



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
CURSO DE GRADUAÇÃO - FILOSOFIA**

KLEITON FERREIRA DE FIGUEIREDO

**A ANGÚSTIA ENQUANTO ABERTURA FUNDAMENTAL DA
PRESENÇA (SER-AÍ) EM “SER E TEMPO”**

CAMPINA GRANDE – PB
2011

KLEITON FERREIRA DE FIGUEIREDO

**A ANGÚSTIA ENQUANTO ABERTURA FUNDAMENTAL DA
PRESENÇA (SER-AÍ) EM “SER E TEMPO”**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de Graduado em Filosofia.

Orientador (a): Antônio Carlos Magalhães

CAMPINA GRANDE – PB
2011

F475a Figueiredo, Kleiton Ferreira de.
A angústia enquanto abertura fundamental da
presença (ser-aí) em "Ser e Tempo". [manuscrito]: /
Kleiton Ferreira de Figueiredo. – 2011.

23 f.

Digitado.

**Trabalho de Conclusão de
Curso (Graduação em Filosofia) –
Universidade Estadual da Paraíba,
Centro de Educação, 2011.**

“Orientação: Prof. Dr. Antonio Carlos Magalhães,
Departamento de Filosofia”.

1. Angústia 2. Ser 3. Decadência I. Título.

21. ed. CDD 152.4

KLEITON FERREIRA DE FIGUEIREDO

A ANGÚSTIA ENQUANTO ABERTURA FUNDAMENTAL DA PRESENÇA (SER-
AÍ) EM “SER E TEMPO”

Aprovada Em 07 De Dezembro De 2011

Banca Examinadora:

Antônio Carlos Melo Magalhães Nota 10,0

Prof. Dr. Antônio Carlos Magalhães – UEPB (Orientador)

Nilton Conserva de Arruda Nota 10,0

Prof. Ms. Nilton Conserva de Arruda – UEPB (Examinador)

Maria Simone Nogueira Marinho Nota 10,0

Prof. Dr^a Maria Simone Nogueira Marinho – UEPB (Examinadora)

Média: 10,0

A ANGÚSTIA ENQUANTO ABERTURA FUNDAMENTAL DA PRESENÇA (SER-AI) EM “SER E TEMPO”.

Kleiton Ferreira de Figueiredo¹

Antônio Carlos de Melo Magalhães²

RESUMO

O presente artigo trabalha com a perspectiva de compreender o fenômeno da angústia dentro da obra “Ser e Tempo” de Martin Heidegger. Ou seja, revelar a angústia como uma disposição fundamental capaz de repor a presença a caminho do seu poder-ser autêntico. Para tanto, torna-se imprescindível uma compreensão prévia de alguns conceitos relevantes para melhor visualizar o fenômeno da angústia. É necessário, num primeiro momento, entender a problemática a respeito do ser, indicar o ente investigador do sentido do ser e trazer à luz as estruturas constituintes, básicas, que envolvem esse ente (Ser-no-mundo, Mundo, Ocupação e Preocupação). Num segundo momento, explicitar o caimento da presença na decadência do impessoal e a sua possibilidade de abertura de cura na disposição fundamental da angústia.

Palavras-chave: Ser. Presença. Ser-no-mundo. Mundo. Impessoal. Decadência. Angústia.

1. INTRODUÇÃO

Normalmente quando se fala em angústia de imediato, para o senso comum, associa-se a representação, desta palavra, a algo ruim. Afirmar que determinado indivíduo está angustiado, ou entende-se que ele está acometido por uma tristeza profunda causando-lhe o isolamento social, ou que ele está afetado por uma doença psico-depressiva ou, ainda, que está aflito por uma sensação de que algum acontecimento ruim está prestes a acontecer (ter maus presságios). Todavia, o que se aborda nesse artigo nada tem haver com essas concepções de angústia. Heidegger traz uma compreensão totalmente original e filosófica. Ele analisa a angústia como fenômeno que possibilita a retirada do homem de sua impessoalidade ou decadência.

Para tanto, torna-se digno, identificar a angústia não como uma característica nociva ou degenerativa do homem, ao contrário, deve-se revelar-lhe como uma

¹Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. E-mail: tk.rock@bol.com.br

²Professor Doutor do Curso de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba - UEPB.

característica inerente ao existir e como uma disposição fundamental capaz de tirar o homem de sua inautenticidade (decadência no impessoal) e de pô-lo de volta a caminho do seu poder-ser autêntico.

Entretanto, faz-se necessário apresentar alguns conceitos-chaves em “Ser e Tempo” para melhor compreender o fenômeno da angústia. Ora, é digno explicitar primeiro o problema a respeito da compreensão do ser e a necessidade de buscar um sentido para a sua questão; definir o que é o Dasein e seu privilégio enquanto ente investigador do sentido do ser; analisar a compreensão de ser-no-mundo, mundo, ocupação e preocupação para, em seguida, debruçar sobre os conceitos de impessoal e decadência. A análise desses conceitos permitirá refletir, de forma privilegiada, a angústia enquanto disposição fundamental do Dasein.

2. A QUESTÃO A RESPEITO DO SER

Heidegger retoma em “Ser e Tempo” uma pergunta tão “antiga quanto a humanidade”. A saber: O que é o Ser? Pode-se afirmar, de acordo com as literaturas filosófico-históricas, que foi o filósofo Parmênides de Eléia, (cerca de 530 a. C. – 460 a. C) com o seu poema intitulado “*Sobre a Natureza e sua Permanência*”, o primeiro a introduzir, ao menos, no ocidente o problema do Ser. Depois vieram os filósofos Platão e Aristóteles na antiguidade que também detiveram parte de seu tempo para escrever sobre o Ser. E como o Heidegger aponta em Ser e Tempo: “o que ambos conquistaram manteve-se, em muitas distorções e ‘recauchutagens’, até à lógica de Hegel. E o que outrora, num supremo esforço de pensamento, se arrancou aos fenômenos, encontra-se, de há muito, trivializado”. (HEIDEGGER: 2005, p. 27) Ora, o que se entende com isso é que há séculos, desde a antiguidade até a atualidade, o problema do Ser permanece encoberto por confusões e distorções. Mas, porque, precisamente, Heidegger retorna ao problema do ser? Para Heidegger a metafísica tradicional se equivocou, caindo em inúmeros erros e distorções, pois ao tentar compreender o ser não saiu do campo ôntico (relativo ao ente). Como se pode observar no texto “O Retorno ao Fundamento da Metafísica” quando Heidegger diz:

“a metafísica expressa o ser constantemente e das mais diversas formas. Ela mesma suscita e fortalece a aparência de que a questão de ser foi por ela levantada e respondida. Mas a metafísica não responde, em nenhum lugar, à questão da verdade do ser, porque nem a suscita como questão. Ela não problematiza porque é que somente pensa o ser enquanto representa o ente

enquanto ente. Ela visa ao ente em sua totalidade e fala do ser. Ela nomeia o ser e tem em mira o ente enquanto ente”. (HEIDEGGER, 1996, p. 80)

