verdade do ser na experiência fundamental grega, é pertinente questionar o motivo pelo qual ambos foram postos de lado como formas de apresentação da essência do homem e da própria realidade, reiterando a necessidade

⁵³ “A poesía, el nombrar que instaure el ser y la esencia de las cosas, no es un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje. La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario, entonces es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía” (HEIDEGGER, Martin. **Hölderlin y la esencia de la poesía**, parágrafo 5. tradução nossa).

⁵⁴ “A investigação filosófica deve renunciar a uma ‘filosofia da linguagem’ a fim de poder questionar e investigar ‘as coisas elas mesmas’ e dever colocar-se em condição de trazer uma problemática clara, do ponto de vista dos conceitos”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, Volume II, pp. 225 e 226.

do pensamento e poesia como abertura para a experiência fundamental do nada originário.

Ao percorrermos a analítica existencial formulada por Heidegger, o Dasein especificamente aponta que não apenas somos, mas também percebemos que somos. E em nosso ser-sendo, nunca estamos acabados, mas totalmente abertos às possibilidades. Nesta perspectiva, a temporalidade, como horizonte aberto das possibilidades, marca o ser-para-morte, maior desafio para o homem. A objetivação científica do ser humano torna-se, conforme se observa no pensamento heideggeriano, uma forma de “fugir da temporalidade inquietante do Dasein”⁵⁵. Com a morte, se destrói o ser-no-mundo do Dasein e, conseqüentemente, este já não pode mais ser o “aí”. A morte se torna a possibilidade mais importante dentre todas: “o ser-para-o-fim possui o modo de um escape permanente, que desvirtua, compreende e entranha impropriamente que a pre-sença de fato sempre morre, ou seja, é para o seu fim”⁵⁶. Assim, mais que o pensamento fundamental e a poesia, no fazer prático das ciências pelo homem – e até mesmo nas atividades consideradas pré e extra-científicas – este já se relaciona com o próprio ente num modo de comportamento livremente escolhido. A ciência decide, apoiada no rigor metodológico próprio de suas análises, como o ente deve ser determinado e fundamentado, atraindo para si, conseqüentemente, um tipo de autoridade na constituição de um discurso hegemônico acerca do ente, amplamente reconhecido pelo nosso período histórico. Não se trata de por em questão, evidentemente, as técnicas e procedimentos científicos como tais, mas as formas pelas

⁵⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**, p. 191.

⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, volume II, p. 37.

quais estes reivindicam legitimidade. Nesta perspectiva, Heidegger pondera que a ciência tornou-se mesmo nossa paixão.

Insistimos que a crítica heideggeriana a metafísica e, por proximidade também às ciências, não significa que ele esteja percebendo-as como algo perverso ao homem, visto que, exatamente por não questionar o sentido do ser, é que ambas conseguiram avanços em todos os campos do conhecimento. Por outro lado, é certo que as ciências também são modos de ser do Dasein “nos quais ela também se comporta com entes que ela mesma não precisa ser”⁵⁷. O projeto das ciências foi realizado por homens, sendo, desta forma, um procedimento humano, e, portanto, igualmente válido para o pensamento fundamental.

Mas, ao se afirmar “o homem faz ciência”, Heidegger ressalta neste “fazer” um significado próprio, mais abrangente que o da simples produção intelectual ou do dar existência a algo, tal como é o trabalho científico. A expressão “fazer ciência”, como algo próprio do homem, denuncia a irrupção de um ente particular – o homem – de uma maneira tal que possibilita a descoberta do ente naquilo que é em seu modo de ser. É por intermédio desta irrupção reveladora que é possível ao ente chegar a si mesmo. Na atividade científica torna-se possível identificar três dimensões – a referência ao mundo, um comportamento e a irrupção reveladora do homem – que apontam para o próprio ente – e nada mais. A ciência se ocupa, assim, apenas do ente e além dele e além disso, nada mais. Heidegger nos diz que, precisamente quando o cientista está ocupado com sua atividade – o ente e nada mais – ele também está nos

⁵⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, p. 39.

indicando algo que não está evidente: o nada. Mas é pela rejeição e abandono do nada por parte da ciência, ocupada em afirmar sua seriedade, que o tem como elemento nadificante, é que ocorre a sua admissão no âmbito da própria ciência. Põe-se aqui uma espécie de paradoxo: o que a ciência deve rejeitar, ela deve levar em consideração. Daí, interroga Heidegger, “que acontece com este nada?”⁵⁸.

Nos situamos aqui no ponto que podemos considerar como de ruptura entre a filosofia da tradição e a ciência, de um lado, e o pensamento fundamental, de outro. Heidegger, ao se propor investigar o ser, esquecido, como já vimos, pela tradição clássica, estabelece na tarefa de superação, o Dasein como sua via de acesso, alegando que todo equívoco da filosofia da tradição se prende ao fato de ter indagado pelo sentido do ser a partir de uma metafísica da presença, em que este sentido foi buscado como um “algo” existente no mundo ou até mesmo em alguma entidade superior, Deus. O modo em que se dá a transição do pensamento científico para a análise do pensamento fundamental, quando se torna possível discorrer sobre o nada originário, é realizado por Heidegger a partir da constatação de que este último é admitido pelas ciências – ainda que levando em consideração apenas seu aspecto nadificante e que ela mesma nada queira sobre o nada. Ao se ocupar unicamente com o ente, o nada permanece inacessível à ciência. Esta constatação poderá parecer sem importância na medida em que, para o pensamento científico, o nada pouco tem a acrescentar no âmbito de suas conquistas. Atesta Heidegger que:

⁵⁸ HEIDEGGER, Martin, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 36.

Falar do nada constituirá sempre para a ciência um tormento e um transtorno. Além do filósofo pode fazê-lo ainda o poeta, não certamente por haver na poesia, como crê o entendimento vulgar, menor rigor e sim por imperar nela (pensar-se somente na poesia autêntica e de valor), em oposição a toda simples ciência, uma superioridade de espírito vigorosa”⁵⁹.

Longe de criar um questionamento artificioso entre o ente e o nada, introduzindo um jogo de palavras no discurso científico para a partir dele sentenciar pela existência de um nada originário, Heidegger determina o horizonte em que se pode, de fato, debater o nada tendo como ponto de apoio o ente. De fato, não se trata de um mero jogo de palavras arbitrárias, visto que, ao adentrarmos pela doutrina heideggeriana acerca da linguagem, compreenderemos que esta não se insere numa concepção da existência de uma realidade “independente” onde a linguagem apenas se adaptaria a esta a partir do seu caráter comunicativo – quando se podem comunicar idéias e significados – ou de seu caráter referencial, quando usada para se referir a coisas ou estados de coisas cuja existência independe da própria linguagem ou mesmos dos indivíduos que a usam. De forma inovadora, Heidegger afirma que não é mais o homem um sujeito falante, mas “em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem”⁶⁰. Por conseqüência, o homem habita na essência da linguagem; ela se constitui no lugar privilegiado onde o homem ek-siste, ou seja, é através da linguagem que ocorre o desvelamento aos seres humanos.

Heidegger preconiza pensar a linguagem apenas como linguagem, pois, segundo ele mesmo, linguagem é linguagem. A singularidade da tese “linguagem é linguagem”

⁵⁹ Idem, **Introdução à Metafísica**, p. 55.

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. “...Poeticamente o Homem Habita...” In **Ensaios e Conferências**, p. 166.

reside, antes de tudo, em compreender que a linguagem “fala” em modo próprio, diferente do nosso falar comum, e penetrar nesta fala da linguagem significa estar no âmbito de sua essência ou de seu modo próprio de ser. Não existiriam outros caminhos ou maneiras de compreendê-la: “não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem”⁶¹. Nesta perspectiva, as formulações acerca do nada e do ente, conforme a meditação heideggeriana, não podem ser consideradas meros jogos de palavras. Pelo contrário, ele tenta recolher das palavras uma compreensão mais profunda que conduza ao seu desocultamento⁶².

Percebe-se, desse modo, porque a ciência não teria como abordar o nada originário, visto que, como descrito anteriormente, a filosofia (aqui entendido: o pensamento originário) e a poesia se constituem, na visão de Heidegger, nas únicas formas de acesso ao nada, pois tanto no poetar do poeta quanto no filosofar do filósofo, o mundo é instaurado numa dimensão tal que, qualquer coisa, por mais banal ou prosaica que possa parecer, “perde toda monotonia e vulgaridade”⁶³.

Mas, se o nada é tão exclusivo, porque, parafraseando Heidegger, há simplesmente o ente e não antes o nada? Neste questionar, o filósofo põe o ente num questionamento que parte da possibilidade do não-ente. Por este viés, torna-se possível, então, determinar uma definição provisória para o nada, em sua acepção mais vulgar, e que,

⁶¹ HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**, p. 09.

⁶² “Pelo modo de operar com o método fenomenológico como Heidegger o entende: mostro o que se oculta, mas aquilo que se oculta é o previamente dado. Portanto, o mostrar depende disto que quero mostrar. Por isso o que quero mostrar no discurso só pode ser mostrado no discurso porque é condição de possibilidade do discurso. É um dar-se anterior”. STEIN, Ernildo. **Seminário Sobre a Verdade**, p. 128.

⁶³ HEIDEGGER, Martin, **Introdução à Metafísica**, p. 55

por isso mesmo, ainda não se trata do nada fundamental: “o nada é a plena negação da totalidade do ente”⁶⁴. Nesta tese, encontra-se o caminho percorrido por Heidegger para colocar devidamente a questão do nada, ou seja, para que o nada se manifeste, o ente em sua totalidade deverá ser dado previamente para que, então, possa esta sujeitado à negação. O termo “na totalidade” que aqui aparece entende-se o lugar em que já nós, manifestamente, nos movimentamos a partir de um todo – que não concebemos como absolutamente enquanto tal de maneira própria e explícita. Para clarificar esta afirmação, usemos a expressão utilizada como exemplo por Heidegger: “o quadro está mal posicionado”⁶⁵. Neste, o quadro é manifesto a partir de um todo, ou seja, há uma integração do ente à formação prévia e já vigente do ‘na totalidade’, evidenciando a capacidade do poder ver e pré-formar, desde o princípio, a totalidade, isto é, de juntar à totalidade. Este “na totalidade”, conforme seu conteúdo, está sempre em transformação na cotidianidade do Dasein e a integração do ente ao “na totalidade” – um estar aberto para o ente – possibilita expressar-se sobre o ente. Este, por sua vez, é um acontecimento fundamental no Dasein do homem, visto que somente a partir deste acontecimento é que o logos pode emergir, isto é, fazer manifesta a verdade do ser.

Ainda nesta tese, entretanto, uma forte objeção se impõe ao seu desenvolvimento. Diz respeito à impossibilidade de nós, enquanto seres finitos⁶⁶, atingirmos o ente em sua totalidade de forma absoluta, mesmo que seja possível apreendê-lo vagamente. De fato, tal experiência concretamente não pode ser posta em prática. Não obstante,

⁶⁴ Idem, **Que é Metafísica?**, p. 38.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin, **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**, pp. 398 e ss.

⁶⁶ “Finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental de nosso ser. Ser quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito pelo contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito”. Idem, *ibidem*, p. 07.

retruca Heidegger, é possível para nós ao menos imaginar o ente em sua totalidade para que, desta forma, se possa negá-lo. Este seria, no entanto, apenas um nada figurado, nunca o nada autêntico que aqui se busca determinar. Apesar disso, supondo que entre o nada figurado e o nada autêntico não deva haver nenhum tipo de distinção, isto é, o nada figurado deve ter uma relação de identidade com o nada autêntico. Não obstante, nenhuma situação hipotética poderá substituir a experiência concreta que devemos ter com o nada autêntico para que este se afirme enquanto tal. Na medida da impossibilidade de se compreender o ente na totalidade de uma forma absoluta, como afirmado anteriormente, mesmo que ainda sempre estejamos em meio a esta totalidade, nos afazeres humanos cotidianos experimenta-se, no entanto, constantemente, um sentimento ou estado de humor, ainda que indefinido, de se estar preso a este a aquele determinado ente, mesmo que vagamente, numa unidade de totalidade. A compreensão deste estado de humor (Stimmung) será o fio condutor para clarificar o nada originário heideggeriano a ser abordados mais adiante.

