

## 4. Angústia

Como foi descrito, a finalidade dessa investigação é apresentar o papel privilegiado da angústia na existência a partir da obra *Ser e tempo* de Heidegger. Dessa maneira, podemos nos perguntar, afinal, porque esse papel é privilegiado? Ele é privilegiado para pensar o modo de ser do ser-aí, do ente que cada um de nós é. Ou seja, é por meio desse modo de ser, angustiado, que surge a possibilidade de abertura à transparência hermenêutica que o ser-aí pode alcançar com vistas a si mesmo, e ao mundo. Essa transparência aponta para um despertar do próprio espaço no qual o ser-aí se constitui, o que acena para a responsabilidade de assumir-se como poder-ser-no-mundo. É a partir dessa conquista que o ser-aí se singulariza. Para a existência esta singularização é importante, pois é a partir dela que se abre um espaço na dinâmica contínua e automática dos preconceitos do mundo fático sedimentado. Isso significa que de início e na maioria das vezes estamos em meio à repetição constante de preconceitos e modos sedimentados de ser. Este singular é o ente que pode abrir um espaço para que algo novo aconteça, para que novos modos de ser-no-mundo aconteçam e que, assim, surja uma possível transformação existencial. No entanto, para que isso se torne possível é preciso uma situação limite, ou seja, uma crise que retire o ser-aí desta malha sedimentada e abra a possibilidade de transparência de si mesmo e do mundo. Essa situação limite é justamente a angústia. Esse capítulo terá como objetivo principal compreender a angústia em seu papel privilegiado na existência a partir de duas vozes. A primeira revela a crise e a suspensão da sedimentação do mundo e a segunda nos fala de um modo de abertura onde a angústia aparece como aquilo que faz parte do próprio existir e com a qual o ser-aí tem que lidar de um modo ou de outro. Essa segunda voz é justamente a escuta do espaço do existir, a escuta do singular. A partir daí torna-se necessário compreendermos como se dá essa transformação singular e os elementos que aparecem a partir desta abertura própria.

#### 4.1. Angústia: tonalidade afetiva fundamental

De maneira resumida, vimos até o presente momento que na cotidianidade mediana a disposição é a instância que abre o ser-aí num modo de ser, de modo que o estar-lançado do ser-aí já traz consigo uma tonalidade dispositiva. Ou seja, lançado o ser-aí compreende e projeta as possibilidades a partir de um modo dispositivo. Vimos que essas possibilidades são sempre em virtude de um sentido do próprio ser-aí, no entanto, de início e na maioria das vezes, elas são em virtude do mundo. Isso significa que na maior parte das vezes o ser-aí não é em virtude de seu poder-ser que se encontra velado pela pretensa segurança cotidiana. Nesse modo de ser impróprio o ser-aí se encontra de modo impessoal na decadência. Nas palavras do próprio Heidegger (2009, p.247), ele reafirma:

O ser-aí, em razão da disposição a que pertence de modo essencial, possui um modo de ser em que ele é trazido para diante de si mesmo e se abre para si em seu estar-lançado. O estar-lançado, porém, é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). O ser-no-mundo, ao qual pertencem, de maneira o ser-com os outros, é sempre em virtude de si mesmo. Todavia, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o si-mesmo é o impropriamente si-mesmo. O ser-no-mundo já está sempre em decadência. Pode-se, portanto, determinar a cotidianidade mediana do ser-aí 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.

Dessa maneira, o ser-aí, de início e na maior parte das vezes, vive no modo de ser da decadência cotidiana. Vimos que este modo determina o ser-aí a partir de possibilidades sedimentadas, mas acaba fechando o ser-aí para seu caráter de poder-ser, para sua indeterminação originária. Nesse sentido, no modo da decadência o ser-aí imerge no mundo das ocupações o que revelaria algo como uma fuga de si mesmo. Existe, dessa forma, uma fuga da própria indeterminação do ser-aí, uma fuga de si para as determinações impessoais sedimentadas, visto que elas se mostram confiáveis, seguras e evidentes. Isso significa que na decadência o ser-aí se encontra desviado de si mesmo e, de certo modo privado da possibilidade de ser si-mesmo. A partir daí Heidegger (2009, p.251) nos descreve que “é justamente daquilo de que foge que o ser-aí corre ‘atrás’”. Ou seja, é se colocando diante si mesmo que ele pode fugir de si mesmo. Exatamente por estar na maior parte das vezes fugindo para a tranquilidade da decadência é que o ser-aí

está sempre se colocando diante de si mesmo, de sua indeterminação originária. É nesse desvio de si, que descortina-se o aí do ser-aí, ou seja, o mundo, do ser-no-mundo. Visto que na indeterminação o ser-aí não é, é justo neste desvio de si que o ser-aí descobre mundo. Dessa maneira, podemos afirmar que é fugindo de si mesmo, enquanto ente marcado por uma indeterminação, que o ser-aí se determina a partir do mundo, como ser-no-mundo.

Esta fuga para a decadência revela um desconforto, uma estranheza ou uma ameaça para que de algum modo ele possa fugir, “porém, o que ameaça é um ente que tem o modo de ser de um ente que se retira, ou seja, é o próprio ser-aí.” (HEIDEGGER, 2009, p.252) Ao decair o ser-aí foge de si mesmo, esse “algo” do qual foge deve ameaçar de algum modo, ou o ser-aí não se retiraria, não fugiria de si mesmo buscando a tranquilidade e confiabilidade da decadência. Ele se retira da sua própria estranheza. Nesse sentido, há um desconforto e uma inquietude nesta sua estranheza (indeterminação), levando-o a fugir para o tranquilo e familiar da decadência. Aquilo de que se retira não pode ser um ente intramundano, pois é por meio da decadência que o ente intramundano pode vir ao encontro. E a fuga de si vai justamente em direção à decadência. Desse modo, podemos afirmar que o desvio da decadência se funda nessa estranheza do ser-aí e, a partir daí é que um ente intramundano pode se mostrar.

Começamos esse capítulo revelando o caráter de fuga de si-mesmo para a decadência familiar. No entanto, ainda não está claro qual a relação da angústia com o modo como o ser-aí se encontra na maior parte das vezes, ou seja, nessa cotidianidade decadente. Dessa forma, nos cabe compreender essa relação esclarecendo primeiro o objeto da angústia, ou seja, o “com que” a angústia se angustia e “pelo que” ela se angustia. A angústia é um modo de disposição e, por isso mesmo, abre o ser-aí de um modo específico. Heidegger nos descreve que o “*com que*” a angústia se angustia não é um ente intramundano, não é objeto algum. Visto que o “com que” da angústia é indeterminado. Diferente do medo, o referente da angústia é indeterminado. Ela tampouco possui uma localização de onde o ameaçador possa se aproximar, estando, dessa forma, em lugar algum. O ameaçador da angústia ameaça e, por isso, está de algum modo por aí, mas ele não surge de uma região determinada, estando, dessa forma, em lugar algum.

É justamente pelo referente da angústia ser indeterminado e surgir de lugar algum, que é possível afirmar que nada no mundo serve para a angústia se

angustiar. Ou seja, não há nenhum ente intramundano com o qual a angústia se angustia e, por isso, o próprio mundo perde sua total significância. Visto que quando a angústia acontece o que abate o ser-aí é indeterminado e não possui lugar determinado, levando-o a uma total perda de familiaridade. Nesse momento, o que acontece é um distanciamento do próprio mundo e o que sobra é a própria mundanidade, a totalidade significativa. Como vimos, na maior parte das vezes estamos no mundo de modo que ele se encontra velado para que os entes venham ao encontro. Quando nada vem ao encontro, quando nenhum ente intramundano se mostra, o mundo se desvela em sua mundanidade, ou seja, o que se mostra é justamente a totalidade hermenêutica na qual estamos inseridos. Nesse sentido, é devido a perda de familiaridade com o mundo que nada se mostra, pois nada serve para a angústia se angustiar. Mas o que acontece para haver essa perda de familiaridade? Porque quando a angústia nos abate, o que se mostra é indeterminado? A resposta acena para uma total perda de sentido do ser-aí, ou seja, a angústia é a experiência de uma total perda de sentido. O ser-aí desliza para um abismo de não sentido, tornando-se radicalmente estranho. (HAAR, 1990, p.81) Vimos que o ser-aí precisa de sentido para ser, dessa maneira, a perda de sentido o joga imediatamente para uma total estranheza. Essa perda aponta justamente para uma incapacidade em lidar no mundo a partir das ocupações e pre-ocupações cotidianas, pois a própria significância é perdida, ou seja, o foco compreensivo é perdido. Vimos que o projeto de sentido em virtude do qual o ser-aí é, é que vai sustentar um comportamento específico. A perda deste foco do em virtude de suspende imediatamente o sentido que assegurava determinado comportamento e, a partir daí, nada vem ao encontro. Desse modo, Haar (1990, p.80) nos descreve que “a existência está ‘nua’, voltada à inquietante estranheza do ‘aí-lançado’, arrancada a qualquer projecto, a qualquer preocupação baseada no mundo, donde ressalta a insignificância”. Dessa maneira, quando a angústia abate o ser-aí o que é perdido é o próprio projeto de sentido que o vincula com o mundo. Isso significa que ele sabe o que um martelo é, mas não há nenhum projeto de sentido que o vincule a ele. O projeto é justamente a instância que vincula o ser-aí ao mundo a partir de um sentido em virtude do qual ele se realiza. Ao perder a significância do mundo o ser-aí se mantém aberto à, em seu ser-em, em seu poder-ser e o que é desvelado é o próprio mundo enquanto tal. Ou seja, “significa que o ente intramundano em si tem tão pouca importância que, em

razão dessa insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade.” (HEIDEGGER, 2009, p.253). É exatamente quando os entes não se mostram, quando não há nenhum vínculo projetivo de sentido com eles, que o mundo pode se desvelar. O que se estreita na angústia é a possibilidade de tudo que está a mão, isto é, o mundo se estreita enquanto possibilidade de que algo se mostre a partir dele. Isso significa que a possibilidade fica como que aberta, porém estreita, sem nada vir ao encontro. Esta estreiteza revela justamente a falta de sentido que se abate no ser-aí angustiado. Como vimos não há um lugar a partir do qual a angústia possa se mostrar, sendo um modo dispositivo ela surge de modo abrupto, abatendo imediatamente o ser-aí em seu modo de ser-no-mundo. De modo a resumir o que foi dito até aqui acerca da angústia, Duarte (2010, p.366-367) nos descreve:

A questão é: por que o ser-aí fugiria quando confrontado consigo mesmo? qual seria a ameaça que provoca tal desvio em relação a si mesmo? como se pode saber algo a respeito dessa fuga e para onde foge o ser-aí? Tais questões são respondidas no §40, no qual Heidegger argumenta que a angústia, na medida em que não pode ser explicada como tendo sido causada por qualquer ente intramundano que pudesse amedrontar o ser-aí, tem de ser entendida como angústia em face da inexplicável facticidade (*Faktizität*) do ser-aí. Aquilo com que o ser-aí se angustia é com seu ser-no-mundo como tal, cuja origem e destinação permanecem-lhe velados. O ser-aí angustia-se com a súbita manifestação da falta de sentido de sua existência, [...]. Angustiar-se é tornar-se estranho (*unheimlich*, §40) e expatriado em sua própria casa, o mundo, solapando-se a falsa certeza cotidiana de nossa identidade pública estruturada na teia da significância compartilhada, cuja compreensão prévia permite nosso ocupar-se e preocupar-se com os outros no modo da impropriedade decadente. Na angústia, o ser-aí sucumbe ao estranhamento diante da súbita irrelevância (*nicht “relevant”*) dos entes intramundanos, e o mundo comum das ocupações preocupadas assume o “caráter da total insignificância” (*völliger Unbedeutsamkeit*) A rede total da significância previamente aberta na compreensão de ser “afunda em si mesma” para aparecer o ser-aí como trama de sentidos desprovida de qualquer amparo ou fundamento identificável, ao mesmo tempo em que a premência das ocupações preocupadas também acaba por se mostrar como frágil proteção identitária que então se esfacela.

A partir do que foi descrito até agora é possível afirmarmos que a angústia abre o mundo como mundo. Visto que é exatamente porque nada serve para angústia se angustiar que o mundo pode se mostrar em sua mundanidade. Esse nada que se mostra a partir do mundo, pois a angústia não se angustia por nenhum ente intramundano, “pertence essencialmente ao ser do ser-aí como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2009, p.253). Isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo. Como vimos, a angústia se angustia com nada, com

o indeterminado. Como o ser-aí só é a partir do mundo, e nada no mundo serve para a angústia se angustiar, a angústia se angustia com o próprio ser-aí como ser-no-mundo, que é a única coisa que sobra quando nada se mostra. Nesse sentido, é possível afirmarmos que o “*com que*” a angústia se angustia é o próprio ser-no-mundo. A indeterminação que se abate no angustiado é do próprio ser-aí como ser-no-mundo. Isso demonstra que a angústia aponta para a própria indeterminação do ser-aí e sua conseqüente necessidade de determinação. Ou seja, a decadência a partir da onde o ser-aí se determina se funda na indeterminação originária, isto é, se funda na angústia. É de extrema importância que isto fique bem claro: *a decadência se funda na angústia*. É justamente fugindo dela, de sua indeterminação, que o ser-aí vai buscar se determinar na tranquilidade da decadência.

Essa indeterminação revelada na angústia traz à tona a total perda de significância do mundo. Nesse sentido, o que está em jogo é a perda de mediação, ou seja, na angústia não há mediação alguma. O ser-aí na maior parte das vezes está mediado pela totalidade significativa do impessoal, a angústia revela a perda dessa significância e junto dela a perda de mediação. Kierkegaard (1974b) em *Temor e tremor* nos fala acerca do cavaleiro da fé, aquele que testemunha com tremor e angústia a entrega ao espaço da fé. Neste espaço não há qualquer mediação ética correspondente ao geral no qual o homem de imediato está. Nesta entrega angustiada o cavaleiro não pode ser compreendido, pois não há sentido que possa ser mediado pelo geral. Podemos pensar a angústia como esse espaço da falta de sentido, da falta de mediação. O espaço de ser do próprio ser-aí, em que na maior parte das vezes ele se realiza sustentado por um sentido, mas que pela angústia o sentido perdido o joga apenas num espaço estranho, incompreensível, de possibilidades abertas.