A metafísica clássica ao tentar explicar o que é o ser, não passou de uma mera explicação do ente enquanto ente. Sem nunca ter se aproximado do ser propriamente. Como também observa o comentador de Heidegger, Aniceto Molinaro: “a metafísica se preocupou em indagar o *ente e não o ser* e instituiu uma doutrina *ôntica* (do ente), não *ontológica* (do ser do ente)”. (MOLINARO: 2002, P. 55) Entretanto, para reforçar ainda mais a obscuridade da compreensão do ser, Heidegger elenca três conceitos de ser, nos quais se pressupõe que o ser já está compreendido e que não necessita de qualquer investigação. Neste artigo, não será possível trabalhar em detalhes os conceitos de ser que impulsionaram o seu esquecimento, mas serão apenas indicados alguns indícios elencados pelo próprio Heidegger. Primeiro, refere-se à concepção de que o “ser é o conceito mais universal”. O segundo, o conceito de “ser é indefinível”. O terceiro reza que “o ser é o conceito evidente por si mesmo”. Heidegger desarticula esses três preceitos de ser e afirma que ainda é necessário elencar a questão a respeito do sentido do ser.

Para tanto, argumenta que pelo fato do “Ser” ser o conceito mais universal, isso o torna o mais obscuro e vazio de sentido. Proferir que o ser é a totalidade dos entes, não faz muito sentido para Heidegger, pois como explicar a diversidade dos entes na universalidade do ser? Embora Aristóteles tenha esboçado tal trabalho, não chegou a esclarecer a ligação dos variados entes na unidade do ser. Portanto, para Heidegger pelo fato de se acreditar que o ser é o conceito universal é que ele precisa de clarificação e não de ser esquecido.

Afirmar que “o ser é indefinível”, para Heidegger somente indica que o ser não é um ente. Naturalmente, pois se o ser fosse um ente, ou a totalidade de entes, este seria facilmente definível. Entretanto, esse conceito evidencia, mais ainda, a necessidade de formular a questão a respeito do ser; destarte, não é a indefinibilidade do ser que proíbe a questão a respeito de seu sentido, ao contrário é por isso que a exige.

Alegar que “o ser é um conceito evidente por si mesmo” deflagra ainda mais sua obscuridade. Pois, todo mundo compreende, por exemplo, a frase: a cadeira é preta; a neve é branca; eu *sou* alto; e assim por diante. Isso, no entanto, somente expõe o quão estamos envolvidos numa pré-compreensão do ser mesmo sem sabermos defini-lo.

Esses três preconceitos de ser indicam uma necessidade de retomar a questão do sentido do ser. Tendo em vista, que o ser é um conceito obscuro é que requer uma

clarificação (mesmo que seja a respeito do seu sentido). Como se pôde perceber, o objetivo mor de Heidegger, ao menos nessas linhas, não é buscar ou definir o que é o ser, mas antes descortinar qual o seu sentido, ou melhor, elucidar a questão do sentido do ser.

Agora, ao formular a pergunta: qual o sentido do ser? Pressupõe-se, de imediato, duas coisas: o perguntador e o perguntado. Desta forma, conclui Heidegger: “o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como interrogado em seu ser”. (HEIDEGGER: 2005, p. 32) Desta forma, o perguntador deve ser um ente, já o perguntado deve ser o sentido do ser. Elaborar a questão do ser, torna-se imprescindível fazer transparente o ente capaz de investigar o sentido do ser. Esse ente, segundo Heidegger, é o Dasein³. Ele é o ente que nós mesmos sempre somos e que, entre todos os outros entes, possui a possibilidade de questionar o sentido do ser. Mas, quando Heidegger elenca o Dasein como o ente investigador do sentido do ser ele não está sendo dúbio? Porque acusou a metafísica tradicional de ao definir o ser somente definiu o ente enquanto ente, se ele próprio, na busca pelo sentido do ser dirige tal tarefa ao ente Dasein? Isso não é contraditório? Primeiro para desfazer essa tensão é necessário saber qual é o privilégio do Dasein diante da questão do sentido do ser. Quanto a isso Heidegger diz:

“O *questionado* da questão a ser elaborada é o ser, o que determina o ente como ente, como o ente já é sempre compreendido, em qualquer discussão que seja. O ser dos entes não ‘é’ em si mesmo um outro ente”. (HEIDEGGER: 2005, p. 32)

Pode-se deduzir daqui que o ente ao investigar o sentido do ser não vai se deparar com outro ente. Como fez, de certo modo, a metafísica tradicional que ao definir o que é o

³Alguns tradutores de Heidegger definem o termo Dasein para o português como ser-aí; outros traduzem como presença, outros como existência, ainda há aqueles que preferem não traduzir o termo Dasein, tornando-o, desta forma, parte do dicionário português, como no caso do Eric Matthews: “Para referir esse modo humano de ser, Heidegger utiliza a comuníssima palavra alemã *Dasein* (que literalmente significa ‘existência’ e, ainda mais ao pé da letra, ‘ser-aí’). Uma vez que a maioria dos tradutores e comentaristas segue o filósofo no uso dessa palavra alemã, faremos o mesmo neste texto e daqui em diante a usaremos como se fosse uma expressão nativa de nossa língua, sem itálico). (MATTHEWS, 2010, p. 108) No entanto, como o texto base utilizado para confecção deste artigo foi traduzido por Márcia de Sá Cavalcante Schuback e ela entendeu que Dasein pode ser traduzido pela palavra presença. Então, nada mais digno, do que utilizar neste artigo, a mesma tradução da Márcia de Sá. Mesmo assim, não será nenhum demérito utilizar a palavra ser-aí para significar o modo de ser do homem: o Dasein.

ser não saiu da compreensão dos entes enquanto entes. O ser dos entes não pode ser outro ente. A pergunta crucial de Heidegger é qual dentre todos os entes o único capaz de perguntar pelo sentido do ser sem cair na descoberta de outro ente? E, portanto, a essa tarefa não cabe a qualquer ente, somente o Dasein possui em seu ser a possibilidade de questionar, de procurar o sentido do ser; desta forma, deve-se deixar claro que uma tarefa é definir o que é o ser, outra, completamente distinta, é descortinar o sentido do ser. Em nenhum ente reside o privilégio de definir o ser, porém, em, ao menos, um ente reside o primado necessário para descortinar e empreender uma investigação sobre o sentido do ser. Esse ente privilegiado é o Dasein.