Contudo, em nosso percurso até o momento, o nada originário ainda não foi esboçado. Buscamos exprimir o nada no contexto de crítica à filosofia e à ciência, onde constatamos que o salto do nada enquanto elemento nadificante, conforme preconiza a ciência, para o nada originário é justo e rigoroso, não arbitrário ou ineficaz. Convém ainda esclarecermos e delimitarmos o nada internamente à analítica existencial heideggeriana, quando então este, já situado no pensamento fundamental, se torna passível de compreensão.

Capítulo II

A delimitação do nada

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente.

HEIDEGGER, *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 44.

No primeiro capítulo desta pesquisa intentamos articular a tarefa da superação da metafísica com a questão do nada pensado originariamente, ambas desenvolvidas no horizonte do pensamento heideggeriano. Constatamos que, tendo como foco central o esquecimento do ser, historicamente determinado pela metafísica que, atrelada ao cálculo logístico do ente, esta pensa conseqüentemente o ser como ente. Por este motivo, a compreensão da verdade do ser, ou seja, em seu não-encobrimento, torna-se objeto do pensamento fundamental que se dissipa no próprio ser. De modo próprio, também a poesia tem em seu poder a possibilidade de desencobrimento da verdade do ser. E na própria errância da metafísica, mantém-se, contudo, a possibilidade sempre presente de desvelamento do ser a partir da experiência fundamental do nada. Assim colocado, buscaremos neste segundo capítulo delimitar as bases de compreensão deste nada. Nosso fio condutor será a descrição do ser do Dasein, peça chave da analítica existencial heideggeriana. Ressaltamos que não é nossa intenção e nem cabe aqui descrever exaustivamente os temas da analítica existencial, mas tão somente apontar os elementos essenciais para a elaboração de uma compreensão do nada.

A partir da proposta de destruição da ontologia do puramente subsistente, operada com a crítica ao dualismo cartesiano, da relação consciência-mundo e da relação sujeito-

objeto, no âmbito da teoria do conhecimento⁶⁷, de origem greco-cristã-moderna, Heidegger constitui sua ontologia fundamental na tentativa de recuperar um modo de compreender o ser que, na visão do filósofo, era evidente para os gregos antigos⁶⁸ conforme já discutido. Nesta ontologia, Heidegger re-coloca a questão do ser na perspectiva do único ente que pode compreendê-lo, ou seja, o homem, sendo este analisado a partir de sua existência cotidiana. Contudo, sua reflexão se dirige fundamentalmente para o Dasein, termo que, no texto *Ser e Tempo*, designa tanto o ser do homem quanto o ente que possui este ser. Aprender-se enquanto Dasein é uma forma de compreensão deste ente que é o próprio homem. O Dasein é, pois, o ente privilegiado – frente à existência cega dos outros entes – a quem se dirige a pergunta pelo ser, bem como quem formula a pergunta. É privilegiado porque ao seu caráter ôntico – do ente humano que ele mesmo é – se une um caráter ontológico – de compreensão de si mesmo –, visto que se trata daquele ente em que lhe é essencial uma compreensão de seu próprio ser, no sentido de que sua relação com os demais entes implica um certo modo de entender em que consiste o ser em geral⁶⁹. Podemos, assim, apreender a ontologia fundamental formulada por Heidegger como um caminhar que nos põe na procura do recuperar o esquecido, de auscultar novamente o simples num processo de ascese e depuração, tarefa decisiva quando consideramos que a natureza “expondo-se, como um sistema operativo e calculável de forças pode

⁶⁷ “A falha fundamental da teoria do conhecimento reside precisamente no fato de ela não ver o que designa “conhecer”, no seu conteúdo fenomenal como modo de ser do estar-aí, como modo de ser do ser-em do estar-aí, para então a partir deste enfoque básico se ater ao questionamento que parte deste fundamento (Boden)”. STEIN, Ernildo. **Seis Estudos Sobre Ser e Tempo**, p. 26.

⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, Volume I, pp. 47 e ss.

⁶⁹ Idem, ibidem, Volume I, pp. 38 e ss.

proporcionar constatações corretas, mas é justamente por tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto”⁷⁰

É essencial clarificar a distinção entre autêntico e inautêntico, no sentido de algo próprio ou exclusivo do Dasein, e ainda autenticidade e inautenticidade, que não traz uma correspondência com o genuíno e o falso. Não existe nestes dois termos uma conotação moral em que pudéssemos fazer um juízo de valor, mas se referem à possibilidade de compreensão ou perda do Dasein que é sempre meu. O sentido deste ‘ser-meu’ é no de estar “estritamente ligado à existência, pois o ser do ente que sou só pode ser meu na condição de eu me relacionar com ele, de ele não me ser indiferente nem estar originariamente fechado, no sentido em que o ser de uma pedra o está para esta”⁷¹. Por outro lado, esta perda do Dasein é operada no homem em suas ocupações no “mundo”, esquecendo de si propriamente e se interpretando como um simplesmente-dado em meio às preocupações.

Convém, entretanto, esclarecer que todas as determinações do modo da cotidianidade, ou seja, da vida “inautêntica”, devem ser compreendidas na constituição ontológica designada por Heidegger por “ser-no-mundo”. Nesta expressão, mundo, enquanto fenômeno, longe de ser apenas a “coisa extensa” onde se dá existência humana, é o “contexto ‘em que’, de fato, o Dasein ‘vive’ como Dasein, ou seja, o mundo é a totalidade das condições históricas, sociais, econômicas em que cada indivíduo culturalmente construído encontra-se mergulhado”⁷². É no fenômeno do mundo, pois, que se manifesta o modo de vida cotidiano e esta, por sua vez, é constituída por três

⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. *A Questão da Técnica* In **Ensaio e Conferências**, p. 29.

⁷¹ FRANCK, Didier. **Heidegger e o Problema do Espaço**, p. 37.

⁷² HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, Volume I, p. 105.

estruturas fundamentais, correlacionadas ao fenômeno mundo: facticidade (estar-lançado), a existência (projeto) e a decadência.

A facticidade, que é o “caráter fatural da pre-sença (Dasein) que sempre é”, diz respeito a espacialidade existencial do Dasein ou, em outras palavras, ao fato de o homem estar posto no mundo mediante sua corporeidade, sem que sua vontade própria tenha tomado parte dessa decisão. Não se deve, contudo, confundir a facticidade do Dasein com a faturalidade do ser simplesmente dado, isto é, como algo dado no mundo, visto estar o Dasein lançado no mundo na sua ek-istência.

Estar lançado no mundo não significa, assim, que o Dasein esteja justaposto ao ente no mundo, como se um estivesse “tocando” ao outro, ou ainda, como se a “determinação de um ente que a pre-sença (Dasein) em sua essência não é”. Pelo contrário, o mundo é um momento constitutivo de ser-no-mundo. O mundo, assim constituído, é apropriado em suas coisas pelo Dasein na estrutura denominada ek-istência (ou transcendência). O próprio Heidegger esclarece que o Dasein, entretanto, não é um ente que apenas se acha situada em meio ao ente. O Dasein se relaciona também com o ente e, desta maneira, consigo mesmo. Este relacionar-se com o ente pode ser, primeiramente e o mais das vezes, igualado à transcendência.

Afirmar que o Dasein não é um ente entre outros entes significa dizer que o homem não existe ao modo da pedra, árvore, dos animais – das coisas, enfim –, mas possui uma existência (ek-sistência) que percebe a si mesmo e se projeta rumo às possibilidades. Afirma Heidegger que “o desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são

uma e a mesma coisa”. Desta forma, o homem ao assumir o comportamento fundamental do deixar-ser do ente pode ele revelar o ente que ele é, “ex-pondo-se”, determinando, assim, a liberdade de sua essência, como também pode não deixá-lo ser naquilo que ele é e assim como é, dissimulando e encobrendo o ente. É terceiro aspecto fundamental da sua existência, a decadência. Esta é a sobrevalorização do cotidiano que afasta o homem da sua essência:

Insistentemente, o homem está voltado para o que é o mais corrente em meio ao ente. Ele, porém, somente pode insistir na medida em que já é ek-sistente, isto é, enquanto ele, contudo, toma como medida diretora o ente como tal. Mas a humanidade, enquanto toma medida, está desviada do mistério. Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se co-pertencem. São uma e a mesma coisa. Esta maneira de se voltar e se afastar resulta, no fundo, numa agitação inquieta que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando do mistério, é o errar⁷³.

Heidegger conclui que cada comportamento possui seu modo próprio de errar em função do grau de abertura e relação com o ente na sua totalidade. Mas o errar, em si mesmo, não se constitui num aspecto negativo de seu comportamento. Ele faz parte da constituição do Dasein. A errância é compreendida como a dissimulação do ente em sua totalidade, estando esta mesma dissimulação velada pelo homem que, por sua vez se afirma no desvelamento apenas do ente particular. Nesta situação, o homem somente não decai no desgarramento caso possa efetivamente experimentar a errância em si mesma e não ignorar o mistério do Dasein. Mas somente o nada pode conduzir o Dasein para o encontro do ente em sua totalidade e caso não houvesse o nada ele jamais poderia entrar em relação consigo mesmo. Como apreender, então, o nada?

⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência da verdade*, In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 142.

O nada originariamente pensado não pode ser comparado ao não-ser, que não pode ser conhecido nem falado⁷⁴; não é o nada da filosofia platônica, que o concebe como alteridade, conforme atesta este fragmento de texto: “(...) há um ser do não-ser, não somente no movimento, mas em toda a série dos gêneros; pois na verdade, em todos eles a natureza do outro faz cada um deles outro que não o ser e, por isso mesmo, não-ser”⁷⁵. O nada heideggeriano também não pode ser confundido com a pura negação da escolástica, formulada na conhecida expressão “ex nihil, nihil fit” (“do nada, nada vem”, indicando a negação do devir); da mesma forma, não pode ser confundido com o nada das filosofias modernas que, a exemplo de Descartes, afirma: “(...) porque uma das noções comuns é que o nada não pode ser nenhum atributo, nem propriedades, nem qualidades”⁷⁶; ou mesmo não se deve relacioná-lo à consciência, conforme o pensamento existencialista contemporâneo sartreano. Assim, para Heidegger afirmar filosoficamente o nada originariamente pensado, era necessário, antes de tudo, destruir a noção trivial do nada, tido em linhas gerais como aquilo que simplesmente não existe e, por isso mesmo, abandonado na indiferença das coisas sem conteúdo existencial, tanto pela filosofia como pela ciência:

O nada existencial não possui, de forma alguma, o caráter de privação, ou falta diante de um ideal imposto e não alcançável na pre-sença. Antes de tudo aquilo que ele pode projetar e, na maior parte das vezes, alcançar, enquanto pro-jeto, o ser desse ente já é um nada. Esse nada não surge, portanto, repentinamente na presença para nela se ficar tal uma qualidade obscura que, suficientemente desenvolvida, pudesse ser afastada⁷⁷.

A distinção entre o nada da tradição filosófica e o nada é de fundamental importância, pois que, diferente do nada da tradição, o nada originariamente pensado está radicado

⁷⁴ CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Os Pensadores Originários**, pp. 45 e 47.

