

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO E FILOSOFIA

IVO REIS SANTOS

SOBRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM MARTIN HEIDEGGER

São Luís
2023

IVO REIS SANTOS

SOBRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM MARTIN HEIDEGGER

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA para obtenção de grau de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Me. Rodrigo Benevides Barbosa Gomes

São Luís
2023

Santos, Ivo Reis.

Sobre o conceito de angústia em Martin Heidegger / Ivo Reis Santos. – São Luís, 2023.

52 f

Monografia (Graduação) – Curso de Filosofia Licenciatura, Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

Orientador: Prof. Me. Rodrigo Benevides Barbosa Gomes.

1.Fenomenologia. 2.Angústia. 3.Heidegger. I.Título.

CDU: 130.121

IVO REIS SANTOS

SOBRE O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM MARTIN HEIDEGGER

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da
Universidade Estadual do Maranhão – UEMA para
obtenção de grau de licenciatura em Filosofia

Orientador: Prof. Me. Rodrigo Benevides Barbosa
Gomes

Aprovado em: 10 / 01 /2023

BANCA EXAMINADORA

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes

Mestre em Filosofia

Universidade Estadual Vale do Acaraú

Luís Magno Veras Oliveira

Mestre em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão

Francisco Valdério Pereira Júnior

Doutor em Filosofia

Universidade Estadual do Maranhão

À minha avó Maria do Socorro Reis Santos e a meu tio Wagner Reis Santos, que assumiram minha criação junto com as responsabilidades da minha educação desde 1999, tonando-se minhas grandes inspirações iniciais para progredir na vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha existência, proporcionada pelo Grande arquiteto do universo, sendo sustentada e guiada pelo meu Tio Wagner e minha vó Maria do Socorro, existência está repleta de contingências que me trouxeram até aqui.

Agradeço às tias das cantinas de cada escola nas quais eu já estudei, que sempre me proporcionaram uma boa alimentação, ajudando-me de forma significativa em ficar mais tempo na escola estudando.

Agradeço, ao corpo docente das escolas C. E Nossa Senhora da Conceição, juntamente com o Instituto Federal do Maranhão.

Agradeço também ao meu amigo e irmão de estrada, Bruno dos Santos Nascimento, que fez e faz parte dessa trajetória de aprendizado desde Viana e o projeto UNIVIMA, acompanhando-me nos estudos e compartilhando da vivência acadêmica, fruto de grandes debates e reflexões entre um historiador e um filósofo, agradeço o apoio e palavras de motivação.

Agradeço ao meu irmão Gustavo Reis Santos, que sempre acreditou no meu potencial, por todo apoio e lanches que me deu, no período de seu trabalho noturno, e por ter acreditado em mim mesmo quando eu mesmo já não acreditava, cada palavra dele teve seu peso na minha formação hoje.

Agradeço a minha amiga Valéria Carvalho, que me incentivou a estudar este tema me presenteando com a obra *Ser e tempo*, sendo de fundamental importância para toda a pesquisa.

Agradeço às minhas amigas, Gleicy Kelly e Elany Silva, pelos momentos de felicidades e pela companhia, sendo muito importantes para suportar os problemas da vida.

Agradeço à Andreyana Oliveira da Silva, que me incentivou a me tornar uma pessoa melhor, para lidar com os problemas do mundo e buscar sempre aquilo que eu acredito.

Agradeço à minha amiga Jhenny Mendes que me ensinou sobre a importância de ter ambição na vida.

Agradeço em especial ao meu amigo Gilleard José Machado que me inspirou a buscar o caminho acerca do tempo, tendo por consequência minha participação no grupo de estudos GEFH, onde a gênese dessa pesquisa teve sua origem, com a leitura da obra *Ser e Tempo*.

Agradeço também ao professor Graco Silva Macedo Couto juntamente ao Grupo de Estudos em Fenomenologia e Hermenêutica ministrado pelo apoio e grandes ensinamentos que me proporcionaram, sendo de fundamental importância para meus estudos e me levando a

conhecer esta linha de pesquisa tão incrível. E por me proporcionar grandes reflexões acerca da existência e de todo o aprendizado.

Agradeço à Mariana Oliveira dos Anjos, que me deu moradia e apoio em um dos momentos mais difíceis da minha vida, proporcionando-me aprendizados que levarei para toda a vida.

Agradeço ao meu amigo e chefe Hélio Ricardo Macedo Faustino que me proporcionou uma grande oportunidade em fazer parte da família OMDS e Hélio Books, grande livraria palco de grande parte do estudo e reflexões aqui presentes, sou grato pelos seus ensinamentos e pela motivação em sempre buscar o melhor.

Agradeço à UEMA pela oportunidade de me formar em uma instituição de grande renome.

Agradeço ao quadro de professores da UEMA que foram indispensáveis para a minha formação. Em especial ao Prof. Dr. Francisco Valdério, que sempre esteve ao auxílio de minhas dúvidas e por sua rigidez sempre que necessário me fazendo acordar quando estava “dormindo para a vida” pelo seu compromisso com a formação dos jovens, e ainda por seu Seminário Aberto no qual tive o primeiro encontro com “meu lugar da alma” e ao Prof. Me. William de Jesus, que sempre se prontificou para ajudar os “perdidos” dentro da filosofia, por sua rigidez e compromisso com a discussão filosófica.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Me. Rodrigo Benevides Barbosa Gomes na aceitação em me orientar, por seu compromisso com o desenvolvimento do pensamento, servindo como um grande orientador, pois até então eu estava completamente perdido em como abordar o tema a ser estudado, ele me aceitou de bom grado e me auxiliou prontamente em todas as dúvidas que surgiram no encaminhamento do trabalho. À grande amiga de todos os estudantes de filosofia Lindanir Campos, secretária do Curso de Filosofia, que sempre esteve pronta a ajudar com toda seriedade e responsabilidade sempre priorizando as necessidades dos alunos servindo de grande exemplo e motivação para essa formação.

Agradeço principalmente ao Prof. Dr. Alessandro Francisco, que através do seu grupo de estudos Arqueologias, me proporcionou grandes reflexões e me indicou grandes referências para este estudo.

Aos meus bons amigos de curso à Valdirene Diniz e ao Gilberto Lima, que sempre tinham as palavras certas forjadas pelas suas sabedorias de vida, pessoas pelas quais tenho muita admiração e respeito. Aos meus amigos João Rodrigues, Leandro Veloso, Luís Henrique e Felipe por compartilhar das dores e angústia da vida acadêmica.

Agradeço também à minha amiga Elenildes Silva Santos pelas tardes de estudos em sua casa, que serviram de grande ajuda na elaboração deste projeto, pelas suas palavras de apoio e pelos momentos de felicidades para aliviar as angústias da vida.

Agradeço às minhas queridas amigas Ana Ruth e Regina Reis por todos os dias partilhados em conjunto na sala, na biblioteca e nos bancos de cada ônibus, compartilhando sorrisos e lágrimas, angústias e insônias para alcançar este então sonhado fim.

Agradeço a todos os meus amigos e familiares dos quais não citei aqui, sou grato por tudo.

“A angústia é a consciência da morte como horizonte da vida.”

Martin Heidegger

RESUMO

Este trabalho se debruça sobre o problema da angústia em Heidegger. Partindo da percepção de angústia no senso comum e científico, enquanto psicopatologia, e estabelecendo essa diferença, pretende-se abordar como a angústia conduz para a experiência negativa a partir da qual se tem a tonalidade afetiva fundamental para o desvelar de *Dasein*, conforme se verifica em *Ser e Tempo* e na produção filosófica posterior do filósofo alemão. A discussão é fundamentada nos trabalhos de comentadores que se preocuparam especialmente em discutir os conceitos de cuidado, angústia e experiência negativa em Heidegger, objetivando analisar como o despertar dessa angústia se torna a revelação do Ser.

Palavras-chave: Fenomenologia. Angústia. Heidegger.

ABSTRACT

This work focuses on the problem of anguish in Heidegger, starting from the perception of anguish in common and scientific sense, as a psychopathology, and establishing this difference, it intends to approach how anguish in Heidegger leads to the negative experience from which one has the tonality fundamental affective for the unveiling of Dasein, as can be seen in *Being and Time* and in the later philosophical production of the German philosopher. The discussion is based on the works of commentators who were especially concerned with discussing the concepts of care, anguish and negative experience in Heidegger, aiming to analyze how the awakening of this anguish becomes the revelation of being.

Keywords: Phenomenology, anguish, Heidegger

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 ANGÚSTIA: UMA DISCUSSÃO CIENTÍFICA E FILOSÓFICA	18
2.1 A angústia na teoria das emoções.....	18
2.2 A experiência negativa e a angústia	21
2.3 A trajetória histórica do conceito de angústia em Heidegger.....	22
3. A ANGÚSTIA EM HEIDEGGER	27
3.1 Angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental em <i>Ser e Tempo</i>.....	27
3.2 Angústia em <i>Que é isto, a Metafísica?</i>	30
4 A ANGÚSTIA E O DESVELAR DO <i>DASEIN</i>.....	35
4.1 O cuidado como essência.....	35
4.2 A superação da experiência negativa	38
4.3 A conversão filosófica	41
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	45
REFERÊNCIAS.....	47

1 INTRODUÇÃO

Martin Heidegger (1889-1976), destaca-se como um dos pensadores mais importantes, influentes e originais do século passado, sendo um dos grandes nomes a tratar da fenomenologia ontológica. Um conceito central em toda a sua obra é o de angústia, também tratada por outros pensadores e discutida de maneira diversa por várias ciências diferentes que se debruçam sobre os mistérios do comportamento humano. Entretanto, diferentemente dos demais, Heidegger trata da angústia não como algo a ser evitado em nome de uma boa vida, mas como um privilégio.

A palavra angústia remete a sofrimento, a uma instância afetiva e emocional sufocante e até torturante, que não permite seguir a vida do mesmo jeito. Um incômodo que, como um vórtice, suga para si tudo o que se percebe no horizonte, todo o anterior e posterior, e tudo ao redor, em um núcleo doloroso e invariável, frio e implacável. A psicologia trata da angústia como um elemento delicado da mente que se relaciona com medo, sendo definida como um “medo intenso não justificado” (AULETE, 2011), apenas gratuitamente afetando o paciente, no sentido mais patológico da palavra, sendo tratado por diversos teóricos como um sintoma de perigosos traumas e expressão de medos originários.

Há, na natureza do incômodo, um caráter sintomático deveras relevante. Enquanto a angústia é vista, dentro de tradições religiosas, como um elemento punitivo ligado diretamente à vaidade intelectual na busca por conhecimento (MASSAROLLO JUNIOR, 2020, p. 31), a perspectiva da necessidade de atenção que a dor carrega consigo, de modo que o doente não consegue cumprir suas obrigações, realizar tarefas, enfim, seguir em frente na vida, sem que a dor permaneça martelando seu estado mental, chamando-o de volta à condição de doente, da qual ele não se desvencilhará facilmente. Para além de um caráter existencialista, angústia assim entendida, como uma dor da mente, se torna matéria de estudo própria da psicologia.

Presente desde os primórdios da obra de Freud, a angústia foi abordada pelo pai da psicanálise em duas grandes linhas teóricas: a primeira, a chamada teoria econômica, aponta a angústia como energia sexual que, não elaborada, tem uma descarga de forma anárquica; e a segunda, por sua vez, construída em “Inibição, sintoma e angústia” (2016), enfatiza que angústia é uma ação psicológica reativa ou de preparação para o perigo, enfatizando também o eu (LAPLANCHE, 1998).

Para Freud, a angústia é vista como o núcleo central de uma neurose, como um sintoma que faz aflorar livremente um *quantum* neurótico (FREUD, 2006), selecionando as representações através da expectativa, afetando desde pronto qualquer outra representação e o

modo como se conecta com quaisquer outros conteúdos representativos, ao passo que em sua constante busca pela felicidade, o homem procura experiências que suplantam a angústia, em via de tirá-lo dessa instância neurótica.

A angústia enquanto neurose, para Freud, presente nos *Estratos dos documentos dirigidos a Fliess*, de 1899, serve posteriormente para a definição de uma etiologia constitutiva de tal neurose, composta de quatro fatores, sendo estes: o esgotamento proveniente de formas anormais de satisfação; a função sexual inibida; os afetos que estão ligados a tais práticas; e os traumas de natureza sexual anteriores à chamada idade da compreensão. A origem da neurose da angústia, presente no rascunho “E” da obra em questão, como afirmam Fátima Caropeso e Marina Bilig de Aguiar (2015), estaria efetivamente ligada à tensão sexual, entendida como fruto do acúmulo de excitação sexual não descarregada.

O argumento de Freud se sustenta em tal tensão quando atinge determinado estágio e desperta o afeto. No entanto, a ligação psíquica ofertada não aparece de forma suficiente, de modo que, não havendo a devida formação do afeto sexual, a tensão física fica sem uma ligação psíquica de fato, fazendo com que a tensão se transmute em angústia (CAROPESO e AGUIAR, 2015, p. 3).

Freud, em *Obsessões e fobias* (2006), também apresenta a angústia como o estado emocional próprio das fobias, sempre nelas existente. A fobia está constantemente ligada ao medo e às obsessões verdadeiras, podendo trazer ao indivíduo não só as emoções de medo, mas também dúvida, raiva ou remorso. As fobias são, para Freud, monótonas, quadros típicos, enquanto as obsessões apresentam mais variações e especializações, trazendo assim a correspondência direta entre medo e angústia.

A diferença fundamental entre fobias e obsessões, para Freud, está em que a substituição não é uma característica própria das fobias. Freud afirma não encontrar, em fóbicos, qualquer representação que substituísse outra, no caso de fobias, não se encontrando outra coisa que não angústia. Através de angústia é que se faz uma espécie de seleção, de modo que todas as representações que assim se adequem formam uma fobia. Citando o exemplo da *agorafobia*, Freud diz que a recordação de um ataque de angústia, e o medo de uma nova ocorrência da qual não se consiga escapar, seja constitutivo de fobias dessa natureza (FREUD, 2006).