Desvelado o privilégio do Dasein frente aos outros entes em relação a busca do sentido do ser, resta agora analisar mais detalhadamente o modo de se aproximar desse ente, a fim de conferir-lhe uma orientação na formulação adequada da questão do sentido do ser. O fio condutor para investigação do Dasein será a analítica da presença. Essa analítica visará compreender esse ente naquilo que ele é. Para tanto, a investigação desse ente passará por dois momentos de interpretação: primeiro ontológico e, segundo, ôntico. Como atesta Jonathan Rée:

“Haveria aparentemente duas maneiras de abordar a hermenêutica do Dasein: uma ontológica, a outra ôntica. A primeira procuraria penetrar na compreensão que o Dasein tem do significado de ser e ilumina-la de dentro, ao passo que a segunda ofereceria uma descrição exterior das características que nos distinguem, como Daseins, de entidades de outros tipos”. (RÉE, 2000, p. 16)

Da interpretação ontológica nascerá os conceitos fundamentais que servirão de base para erguimento de uma interpretação ôntica mais adequada. Ora, cabe à ontologia investigar o ser do homem e não, somente, o ente homem como fez a metafísica tradicional. A interpretação ôntica, do Dasein, evidenciará a descrição básica da constituição desse ente que tem de ser. Desta forma, a ontologia indicará as bases fundamentais, onde o Dasein poderá ser interpretado, de maneira original, nas suas características exteriores junto aos outros entes. Tudo isso é função da analítica da existência.

O que importa neste artigo é analisar os modos do constituir-se do Dasein no mundo; considerando, naturalmente, os modos estruturais que o põem em direção à autenticidade ou inautenticidade de sua existência; para então, trazer à luz aquilo que é capaz de pô-lo de novo a caminho de seu poder-ser autêntico – a angústia. Para tanto, é digno desvelar, ainda que breve, alguns pontos da analítica de Heidegger. O primeiro é o

método empregado por Heidegger para descortinar os entes investigadores do sentido do ser: O método fenomenológico. Por fenomenologia, Heidegger entende: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia”. (HEIDEGGER, 2005, p. 65) Desta maneira, a interpretação do homem nos seus modos de vida passará, então, pelo olhar clínico da fenomenologia. Olhando o homem no seu dia-a-dia, no seu relacionar-se com o mundo circundante, no seu relacionar-se com os seus semelhantes e assim por diante.

3. SER-NO-MUNDO E O MUNDO

Escolhido o método de estudo da presença, cabe agora aplicá-lo. Com esse método Heidegger pretende, num primeiro plano, trazer à luz uma estrutura fundamental da presença: o ser-no-mundo. Não é por menos que toda análise da presença começa com o ser-no-mundo. Ora, essa estrutura fundamental, oportuna visualizar inúmeras perspectivas dos momentos que constituem a presença. Como acrescenta Heidegger, sobre a importância da análise do ser-no-mundo: “com base nos resultados da análise desta estrutura fundamental será, então, possível delinear provisoriamente o ser da presença”. (HEIDEGGER, 2005, p. 75) O que torna evidente, expor aqui, é que esta estrutura do Dasein (ser-no-mundo) não se refere a um modo de ser do homem fora de um mundo; Como se o mundo fosse algo de um lado e o humano outra coisa distinta. Antes de tudo, deve-se conceber o ser-no-mundo como um indicador de unidade. Parece, óbvio e natural, que não é possível pensar ou interpretar o homem fora do mundo. Porém, o filósofo Descartes cogitou a possibilidade de pensar o homem como um “sem mundo”, ao expor que o mundo pode ser uma estrutura “imaginativa” de um algo que pensa. Considerando, para tanto, que a existência do mundo pode ser posta em dúvida. A existência do mundo, por exemplo, pode ser fruto de um “gênio enganador”, como exemplifica Descartes. Também, há outros filósofos que cogitam possibilidades semelhantes como no caso do Platão⁴ e do George Berkeley⁵. Em resumo, esses pensadores, põe a existência desse

⁴Quando Platão reflete sobre o mundo das ideias como mundo perfeito e ideal, pondo o mundo no qual o homem vive como mundo imperfeito e replica das ideias, isso já se configura de alguma maneira como que o mundo verdadeiro não é esse, mas sim o mundo supra-sensível.

⁵ Para Berkeley os homens não podem afirmar da real existência dos outros. Entendendo que estes são apenas representações da mente mediante atuação da percepção; destarte, assim, Berkeley revela que somente

mundo, do qual vivemos e nos constituímos, como imitação de um algo perfeito ou como representação de um algo pensante (consciência ou espírito).

Todavia, para Heidegger, em “Ser e Tempo”, o homem não pode ser interpretado como uma categoria ou entidade dissociada do mundo. O homem e o mundo são partes constituintes da mesma realidade. Ou seja, o homem e o mundo são constituintes de uma mesma unidade. Desta forma, não existe homem sem mundo ou ao menos o ente homem não deve e não pode ser interpretado como um ente isolado do mundo.

Ser-no-mundo também não pode ser compreendido e caracterizado como um ente simplesmente dado “dentro do mundo”, mas sim como algo que vem ao encontro no mundo. Tendo em vista que o ser-no-mundo indica, antes de tudo, uma ação do ente Dasein que tem de ser (que tem a possibilidade de se projetar) no mundo. A essência do Dasein constitui, desta forma, no seu ter de ser. Por esse motivo que, Heidegger, afirma que a existência precede a essência. A essência do Dasein é a de se projetar no mundo. Sendo assim, Heidegger, traz à luz o modo do ser-aí: o “ser-em”, cuja característica primordial é a de projetar sua existência junto a um mundo, mediante uma interpretação e compreensão de mundo.

Quando Heidegger fala de mundo, que mundo é esse que vem ao encontro do Dasein? Heidegger afirma que mundo não é compreendido como este ou aquele mundo, mas sim a mundanidade do mundo em geral. É o mundo naquilo que lhe é próprio e particular. Heidegger revela que o mundo mais próximo do Dasein é: o mundo circundante. Por mundo circundante, Heidegger entende: como estrutura onde o Dasein e os outros entes são abraçados em sua totalidade. Ou seja, é a primeira estrutura onde a presença está e se relaciona com os outros entes. É no mundo circundante onde o Dasein acontece (se interpreta e se projeta). Desta forma, é nessa estrutura (mundo circundante) que o modo de ser-em ativo tende a relacionar-se com os outros entes (os entes intramundanos⁶) que estão dentro do mundo. Esse relacionar-se deflagra a estrutura mais imediata do ser-no-mundo: a ocupação. É na ocupação que o mundo se apresenta aos homens. Ou seja, é no modo de lidar no mundo, que o mundo vem ao encontro do homem.

podemos inferir, num primeiro momento, sobre a nossa própria existência, porém não como matéria, mas sim como espírito, consciência ou um ser pensante.

⁶ Por entes intramundanos Heidegger compreende os entes que não possuem a capacidade de compreender e se projetar no mundo. Ou seja, não possuem a característica do ser-em. Como entes intramundanos, pode-se citar, por exemplo: as pedras, as plantas, os instrumentos, os seres inanimados e assim por diante.

Entretanto, é digno compreender, ainda que brevemente, como determinados modos da ocupação possibilitam a interpretação do mundo pelo homem.

O primeiro ente que vem ao encontro na ocupação é o que Heidegger denomina de instrumento. Por instrumento Heidegger diz:

“Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo instrumento. (N 15) No modo de lidar por aí, encontram-se *instrumentos* de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento. Essa exposição acontece, seguindo-se o fio condutor de uma delimitação previa daquilo que faz de um instrumento, instrumento, ou seja, da instrumentalidade.