Vimos até agora que a angústia se angustia com o indeterminado, com o próprio ser-no-mundo, mas enquanto disposição, há também a *angústia por*. Nesse sentido, o por quê da angústia tampouco é um ente determinado. Nas palavras de Heidegger (2009, p.254) “a angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e da interpretação pública”, remetendo o ser-aí para aquilo por quê a angústia se angustia, para seu próprio poder-ser-no-mundo. O por quê a angústia se angustia, o próprio poder-ser-no-mundo, abre o ser-aí como ser-possível, para a

possibilidade de uma singularização. Dessa maneira, a angústia retira do ser-aí a possibilidade de compreender a si mesmo e as coisas a partir da familiaridade decadente do mundo, pois rompe com a familiaridade cotidiana, remetendo o ser-aí para seu próprio poder-ser-no-mundo, para seu caráter de abertura originária. Essa experiência de perda dos sentidos, de crise e de estranheza aponta para a *primeira voz da angústia*. É a partir dela que uma singularização pode ser alcançada. “Normalmente, sou minhas possibilidades – pai, professor, carpinteiro – do modo como tipicamente se é. Mas a *Angst* (a angústia) imobiliza tudo isso e me revela como poder-ser (*Möglichsein = Seinkönnen*) enquanto tal”. (CROWELL, 2012, p.42) A partir daí o ser-aí pode se singularizar, ou seja, pode se abrir para seus modos mais próprios de ser, para a liberdade<sup>71</sup> de poder acolher a si mesmo e a responsabilidade de seu próprio espaço de poder-ser-no-mundo. Nas palavras do próprio Heidegger (2009, p.254)

No ser-aí, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta o ser-aí para o ser-livre para... (propension in...), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. O ser-aí como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.

Nesse sentido, Duarte (2010, p.423) acentua:

Para Heidegger essa possibilidade de des-identificação é o que se anuncia no afeto da angústia, no qual o refúgio do mundo e de seus sentidos preestabelecidos, com os quais estamos tão familiarizados no cotidiano, mostra-se em seu caráter inóspito e a existência singularizada se vê remetida à estranheza originária de sua ausência de fundamento e de razão suficiente: a angústia singulariza na medida em que desaloja a certeza de nossa identidade cotidiana e nos entrega ao mistério de existir sem porquê. Nesse sentido preciso, por mais aterrador que essa disposição afetiva se mostre àquele que a experimenta, a angústia, longe de ser um infeliz acidente psíquico ou psiquiátrico, a ser prontamente erradicado pela parafernália farmacológica, deve ser pensada como o “jubilo que assinala a presença de um homem”<sup>72</sup>. Ela é uma disposição de ânimo liberadora na medida em que dissolve a camisa de força dos conceitos e interpretações já tramados a respeito de tudo o que é, liberando o questionamento das certezas pré-adquiridas e desencobrando o “ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo.”<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Acerca da liberdade em *Ser e tempo* veja NICHOLS CM em **Primordial Freedom: The Authentic Truth of Dasein in Heidegger’s ‘Being and Time’**. “Freedom is thus thought by Heidegger as Dasein’s authentic potentiality for being, a potentiality which reveals the being of beings as they are “in themselves,” including both innerworldly beings and Dasein itself”. (2000, p.4)

<sup>72</sup> Pessanha, J. apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.423

<sup>73</sup> Heidegger apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.423

É a partir da abertura da angústia que o ser-aí se revela como liberdade, enquanto ser transparente para seus próprios modos de ser e para o mundo enquanto tal. Esta propriedade revela a escolha e acolhimento de si-mesmo como ser-no-mundo, como abertura ao mundo. Figal (2005, p.89) nos descreve que a “concepção de liberdade é a concepção de um estar aberto para abertura do ente”. “Só somos desprovidos de liberdade, contudo, quando nos orientamos exclusivamente pela estrutura do impessoal e não queremos ser nada além de alguém determinado entre outros.” (2005, p.140) O que Figal nos descreve aqui revela que na não liberdade o que acontece é um obscurecimento de como se é propriamente, ou seja, como possibilidade. Já na liberdade a indeterminação do ser iminente é sustentada em cada comportamento. Nessa acolhida da liberdade que se é, se encontra a responsabilidade do ser-aí. É exatamente a partir da suspensão dos modos automáticos de ser que o ser-aí é trazido como ser-no-mundo para si mesmo. O que se abre é a possibilidade de transparência com relação ao seu modo de ser como ser-no-mundo, desvelando a responsabilidade pelo seu caráter de poder-ser-no-mundo. Isso significa que a angústia ao suspender os modos automáticos de ser do ser-aí abre a possibilidade para que o próprio espaço existencial do ser-aí seja visualizado, para que seu modo de ser enquanto ser-no-mundo transpareça e que sendo a partir do espaço existencial que ele mesmo é, o ser-aí possa se responsabilizar pelas possibilidades que são suas. A angústia se angustia com e pelo ser-no-mundo. A mesmidade existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, revela o poder-ser singularizado, puro e lançado, evidenciando que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada. (HEIDEGGER, 2009, p.255). Essa possibilidade de singularização assim como o que chamamos de segunda voz da angústia será compreendida de modo mais claro um pouco mais adiante nessa investigação. Nesse momento nos falta descrever de maneira mais clara essa primeira voz da angústia.

A disposição, como vimos, é a estrutura que revela como se está, como o ser-aí se encontra em sua abertura. Sendo a angústia um modo dispositivo, como se estaria quando se está angustiado? Heidegger nos descreve que na angústia se está estranho, ou seja, o ser-aí se encontra suspenso, sozinho, como ente indeterminado que se é *a priori*. Nesse sentido Haar nos descreve que “a angústia faz comunicar o nada e o ser. Ela anuncia a descoberta do ser sob o véu do nada.

‘O nada desvela-se como pertencendo ao ser do ente’<sup>74</sup>”. É esse estado, de nada, de lugar algum, de não ter morada que é o estado angustiado e ao mesmo tempo o estado originário. *Pois em sua originariedade o ser-aí é angústia*. Como vimos, o ser-aí é ser-em, isso significa que ele precisa de morada para ser. Dessa maneira, ao suspender os modos automáticos de ser no mundo cotidiano, o ser-aí se encontra em seu estado *a priori*, ou seja, sem morada, sem determinação, sem familiaridade, lançado à, aberto à. E é exatamente nesse lugar que o ser-em se mostra enquanto não sentir-se em casa e, por isso, estranho. Tal estranhamento revela a abertura de um espaço, o espaço do próprio ser-em. É justamente a partir da abertura desse espaço que o ser-aí pode conquistar seu modo mais próprio de ser. Esse espaço acena para possibilidades, para o espaço do poder-ser. Tal espaço proporcionado pela quebra da angústia abre o ser-aí a possibilidade de singularização, mas não a garante. Essa singularidade não deve ser compreendida como um lugar apartado do mundo impessoal, mas um modo distinto de se relacionar a partir desse impessoal. Nesse sentido Duarte (2010, p.369) nos esclarece:

A angústia é definida como uma disposição fundamental porque é nela que o ser-aí se descobre como o poder-ser próprio ou impróprio que ele sempre já é, ao mesmo tempo em que ela desvela a impropriedade como modo derivado de ser, enraizado na estranheza originária de um ente que é sem porquê. Ao contrário das interpretações que distinguem e isolam a propriedade da impropriedade da existência, Heidegger enfatiza que apenas um “muro tênue separa o impessoal da estranheza de seu ser”<sup>75</sup>, o que, por sua vez, tem por consequência afirmar que o ser-aí apropriado de si não pode ser entendido como um ente alheio aos rumos e ritmos da ocupação e da preocupação compartilhados no mundo comum.

Essa busca pela familiaridade, por sentir-se em casa, na decadência, foge da estranheza, do não sentir-se em casa. Pois, como vimos, na familiaridade decadente se está pretensamente tranquilo. Dessa forma, podemos afirmar que é exatamente porque o ser-aí está constantemente se lançando ao mundo decadente em busca de familiaridade que a indeterminação, a estranheza está constantemente ameaçando o ser-aí. Nesse sentido, o impessoal está sempre reprimindo o que não lhe é familiar, o que lhe é estranho. De modo que, a maneira cotidiana de compreensão da estranheza é o desvio para a decadência. Isso aponta para o fato de que a angústia pertence à constituição essencial do ser-aí, uma vez que o estar

<sup>74</sup> HEIDEGGER apud HAAR, Heidegger e a essência do homem, Lisboa: instituto Piaget, 1990, p.82

<sup>75</sup> Heidegger apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.369

familiarizado é um modo da estranheza do ser-aí e não o contrário. Ou seja, estar estranho é mais original que estar familiarizado, pois o ser-aí *a priori* é indeterminado e estranho para si mesmo. Nas palavras de Heidegger (2009, p.256) “O não-sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário.” É na angústia que o abandono do ser-aí a si mesmo se mostra como originário. Isso significa que é a partir dela que o ser-aí se encontra livre-para a propriedade e impropriedade. Esse abandono acena para a própria responsabilidade do ser-aí. Com relação a essa estranheza originária, Duarte (2010, p.368) nos esclarece:

O ser-aí foge de si para a perdição no impessoal na medida em que se desvia da estranheza originária, a qual desestabiliza a certeza de si (*Selbstsicherheit*) estabilizada na familiaridade da interpretação pública. A fuga diante de si é, portanto, um desvio em relação ao abismo (*Abgrund*) da “positividade existencial do nada da angústia”, isto é, em relação ao poder-ser livre para a propriedade de si mesmo, possibilidade de ser aberta na angústia como “disposição fundamental da estranheza”<sup>76</sup>.

Heidegger acentua que a angústia é um fenômeno raro e pode surgir em qualquer situação, isso significa que ela está sempre aí, mas velada pelo domínio da decadência e da interpretação pública. Com frequência ela é confundida com o medo e com seu irromper fisiológico, por exemplo, com a sensação de sufocamento, tremor, tontura .... No entanto, esses são modos de ser do ser-aí que se fundam na angústia, ou seja, são modos que só se tornam possíveis a partir da decadência. O medo, por exemplo, foi descrito como uma disposição que abre o ser-aí diante do amedrontador, de um ente intramundano, que só pode surgir a partir da decadência cotidiana. Segundo Heidegger (2009, p.256) o medo se revelaria cotidianamente como uma angústia imprópria, pois a angústia que estamos falando aqui, de início e na maioria das vezes, permanece velada. Esse velamento acena para o fato de que “a raridade do fenômeno é um indício de que, em sua propriedade, o ser-aí permanece encoberto para si mesmo em vista da interpretação pública do impessoal e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário.” (HEIDEGGER, 2009, p.257)

Segundo o autor alemão ainda são raras as interpretações do fenômeno da angústia em sua constituição ontológico-existencial. O que acontece são pesquisas

---

<sup>76</sup> Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffes* apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.423

que acabam por desenvolver interpretações acerca dos modos impróprios em que a angústia se mostra. Acontece ainda um total desprezo pela analítica existencial do ser-aí e pelo fenômeno da disposição, que não são investigados a partir de seus modos mais próprios, mas sempre a partir de um modo derivado. Dessa maneira, o autor acentua *a necessidade de assumir a angústia como função metodológica de princípio para a analítica existencial*. O que mais uma vez aponta para seu caráter privilegiado na existência do ser-aí, ou seja, a existência não pode ser compreendida se não se esclarecer o papel fundamental que a angústia nela exerce.

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do ser-aí, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí se atém. (HEIDEGGER, 2009, p.257)

Na preleção da obra *Que é metafísica?* (1929/1973a)<sup>77</sup> Heidegger acena para a importância da angústia como aquela que nos coloca diante do nada. Nesta obra o autor nos questiona acerca do nada, como aquilo que foi alijado do pensamento científico e, para isto, nos pergunta onde, então, podemos procurar o nada. Ao descrever o nada como “a negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente” (1973a, p.235) o autor nos aponta um caminho: a totalidade do ente deve ser dada para, então, ser negada e o nada se nadificar. Como vimos, as disposições nos abrem para o mundo, para o ente em sua totalidade, no entanto, na maior parte das vezes, o nada nos é ocultado. Nesse sentido, o autor nos questiona se haveria uma disposição na qual o ser-aí fosse levado à presença do nada? (1973a, p.237) Heidegger assim nos descreve que apesar de muito raro e acontecer apenas por instantes, a angústia seria a disposição que responderia a tal pergunta. Pois na angústia diferente do medo, aquilo pelo que e diante de que o ser-aí se angustia é o indeterminado, “a impossibilidade de determinação”. (1973a, p.237) Essa impossibilidade é revelada na estranheza suscitada na angústia diante da indiferença aos entes. Há um “afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este

---

<sup>77</sup> Como forma de tornar mais claro o fenômeno da angústia trazido como tema nesta pesquisa, a obra *Que é metafísica* pode nos ajudar a compreender melhor tal experiência.

‘nenhum’.” Essa falta de apoio reflete uma suspensão que surge a partir da angústia visto a conseqüente fuga do ente em sua totalidade. Essa fuga aponta para o fato de que estamos na maior parte das vezes imersos e refugiados no seio dos entes – na decadência cotidiana. Essa fuga do ente em sua totalidade reflete o acossamento da nada e a impossibilidade de determinação, um emudecer de qualquer dicção do ‘é’ (1973a, p.238).

É importante salientar que na angústia não há uma apreensão do nada e nem uma destruição do ente, mas nela “nos deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade” (1973a, p.238). Ou seja, há uma revelação do ente em “sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada” (1973a, p.239). É a partir desse nada da angústia que surge a abertura do ente enquanto tal. Nesse sentido, Heidegger acentua que na angústia o nada se nadifica e a essência do nada nadificante na angústia é conduzir o ser-aí diante do ente enquanto tal. É por “estar suspenso dentro do nada” (1973a, p.239), que o ser-aí está sempre além do ente em sua totalidade, o que consiste exatamente no seu movimento transcendente de existir. Esta suspensão aponta para uma transparência desse movimento existenciário e a possibilidade de uma conquista de si-mesmo e da liberdade que se é. Ainda que, na maior parte das vezes, esse nada se encontre dissimulado na cotidianidade, pois estamos perdidos junto ao ente. A nadificação desse nada acontece mesmo que não saibamos, ou seja, é exatamente porque o ser-aí está suspenso dentro do nada que nos lançamos junto ao ente. Nesse sentido, Heidegger acentua que a angústia está sempre aí, à espreita, mas dormindo, sufocada pela cotidianidade perdida junto ao ente.

## 4.2 Kierkegaard e a angústia

Quando Heidegger nos apresenta o fenômeno da angústia Kierkegaard aparece como o autor “que levou mais longe a análise do fenômeno da angústia [...]” (HEIDEGGER, 2009, p.257) e novamente ele nos descreve (2009, p.308).