Um ataque de angústia, portanto, poderia ser tão somente o sentimento de angústia, sem uma efetiva representação conjunta a esse sentimento. Poderia ainda aparecer em companhia de uma representação mais ao alcance do paciente, tal qual uma representação que

remetesse ao fim da vida, ou de uma ameaça de loucura, ou de parestesias de quaisquer naturezas.

A expectativa da angústia, assim, é um sintoma que Freud aponta estar no núcleo da neurose, sendo nesse sintoma que um fragmento teórico da neurose aflora livremente, como um “Quantum de angústia em estado de livre flutuação” (FREUD, 2006), quantum que, mediante a expectativa, faz a seleção de representações, pondo-se pronto a conectar-se com qualquer outro conteúdo de representação.

Freud acrescenta, mais adiante, que há, na angústia e na histeria, acúmulos de excitação, de modo que, entre as duas neuroses, ocorre uma certa insuficiência psíquica, gerando a partir dela processos somáticos diferentes. Com base numa elaboração psíquica não existente, há, portanto, um redirecionamento de tal neurose para o somático. Deste modo, a excitação a partir da qual a neurose de angústia se mostra seria tão somente somática, ao passo em que uma histeria, de modo diverso, se daria por conflito (FREUD, 2016).

Uribe (*apud* CAROPESO; AGUIAR, 2022, p.7) compreende ainda que, dentro do que Freud delimita, o acúmulo físico de natureza sexual seria sobretudo fruto de uma descarga reprimida, de sorte que a angústia, enquanto neurose, é mais neurose de paralisação, ou êxtase. Entretanto, não se encontraria a angústia no próprio êxtase, mas apareceria como uma transfiguração e transformação da tensão sexual em acúmulo. Angústia, portanto, não poderia admitir uma derivação psíquica, de modo que corresponde somaticamente à própria histeria.

O modelo de neurose da angústia, como aqui visto, serve de abordagem primordial para o problema da angústia (CAMPOS *apud* CAROPESO; AGUIAR, 2022, p. 7). Entretanto, esse modelo se mostra insuficiente em teoria, deixando pontos ambíguos referentes àquilo que diferencia angústia de neurose de angústia, assim como angústia das neuropsicoses de defesa. Este embaraço de conceitos deixa, ainda, uma série de dúvidas a respeito de qual mecanismo seria responsável por tornar a representação psíquica da excitação sexual somática das presentes neuroses.

O sofrimento possui, na obra de Freud, uma ligação profunda com a própria condição humana, desde o princípio da vida. Freud enxerga o sofrimento como proveniente do próprio corpo, do mundo externo (impondo medo e ansiedades) e das relações estabelecidas com os outros seres humanos. É, desse modo, diante dessas formas de sofrer, que o ser humano recorre a algumas alternativas, a fim de reduzir os seus medos, ansiedades e desventuras.

Deste modo, para Freud, as alternativas de aliviar a “dor”, são: “poderosas diversões, que nos permitem fazer pouco de nossa miséria, gratificações substitutivas, que a diminuem, e as substâncias inebriantes, que nos tornam insensíveis a ela” (FREUD, 2016, p.

18). Freud notou com isso que o ser humano busca, a todo custo e acima de tudo, a felicidade, querendo tê-la de modo constante.

No entanto, o próprio ato de nascer já vem carregado por uma dor traumática, uma vez que, no intraútero, o sujeito estava envolto por uma bolsa, livre de problemas e atividades que podiam lhe impor medo. Quando do momento do nascimento, advindo o “trauma do nascimento”, o sujeito começará a sofrer (FREUD, 2016).

Freud atribui ainda à angústia um resgate de uma dolorosa lembrança da infância, especificamente, o afastar da mãe. O momento no qual a criança, afasta-se da mãe e de toda a segurança e ternura que a cerca, ela é lançada em uma dolorosa situação de incerteza e aparente desamparo: “Não rejeitem a ideia de que esses determinantes da angústia repetem, no fundo, a situação da angústia do nascimento original, que também significou uma separação da mãe” (FREUD, 2010, p. 167).

Os instintos humanos mais agressivos e tendentes à desmedida, segundo Freud, estariam ainda sendo suprimidos pela vida em sociedade. A civilização, imersa na cultura, impôs tabus a fim de manter a coesão social, de modo que, para Freud, o ser humano civilizado deliberadamente operou a troca da felicidade pela segurança:

Se a cultura impõe tais sacrifícios não apenas à sexualidade, mas também ao pendor agressivo do homem, compreendemos melhor por que para ele é difícil ser feliz nela. De fato, o homem primitivo estava em situação melhor, pois não conhecia restrições ao instinto. Em compensação, era mínima a segurança de desfrutar dessa felicidade por muito tempo (FREUD, 2016, p. 61).

Dessa forma, partindo do entendimento de que o ser humano sempre estaria tentando voltar ao estado de nirvana do útero materno, a busca pela felicidade se torna, dentro da perspectiva freudiana, uma tônica para o resto da vida, ou seja, uma perene busca realizada pelo ser humano por uma sensação mais primeva da experiência de vida.

Entretanto, como foi dito, Heidegger trata da angústia como um privilégio. Compreender esse conceito tão complexo e, ao mesmo tempo, tão definitivo, dentro da fenomenologia heideggeriana, não é possível sem uma análise daquilo que o pensador desenvolve sobre o assunto em sua célebre obra *Ser e Tempo*, onde apresenta seu projeto para uma *ontologia fundamental*, e segue aprofundando tal conceito em sua produção posterior, amplamente discutindo-o em suas aulas, conferências e ensaios seguintes.

Como é possível, pois, ter algo incômodo e desnorteador como um privilégio, não como um afeto a ser evitado e suplantado, mas, por outro lado, tal qual Heidegger propõe, como algo constitutivo de uma compreensão de vida? Diferentemente do que se imagina comumente por angústia, o pensador escolhe tratá-la de forma diversa, como uma instância humana,

demasiadamente humana - permitindo, assim, uma abertura para a percepção de instância ontológica constitutiva de existência. Se apenas o ser humano sabe que existe, também será dele o privilégio de perceber-se enquanto ser e de se compreender como *ser-aí*.

Dentro da perspectiva do dogma, o ser humano apenas assimila aquilo que lhe é colocado e responde as questões que se apresentam valendo-se de respostas preestabelecidas. Podemos utilizar como exemplo o que Nietzsche chama de estágio do camelo, quando apenas se leva a carga que lhe é colocada, e inclina-se para receber mais e seguir carregando: “o que há de pesado?” Pergunta o espírito de suportaçã; e ajoelha como um camelo e quer ficar bem carregado” (NIETZSCHE, 1983, p. 43). Tem-se uma instância confortável, na simples obediência, que será suplantada pelo estágio criador do leão.

Em Heidegger, no entanto, essa superação não se dará senão passando pela via negativa, ou seja, a negação do dogmático, que lançará o homem em um estágio de ausência de resposta, para só então, a partir da terra aplainada, construir com solidez. Tal percepção, embora assemelhe-se ao *cogito* de Descartes, e também tenha, tal qual no caso do proposto pelo pensador francês, uma instância metafísica fundamental, trata-se, a perspectiva aqui assumida, dentro do proposto por Heidegger, muito mais de uma investigação do ponto inicial da atitude filosófica, e de modo como essa atitude se relaciona com o desvelamento de ser, dado ser a pergunta pelo ser a questão filosófica por excelência (WEYH, 2019, p. 17).

A ontologia fundamental de Heidegger, entretanto, não se encerra, como se pode levar a crer, numa leitura superficial do problema da superação da experiência negativa, em aspectos puramente epistêmicos, mas possui uma profunda ligação com uma investigação da existência humana e de como o homem como *ser-aí* se reconhece em *ser-no-mundo*. Dentre os conceitos que compõem a analítica existencial presente em *Ser e Tempo* e em outras obras, ocupa um espaço de suma importância: o de “cuidado”, (*Sorge*), como essência do *ser-aí*. Não cuidado enquanto ação ativa de zelo ou de cura, mas como uma disposição existencial fundamental.

Levando em consideração todas as reflexões previamente estabelecidas, presente trabalho busca investigar acerca de angústia, partindo do modo como é vista por outras ciências e pelo viés psicanalítico, para compreender como, de forma diversa, angústia em Heidegger se dá numa perspectiva fenomenológico-existencial, passando pela experiência negativa até o desvelamento de *Dasein*.

Esta pesquisa se pauta exclusivamente em estudos documentais e bibliográficos, tendo como obra principal o tomo primeiro de Martin Heidegger *Ser e tempo* (2018). Além de ser um marco na história da filosofia, tal obra nos leva a compreender o porquê de uma cisão

com toda a tradição, quando Heidegger traz o questionamento da metafísica e com isso uma nova percepção da grande questão “o que é o Ser”?

Mediante essa amplitude de conteúdo presente na obra, focaremos no parágrafo 40, sobre como a angústia se torna fundamental para o *Dasein* que compreende e significa seu mundo. Já de início, se faz importante ressaltar que Heidegger vai contra toda a tradição da filosofia, eliminando o termo “homem”, por ser carregado de determinações e conceitos, e traz luz o *Dasein*. Termo alemão cuja melhor aproximação de tradução é *ser-aí*, tendo também como tradução o termo “presença”, aquele que está lançado no mundo. Entretanto, para critério de compreensão, utilizaremos do termo “vida humana” seguido da terminologia *Dasein*.

Essa leitura torna-se fundamental para entrar em contato com os conceitos e compreender o que é a angústia para Heidegger. Ao lado deste texto, segue também *O que é isto a metafísica?* (1974), uma leitura complementar e indispensável para destacarmos e solidificarmos como o conceito de angústia se manifesta em diferentes exposições do autor.

Junto a estas duas obras, utilizaremos também um terceiro livro *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger* de Katyana Martins Weyh (2019) além da obra *Introdução ao filosofar* de Gerard Bornheim (1998).

Ao questionar se a angústia pode ser ou não considerada como uma abertura de possibilidades para o *ser-aí*, se faz necessário primeiro entender de que angústia estamos falando. Para o filósofo alemão Martin Heidegger, existe apenas um *ente* dotado do privilégio de compreender o mundo ao seu redor. Este *ente*, em linhas comuns, é o *Dasein* (vida humana), que está inserido no mundo de forma contingente, abrindo constantemente a necessidade de se determinar no mundo, transformando-o a partir de suas significações e ressignificações, uma vez que:

A angústia possibilita para o *ser-aí* a experiência do desvelamento dos entes como entes que estão aí. Não há, como na cotidianidade, um para quê determinado. Por isso, a mesa perde o sentido, a cadeira perde o sentido, o martelo perde o sentido; os entes, na insignificância, se nivelam na indiferença, diante da qual o *ser-aí* se espanta com o puro fato de que eles simplesmente são (ALVES, 2019, p. 13).

A angústia aqui se assemelha a um tipo de medo, sentimento que se tem mediante a algo que se teme, um gatilho causador deste sentimento, levando o sujeito a se distanciar do seu referencial causador. Porém, ela se difere destas emoções que necessitam de algo para serem manifestadas, já pairando o tempo todo sobre aquele que existe no mundo. Essa noção tem como berço de origem a obra *O Conceito de Angústia* (2013), de Kierkegaard, que a caracteriza como um medo sem referencial, ou seja, uma angústia fora de foco, e que para Heidegger não

há uma razão específica, e se houver, seria o próprio nada. Esse nada que desvela o todo do *Ser* no mundo que é o próprio *Dasein* (vida humana). Diante dessa amplitude de temas abordados, limitar-nos-emos exclusivamente no que tange ao problema da angústia. Dessa maneira, partiremos do conceito presente no parágrafo 40 da obra *Ser e tempo*, fazendo uma comparação com as concepções da angústia presentes em sua aula inaugural *Que é isto a Metafísica?*, para então destacar como essa tonalidade afetiva se manifesta e quais os seus impactos na existência do *ser-aí*, ente este que está lançando no mundo e rodeado de significações abertas pela sua disposição, já que

Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser (HEIDEGGER, 2018, p. 257).

Esta pesquisa se dá por meio de revisão bibliográfica, que tem como maiores exemplos “as investigações sobre ideologias ou aquelas que se propõem à análise das diversas posições acerca de um problema” (GIL, 2007, p. 44), consultando o trabalho de comentadores que se debruçaram sobre a problemática da angústia em Heidegger, em busca de responder à seguinte pergunta: *A angústia pode ser considerada como uma abertura de possibilidades para o ser-aí?*

A fim de realizar a presente pesquisa, foi usado como principal núcleo da discussão a obra *Ser e Tempo* (2018) de Martin Heidegger, assim como *Que é metafísica?* (1979), complementando a análise com a consulta direcionada de outras obras do mesmo autor, realizando uma análise baseada em *Introdução ao Filosofar* (1998) de Gerard Bornheim, em especial os capítulos V, VI e VII, afim de obter um panorama de como a angústia se revela como experiência negativa na existência humana, bem como na obra *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger* (2019) de Katyana Martins Weyh, reforçando a questão levantada sobre angústia e o desvelamento de ser, passando pelo conceito de cuidado.

Em apoio à construção do panorama inicial, foram ainda consultadas obras de Sigmund Freud, em especial o artigo *Angústia e Instintos* (2010), e de Jean-Paul Sartre, sobretudo o *Esboço para uma teoria das emoções* (2010), delimitando o contexto do caminho que o conceito de angústia percorre no ocidente.

O fundamento da pesquisa, portanto, está na investigação analítica da problemática proposta, relacionando a angústia com a fenomenologia heideggeriana de uma perspectiva existencial.