Rigorosamente, um instrumento nunca “é”. O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental que sempre pertence a seu ser. Em sua essência, todo instrumento é “algo para...” Os diversos modos de “ser para” (N 16) (Um-zu) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental”. (HEIDEGGER, 2005, p. 109, 110)

Desta forma, o instrumento se apresenta ao Dasein não como instrumento em si, mas para aquilo de que serve. Neste sentido, o instrumento aparece numa referência a aquilo de que serve (ser-para), referência de algo em algo. O ser-para do lápis, por exemplo, é a escrita; a do martelo é o martelar; a da roupa é o vestir; a da arma é atirar. Mas, também, o instrumento sempre se mostra a partir da pertinência a outros instrumentos. Como o exemplo que Heidegger utiliza para explicar essa relação cita o instrumento para escrever. Ele é compreendido numa relação com outros instrumentos “pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janelas, portas, quarto” (HEIDEGGER: 2005, p. 110) E ainda observa que é a partir da habitação, neste caso, o quarto que os diversos instrumentos se mostram.

Heidegger expõe, ainda, que na ação de uso de determinado instrumento é que se mostra a sua serventia (o para que...) como afirma Heidegger: “o próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo”. (HEIDEGGER, 2005, p. 111) Sendo assim, Heidegger define de manualidade o modo de ser do instrumento em que ele se revela por si mesmo. Portanto, é no uso que o instrumento se determina desta ou daquela maneira. Porém, não se pode perder de vista que a demonstração de uso do instrumento tem de ser levado em conta a sua relação instrumental com outros instrumentos, como já foi exposto aqui e denominado de referência. Para melhor compreender este fenômeno Heidegger traz à luz a circunvisão. Que nada mais é: a subordinação do modo de lidar com o instrumento para a multiplicidade de referências do “ser para”. Ou seja, quando se usa determinado instrumento o “para que” (serventia do instrumento ou instrumentalidade do instrumento) vem à tona. No entanto, o desvelamento da serventia do instrumento não pode ser feito no

instrumento em si, o instrumento tem de ser interpretado junto a sua relação no todo instrumental e no contexto de que o instrumento faz parte (essa relação de dependência para interpretar o instrumento Heidegger chama de circunvisão). Como foi exposto no exemplo, de Heidegger, para compreender bem a serventia (o para que) do instrumento para escrever (seja lápis, caneta, máquina datilografadora ou outros) deve-se levar em conta uma série de outros instrumentos (tinta, papel, caderno, escrivaninha, lâmpada, candeeiro, janela, porta, fechadura, borracha entre outros) e ainda, também, o ambiente de contexto do referido instrumento (sala, quarto, escritório...). Somente assim, torna-se possível compreender o instrumento no seu todo instrumental.

Mas, porque Heidegger anuncia essas estruturas (ocupação, instrumento, manualidade, referência e circunvisão) do ser-no-mundo? Ora toda essa cadeia de estrutura visa à obra a ser produzida. Na obra a ser produzida é que o instrumento ganha seu sentido. A caneta, por exemplo, a ser produzida destina-se a escrever; o carro a ser dirigido, o chinelo a ser calçado e assim por diante. Aqui entra um ponto crucial para compreensão disso que foi exposto: a obra produzida não se refere apenas às possibilidades de emprego para que serve, nem à matéria de que é feita. A obra traz também uma referência ao portador e usuário.

Desta forma, Com a obra não se dá ao encontro apenas ente manual (instrumentos), mas também entes que possuem o modo de ser do homem, para os quais o produto se acha a mão na ocupação. Junto com isso, vem ao encontro o mundo em que vivem os portadores e usuários, o mundo que é, ao mesmo tempo, o nosso. Por exemplo, quando se constrói uma casa, uma ponte, um prédio, tem que ser levado em conta uma série de fatores. Se o terreno destinado para a construção é firme, a direção dos ventos, a direção da luz solar, as intempéries. Sendo assim, o mundo circundante vem ao encontro dos Daseins. E não somente o mundo vem ao encontro como também aqueles a quem a obra se destina: os outros Daseins.

O mundo, desta forma, não é algo já dado e cristalizado. Ele é antes uma teia de relações e interpretações no qual a presença se constitui e se projeta. O mundo circundante é o mais imediato modo da presença, pois é nele que nos projetamos e nos interpretamos.

4. O MUNDO COMPARTILHADO

Em que pesa essa primeira análise da presença, de ser-no-mundo como ser que se constitui e se interpreta a priori em sua lida cotidiana (ocupação)? De início, deve-se salientar que os homens não devem ser compreendidos como entes fora ou simplesmente dados dentro do mundo. O mundo vem ao encontro, dos homens, na medida em que eles se ocupam no mundo. Daí o caráter relacional entre sujeito e mundo. Entretanto, nessa ocupação com o mundo não só o mundo vem ao encontro como também “os outros”. O mundo também é mundo partilhado. Como revela Heidegger:

“A ‘descrição’ do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também ‘vem ao encontro’ os outros, aos quais a ‘obra’ se destina. No modo de ser desse manual, ou seja, em sua conjuntura, subsiste um referencial essencial a possíveis portadores para os quais a obra está ‘talhada sob medida’. Do mesmo modo, junto com o material empregado, também vem ao encontro o seu produtor ou ‘fornecedor’, enquanto aquele que ‘serve’ bem ou mal. O campo, por exemplo, onde passeávamos ‘lá fora’ mostra-se como campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por... e assim por diante. Em seu ser-em-sí, o barco ancorado na praia refere-se a um conhecido que nele viaja ou então um ‘barco desconhecido’ mostra outros. Os outros que assim ‘vem ao encontro’, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo simplesmente dados. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para outros”. (HEIDEGGER, 2005, p. 168 e 169)

Desta maneira, no percurso da compreensão de mundo por meio da ocupação os outros, também, vêm ao encontro. Ou melhor, os outros vêm ao encontro a partir do mundo em que a presença se mantém de modo essencial, empenhada em ocupações guiadas por uma circunvisão. Daí surge o entendimento de que o mundo é compartilhado com os outros Daseins. O que Heidegger chama de ser com os outros ou simplesmente ser-com. Neste momento, cabe a seguinte indagação: quem são esses outros? Em resposta Heidegger diz: “Os ‘outros’ não significa todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está”. (HEIDEGGER, 2005, p. 169 e 170) Os outros, portanto, não se diferenciam de mim porque possuem a mesma igualdade de ser enquanto ser-no-mundo. Ou seja, de se projetar (mediante as possibilidades) no mundo. Possuem a mesma característica do ser-em. O ser-em, desta forma, assume a característica de ser-no-mundo-com-os-outros. O que se torna evidente nestas análises é que o Dasein não somente se projeta e se relaciona com os entes intramundanos (entes simplesmente dados), mas também com os outros Daseins.