No sec. XIX S. Kierkegaard concebeu, explicitamente, o problema da existência como existenciário, refletindo a seu respeito com profundidade. A problemática existencial, contudo, lhe é tão estranha que ele, no que tange à perspectiva ontológica, encontra-se, inteiramente, sob o domínio de Hegel e da filosofia antiga vista por este último. E por isso há mais para se aprender, filosoficamente, com seus escritos “edificantes” do que com os teóricos, à exceção do tratado sobre o conceito de angústia.

Nesse sentido, podemos abrir um pequeno espaço para que possamos compreender como o autor dinamarquês nos traz o fenômeno da angústia em sua obra *O conceito de angústia* (2010) revelada por Heidegger como uma obra a partir da qual temos muito o que aprender. Acerca da angústia o autor dinamarquês nos esclarece: “é ao redor do que tudo gira” (2010, p.47). O homem que é espírito, relação que consigo mesmo se relaciona, se relaciona consigo mesmo como angústia. Pois não pode ser inteiramente si mesmo, nem se desembaraçar por completo de si. A angústia aponta para esta ambiguidade, uma contradição na qual o homem sempre se encontra. “O homem é uma síntese [...] porém, uma síntese é inconcebível quando os termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito”. (2010, p.47) Nesse sentido, existe no homem sempre uma tensão que não se resolve e essa é justamente a ambiguidade da angústia. Esta tensão também é revelada em Heidegger, uma vez que não se pode ser inteiramente próprio e tampouco completamente impróprio. Tal relação se mostra sempre em jogo no projeto existencial do ser-aí.

O autor nos descreve que o indivíduo nem sempre foi espírito, tal estado é despertado exatamente no instante em que a angústia se revela como a possibilidade de. Ou seja, como inocente o espírito está sonhando, mas o que há na inocência? Nada, Kierkegaard nos responde. Mas nada faz nascer angústia, e “este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia”. (2010, p.45) O homem perde a inocência pelo que Kierkegaard chamou de salto qualitativo, quando a culpa é posta. Ao salto qualitativo pertence uma transformação existencial que não pode ser descrita por etapas, não pode ser explicada ou calculada. A culpa, por sua vez, é uma determinação do espírito, uma possibilidade que recai sobre cada um. É intransferível e se mostra como uma possibilidade aberta pela liberdade da angústia. Nesse sentido, vemos que o homem perde a inocência, ou seja, seu espírito é posto pela culpa no salto qualitativo. Mas o espírito se relaciona consigo mesmo como angústia e, segundo o autor, a angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”. (2010, p.45) Dessa maneira, o espírito se relaciona consigo mesmo como liberdade de possibilidade para a possibilidade, como a possibilidade de ser-capaz-de (2010, p.53), que é a mais pesada de todas as categorias. Ou seja, para o espírito a possibilidade de ser-capaz-de é a mais pesada de todas as categorias,

pois é o lugar onde nada é. É exatamente nesse lugar que surge a possibilidade do salto qualitativo, da transformação existencial, do que Kierkegaard vai chamar de salto da fé. Dessa maneira, a angústia revela a pesada possibilidade que o espírito carrega consigo como liberdade de ser. Tal possibilidade, apesar de adormecida na inocência, se mostra agora como a tensão ambígua que o espírito sempre é. Agora ele carrega consigo a pesada possibilidade de ser, a possibilidade para a possibilidade.

Foi possível compreendermos que na angústia se abre a realidade da liberdade que é a possibilidade de ser-capaz-de, e com o salto possibilitado nessa experiência o que é posto é a culpa. Não é possível nos mantermos apenas na liberdade da possibilidade, é necessário que de algum modo o homem se determine. Nesse sentido, Kierkegaard vai nos dizer que a liberdade teme tornar-se culpada e, por isso, ela retorna como arrependimento. Dessa maneira, vemos que o espírito como angústia carrega consigo a possibilidade de culpa e de liberdade, ou seja, aberto pela liberdade como possibilidade a culpa projetada é posta, mas sempre há a possibilidade de se redimir e novamente a liberdade ressurgue como forma de arrependimento. Esse jogo tenso e ambíguo entre culpa e liberdade é a própria angústia do espírito, ora ele se fecha pela culpa, ora ele se abre pela liberdade. Ser totalmente livre ele não consegue, a culpa sempre aparece como aquela determinação intransferível do espírito, e ser totalmente culpado tampouco, sempre há a possibilidade de redenção, que é a própria liberdade. Esse jogo ambíguo que o espírito ama e teme constitui o próprio espaço existencial no qual ele se realiza. Nas palavras do próprio Kierkegaard (2010, p.116)

A relação da liberdade para com a culpa é angústia, porque a liberdade e a culpa ainda são possibilidade. Mas, à medida que a liberdade fixa seu olhar sobre si mesma com toda a sua paixão, e quer manter a culpa afastada de si, de modo que não reste dela nem uma penugem na liberdade, não consegue evitar cravar o olhar na culpa, e essa fixação é a fixação ambígua da angústia.

Esse lugar de possibilidade é o lugar da ciência psicológica e, por isso, a obra é um tratado de psicologia, logo no início dela o autor nos descreve que “o presente escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico, de modo a ter *in mente* e diante dos olhos o dogma do pecado<sup>78</sup> hereditário”. (2010, p.16) O lugar de “possibilidade de” é o lugar da

---

<sup>78</sup> Kierkegaard vai tratar do pecado de Adão para discutir o modo como cada homem participa do pecado. O pecado é um salto qualitativo transformador, mas de difícil apreensão conceitual, visto

psicologia, sua tarefa consiste em permanecer junto ao indivíduo até o instante do salto qualitativo, da transformação existencial. Nesse ponto, ela se recolhe, pois o salto cabe a cada um, é intransferível e não pode ser explicado. Nesse sentido, a “atmosfera da psicologia é a angústia descobridora” (2010, p.18). Podemos perceber ainda, que ao trazer como tema de sua obra o conceito de angústia o autor está sendo irônico com a possibilidade de se alcançar o conceito desse termo. A angústia é justamente o espaço de possibilidade, o espaço onde nada é e, por isso mesmo, determiná-la ou descrevê-la como um conceito seria impossível. O autor, inclusive, nos esclarece que a atmosfera da angústia é a ironia, onde você diz, sem dizer, visto que é pela ironia que se mantém esse espaço de possibilidade aberto, e é assim que a existência caminha.

Sendo a angústia o espaço de possibilidade no qual tudo gira, kierkegaard propõe, então, que aprendamos com ela, a partir do que ele chamou de escola da angústia. Aprender com ela é aprender acerca de si mesmo. É aprender o que há de mais elevado, visto que o espírito se relaciona consigo como angústia. Nesse sentido, ele nos esclarece que só a angústia é absolutamente formadora, “na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões”. (2010, p.164) Estar imerso nas finitudes é onde nós estamos de modo mais imediato, agarrados e firmes (2010, p.66) e onde somos formados apenas de modo finito. É exatamente por angustiar-se por nada que se descobre a infinitude do espírito como possibilidade. Ser educado pela angústia é saber aquela que lhe apavora tão bem quando aquela que lhe sorri. (2010, p.164) Pois a angústia ao mesmo tempo que retira todas as ilusões, apavorando o espírito diante do nada, ela abre a possibilidade de, a possibilidade de um outro estado, a possibilidade de uma transformação existencial, e aí se encontra sua terrível ambiguidade. Aprender com a angústia é ter fé, ter “a coragem de crer que o próprio estado é um novo pecado, a coragem de renunciar sem angústia à angústia, o que só a fé consegue, sem que, contudo, elimina a angústia”. (2010, p.125) Se ele engana a possibilidade e se agarra a finitude não chega nunca na fé. Mas para aquele que dá o salto da fé kierkegaard nos diz (2010, p.167-168)

Quem ao contrário, é formado, permanece junto á angústia, não se deixa enganar por suas inúmeras falácias, conserva com exatidão a memória do passado; aí então

---

que não é possível definirmos de modo tão rigoroso algo que por si mesmo não pode ser definido em categorias e etapas conceituais. O pecado revela justamente uma transformação. Não iremos aprofundá-lo nessa investigação.

por fim os ataques da angústia, embora continuem terríveis, não são de tal modo que ele bata em retirada. A angústia torna-se para ele num espírito servidor que não pode deixar de conduzi-lo, mesmo a contragosto, aonde ele quiser. Quando ela se anuncia, quando parece que vai dar o golpe, como se arditamente tivesse inventado agora um meio de horrorizar completamente novo, como se agora fosse muito mais horrível do que nunca, ele não recua, nem ao menos procura mantê-la afastada com ruído e algaravia, antes lhe dá as boas vindas, saúda-a festivamente, tal como Sócrates ergueu solenemente ao ar, a maneira de brinde, o copo do veneno, encerra-se com ela, e diz como um paciente ao cirurgião, quando vai começar a operação dolorosa: “Agora estou pronto”. Então, a angústia penetra em sua alma e a esquadrinha inteiramente, e angustia o finito e o mesquinho para longe dele, e finalmente o conduz para onde ele quer.

Ainda que de maneiras muito distintas, é possível percebermos grande influência do autor dinamarquês no pensamento heideggeriano. Primeiramente, o valor que se dá a angústia como aquilo que carregamos sempre conosco e que, ao mesmo tempo, somos, ainda que de modo obscurecido se mostra claramente nos dois autores. A angústia é aquela que afasta o finito e o impessoal para longe, mas Heidegger vai salientar de modo mais claro a angústia como fundadora da decadência impessoal, enquanto Kierkegaard, apesar de apresentá-la, por exemplo, como tensão de finito e infinito, liberdade e culpa, parece não dar essa atenção de um modo tão claro. Por fim, a possibilidade do salto qualitativo ou de uma apropriação singular, nos revelam a *angústia como a atmosfera da possibilidade* para uma transformação existencial, uma mudança de estado, uma entrega a possibilidade como possibilidade. Esta característica é de extrema importância nos dois autores. Ambos carregam consigo grandes divergências, e não temos aqui o interesse de pontuar cada uma delas, mas vale salientar que a preocupação ontológica característica de Heidegger não é questionada por Kierkegaard, este autor, por sua vez, carrega consigo a problemática religiosa da possibilidade de ser cristão. Desse modo, essa pesquisa aponta possíveis caminhos de convergência e divergência entre os autores, mas não tem a pretensão de esgotá-los. O foco deste breve sub-título foi apresentar a angústia em Kierkegaard a partir da obra *O conceito de angústia*, com o intuito de fazê-los refletir acerca de possíveis influências e diferenças com relação ao pensamento heideggeriano no que diz respeito a angústia.

### 4.3. Cuidado

Vimos até agora os diferentes existências apresentados por Heidegger, no entanto, o autor alemão nos questiona acerca da possibilidade de se apreender o todo estrutural do ser-aí. Ou seja, como não apreendê-lo em partes isoladas, mas como uma unidade? Esta unidade jamais poderia ser alcançada por uma montagem de elementos isolados, mas deve ser apreendida num olhar completo que perpassaria a existência como um todo. A partir do que vimos até agora, é possível afirmarmos que a existência não pode ser construída ou mapeada a partir de partes isoladas que compostas resultariam num ser-aí. Mas seu modo de apreensão deve ser total, de modo a transpassar todos os elementos existenciais a partir do momento em que o ser-aí é. Nesse sentido, é possível nos questionarmos agora acerca da possibilidade de um modo de abertura no qual o ser-aí estaria aberto para si mesmo de maneira una. Isto é, existiria um modo privilegiado de abertura dispositiva-compreensivamente em que o ser-aí poderia se apreender de maneira total?

O modo de abertura em que o ser-aí é colocado diante de si mesmo deve ser tal que, nele, o ser-aí se faça, de certo modo, acessível de maneira simplificada. Com o que nele se abre deve vir à luz, de forma elementar, a totalidade estrutural do ser que se procura. (HEIDEGGER, 2009, p.248)

Para essa unidade de ser do ser-aí Heidegger cunhou o termo cuidado que só pode ser apreendido a partir da disposição da angústia<sup>79</sup>. Nesse sentido, torna-se necessário que compreendamos a estrutura do cuidado como a totalidade do todo estrutural do ser-aí. Heidegger acentua que os caracteres ontológicos fundamentais do ser-aí são: existencialidade, facticidade e decadência. Ou seja, estes três caracteres compostos numa unidade formariam o que se compreende por cuidado. A partir daí é preciso que esclareçamos melhor cada um deles. O ser-aí quando é, é projetando-se para fora, para além de si (existencialidade), em um mundo, do qual não pode prescindir (facticidade), e na maior parte das vezes no modo de ocupar-se com os entes intramundanos que vem ao encontro

---

<sup>79</sup> “Heidegger isolates the phenomenon of Angst, which he considers to be one of the most far reaching and most primordial possibilities of disclosure, and uses it as the phenomenal basis for the revelation of the totality of Dasein as Sorge. Angst, (the oppressive nature of the nothingness encountered in Dasein’s authentic potentiality for- being-in-the-world; the fact that Dasein might not actualize its being—i.e., might not be—authentically; SZ 187/175), discloses Dasein’s fundamental possibility of “being free for the freedom of choosing and grasping itself” (emphasis in original; SZ 188/176).”(NICHOLS, 2000, p.4)

(decadência). Essas determinações não funcionam como partes sobrepostas em que se pudesse ou não prescindir de uma delas. “Ao contrario, nelas se tece um nexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural.” (HEIDEGGER, 2009, p.258) É a partir dessa unidade do todo estrutural que se poderá apreender o ser do ser-aí como cuidado.

Para a determinação essencial da existencialidade o autor nos descreve que o ser-aí é o ente em que seu ser está sempre em jogo, isto é, ele possui uma abertura de ser para o poder-ser que ele mesmo é. Nesse sentido, é sendo que ele coloca em jogo seu ser, é sendo que ele se relaciona com seu ser. O ser-aí já está sempre “além de si”, pois é além de si, se jogando pra além de si que ele pode ser sua possibilidade mais própria e, por isso, ele possui a estrutura de *anteceder-a-si-mesmo*. A estrutura do anteceder-a-si-mesmo diz respeito a existencialidade do ser-aí, visto que é jogando-se para fora que o ser-aí pode ser sua possibilidade mais própria. De modo ainda mais claro Heidegger (2009, p.309) nos descreve que:

[...] o momento primordial do cuidado, o “anteceder-a-si-mesmo”, significa que o ser-aí existe, cada vez, em virtude de si mesmo. “Enquanto ele é” e até o seu fim, o ser-aí relaciona-se com o seu poder-ser. Mesmo que, ainda existindo, nada mais possua “diante de si” e “feche para balanço”, o “anteceder-a-si-mesmo” ainda determina o seu ser.