2 ANGÚSTIA: UMA DISCUSSÃO CIENTÍFICA E FILOSÓFICA

Tratar de angústia em Heidegger é abordar uma questão de existencial que, embora esteja distante de um psicologismo pragmático, possui um caráter ontológico verificável na experiência de *Ser* no indivíduo. Como diz MacDowell (1993), “o que Heidegger assevera do eis-aí-ser em geral, ele experimentou-o, antes de tudo, em si mesmo.” Aparece aqui, à luz do investigar científico, discorrer, para fim de elucidação, o que se percebe por angústia dentro de diferentes perspectivas.

Convém realizar uma investigação inicial partindo da compreensão de angústia dentro da produção científica em diversas áreas, cujo presente trabalho pretende se deter, sobretudo por duas razões: 1) a angústia aqui é posta como fenômeno que reflete uma percepção existencial espelhada na própria experiência -notoriamente incômoda e profundamente emocional; 2) não é possível compreender devidamente uma emoção sem entender a significação nela contida (SARTRE, 2010, p. 48).

2.1 A angústia na teoria das emoções

Caldas Aulete (2011) dá a definição de angústia como uma ansiedade intensa, sofrimento, ou “medo sem causa identificada”. Trata-se de um medo intenso, uma aflição, percepção incômoda e sofrida, sem uma causa eminente, como se estivesse ligado a um elemento externo da vida, intervindo no cotidiano como uma dor difícil de se desvencilhar. Afinal, como tratar de um ferimento que não se consegue efetivamente saber onde fica, sua causa aparente, ou sua extensão?

Em uma relação estreita com a excitação somática, as teorias freudianas dão à angústia um tom biológico, ligado à percepção natural do indivíduo referente à realidade à qual este está inserido. Sendo angústia, aqui, um conceito que apresenta características patológicas naturais da vida, evidencia-se ainda a relação entre angústia e condição humana. Profundamente ligada com a expectativa, a ansiedade mostra-se como um traço onipresente de angústia na humanidade atual.

A raiz da angústia enquanto frustração, bem como os elementos existenciais que colocam o indivíduo em tal situação, são questões que pertencem a um problema de ordem filosófica da mais profunda relevância, das quais trataremos com mais afinco mais adiante.

Por hora, é preciso dizer que mais do que um jogo de rememorações e estímulos, que conversam com as teorias de Freud, faz-se necessário uma compreensão de angústia que saia do domínio da pura psique, e lance o questionamento também ao seu fundamento ontológico, discussão sobre a qual Heidegger se debruça em diversos momentos de sua obra.

Sartre (1905-1980) buscou construir uma teoria das emoções que comunicasse esse aspecto psicológico das emoções a uma razão ontológica e fenomenológica, partindo de uma busca pela finalidade de uma emoção, entendendo-a como algo a ser *sofrido*, que se desenvolve à revelia da vontade do ser humano que a sofre, e seguindo leis próprias (SARTRE, 2010, p. 49).

Se a teoria de Sartre sobre as emoções rompe mesmo com a própria fenomenologia aos moldes de Husserl, por este não ter tratado da imagem eideticamente (BELO, 2014), é precisamente ao considerar uma abordagem fenomenológica da psicologia que o *Esboço para uma teoria das emoções* de Sartre se mostra inovadora de fato à sua época. Sartre vê na oposição entre consciência realizante e consciência irrealizante, a disparidade entre o imaginante e o perceptível através da própria consciência.

Na consciência imaginante o objeto não é uma mera imagem enquanto imagem, mas aquilo que a imagem representa, isto é, para que seja possível compreender a imagem enquanto imagem por si, é necessária uma consciência reflexiva, uma operação de consciência de outro nível, que põe a outra consciência como objeto.

Com base nesta consciência que Sartre erige sua investigação, dado que “a consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos” (SARTRE, 1996, p. 15) que apenas pela reflexão é possível realizar o julgamento e constatação de um fato inequívoco, dando a certeza de se ter uma imagem de fato, o método fenomenológico-reflexivo de Sartre baseia-se em produzir imagens, e pela reflexão sobre tais imagens, construir as definições e descrições definitivas de cada uma, compondo a própria essência da imagem, o cerne da representação.

As emoções, portanto, partindo de uma perspectiva reflexiva, se mostram como fenômenos que contém uma forte essência transcendental. A emoção aqui, como diz Ferreira (2015), é uma maneira de realização, bem como de transformação do mundo, ou seja, um procedimento de existência feito pela consciência como uma síntese organizada da existência humana. A ontologia existencial, aqui, se manifesta sintomaticamente através da emoção. Como diz Sartre, “a consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo. Não é necessário ter presente toda a consciência para compreender claramente este princípio” (SARTRE, 2011, p. 55).

Falar da emoção, enquanto fenômeno, é, desta forma, tratar da realidade do homem em seu aspecto mais essencial (FERREIRA, 2018). Sartre via o homem como uma síntese representativa de uma totalidade, de modo que a emoção permite ver e interagir com objetos que compõem a realidade.

Sendo o homem um ser-no-mundo, é também na emoção que o comportamento do homem tem sua “essência” revelada. Não é como se o objeto se tornasse passivo de transformação, mas antes a percepção do objeto, transformando a própria consciência através do corpo, sendo o corpo que, por direção da consciência, modifica sua relação com o mundo, de tal forma que o mundo altere suas qualidades (SARTRE, 2011, p. 64). Logo, a consciência altera a si mesma, e nessa alteração, altera o mundo no qual está contida.

Sartre não esconde a influência que a ontologia heideggeriana exerce sobre a sua noção de homem como totalidade sintética, e na forma como esse homem se identifica com o mundo. De modo que, tanto o homem como o mundo no qual ele está inserido, “é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis” (SARTRE, 1994, p. 13). Considera-se aqui que a angústia como fenômeno de sofrimento físico, não está objetivando a angústia em Sartre a partir da abordagem existencial, mas angústia aqui se refere a um incômodo físico difícil de lidar. E, como toda emoção difícil de representar plenamente, nota-se como o indivíduo angustiado, tomado pela emotividade por ela trazida de forma intensa e fora de seu controle e determinação, muda a própria forma de percepção do mundo pelo indivíduo.

No momento de experimentação do mundo, de concepção de ser-aí, manifestada pelo fenômeno da emoção, para o eu, não é o objeto que adquiriu em si um novo significado ou se transfigurou em outra coisa, mas todo o mundo que mudou, adequou-se, adaptou-se ao tom proposto pela emoção em questão.

Tal qual emoções ligadas ao medo fazem, por um tempo, como se uma janela de vidro se faça notar como inexistente, de modo que a ameaça externa esteja ao alcance do esticar de um braço, transformando assim toda a realidade conforme é perceptível ao que se encontra emocionado pelo medo. Também a angústia, enquanto emoção, desvela uma perspectiva que não permite ver além da própria angústia, mas antes conduz a uma claustrofóbica sensação de impossibilidade de saída da situação que trouxe à tona o sofrimento.

A contribuição de Sartre à discussão permite, a partir disso, perceber a emoção como uma dimensão verificável de uma relação ontológica com o desvelar das coisas observado pela consciência humana, e dá ao presente estudo o link para a abordagem filosófica mais aprofundada sobre a fenomenologia e o caráter existencial de angústia, conforme será visto posteriormente.

2.2 A experiência negativa e a angústia

A experiência que mais define o despertar filosófico, a passagem de um estágio de conformidade e de assimilação de conceitos postos para um momento de busca pelas respostas, incômodas e discrepantes daquilo já estabelecido, é árdua. É o rito de passagem, gratuito e sem outra pretensão senão a resposta, busca fundamental ao questionamento filosófico ao qual se dá o nome de experiência negativa.

Desde a caverna de Platão (2019, VII 514a – 517c) é destacado como a busca pelo além das sombras no fundo da caverna, o exterior à luz do sol da filosofia, é difícil. Os olhos tão acostumados ao escuro da caverna, bem como a mente acostumada a acreditar que aquelas figuras projetadas como sombras eram, por assim dizer, verdade, e seres vivos, e deuses, ao primeiro contato com os raios da luz do dia, livre, desobstruída e indo direta à percepção daquele homem que se atreve ao rompimento com as correntes antigas, sofre. Uma dor ardente, que por um segundo faz pensar que nada na busca faz sentido. Imaginando ser aquela a recompensa pelo esforço de sair de suas tão confortáveis tradições ancestrais do fundo da caverna, desconfiando que sua busca é não só um erro, como também um autoflagelo gratuito.

Bornheim (2009) chama a postura inicial, da qual esse homem agora se afasta, presente no fundo da caverna, de postura dogmática, que, apresentando segurança, sem respostas a serem buscadas, mas antes com os preceitos a serem seguidos, impostos por pessoas que acredita-se serem melhores ou mais sábias, que oferecem a esse homem um mundo pronto, definido, fechado e resolvido. Entretanto, é diante da desconfiança que esse homem percebe que talvez aquele mundo pronto não seja tão firme, que as verdades por ele impostas não sejam inabaláveis. É o difícil momento no qual se dá a revelação de uma postura que antes era natural como sendo agora periclitante:

A criança, que vive na incerteza dos “grandes olhos terríveis e doces” de seus pais, cresce, e crescendo, os seus pais como que tomam distância: ela os vê, ela os julga. Descobre, concomitantemente, que está só, que deve assumir o mundo, e descobre também que isto não é fácil, que dói. Aqui começa a biografia, o drama humano, coincidente com a descoberta de que este mundo talvez não seja tão absoluto e seguro. (BORNHEIM, 2009, p. 71)

Esse momento de descoberta, que põe em questionamento dogmas e pode levar, em casos extremos, à negação do mundo anteriormente conhecido e aos seus valores, apresenta ao homem que aqui se coloca o nada, de modo nunca antes por ele experienciado.

A dissociação da realidade aqui realizada também traz uma instância existencial que, levada ao extremo, pode conduzir mesmo a esse niilismo, esse esvaziamento de sentido que conduz à angústia como um estágio indispensável para se atingir a conversão filosófica, para se contemplar os campos ensolarados, inconcebíveis e impensáveis a partir do interior da

antiga caverna (FURLAN, 2018). A angústia aqui desponta como sintoma desse esvaziamento, esse chamado para o preenchimento, preenchimento que pode mesmo não existir plenamente. Como a dor física, um incômodo causado por uma concussão, que não permite viver sem atentar para aquele latejar, aquela dor incessante que chama o tempo todo a atenção para si e a todo o resto da existência interfere (FOGEL, 2010), a angústia mostra seu caráter existencial mais perene à própria experiência humana, ao “projeto-homem”.

Existe ainda uma postura diversa frente à percepção de tal vazio. O homem tanto pode se encontrar numa perspectiva passiva, na qual ele se torna mero espectador dessas brutais e avassaladoras demolições às quais a negativa agora corrobora, como também pode tomar um comportamento ativo, tornando a negação uma conquista, um caminho, que pode se dar tanto por via intelectual, como existencial (LADEIRA, 2018). Como a escolha posta por Nietzsche quando do anúncio do eterno retorno pelo demônio no parágrafo 341 de *A Gaia Ciência*, que lança o mais pesado dos pesos sobre seu ouvinte, o peso de que, pelo eterno retorno, esse homem, essa partícula de poeira, viverá tudo como já viveu e não terá nada de novo nessa existência. Este homem rangerá os dentes em revolta ou dirá, por fim, “tu és um deus, e nunca ouvi coisa tão divina?” (NIETZSCHE, 2012).

Para Sartre (2015), a angústia proveniente dessa contemplação da falta de um sentido para o real leva o homem a experimentar essa diminuição, percebendo-se não mais como um ente em torno do qual o real orbita, como seria próprio da concepção dogmática. O homem não se entende mais como ente destinado a coisa alguma, e agora terá que ir lutar pelo seu sentido, pelo seu espaço dentro do mundo e da existência. O homem que então se encontrava em um mundo realizado, tem diante de si agora o “por que?” rebeldia e exercício de independência, mas também sentimento de conflito que pode levar ao isolamento e à perda de realidade no absurdo.

2.3 A trajetória histórica do conceito de angústia em Heidegger

As inquietações que levam Heidegger a desenvolver sua ontologia fenomenológica se expressam no começo de *Ser e Tempo*, quando o pensador denuncia um momento histórico que julgava alarmante dentro da trajetória da filosofia, no que se refere à questão do Ser. Se nos primórdios da tradição filosófica se tinha nesse questionamento o cerne discursivo que impelia o fazer filosófico em torno de sua resposta desde os pré-socráticos, agora, se caía no esquecimento.

Tal qual Eurídice, que prestes a ser trazida à luz por Orfeu, permanece perdida após o declínio da tentação de seu salvador que, atraído por um espectro sonoro de sua voz, terminou

por olhar para trás, quebrando assim sua promessa e condenando sua amada ao reino de Hades (BULFINCH, 2018, p. 196-199), assim, de acordo com Heidegger, a metafísica foi mantida presa por uma sanha em busca de uma “essência naturalista”, que se cristalizou dentro da tradição, a tal ponto que, como diz Weyh (2019), “ocupou-se de investigar o ente e as essências, mas não perguntou pelo ser que os possibilita.” (p. 24) O Ser, portanto, que é a razão central da pergunta, permaneceu na obscuridade, deixado lá desde eras antigas, esquecido até que um outro Orfeu se digne a lá retornar, ao tão antigo e tão primordial, e empreenda a difícil jornada que poderá trazê-lo à tona.

Tendo nascido em 1889, o jovem Heidegger teve sua vocação filosófica despertada a partir da leitura, aos dezoito anos de idade, da obra de Franz Brantano sobre Aristóteles. MacDowell escreve, em pesquisa realizada junto a familiares do próprio Heidegger, que o problema do Ser desde já o atraiu, quando de seus primeiros estudos da obra do estagirita: “Aristóteles, a questão do ser, e, portanto, a metafísica em sua raiz tanto histórica, como sistemática, eis a primeira face que lhe apresentou a tradição filosófica” (MACDOWELL, 1993, p. 24).