⁷⁵ PLATÃO, **Sofista**, p. 181.

⁷⁶ DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**, parágrafo 52.

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, Volume II, p. 73.

na experiência vivida do homem, não se tratando assim de nenhum aspecto negativo ou de negatividade. Somente na experiência da angústia, enquanto tonalidade afetiva fundamental, é que se pode revelar o nada originariamente. Como compreender, antes de tudo, esta chamada tonalidade afetiva, sem confundi-la com aspectos psicológicos da consciência ou inconsciência?

Esquemáticamente, para exemplificar as objeções de Heidegger quanto ao fato da angústia originária vir a ser um aspecto psicológico do homem, do ponto de vista da psicologia freudiana, por exemplo, na relação entre consciência e inconsciência, temos que o consciente abarca tudo que estamos a par num dado momento – sendo, contudo um “estado altamente fugaz”⁷⁸ –, existindo ainda uma interdependência entre todos os eventos operados na mente. Já no inconsciente, encontram-se os instintos e os demais elementos que, de alguma forma ou por algum motivo, foram eliminados ou censurados pela consciência. Estes elementos não são propriamente esquecidos, mas armazenado de uma tal forma que não nos é permitido deles lembrar, não se tratando, contudo, de um processo como que “mecânico”. De fato, as emoções podem se afigurar de forma intensa quando memórias são eventualmente liberadas. Por fim, tem-se ainda o chamado Pré-Consciente, que faz parte do Inconsciente, mas que é “capaz de tornar-se consciente” sem qualquer auxílio de nossa parte⁷⁹. São as lembranças mais fortes ou presentes do indivíduo. No inconsciente se concentram os principais determinantes da personalidade, bem como as pulsões e os instintos. Estes elementos são forças que impelem os seres vivos a realizar determinadas ações específicas, quando então se tornam reduzidos em seu ímpeto. No entanto, nem sempre os

⁷⁸ FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise* In **Freud** (Coleção Os Pensadores), p. 209.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 209 e ss.

comportamentos conseguem reduzir estas tensões psíquicas, podendo ser o próprio instinto bloqueado, e gerar, conseqüentemente, mais ansiedade.

Percebemos nesta breve descrição dos elementos e processos que compõem a personalidade, a existência de uma imbricação complexa entre cada segmento que compõe o aparelho psíquico humano. Uma série de fatores internos, externos e hereditários que aqui não cabem sobre eles discorrer, dado estarem fora do escopo deste trabalho, somam-se e interagem para formar aquilo que foi nomeado por Freud como personalidade. Mas, para o que a analítica existencial denomina de disposição fundamental da angústia – excluindo-se o sentido nomeado pela psicologia como desprazer, que gera no homem ansiedade e, conseqüentemente, uma sensação de perigo ou temor – não se aplica às análises de cunho psicológico, visto que o indivíduo pode, em seu cotidiano, sentir-se seguro e auto-suficiente e, no entanto, experimentar a angústia existencial, pois que “aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo”⁸⁰, e não exatamente uma coisa ou objeto. O que vem, então a ser uma disposição de humor ou tonalidade afetiva no sentido de modo fundamental do ser-aí?

A tonalidade afetiva não é um ente específico que advém na alma como uma vivência, mas é o “como” de nosso Dasein comum. Utilizando um exemplo concreto dado por Heidegger para o entendimento desta afirmação, uma pessoa de bom humor pode animar uma reunião social. Ou, de forma oposta, uma pessoa deprimida pode conseguir afetar os demais com este modo de ser. De uma ou de outra maneira, é como se estivéssemos imersos numa espécie de atmosfera, afinados num tipo de convivência

⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, Volume I, p. 82.

que, de fato, transcorre concretamente desta forma. Não sendo apenas um dado, mas um modo fundamental do Dasein, torna-se por esta perspectiva legítimo excluir qualquer abordagem psicológica de sentimentos, de vivências e mesmo da consciência:

Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este o tom, ou seja, que afina o modo e o como de seu ser⁸¹.

Desta forma, a tonalidade afetiva dá ao Dasein consistência e possibilidade. Mas a correta compreensão da tonalidade afetiva não deve ser dada a partir de uma contraposição à psicologia, mas, e primeiramente, de abrir um olhar para o Dasein do homem. De um modo ou de outro, como já afirmado anteriormente, nos encontramos num “como” as coisas são para nós e este nunca é um resultado ou manifestação de nosso pensar ou atuar, mas o meio pelo qual todo pensar acontece. As tonalidades afetivas estão exatamente aí, mas tudo acontece como se elas sequer existissem, posto que não estamos atentos a elas e nem a observamos. Ao se afirmar que numa reunião social podemos ficar animados com o bom ou mau humor de uma pessoa, estaríamos apenas apontando para uma determinada tonalidade afetiva, não significando, contudo, que não existisse anteriormente nenhuma tonalidade afetiva na situação apontada. Na medida em que as tonalidades afetivas não emergem da alma para depois desaparecerem, mas estão sempre aí, para o ser-aí este já se encontra sempre afinado, ocorrendo apenas mudanças de tonalidades afetivas.

⁸¹ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica**, p. 81.

As tonalidades afetivas, afirma Heidegger, nos direcionam da forma mais originária para nosso fundamento enquanto ser-aí e, em tal situação, ela permanece como que velada ou mesmo disfarçada para nós, sendo necessário não propriamente seu despertar, mas o como agir para este despertar enquanto ação. Mas que tonalidade afetiva deve ser desperta em nós no asseguramento de nossa situação? Esta deve ter, antes de tudo, o caráter de nos transpassar e nos dispor desde o nosso fundamento. E mais: precisamos caracterizar nossa situação atual diante de todas as coisas para que possamos encontrar a nós mesmos. Estas questões apontam para o que Heidegger chamará de o tédio mais profundo.

A disposição fundamental do tédio

Tomemos inicialmente a disposição fundamental do tédio como objeto de nossa análise. Tematicamente, ele é abordado de forma sucinta no texto *Que é Metafísica?*. Em *Os Conceitos fundamentais da Metafísica*, contudo, o questionamento do tédio, enquanto tonalidade afetiva fundamental, ocupa os cinco capítulos que compõem a primeira parte da obra. Sua importância relativa torna-se, pois, evidente na medida em que se fixa o objetivo do questionamento filosófico heideggeriano. No texto *Os Conceitos fundamentais da Metafísica* isto recai na análise da situação do homem perante a história do mundo, quando a filosofia da cultura, ela mesma uma antropologia, nos atribui um papel em que a fuga, o equívoco, aparência e ausência é

intensificada⁸², tornando o homem desconectado de si mesmo. Neste contexto pergunta Heidegger:

Nós nos tornamos tão insignificantes para nós mesmos que carecemos de um papel? Por que não encontramos mais nenhuma significação para nós mesmos, nenhuma possibilidade de ser essencial? Por que uma indiferença cuja razão de ser não conhecemos, boceja diante de nós diante de todas as coisas? (...) Porque é que precisamos fazer isto? Talvez porque fiquemos entediados conosco, com nós mesmo? O próprio homem teria ficado entediado consigo mesmo? Por que isto?⁸³.

Na análise do homem perante sua situação no mundo contemporâneo, entende-se a inquietação e a busca de Heidegger na compreensão do tédio profundo. Não obstante, o foco do texto *Que é Metafísica?* torna-se a relação do Dasein com o ente na totalidade, experiência possibilitada pelo nada originário. O tédio, conforme assentado, nos conduz apenas a uma experiência indireta do nada, enquanto a angústia se torna mais fundamental na medida em que o homem experimenta o nada diretamente. Ainda assim, vale examinar o tédio profundo em sua relação com o nada originário.

Diante das diversas tonalidades afetivas apontadas por Heidegger – euforia, satisfação, bem aventurança, tristeza, melancolia, ira⁸⁴ – que pairam como sombras das nuvens sobre a terra, o tédio é um modo fundamental como Dasein, enquanto Dasein, é⁸⁵. Ela dá ao Dasein, desde o princípio, consistência e possibilidade. Por outro lado, é importante ressaltar que a pergunta acerca da tonalidade afetiva fundamental atinge o questionamento sobre nós mesmos, enquanto entes humanos. Desconectados de nosso Dasein, permanecemos presos a uma auto-imagem que vai além de toda medida. A única saída possível é nos encontrarmos novamente, e de uma tal maneira que seremos

⁸² HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 92.

⁸³ Idem, ibidem, p. 92.

⁸⁴ Idem, ibidem, p. 77.

⁸⁵ Idem, ibidem, p. 81.

entregues a nós mesmos para sermos o que somos: “precisamos nos encontrar de um tal modo que nos conectemos com nosso ser-aí e que este (o ser-aí) se torne para nós o único laço obrigatório”⁸⁶.

É fato que, consciente ou inconscientemente, tentamos afugentar o tédio preenchendo nosso tempo cotidiano com tarefas e ocupações diversas. Isto significa que, mais que uma forma de pô-lo em fuga, o tédio permanece como que adormecido em nós e isto porque ele não nos interessa, dele nada queremos saber ou experimentá-lo. No entanto, nos assegura Heidegger, o tédio profundo sempre está desperto, mesmo à distância, e como seu olhar sobre nosso Dasein, ele nos “transpassa e corta afinadamente”⁸⁷.

É forçoso mencionar que a questão do tempo e da temporalidade, no contexto da filosofia de Heidegger, segue um caminho próprio, característico de seu pensamento, diverso das doutrinas clássicas da filosofia – a exemplo da concepção aristotélica, que concebe o tempo como uma determinação objetiva dos seres, não existindo um tempo absoluto, estando no movimento, com a determinação do anterior e do posterior, a revelação do tempo como algo que está dividindo em passado e presente e unindo na continuidade da duração, sendo então "o número do movimento segundo o antes e o depois"⁸⁸. Rigorosamente, Heidegger não se ocupa em determinar o que é o tempo, sua natureza ou essência, como o fez a metafísica, visto não se tratar de uma coisa, mas imbrica o problema do tempo com a existência temporal do homem, ou seja, o Dasein. A temporalidade do Dasein reúne as três dimensões temporais clássicas – passado, presente, futuro – em uma unidade originária, quando a atualidade do homem,

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 93.

⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 95.

⁸⁸ ARISTÓTELES, **Física**, IV, II; 219 b1.

enquanto ser-no-mundo, estaria em constante projetar-se rumo às possibilidades, cujo “fim” é sempre a morte, possibilidade mais própria e insuperável do Dasein. Assim, Heidegger concebe uma temporalidade ek-stática, isto é, que está a cada momento saindo de si mesma, podendo ser ela decida pelo Dasein de forma autêntica ou mesmo inautêntica, caso esteja fora dos propósitos de Dasein.

Na tentativa de dominar o tédio, o homem gasta seu tempo em afazeres. Isto denota uma estreita relação do tédio com o tempo: no tédio, o tempo se alonga. O tempo, pois, está em nós através de uma relação com o tédio. Por sua vez, o tempo também está em conexão com o mundo, a finitude e a singularização. Assim, pode-se falar deste três aspectos que dizem respeito ao homem usando como fio condutor o tédio. Mas não nos deteremos em desdobrar estes temas. Ficaremos circunscritos no tédio em sua relação com o nada originário, visto que, este nos revela o Dasein em sua relação com o ente na totalidade.