Essa estrutura do anteceder-a-si-mesmo vem junto à *já-ser-em-um-mundo*. O ser-aí lançado não está, porém, isolado, mas em-um-mundo. Ou seja, o ser-em como abertura do poder-ser do ser-aí se assenta em possibilidades fornecidas pelo mundo. Na análise da mundanidade vimos que a totalidade referencial da significância ancora-se num em virtude de, isto é, as múltiplas remissões do para que da totalidade referencial são em virtude do poder-ser do ser-aí. Mesmo que este poder-ser esteja na maior parte das vezes velado e o ser-aí seja em virtude de sentidos fornecidos pelo mundo. Vimos ainda, que essa relação não funciona como uma fusão de objetos com um sujeito, pois não há sujeitos e objetos enquanto entes simplesmente dados, substancializados, isolados um do outro. Todo ente se mostra imerso a partir de uma totalidade referencial em virtude do poder-ser do ser-aí. Nesse sentido, o ser-aí está sempre assentado num campo fático e sedimentado em virtude do qual ele mesmo é. Isso demonstra que a estrutura anteceder-a-si-mesmo-já-sendo-em-um-mundo significa que a existência está sempre ancorada num horizonte fático, ou seja, existindo o ser-aí se encontra

imerso num campo inexorável. Esse existir fático não está lançado de modo indiferente no mundo, mas sempre a partir das ocupações junto aos entes intramundanos na decadência.

Dessa maneira, vemos que o ser-aí é um existente cujo caráter de lançado aponta para um ente que se relaciona com seu próprio ser. Existindo como ente lançado o ser-aí é marcado por ausência de morada, como abertura à, ou seja, ele comporta a estrutura do ser-em que assenta imediatamente em-um-mundo fático. Como modos de ser-em vimos que o ser-aí se ocupa e se pre-ocupa junto a entes intramundanos e com outros seres-aí. Dessa maneira, é possível afirmarmos que o ser do ser-aí é a unidade dessas três estruturas: existência, ser-em e ser-junto-a. Nesse sentido, a totalidade existencial do ser-aí é composta justamente pela existencialidade, facticidade e decadência. E se mostra agora como: “anteceder-a-si-mesmo-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vem ao encontro dentro do mundo)”. (HEIDEGGER, 2009, p.259-260) *A unidade desse ser é o próprio cuidado.*

Essa estrutura do cuidado aponta para uma relação minha comigo mesmo enquanto ente que existe-em-um-mundo. Como existente, eu sou me relacionando com meu ser. E por isso, eu sempre cuido, de um modo ou de outro, do meu ser. Quando eu me relaciono com outro ser-aí, a partir da estrutura do ser-com, ou com um ente intramundano, a partir da ocupação, do ser-junto-a, ou comigo mesmo, eu sou e, por isso cuido de mim mesmo. A estrutura do cuidado acena para uma impossibilidade de me distanciar de mim mesmo, ou seja, não tenho condições de ser senão o que venho a ser. De modo que o que sou é justamente o que estou sendo. Nesse sentido, Duarte (2010, p.203) nos descreve que devemos pensar acerca do que é útil para o homem como aquilo que está relacionado ao cuidado, ou seja, “como aquilo que conduz o homem a si mesmo.”

É no anteceder-a-si-mesmo que o ser-aí se encontra enquanto ser-livre para as possibilidades. Estas possibilidades podem ser determinadas de modo próprio ou impróprio. Isso significa que existindo como cuidado, o ser-aí, no entanto, não é sempre “cuidadoso”, ou seja, ele não se apreende enquanto essa unidade tripla, enquanto totalidade de sua estrutura de cuidado. Pois, de início e na maioria das vezes, ele é sob a forma do descuido no impessoal, a partir do obscurecimento da estrutura do cuidado, isto é, ele existe como se não fosse cuidado, como se não fosse anteceder-a-si-mesmo-em-um-mundo-junto-a-entes-intramundanos. Na

forma de descuido, o ser-aí existe como se não fosse abertura às possibilidades, ele existe como se fosse algo dado, como um ente determinado e não como um ser possível.

Foi possível revelar o ser-aí como o ente em que seu modo de ser é sempre cuidado, mesmo que essa estrutura esteja obscurecida. Nesse sentido, é possível afirmarmos que esta instância é um *a priori*, pois se encontra anterior a qualquer atitude, desejo ou vontade. O cuidado é a estrutura que vai perpassar todo e qualquer modo de ser em que este ente se encontra. Ainda nos falta esclarecer como o ser-aí poderia alcançar essa totalidade, essa unidade que ele mesmo é. Visto que a estrutura do impróprio revela que o ser-aí se encontra como o que não é total. (HEIDEGGER, 2009, p.306) Dessa maneira, como o ser-aí pode sair do descuido, do obscurecimento da estrutura do cuidado para um desvelamento de seu todo estrutural? Vimos que por meio da angústia a partir da perda total de sentido o espaço no qual o ser-aí se realiza se desvela e surge a possibilidade de uma apreensão de si-mesmo. O que se revela aí é justamente uma apreensão de si como cuidado. No entanto, a angústia só revela a possibilidade dessa apreensão do todo estrutural, mas não a garante. Desse modo, como pensarmos essa possibilidade? É necessário uma estrutura mais originária que Heidegger vai chamar de próprio, para que possamos compreender o ser-aí em sua possível totalidade<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Após os parágrafos sobre Angústia e Cuidado Heidegger discute o fenômeno da *realidade e da verdade* como fenômenos que dependem da compreensão da abertura de ser do ser-aí. No entanto, estes fenômenos não serão discutidos por não fazerem parte do foco principal dessa pesquisa ainda que sejam de extrema relevância para a obra como um todo. Nesse sentido, cabe uma pequena apresentação do que Heidegger compreendeu por realidade e por verdade a partir desta obra.

A questão do sentido de ser só é possível a partir de uma compreensão de ser que pertence ao modo de ser do ser-aí. A interpretação dessa compreensão de ser se orienta pelo ser dos entes intramundanos que na maior parte das vezes é concebido como ser simplesmente dado (*res*). Nesse sentido, Heidegger acentua que “o ser recebe o sentido de realidade. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade”. (2009, p.269) O que acaba impedindo uma visualização do ser dos entes intramundanos imediatamente à mão. As diversas tentativas de comprovar o real (como simplesmente dado) surgem a partir de uma tendência do ser-aí decadente de compreender o ser como algo simplesmente dado. Heidegger nos descreve a realidade como o conjunto das resistências, como o ser dos entes intramundanos (2009, p.280) entendido como aquilo que resiste a um esforço, que não se deixa passar. Mas a descoberta do que resiste só é possível com base na abertura de mundo, ou seja, o deparar-se com uma resistência só é possível a partir de um mundo, já se acha junto a uma totalidade conjuntural (do todo referencial da significância). A partir do momento que descrevemos a dependência do ser dos entes com uma compreensão de ser do ser-aí, pode-se afirmar tal dependência com relação a realidade, ou seja, a realidade depende de uma compreensão de ser do ser-aí.

A tradição filosófica tomou o fenômeno da verdade a partir da ideia de concordância e adequação. Na tentativa de compreender a relação de concordância como verdade, Heidegger nos descreve que o enunciado verdadeiro se mostra não por uma comparação de representações entre

#### 4.4 Ser-para-a-morte

Heidegger traz a morte para apresentar a possibilidade de pensarmos o ser-aí apreendido como um todo. Será que seria a partir da morte que o ser-aí poderia apreender a totalidade do seu todo estrutural? Será que a morte revelaria o ser-aí como cuidado. É necessário alcançarmos o conceito de morte de modo existencial, isto é, num ser-para-a-morte existencial para nos aproximarmos dessa resposta. Foi possível esclarecermos que o ser-aí em sua originariedade possui uma não-totalidade, uma não possibilidade de ser-todo e, por isso mesmo, ele se projeta às possibilidades. Ser-todo não é o mesmo que se apreender de maneira total pela estrutura do cuidado. Pois a própria estrutura do cuidado compreende um não ser-todo, um anteceder-a-si-mesmo que se projeta existencialmente. A não-totalidade do ser-aí, como descreve Heidegger, significa uma pendência, uma *dívida*, uma inconclusão do próprio ser-aí. Ou seja, uma incapacidade de completude, visto que se o ser-aí existisse sem nenhuma dívida, se ele existisse de maneira total e completa, ele se tornaria um não-mais-ser-ser-aí, pois não seria mais um ente aberto às possibilidades. Dessa maneira, a não totalidade aponta para o próprio caráter de poder-ser do ser-aí. “Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser.” (HEIDEGGER, 2009, p.310) Como existente o ser-aí nunca alcança seu ser-todo, ele nunca se completa ou deixaria de ser ser-aí.

---

si, “o que se deve verificar não é uma concordância entre conhecimento e objeto e muito menos entre algo psíquico e algo físico. [...] [nem] entre vários ‘conteúdos da consciência’ (*Bewusstseins*)” (2009, p.288) A verdade não possui “a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto)” (2009, p.289) O que se verifica é o próprio ente que se visava no enunciado, a descoberta do ente para a qual ele é. Nesse sentido, “o que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o ente na modalidade de sua descoberta. [...] o ente se mostra em si mesmo.” (2009, p.289) Dessa maneira, verdade é compreendida como descoberta, desvelamento, desencobrimento, o que só é possível com base no ser-no-mundo, pois a descoberta dos entes intramundanos, como vimos, se funda na abertura de mundo. “Por isso, somente com a abertura do ser-aí é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. [...] o ser-aí é e está ‘na verdade’.” (2009, p.291) Mas como ser-no-mundo, o ser-aí na maior parte das vezes está desenraizado na decadência, o que significa que o ente descoberto se mostra distorcido sob o modo da aparência. Nesse sentido, a sentença “‘o ser-aí é e está na verdade’ também inclui, de modo igualmente originário, que ‘o ser-aí é e está na não-verdade’.” (2009, p.293) O fenômeno da verdade como concordância torna-se um derivado do fenômeno da verdade como descoberta, na medida em que leva em conta os entes intramundanos como entes simplesmente dados. Como vimos, na maior parte das vezes, toda compreensão de ser do ente é tomada como simplesmente dado, nesse sentido, o fenômeno originário da verdade se encontra encoberto pela compreensão de ser do ser-aí decadente. Esclarece-se assim que o sentido mais originário de verdade “pertence à constituição fundamental do ser-aí” como abertura de ser.

Dessa forma, pensou-se a morte como essa apreensão da totalidade do todo estrutural, como esse lugar de uma possível completude. No entanto, caso ela fosse alcançada o ser-aí deixaria de ser ser-aí, pois perderia justamente seu caráter de abertura, de incompletude originária. Como, então, ter essa experiência da morte, sem perder o ser-aí? Seria possível ter a experiência da morte por meio da morte dos outros? Visto que na morte dos outros “o findar do ser-aí é ‘objetivamente’ acessível.” (HEIDEGGER, 2009, p.311) Será que por meio da morte dos outros se poderia alcançar a totalidade requerida? Como vimos, o ser-aí é ser-com os outros e é a partir do ser-com que se está em um mundo compartilhado. Nesse estar com os outros será que o ser-aí poderia ter uma experiência da morte? “Na morte dos outros, pode-se fazer a experiência do curioso fenômeno ontológico que se pode determinar como a alteração sofrida por um ente ao passar do modo de ser do ser-aí (da vida) para o modo de não mais ser ser-aí.” (HEIDEGGER, 2009, p.312) Deixando de ser ser-aí, o ente passa a ser visto como ser simplesmente dado, como uma coisa. Nesse sentido, ele pode ser apreendido como coisa corpórea, como objeto de anatomia, onde seria um utensílio passível de ocupação ou como finado, como um morto que nos deixou para traz, onde seria passível de preocupação. O ser-com é a partir de um mundo compartilhado, é a partir deste mundo que os que ficam podem ser e estar com o ente que morreu. É sentindo sua falta, lembrando, descrevendo seus comportamentos, velando e reverenciando que o ente que morreu aparece. Mas ele só pode se mostrar a partir de um mundo. Dessa maneira, essa morte que se desvela como perda do finado não vai trazer a possibilidade de se experimentar a morte como reveladora da totalidade do ser-aí, mas apenas de se estar junto dela. Ou seja, na morte do outro não se apreende de fato o chegar-ao-fim, a morte propriamente dita. Mas apenas nos aproximamos por meio dos modos de ser da preocupação e ocupação daquele que chegou. Pensar que poderíamos acessá-la por meio da morte do outro, é pressupor que se pode experimentar alguma coisa a partir da experiência do outro, seria isso possível? A morte desvela a impossibilidade de se experimentar algo por alguém, ela é *irremissível*. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.314) nos descreve que “ninguém pode retirar do outro sua morte.” Não há como experimentar a morte no lugar do outro, visto que mesmo que se morra no lugar de alguém, a morte experimentada é a sua e não mais a do outro. Cada ser-aí assume a própria morte, pois a morte, é

essencialmente e a cada vez, minha. É uma possibilidade singular de modo que coloca o próprio ser de cada ser-aí totalmente em jogo. A totalidade do ser-aí, bem como sua morte não podem ser substituídas, ou seja, não podem ser experienciadas por outrem, mas cada um tem de assumir sua possibilidade a cada vez como sua. Faz-se necessário que compreendamos existencialmente o sentido desse chegar-ao-fim como ser-para-a-morte do ser-aí.

Será que esse chegar-ao-fim que, como vimos, possui uma não totalidade existencial encontraria seu fim na morte? Ou seja, será que a dívida do ser-aí poderia deixar de existir na morte? Não, essa não-totalidade é uma pendência, uma dívida que, no entanto, não é liquidada. Nas palavras de Heidegger (2009, p.317) “O ser-aí sempre existe no modo em que seu ainda-não lhe pertence.” Pois pertence ao ser-aí o caráter de vir a ser o que ele ainda não é. Ele não se apreende numa totalidade como soma de partes, mas pertence ao ser-aí sempre ter de ser. Essa não totalidade iliquidável, esse ainda-não aponta para o constante caráter de existencialidade, do anteceder-a-si-mesmo. No entanto, seria esse ainda-não passível de completude? Seria a morte esse lugar? Na maior parte das vezes, acentua Heidegger, o ser-aí finda<sup>81</sup> na incompletude. Ou seja, ele finda sem completar-se. Nesse ponto Duarte (2010, p.192-193) nos esclarece:

Portanto, em uma perspectiva existencial, a morte do ser-aí não é ontologicamente igual ao findar de qualquer outro vivente, pois, para aquele ente privilegiado do ponto de vista de sua relação com o ser, viver é projetar-se para sua morte, estar morrendo a cada instante em que ainda se vive, e isso desde o próprio nascimento. Para a análise existencial, assim que o homem nasce já é suficientemente velho para morrer: “compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais adiante da mão, do mesmo modo que a morte não tem o modo de ser de algo ainda não adiante da mão, mas que está pendente. Em sentido fático, o ser-aí só existe nascencialmente (*gebürtig*) e é também nascencialmente que ele já morre, no sentido do ser para a morte.”<sup>82</sup> Isso significa que a consideração do ser-aí como ser para a morte não pode deixar de considerar o ser para o início, sua nascencialidade essencial, como determinação existencial cooriginária do ser-aí, de modo que apenas *podemos morrer* na medida em que *podemos nascer*, e vice versa.