Posteriormente, em seu contato com a tradição escolástica quando de sua formação eclesiástica na Faculdade de Teologia de Constança em 1909, Heidegger passa a se debruçar sobre as categorias de Tomás de Aquino e sua interpretação de Aristóteles, e mesmo quando de seu distanciamento da tradição teológica, permaneceu em apreço, por vezes em postura apologética (MACDOWELL, 1993, p. 41) dessa interpretação. Com efeito, a crítica ao que Heidegger chama de “preconceitos inveterados sobre o formalismo da Escolástica, a respeito de sua relação ‘servil’ para com Aristóteles e quanto à sua atitude de ‘escrava’ da teologia” (MACDOWELL, 1993, p. 42) como forma de garantir um mais confiável juízo histórico, permanece por muito tempo presente dentro da produção do pensador.

Heidegger ia de encontro com o idealismo transcendental de Kant, ainda muito forte na sua época, e discordava da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, embora aceitasse a ideia de um plano que transcende a experiência sensível e manteve-se ao lado da metafísica tradicional escolástica quando das divergências entre esta e a filosofia dos valores neokantiana: É a tensão violenta entre estes dois polos, que alimenta a problemática inicial de Heidegger. A sua convicção tenaz na validade da metafísica reflete uma daquelas opções fundamentais que envolvem toda a personalidade e constituem o horizonte em que se move a especulação de cada um (MACDOWELL, 2013, p.37).

A partir de uma doutrina das categorias, Heidegger busca superar a oposição entre o realismo e o idealismo no seu projeto de restauração da metafísica. Frente aos preconceitos que

geraram um dogma onde perguntar por algo como o ser se tornou supérfluo, por se tratar de um conceito tão universal quando é possível e por isso mesmo tão vazio quanto (HEIDEGGER, 2018, p. 7), seria, pois, a busca pela definição de um conceito como esse uma aparente falta de tempo.

Faltando à discussão o questionamento efetivo sobre o Ser, Heidegger busca outra vez pensá-lo, aos moldes dos antigos, afastando-se de uma linha de investigação puramente ôntica, baseada na pergunta pelo ente, que negligencia o fundamento básico do que dê origem e unifique todos os possíveis entes (WEYH, 2019, p. 25). A grande contribuição de Heidegger à discussão, portanto, está em assumir que não se deve pensar o ser tal como essência, tampouco procurar defini-lo através de características ônticas. Definir ser como algo já faria a questão mergulhar outra vez numa interpretação deste como ente.

Dissociando ser de ente, Heidegger assume o principal propósito de sua investigação como sendo a elaboração concreta da questão sobre o sentido de “*Ser*”, questão originária, presente na base de toda ontologia construída pelo pensador alemão.

Para a compreensão e a interrogação de ser, Heidegger julga necessário partir primordialmente do ser-aí, por ser o ente através do qual se realiza a própria interrogação, e daí se constitui a chamada analítica existencial de Heidegger (WEYH, 2019, p. 53). O pensador constrói seu pensamento fenomenológico-existencial tendo a análise da existência e da forma como se percebe existência e mundo, por meio da dinâmica existencial de ser-aí. A fenomenologia de Heidegger tem a existência como fenômeno paradigmático central da discussão.

Crítico tanto do positivismo quanto do idealismo que estavam, ambos, em plena ascensão dentro da produção filosófica de sua época, Heidegger buscou um retorno da questão de ser, dispersa, tanto pela noção positivista de que apenas a experiência objetiva pode proporcionar o vislumbre da verdade, quanto a perspectiva idealista que coloca a verdade como algo de fora de uma percepção mundana, algo acima do mundo sensível, pairando numa instância superior, intangível e inacessível (CARRASCO, 2018).

Cardinalli (2004) trata do ser-aí (*Dasein*) como o próprio ser do existir humano, de modo que o ser humano acontece (como se expressa no *Sein*), no aí (*Da*), na dimensão do lançado no mundo, e, portanto, existe, *ek-sistere*, nesse mesmo “movimento para fora” (p. 58), incluindo, assim, a percepção e compreensão do mundo e dos entes que no mundo se tornam assim acessíveis.

Carneiro Leão (1988) aponta Ser-no-mundo como uma estrutura de realização, e não um fato propriamente (p. 20), destacando com isso como, em Heidegger, ser-aí se torna, portanto, ser-no-mundo, sendo ao mesmo tempo com os outros, com as coisas (objetos) e consigo mesmo. Ser-no-mundo, assim, refere a morar, fazer habitação, ou ser familiar a (NUNES, 1986, p.86), de modo que se mostra como familiaridade, em relação a algo no mundo, que emerge em vista de um projeto de realização de ser-aí, compreendendo-se, portanto, a existência humana como uma totalidade significativa, dado que compreende a si mesmo e ao que se verifica no mundo é também estar dentro de uma trama significativa, direcionada por um projeto de realização (CARDINALLI, 2015).

Pode-se, ainda, desmembrar Ser-no-mundo, em seus três elementos constitutivos, “ser”, “em” e “mundo”. Ou mais claramente, como diz Barbosa (1998), o quem que no mundo é, a maneira de ser-em em si mesmo, e o mundo no qual ser é. Tal decomposição, entretanto, convém esclarecer, se dá apenas para facilitar a análise, uma vez que Ser-no-mundo, é, com efeito, uma estrutura unitária e não múltipla, dado que apenas se é em, e quem, e quando, sendo indissociável um dos três dos outros dois: “Pode-se dizer que a aparente obviedade do ser no mundo deriva da naturalidade com que esse “no” se nos aparece. Grande parte da importância do pensamento de Heidegger consiste em ter ele problematizado o “ser-em” da existência humana.” (BARBOSA, 1998, p. 4)

Dessa forma, Heidegger propõe o *Dasein* como o ente particular, ou entidade, por assim dizer, que deve ser investigada ao se pretender compreender o ser, de modo que “ser-aí”, é o único ser capaz de suscitar questionamentos sobre o próprio ser (REYNOLDS, 2012), ao mesmo tempo em que se envolve com o próprio ser, e também é para quem a própria existência se questiona.

Quando se trata da abertura do ser-aí, é necessário ter em mente que o *Da* não se refere propriamente de um lugar no mundo ou de algo interior do ser humano, não sendo, portanto, o próprio ser-aí aquilo que se encontra aberto, mas sendo ele aquilo que possibilita a compreensão das várias significações daquilo que aparece, tanto da parte dos entes do mundo, quando do ser-aí para si mesmo (CARDINALLI, 2015), tratando-se, portanto, de outro modo, das estruturas existenciais chamadas de compreensão, interpretação, discurso e disposição.

Na investigação pelo modo de ser que constitui o indivíduo, este a realiza partindo de sua abertura ao mundo, para, a partir dela, compreender o mundo. Tal abertura possui uma tonalidade afetiva fundamental que a origina, chamada por Heidegger de *Angst*, ou angústia. Angústia aqui, diferente das perspectivas psicologistas, patológicas e na perspectiva Sartriana anteriormente tratadas, assume um sentido diferente, não meramente prejudicial e melancólico,

mas antes privilegiado (BERNARDO, 2018). Embora angústia seja um termo bastante utilizado dentro da metafísica, e também, como visto, de ciências empíricas como a psicologia, Heidegger não trata o problema da angústia como uma psicologia dos humores, nem busca dentro de um fenômeno psicológico uma perspectiva ôntica.

A angústia, em sua tonalidade afetiva, é mais um indicador, algo que apresenta o modo como ser-aí se revela diante de ser-no-mundo, apontando para o ser do ser-aí. Explicitando assim o modo como ser-aí está afetado. O fenômeno de angústia, aqui, acontece sem aviso, sem controle, espera ou determinação para. Angústia é uma quebra com o familiar, o comum e o mundano, fazendo com que o ser-aí se defronte com o nada. Com efeito, é próprio do ser-no-mundo sequer ter ciência da razão de se angustiar (LEVINAS, 1997). O contado que o ser-no-mundo tem diante de tal fenômeno é consigo mesmo, num fenômeno único e espontâneo, que gera estranhamento diante do que se percebe no mundo.

Dentro da problemática do ser-aí e do ser-no-mundo, que traz a possibilidade de existir de forma autêntica ou inautêntica, a angústia apresenta o caráter de poder ser, ao qual o presente trabalho se debruçará mais à frente. Por hora, convém compreender que é nessa busca pela autenticidade, pela existência que não se ampara apenas nos outros entes e nas coisas, que se dá através da angústia, pela forma como ela permite perceber o mundo.

A angústia ganha diferentes nuances ao longo da produção de Heidegger, e sobre as quais agora será voltada a presente pesquisa. Ao investigar o modo como angústia diagnostica um caráter ontológico e fenomenológico, que não decorre de um solipsismo psicologista que se aprofunde no estudo do indivíduo enquanto ser psíquico em perspectiva clínica, mas vê na angústia uma experiência existencial como abertura filosófica. Embora tal experiência se relacione e se constitua tendo por base primordial o afeto, afeto aqui aparece como condição epistêmica pela qual o revelar de ser-aí se torna palatável. Condição essa que sequer possui ligação com a vontade do indivíduo ao sabor das emoções, tampouco se mede puramente por elementos psíquico-afetivos, mas como disposição a uma conceituação fenomenológico-ontológica, ou à possibilidade para tal.

O conceito de angústia será, portanto, analisado aqui a partir de duas perspectivas diferentes do problema, em dois diferentes momentos da obra de Heidegger, respectivamente verificados na produção de *Ser e Tempo* em 1927 e nas aulas ministradas presentes em *Que é Metafísica*, em 1929.

3 A ANGÚSTIA EM HEIDEGGER

Se tem algo que faz sentido imediato aos ouvidos de quem viveu os últimos anos, tomados pela pandemia da COVID-19, é o ser-com do qual falava Heidegger. O isolamento social proporcionou a experimentação plena do que de fato representa o espaço do outro dentro da experiência de ser, bem como a angústia que decorre inexoravelmente de um projeto a ser concluído, agora com ainda novos obstáculos em seu horizonte. No entanto, aqui está o mundo público. E como escapar deste? (COIMBRA, 2020).

Na medianidade entre o ser-aí e os outros ser-aí, Heidegger identifica o impessoal, ou *Das Man*, a voz neutra que condiciona a estar em conformidade com todo mundo. Entretanto, é nessa mesma medianidade que se percebe que, se não há correspondência exata de “todo mundo”, logo todo mundo, o ser-aí no cotidiano, é ninguém. Entretanto, nessa paradoxal relação, nasce a necessidade de reconquista do próprio, que está na predisposição da angústia (ALVARES, 2019, p. 6) No cerne da problemática ontológica heideggeriana, o problema central com que Heidegger se debruça é o da questão do Ser, e não o da existência (WERLE, 2003). A angústia é um conceito tão complexo e filosoficamente fértil, e, como vimos, sofreu modificações e ampliações ao longo da obra do pensador alemão, de modo que um estudo dessa evolução conceitual se faz necessário, para percepção de como Heidegger construiu e percebeu, ao longo dos anos, como estava diante de uma nova forma de pensar a metafísica, ainda que não tenha sido esse o projeto inicial (DOWELL, 1993, p. 42).

3.1 Angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental em *Ser e Tempo*.

A ideia de angústia em Heidegger tem início a partir da disposição de humor que coloca o ser-aí perante a abertura, de forma enigmática, e não de acordo com impressões geradas com base em coisas conhecidas e crenças já justificadas (HEIDEGGER, 2018, p.190). Trata-se de uma ânsia que não está ligada a uma percepção teórica, mas antes afeta o humor como o condicionante para que se busque então entender tal enigma.

Heidegger destaca, em *Ser e Tempo*, que, em sendo tal disposição própria do humor, dado que o humor não provém de elementos internos nem tampouco externos, o humor ocorre em precipitação, e, partindo de si mesmo conforme ser-no-mundo, cresce (HEIDEGGER, 2018, p. 191). Aqui, sai-se da disposição negativa, anteriormente tratada no presente trabalho, e coloca-se diante da apreensão reflexiva que se comunica com o interior por meio de uma concepção da abertura, agora positiva. Antes mesmo desse movimento, para que este se torne possível, já precisa ter havido, portanto, a abertura rumo ao ser-no-mundo de modo mais amplo pelo humor, e só por meio desse humor tal direcionamento se tornou possível.

Não se trata, entretanto, tal disposição, de um fenômeno psicológico confuso e misterioso, mas antes de uma maneira, um modo, uma instância existencial primordial da abertura igualmente originária do mundo, de existência, modo existencial este que não é também externo ou adquirido, mas também é, de si mesmo, um modo do ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2018, p. 191). Deste modo, em vista de desvelar a perspectiva ôntica verificável do ser-aí, Heidegger destaca especificamente uma determinada disposição, que pode tornar explicável ser-aí como ente. Tal disposição é a angústia (ALVARES, 2019, p. 8).

A identificação conceitual de angústia em Heidegger começa com uma comparação com outra emoção, no caso, o temor. Heidegger aponta semelhanças entre esses dois, angústia e temor, por terem como princípio emocional o sentimento de ameaça. Ameaça que, quando o toma conta do homem, seja o homem cheio de temor ou o angustiado, faz com que o ser-aí fuja.

Husserl ainda coloca dentro do temor correlatos de consciência, de modo que, não obstante o que algo seja, ele aparece na instância do temor, não por alguma forma de reflexão, mas de modo co-originário, fazendo algo aparecer como temível quando o temor de fato ocorre. Temor, desta forma, está ligado diretamente com a intencionalidade, dado que, quando ele ocorre, há uma projeção da consciência para fora, para junto ao temido (TRZAN-ÁVILA, 2020).