O tédio pode ser interpretado a partir das três formas em que se apresenta ao homem: o ser-entediado por alguma coisa; o entediar-se junto a algo e o passatempo correspondente; e, por fim, o tédio profundo enquanto o é entediante para alguém. Partindo-se da afirmação de que o tédio não é, de forma alguma, uma vivência anímica da interioridade⁸⁹, algo entediante – seja uma coisa qualquer, um lugar ou mesmo outra pessoa – não se constitui no próprio tédio, mas ele próprio vem ao nosso encontro a partir das coisas entediantes. Ao analisarmos o entediante – um livro, por exemplo, que pode estar mal escrito e não ter nenhum tipo de atrativo – percebemos se

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, 101.

tratar de um caráter objetivo, ou seja, o livro pode ser, em si mesmo, entediante. Com este termo Heidegger designa: o “modorrento, aborrecedor, o que não estimula nem excita, não nos oferece nada para nos dizer, não tem nada a ver conosco”⁹⁰. Por conseqüência, a determinação essencial do tédio no sentido de algo que entedia, não é uma propriedade exclusivamente objetiva, tratando-se de uma correspondência ao objeto a partir do sujeito.

O que se pode questionar nesta constatação é a evidencia do fato que as propriedades dos objetos são apenas representações elaboradas por nós, nunca algo em si mesmo. Desta forma, as tonalidades afetivas que são provocadas pelas coisas em nós, são, de alguma forma, como que transportadas para as próprias coisas. Dito de outra maneira, em expressões tais como “paisagem melancólica”, não é a paisagem que seja, em si mesma, melancólica, mas nos causa essa tonalidade afetiva⁹¹. Temos, então, que toda e qualquer tonalidade afetiva, sendo o tédio apenas uma delas, guarda um traço objetivo e outro subjetivo, sendo, pois, uma essência híbrida⁹².

Importa agora, conforme aponta Heidegger, clarificar esta forma de conexão entre o ser-entediado e o entediar-se no âmbito desta essência híbrida própria do tédio. Ao caracterizar o tédio como “algo que nos afina”, não apenas no sentido de ser o causador de uma tonalidade afetiva, visto que pouco acrescentaria a nossa compreensão, mas como um indicativo um modo fundamental de nosso Dasein, percebemos que o conteúdo objetivo e o modo de ser do ente determinam a abertura, isto é, a verdade do ser, no modo que lhe é possível e própria, possibilitando ao ente

⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 101.

⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 103.

⁹² Idem, *ibidem*, p. 106.

mesmo ser apreendido. Nas palavras de Heidegger, “através dos respectivos tipos de verdade entrelaçados com o ser são traçados o caminho, a possibilidade e meio de apropriação do ente ou de sua retração, da posse do ente ou de sua perda”⁹³.

Mas nossa tarefa aqui não se constitui propriamente no observar o tédio, pois que esta atitude apenas transforma a tonalidade afetiva numa espécie de vivência em que o objeto mesmo flutua no fluxo constante da consciência, estando nós somente a acompanhá-lo com o olhar. Torna-se fundamental se chegar à relação fundamental com o tédio, rejeitando-o enquanto apenas um objeto, caso queiramos experimentar sua essência. Isto só se torna possível quando, ao queremos afugentá-lo por nos ser um incômodo ou desconforto, criamos um tempo que se contraponha ao tempo alongado pelo tédio. Neste tempo criado, nós o passamos de forma que o tédio fique encoberto, para que não o percebamos. Mas é justamente aí que ele se manifesta e se impõe enquanto tal, vindo ao nosso encontro sem nenhum tipo de dissimulação. Neste estado de coisa, o tédio não se torna um objeto pronto para ser observado ao modo das teorias de vivências, como tarefa da psicologia. Somente quando estamos nele mergulhados, compelidos a dele se livrar, caracterizando então o “ser entediado por...” e o “entediarse junto a...”, é que podemos corretamente interpretá-lo. Imersos no tédio, este se irradia para todas as coisas, fornecendo ao nosso Dasein um horizonte bizarro onde tudo se torna entediante.

Com efeito, esta não é uma situação confortável. Estar entediado por todas as coisas ao nosso redor reclama de nós mesmos uma atitude que tente, por sua vez, expulsar o

⁹³ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 108.

tédio e isto se faz matando o tempo, passando o tempo como já afirmado. Contudo, para o ser entediado, o estado de coisas se configura de maneira tal que aparentemente nada pode preenchê-lo, libertando-o da impaciência perante a espera do tempo. Em suma, o tédio, por mais arredo a nossa apreensão que seja, ele existe e se essencializa no fundamento do nosso Dasein. E mais: precisamos permanecer junto ao tédio para que possamos alcançar, através de sua essência, uma visualização da essência velada do tempo⁹⁴.

Mergulhados no tédio, o passatempo se reveste numa distração frente ao tempo hesitante que nos aflige e nos retém. Mas, independentemente do tipo de passatempo realizado, o que de fato nos interessa é tão somente estarmos ocupados com algo, para que não caiamos na serenidade vazia que pode começar a insurgir com o tédio. O “estar-ocupado” com as coisas é uma forma de lidar com estas coisas, e neste lidar podemos ficar tão presos a elas que freqüentemente nelas nos perdemos. Ao estarmos ocupados na lida, o tempo que sobra é quase nenhum; e nesta situação, quando as coisas então inteiramente à nossa mão, a serenidade vazia se afasta.

Mas o que vem a ser esta serenidade vazia? Nós nos entediamos com a as coisas não apenas porque elas estão simplesmente dadas, mas porque elas estão simplesmente dadas sempre desde ou daquele modo, indiferentemente. Ou seja, elas na nos afetam, mas nos deixam totalmente em paz⁹⁵. O vazio aqui denominado não significa uma ausência ou um não estar presente, pois que as coisas precisam estar simplesmente dadas para que nos deixemos vazios. O sentido do termo nos remete a uma situação

⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 119.

⁹⁵ Idem, *ibidem*, p. 123.

em que, especificamente, as coisas do mundo circundante nos entendiam e, por isso mesmo, nada tem a nos oferecer, nos abandonando por conseqüência. Então, serenidade vazia é o “não receber nenhuma oferta do que está simplesmente dado”⁹⁶. De outro modo, o ente simplesmente dado nada os oferece do que esperamos dele numa dada situação. No entanto, este nada a oferecer não significa propriamente uma decepção, visto que, ao nos decepcionarmos, percebemos não existir mais o que procurar e então retiramos. Mas no tédio que provoca a serenidade vazia, somos retidos, não apenas na coisa entediante, mas no todo em torno dela. Aos poucos, então, vai se delineando a relação do tédio com o nada.

De ordinário, as coisas, em si mesmas, não são entediantes. Apenas o tempo hesitante que nos retém, anteriormente mencionado, ao não deixar as coisas alcançarem sua efetividade mais própria, isto é, não deixar ser o que simplesmente elas são, nos impedindo destas nos oferecerem algo e, por conseqüência, deixando-nos vazios, sem, no entanto, deixar as coisas desaparecerem, é que estas se tornam, de fato, entediantes.

Por ora, conclui Heidegger:

Se as coisas possuem evidentemente a cada vez seu tempo, então talvez o tédio permaneça de fora. Inversamente: o tédio só é em geral possível porque todas as coisas, como dissermos, possuem seu tempo. Caso todas as coisas não tivessem seu tempo, então não haveria tédio algum⁹⁷.

Ainda assim, mesmo caracterizando os dois momentos estruturais constitutivos do tédio – a saber, o estar retido pelo tempo hesitante e o ser-deixado-vazio pelas coisas que nos cercam na situação entediante – Heidegger adverte para a necessidade de clarificação da unidade entre “ser-retido” e “ser-deixado-vazio”, ambos caracterizados

⁹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Os Conceitos Fundamentais de Metafísica*, p. 124.

⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 127.

no “ser-entediado”. Dado que ambos emergem conjuntamente a partir da essência mesma do tédio, torna-se crucial esclarecer o tédio em sua forma mais originária, pois que, até o momento, apenas uma forma de tédio mais determinada foi descrita.

Nesta nova tarefa, abre-se uma segunda forma de tédio: o “entediarse junto a...”. Utilizando-se do fio condutor estabelecido por Heidegger, no qual o tédio não pode ser abordado livremente, mas sempre a partir e no interior de um “passatempo”, quando então este pode ser afugentado ou contido, nesta segunda forma de tédio o passatempo encontra-se transformado, não visível, pois que, “entediarse junto a....” se faz presente nas situações em que não se pode demonstrar explicitamente o tédio, tal como numa reunião social, exemplo posto por Heidegger. Nesta situação, aparentemente tudo está como planejado, tudo deve seguir regras de etiquetas apropriadas ao contexto, nada falta. Uma passagem, caracterizada pelo poeta Mário Quintana, se torna significativa e que prontamente podemos nos dar conta desta situação: ele nos diz que “o mais trágico nas reuniões sociais é que elas são compostas unicamente de terceiros”⁹⁸. Ou seja, podemos estar lá na reunião em sociedade, mas tudo é tedioso, ainda que nada esteja faltando.

Na medida em que o tédio se faz presente, seu asseguramento se dá pelo passatempo que se realiza, ainda que não de uma forma manifestada isoladamente, como acontece no “ser entediado por...”, quando entediamos-nos por isto ou por aquilo. No entanto, no “entediarse junto a...”, toda atitude e todo comportamento se tornam eles mesmos passatempos⁹⁹. E sua visibilidade e apreensão são dificultadas exatamente porque não

⁹⁸ Quintana, Mário. **Caderno H**, p. 13.

⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 135.

se constitui numa ação isolada, visto que todos os atos se entrelaçam em tédio e passatempo. Especificamente, não existe no segundo modo de tédio um algo determinado entediante.

O passatempo preenche o vazio proporcionado pelo entediante. Mas, no “entediarse junto a...”, este vazio, causado por um entediante não determinado, adquire proporções que assume toda situação e no entanto ele é totalmente preenchido. Nesta conjuntura, o entediante, que não é um “isto” ou um “aquilo” determinado, torna-se, assim, um “eu não sei o quê”¹⁰⁰. Pelo fato de estarmos junto a tudo o que acontece, falta a inquietude própria de se buscar “algo que...”. Tão somente estamos aí e, desta forma, nos deixamos levar pelo transcorrer dos acontecimentos.

A questão que se impõe neste momento é como a serenidade vazia se articula com este “deixar-rolar”, isto é, este deixar as coisas simplesmente acontecerem sem que tomemos uma atitude frente a isso. A serenidade vazia, diversamente de quando ela aparece no “entedia-se por...” através da recusa deste ou daquele ente específico, no modo do “entediarse junto a...”, ela se desenvolve de forma mais profunda, pois que a busca por um ser-preenchido pelo ente já está dificultada em meio ao “deixar-rolar”. De forma análoga, o entediante teria também aqui um caráter de “deixar-vazio”, constatando ainda que o passatempo não expulsa o tédio, mas precisamente o produza.

Neste sentido, o “entediarse junto a...” é compreendido como um momento de tédio em que o “deixar-rolar” se torna um modo aprofundado do “deixar-vazio”. Além do sentido de um entregar-se ao que aí se transcorre, o deixar-rolar aponta também para

¹⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 140.

um abandonar-se, para um deixar-para-trás o si-próprio mesmo¹⁰¹. Este é propriamente o vazio efetivo que nos oprime, em maior ou menor intensidade. A serenidade vazia no “entediarse junto a...” encontra-se no modo mais originário.

No que diz respeito à retenção, isto é, ao estar retido pelo ente na situação do tédio, no modo do “entediarse junto a...” esta também aparece, mas seu caráter de retenção é menor ou menos intenso, em virtude de o passatempo ser a própria ocupação e, neste caso, o tempo estar totalmente entregues a nós, deixando-nos à vontade em nossa ocupação. Assim, o tempo se torna indiferente para nós quando estamos “entediados junto a...”, sendo ele a origem do entediarse, pois que, ao tomar o tempo para nós, ocorre a nossa própria retenção na situação em questão, e isto ainda de forma mais profunda. Ainda que não exista um algo determinado que justifique nosso tédio e apesar de termos tomando plenamente parte da situação e estarmos inteiramente preenchidos, o vazio persiste. Ou seja, de alguma forma não nos encontramos propriamente preenchidos.