---

<sup>81</sup> Heidegger acentua que a morte não é exatamente um findar, pois findar possui uma relação com terminar, acabar, nesse sentido, algo pode ser acabado, completo, como a determinação de um ser simplesmente dado ou como algo à mão, mas não morrer. Por exemplo, a chuva desapareceu, o pão foi consumido, ambos findaram. Como vimos, o ser-aí não é acessível como algo simplesmente dado. Dessa forma, a morte não se deixa caracterizar por nenhum dos modos de findar.

<sup>82</sup> HEIDEGGER apud DUARTE, **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Dessa maneira, a morte é uma dívida aberta, pois não pode estar fechada, não pode completar-se. O caráter projetivo do ser-aí impede que ele se feche, isso significa que o ser-aí é o ente que está sempre aberto compreensivo-dispositivamente. Vimos que a compreensão possui uma relação com o espaço hermenêutico em que o ser-aí se movimenta, pois é a partir deste espaço que as possibilidades surgem à compreensão. Dessa forma, este espaço revela o lugar onde o ser-aí sempre esteve. De modo que ele se mostra como ente aberto à e não pode ser fechado em nenhum momento, por mais que impessoalmente ele se tome como fechado. Esta dívida que nunca pode ser liquidada revela o próprio caráter de poder-ser do ser-aí, pois ele é o ente que está sempre em dívida, aberto à, como poder-ser. E, por isso, mesmo a morte não pode ser uma completude, um não mais ser poder-ser, ela também é experienciada pelo ser-aí como espaço de abertura.

Desse modo, podemos afirmar que na morte o ser-aí não se completa, não acaba, não desaparece e não se consome. Ou seja, sendo o seu ainda-não (dívida), sua possibilidade como poder-ser, o ser-aí é sempre seu fim, é sempre, ser-para-o-fim. O que se revela daí é a constante possibilidade da morte e, por isso, ele é um ser-para-a-morte. Como Duarte (2010) nos descreveu a pouco o ser-aí só é nascencialmente. Do mesmo modo podemos afirmar que ele só é “morrencialmente”, pois como existente, ele é sempre possibilidade de nascer e de morrer, pois ele é sempre possibilidade. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.320) nos descreve que “a morte é um modo de ser que o ser-aí assume no momento em que se é.” Para que possamos compreender existencialmente a estrutura de ser-para-a-morte, deve-se esclarecer tal estrutura mediante o fenômeno do cuidado. Pois, como vimos, o cuidado perpassa o ser-aí toda e a cada vez que ele é.

Pensarmos a morte do ser-aí como um ainda-não, como algo pendente ou como um findar é uma interpretação inadequada, visto que leva a pensar o ser-aí como um ser simplesmente dado que poderia ser completado. Contudo, o ser-aí não é acessível como ser simplesmente dado, mas como um existente. Dessa forma, o ainda-não não deve ser encarado como algo que pode ser completo, mas como aquilo com que o ser-aí sempre se relaciona. Nesse sentido, *a morte é algo impendente, iminente*, pois não será liquidada, saldada ou completa, mas está sempre aí como algo com que o ser-aí tem que se relacionar. Esta impendência significa que “a morte é uma possibilidade ontológica própria que o próprio ser-aí sempre tem de assumir”. (HEIDEGGER, 2009, p.326) Ou seja, ele não tem como

não se relacionar com a morte que lhe pertence, com a possibilidade que é sua, visto que de um modo ou de outro ele se relaciona com essa possibilidade que está sempre em jogo.

Mas o que está em jogo na morte? o que está em jogo é o próprio ser-no-mundo, a morte é a possibilidade de não mais ser, ser-aí, de não mais ser, ser-no-mundo. O ser-aí é para si-mesmo impendente, é para si mesmo uma possibilidade que está sempre aí, uma possibilidade que tem de ser sempre assumida. Nas palavras de Heidegger (2009, p.326) “com a morte, o próprio ser-aí é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o ser-aí é pura e simplesmente seu ser-no-mundo.” Como vimos, a possibilidade da morte é irremissível, ou seja, não pode ser repassada a outrem. Isso significa que ninguém pode ser pelo ser-aí, ninguém pode morrer pelo ser-aí. Ela, tampouco, pode ser superada, no sentido de nunca acontecer, pois ela é *insuperável*. Dessa forma, a morte traz o caráter do cuidado, da intransferibilidade. Ela traz o caráter mais próprio do ser-aí, pois traz o ser-aí para diante de si mesmo como uma possibilidade impendente, que deve ser constantemente assumida, irremissível e insuperável. Nesse sentido, o que está em jogo na morte é a impossibilidade de não mais ser, ser-aí e, por isso, o que vem à tona é o próprio caráter de intransferibilidade deste ente, ou seja, seu caráter de poder-ser. Isso significa que sua possibilidade lhe pertence, de modo que ela não pode ser transferida, mas tem de ser constantemente assumida pois ninguém pode ser pelo ser-aí. Com relação ao ser-para-a-morte como cuidado Haar (1990, p.32) nos descreve que “o cuidado possibilita o ser-para-a-morte, que é denominado uma ‘concreção’ do cuidado, na medida, sem dúvida, em que o poder-morrer se contrai por antecipação num só ponto, contraindo a unidade concreta da existência completa.” Ou seja, o poder morrer traz a unidade do cuidado num só ponto.

Em-um-mundo o ser-aí já se encontra lançado a possibilidade de sua morte, existindo, o ser-aí é ser-para-a-morte que é “em última instância, a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável” (HEIDEGGER, 2009, p.326). No entanto, na maior parte das vezes, o ser-aí se encontra lançado de modo impróprio, ele existe como se não morresse, como se a morte não fosse uma possibilidade sua, a cada vez que ele é. É claro que todos sabem que um dia vão morrer, mas a existência é tomada e tragada pelos modos impessoais de ser, e a partir desses modos vive-se como se a morte não fosse uma possibilidade

constante e próxima. Nessa impropriedade o ser-aí não se assume enquanto o poder-ser-no-mundo que ele é. A morte, no impessoal, aparece como uma possibilidade futura, distante e que quando acontece acaba com a coisa que ele é. Isso aponta para o fato de que no impessoal se vive como se fôssemos coisas entre coisas, como entes simplesmente dados, que acabam na morte. Nas palavras de Heidegger (2009, p.327) vemos:

Que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, muitos de fato não sabem da morte, isso não pode ser aduzido como prova de que o ser-para-a-morte não pertença “de maneira geral” ao ser-aí. Isso apenas mostra que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o ser-aí encobre para si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio em dele fugindo.

Na impessoalidade cotidiana a morte vem ao encontro como algo conhecido, no entanto, ela permanece na não-surpresa, como todas as demais coisas que aparecem na cotidianidade. A fala cotidiana para a morte diz o seguinte: “algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte.” (HEIDEGGER, 2009, p.328) Ou seja, a morte não constitui uma ameaça ao ser-aí, ela acontece de maneira impessoal. Nesse sentido, ao se perguntar quem morre na cotidianidade, a fala impessoal responde: *Morre-se! Mas não eu.* Pois como vimos, este impessoal é o todos e o ninguém. Consequentemente, vela-se a possibilidade irremissível e insuperável do ser-aí enquanto ser-para-a-morte mais próprio. Visto que o que se busca é uma tranquilização diante da morte, o que acaba regulando um modo apropriado cotidiano de se relacionar com ela. Pensar na morte cotidianamente, é acovardar-se, estar inseguro ou fugir do mundo. (HEIDEGGER, 2009, p.330)

Nesta cotidianidade há uma certeza da morte, ou seja, é certo que ela vai ocorrer, mas não comigo. Esta certeza aponta para o caráter de verdade do ser-aí como aquele que descobre mundo, pois estar certo de algo é ter esse algo como verdadeiro. Nesse sentido, relacionar-se de modo ambíguo com a certeza da morte, com a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é estar na não-verdade. A partir daí Heidegger (2009, p.333) nos descreve “a certeza inadequada mantém encoberto aquilo de que está certa.” Dessa maneira, a cotidianidade está *certa* de sua morte, mas lhe escapa o estar-certo como aquele que está na verdade (abertura de ser). A partir desse modo cotidiano de ser a morte assumida impessoalmente é sempre transferida para algum dia que não hoje, encobrindo sua possibilidade de acontecer a todo instante, como aquela que tem seu quando

*indeterminado*. A cotidianidade escapa a sua indeterminação determinando ocupações cotidianas aparentemente mais “urgentes”. Desse modo, “o pleno conceito ontológico-existencial da morte pode agora delimitar-se da seguinte maneira: Enquanto fim do ser-aí, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável do ser-aí”. (HEIDEGGER, 2009, p.335)

É existindo em um mundo que o ser-aí pode morrer, no entanto, ele na maior parte das vezes existe no modo de ser da decadência, do impessoal e se relaciona com a morte a partir dos modos impessoais fugindo do ser-para-a-morte mais próprio. Dessa forma, vimos que existência, facticidade e decadência caracterizam o ser-para-a-morte, revelando assim, o ser-para-morte a partir da estrutura do cuidado. Isso significa que existindo, o ser-aí está lançado no seu ser-para-morte. Lançado em um mundo junto a entes intramundanos o ser-aí foge de si mesmo, de seu ser-para-a-morte mais próprio, que o colocaria diante da sua irremissibilidade e insuperabilidade existencial.

Se o ser-aí está na maior parte das vezes no modo de ser da fuga decadente e impessoal, em que momento, o ser-aí pode apreender seu ser-para-a-morte mais próprio? Para essa pergunta Heidegger (2009, p.326) nos responde que “é na angústia que o estar-lançado na morte se desvela para o ser-aí de modo mais originário e penetrante.” *A angústia com a morte é angústia com o próprio caráter de poder-ser irremissível, insuperável, certo e indeterminado*. Ou seja, o ser-aí se angustia com não poder se livrar do poder-ser que se é, não poder transferi-lo, mas ter que assumi-lo toda e a cada vez como seu. Dessa maneira, “angustiando-se com a morte, o ser-aí coloca-se diante da possibilidade insuperável, a cuja responsabilidade ele está entregue.” (HEIDEGGER, 2009, p.330) Crowell (2012, p.42) acentua que na angústia se revela o poder-ser do ser-aí e que a possibilidade da morte, como a possibilidade de não mais ser ser-aí, “não é nada além de uma descrição do modo como me encontro na *Angst* (na angústia).” O ser-aí cotidiano é fraco diante da morte e da angústia, pois o que lhe cabe é a tranquilidade e a segurança. De modo que o peso da responsabilidade da possibilidade que se é, é alijado pela pretensa tranquilidade impessoal. Nesse sentido, na impropriedade há uma constante tentação em fugir do ser-para-a-morte, encobrindo-o por meio das ocupações cotidianas. A esta indiferença frente a morte, a esta tranquilidade indiferente diante do fato de que se morre, traz ao

ser-aí certa alienação diante de seu poder-ser mais próprio e irremissível. Como vimos, a tentação, tranquilização e alienação são caracteres da decadência que fogem do poder-ser mais próprio, do ser-para-a-morte e conseqüentemente da angústia. Dessa forma, fica claro que na decadência o escape da morte é um ser-para-a-morte impróprio, ou seja, apesar de sermos ser-para-a-morte vivemos essa estrutura que nós mesmos somos de modo impróprio. Nesse sentido, Heidegger abre caminho para pensarmos o ser-para-a-morte mais próprio.

O ser-aí constitui-se pela abertura, isto é, por uma compreensão determinada por disposições. Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, encobri-la e alterar o seu sentido em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre. (HEIDEGGER, 2009, p.337)

A partir do que foi descrito por Heidegger, vemos que o caminho que nos levaria, inicialmente, ao ser-para-a-morte em sentido próprio é não encobri-lo e não fugir dele como se faz no ser-para-a-morte em sentido impróprio. O caráter de indeterminação, de abertura à como poder-ser irremissível, insuperável certo e indeterminado deve ser assumido como o caráter mais próprio. Sua fuga, como vimos, revela a queda decadente. Mas como o ser-aí poderia não fugir, mas se empenhar nessa possibilidade que é a morte? Como ocupação não seria possível, pois a morte não é um manual intramundano e tampouco um ente simplesmente dado, e a ocupação anula o que é possível transformando-o em disponível, se ocupando dele (do ente à mão). Ocupar-se da morte, ocupar-se da realização desse possível seria deixar de viver, nesse sentido, não é o que estamos buscando aqui. Então como comportar-se em relação a esse possível que é a morte?

Para esta questão Heidegger (2009, p.338) nos responde que “[...] a possibilidade deve ser compreendida sem nenhuma atenuante. Deve ser construída como possibilidade e, no comportamento frente a ela, suportada como possibilidade.” Ou seja, como ser-para-a-morte, como ser para esse possível, o ser-aí deve relacionar-se de modo que a morte se desvele nesse ser e para ele como possibilidade. Desse modo, é *antecipando* a morte que o ser-aí pode se apropriar de um sentido mais próprio. O que é o mesmo que antecipar a possibilidade da impossibilidade de todo o existir. Nesta antecipação o que se desvela é o caráter de possibilidade, de poder-ser do ser-aí. É justamente neste

modo compreensivo que o ser-aí se abre para si mesmo, para seus próprios modos de ser. Pois é na possibilidade mais extrema que ele pode se mostrar em seu ser todo, é na impossibilidade de existir que o existir mesmo pode desvelar-se. É na antecipação que se mostra o que está em jogo, ou seja, o seu próprio ser, o ser-aí.

Sobre este movimento antecipativo Haar (1990, p.31) nos descreve:

Não é nem um “pensamento da morte”, nem uma procura da morte efectiva, mas uma maneira do ser-aí se aproximar da sua possibilidade extrema, última, inultrapassável<sup>83</sup>, porque para lá dela não existirão outras. Esta pura possibilidade, a de deixar de existir, não poderia, nota Heidegger, ser interpretada como uma falta, uma parte a acrescentar ainda ao ser-aí para que ele se torne completo. Pois quando esta possibilidade cai, o ser-aí deixa de ser o seu “aí”.