A principal dissociação entre angústia e temor estaria, no entanto, na razão da ameaça. Enquanto no temor a ameaça é proveniente de um ente específico, determinado, verificado no mundo, na angústia, de outro lado, se tem, neste caso, ameaça do ser-aí por si só. Acylene Maria Ferreira (2002) analisa de que modo Heidegger trata a angústia, a saber, como o temor mais próprio, a partir do impessoal. Haveria, portanto, uma forma velada de angústia no temor, que se esconde no interior do mundano: “Quando a angústia se desvela, o mundo se oculta e o ser do homem vem à tona. Aí o homem ‘está suspenso dentro do nada’, se sente estranho e mergulhado na sensação de indiferença; o mundo não lhe diz coisa alguma (FERREIRA, 2002, p. 8).” Dessa forma, se dá uma manifestação do nada, desvelado, na angústia.

Desta forma, o ser-aí em Heidegger é angustiado por ele mesmo, por meio de seu ser-no-mundo. Não há, portanto, um determinado ente intramundano que cause a angústia, como seria verificável no temor. Com efeito, é sempre direcionado o temor que se tem, como se verifica quando se diz que alguém tem medo, posto que sempre será dito “medo de...”, enquanto, na angústia, não há a caracterização de um dano que poderia afetar aquele que está sendo ameaçado pelo que é determinado por um poder-ser específico. Não só a angústia deixa o “com quê” indeterminado, como ainda trata esse possivelmente determinado como

irrelevante. A angústia se dá não com algo ou alguém, mas com o mundo tal qual (HEIDEGGER, 2018, p. 250).

Como resultado da disposição de angústia sobre o ser-aí, a disposição torna perceptível o modo como efetivamente se está, o que gera estranheza diante do impessoal. O que antes se via como familiar por provir do cotidiano e do impessoal entre os entes, agora salienta a estranheza que Heidegger chama de sensação de fora de casa (ALVARES, 2019, p. 10). O ser-aí está, portanto, impossibilitado de se compreender em conformidade com os entes presentes no mundo, tal qual antes se realizava.

Posto que a angústia impõe ao ser-aí a abertura como ente em várias possibilidades, este ente é possível de se singularizar apenas a partir de si mesmo, o que não significa um ensimesmamento puro e simples que condicione a angústia a partir de si, a estranheza da qual aqui se fala, bem como a predisposição de possibilidade a partir da singularidade não indica estar o ser-aí separado, isolado em um vazio, numa instância dissociada do mundo (HEIDEGGER, 2018, p. 252). Antes, na própria abertura realizada pela angústia o ser-aí também tem sua abertura em ser-no-mundo, e assim, a partir disso, constrói relação com os outros. Não se trata de uma explicitação do eu, mas do mundo.

Partindo da disposição afetiva da angústia, o ser-aí encontra sua situação na existência, o seu aí, e é então, estando lançado ao mundo, que o ser-aí adquire a oportunidade de interpretar a si mesmo (OLIVEIRA et. al. 2021, p. 6). Sendo então, no revelar da dimensão de ser dos entes, que tal disposição faz vir à tona a voz do Ser própria do ser-aí. Heidegger afirma serem tonalidades afetivas dessa natureza que fazem referência a uma possibilidade essência mais originária, sendo apenas através de tais tonalidades que se chega a efetivamente encontrar-se a si mesmo enquanto ser-aí (HEIDEGGER, 2011, p. 89).

A fuga do ser-aí na angústia proveniente da ameaça seria, portanto, não fuga de um ente intramundano. Ao invés disso, seria mesmo fuga para tal ente, uma vez que, pela disposição de angústia que permitiu o desvelar do mundo enquanto mundo, o ser-aí torna-se propriamente poder-ser. A fuga, portanto, seria uma fuga em direção aos entes, rumando para o impessoal e seu conforto familiar, sua tranquilidade característica. Fuga que acontece diante da ameaçadora abertura para a singularidade de um si mesmo. Desta forma, a estranheza acontece como ocorrência de uma tranquilização do ser-no-mundo pela familiaridade, numa estranheza perante a presença, ao invés do contrário. Não sentir-se em casa, portanto, desponta como o mais originário fenômeno, de uma perspectiva ontológica e existencial (HEIDEGGER, 2018, p. 254).

A inserção do ser-aí no mundo externo, gerido pela neutralidade do impessoal, o torna também algo raro e fugaz, facilmente escapável e de ocorrência incomum. Raridade esta que, no entanto, diagnostica como este se encontra encoberto, mesmo e principalmente para si mesmo, trazendo a possibilidade de abertura no sentido originário que se dá, mesmo pela disposição da angústia (ALVARES, 2019, p. 11). Apenas na angústia, portanto, encontra-se possível a privilegiada abertura, na instância da singularidade. Singularidade que destitui mesmo a presença de seu estado decadente, revelando-lhe como caminhos possíveis a seu ser a impropriedade e a propriedade (HEIDEGGER, 2018, p. 205).

Dessa forma, verifica-se angústia como uma disposição fundamental ao abrir o ser-aí como possibilidade de ser, revelando através disso a possibilidade de ser-aí ser em sentido impróprio ou próprio. A noção mais primordial de angústia em Heidegger, portanto, está a partir do abrir-se do ser-aí poder ser no sentido próprio a partir das possibilidades abertas. Tal abertura seria, portanto, privilegiada, por colocá-lo perante seu ser próprio, perante o fato de assim ser ente de possibilidades de ser, um singular si mesmo. Alvares (2019, p.11) destaca que, mais do que isso, o ser-aí lida, na angústia, com entes que se tornariam irrelevantes desta forma, de modo que haveria a abertura do mundo enquanto mundo e do ser-aí enquanto, ele mesmo, um ser-no-mundo.

Assim sendo, a disposição fundamental da angústia ocorre não apenas como elemento psicológico e emocional, mas como o princípio no qual se fundamenta toda a ontologia heideggeriana, como uma disposição privilegiada, própria daquele que existe, e que lhe dá a consciência de existente como ser-aí. A perspectiva ontológica do que vem a ser angústia, no entanto, conforme será visto, é aprimorada por Heidegger em *Que é isto, a Metafísica?*, e toma nuances divergentes, aos quais cabe igual aprofundamento.

3.2 Angústia em *Que é isto, a Metafísica?*

A discussão a que Heidegger se propõe em 1929 parte precisamente de investigar o que vem a ser metafísica partindo do interior da própria metafísica, dado que, para ele, problematizar metafísica não é possível senão partindo-se de dentro dela mesma. É em vista dessa problemática que ele investiga o nada, pensando-o conforme a disposição da angústia.

Buscando responder em preleção o que vem a ser metafísica, Heidegger destaca que não é possível ter tal resposta a partir de soluções externas, que apontem, com dedo categorizador, dotadas de respostas convincentes, enunciando aos quatro ventos: “metafísica é isso...” não sendo possível a obtenção de uma resposta de fora, uma resposta meramente em uma discussão sobre o que vem a ser metafísica, de modo que a metafísica estivesse sendo vista

de fora, quando, em verdade, a problemática metafísica põe sob questionamento também o próprio que a realiza, em buscando obter a resposta, põe em questão o próprio que questiona (WERLE, 2003).

Deste modo, lançar um questionamento sobre o nada seria, pois, uma questão metafísica de primeira ordem, dado que traz uma problematização acerca da metafísica partindo de dentro, por meio, através, e partindo de uma questão metafísica. Questão que interroga também sobre o interrogador, de modo que o ser-aí também está sendo questionado no seu ser.

Dado que a discussão metafísica proposta por Heidegger parte da questão sobre o nada, há, entretanto, desde os primórdios da problemática, uma questão sobre como é possível perguntar sobre nada, dado que ao se perguntar sobre o que efetivamente seja nada já se estará, na natureza da própria pergunta, assumindo-se que nada seja, tratando nada como algo que já é (ATAÍDE, 2013). Diante da impossibilidade de percorrer o caminho ignoto do não-ser, presente já no poema de Parmênides, quando da advertência da deusa: “pois nem conhecerias o que não é (pois não é exequível), nem o dirias” (PARMÊNIDES, B2, 5-8), evidencia como o fato da ordem, a cosmologia que expressa uma categoria ontológica, se expressa na evidência de si mesma, por meio do pensar, como ser (SANTOS, 2002, p.119).

No entanto, o senso comum já dá conta de conceber o nada como algo que representa total ausência do ente, sendo impossibilitado, dentro dessa perspectiva, de ser concebido como algo que é. Heidegger recomenda, portanto, para superar tal barreira conceitual, que se distancie, nessa análise, dos pressupostos da lógica tradicional, em vista de que possibilite pensar a questão do nada, fazendo assim com que ele não se reduza a um ente ou à negação, sendo o nada, de forma diferente da negação, originário (HEIDEGGER, 1999, p. 37).

Uma vez que o nada sequer pode ser ente, e ainda tendo em mente que ele não pode ser negação pura, parece se tornar ainda mais difícil a resposta sobre como é possível pensar o nada. Heidegger propõe, portanto, a afirmação de que o nada acontece (ALVARES, 2019, p. 12). Ou seja, o nada deve ser pensado como ocorrência, acontecimento, que seria pois visível por meio da disposição fundamental da angústia. Característica que, para Heidegger, se dá de forma fugidia e rápida, por determinados instantes, apenas. O nada, na ocorrência dessa disposição fundamental, a angústia, ocorre no ser-aí, tornando-se patente, perceptível e observável enquanto alvo de questionamento.

Não se pode, entretanto, Heidegger bem esclarece, compreender angústia como um receio diante de algo, como se vê no temor. Mais uma vez, assim como no caso de *Ser e Tempo*, o filósofo alemão dedica-se a explicar a diferença entre temor e angústia. Aqui, entretanto,

ressaltando o caráter ontológico que diferencia os dois, reafirma que no temor o ser-aí teme algo ou alguém que lhe representa a ameaça, conforme verificável no mundo, trazendo o temor constante de que algo aconteça por esse ou aquele comportamento. O temor existe constantemente frente a um ente que, sendo determinado, debaixo de um aspecto ou outro, ameaça (HEIDEGGER, 2019, p. 39).

A angústia, diferentemente, é angústia diante do indeterminado, diante daquilo que não se sabe exatamente o quê. A angústia tem um “com quê” indeterminado por inteiro (HEIDEGGER, 2012, p. 250). Indeterminação que, no entanto, não apenas oculta uma propensa razão da sensação de ameaça, mas ainda tratando o ente presente no mundo como absolutamente irrelevante.

A angústia frente ao desconhecido, e desconhecido não enquanto ente oculto, mas como totalmente indeterminado, diferentemente do que ocorre ao temor, faz irromper uma tranquilidade estranha no ser-aí, de modo que, como se percebe quando se está tomado pela disposição de angústia, sente-se estranho. Desperta uma estranheza, uma sensação de alienação enquanto dissociação do meio, estranhamento com a situação em que se está. Não há, entretanto, algo de que se esteja “distante de”, dado que os entes mergulham em indiferença quando na angústia. Indiferença que, no entanto, não significa propriamente anulação ou desaparecimento dos entes, de modo que, estando ainda esses entes externos existindo, o afastamento gera uma opressão, conforme os entes, mergulhados na angústia, caducam e se mostram como entes que são, pura e simplesmente. Dessa forma, portanto, o nada se revela pela disposição da angústia.

Não há amparo na angústia, não há ponto de apoio nesse ausentar de familiaridade e lançar-se diante dos entes tais como são. Permanece apenas o ser-aí puro, estremecendo por estar suspenso, sem nada em que possa se apoiar (HEIDEGGER, 1999, p. 39). O desvelamento se mostra tão profundo e abrangente que retira quaisquer determinações possíveis. Objetos do cotidiano já não possuem qualquer sentido, os entes todos se tornam gratuitos e desprovidos de determinação, caminho, projeto ou razão de ser. Todos são nivelados na medida da indiferença comum, e a constatação desse nivelamento espanta o ser-aí, agora precisando lidar com o fato de que tais entes, em verdade, simplesmente são, para além de qualquer preceito a eles imaginado anteriormente.

Esse espanto, a perplexidade diante de tais fatos, leva a uma fuga dos entes, que também conduz para a fuga de qualquer possibilidade de lidar com algum ente enquanto determinado para determinada função, como parte de uma missão a ser cumprida. De fato, não há sequer o que falar, ou mesmo como falar, dado que a angústia nos retira as palavras

(HEIDEGGER, 1999, p.40). Pode-se dizer pouco além de palavras agrupadas sem sentido ou articulação. Nesta própria perda da faculdade de falar, o pensador alemão nota uma justificativa para sua tese, de que o nada se manifesta pela angústia. Tal manifestação se nota mesmo quando o ser-aí é afastado da angústia dado a lembrança deixada pela angústia, mesmo sendo a angústia um evento rápido, segue mostrando que, dado que e considerando que se angustiava, aquilo de que se angustiava, propriamente, era nada. Com efeito, o nada em si, o nada próprio, o nada enquanto nada, se fez presente (HEIDEGGER, 1999, p. 40).

O nada, através da angústia, permite a abertura originária do ente, a construção e constatação do fato de que o ente é, o que significa não nada. O nada possibilitaria, que o ser dos entes seja revelado, de modo que o próprio Heidegger afirma que dizer ser aí é equivale a dizer “estar suspenso, no interior do nada” (HEIDEGGER, 1999, p. 41). Nessa manifestação de nada a angústia revela o ser, uma vez que não é o nada exatamente um objeto, e nem propriamente um ente, mas um episódio que causa a manifestação dos entes tais como entes. Um ente é outro de todo ente, um ente revela o ser no outro, delimita ser no outro. Nada, aqui, portanto, não é uma oposição direta ao ente, de modo que há nos dois uma relação de pertencimento, sendo no próprio ser do ente que é realizado o nada enquanto nada.