Estamos diante de uma questão sobre o tempo. Ao nos entregarmos a uma determinada situação que por nós foi concedida um tempo para sua fruição e, ao nos encontrarmos aí numa situação de “entediarse junto a...”, este tempo concedido como que “se estagna”. E este “estar-estagnado” é a retenção mais originária e, de outra forma, a opressão mais originária¹⁰². Explica Heidegger:

¹⁰¹ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 143.

¹⁰² Idem, *ibidem*, p. 146.

Quase constantemente o tempo que passa é em geral determinado e conhecido. Indeterminado e desconhecido é o tempo que está estagnado. O tempo estagnado encontra-se em meio a este desconhecimento indeterminado no cerne da situação e justamente este ter-tempo que se deixa levar pela corrente do que aí se transcorre deixa o tempo estagnar e ser enquanto tal. Ele não demora muito em seu decurso, ele não hesita, mas se sustem¹⁰³.

Mas, especificamente, o que vem a ser o tempo estagnado? Heidegger responde ser este “o nosso passado essencial obstaculizado e o nosso futuro desarticulado”¹⁰⁴. Dito de outra forma, trata-se de todo o tempo do nosso existir num processo de transformação singular, ou seja, quando todo nosso tempo está convergindo neste “agora estagnado” próprio do “entediarse junto a...”. O tempo estagnado nunca nos abandona, mas antes nos deixa soltos em meio à participação em situações em que o agora se encontra estagnado, sendo este agora estagnado o nosso si-próprio mesmo, que se configura de forma vazia e, desta forma, nos tornamos entediados.

Nossa experiência cotidiana do tempo nos informa que este está sempre fluindo, jamais estagnado. Sua determinação se dá por instrumentos mecânicos ou através de eventos ocorridos. Contudo, na situação de se estar entediado junto a..., no que diz respeito ao tempo é que o que se constitui de forma análoga à serenidade vazia que é o entediante, é um agora temporalmente estagnado, que também é um vazio. Com isso pode-se afirmar que o tédio emerge da temporalidade do Dasein, ou seja, de que o tédio somente é possível em virtude de que todas as coisas e todo Dasein, num modo mais fundamental, ter seu tempo. Ora, nas situações cotidianas, quando nos prendemos a esta ou aquela atividade e ainda assim precisamos conciliar outras tantas atividades,

¹⁰³ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 146.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 150.

nós não temos tempo. Isto significa nada menos que uma perda do si-próprio, a dissipação do Dasein em meio às ocupações cotidianas.

Resta-nos ainda avançar para a terceira forma do tédio, isto é, a do tédio profundo enquanto o “é entediante para alguém”, além das duas formas anteriormente citadas, o “ser entediado por alguma coisa” e o “entediarse junto a algo”. Lembramos que, ainda que o objetivo central das análises heideggeriana seja, através da interpretação da essência do tédio, se chegar à essência do tempo, estas análises servem de apoio para a compreensão do nada em sua relação com o ente humano e o Dasein.

Buscamos a essência do tédio profundo. Este, conforme se apercebe, é tanto mais discreto e sereno quanto mais profundo se torna. Para ele não existira nenhum passatempo que lhe servisse como antídoto. Sua caracterização é ser “entediante para alguém”. Este alguém aqui indicado de forma impessoal refere-se ao si-próprio deixado estagnado ou mesmo o si próprio que cada indivíduo é por si mesmo¹⁰⁵. Na estrutura do “é entediante para alguém”, nos tornamos um ninguém indiferente e ainda lhe falta um passatempo apropriado, diferentemente das demais formas de tédio anteriores. Sendo mais precisos, a falta do passatempo se dá pela sua absoluta não admissão no contexto deste tédio, de tão profundo que se afigura, e no qual o indivíduo encontra-se já afinado, isto é, tornado aberto. Aí o tédio impera de maneira absoluta e neste estado de coisas somos finalmente lançados num modo de compreensão possível. Assegura Heidegger que:

¹⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 160.

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento de tédio através do passatempo, a fim de que não se precise escutá-lo; enquanto no segundo caso o distintivo é um não-querer-ouvir, temos agora um ser-obrigado à escuta; um ser obrigado no sentido da imperatividade, que tudo o que é próprio possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a liberdade mais intrínseca¹⁰⁶.

A análise do tédio profundo pelo fio condutor da serenidade vazia e da retenção em sua unidade intrínseca clarifica sua essência. O vazio e a serenidade vazia são determinados no não querer nada do ente que nos envolve numa dada situação em que os encontramos entediados, sendo este não querer nada o próprio tédio. Esta indiferença frente a tudo, em que os entes se tornam indiferentes entre si, e simultaneamente de nós mesmos, é um recuo nosso frente ao tédio profundo instalado.

Afirma Heidegger:

Nesta terceira forma do tédio, a serenidade vazia é a entrega do ser-aí ao ente que se recusa na totalidade. Neste “é entediante para alguém” encontramos – enquanto ser-aí – totalmente deixados na mão; não apenas não ocupados por este ou aquele ente, não apenas deixados estagnados por nós mesmos segundo este ou aquele aspecto, mas na totalidade. O ser-aí só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade. O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e não é, apesar disso, o nada¹⁰⁷.

Chegamos assim ao ponto crucial de nossa análise sobre o tédio profundo e sua relação com o nada. Na citação anterior Heidegger afirma com veemência que o vazio constitutivo do tédio profundo “é entediante para alguém” não é o nada. Como podemos compreender tal afirmação? Ao afirmar que o nada é a plena negação do ente na totalidade, Heidegger acena para uma via que conduzirá ao encontro do nada, mas apenas em sua acepção vulgar, não se tratando ainda do nada originário¹⁰⁸. Qual a

¹⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. **Os Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 162.

¹⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 166.

¹⁰⁸ Idem. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 38 e 39.

importância do tédio, desenvolvida aqui em detalhes, para nossa busca do nada em sua forma autêntica?

Na disposição de humor da angústia, que haveremos de desdobrar mais adiante, esta sendo a verdadeira reveladora do nada originário, o ente na totalidade afasta-se de nós, e nesta fuga, então, manifesta-se o nada. Assim, na disposição do tédio profundo, quando experimentamos a serenidade vazia e a retração causada pela rejeição do ente na totalidade, teríamos apenas uma experiência indireta do nada, que ainda não seria o nada autêntico. Com a descoberta dos entes na totalidade ao se deixar levar pela indiferença absoluta, o tédio profundo somente não revela o nada originário porque não os permite escoá-los, incidindo tão somente sua rejeição. Percebe-se, portanto, uma semelhança estrutural entre o tédio e a angústia heideggeriana.

Assim, a necessidade e a importância relativa da análise do tédio profundo é mais a de apontar para a apreensão do ente na totalidade implicada de maneira fundamental para a descrição da angústia originária reveladora do nada. Conseqüentemente, é exigida a abordagem desta angústia enquanto disposição de humor que nos conduz, de fato, à presença do nada originário.

A disposição fundamental da angústia

Na abertura do sexto capítulo de *Ser e Tempo*, Heidegger decide pela existência mesma do Dasein e, a partir desta constatação, o questionamento da analítica

existencial dirige-se para a exigência de legitimação da unidade ontológica entre a existencialidade e a facticidade. Adverte o filósofo que o Dasein possui um modo de ser que se abre para si no seu estar-lançado, sendo este último um modo de ser de um ente que “é sempre suas próprias possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas)¹⁰⁹”. Este ente é, em última instância, o próprio homem, aqui compreendido sem a carga conceitual antropológica dado pela tradição filosófica. A possibilidade de apreensão desta relação de copertinência do Dasein com a totalidade do todo estrutural, isto é, do ente na totalidade, pode ser vislumbrada na análise do tédio profundo quando, então, chegamos às fronteiras do nada sem, no entanto, ainda evidenciar sua experiência concreta.

Na absoluta impossibilidade de se alcançar fenomenalmente o ente na totalidade, a descrição da tonalidade afetiva fundamental do tédio em sua relação estrutural com o cotidiano revelou, não obstante, o fato de estarmos sempre em meio ao ente na totalidade e que, deste modo, é possível se buscar uma outra disposição mais abrangente e originária em que o Dasein, de fato, seja explicitado a partir de sua relação com o ente humano. Este outra disposição é corresponde à chamada angústia originária.

Em que medida a angústia se torna uma disposição privilegiada de abertura do Dasein? A via que corresponde a este questionamento inicia-se com a análise do fenômeno da decadência. Este, que não pode ser compreendido numa acepção moral negativa, mas

¹⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Vol. I), p. 244.

como um indicativo da situação de fuga do Dasein de si mesmo como poder-ser-mais-autêntico, reporta-se ao fato que o Dasein está, na maioria das vezes, junto ao mundo de suas ocupações cotidianas, absorvido no ser-um-com-o-outro resultante do falatório, da curiosidade e da ambigüidade, ou seja, que o Dasein cuida de suas ocupações habituais, estando ainda absorvido com o reconhecimento público destas atividades, prejudicando sua capacidade de filosofar. Trata-se, pois, de um fenômeno de fuga de si mesmo, num “de-cair” no impessoal e no mundo das ocupações, um desvio que o conduz para fora do Dasein. Por conseqüência, na decadência ocorre uma privação da abertura para o ser-próprio. No entanto, é justamente no desvio causado no fenômeno da decadência é que se torna possível descortinar-se o aí do Dasein, propiciando a apreensão mesma daquilo que se foge, ou seja, de si-mesmo.

Qual é, de fato, o sentido desta fuga decadente de si mesma? A fuga aqui não diz um evadir-se de algo intramundano, mas um retirar-se frente à angústia que se angustia por um “quê” indeterminado. Esta indefinição resulta no fato que nenhum ente simplesmente dado pode efetivamente causar a angústia profunda no sentido determinado por Heidegger, sendo a totalidade conjuntural do manual absolutamente sem importância para tal. Na angústia profunda não existe isto ou aquilo que possa se estabelecer num tom ameaçador próprio da angústia em seu sentido trivial, e nem ela mesma sabe com o que, exatamente, ela se angustia. Desta forma, o ameaçador não se encontra em lugar algum, ainda que esteja sempre presente: “aquilo com que a angústia se angustia é o nada”¹¹⁰. Contudo, ainda não se encontra bem delimitado o que vem a ser, propriamente, a angústia enquanto disposição ou tonalidade afetiva

¹¹⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. I), p. 250.

fundamental, qual a sua legitimação e legitimidade no contexto filosófico heideggeriano. Nos deteremos para esclarecimento desta tarefa no parágrafo 40 de *Ser e Tempo*, bem como no texto *Que é Metafísica?*

Neste último texto citado, encontramos uma passagem grave de Heidegger que nos diz: “um dos lugares fundamentais em que reina a indigência da linguagem é a angústia, no sentido do espanto, no qual o abismo do nada dispõe o homem”¹¹¹. Nesta afirmação concentra-se a questão da linguagem numa relação estrutural com a questão da angústia e do nada e que assim deve ser clarificada.

Recordando, no capítulo anterior, abordamos a poesia e o pensamento originário enquanto vias de acesso à verdade do ser. Podemos resumir o assentado utilizando das próprias palavras de Heidegger:

O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Este é o cuidado pelo uso da linguagem. O dizer do pensamento vem do silêncio longamente guardado e da cuidadosa clarificação do âmbito nele aberto. De igual origem é o nomear do poeta. Mas, pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poetar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência. O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado¹¹².