Antecipando a morte o ser-aí pode revelar a si mesmo a compreensão de seu poder-ser mais próprio, desvelando, sobretudo, a cotidianidade na qual ele está, de início e na maioria das vezes, imerso. Desvelando o existir do ser-aí para o próprio ser-aí, o que se reivindica é o ser-aí enquanto singular. A antecipação da morte enquanto possibilidade irremissível, singulariza o ser-aí em si mesmo. Este singular se mostra como uma possibilidade aberta no aí para o ser-aí. Revelando este ente como ser decadente a partir dos modos ocupacionais e preocupacionais. Heidegger acentua que o singular não está para além das estruturas de ser-junto-a (ocupação) e ser-com (preocupação) do ser-aí, visto que estes são modos essenciais. No entanto, a propriedade se revela no projeto para o seu poder-ser mais próprio. Esta singularização é um assumir seu carácter mais próprio a partir de si mesmo e para si mesmo. Com relação a esta modificação existenciária Duarte (2010, p.363) nos descreve que o propriamente si-mesmo não levaria a um solipsismo onde o ser-aí seria arrancado do mundo comum, e que nesse sentido,

é preciso argumentar que a condição existencial de decadência não é contraditória com a possibilidade de modificação existenciária (*existenziell modifikation*) que descobre a propriedade de si mesmo, posto que a “singularização” (*Vereinzelung* §40) implicada no *ser para a morte*, tal como proposta por Heidegger, não isola o ser-aí do mundo comum compartilhado e da coexistência com os outros. (DUARTE, 2010, p.364)

A morte enquanto possibilidade mais própria é irremissível, insuperável, certa e indeterminada. O antecipar reivindica o singular como aquele que é irremissível para si-mesmo. A insuperabilidade dessa possibilidade não desaparece com a antecipação, mas a libera para a própria insuperabilidade. A

---

<sup>83</sup> Haar traduz *unüberholbar* por inultrapassável ao invés de insuperável como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de Ser e tempo utilizada nesta pesquisa.

antecipação revela o ter por verdadeira a morte como uma certeza originária, como a verdade desencobridora de mundo. E a indeterminação de si mesmo como aquilo iminente ao existir, que é revelado na angústia. Dessa maneira, a liberação antecipadora abre o ser-aí para possibilidades além do enrijecimento existencial do impessoal no qual ele se encontra na maior parte das vezes. O ser-aí livre se determina a partir do fim, da compreensão de suas possibilidades como finitas. A partir daí o ser-aí enquanto ser-com se relaciona com os outros numa preocupação libertadora, não reconhecendo ou mal interpretando as possibilidades superáveis da existência dos outros. (HEIDEGGER, 2009, p.341) Antecipando a possibilidade insuperável, o ser-aí, coloca as possibilidades a sua frente como finitas. Nesse lugar o ser-aí pode existir como poder-ser, como totalidade. (HEIDEGGER, 2009, p.341) O que se mostra nessa liberdade é a própria finitude do ser-aí, ou seja, as possibilidades se mostram como aquelas que são sempre finitas. O que está em jogo nessa finitude é a própria delimitação do espaço existencial do poder-ser do ser-aí, do espaço no qual ele se realiza, do horizonte no qual o ser-aí conquista sua inteireza como totalidade. A antecipação da morte traz justamente esse horizonte de realização para diante de si. Dessa forma, a finitude revela o espaço em que cada possibilidade do ser-aí traz a transparência da indeterminação que ele sempre é. Esta indeterminação acena para o espaço de possibilidade e, por isso, a finitude delimita o espaço do poder-ser cujo caráter se mostra no próprio campo de realização destas possibilidades. Isso significa que o ser-aí experimenta a indeterminação por meio das determinações de ser. Dessa maneira, nesta antecipação das possibilidades como finitas não há cristalização ou enrijecimento das determinações, mas a própria liberação das possibilidades como possibilidades e, por isso, é possível morrer e nascer para as possibilidades que são suas. O que está em jogo nessa antecipação é a conquista do espaço de realização de si onde toda a possibilidade aparece como finita, como passível de ser quebrada. Esta conquista aponta para uma inteireza, uma apreensão desse espaço a cada vez que o ser-aí é, ou seja, a cada possibilidade o ser-aí é inteiro.

A partir daí, Duarte (2010, p.340) nos esclarece que para pensar uma ética<sup>84</sup> da finitude deve-se, como consequência, ter em mente o reconhecimento da

---

<sup>84</sup> Deve-se esclarecer que Heidegger não pensou de maneira direta acerca de uma ética da analítica existencial, visto que essa visaria aspectos ônticos da existência humana. Veja Duarte, A. **Vidas**

finitude do próprio ser-aí, cuja existência é desprovida de fundamentos últimos, sem porquês definitivos. Tal concepção tornaria qualquer empreendimento teórico para fundamentar moral ou cognitivamente os projetos mundanos inviável. O ser-para-a-morte ao abrir a possibilidade de uma abertura genuína, livre e acolhedora em relação ao outro, compreenderia uma relação ética onde o outro seria reconhecido como ente cujo caráter é cuidado. A partir desta apropriação de si o ser-aí se abriria a possibilidade de encontrar a si-mesmo e o outro de maneira própria, em que ele estaria entregue “à responsabilidade própria de existir sem recorrer a quaisquer critérios prévios de determinação do caráter ético de sua conduta em relação aos outros.” (DUARTE, 2010, p.341)

Duarte (2010) sugere que neste espaço possibilitado pela angústia como o lugar de possibilidade de apropriação do ser-para-a-morte mais próprio, estaria em jogo uma “apropriação do outro que trago em mim e que me abre para o reconhecimento do outro em sua alteridade.” (p.369-370) Isso significa que o que surge dessa apropriação não é um sujeito capaz de calcular o melhor para si, mas a própria irrupção do outro em si mesmo. A fuga do ser-para-a-morte mais próprio foge exatamente desse ser-outro que nós mesmos somos. Nesse sentido, Heidegger não teria pensado o singular como um lugar distante dos outros, como um solipsismo existencial, mas o que se abre nesse singular é o próprio espaço de alteridade. Dessa maneira, o singular se abriria para uma escuta existencial ao outro que todo ser-aí traz junto a si como ser-com. E a partir daí, a possibilidade de uma preocupação liberadora, do que Duarte (2010, p.377) chamou de um “encontro genuíno”, sem a tentativa constante de dar conselhos e indicações ao modo de existir do outro. Nesse sentido, o que está em jogo nessa apropriação da alteridade do outro que trago junto a mim é o próprio cuidado de si e o cuidado do outro “ao restituir-lhe ao próprio cuidado de si”. (DUARTE, 2010, p.377)

A escuta ao chamado do outro que sou pode ser pensada como a condição de possibilidade do encontro de outrem em sua alteridade própria, sem o que uma relação propriamente ética entre eu e outro não seria possível. Se Heidegger não elaborou uma ética, nem por isso seu pensamento tornou-se cego para a alteridade. Pelo contrário, Heidegger nos mostra que, no resguardo de nossa finitude constitutiva, o cuidado de si é também já um cuidado do outro. (DUARTE, 2010, p.380)

O antecipar para a morte é em si uma possibilidade indeterminada, ou seja, não se sabe quando vai ocorrer. O que está em jogo nesta impossibilidade de determinar quando a morte irá ocorrer é a ameaça, o risco de não mais ser ser-aí, o risco de não ser mais a possibilidade que você mesmo é. Nesse antecipar da morte, o ser-aí se abre ao risco, à fragilidade da própria possibilidade que ele mesmo é. Esta ameaça revelada como a própria impossibilidade de determinação deve ser mantida e não pode ser apagada. Querer fugir do risco é querer garantir um lugar tranquilo, seguro e previsível para si mesmo. O que, como vimos, recai no ser-para-morte impróprio. Dessa maneira, como seria possível a abertura compreensiva-dispositiva e a permanência nesta ameaça?

A angústia [...] é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular do ser-aí. Na angústia, o ser-aí dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. (HEIDEGGER, 2009, p.343)

Foi possível descrevermos que a angústia se angustia com o próprio poder-ser, com a própria indeterminação do ser-aí. É a partir dela que o poder-ser se desvela como caráter existencial do ser-aí, como possibilidade mais própria. Essa propriedade é apreendida no *antecipar da morte que singulariza abrindo o ser-aí para sua totalidade e para o seu poder-ser mais próprio*. Dessa maneira, Heidegger (2009, p.343) nos descreve que “o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia,” pois a angústia coloca o ser-aí diante de sua indeterminação, de sua dívida, diante de sua finitude, da possível impossibilidade de sua existência, da possibilidade de seu poder-ser-para-a-morte permanente mais próprio. Dessa forma, o antecipar da morte como possibilidade da impossibilidade desvela a partir de uma abertura dispositiva da angústia a possibilidade do ser-aí apropriar-se de seu modo de ser mais próprio, singularizando-se. Essa singularização ao desvelar seu caráter de poder-ser mais próprio desvela também a perdição no impessoal, no mundo das ocupações e preocupações, revelando a propriedade como a liberdade para a morte, que lançada na finitude de suas possibilidades se angustia. Nas palavras de Duarte (2010, p.367), o autor acentua:

A angústia revela o ser-aí como “ser-possível”, como “ser livre para a liberdade de escolher-se e apreender-se”<sup>85</sup>, trazendo-o para diante da possibilidade que ele já é. Em outras palavras, a angústia é a disposição que abre o ser-aí para a compreensão

---

<sup>85</sup> Heidegger apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.367

da morte como a sua “possibilidade mais própria, irremissível e insuperável”<sup>86</sup>, desencobrando o “ser-para-a-morte” de que o ser-aí cotidiano foge ao ocupar-se e preocupar-se.

Haar (1990, p.35-36) sugere que o ser-para-a-morte é a própria possibilidade de ser do ser-aí, pois somente morrendo poder-se-ia dizer “eu sou”, pois só nesta possibilidade o ser-aí se reúne completamente ao seu próprio ser. Nesse sentido, ele nos descreve que essa possibilidade deve perpassar todas as estruturas do ser-aí. A angústia da morte seria angústia do poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável e o com o que e pelo que a angústia se angustia seria o próprio ser-no-mundo. Dessa forma, Haar acentua que o ser-no-mundo e a morte tornam-se, então, sinônimos. O autor vai mais além e nos diz que todos os existenciais são nomes para a morte, pois o que está em jogo é o próprio ser-aí. A fuga perante a morte, é a própria fuga de si mesmo. A morte, portanto, seria o ser-aí próprio, mas também impróprio, no modo de ser evasivo do ser-para-a-morte. Dessa maneira, conclui o autor que a morte estaria perpassando todos os momentos constitutivos do ser-aí. A partir daí ele nos questiona, qual seria, então, a necessidade do antecipar? O autor nos responde, acentuando que a morte não acrescenta nada ao ser-aí, mas o movimento antecipativo é justamente o deixar e estar aí como possibilidade. Haveria, desse modo, uma intensificação dessa possibilidade sem, contudo, concretizá-la, ou seja, “atingir uma proximidade não presente”. (HAAR, 1990, p.37) Neste lugar não haveria qualquer apoio ou cálculo projetivo, o que poderia parecer pobre e vazio, mas que, no entanto, revela a própria liberdade do ser-aí. Livre das possibilidades contingentes, ele está entregue ao risco do desconhecido, de inclusive, poder perder a si mesmo. Nesse sentido, esse movimento de antecipação que revela a liberdade pede às últimas conseqüências uma renúncia de tudo e de si mesmo, ao risco de perder a si mesmo para justamente poder recuperar a si mesmo.

Resta neste instante nos questionarmos acerca dessa singularidade: como poderíamos testemunhar tal propriedade? Partiremos agora para a compreensão do testemunho de um poder-ser-próprio, de um si-mesmo. Este testemunho necessariamente se encontra nas raízes de ser do ser-aí. Pois não podemos pensar num testemunho que surja para além deste ente e que diga a ele que agora é um

---

<sup>86</sup> Heidegger apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.367

poder-ser-próprio. A característica da singularidade é apropriar-se do caráter de abertura que se é, do poder-ser que se é. Dessa forma, o testemunho tem que vir desse espaço de abertura que é o próprio ser-aí.

Heidegger nos descreve que o testemunho é a estrutura que dá a compreender um poder-ser-si-mesmo de maneira própria. Mas afinal o que acontece nesse ser-si-mesmo. Vimos que ele é uma modificação existencial do impessoal, mas como se dá tal modificação? Como foi possível descrevermos, no impessoal o ser-aí se deixa absorver pelos modos de ser cotidianos, de modo que nesta estrutura ele não escolhe, mas se escolhe por ele. A passagem do impessoalmente-si-mesmo para o propriamente-si-mesmo possui uma relação direta com a reapropriação de uma escolha, ou seja, a partir do si-mesmo é o próprio ser-aí quem escolhe e não mais se escolhe por ele. Ele escolhe sua escolha, acenando para uma apropriação do seu poder-ser. Este escolher a sua escolha não é da ordem da vontade, ele não escolhe sua escolha porque quer, mas a partir de uma possibilidade aberta numa crise existencial proporcionada pela angústia.

Para que o ser-aí se escolha ele deve mostrar a si mesmo seu caráter mais próprio o que só é possível com a crise da angústia. Este mostrar-se para si-mesmo necessita de um testemunho que garanta a propriedade do ser-aí. Este testemunho é dado pelo que Heidegger chamou de *consciência* cujo modo de ser não ocorre apenas às vezes, mas ela já está sempre aí. Ou seja, sempre que o ser-aí é, a consciência é. Nas palavras de Heidegger (2009, p.347) “A consciência dá ‘algo’ a compreender, ela abre.” Ela se desvela como apelo, que por sua vez, é um modo de fala. O *apelo* interpela o ser-aí para seu poder-ser-si-mesmo mais próprio, fazendo apelo para seu ser e estar em dívida mais próprio. (HEIDEGGER, 2009, p.347) Esta interpelação, isto é, esse escolher a escolha é um *querer-ter-consciência*. Dessa maneira, o apelo da consciência como modo da fala constitui a própria abertura do ser-aí, não possuindo nenhuma relação com faculdades intrínsecas a ele, tais como sentimento, vontade ou entendimento.