O que outrora, Heidegger, num esforço de pensamento se deteve a investigar a relação do homem e o mundo, agora se atém a investigar as possibilidades de relação entre os Daseins. O mundo desvelado agora serve como palco de atuação entre os homens. De início, Heidegger argumenta: enquanto que com o instrumento a presença se ocupa, com os outros ela se preocupa. Preocupação, aqui, apresenta-se sobre aspectos negativos e positivos. Os aspectos negativos giram no cerne da primeira aproximação dos Daseins; ou seja, perfazem os primeiros contatos entre os Daseins; onde os modos possíveis de preocupação são caracterizados por: “O ser por um outro, contra um outro, sem os outros, o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros” (HEIDEGGER: 2005, p. 173) é nesses dois últimos modos que a presença se mantém na maior parte das vezes – o que é denominado, por Heidegger, de convivência cotidiana.

Para compreender bem esse ponto basta apenas imaginar ou observar como as pessoas se comportam nas ruas das “grandes” cidades; cada um segue seus caminhos, ora passam ao lado um do outro, ora nem percebe o outro... Normalmente se mantém em distância um do outro é nesse aspecto de indiferença que cada um convive na sociedade. Nem sempre há um contato verbal e físico, e na maior parte das vezes é mantida essa primeira indiferença. Quanto aos aspectos positivos da preocupação Heidegger apresenta dois: o salto dominador que substitui e o salto liberador que antecipa. O primeiro aspecto refere-se à possibilidade da preocupação (modo de convivência) assumir a responsabilidade e a ocupação que o outro deve realizar. Não significa que determinado indivíduo ocupe o lugar do outro em suas tarefas cotidianas, mas antes que nesse modo de relação a responsabilidade em que o outro Dasein, tem na sua lida cotidiana, é suprimida nesse modo de convivência, tornando-se facilmente dependente e dominado. Já no segundo aspecto positivo da preocupação Heidegger diz que, ao contrário do primeiro aspecto, a preocupação se antecipa ao outro não para lhe tirar o cuidado, mas para mostrá-lo como tal. Desta forma, o outro é auxiliado a tornar-se livre em suas responsabilidades e empreendimentos. Porém, a convivência cotidiana se mantém entre esses dois aspectos positivos extremos da preocupação.

A preocupação revela que a presença é convidada a conviver com os outros; indicando que a presença também se constitui em ter de ser com os outros; ou seja, ser em virtude dos outros. Reside, justamente, nesse ser em virtude dos outros que a presença põe em perigo sua autenticidade enquanto poder-ser.

Aqui entra um ponto importantíssimo para compreensão mais ampla da relação entre os Daseins. Para que haja convivência, naturalmente, deve haver um elo de aproximação entre os Daseins. Deve haver uma abertura entre os Daseins para tornar possível um primeiro contato. Essa ponte deve viabilizar a aproximação entre as presenças. Quem é que assume o ser enquanto convivência cotidiana fazendo com que o Dasein se projete no outro para tornar-se próximo? Para responder esta pergunta Heidegger indica que a convivência cotidiana esta sob a tutela do outro. O outro, desta forma, é uma espécie de espelho no qual o Dasein intenta alcançar e se projetar. É como se fosse uma força oculta que direciona e influencia a constituição e projeção do Dasein no mundo. O quem que assume o ser da convivência cotidiana é o impessoal. Torna-se fundamental compreender esse fenômeno social (impessoal) do Dasein em seus pormenores, pois é daí que se fundamenta o solo de compreensão dos fenômenos, primeiro, da decadência, e, em seguida, da angústia.

5. O IMPESSOAL

Quem é que esclarece a relação da presença para consigo mesma com referência ao outro como outro? “*Quem é, pois, que assume o ser enquanto convivência cotidiana?*” (HEIDEGGER: 2005, p. 178) Como já foi indicado anteriormente, o quem escopo de investigação dessa pergunta, para Heidegger, é o Impessoal⁷. O impessoal é o ninguém, é o neutro. Entretanto, como é que o impessoal firma o seu império sobre as diretrizes de constituição da presença? De início, sabe-se, que na vida cotidiana, ocupações, com o mundo circundante, os outros vêm ao encontro naquilo que empreendem. Aqui o indivíduo é interpretado por aquilo que produz na sua vida cotidiana; assim pode-se inferir, exemplificando essa afirmação, ao se perguntar pelo quem é esse sujeito (um sujeito qualquer)? Respondemos o quem por aquilo de que ele se ocupa. O construtor é construtor porque constrói, o pintor é pintor porque pinta (são afirmações pleonásticas, porém importantíssimas para compreender os outros que nos vem ao encontro no mundo circundante). Interpretamos o outro por aquilo que ele faz ou produz ou confecciona ou trabalha.

⁷ Quanto a tradução da palavra “Man” para o “Impessoal”, discorre Rée: “A palavra alemã *Man* corresponde ao pronome *se* usado impessoalmente – como em ‘diz-se que...’... mas a locução ‘o se’ soa tão estranha que empregaremos em seu lugar ‘o impessoal’”. (RÉE: 2000, p. 31) Como a Márcia de Sá também usa o termo “impessoal” para designar o termo em alemão “Man”, também utilizaremos a mesma tradução neste artigo.

Na convivência cotidiana, com os outros que são interpretados na sua vida cotidiana, sempre temos o cuidado de mantermo-nos, de certa forma, uma diferença, um afastamento, uma distância um do outro. Ora, essa percepção parece óbvia demais, quando olhamos para a sociedade vemo-nos nesse modo (afastamento). Nesse zelo de afastamento deflagra-se que estamos sob a tutela dos outros. Ou seja, a partir do outro é que nos projetamos no mundo, o outro sempre nos interpela, até mesmo quando estamos sós. Projetamo-nos a partir do outro, ou para superá-lo ou para nos nivelarmos.

Desta forma, o outro exerce um poder dominador sobre a interpretação e constituição do eu. É nesse “poder” que age o impessoal. É como se fosse um “senso comum” de como se portar, de como agir, de como se vestir, de conversar, de se projetar, do que deve ser feito e do que não deve ser feito; E, desta forma, “todos” comungam da mesma opinião e sentimento. Reside aqui, nesse ínterim, a dissolução da presença face aos outros; como atenta Heidegger: “Este conviver dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos ‘outros’, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão”. (HEIDEGGER: 2005, p. 179) Sendo assim, o autêntico ser-com-outros é envolvido pelo ser-entre-outros ao ponto de determinado indivíduo não ser mais responsável e livre para projetar-se de forma autêntica no mundo – o outro assume essa tarefa particular e possível de cada um.

Esse estar-entre-os-outros funda como possibilidade do impessoal a medianidade cotidiana. Quanto à medianidade, Heidegger expõe:

“Essa medianidade, designando previamente o que se pode e deve ousar, vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força”. (HEIDEGGER: 2005, p. 180)

A medianidade promove o nivelamento das possibilidades de ser da presença. A presença, desta forma, se vê acuada a se enquadrar ao que todos são sob a pena de ser “mal vista” no convívio social. O poder-ser autêntico, de cada presença, se vê tendenciada a se tornar uma espécie de poder-ser-como-os-outros.