Não se pode, entretanto, colocar-se deliberadamente diante do nada, isso Heidegger afirma. Precisa-se estar à escuta, no máximo, deixar-se preparar para a angústia, esse lampejo fugidio, essa experiência relampejante, que nos assalta, de modo que não somos nós que temos o pensamento, mas o pensamento que nos tem (PASCHOAL, 2021, p. 35). E quando se vai, pouco deixa que seja permissível falar sobre, sob risco de, em conceituação, perder-se ou desviar-se, ou fazer-se totalmente desentendimento. Fica apenas a certeza de ter sido afetado por nada, de ter experienciado o nada na experiência privilegiada da angústia.

Faz-se perceptível a diferença, embora a princípio sutil, mas que assume nuances e aprofundamentos bem diversificados, entre a angústia aqui posta em *Que é Metafísica?* e a mais analítica, presente em *Ser e Tempo*. Se naquele instante Heidegger adota na conceituação de angústia uma analítica mais existencial, aqui, neste, posterior, mais ontológico, a angústia revela o nada como o outro do ente, revela, assim, o Ser. Enquanto que, conforme *Ser e Tempo*, a angústia possui o papel de disposição que torna possível para o ser-aí acessar o ser de modo mais próprio, nesta obra posterior a angústia, embora também como disposição fundamental, torna possível o descobrimento do nada.

Nota-se, entretanto, as duas percepções não como antagônicas ou conflitantes, mas antes como complementares uma a outra, sendo duas dimensões diferentes de abordagem de um mesmo problema, conduzindo a uma direção em paralelo uma com a outra. Em sendo a

angústia uma categoria que alicerça as bases da fenomenologia tal qual delimitada em Heidegger, a possibilidade de desvelamento em comum com as duas perspectivas conduz, de uma dimensão, ao mundo como tal, e de outra à revelação do nada. Assim sendo, uma abertura de percepção ontológica se dá também por via a uma experiência existencial. Esse momento de transição do pensamento de Heidegger será aprofundado mais propriamente no que propicia o desvelamento de *Dasein*. A questão do ser adquire novos nuances, a pergunta pelo o que vem a ser ganha a partir daqui novas linhas de investigação, pautadas primordialmente no conceito de angústia.

4 A ANGÚSTIA E O DESVELAR DO *DASEIN*

E sendo a angústia uma instância de crise, o rompimento com o pré-estabelecido que caminha para a possibilidade de uma conquista de uma existência própria, é por meio do que Heidegger chama de Cuidado que se dá a descoberta que lhe possibilita. Quando o *ser-aí* toca a existência em sua indeterminação, o projeto existencial se desvela, e nesta instância há a importância da compreensão de Cuidado enquanto conceito, diferenciando-o dos outros significados já comumente encontrados na palavra.

4.1 O cuidado como essência

A ontologia que Heidegger propõe em *Ser e Tempo* chega à definição de Cuidado, ou *Sorge*, como a própria essência do ser-aí, problemática central dentro da obra. Partindo do pressuposto de que cuidado aqui não faz referência a uma prática ou atividade que indique prestar assistência ou tomar conta de algo ou alguém, convém debruçar-se aqui sobre o termo a fim de compreender seu sentido como essência existencial.

Em não sendo o cuidado como aqui colocado uma ação de cura fisiológica, de recuperação de um estado físico saudável ou de algum elemento emocional que dialogue com um ser-aí como com qualquer outro, como bem diz Weyh:

O cuidado do qual Heidegger fala (...) não é, portanto, um zelo ôntico, mas sim uma estrutura ontológica integrante da existencialidade do ser-aí. O cuidado, assim, é um existencial e é possibilidade condescida do ser-aí, estrutura ontológica que articula e unifica o seu modo de ser (WEYH, 2019, p. 90)

O cuidado, ou cura, por assim dizer, como se pode verificar no parágrafo 41 de *Ser e Tempo*, é estruturado em existencialidade, bem como em facticidade, e por fim em decadência (HEIDEGGER, 2018, p. 255). Colocando ainda, dentro do conceito de cuidado, a ocupação e a preocupação, respectivamente *besorgen* e *fürsorge*, e o cuidado enquanto a própria essência da existência, o estrutural de ser-no-mundo.

O cuidado se dá, às vezes como cuidado originário, às vezes como descuido, o primeiro em maneira própria, e o segundo na imprópria, dado que, estando o ser-no-mundo no mundo, no horizonte dos fatos, ocupa-se com as coisas tal qual lhe são apresentadas, e preocupa-se com os outros que encontra, assim tendo a possibilidade de cuidado consigo em seu projeto de sentido dentro de um constante “porvir” (WEYH, 2019, p. 91). Dado que o ser-aí mergulha constantemente no impessoal, é na decadência que se desvia da realidade existencial originária, causando assim o esquecimento de ser, mais precisamente, esquecimento do poder-ser.

Percebendo seu mais próprio modo de ser, ser-aí pode então entender o modo originário de suas características de ser, de modo que o *cuidado* responde por tudo o que essencialmente constitui o ser-aí no que se refere a sua existência: “cuidado, como já dito, unifica toda a estrutura existencial do ser-aí, reunindo todo o nexos ontológico-existencial deste fenômeno.” (WEYH, 2019, p. 92).

Haja vista a tríplice estrutura que constitui o cuidado, a existencialidade, a facticidade e a decadência, é a facticidade, ou *Faktizität*, no qual ocorre a delimitação do espaço em que a abertura de ser-aí se dá, a delimitação do horizonte onde ele se percebe. É pelo que a facticidade apresenta que o ser-aí tem acesso as possibilidades, é primordialmente através dela que é possível ao ser-aí lançar-se rumo a tais possibilidades. O próprio aí presente em ser-aí só o é diante da facticidade, só por ela se torna possível e só por tal delimitação ele se torna compreensível (CARDINALLI, 2015).

Se a percepção só se torna possível a partir da facticidade, a existencialidade, ou *Existenzialität*, é o que condiciona ontologicamente o aspecto originário do ser aí, sendo o cuidado a principal constitutiva existencial para que o modo de ser de ser-aí exista. Não é possível compreender-se sem se estar existindo, assim como é na instância da existência que se compreende enquanto ente que cuida ou que descuida, portanto, de si, bem como de seu ser. Não é existir, desta forma, apenas estar presente, apenas estar no mundo, mas compreender a dimensão existencial de poder-ser do *Dasein*, Ser-aí, de modo a se abrir, permitindo aqui verificar seu próprio ser: “Assim, entendemos que existir é compreender ser, compreender sua condição ‘humana’/ôntico-ontológica e ter a possibilidade de projetar e atribuir sentido à sua existência” (WEYH, 2019, p. 94).

Esse lançar-se, por um projeto, às próprias possibilidades, fazendo com que ser-aí antecipe-se a si mesmo, numa dimensão projetiva que torna possível escolher pela existência. A tendência de existir e de acontecer o encontro consigo, quando da perda da compreensão da existência própria e genuína e da cadência que a ela constitui, traz a chamada decadência (*Verfallen*) de modo que o ser-aí passa, portanto, a se mover impropriamente, a ser absorvido nesse modo de ser decadente, perdendo seu modo mais originário de ser, sua abertura a possibilidades (CARDINALLI, 2015). Essa decadência também remete a ocupar e preocupar no que tange aos outros entes, sejam os meramente dados, sejam os que ocupam o mesmo modo de ser verificável no seu, em uma relação onde o ser-aí se ocupa ou se preocupa, ocupando-se no caso dos entes utilitários intramundanos, e se preocupando em relação aos outros seres-aí. Aqui se apresenta o movimento do cuidado, em sua relação do ser-aí com outros entes.

Em sendo possível a unidade dessas três características, o cuidado aparece como o que torna possível a existência própria por meio da compreensão desse modo de ser que apenas concerne ao ser-aí. Desta forma, o cuidado se evidencia como possibilidade de ser-aí, dado que se trata de uma estrutura ontológica que se revela no cerne do seu modo de ser, a dimensão ontológica-existencial de cuidado. Em outras palavras, o cuidado é o que constitui o condicional de ser-aí, de forma que ser-aí já é cuidado antes mesmo de poder ser compreendido na relação de ocupação e preocupação. De modo que, assim como ser aí se constitui em cuidado, existir também é cuidar (OLIVEIRA & CARRARO, 2010, p. 378).

Não se encontra, dessa forma, conceitualmente, uma definição única para cuidado presente em *Ser e Tempo*, sendo descrito em conceitos diversos por Heidegger, em sentidos múltiplos (WEYH, 2019, p. 97). Há uma percepção inicial de cuidado na tríplice estrutura composta pela existencialidade, pela facticidade e pela decadência, onde a delimitação existencial e fática de ser-aí se faz compreendida, levando à definição de cuidado dividida em preocupação e ocupação, e posteriormente levando ao cuidado do ser em geral, como o que unifica todos os constituintes do ser-aí. Então, chega-se à definição de cuidado enquanto uma possível essência da existência.

Heidegger aponta que a ocupação se dá não apenas no âmbito da ocupação em relação a um utensílio, como uma concretude, um fazer algo, mas também ao comportamento em relação ao seu próprio modo de existir. Como diz Kahlmeyer-Mertens (2015), também ocorre a “desocupação”, de modo que “o ócio, a fadiga, a lassidão, a omissão, a renúncia etc., se constituiria, nesse caso, no estar ocupado em esquivar-se das ocupações (p. 88)”; em sendo, assim, essa uma “não-ação”, uma falta de agir que leva ao descumprimento desse projeto existencial. Não fazer, portanto, é um “descuido”, um outro modo atuante de cuidado, possível e compreensível apenas em contexto fático.

A preocupação, de modo diverso, está em relação de um ser-aí para com os outros, possibilitando o *Mitsein* ou ser-com, relacionada com aquilo que ser-aí estabelece com entes externos, fundando-se na constituição de ser-aí em ser-aí-com, ou *Mitdasein*. (WEYH, 2019, p. 103). Essa relação, entretanto, não se dá necessariamente de modo impróprio, dado que o que determina, tanto no caso da ocupação quanto da preocupação, se dá-se de modo próprio ou impróprio, é aquilo a que Heidegger denomina projeto de sentido, dado que se uma atividade se dá de modo a que tenha sentido, tal sentido provém de um alinhamento ao um projeto existencial, que pode ter como determinante não outrem, mas o próprio, determinado por sua relação com existência.

É diante da compreensão de si e do mundo e da interpretação de outrem com a qual ser-aí se relaciona na decadência, compreensão essa que se dá mediante angústia, de forma privilegiada, diante da falta de um sentido em que se percebe sua existência: “...a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, (...). A angústia arrasta a pre-sença para o ser-livre para..., para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é.” (HEIDEGGER, 2018, p. 252)

A angústia se torna reveladora, conforme coloca o ser-aí diante da ausência de determinação da existência, revelando várias possibilidades, numa experiência de ruptura com o pré-estabelecido e as imposições externas, desmanchando uma cadeia que condicionava sua compreensão do mundo a uma medianidade. O ser-aí se encontra num vazio existencial que o desconecta do estado anterior: “É um sentir-se estranho, pois tanto as coisas (utensílios) quanto os outros (seres-aí) estão aí, mas não há relação de sentido com estes outros entes e com o próprio mundo” (WEYH, 2019, p. 107) Abrem-se, então, ao ser-aí, novas possibilidades de relacionar-se com o cotidiano.

Nesse estágio após a angústia, quando se apresentam diversas possibilidades, podendo ao ser-aí inclusive imbuir-se de um modo de existência próprio ou impróprio, que este se evidencia constituído existencialmente. Abre-se a possibilidade de diferentes entes encontrarem existências que lhe confirmem sentidos próprios, constituindo, assim, a “essência” da existência de ser-aí (p. 108). O cuidado conduz a constituição existencial de ser-aí, não podendo ser compreendido meramente com si mesmo, excluindo com isso os aspectos de facticidade e existencialidade que compõem o contexto em que se dá sua existência. Está ligado não apenas à existência, como se separado da facticidade e da decadência, mas também tange a essas outras determinações ontológicas.

Dessa forma, cuidado é o que articula todas as três modalidades, a existência, a facticidade e a decadência, em mesmidade (CARRILHO, 2015, p. 266). O cuidado, portanto, responde pelo todo estrutural de ser-aí, cuidando assim de quem é de fato, mas sem fazê-lo de modo subjetivo ou mesmo solipsista, mas trata-se, sobretudo, do decidir comprometer-se com seu próprio existir, sendo o mais essencial na existência de ser-no-mundo, todavia não como algo substancial e indispensável ao ser-aí, mas como essência, existência pura e autêntica, propriamente o ser do ser-aí.

4.2 A superação da experiência negativa

O rompimento com o estabelecido, o “não” à instância dogmática na experiência negativa, lança o *Dasein* (vida humana) na experiência de nada, o *pathos* desolador, que

estrangula, comprime, tritura, o *pathos* do inútil, do gratuito, do sem sentido, o chamado niilismo, a experiência do “sem chão”. Trata-se da descomunal ausência de sentido, da qual Nietzsche fala, em um fragmento póstumo: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ O que significa niilismo? – que os supremos valores se desvalorizam” (NIETZSCHE, 2000, p. 350).

O niilismo aqui é total perda dos supremos valores, dado que aquilo que lhe conferia o valor não impulsiona mais (CORDEIRO, 2013, p. 133). Bornheim (2009) afirma que a experiência de niilismo trazida pela experiência negativa pode ser de tal maneira intensa, que não se enxerga no horizonte quaisquer possibilidades de transcendê-la: “Neste caso, a esperança perde o seu sentido, podendo-se compreender um possível desespero, até mesmo radical” (BORNHEIM, 2009, p. 104).