À abertura do ser-aí pertence a disposição, a compreensão, a decadência e a fala. Aberto a partir de seu poder-ser, o ser-aí decai em um mundo sedimentado, de modo que lançado ele se encontra afinado por uma tonalidade afetiva, compreendendo e projetando possibilidades que são articuladas pela fala. Tais possibilidades podem ser compreendidas a partir de um si-mesmo ou a partir do

impessoalmente-si-mesmo. O modo impróprio revela que o ser-aí escuta o que o impessoal fala e acaba por não se escutar, ou seja, não dá ouvidos a si-mesmo. Dessa forma, ele precisa de uma escuta que o interrompa da escuta impessoal, levando-o a possibilidade de se escutar. Esta interrupção é dada justamente pela interpelação da consciência cuja voz aponta para um apelo que rompe com a escuta impessoal despertando outra escuta, a da consciência. Embora possa não parecer, o apelo está sempre aí, mesmo que o ser-aí se encontre, na maior parte das vezes, surdo para essa voz. Nesse sentido, só é atingido pelo apelo da consciência quem quer-ter-consciência, quem quer escolher a escolha, quem compreende a abertura de ser mais própria.

À toda fala pertence um falado, ou seja, aquilo sobre o que se fala. No apelo da consciência a fala não poderia se referir a algo impessoal, pois ela justamente rompe com este modo de discurso. O apelo se refere ao próprio ser-aí, isto é, aquilo sobre o que se fala no apelo da consciência é o próprio ser-aí. Dessa maneira, o que se interpela é o si-mesmo próprio e não o impessoalmente-si-mesmo. Isso significa que a partir do apelo ultrapassa-se o impessoal empurrando-o para certa insignificância e abrindo um espaço para a escuta de si-mesmo. Esta interpelação não afasta o ser-aí do mundo, pois este si-mesmo faz parte da estrutura originária do ser-aí como ser-no-mundo. Pensar a propriedade do si-mesmo para além do mundo é não ter compreendido até agora o caráter de ser-no-mundo do ser-aí como uma estrutura original da existência.

Mas afinal o que o apelo exprime? O que se fala nessa fala? Não se fala nada. Não há verbalização, nada é falado, confessado, conversado, discutido, analisado, mas há o apelo para assumir o seu poder-ser mais próprio. O apelo é para o si-mesmo, para suas possibilidades mais próprias. A fala da consciência é silenciosa. É um discurso que diz respeito a abertura do ser-aí, a esse espaço existencial no qual nos constituímos. É nesse ponto que o ser-aí é convidado à silenciosidade de si mesmo. Contudo, ainda é necessário esclarecermos quem apela e como o interpelado se relaciona com quem apela. Como vimos o que se apela se mantém de modo silencioso, desconhecido, apesar das tentativas constantes de familiaridade a partir do impessoal. Visto que neste modo o que se tem é uma interpretação constante a partir de um mesmo. De modo que qualquer interpretação feita sobre a fala silenciosa é uma absorção dela ao modo impessoal de ser. Dessa forma, “quem apela o apelo [...] mantém afastado de si toda

possibilidade de tornar-se conhecido.” (HEIDEGGER, 2009, p.353) Isso significa que quem apela só tem interesse no apelo e não aceita as falas impessoais. Nesse sentido, o apelo provém do próprio ser-aí e não poderia vir de algo no mundo que está junto ao ser-aí. Visto que o apelo apela para uma propriedade que se distancia da impropriedade decadente. Dessa forma, Heidegger (2009, p.353) nos descreve que “a consciência faz apelo ao si-mesmo do ser-aí para sair da perdição no impessoal. O si-mesmo interpelado permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo.”

Para compreendermos essa proveniência do apelo precisamos esclarecer quem é esse ente que não está imerso na impessoalidade, ou seja, o próprio ser-aí em seu caráter de abertura à, de espaço e de indeterminação. Este ente cujo caráter de abertura de poder-ser está lançado de modo que uma disposição qualquer o fecha em sua absorção no mundo. O ser-aí foge desta abertura do estar-lançado indeterminada e angustiante para a facilidade prometida do impessoalmente-si-mesmo, ou seja, para a absorção no mundo cotidiano. Esta fuga da própria estranheza, é a fuga da angústia em direção a tranquilidade decadente. A partir daí, Heidegger nos questiona: “E se, dispondo no fundo de sua estranheza, o ser-aí fosse quem apela o apelo da consciência?” (HEIDEGGER, 2009, p.355) O que o autor nos descreve é o caráter do apelo como aquele que provém da indeterminação, da estranheza disposto na angústia. Quem apela é uma voz estranha e silenciosa que surge deste espaço angustiante. O apelo apela para a estranheza do próprio ser-aí, para a silenciosidade do poder-ser existente e não para o familiar do impessoalmente-si-mesmo. É só neste silêncio próprio e estranho que o ser-aí pode emudecer o impessoal e fazer escutar o si-mesmo que ele é.

Estranheza é, na verdade, o modo fundamental, mas encoberto, do ser-no-mundo. Enquanto consciência, é do fundo desse ser que o ser-aí apela. O “eu sou apelado” é uma fala privilegiada do ser-aí. Só o apelo sintonizado pela angústia possibilita que o ser-aí se projete para o seu poder-ser mais próprio.” (HEIDEGGER, 2009, p.356)

Dessa forma, foi possível perceber que aquele que apela e o interpelado são o mesmo, ou seja, o ser-aí. A voz da consciência apela interpelando o ser-aí para seu modo de ser mais próprio. Esta interpelação silenciosa é a voz estranha da consciência. É a partir da disposição da angústia que o ser-aí pode escutar o apelo silencioso que clama para seu si-mesmo, para seu poder-ser mais próprio, para sua

estranheza e para o espaço existencial no qual ele se realiza. Nesse sentido, não há como esperar, planejar ou desejar o apelo, ele se impõe de modo brusco (DUARTE, 2010, p.371) a partir de lugar algum. De modo semelhante nos descreve Haar, “pelo apelo, como na angústia, o ser-aí é brutalmente impelido para o seu poder-ser próprio, sem que o tenha escolhido”. (1990, p.45) Vimos que a determinação de ser do ser-aí é cuidado e que embora o ser-aí esteja na maior parte das vezes sob a forma do descuido, o cuidado perpassa o ser-aí a cada vez que ele é. Dessa maneira, Heidegger (2009, p. 366-357) nos descreve que:

A consciência revela-se como apelo do cuidado: quem apela é o ser-aí que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O interpelado é justamente esse ser-aí apelado para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se o ser-aí, interpelando-o para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações).

Vemos, então, que apesar do ser-aí estar sob a forma do descuido na maior parte das vezes, *a consciência está sempre apelando para que essa estrutura do cuidado seja desvelada*. A consciência é justamente a voz do cuidado. Isso significa, ainda, que o ser-aí já é sempre apelo para seu poder-ser-mais-próprio, por mais que ele não dê ouvidos a ele e esteja imerso na falação impessoal. Dito de outro modo, o ser-aí apelado é interpelado por uma voz silenciosa para sair do impessoal podendo a partir da angústia abrir-se para o poder-ser-mais-próprio-cuidadoso. Ao afirmarmos que esta interpelação faz apelo ao poder-ser-si-mesmo mais próprio, devemos deixar claro que não há uma possibilidade específica e delimitada para qual o apelo faz apelo, ou seja, não há um poder-ser ideal a ser alcançado. O que está em jogo nesta fala é a singularidade de cada ser-aí e não um ideal de propriedade e autenticidade para todos os existentes. Nesse sentido, Heidegger (2009, p.360) acentua que “o apelo [...] abre o poder-ser como a singularidade de cada ser-aí.” Com relação à esse modo próprio e silencioso de abertura Duarte (2010, p.392) nos descreve.

É a compreensão originada da apropriação de si mesmo na escuta ao chamado silencioso da consciência que abafa o ruído incessante do falatório dispersivo e infundado em que estamos imersos cotidianamente, garantindo, assim, que o ser-aí possa escutar e dizer algo a si e ao outro a partir “de uma abertura própria e rica de si mesmo”.

Dessa forma, Crowell (2012, p.35) nos esclarece que a parte II de *Ser e tempo* descobre a possibilidade de ser do ser-aí na qual acontece a totalidade da significância ou o ‘mundo’. Mas o que estaria em jogo nesta possibilidade é a

própria crise existencial que funciona como uma situação limite na qual o ser-aí se abre. A abertura desvelada, ao mesmo tempo que, revela a falta de sentido e a conseqüente impossibilidade de se fazer alguma coisa, aponta, sobretudo, para a necessidade de se fazê-la, visto que é justamente neste espaço que o ser-aí tem de ser o poder-ser que ele é. “Essa condição limite – a unidade que é analisada sob os diferentes tópicos da Angústia, Morte e Consciência – é metodologicamente importante, porque dela provém para o ser-aí a clareza fenomenológica do sentido próprio de ‘ser uma questão’”. (2012, p.35-36) Ser uma questão ontológica, segundo Crowell, é o que o ser-aí é, ou seja, ele é o ente cujo o ser está em jogo, cujo ser pode ser questionado e isso é o próprio existir. Nesse sentido, a crise possibilitada pela angústia traz clareza com relação ao próprio espaço existencial no qual o ser-aí se realiza como questão de ser.

Heidegger nos descreve que a voz da consciência fala da dívida do ser-aí, mas “quem diz que somos e estamos em dívida e o que significa dívida?” (HEIDEGGER, 2009, p.360) O autor alemão nos esclarece que essa dívida não poderia ser uma dívida que pudesse ser liquidada, como vimos, ela é originária e diz respeito ao caráter de poder-ser do ser-aí, ao seu caráter de estar-lançado. Ou seja, o ser e estar em dívida está relacionado ao próprio modo de ser do ser-aí. Esta dívida não está relacionada a algo que foi perdido e deve ser repostado ou a uma falta específica, esta ideia pressupõe um ente simplesmente dado que teria perdido algo e, por isso, estaria em dívida. O que está em jogo neste ente é “esse ‘débito<sup>87</sup> originário’ [que] só pode ser pensado como modo de ser do ser-aí, e nunca como falta ou violação das prescrições que estabelecem o que deve e pode ser feito, em função de que se podem atribuir culpas morais ou legais.” (DUARTE, 2010, p.371) O que existe nesse ente que nós mesmos somos é um caráter negativo, mas que deve ser pensado positivamente. Isto é, a dívida nos remete a “ser aquele a que algo se deve” (HEIDEGGER, 2009, p.363) ao que Heidegger denominou *ser-fundamento de*. Somos fundamento de um ser determinado por uma negatividade, por uma indeterminação, ou seja, somos *fundamento de um nada*. Isso significa que somos uma dívida aberta, de modo que este estar lançado não acaba ou deixa de ser, mas o ser-aí é sempre em se

---

<sup>87</sup> Duarte traduz o termo *Schuld* por débito ao invés de dívida como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

lançando, ele é fundamento-lançado. Sendo este fundamento-lançado, o ser-aí não se apropria de seu fundamento no sentido de que ele se daria por acabado ou resultaria num projeto, mas de sua abertura ao poder-ser em jogo no cuidado. Isso demonstra que o ser-aí “nunca pode existir antes e diante de seu fundamento mas sempre e somente a partir dele e enquanto ele.” (HEIDEGGER, 2009, p.364) Ele “não é fundamento, mas ‘apenas’ ser-fundamento, quer dizer, aquele que assume o ser-fundamento.” (HAAR, 1990, p.50) O que está em jogo aqui é o caráter de ter de ser do ser-aí, pois não há fundamento último, mas um constante assumir-se. Toda e a cada vez o ser-aí é o ente que tem de ser. Ser-fundamento aponta justamente para o caráter de lançado do ser-aí, lançado às possibilidades de ser. Há sempre um traço negativo no ser deste ente que Heidegger chamou de nada de si mesmo. Nesse sentido, Haar (1990, p.50) nos descreve que “estar-em-dívida é ser responsável de um não, de uma negatividade [...] é ser fundamento de um não, é sobretudo ser um fundamento afectado de não.”

Duarte (2010, p.195) nos esclarece que somente o ente que é no modo de ser do seu nada de fundamento, isto é, marcado pela finitude fundamental, pela negatividade constitutiva, estaria sujeito ao privilégio de pensar, imaginar, falhar etc. É exatamente porque ele é sempre negativo e aberto que dizemos que ele é marcado pelo caráter de poder-ser, ou seja, ele é sempre as suas possibilidades e se relaciona com elas de modo mais próprio. Este nada constitutivo do ser-aí é sua marca de liberdade, isso não significa que ele é todas as possibilidades ao mesmo tempo, mas é sempre possibilidade, sendo uma e suportando não ser outras.

A partir daí é possível afirmarmos que seu projetar-se existenciário se funda no nada de si mesmo. Este nada não é uma falta diante de um ideal não alcançável, mas como projeto, o ser do ser-aí já é um nada. E, por isso mesmo, ele é “o *ser-fundamento (nulo) de um nada*. E isso significa: desde que se justifique a forma de determinação existencial da dívida como ser-fundamento de um nada, o ser-aí como tal é e está em dívida.” (HEIDEGGER, 2009, p.365) Este caráter de fundamento nulo do nada que eu sou, se fundamenta sempre a partir de um enredamento fático ou seja, o ser-aí é sempre projeto às possibilidades limitadas pela facticidade do mundo. Nesse sentido Loparic apud Duarte (2010, p.372) nos descreve:

O estar-aí (...) como projeto lançado. Enquanto projeto ou existência em sentido estrito, o estar-aí ‘deixa estar’, ele institui [*stiftet*] as possibilidades de

manifestação do ente no seu todo (inclusive de si mesmo, como ente concreto). Nesse sentido, ele é o fundamento soberano de toda possibilidade e de todo sentido (do a-fim-de-que, das *Worumwillen*<sup>88</sup>). Enquanto lançado, entretanto, o estar-aí nunca pode superar o fato de que o seu projetar (*ek-sistir*) carece de fundamento. Desse ponto de vista, ele é um fundamento nulo [*Nichtigkeit*] a título de projeto que, desde já, tomou chão no mundo e se envolveu com as possibilidades “mundanas” (realizáveis no mundo) nas quais se enredou ou cresceu, e que constituem a sua facticidade.