O impessoal tira da presença sua responsabilidade de poder-ser no mundo, conferindo-lhe um caráter de facilitação e superficialidade. Como deflagra Heidegger ao afirmar que todo mundo é o outro, porque sempre busca o outro como espelho de constituição e projeção e, portanto, ninguém é o si-mesmo.

Cada indivíduo, nessa impessoalidade de firmação, é compreendido por Heidegger como impessoalmente-si-mesmo (forma inautêntica de constituição do poder-ser) que se contrapõe ao propriamente si mesmo (possibilidade autêntica de poder-ser). Enquanto impessoalmente-si-mesmo, cada presença se acha dispersa no impessoal, precisando ainda encontrar a si mesma. O que Heidegger chama a presença, no modo impessoal, de não pertencer a si mesma e estar no modo de impropriedade⁸.

Desta forma, o ser-no-mundo tornou-se visível em sua lida cotidiana e em sua medianidade, como o quem da presença cotidiana (o impessoal e impessoalmente-si-mesmo). Torna-se fundamental compreender agora o fenômeno de decadência da presença junto ao próprio-impessoal.

6. A DECADÊNCIA DA PRESENÇA

Como o presente artigo vislumbra uma análise da angústia enquanto disposição fundamental da presença, torna-se importante visualizar aquilo ao qual a angústia vem resgatar e pôr de volta a caminho da autenticidade do poder-ser da presença. Tornou-se fundamental, num primeiro momento, compreender a relação entre o homem e o mundo (ocupação); Depois, homem e homem (preocupação). Agora, caminha-se a uma análise do que Heidegger chama de “perder-se” no fenômeno do impessoal – a decadência “de” ser.

Por decadência não se pode pensar um estado originário do qual a presença decaiu, como expõe Heidegger:

“A de-cadência da presença também não pode ser apreendida como ‘queda’ de um ‘estado original’ mais puro e superior. Disso não dispomos onticamente de nenhuma experiência e, ontologicamente, de nenhuma possibilidade e guia ontológico para uma interpretação”. (HEIDEGGER: 2005, p. 237)

Também o termo decadência não indica nenhuma interpretação negativa da presença, serve somente para evidenciar que a presença na maior parte das vezes está junto e no “mundo” das ocupações. Constitui, portanto, uma possibilidade positiva do ser-em. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade. É preciso analisar esses três vieses por onde a decadência se embrenha na convivência cotidiana.

⁸ Impropriedade configura-se como um modo especial de ser-no-mundo em que a presença é totalmente absorvida pelo “mundo” e pela companhia dos outros no impessoal.

Na sua vida cotidiana (ocupação e preocupação) a presença possui, como possibilidade, o modo da fala. Que nada mais é do que a capacidade de se comunicar. A comunicação, por seu turno, possui a tendência de trazer para próximo de si o outro com que se fala a respeito do que se diz. A convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. A comunicação, desta forma, limita-se a repetir e passar adiante a fala. Como observa Réé: “‘passamos adiante a notícia’, não com o fito de dizer coisas sobre o mundo mas apenas para driblar o silêncio e manter a ‘comunicação’ meramente em vista da comunicação.” (RÉE: 2000, p. 32) Com isso a fala perde ou oculta o seu caráter desbravador e interpretador original do mundo, caindo no mero exercício de passar adiante aquilo de que se escuta. Um bom exemplo disso são os ditados populares (Deus sabe o que faz; O olho do dono engorda o gado; Antes tarde do que nunca; A união faz a força; Quem procura acha; etc...) que geralmente carregam em si um sentimento de conformismo com fatos do cotidiano. Ninguém sabe, ao certo, quem os criou, mas em determinados momentos são amplamente utilizados e divulgados. Contudo, a fala não somente se dá no ato de falar, Heidegger enumera outros modos de falar como, por exemplo, o escrever e o permanecer em silêncio. Heidegger, ainda, acrescenta sobre a falação: “a presença que se mantém no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, originais e legítimas com o mundo, com a presença e com o próprio ser-em”. (HEIDEGGER: 2005, p. 230) Destarte, a falação amplamente orientada pela convivência cotidiana no impessoal está fadada ao mero reproduzir e passar adiante, sem se preocupar com os fundamentos referenciais do que está sendo dito.

Outro fator contribuinte para imersão da presença na decadência do impessoal é a curiosidade. Como diz Heidegger:

“Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovado, pular para uma outra novidade. Esse ver não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se ao mundo”. (HEIDEGGER: 2005, p. 233)

A curiosidade funda-se em três momentos, a saber: a impermanência, a dispersão e o desamparo. Por impermanência entende-se o fato de a presença não se deter longamente ao que se está mais próximo; sempre procurando o novo, o entretenimento, as excitações e inquietude das novidades do que está à mão nas ocupações do mundo circundante. Em sua impertinência junto ao mundo mais próximo, a curiosidade lida da possibilidade contínua de dispersão. Ou seja, a dispersão funda-se nas inúmeras variedades de possibilidades na

qual a presença pode desbravar. Já no que se refere ao desamparo à curiosidade se vê em toda parte e em lugar nenhum. Estes três momentos constituem a estrutura da curiosidade que nada perde de vista.

Esses dois ambientes (falação e curiosidade) por onde navega a decadência, dão a impressão de que a presença está em sua plena liberdade de expressão e sapiência. Quando, na verdade, a presença está mais atolada em sua decadência que nunca. Daí surge à terceira característica da decadência – a ambiguidade. Essa ambiguidade abarca não só a lida da presença para com o mundo, mas também com a convivência e consigo mesma. Ora, na falação e na curiosidade tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido de forma originária, quando na verdade não foi – é isso que se configura como ambiguidade.

Aqui está exposto o solo de firmação por onde caminha a decadência no impessoal. Ora, se a presença é guiada a decair no impessoal é porque a própria presença tem a possibilidade tentadora de decair. Ou seja, as pretensões do impessoal de assegurar que tudo está compreendido, tudo está em ordem e todas as possibilidades estão aí, configuram a presença um caráter de tranquilidade (nada está fora do lugar). Essa tranquilidade, segundo Heidegger, evidencia ainda mais a decadência da presença. Pois, o que realmente se deve compreender permanece, ainda, velado e inquestionado. A presença nesses modos da decadência, lança-se na impropriedade de suas possibilidades de constituição. Nesse lançar-se nas possibilidades impróprias, a presença se encontra mais alienada e fechada à sua propriedade e possibilidades mais autênticas e originárias. Como aponta Heidegger:

“Ela impulsiona a pre-sença para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada ‘fragmentação de si mesma’. Na fragmentação, todas as possibilidades de interrogações são tentações de si mesmas e isso a tal ponto que as ‘caracterologias’ e ‘tipologias’ dela resultantes se tornam inumeráveis. Essa alienação *fecha* para a presença a sua propriedade e possibilidade mesmo que trate apenas de um autêntico fracasso; e também não a entrega ao ente que ela mesma não é. Força-lhe a impropriedade, num modo possível de ser *dela mesma*”. (HEIDEGGER: 2005, p. 240)

O que se perde de vista com isso é o poder-ser autêntico que somente pode ser liberado na presença mais própria, a presença mais originária que não se amarra as facilidades e pretensão de tudo saber. O problema é que a presença lança-se tão profundamente no impessoal decadente e pensa gozar de uma liberdade triunfante, mas no fundo está apenas enraizada nas suas possibilidades mais supérfluas e menos originárias.