Niilismo não apenas desnorteia em relação a instância em que se vê inserido, mas também desvaloriza, retira o valor das coisas, de modo que todo ente se torna nada, *nihil*. O impacto do niilismo está justamente na nulidade, em se considerar o nada como o que afirmativamente é negado (HEIDEGGER, 2000, p. 50). Como diz Robson Cordeiro (2013), considerar de tal modo o nada, que necessariamente seja algo nulo, dado não ser, por isso mesmo, um ente, “é um modo de considerar próprio da metafísica, o que a faz cair no niilismo justamente por não se questionar pela essência do nada, por considerar o nada somente desde a ótica do ou ente [...] ou nulidade.” (p. 133)

Entretanto, a experiência negativa adquire caráter positivo quando da reivindicação à qual ela conclama, expressada tanto na experiência que ocorre antes da negativa, quanto da que ocorre depois. Não sendo possível compreender e expor a própria angústia, sem ter ido, já nessa percepção e exposição, além do que propriamente é angústia. Sequer é possível compreender a experiência sem que haja uma afirmação dogmática da sociedade, que será, então, na experiência negativa, destruída.

Apenas estando fora da experiência negativa, tendo já passado por ela e a sobrepujado, é possível compreender como ela ocupa seu papel dentro de um quadro maior, fundamental e constitutivo, um todo no qual a experiência negativa se localiza, entre dois momentos, um que a antecedeu e em cuja superação ela se constituiu, e outro, pelo qual ela será superada, e só então terá desvelado seu significado (BORNHEIM, 2009, p. 105).

É, assim através da “perda de mundo” que se verifica na experiência negativa que se abre o horizonte para a reconquista desse mundo, por meio da superação do egocentrismo que constitui a alma da experiência negativa (p. 108). Enquanto que a experiência negativa se caracteriza em tornar o homem cativo, dentro de seu “próprio inferno”, prendendo-o dentro de

sua particularidade: “E o único caminho para vencer essa prisão radica-se num ato de conversão espiritual, numa autêntica *metanoia*, no sentido de estabelecer-se uma abertura para a realidade, superadora de toda experiência negativa, descentralizadora do egocentrismo.” (p. 108).

Essa reconquista, esse ato de reassunção de mundo que agora se faz possível, dá um caráter positivo à experiência negativa, presente no despertar do ser humano para sua própria humanidade, a dimensão positiva aqui tratada também traz um novo olhar para o mundo, trazendo uma responsabilidade de ser a realidade assumida, experiência de nova reconstrução a partir do interior do nada, que agora servirá para a imposição da tarefa de fazer Filosofia, desta vez como uma nova investidura de conquista de sentido.

Há, nessa experiência negativa, o espírito cético que Hegel aponta como uma “figura” da postura histórica e do método filosóficos, tratando-se aqui, entretanto, de mais do que uma mera postura de dúvida perene, mas de uma relação dialética que, tal qual no cogito cartesiano, duvida para, a partir do mais desprovido de certezas, (re) construí-las. Como diz Bicca (2019), “a razão, em sua integralidade orgânica, compreenderia ao mesmo tempo dogmatismo e ceticismo, afirmação e negação, sem jamais se reduzir nem a uma coisa nem a outra (p. 58).” E de tal processo dialético, seria possível resultar o autêntico saber, só então se estaria fazendo filosofia.

De igual modo, em Heidegger, há no princípio de toda filosofia uma dialética. A filosofia começa, dessa forma, numa dogmática afirmação da realidade, passando, depois, à negação da afirmação anterior através da experiência negativa, e chegando portando, ao fim, à conversão filosófica que traz a negação da negação, reafirmando o real. Tais momentos, tais etapas, não devem, dessa forma, ser encarados como elementos independentes, de si só completos em princípios e fins particulares, mas como uma ascensão interdependente, na qual uma etapa conduz à outra, e cada uma só se constitui na superação da anterior, ao mesmo tempo em que traz a anterior no seu cerne, dialeticamente gerando, a partir dessa relação com os anteriores, uma nova instância, nova perspectiva e dimensão (BORNHEIM, 2009, p. 109).

Cabe lembrar, entretanto, que o nada em Heidegger possui uma força ainda maior do que a negação pode propriamente dar conta. Enquanto a negação hegeliana está relacionada à subjetividade, em Heidegger, vai, de maneira mais ampla, ao encontro da pergunta de natureza metafísica e ontológica, colocada na *Introdução à Metafísica*, “Por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?” (HEIDEGGER, 1978, p. 34). Também há aqui uma distinção do nada de Heidegger com o nada de Sartre, dado que, para Sartre a concepção heideggeriana do nada

“extramundano” decorre de, tendo já colocado o nada no nível da transcendência, porém aqui ele se dá na transcendência do ser-aí (WERLE, 2003, p. 108).

A experiência negativa que, ao lançar sobre o homem essa nova responsabilidade, de agora assumir a realidade, por meio da conversão que agora possibilita a reafirmação dialética, acaba por ser, ela mesma, superada, tendo a auto-superação em sua própria razão de ser, dado que, a negativa, por si, impossibilita a existência, nulifica, tornando necessário o retorno do homem ao mundo, não de forma arbitrária e aleatória, mas eminentemente necessária (BORNHEIM, 2009, p. 110).

Essa problemática, porém, aponta para uma paradoxal condição, na qual o homem precisa sair do mundo para só então de fato entrar nele, precisa da negação para chegar à afirmação, não mais puramente dogmática e imprópria, mas agora reassumida. Essa forma própria de assumir o mundo se dá na conversão para a tarefa filosófica, estabelecendo-se assim a perspectiva sobre a qual a filosofia se fará. Essa conversão é objeto do próximo tópico ao qual o presente trabalho se debruça.

4.3 A conversão filosófica

Diante do nada sobre cuja percepção se deu a experiência negativa, o ser humano agora está numa condição, que não surgiu espontânea ou gratuitamente, mas que tem sua raiz derivando da dialética de momentos anteriores, de responsabilidade. Ele agora está lançado na condição de decidir seu destino, não diante de uma predeterminação inescapável à qual possa servir o conforto de obedecer e deixar que decidam por si, mas em uma posição na qual necessariamente responderá pelos rumos que sua existência tome, da maneira em que tome.

O ato de assumir essa posição está ligado diretamente a uma resolução, que não se verifica como parte de uma ludicidade gratuita, mas com seu teor de responsabilidade tomado em sua densidade direto da experiência negativa, que colocou o ser humano nessa posição de decisão, tal qual o homem louco questiona, em Nietzsche, ao se deparar com a morte de Deus e a consequente ausência de sentido, direcionamento, ordem ou gerência de vida a partir de uma instância superior e diferente daí resultante, “Quem nos deu a esponja para apagar todo o horizonte? Que fizemos nós quando soltamos esta terra do seu sol?” (NIETZSCHE, 2012, §125). E agora, percebendo-se desprovido de norte, constata: “Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos o hálito do vácuo?” (IDEM).

A filosofia, portanto, partindo dessa resolução, não se reduz a um exercício do intelecto, algo de fora da existência, que atenda aos interesses e habilidades de uma pessoa específica, como se o filósofo fosse um observador externo da vida, que a diagnostica de longe,

como um explorador que utiliza de luneta para enxergar feras selvagens, abismos traiçoeiros, e toda a sorte de perigos de uma distância segura. Fala-se em metanoia, justamente por haver no fazer filosófico um compromisso existencial, que se relaciona com essa resolução como fator decisivo de existência (BORNHEIM, 2009, p. 112).

Só assim, por meio de uma resolução vertical que compromete o ser humano integralmente, e não apenas como analista, é que se faz filosofia, tal qual se verifica em Spinoza, que fala dessa responsabilidade ao dizer que “depois que a experiência me ensinou que tudo o que ocorre com frequência na vida é vão e fútil; quando vi que tudo o que eu temia não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser à medida que meu espírito se agitava com isso” (SPINOZA, 2007, p. 19). Não se trata, portanto, de um desenvolvimento rigorosamente lógico, mas de um compromisso existencial proveniente da conversão.

Há, portanto, considerando-se que filosofia se faz a partir do próprio interior do filósofo, um exercício de liberdade, que se localiza nessa apropriação e reconquista preconizada por Heidegger. Tal liberdade, entretanto, não deve ser encarada tal qual o prisma idealista, que pressupõe o eu como voltado para si mesmo, de modo que, embora se constitua e se faça a si mesmo, tal feitura não transcende à realidade exterior, nem tampouco como a liberdade sartriana, que, dentro do movimento da vontade, reescreve valores sem chegar a qualquer comprometimento com o que quer que seja, mas em sua pretensão de ser absoluta, se anula ao negar um fundamento objetivo dessa liberdade (BORNHEIM, 2009, p. 115).

Tal liberdade, portanto, longe de ser uma mera apropriação de si, ou algo que reduza o ser humano ao puro plano da individualidade, é um dom de si, enquanto abertura para a realidade. Não como uma liberdade possível dentre outras, mas como realização dessa liberdade em si mesma. Não como ensimesmamento, mas uma liberdade que consiste puramente em não depender de outrem para qualquer determinação e justificação, como diria De Finance (BORNHEIM, 2009, p. 119), sendo assim, a busca pela liberdade não é uma busca por quebras de correntes, mas por finalidade, de forma mais positiva. Uma busca por razões de ser.

A liberdade, portanto, que permite o fazer filosófico, decorre de uma relação de liberdade do homem a si mesmo, de modo necessário, fazendo coincidir com sua realidade de maneira que não seria possível de outra forma. Em *A Essência do Fundamento*, Heidegger se aprofunda numa dimensão ontológica de liberdade, propondo ao ser a liberdade de deixá-lo ser, e ao mesmo tempo ser-aí. Uma liberdade na qual se chega por uma transcendência, construída a partir do mergulhar no mais abissal do mundo, um vazio originário, a partir do qual tudo pode criar-se e originar-se, indo ao fundo através de uma liberdade para não ter fundamento (VALE, 2011).

Considerando o fundamento mesmo como, em última instância, não ter um fundamento de fato, Heidegger enxerga aqui liberdade como sendo de fato a liberdade de deixar tudo ser e ao mesmo tempo também ser nesse dinamismo, construindo relações de ser-com e ser-em, como ele afirma ao dizer que “somente a liberdade pode deixar um mundo dominar e mundificar o estar-aí” (HEIDEGGER, 1987, p. 87).

Embora possa parecer uma perspectiva passiva demais para uma atribuição de liberdade, para Heidegger condicionar liberdade a um propenso “ser o que se quer” movido ao sabor dos instintos e vontades, comprometendo liberdade, embora não signifique que tais elementos estejam anulados na liberdade (VALE, 2011). A liberdade autêntica, vislumbrada apenas depois da superação da negativa, é o espaço necessário para que ser seja de fato ele mesmo, ao mesmo tempo em que o permite ser-no-mundo.

Desse modo, um espírito que permanece dobrado para si mesmo torna-se fundamentalmente inaceitável, não resistindo à negatividade, dado que um espírito se redime do negativo quando transcende de seu particular para o real, como diz Bornheim (2009). O espírito, então, é metafísico ao enfrentar a problemática do real e de si mesmo:

A postura metafísica assume o todo do real, num consentimento pleno: o todo do homem consente ao todo do ser. E porque é o todo do homem que consente, compreende-se que o ato de consentir não é simples, qualquer coisa de uma só peça, mas um todo complexo, afastado de uma atitude simplesmente intelectual, analítica, que se aproxime do seu objeto com a frieza de uma dissecação anatômica (BORNHEIM, 2009, p. 120).

Esse consentimento, disponibilidade, colocar-se à escuta de algo, leva à admiração filosófica, uma disponibilidade pura ao real, admiração de fato, consciente e disposta, que leva a certa ascensão, na derrubada de elementos até então intocáveis, a demolição de ídolos e suscitação de novos paradigmas, tal qual a coragem de Zaratustra, o andarilho e escalador de montanhas (NIETZSCHE, 1983, p.77). De descer ao mais abissal a fim de, a partir deste, subir e crescer, de modo que cume e abismo se tornem um só, e fala ao seu próprio coração: “Percorres o teu caminho da grandeza: tornou-se o teu derradeiro refúgio, agora, aquilo que, até aqui, era o teu derradeiro perigo!” (p. 161).

Entretanto, é próprio do homem não permanecer fiel a tal impulso de abertura, tal disposição aventureira, por ser próprio do humano reduzir-se ao pragmatismo, como o faz o anão, a outra dimensão, a preguiçosa, simplificadora e reducionista, que anda nos ombros de Zaratustra, em *A visão e o enigma*. Apequenando-o, puxando para baixo, pingando gotas de chumbo aos ouvidos de Zaratustra, sempre que uma verdade abissal se desvela, até tornar as palavras anunciadoras e reveladoras simplistas, reduzidas a meros preceitos já batidos, adequando o que se revela aos conceitos repetidos como modinha de realejo (p. 166).

Por imposição de tal pragmaticidade, corre-se o risco de tomar um caminho inverso ao do comportamento filosófico, e não apenas isso, como também de realizar uma falsificação de filosofia, o comportamento antifilosófico por excelência, que abandona a predisposição de se manter à escuta, e a troca por um utilitarismo que usurpa o fazer filosófico (BORNHEIM, 2009, p. 122), perigo que se verifica tanto no pragmatismo quanto no idealismo, evitando, deste modo, a possível ascensão do ser humano à transcendência da experiência negativa, submetendo as coisas externas ao homem.

Diferentemente, a admiração co-responde, dentro de si mesma, transcendendo a negativa pelo filosofar na conversão, fazendo com que o homem volte a relacionar-se com o real, embora não mais numa forma dogmática e fechada, mas de detenção e percepção do real.