O homem pode manter-se enquanto ser pensante junto ao ente enquanto tal. Tal pensamento exprime o ser configurado como ente. Este pensamento é, conforme já afirmamos, o pensamento metafísico. Diz Heidegger que “ele deixa o ser mesmo impensado porque sempre pensa o ser como ente enquanto tal e porque pensa por toda parte e incessantemente a partir desse pensado, sob o modo de representação”¹¹³. A

¹¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 51.

¹¹² Idem, *ibidem*, p. 51.

¹¹³ Idem, **Nietzsche: Metafísica e Nihilismo**, p. 248.

metafísica erra assim em sua própria errância e mantém, entretanto, uma indicação velada para o interior da pergunta pelos ser, suposto que esta pergunta já tenha antes acontecido em função do próprio ser. A penúria do dizer traz consigo a necessidade de se tornar inteligível e com isso o pensamento essencial já reconhece que admite a decadência em relação ao que lhe é mais próprio. O pensamento, contudo, não pode se fazer inteligível, mas precisa impelir os que entendem para a pergunta através da ausência de constrangimento do simples dito – para o âmbito do inaudito da palavra falada:

O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir à linguagem como manifestação da palavra nas palavras¹¹⁴.

Neste contexto, em que a linguagem é um modo de ser do Dasein, o que viria a ser esta “indigência da linguagem” anteriormente mencionada? E de que forma esta se encontra na disposição da angústia? Heidegger afirma que todo discurso sobre algo possui um caráter de pronunciamento e, desta forma, o Dasein também se pronuncia no discurso, isto é, o modo a cada vez diferenciado da disposição de humor que alcança toda a abertura do ser-em. A escuta, enquanto possibilidade existencial constitutivo do discurso – outra possibilidade é o silêncio, que possui o mesmo fundamento existencial –, é o estar aberto do Dasein enquanto ser-com os outros. Dito de outra forma, o Dasein, enquanto ser-no-mundo, se pronuncia como ser-em um discurso, ou seja, o Dasein possui linguagem¹¹⁵.

¹¹⁴ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (parte I), p. 50.

¹¹⁵ Idem, ibidem, p. 224.

Na possibilidade de se fazer uma experiência com a linguagem – experiência no sentido de que, para se alcançar algo, este algo já deve ter vindo ao nosso encontro e nos transformado em sua direção – esta, a linguagem, já nos ultrapassou e nos envolveu de forma que dela sempre falaremos de maneira insuficiente¹¹⁶. Esta circunstância nos aparta daquilo que exatamente o pensamento deve dar conta, ainda que, quando estamos atentos ao próprio pensamento, esta situação seja anulada. Assim, se a possibilidade de uma experiência pensante com a linguagem for levada a efeito, poderemos ter maior clareza sobre o fato de pensamento ser uma escuta do consentimento, isto é, um deixar-se tomar e não propriamente um questionar.

Uma incorreta compreensão acerca da angústia originária pode nos conduzir a uma posição equivocada sobre o nada, tomando-o, como já nos referimos, como uma simples negação de tudo aquilo que é. Na busca pelo ser, empreendida pela metafísica da tradição, por intermédio do ente o ser jamais se revela, pois que esta busca – uma tentativa em verdade de explicar o ser – permanece apenas junto do ente, sem dele se desprender. Não se deve, pois, tomar o ser como uma qualidade ôntica do ente, visto que o ser não se deixa representar objetivamente ao modo do ente. E sem o ser, todo ente permaneceria na indigência do ser, isto é, no abandono do ser. No entanto, mesmo permanecendo na indigência do ser, o nada não se constitui num elemento nadificador, pois que o ser jamais se manifesta sem o ente e o ente nunca é sem o ser¹¹⁷.

No abandono do ser pelo ente, o ser vela-se ao pensamento, mas o seu apelo permanece insistentemente ao homem. Ao deixar de ser pensado, o ser provoca a

¹¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *A Essência da Linguagem* In **A Caminho da Linguagem**, p. 137 e 138.

¹¹⁷ Idem. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 48.

angústia, isto é, a não-experiência do ser afeta o ser na medida em que este exige ser acolhido pelo homem. Mas como podemos compreender a angústia como aquilo que, dotada de uma espécie de poder revelador ou libertador, coloca o Dasein perante sua possibilidade mais própria?

A caracterização da angústia como fenômeno autêntico, isto é, como possibilidade de retorno ao ser, parte da distinção entre o temor, próprio de um ente intramundano, e a angústia mais verdadeira, aquela que se alça o ser-no-mundo enquanto tal. No temor, afirma Heidegger, o temido é algo específico bem delimitado e o temeroso experimenta uma sensação de se estar retido ou limitado pela coisa temida. Com o temor, em virtude do empenho do homem temeroso em libertar-se da ameaça proporcionada pela coisa temida, opera-se nele uma fuga de si mesmo, decaindo este no impessoal e no mundo das ocupações.

Mas na decadência, o Dasein desvia-se de si mesmo. Entende-se esse “desviar-se” diferentemente do simples caráter de fuga de um ente intramundano qualquer. Antes, esse desvio da decadência possui seu fundamento na angústia e é esta que possibilita, então, o temor. Ressaltamos dois pontos aqui: inicialmente, que a fuga decadente de si mesma é inerente ao Dasein; em seguida, que a constituição fundamental do Dasein é ser-no-mundo. E, em sendo assim, temos que aquilo com a angústia se angustia é o ser-no-mundo, e não um ente intramundano qualquer. Assevera Heidegger:

Nada do que é simplesmente dado ou se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se. A totalidade conjuntural do manual e do ser simplesmente dado que se descobre no mundo não tem nenhuma importância, ela se perde em si. O mundo possui o caráter de total insignificância¹¹⁸.

¹¹⁸ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**, parte I, p. 250.

Nesta afirmação, admite-se que aquilo que determina a angústia não se encontra num lugar determinado, isto é, ela não se localiza em lugar algum. Contudo, ressalta-se, aqui não estaríamos diante de um aspecto meramente negativo, mas numa região em que se dá a abertura do mundo onde aquilo que traz a ameaça se situa e se encontra sempre presente, mesmo que “em lugar algum”. Desta forma, a angústia se angustia com o mundo enquanto tal em sua total insignificância exposta pelo nada: “o angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo”¹¹⁹. O que isto nos diz? Não propriamente que a mundanidade do mundo seja concebida a partir da angústia, mas que, numa forma inversa, tudo o que se encontra à mão no mundo circundante, isto é, o ente intramundano, se perde, pois que o mundo, na disposição da angústia, não poderá oferecer coisa alguma. Com a angústia, é retirado do Dasein toda possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo”. A angústia, não obstante, submete o Dasein para ser-livre para algo, tornando-o propenso à propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que sempre já é.

Enquanto modo fundamental de ser-no-mundo, é determinada uma coincidência entre o “por quê” e o “com quê” a angústia se angustia. O termo coincidência não deve, por seu turno, ser identificado como uma igualdade, mas como um incidir conjuntamente. Desta forma, nesta coincidência existencial é evidenciado que a angústia se faz uma disposição privilegiada para o abrir o mundo como mundo. Na angústia acontece um solipsismo existencial, diferente de “uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo”¹²⁰. De uma maneira diametralmente oposta, a

¹¹⁹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. I), p. 251.

¹²⁰ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. I), p. 252.

angústia atribui ao Dasein um sentido em que ele é trazido como mundo para o seu mundo, tornando-se ser-no-mundo para si mesma.

Heidegger utiliza, por vezes, o cotidiano e seu discurso comum para legitimar aquilo que afirma. No contexto de seu pensamento isso se torna possível, na medida em que se propõe a descrever fenomenalmente as coisas mesmas assim como se dão. A angústia, enquanto disposição fundamental de abertura, pode ser observada como interpretação habitual do homem frente àquilo que, para ele, o torna “estranho”. Quando se diz que se está “estranho”, este homem se encontra na disposição fundamental da angústia, se apontado para a indeterminação característica do Dasein frente a esta disposição fundamental, ou seja, o nada e o “em lugar algum”. A familiaridade habitual, observável na publicidade do impessoal em seu modo cotidiano e caracterizada por uma certeza de si mesma, é desfeita na angústia quando então o “sentir-se em casa” é como quê “dissolvido” no modo da estranheza.

Nossa compreensão acerca da angústia fundamental vai se tornando, assim, cada vez mais clara, guiada pelas análises empreendidas por Heidegger acerca do fenômeno do cotidiano humano. Heidegger nos afirma que na angústia, aquilo de que se foge não é propriamente um ente intramundano, mas, pelo contrário, é exatamente uma fuga para este ente, tendo em vista recuperar a familiaridade tranqüila característica do impessoal. Ele nos diz que “a fuga de-cadente para o sentir-se em casa da publicidade foge de não sentir-se em casa, isto é, da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser”¹²¹.

¹²¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. I), p. 253.

Diferente do que se pode pensar, a estranheza que nos lança a angústia não se faz presente apenas em determinados momentos de nossas vidas. Como uma ameaça constante para a perda do cotidiano no impessoal, ela persegue de forma ininterrupta o Dasein. Em sua onipresença, a angústia se fazer surgir em toda e qualquer situação, por mais seguro e familiar que possa parecer. Contudo, não se pode afirmar a partir daí que na disposição da angústia, a estranheza se compreenda em sentido próprio. A estranheza, no modo cotidiano em que o Dasein a compreende, torna-se o “desvio para a de-cadência que esconde o não sentir-se em casa”¹²². Desta forma, Heidegger ao interpretar de modo ontológico-existencialmente a angústia e a estranheza por ela causada, o ser-no-mundo sereno e familiar torna-se um modo de ser da estranheza do Dasein, quando o não sentir-se em casa deve ser compreendido como fenômeno mais originário.

Não é fácil, conforme assevera Heidegger, apreender a angústia originária do ponto de vista existencial. Por estarmos mergulhados em nosso cotidiano, na maioria das vezes, na decadência e na publicidade, a experiência da angústia originária se torna, de fato, muito incomum. Contudo, numa esfera que poderíamos considerar positiva, a infreqüente experiência da angústia torna-se um indicativo de que o Dasein permanece encoberto para si mesmo em virtude do impessoal e da publicidade, mas que, nesta disposição, abre-se para um sentido mais originário.

É certo que toda disposição, em todos os seus momentos constitutivos – sejam eles mundo, ser-em ou ser-próprio – tem em sua essência a capacidade de abrir todo ser-

¹²² Idem, *ibidem*, p. 253.

no-mundo. Contudo, somente na disposição fundamental da angústia torna-se possível uma abertura privilegiada, pois que, em sua singularização, é subtraído do Dasein seu aspecto de-cadente e lhe é revelado “a propriedade e impropriedade como possibilidade de seu ser”¹²³. É, pois, na experiência da angústia que as possibilidades do Dasein são evidenciadas em si mesmas, sem a interferência do ente intramundano em que, na maior parte das vezes, o próprio Dasein se detém.

Nestes termos, podemos sublinhar o sentido da angústia – considerada fundamental porque vem do próprio ser, manifestando-o na diferença com o ente – qual seja, a de ser enviada pelo ser para atuar no homem, fazendo com que no nada este aprenda a experimentar o próprio ser. Denota-se, com isso, a total incapacidade do homem de, por ele mesmo, remeter-se para a abertura mais radical. Assim, o homem precisa aprender a pensar o ser, pois que este assim o exige. O dom do pensamento se torna um favor do ser, sendo ele mais que uma contemplação, mas também um agir. Com efeito, são as qualidades do pensamento aberto para a angústia essencial a própria disponibilidade para a angústia e a liberdade para o sacrifício – aqui entendido como a separação do ente, pois que o pensamento do ser não procura nenhum apoio no ente. Reforçando o que foi discutido no capítulo primeiro desta dissertação, o pensamento é pensamento “quanto mais se realiza a partir da relação do ser consigo, tanto mais puramente encontra-se, por si mesmo, engajado no único agir que lhe é apropriado: na ação de pensar aquilo que lhe foi destinado e que por isso já foi pensado”¹²⁴.