Desta forma, “*a cotidianidade mediana da pre-sença como ser-no-mundo aberto na decadência que, lançado, projeta-se e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser-com*

os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio". (HEIDEGGER: 2005, p. 244) O que evidencia-se, nessas considerações, é que a presença entrega-se veementemente as facilidades de sua lida com as ocupações no mundo e preocupações com os outros. Embrenha-se cada vez mais nas suas lidas cotidianas, interpretando, compreendendo e projetando-se na imediatez de seu existir; chegando ao ponto de perder-se na impropriedade, decaindo no impessoal decadente.

Contudo, será que existe uma estrutura fundamental capaz de “arrancar” a presença de sua possibilidade decadente, conferindo-lhe uma possibilidade (ser-em) autêntica e originária? Torna-se escopo de investigação o fenômeno da angústia como disposição fundamental da presença capaz guiar-la de volta ao seu poder-ser autêntico. É o que será visualizado no próximo tópico.

7. A ANGÚSTIA COMO ABERTURA PRIVILEGIADA DA PRESENÇA

De acordo com o que foi visto anteriormente, a presença tem uma tendência a se “perder” e se fechar em si mesma. Ou seja, a presença no seu mergulho no impessoal (preocupações), junto ao “mundo” das ocupações deflagra que ela (a presença) foge de si mesma, distanciando-se de seu poder-ser próprio. Como acrescenta Heidegger: “Esse fechamento é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da presença ser fuga de si mesma”. (HEIDEGGER: 2005, p. 241) Dentro das possibilidades de constituição da presença (ôntico-existencial e ontológico-existencial) a presença se envereda nas possibilidades ônticas, distanciando-se de suas possibilidades existenciais originárias. Desta forma a presença desvia-se, foge de si mesma, decai no impessoal, na sua lida no mundo das ocupações, nas suas possibilidades impróprias, como que com isso preenchesse um vazio e não se incomodasse com o que está fora de si mesma, com o que ainda não compreende.

Porém, não há nenhum mecanismo na própria presença capaz de repô-la a caminho de suas possibilidades ontológico-existenciais? Capaz de tirá-la do velamento de si mesma na impropriedade ôntica? Capaz de inquietá-la? Para tanto, Heidegger revela que o caimento da presença junto ao mundo das ocupações e no impessoal configura-se com uma possibilidade de seu existir. Também no seu existir junto ao mundo há a possibilidade do fenômeno capaz de tirá-la do velamento, da impropriedade, o que Heidegger denomina: Angústia. Como, segue:

“Na presença, a angústia revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (propensio in...) para a propriedade de ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é”. (HEIDEGGER: 2005, p. 252)

Mas, de que maneira a angústia é capaz de desvelar à presença as suas possibilidades mais originárias? Vale lembrar que na fuga de si mesma, na impropriedade, a presença se fecha. Esse fechamento, para Heidegger, “é apenas privação de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da presença ser fuga de si mesma. Ou seja, é justamente daquilo de que foge que a presença corre ‘atrás’”. (HEIDEGGER: 2005, p. 241) Ora, o fato de existir a possibilidade de fechamento, torna-se o indicador de também existir a possibilidade de abertura. Quando a presença “foge para si mesma” e se fecha pressupõe (que há algo) daquilo de que foge. Obviamente, essa fuga para si, possibilita tanto compreender e conceituar aquilo de que se foge, como também, viabiliza uma interpretação fenomenológica desse movimento. Desta forma a angústia se apresenta como possibilidade de abertura da presença para consigo mesma.

Fuga de si mesmo é o fato da presença decair no impessoal e no mundo das ocupações como já expomos anteriormente. Agora, o que possibilita esse “retirar-se de si mesmo”, aviando-se na impropriedade, da presença? Quanto a isso, Heidegger diz:

“Caracter de fuga tem apenas o retirar-se, baseado no temor daquilo que desencadeia o temor, isto é, o ameaçador. A interpretação do temor como disposição mostrou: aquilo que se teme é sempre um ente intramundano que, advindo de determinada região, torna-se, de maneira ameaçadora, cada vez mais próximo. Na decadência, a presença se desvia de si mesma”. (HEIDEGGER: 2005, p. 249)

Portanto, Heidegger, demonstra que a presença afugenta-se no mundo das ocupações e preocupações por temer aquilo que a ameaça de maneira mais próxima. No entanto, o que é aquilo que torna-se ameaçador à presença? A isso, Heidegger discorre, “a única ameaça que pode tornar-se ‘temível’ e que se se descobre no temor provem de algo intramundano”. (HEIDEGGER, 2005, p. 249) Sendo assim, a presença somente pode temer aquilo que está no mundo.

Em que essa análise do temor pesa na compreensão da angústia? De início Heidegger adverte-nos: “O indício de parentesco é o fato de ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é temor e se fala de temor quando o fenômeno possui o caráter de

angústia”. (HEIDEGGER: 2005, p. 249) Agora é digno questionar: se o temor é causado por algo intramundano, o que então causa a angústia? Essa pergunta é crucial para compreender o fenômeno da angústia. Tanto o temor (ter medo) quanto à angústia são disposições (possibilidades) da presença. Entendendo que o temor direciona a presença ao seu fechamento, ao seu decaimento na impropriedade, sobra, portanto, à angústia o caráter de abertura da presença, face ao seu modo de ser-no-mundo, libertando-a para suas propriedades mais originárias. Mas ainda assim, não se revelou aquilo que a angústia se angustia (o temor que o temor teme é sempre algo intramundano). Como a angústia não pode se angustiar com um ente intramundano (assim seria temor), o com o quê da angústia se angustiar é inteiramente indeterminado. Não se encontra em lugar algum. No entanto, Heidegger, diz: “Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal*. (HEIDEGGER: 2005, p. 250) Parece, neste momento, que Heidegger se contradiz. Ora se a angústia não se angustia com algo intramundano, senão seria temor, como pode se angustiar com o mundo em quanto tal? Aqui reside uma tensão que merece ser bem esclarecida. Para tanto, Heidegger diz: “O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é, primeiro, a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo de disposição é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso não significa que a angústia conceba a mundanidade do mundo. (HEIDEGGER: 2005, p. 251) Destarte, explica-se essa possível contradição. A angústia não possui nenhum referencial de algo intramundano (de algo dentro do mundo), nada do que está no mundo serve para com que a angústia se angustiar. Não se trata de encontrar um ente mundano capaz de provocar na presença a angústia. A angústia se angustiará com o mundo enquanto tal.

Entretanto, se o referencial da angústia é o nada, o mundo como tal, tendo em vista que não é encontrado em lugar algum dentro do mundo, então a angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. O ser-no-mundo não é um ente intramundano. Ele constitui-se, a priori, em ter de ser junto a um mundo. O ente neste ter de ser é o ser do homem (a presença). Que não é um ente simplesmente dado dentro do mundo, como também já foi observado neste artigo. Visto que ele se constitui e se interpreta a partir da sua lida no cotidiano ocupacional e “preocupacional”.