Tal exercício tem na dificuldade sua principal característica, dado que é o que torna acessível o real em sua densidade (BORNHEIM, 2009, p.p.128).

Essa densidade do real, o mistério do ser, ao qual se abre, apresenta uma visão de toda a dimensão do real, e sua importância permanece incalculável para as culturas ocidentais, de modo que, ao fazer-se um julgamento da relevância de tal contribuição, pode-se encontrá-la mesmo “no resguardo para o homem da presença do real, naquilo que ele é em si mesmo.” (BORNHEIM, 2009, p.129). Todo o saber, portanto, desta forma, se torna acessível pela via da paciência, como um presente só possível de se encontrar na própria presença.

O saber filosófico em Heidegger, desta forma, a verdadeira produção filosófica, se dá mediante experiência de existência, não se reduzindo aqui ao mero empirismo cientificista, nem tampouco à repetição de preceitos tradicionais decorados, que tão pouco ou em nada dialogam com a experiência do filósofo. Filosofia só se faz a partir da existência, e apenas se lança um olhar de uma instância externa para, a partir desta, retornar ao seu interior, construindo assim uma perspectiva que se abre para a percepção de ser e das coisas. Não é, evidentemente, uma tarefa fácil ou confortável, pois toda escolha envolve responsabilidade e esforço, e tal é o preço pago pela liberdade própria da filosofia.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de angústia em Heidegger está como um elo que une toda a sua ontologia fundamental, sendo não apenas este estágio no qual o ser-aí percebe-se em sua jornada, tendo agora a consciência de que poderá empreendê-la e redescobri-la, que precisará construir seu fundamento por si, mas também a predisposição na qual ser-aí pode vislumbrar o ser.

Na investigação aqui realizada, tendo-se percorrido ampla bibliografia sobre angústia e da perspectiva heideggeriana desta, percebe-se que se a ruptura com o dogmático se dá pela negatividade existencial, é pela angústia que a negatividade se faz possível. Não se chega a tão radical ruptura, com os fundamentos existenciais do dogma, sem a experiência do propósito esvaziado pela experiência negativa. A atitude filosófica, o ato que inicia o fazer filosofia, se mostra algo multifacetado, que remete à essência humana em vários aspectos diferentes.

Esse trabalho partiu da discussão do significado de angústia em diversos ramos da ciência, a fim de uma melhor delimitação do problema buscando uma análise ampla ressaltando como a angústia é vista no senso comum como um incômodo existencial dos mais profundos. Dando à dimensão existencial aqui tratada, para além dos preceitos psicologistas, um diagnóstico da condição humana, como se verifica na teoria das emoções de Sartre, apontando como as emoções possuem um caráter fenomenológico que aponta para uma problemática ontológica acerca das particularidades de ser-aí dentro da existência.

A análise construída, pautada essencialmente nas obras *Que é Metafísica* (1999) e *Ser e Tempo* (2015), permitiu construir a evolução histórica do conceito de angústia e Heidegger, e como angústia se relaciona com *Dasein*, como as ambas se complementam em direção à perspectiva fenomenológica e existencial de ser, que se desvela primordialmente pela experiência de Ser-no-mundo.

Destacando o que foi ressaltado pela noção de angústia conforme investigado por Gerd Alberto Bornheim em *Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais*, (2009), e pelo conceito de cuidado apresentado por Katyana Martins Weyh em *Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger* (2019).

Diferente da perspectiva de Parmênides, que apenas abrange a problemática perante a qual o ser é e o não ser não é, Heidegger se debruça sobre o encobrimento e descobrimento do ser, que delimita uma perspectiva ontológica onde o ser-aí, mediante o esquecimento de ser, apegase aos entes e desvia-se de sua clareira (PESSOA, 2007, p. 86). Como a presença se torna o âmbito no qual se dá a experiência do nexo que se fundamente entre ser e a compreensão de

ser. Embora pensar e ser sejam consonantes, é mediante a superação do conceito de Parmênides que se torna possível uma análise fenomenológica de ser, enquanto investigação de como ele se desvela e outra vez se oculta, remetendo, pela tonalidade afetiva da angústia, ao vazio decorrente de tal concepção existencial.

Precisamente dentro da perspectiva de angústia como tonalidade afetiva fundamental, Heidegger aponta como é essa experiência, esse fenômeno existencial que na afetividade se concretiza, que a filosofia ganha sua autenticidade, desvencilhando a filosofia enquanto ciência de qualquer caráter repetitivo ou decorado, como que dogmaticamente assimilado. Nota-se a responsabilidade filosófica que dá validade à teoria, pois o filósofo autêntico não é mero espectador. O ponto de chegada da filosofia é o próprio homem (BORNHEIM, 2009, p. 135), aqui podemos destacar que o correto seria “o ponto de chegada da filosofia seria um campo de possibilidades mais próprias do *Dasein*” ainda assim, não se pode, de igual modo, de um encerrar-se em si mesmo, isolando-se em torno de seus limites individuais, mas de um condicional que lhe permite ser-no-mundo.

Encontra-se, assim, em Heidegger, a partir da angústia, a noção de que somente a abertura ao ser que se dá pela disponibilidade colocada para fora do eu subjetivo, em direção ao ser, pode, assim, trazer ao ser humano a realização de sua própria essência, tornando-se, finalmente e essencialmente, o que se é, possibilidades.

REFERÊNCIAS

ALVARES, M. M. S. *Sobre a angústia em Heidegger: da perspectiva existencial à ontológica*. In: **PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília**, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 60–75, 2019. DOI: 10.26512/pl.v8i15.23771. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/23771>. Acesso em: 14 out. 2022.

ATAIDE, Michele de Toledo. **Significância e mundo em Heidegger**. Monografia, UFBA, Salvador, 2013. Disponível em <https://petsofiaufba.files.wordpress.com/2018/05/monografia-h-completa-3-capt.pdf> acesso em 14 de Outubro de 2022

AULETE, Caldas. **Novíssimo Aulete dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Org. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011.

BARBOSA, Márcio F. *A noção de ser no mundo em Heidegger e sua aplicação na psicopatologia*. In: **Psicologia: Ciência e Profissão** [online]. 1998, v. 18, n. 3, pp. 2-13. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98931998000300002>. Acesso em 10 de Novembro de 2022

BELO, Renato dos Santos. *Em torno da teoria das emoções de Sartre*. **Kínesis**, Vol. VI, nº 11, Julho 2014, p.17-33

BERNARDO, Gabriel Borsero Estrela. **Existência e angústia no pensamento de Martin Heidegger**. João Pessoa, UFPB, 2018, disponível em <https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/14555/1/Arquivototal.pdf>, acesso em 15 de Outubro de 2022 (Dissertação)

BICCA, Luiz, **Hegel: o ceticismo na dialética**. Revista o que nos faz pensar nº 25, agosto de 2009. Disponível em http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/import/pdf_articles/OQNFP_25_04_luiz_bicca.pdf, acesso em 29 de Outubro de 2022.

BORNHEIM, Gerd Alberto, **Introdução ao filosofar: o pensamento filosófico em bases existenciais**. 9ª Ed. São Paulo: Globo, 2009

BRAGA, Tatiana Benevides Magalhães; FARINHA, Marciana Gonçalves. Heidegger: em busca de sentido para a existência humana. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 23, n. 1, p. 65-73, abr. 2017. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 24 out. 2022.

CARDINALLI, I. E. *A contribuição das noções de ser-no-mundo e temporalidade para a psicoterapia daseinsanalítica*. **Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse**, 14, 55-63. 2004

CARDINALLI, Ida Elizabeth. *Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein)*. In: **Psicologia USP** [online]. 2015, v. 26, n. 2, pp. 249-258. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-656420135013>, acesso em 24 de Outubro de 2022

CARRASCO, Bruno. *Dasein ou ser-aí. Ex-isto*, 25/06/2018, disponível em <https://www.ex-isto.com/2018/06/dasein-ser-ai.html>, acesso em 10 de Novembro de 2022

CAROPESO, Fátima; AGUIAR, Marina Bilig de. **O conceito de angústia na teoria freudiana inicial.** UFJF, 2015, disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v17n1/v17n1a01.pdf>, acesso em 03 de Outubro de 2022.

CARRILHO, Marília Manuel Rosado. **A fundamentação filosófica das noções de cuidado e de responsabilidade no pensamento de Maria de LourdesPintasilgo.** Portugal: Universidade de Évora: 2015

COIMBRA, Leidiane. *O medo está lá fora, a angústia aqui dentro.* **Revista Cult**, 15/04/2020, disponível em <https://revistacult.uol.com.br/home/medo-la-fora-angustia-aqui-dentro>, acesso em 14 de Outubro de 2022.

CORDEIRO, Robson. **Nietzsche: Desertificação e niilismo.** Revista Teias v. 14 • n. 32 • 129-144 • maio/ago. 2013, disponível em https://www.academia.edu/5348624/NIETZSCHE_Desertifica%C3%A7%C3%A3o_e_niilismo, acesso em 24 de Outubro de 2022

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. **Cogito**, Salvador, v. 4, p. 75-79, 2002. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792002000100012&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 14 out. 2022.

FERREIRA, T. L. “Esboço de uma Teoria das Emoções”: Uma crítica e uma nova compreensão à Psicologia das Emoções, em Jean-Paul Sartre. **Sapere Aude**, v. 9, n. 18, p. 443-451, 29 dez. 2018.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. *Obsessões e fobias: seu mecanismo psíquico e sua etiologia (1895[1894])*. In: **Primeiras publicações psicanalíticas (1893–1899)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Volume III. Rio de Janeiro: Imago, 2006. 75–88p.

FREUD, Sigmund. *Angústia e instintos* (1933). In: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos** [1930 – 1936]. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

FURLAN, Claudio Henrique. **Admirar a vida: um princípio ao filosofar segundo Bornheim**. 2018, PUC – Campinas, 2ª Mostra de Talentos da Graduação. Disponível em https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2018/08/FILOSOFIA_Claudio-Henrique-Furlan.pdf acesso em 12 de outubro de 2022.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **A essência do fundamento**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. (2ª ed., Casanova, M. A. Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011

HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica?*. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição padrão. Petrópolis: Vozes, 2015.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto. *Análise estrutural do cuidado em Ser e tempo de M. Heidegger*. Rio de Janeiro: PPGFIL-UERJ, 2003. (Dissertação)

KIERKEGAARD, S. **O Conceito de Angústia**. 3 ed. São Paulo: Vozes, 2013.

LADEIRA, Francisco Fernandes. **Sartre, o pensador da angústia**. 20/11/2010, blog Consciência.org, disponível em <https://www.consciencia.org/sartre-o-pensador-da-angustia>, acesso em 12 de Outubro de 2022.

LAPLANCHE, J. **Problemáticas I: A angústia** (3a ed). São Paulo: Martins Fontes. 1998.

LEÃO, Carneiro E. (1988). Apresentação. In: M. Heidegger (Org.), *Ser e tempo* (v. I, pp. 11-22). Petrópolis, RJ: Vozes.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MACDOWELL, João Augusto A. **A gênese de ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit***. - São Paulo: Loyola, 1993.

MASSAROLLO JUNIOR, Leosir Santin. **O conceito de angústia em Kierkegaard e Heidegger: consonâncias e dissensões**. 2020. Tese (Doutorado em filosofia). Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Mário da Silva, 3ª ed. Botafogo – RJ: Civilização Brasileira, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência**. Trad. Mário Ferreira dos Santos, Petrópolis, Vozes, 2017

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2012

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden**. München: Deutscher TaschenbuchVerlag de Gruyter, 1999.

NUNES, B. **Heidegger & Ser e tempo**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2004.

PARMÊNIDES, Sobre a Natureza, Trad. José Cavalcante de Souza, in Os Pensadores, p. 121-126; Nova Cultural, São Paulo, 1996.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A arte da escuta: Nietzsche pelos ouvidos de Derrida**. Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 5, n. 12., jul./dez., 2021.

PESSOA, Fernando. **Entre pensar e ser, Heidegger e Parmênides**. Anais de Filosofia Clássica, Vol. 1 Nº 1, 2007, disponível em <https://docplayer.com.br/37061284-Entre-pensar-e-ser-heidegger-e-parmenides.html>, acesso em 10 de Novembro de 2022

PLATÃO. **A República**. Tradução de Edson Bini. 3ª Ed. São Paulo: Edipro, 2019

SANTOS, José Trindade. **Parmênides: Da Natureza**. São Paulo: Loyola, 2002

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução: Caesar Souza. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Tradução e prefácio de Pedro M.S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves – Porto Alegre: L&PM, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **O Imaginário**. São Paulo, Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdiggão, Petrópolis: Vozes, 2015.

SPINOZA, Baruch. **Tratado da reforma do entendimento**. São Paulo: Escala, 2007.

TRZAN-ÁVILA, Alexandre. **Encontros e desencontros entre o pensamento de Husserl e Heidegger: Fenomenologia em movimento**. Estudos e Pesquisas em Psicologia, 2020, Vol. Spe; disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revispsi/article/view/56655/36210>, acesso em 10 de Novembro de 2022

VALE, Thiago Gandra do. *Liberdade: a possibilidade de uma impossibilidade*. **Pensamento Extemporâneo**, 02/11/2011, disponível em [https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1865#:~:text=A%20liberdade%20que%20Heidegger%20ir%C3%A1,\(HEIDEGGER%2C%20s.d.%20p.%2087\)](https://pensamentoextemporaneo.com.br/?p=1865#:~:text=A%20liberdade%20que%20Heidegger%20ir%C3%A1,(HEIDEGGER%2C%20s.d.%20p.%2087)). Acesso em 29 de Outubro de 2022

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. In: **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 97–113, 2003. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848>. Acesso em: 14 out. 2022.

WEYH, Katyana Martins. **Do cuidado como essência da existência do ser-aí em Heidegger** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.