¹²³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. I), p. 255.

¹²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 58.

Na contemporaneidade, a ciência e a técnica reafirmam de maneira inequívoca o esquecimento histórico do ser. Na experiência da angústia fundamental não apenas este esquecimento se torna evidente, como também a miséria do homem, numa certa medida abandonado pelo ser. Contudo, nesta situação um aspecto crucial se torna alvo de um questionamento que exige de imediato apontar um caminho para sua apreensão, qual seja, a relação entre homem e ser, evidenciando pela angústia. Será possível ao homem reunir-se ao ser para finalmente ser o “aí” deste ser? Que tipo de relação possível pode se dar entre homem e ser? Estes questionamentos são, nestes termos, legítimos? Tentaremos responder de forma adequada no capítulo que se segue, tendo como fio condutor à questão do nada originário, experimentado a partir da angústia fundamental.

Capítulo III

A revelação do nada originariamente pensado

Homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade. Pertencem um ao outro. Deste pertencer-se reciprocamente homem e ser recebem, antes de tudo, aquelas determinações de sua essência, nas quais foram compreendidas metafisicamente pela filosofia.

Martin Heidegger, **O Princípio da Identidade**, p. 182.

Após a determinação do caráter da angústia no contexto do pensamento heideggeriano, um derradeiro aspecto ainda persiste no âmbito do questionamento acerca do nada. Nas palavras de Heidegger, pergunta-se: “com a determinação da disposição de humor fundamental da angústia atingimos o acontecer do ser-aí no qual o nada está manifesto e a partir do qual deve ser questionado. Que acontece com o nada?”¹²⁵. Nestas palavras, Heidegger já aponta para uma transformação causada no homem em seu Dasein motivada pela angústia, podendo o nada em sua manifestação, ser captado assim como ele de fato se apresenta.

O nada revelado pela angústia, conforme afirmação de Heidegger, não é um ente nem tampouco um objeto que se apresente apartado, ao lado ou justaposto a um ente qualquer. Isto significa que, como consequência, o nada não pode ser apreendido de forma objetiva pela angústia, mas tão somente tornado por ela manifesto. Na disposição da angústia descobrimos o nada juntamente com o ente em sua totalidade. E neste “juntamente com” se diz que dois aspectos, aparentemente antagônicos, se tornam manifestos com a angústia: o nada e o ente na totalidade, ambos dados

¹²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 40.

conjuntamente, distante, pois, da perspectiva equivocada de o ente em sua totalidade tenha que se destruído para que, como resultado, sobre apenas um nada. Sua clarificação, pois, é urgente.

Com efeito, no que diz respeito à questão da totalidade aqui mencionada, é correto assinalar que a filosofia da tradição sempre pensou o homem de uma forma não isolada. O próprio formulário da tradição filosófica, fundado em teorias da consciência ou da representação diversas – tais como “o homem é animal capaz de ciência”¹²⁶; “o homem é o único animal que possui razão”¹²⁷; “o homem é um *animal symbolicum*”¹²⁸, expressando apenas uma ou outra característica própria do homem; ou ainda “a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus”¹²⁹; “o homem não passa de um sujeito cheio de erro, natural e indelével sem a graça”¹³⁰; “o homem é também imagem de Deus e fonte de infinidade em si mesmo”¹³¹; “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus”¹³², dentre outros, evidenciando algum tipo de confrontação com Deus –, situa o conceito de homem, de uma ou de outra maneira, a partir de uma totalidade, ainda que diversa da apontada por Heidegger em suas reflexões.

Como abordado no capítulo anterior, o ente na totalidade foi buscado tanto na disposição do tédio quanto na disposição da angústia, visto que, na determinação “na totalidade”, entendida não como um somatório de quantidades ou qualidades deste ou

¹²⁶ PLATÃO, Def. 415a

¹²⁷ ARISTÓTELES, *Política* I, 2, 1253a

¹²⁸ CASSIRER, *Ensaio sobre o homem*, p. 50

¹²⁹ ESPINOSA, *Ética*, II, 10, corolário

¹³⁰ PASCAL, *Pensamentos*, p. 62

¹³¹ HEGEL, *Filosofia da história*, p. 427

¹³² SARTRE, *O ser e o nada*, p. 653/54

daquele ente, mas sendo o “como” nós nos movimentamos a partir de um todo – evidenciando-se, desta maneira, um estar aberto para o ente e, ainda, um poder expressar-se também sobre o ente¹³³ – se torna possível estabelecer os fundamentos acerca do nada em sua relação com o Dasein e o ente, primordialmente o homem em sua essência como haveremos de ver.

Na angústia, o ente na totalidade adquire um caráter de impotência frente a esta, dado que, quando mergulhado na angústia o ente na totalidade não é aniquilado para dar lugar ao nada, como já mencionado, mas em sua fuga, se torna manifesto o nada. Esta fuga, também como já vimos, diferente de um simples evadir-se, é um estado em que os entes se tornam indiferentes entre si e, concomitantemente, de nós mesmos e assim se afastam de nosso interesse.

Enquanto tal, a característica distintiva do nada é a rejeição. No entanto, trata-se esta rejeição de uma remissão ao ente em sua totalidade que então se afasta. Na angústia, esta é a forma como o nada entra em relação com o Dasein, ou seja, na nadificação, sendo esta sua essência mesma. Nadificar não diz aqui destruição do ente na totalidade ou, muito menos, sua negação. Na nadificação do nada é revelado o ente como o absolutamente outro frente ao nada. Desta maneira, somente quando mergulhados no nada da angústia é que se torna possível surgir a abertura originária do ente enquanto tal, isto é, de que o ente é ente e não nada. Desta forma, chegamos a essência do nada, qual seja, a de conduzir o Dasein diante do ente enquanto tal.

¹³³ Ver página 23 desta dissertação (NA)

Utilizando-se das palavras de Heidegger, Dasein que dizer: “estar suspenso dentro do nada”¹³⁴. E mais, sem a originária revelação do nada não haveria ser-si-mesmo e nem liberdade. Qual o alcance destas afirmações? Antes de tudo, é preciso decidir a relação entre homem e ser para que em seguida possamos clarificar de forma suficiente à determinação do nada.

Enquanto ente pensante, a metafísica da tradição apresentou o homem como *subjectum*, isto é, como base firme e subsistente de toda verdade¹³⁵. Contudo, Heidegger assegura que, para pensar o homem, não como ser vivo, mas como ser humano, devemos, antes de tudo, compreender aquele ser que se apresenta mostrando-se o que é, e em cujo mostrar aparece como um tal ente. O homem, pois, é um ser que é enquanto se mostra no ‘ser’ e, por isso mesmo, somente pode ser enquanto se comporta por todas as partes com o ente.

A essência do homem revela-se na relação com o ser, pois que dele recebe todas suas determinações e a ele, o ser, deve corresponder. No homem existe uma relação de pertença ao ser, sendo ele posto no mundo pelo ser. Entretanto, não se pode pensar numa formulação inversa, em que o homem criasse o ser, visto que este não pode produzir a si mesmo. Estamos, assim, diante de uma relação homem e ser. A tradicional relação sujeito e objeto, desenvolvido pela metafísica da tradição e recusada por Heidegger, nesta relação não se sustenta quando se compreende os fundamentos da correspondência e co-pertença afirmada entre homem e ser.

¹³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 40.

¹³⁵ HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**, p. 15.

Devemos considerar que não estamos tratando do homem conforme entendimento das ciências humanas, isto é, é como um ser dotado de alma, consciência ou espírito, mas da unidade ser-no-mundo. Assim, uma co-relação de um determinado estado psíquico de um sujeito para um objeto exterior àquele é inadequado e insuficiente para caracterizar minimamente homem, Dasein e ser-no-mundo. Assim, a conexão não se daria num sentido de ligação entre dois termos – homem e ser ou sujeito e objeto – que estariam separados em sua raiz, mas por intermédio de uma identidade original¹³⁶. Heidegger utiliza o termo “Ereignis” para designar o acontecimento em que a revelação inicial do ser nos habilita a identificar entes, mas numa dimensão tal não se trata mais de lidar com algo e objetivá-lo numa relação oposta ao sujeito, mas numa espécie de mudança de “animal racional” para Dasein. Neste acontecimento, o ser se apodera do homem e faz dele o lugar da revelação do ser, isto é, Dasein. Este designa o domínio essencial em que o homem está enquanto homem.

Do ponto de vista ontológico, o Dasein é distinto de todo ser simplesmente dado e mesmo de todo real. Ele não se funda numa substancialidade da substância, mas na “autoconsistência” do si-mesmo existente e cujo ser foi concebido como “cuidado”¹³⁷. Com efeito, Heidegger ao designar o ente que cada um de nós somos pelo termo Dasein em virtude de nós possuímos, dentre outras, a possibilidade de questionar, este acena para a existência de uma unidade originária. Uma dificuldade comum que se apresenta na tentativa de interpretação do pensamento heideggeriano no que concerne à relação homem e ser, é a sua descrição do ponto de vista em que estes seriam constituídas como coisas isoladas, sendo que originalmente formam uma unidade: a

¹³⁶ HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**, p. 103.

¹³⁷ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (vol. II), p. 95.

“unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente”¹³⁸. A Ereignis é, desta forma, a identidade entre homem e ser, compreendida a partir de numa dimensão que não conseguiu ser abarcada pela metafísica da tradição.

Tomando-se como corretas as afirmações anteriormente citadas, cujo foco é a identidade entre homem e ser, podemos prosseguir em nossa articulação acerca do nada em sua experiência radical. O nada, pois, possibilita ao Dasein relacionar-se com o ente, ou seja, estando suspenso dentro do nada, o Dasein encontra-se para além do ente na sua totalidade, na situação de transcendência. Num momento anterior afirmamos: transcendência significa ultrapassagem. Nesta ultrapassagem o Dasein vem primeiramente ao encontro daquele ente que ele mesmo é. Como em sua essência – isto é, como em sua mais própria possibilidade interna enquanto Dasein – o nada consiste em conduzir o Dasein diante do ente enquanto tal, caso o Dasein não estivesse previamente suspenso dentro do nada, ele nunca poderia entrar em relação com o ente. e, por conseqüência, consigo mesmo.

Desta forma, chegamos ao cerne da experiência do nada: “o nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano”¹³⁹. O dasein somente pode experimentar o ente que ele mesmo é, na medida em que se suspende dentro do nada. Na transcendência – quando o ente que é ultrapassado é também e justamente o ente que é “ele mesmo”, enquanto existe – o Dasein vem ao encontro dele mesmo como ele “mesmo”: tal situação é a mesmidade. Dito de outra maneira, Heidegger afirma que o Dasein deve transcender para experimentar a mesmidade. Trata-se de uma situação

¹³⁸ HEIDEGGER, Martin. *O Princípio da Identidade* In **Heidegger**, p. 180

¹³⁹ Idem. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 40.

aparentemente sem sentido e que, por isso mesmo, merece um desdobramento: a necessidade de ultrapassar a si mesmo como possibilidade de vir ao encontro dele mesmo. O fato é que o homem encontrar-se na sua cotidianidade média como que separado de si mesmo, daquilo que de fato ele é. E somente na ultrapassagem, isto é, na transcendência, pode o homem distinguir-se e decidir-se, imerso na totalidade do ente, quem e como é um “mesmo” e o que não o é¹⁴⁰.