A angústia, desta forma, lança a presença para aquilo pelo que a angústia se angustia: o próprio poder-ser-no-mundo. A presença se torna livre, se desprende dos grilhões da impropriedade decadente, para assumir e escolher a si mesma. A presença não se determina a partir do impessoal, ela própria é livre para se projetar e se constituir não no mundo público, mas no seu próprio mundo.

Na angústia a presença se sente estranha, se sente fora de casa. O empenho da presença no impessoal visa ao conforto, a tranquilidade, a familiaridade para com o mundo circundante (ocupações e preocupações), onde a presença, como diz Heidegger, sente-se em casa. Tudo é compreendido, tudo é entendido, tudo é interpretado, nada é estranho, nada é diferente. A angústia, afirma Heidegger: “retira a presença de seu empenho decadente no ‘mundo’. Rompe-se a familiaridade cotidiana. A presença se singulariza, mas como ser-no-mundo. E ser-em aparece no ‘modo’ existencial de não sentir-se em casa. É isso o que diz o discurso sobre a estranheza”. (HEIDEGGER: 2005, p. 253) A decadência, em sua temeridade, não foge de um ente intramundano, mas direciona-se, projeta-se, nele no intento de que a ocupação perdida no impessoal possa deter-se na familiaridade tranquila de tudo saber, de estar em casa. A angústia, por seu turno, revela esse modo de estranhamento da presença junto ao mundo conferindo-lhe um caráter de não sentir-se em casa. Desta forma, lança nas mãos da presença sua responsabilidade como interprete e constituinte original do mundo. Confere à presença a sua responsabilidade, esquecida no impessoal, de que ela própria é responsável e livre para escolher-se no mundo. A angústia, na retirada da presença da sua subserviência no impessoal, mostra-se como disposição fundamental da presença capaz de retirá-la de seu sentir-se em casa tranquilo e confortável, pondo-a de volta ao seu poder-ser autêntico e próprio.

Contudo, tanto o temor quanto a angústia são disposições, possibilidades particulares da presença. O temor, ao ver de Heidegger, “é a angústia imprópria, entregue a decadência do mundo e, como tal, angústia nela velada”. (HEIDEGGER: 2005, p. 254) quando a presença se entrega plenamente à decadência no mundo e aí se fecha ela (a presença) se torna imprópria no seu modo de ser. Afirmar que na decadência o temor é a angústia velada, é afirmar que tanto a propriedade quanto a impropriedade de ser são constituintes da angústia. Como se segue nesta passagem de “Ser e Tempo”: “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. Na angústia, essas

possibilidades fundamentais da presença, que é sempre minha, mostram-se como elas são em si mesmas, sem deixar desfigurar pelo intramundano a que a presença se atém”. (HEIDEGGER: 2005, p. 255) Portanto, a angústia é uma disposição fundamental da presença, porque ela é uma abertura capaz de lançar a presença nas suas possibilidades mais amplas, tirando-a de sua retração junto ao impessoal decadente e guiando-a de volta ao seu poder-ser mais próprio e originário.

PALAVRAS FINAIS

Martin Heidegger realiza uma interpretação densa e original da angústia. Para não tornar essa interpretação deficitária, neste artigo, empreendemos um percurso de análise passando pela compreensão dos conceitos de Dasein, mundo, ser-no-mundo, ocupação, preocupação, impessoal e decadência. Foi a este percurso que o presente artigo se prendeu para, em seguida, termos um terreno mais seguro para nos debruçarmos sobre o conceito de angústia.

Compreendendo que o homem é o único ente capaz de empreender uma investigação a respeito do sentido do ser, tornou-se necessário compreender este ente em suas mais diversas estruturas de constituição. Por isso tornou-se fundamental erguer a interpretação do homem a partir de uma analítica da existência (contemplando tanto aspectos ontológicos quanto ônticos).

Como o homem não pode ser interpretado como um ente simplesmente dado dentro do mundo, tendo em vista que nele reside a capacidade de se projetar no mundo, foi necessário expor como o homem interpreta e se ocupa do mundo.

Desta forma, a estrutura mais imediata do homem é que ele tem de ser junto a um mundo (ser-no-mundo). O mundo mais próximo a ele é o mundo circundante. E no mundo circundante o modo mais imediato é a ocupação. Já na ocupação o ente mais imediato é o instrumento. Nessa lida com o instrumento o mundo vem ao encontro, vem ao conhecimento, da presença.

Porém, nas ocupações não somente o mundo vem ao encontro como também os outros Daseins. Ou seja, a partir das ocupações, também, os outros nos vem ao encontro. Com a aproximação do outro na ocupação, tornou-se digno visualizar esse relacionamento entre os Daseins.

Para isso Heidegger começa a expor os primeiros modos da convivência entre os Daseins. A preocupação é a primeira estrutura de convivência. Nessa primeira convivência, as presenças se mantêm numa certa indiferença, num certo afastamento. O que torna possível uma aproximação entre os Daseins, além da ocupação, é o domínio do impessoal. Pois, na convivência cotidiana cada presença se projeta a partir do outro. No conviver entre os outros a presença perde seu modo de ser autêntico.

A decadência consiste nessa entrega da presença na convivência cotidiana com os outros Daseins. O Dasein está imerso em sua decadência a partir do tripé: falação, curiosidade e ambiguidade. Na decadência, a presença tende a fechar-se em si mesma obscurecendo sua capacidade de ser intérprete do mundo de maneira própria e originária. No impessoal, a presença se sente segura, como diz Heidegger: sente-se em casa. Aqui há uma ideia de familiaridade tranquila, onde tudo é conhecido, tudo é compreendido, tudo está no lugar.

A angústia entra nesse enredo como a possibilidade de abertura de por a presença de volta ao seu poder-ser autêntico. Ela tira a presença de sua familiaridade com o mundo e a deixa com o sentimento de estranhamento; ou seja, a presença angustiada sente-se fora de casa. A angústia confere à presença a sua responsabilidade de interpretação e constituição frente ao mundo e aos outros.

Portanto, a partir deste percurso, tornou-se mais claro o fenômeno da angústia enquanto abertura privilegiada da presença. A angústia, desta forma, não podia ser compreendida de forma isolada em “Ser e Tempo”; ela tem uma função fundamental na busca pelo sentido do ser. Pois, reside nela a possibilidade de abertura originária da presença.

REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I, Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 15ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.
- _____. **Introdução 1949 - O Retorno ao Fundamento da Metafísica**. Trad. Ernildo Stein. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- RÉE, Jonathan. **Heidegger, História e Verdade em Ser e Tempo**. Trad. José Oscar de Almeida Marques, Karen Volobuef. São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Trad. Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.
- MOLINARO, Aniceto. **Metafísica, Curso Sistemático**. Trad. João Paixão Netto, Roque Frangiotti. São Paulo, SP: Paulus, 2002.