A transcendência, pois, envolve uma compreensão de ser, onde “ser” aqui indicado significa, além do ser do homem, como também a totalidade do ser. A compreensão de ser se desenvolve juntamente com a formação de mundo, na medida em que, para eu compreender o ser dos entes, preciso, ante de tudo, considerá-los como entes. Este meu estar “consciente” dos entes exige transcendê-los em direção ao “mundo”, isto é, aos entes como um todo, visto que, por sua vez, eu necessito estar consciente das possibilidades alternativas que envolvem o fenômeno, visto que Dasein é possibilidade de ser, ou seja, o que pode ser e o modo em que é a sua possibilidade: o Dasein tem várias possibilidades abertas. Como resultado, nem mesmo o próprio homem pode propriamente existir, caso não realizando a transcendência, possa livremente escolher conduzir-me a este ou àquele ente. desta forma, “sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade”¹⁴¹.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 105.

¹⁴¹ Idem. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 41.

Considerações finais

Como seria de se esperar, visto sermos homens da técnica, do cálculo e da avaliação, deveríamos chegar neste ponto de nossa investigação apresentando os resultados finais de uma abordagem acerca do nada e sua relação com o homem e o Dasein. Contudo, como bem observa Safranski, “não há ‘resultados’ do pensar heideggeriano, como há ‘resultados’ das filosofias de um Leibniz, Kant ou Schopenhauer. A paixão de Heidegger era indagar, não responder”¹⁴². O próprio texto *Ser e Tempo*, principal obra no conjunto de seus escritos, é uma obra inacabada, não por falta de competência intelectual de Heidegger em dar continuidade ao seu projeto de superar a metafísica da tradição, mas devido ao próprio tema tornar-se inexpressável.

Essa conclusão pode soar de forma desapontadora, caso estivéssemos à espera de uma revelação definitiva sobre o nada. Não obstante, podemos tecer algumas considerações sobre o tema a partir do caminho percorrido na tentativa de trazer à luz sua compreensão. Do ponto de vista do próprio Heidegger, uma busca de algo pode se transformar numa investigação, caso aquilo que se esteja questionando tenha uma função libertadora. Assim, ao longo desta pesquisa discutimos, a partir da reflexão heideggeriana, o nada originariamente pensado e sua relação com o Dasein e o ente, tentando evidenciar de que modo ocorre tal relação – mais corretamente dizendo, uma co-pertença originária – tendo como fio condutor o próprio nada.

¹⁴² SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal*, p. 496.

O desenvolvimento da questão elaborada por Martin Heidegger segue um caminho distinto, tanto da tradição filosófica quanto das ciências. Em nosso trabalho, ao abordarmos a questão do nada fomos remetidos em nossa linha de pensamento a uma série de questões que confluíam para a construção de uma compreensão adequada do objeto específico de nossa pesquisa. De início, tentamos apontar o lugar teórico que o nada ocuparia na tarefa de superação da metafísica, que por força de um esquecimento histórico e estando presa ao ente, estaria impossibilitada de pensar a verdade do ser; em seguida, já trilhando a demarcação do nada originário, delimitamos as disposições de humor do tédio e da angústia enquanto vias de acesso a este nada; afirmamos, ainda o comum-*pertencer* de homem e ser que, desde sempre, atingiram juntos a sua essência, dado que ambos foram reciprocamente entregues um ao outro como propriedade. Nos esforçamos, pois, em delimitar os aspectos do pensamento heideggeriano que, no seu conjunto, convergiram para a compreensão da epígrafe que abre nosso trabalho – o ser-aí humano somente pode entrar em relação com o ente se se suspende dentro do nada.

No percurso trilhado por Heidegger, é visível sua preocupação em estabelecer no cenário acadêmico uma certa postura filosófica que recuperasse o sentido do ser desde sua origem. Esquecemos o ser, nos disse, e pior, esquecemos que esquecemos. Clarificar a necessidade por novo despertar exigirá dele, então, esforço e perseverança que durarão toda sua vida. Questiona Heidegger: “e se a afirmação da metafísica como peça doutrinária fixa e segura da filosofia não passasse de um preconceito? E se a compreensão da filosofia como uma ciência possível de ser ensinada e aprendida não

passasse de uma aparência?”¹⁴³. A resistência do ser à interpretação técnica do pensamento colocará a questão envolta sempre numa aura de mistério e inacessibilidade, até certa medida compreensível caso pensemos na perspectiva da tradição filosófica. Contudo, a correta apreensão do ser demanda uma reavaliação de nossa *Weltanschauung*, cuja tradução mais recorrente é visão-de-mundo, no sentido de ponto de vista elaborado sobre o mundo evidenciando nossa posição no mundo e de como podemos ou devemos agir nele. A experiência do real é, assim, limitada pela *Weltanschauung* através de experiências e opiniões individuais expressadas na forma de uma totalidade arbitrária. Não se pode pensar, evidentemente, que a filosofia, ao longo de sua história, não tivesse consciência dos problemas a serem enfrentados, sendo, pois, cada uma das suas correntes ou “ismos” um reflexo de seu modo próprio de perguntar acerca do real. Não obstante, conforme o ponto de vista heideggeriano, a filosofia deve se constituir enquanto tal apenas como abertura de pensamento. A tarefa de superação da metafísica, ainda assim não vem a se constituir numa substituição da disciplina filosófica por outra mais originária, nem tampouco uma modificação de seu corpo doutrinário. Não se trata sequer de trazer a descoberto algum novo pressuposto da filosofia até então caído no esquecimento. De forma contundente, Heidegger afirma trata-se daquilo que de a filosofia recebe sua essência e necessidade:

O que se deve decidir é se o próprio ser pode realizar, a partir da verdade que lhe é própria, sua relação com a essência do homem ou se a metafísica, desviando-se de seu fundamento, impedirá, no futuro, que a relação do ser com o homem chegue, através da essência desta mesma relação, a uma claridade que leve o homem à pertença do ser¹⁴⁴.

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. **Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 02.

¹⁴⁴ Idem. *Que é Metafísica?* In **Heidegger** (Coleção Os Pensadores), p. 57.

A tensão criada em torno da elucidação do sentido do ser já era percebida no novo estatuto para compreensão do homem em sua essência que sobrepujava a indicada pela metafísica da tradição e cujo desenvolvimento posterior atinge a maturidade na segunda fase do pensamento heideggeriano. No entanto, a pergunta pelo sentido do ser é dirigida não exatamente para o homem, mas a uma disposição, mais precisamente, a disposição fundamental da angústia. É na angústia que o Dasein pode indagar pelo sentido do ser, isto é, de seu ser. Distinta do temor, que tão somente se dirige contra algo específico, a angústia é reveladora. Senhora de si, põe a descoberto tudo que para nós pode estar revestido de alguma importância. Na conjuntura da angústia são rompidos todas as relações que se possa ter com o outro, determinando uma situação de estranheza para com o mundo.

Tomar a angústia como ponto focal das discussões acerca do sentido do ser não é arbitrário. É certo que o momento histórico em que vivia Heidegger – a realidade sombria dos momentos pré-guerra e o abatimento físico e moral de suas conseqüências – provavelmente tiveram alguma influência no seu modo de pensar. Contudo, rigorosamente tratando, a angústia enquanto fenômeno de distanciamento do mundo se torna apropriada para descrever fenomenologicamente o ser-no-mundo do Dasein cotidiano. Em outras palavras, é necessário no processo de clarificação da pergunta sobre o sentido do ser, não propriamente falar sobre tal fenômeno, mas determinar uma postura que consinta o mostrar-se do fenômeno. De modo geral, a filosofia buscou apresentar, ao modo do naturalismo, como a consciência surge no mundo, ou ao modo do idealismo, como o mundo é constituído pela consciência. Heidegger busca uma via alternativa, pois que “eu ao não experimento primeiro a mim mesmo e depois

ao mundo, nem ao contrário primeiro o mundo e depois a mim mesmo, mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel”, conforme ponderação de Safranski¹⁴⁵ sobre a analítica empreendida por Heidegger.

Ao afirmar que “a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é formador de mundo”¹⁴⁶, Heidegger aponta um aspecto distinto do homem em relação aos demais seres viventes. Ainda que seja evidente que os animais vejam as coisas que o rodeiam de maneira diferente do homem, as coisas para aqueles simplesmente estão aí, não tendo delas nenhuma espécie de juízo ou consciência. Para o homem, no entanto, os estreitos limites do “mundo” próprio dos animais “abrem-se” na medida em que pergunta pelo que são as coisas. Neste exato momento o homem converte-se em Dasein. Num outro sentido, o Dasein vê as coisas que estão ao seu redor num contraste com o nada, isto é, o Dasein vê o ente e compreende que é.

Heidegger crê que todas as questões que envolvem o homem dependem diretamente do nada. Não sendo algo simplesmente existente ou algo disponível, o Dasein é existência, isto é, tem uma relação consigo mesma e com seu ser na disposição. Compreende-se a disposição como sentimento de situação e nela são revelados os nossos limites. Nesta situação o Dasein revela-se tal como um peso para o homem, sendo a vida cotidiana uma espécie de fuga para esta disposição. Desta forma, num sentido contrário, o Dasein em fuga retrai-se. Estar sob, entre e no meio das coisas, mesmo que de forma indiferente, conduz o homem a pensar que se faz a si mesmo e às coisas à sua volta. E para o homem atual, o que vale deve ter alguma relação com a

¹⁴⁵ SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**, p. 195.

¹⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. **Conceitos Fundamentais de Metafísica**, p. 176.

utilidade, com o fazer prático, que mantém, contudo, retraído o ser num sedentarismo existencial. Nesta situação, o interessante logo se tornará tedioso, fazendo com que “a procura mais autêntica sucumba ao mal entendido e caia num esquecimento rápido e profundo”¹⁴⁷.

Mas a tarefa da filosofia guarda um ritmo próprio que nada tem de extra-vagante. Sua tarefa, o questionar, tem que ser simples e essencial em cada pensamento. No entanto, para o homem dissipado, não existe um caminho. O simples, segundo Heidegger, se iguala ao uniforme, que é causa de tédio e náusea. Tanto pior para homem, pois neste estado de coisa, o simples já se retirou e sua força silenciosa sucumbiu.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Por que ficamos na província?* In **A Morada do Homem**, p. 325.

Referências primárias

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. **Carta Sobre o Humanismo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Ensaio e Conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Hölderlin y la Esencia de la Poesía**. Buenos Aires: FCE, 1992.

_____. **Introdução à Metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. **Lógica – Lecciones de M. Heidegger (Semestre Verano 1934) em el Legado de Helen Weiss**. Barcelona: Anthropos, 1991.

_____. **Nietzsche: Metafísica e Niilismo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.

_____. **Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *Por que Ficamos na Província?*. In: **A Morada do Homem**. Revista Cultural da Vozes, s.d.

_____. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1993. (2 vols)

_____. **The Basic Problems of Phenomenology**. Indianapolis: Indiana University, 1995.

Referências Secundárias

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. **Aprendendo a Pensar**. Rio de Janeiro: Vozes, 1977. (2 vols).

_____. **Os Pensadores Originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito**. Petrópolis: Vozes, 1993.

FRANCK, Didier. **Heidegger e o Problema do Espaço**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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

INWOOD, Michel. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RORTY, Richard. **Ensaio Sobre Heidegger e Outros**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal**. São Paulo: Geração, 2000.

STEIN, Ernildo. **Seminário Sobre a Verdade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Seis Estudos Sobre Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Outras referências

CASSIRER, Ernest. **Ensaio Sobre o Homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Espinosa**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Freud**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Os Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Pascal**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

COLEÇÃO OS PENSADORES. **Platão**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 1997.

HEGEL, George W. F. **Filosofia da História**. Brasília: UnB, 1999.

QUINTANA, Mário. **Caderno H**. São Paulo: Globo, 1998.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 2004.