Como vimos, ser-aí é e está em dívida. O ser e estar em dívida deste ente na maior parte das vezes não está aberto, mas fechado pelo ser decadente. Tal movimento desvela o referido nada, este ser e estar em dívida como um fenômeno originário. Visto que o impessoal decadente foge justamente desse ser e estar em dívida, conhecendo apenas os fenômenos de prazer e desprazer ou satisfação e insatisfação (HEIDEGGER, 2009, p.368). Seria possível um desvelamento deste ser e estar em dívida mais próprio? Ou seja, existiria um modo em que este ser e estar em dívida não se fechasse na decadência cotidiana? É justamente na escuta ao apelo da consciência que se torna possível a compreensão deste ser e estar em dívida. Esta interpelação reclama apelando ao ser-aí a compreender-se como fundamento do nada, como fundamento nulo de seu projeto nulo, assumindo seu ser e estar em dívida. Este assumir o ser e estar em dívida é assumir-se tal como se é. É compreendendo a voz da consciência que apela o cuidado que o ser-aí se faz escuta para sua possibilidade mais própria. É neste modo que ele escolhe a si mesmo. Esta escolha não deve ser entendida como algo que surge de uma vontade, mas o ser-aí já é sempre a partir de um querer-ter-consciência como modo compreensivo do apelo, ou seja, ele é sempre a partir de uma prontidão ao interpelar-se. O ser e estar em dívida mais próprio é justamente assumido numa compreensão da voz da consciência a partir da estranheza do ser-no-mundo. Pois é na estranheza que “o ser-aí se encontra originariamente reunido consigo mesmo.” (HEIDEGGER, 2009, p.367) A respeito desta apropriação de si mesmo como fundamento nulo no apelo da consciência, Duarte (2010, p.372) nos esclarece.

O chamado<sup>89</sup> da consciência, essa voz estranha que fala no modo do silêncio e “vem de longe e chama para longe” (*aus der Ferne in die Ferne*, §55), dá a compreender a estranheza fundamental do existente lançado no mundo e que se projeta cotidianamente para as possibilidades mundanas de seu ser, mas que, entretanto, tem na morte sua possibilidade mais própria e seu nada positivo de

<sup>88</sup> Em virtude de

<sup>89</sup> DUARTE traduz o termo *Ruf (en)* por chamado ao invés de Apelo como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

fundamento. O chamado atesta a dívida originária de fundamento da existência para consigo mesma, posto que não foi dotada de um porquê último e fundamental, nem tampouco decidiu por si mesma a respeito de sua vinda ao mundo. Na medida em que é, o ser-aí já está sempre lançado adiante de si mesmo, sem que jamais possa recuperar ou se apoderar de seu fundamento: sendo, ele “é” o fundamento lançado de si mesmo, mas não pode ter qualquer domínio sobre seu fundo abismal, restando-lhe apenas assumi-lo como tal.

Esta estranheza constitutiva do ser-aí aponta para seu nada originário o qual pertence o próprio caráter de estar-lançado, de poder-ser do ser-aí. Este modo compreensivo de querer-ter-consciência que apela e escuta a voz da consciência é tão originário quanto o caráter de ser e estar em dívida. Visto que o ser-aí possui sempre a possibilidade de escutar e testemunhar a voz silenciosa de si mesmo que clama apelando para o poder-ser-livre, para a transparência de seu ser e estar em dívida e para a possibilidade de assumir a responsabilidade de seu ser mais próprio. É só nesta apropriação de si como existente que o ser-aí pode ser livre e responsável. Ou seja, é só na escuta silenciosa do apelo que o ser-aí pode assumir seu poder-ser-lançado, isto é, seu caráter de fundamento lançado de si mesmo. Com relação a este chamado da consciência, Duarte (2010, p.370) acentua,

Na medida em que o chamado da consciência atesta a possibilidade da singularização do ser-aí, ele mesmo é aquele que apela e que é apelado. Heidegger insiste que o chamado interpela o si impessoal e o traz para a propriedade de si mesmo, interrompendo a escuta ambígua e curiosa ao falatório, instaurando-se, assim, outra escuta a si mesmo, aquela que abre a compreensão para seu poder-ser mais próprio. O clamor da consciência atinge o si impessoal em seu “já-se-ter-compreendido” na cotidianidade mediana das ocupações e preocupações, tornando-o “insignificante”. A interrupção do ruído ambíguo e curioso do falatório público dá-se por meio de um modo do discurso que prescinde da verbalização, de maneira que tal clamor opera “sempre e apenas no *modus* do silêncio” (§56). Essa “voz estranha” (*fremde Stimme*), com a qual “o si impessoal cotidiano não está familiarizado” (§57), prescinde do falatório da publicidade e desafia o alarido incessante da interpretação pública, levando o ser-aí a “aquietar-se na quietude de si mesmo” (§60). Tal voz “provém de mim e, no entanto, por sobre mim” (§57), com o que Heidegger sugere que o clamor me atinge de maneira indubitável e sem qualquer mediação, dando-me a compreender o débito de fundamento que sou (*Schuldigsein*), sem, no entanto, que “eu” seja o agente racional e consciente desse efeito.

Vimos que este querer-ter-consciência é um modo compreensivo de abertura, mas além da compreensão existe num descerramento de mundo uma fala e uma disposição. Que tonalidade afetiva corresponderia a esse modo de abertura? Como foi possível descrevermos, é a partir da estranheza originária que o ser-aí pode assumir seu ser e estar em dívida mais próprio. Esta estranheza é desvelada a partir do fenômeno da angústia, visto que é por meio dela que a abertura para o

caráter mais originário de si mesmo se mostra. Descrevemos, ainda, que a consciência apela a partir da angústia do ser-no-mundo para uma apropriação de seu poder ser e estar em dívida mais próprio. Retirando o ser-aí da decadência do impessoalmente-si-mesmo. Heidegger (2009, p.377) nos descreve, então, que “o querer-ter-consciência transforma-se na *prontidão para a angústia*.” Dessa maneira, para este modo de abertura no qual o querer-ter-consciência se mostra como um modo de compreensão específico, a angústia é a disposição correspondente. A fala, por sua vez, é o próprio silêncio. Visto que no modo de abertura impessoal o ser-aí está acometido por uma constante falação cotidiana, o que acaba fazendo com que ele não escute seu modo mais próprio de ser, seu caráter mais originário. Nesse sentido, a estranheza reclama em silêncio para que o ser-aí se aquiete na quietude de si-mesmo. Esta prontidão à angustiar-se revelada pelo querer-ter-consciência compreensivo aponta justamente para a *segunda voz da angústia*. Como um modo de abertura próprio e singular faz-se necessário compreendermos melhor essa segunda voz.

#### 4.5 Decisão

Vimos que a compreensão do apelo é o querer-ter-consciência. Este modo compreensivo abre a própria estranheza do ser-aí e revela como uma prontidão ao angustiar-se. A fala compreensiva deste modo de abertura é silenciosa, onde não é possível qualquer articulação ou negociação com o impessoal. Dessa forma, é a partir da estranheza singular do ser-aí, que a consciência apela em silêncio solicitando ao ser-aí a quietude de si mesmo. Nela o silêncio emudece o mundo impessoal e o ser-aí passa a não escutar a falação cotidiana, se abrindo para a compreensão de si mesmo. Para esta abertura privilegiada, testemunhada pela consciência, “o projetar silencioso e pronto para angustiar-se para seu ser e estar em dívida mais próprio” (HEIDEGGER, 2009, p.378), Heidegger chamou de *decisão*.

De início e na maioria das vezes o ser-aí compreende mundo em virtude de sentidos e significados sedimentados fornecidos pelo mundo, no que chamamos de modo impróprio de ser. A partir da abertura decidida, o ser-aí abre mundo em virtude de seu próprio poder-ser. Este propriamente-si-mesmo não é um ente isolado do mundo, até porque em sua originariedade o ser-aí é ser-no-mundo, mas

este modo de abertura decidido traz o si-mesmo para as ocupações e preocupações do ser-aí. É importante salientarmos que na cotidianidade existe decisão, porém no modo da indecisão, ou seja, já decidido pelos modos sedimentados do mundo, onde ninguém decide, mas decide-se por todos. Dessa maneira, vemos que a decisão responde a um modo de ser próprio. Para este modo Heidegger (2009, p.378-379) nos descreve da seguinte forma:

A abertura do aí abre, cada vez de modo igualmente originário, a totalidade do ser-no-mundo, ou seja, o mundo, o ser-em e o si-mesmo que esse ente é enquanto “eu sou”. Com a abertura do mundo, sempre já se descobriram entes intramundanos. A descoberta do que está à mão e do que é simplesmente dado funda-se na abertura de mundo; pois a liberação do todo conjuntural de qualquer manual exige um pre-compreender da significância. Compreendendo-a, o ser-aí ocupado numa circunvisão remete para o que vem ao encontro da mão. O compreender da significância como abertura de cada mundo funda-se, assim, no compreender em virtude de... a que está remetida toda descoberta da totalidade conjuntural. O abrigo, a manutenção, o abandono de suas funções são possibilidades constantes e imediatas do ser-aí para as quais esse ente, em que está em jogo seu ser, sempre já se projetou. Lançado em seu “aí”, o ser-aí já está sempre faticamente remetido a um “mundo” determinado, o seu. Junto com ele, os projetos são faticamente conduzidos da perdição nas ocupações para o impessoal. Essa perdição pode ser interpelada pelo próprio de cada ser-aí, e a interpelação pode ser compreendida no modo da decisão. Essa abertura própria, porém, modifica, de forma igualmente originária, a descoberta do “mundo” e a abertura da co-presença dos outros nela fundada. Quanto a seu “conteúdo”, o “mundo” à mão não se torna um outro mundo, o círculo dos outros não se modifica, embora, agora, o ser-para o que está à mão, no modo de compreender e ocupar-se, e o ser-com da preocupação com os outros sejam determinados a partir de seu poder-ser mais próprio.

Nesse sentido, seria só a partir da decisão que o ser-aí poderia preocupar-se de modo liberador e antecipador, pois de outro modo ele estaria tomado pelas formas impessoais de ser, ou seja, por meio da preocupação substitutiva. Como modo de abertura próprio, nos resta saber em virtude de que exatamente o ser-aí se decide, visto que na maior parte das vezes, ele está decidido em virtude de possibilidades sedimentadas pelo mundo fático que é o dele. Respondendo a esta questão é possível afirmarmos que não seria possível descrevermos em virtude de que possibilidades o ser-aí se comporta e se decide, qualquer sistematização de etapas, cálculos ou previsões vão de encontro a abertura decidida do ser-aí. À decisão pertence a indeterminação do ser-aí, que lançado no mundo fático projeta possibilidades. Isso significa que é justamente quando o decidido se projeta e se determina que as possibilidades fáticas se abrem a cada vez. (HEIDEGGER, 2009, p.380) Não havendo, deste modo, nenhum meio de prevêê-las de antemão.

Isso significa que aquele que está aberto pelo modo decidido de ser continua referido ao mundo impessoal na decadência, visto que ele não está fora do mundo, mas descobre a cada vez o mundo fático que é o dele. Isto é, torna-se transparente para seus modos de ser-no-mundo. É decidindo que ao ser-aí desvela-se a transparência com relação a si mesmo e ao mundo. O decidido a cada possibilidade conta com o momento situacional, ou seja, com a *situação* na qual o ser-aí se encontra. A situação não é um momento no qual ele se coloca como ente simplesmente dado. À situação corresponde uma espacialidade da decisão, ou seja, é um modo de abertura espacial próprio. Isso revela que o caráter faticamente conjuntural das circunstâncias se abre a cada vez que o ser-aí é. Para este modo espacial podemos chamar “de acaso, ou seja, o que lhe cai a partir do mundo circundante e do mundo compartilhado”. (HEIDEGGER, 2009, p.381) Nas palavras de Haar (1990, p.59) “compreender uma situação não é para o ser-aí colocá-la perante si (*Vorstellen*) ou colocar-se perante ela, mas é, pelo contrário, *colocar-se nela*”. Dessa maneira, não é possível calcular ou prever uma situação, ela se abre justamente no modo decidido de ser. Isso significa que a decisão não pode enrijecer-se ou congelar uma situação, mas deve manter-se sempre aberta, livre para as possibilidades fáticas do mundo. Livre para as possibilidades, para o acaso de cada abertura de mundo. Dessa forma, o apelo da consciência não propõe nenhum ideal a ser alcançado, mas faz apelo para a própria situação. (HEIDEGGER, 2009, p.382) De modo que ao singular (próprio) não corresponde nenhuma característica ou categoria ideal, mas a própria transparência e conquista de si mesmo. A decisão sempre se acha numa situação a partir da qual ela já se comporta de maneira decidida. Nesse sentido,

nada há nesse chamado que seja misterioso, pois quem “quer ter consciência” (*Gewissen-haben-wollen* §58) compreende o que aí se enuncia e responde na resolução<sup>90</sup> existencial (*Entschlossenheit*), a qual não possui qualquer conteúdo determinado, pois é entendida como modificação formal de nossa compreensão de nós mesmos, dos outros e dos demais entes encontrados no mundo. (DUARTE, 2010, p.371)

Neste ponto da investigação, Heidegger (2009, p.385) nos pergunta se na tendência de ser mais própria, a decisão não remete ela mesma a decisão antecipadora da morte como sua possibilidade mais própria. Se como decisão

---

<sup>90</sup> DUARTE traduz o termo *Entschlossenheit* por Resolução ao invés de Decisão como faz a Márcia Schuback na tradução brasileira de *Ser e tempo* utilizada nesta pesquisa.

própria ela não deixa de se projetar para possibilidades arbitrárias e passa a se projetar para a possibilidade extrema que antecede o poder-ser fático. A partir daí, ele se questiona: qual seria, então, o nexó entre antecipação e decisão? Em que medida a decisão conduz ao ser-para-a-morte mais próprio? Para retomarmos estas questões temos que ter de modo claro que a decisão é o “projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio.” (HEIDEGGER, 2009, p.388) Esta dívida pertence ao ser do ser-aí como o ser-fundamento nulo de um nada, ou seja, como um poder-ser-lançado constante. Visto que por mais que ele se determine em sua possibilidade o ser-aí é marcado por uma abertura à, estando sempre em dívida. Na abertura decidida a compreensão própria como o querer-ter-consciência decide por este ser e estar em dívida, ou seja, ela se projeta para esse poder-ser e estar em dívida mais próprio. Desvelando-o do obscurecimento do impessoal decadente. E este modo é justamente a transparência requerida e alcançada na abertura própria cujo caráter aponta para os próprios modos de ser do ser-aí. Isso significa que transparente para si mesmo, ele compreende seu ser e estar em dívida como aquilo que não pode ser liquidado.

Heidegger (2009, p.389) nos descreve que “a decisão só compreende o ‘pode’ do poder-ser e estar em dívida quando ela se ‘qualifica’ como ser-para-a-morte.” Pois é só na morte que se desvela a possibilidade privilegiada do ser-aí. Ou seja, é somente antecipando a morte que o ser-aí pode se apropriar de um sentido mais próprio. Visto que é na impossibilidade de seu existir que a própria existência se mostra de maneira total diante de si mesma. Dessa maneira, a decisão só se torna aquilo que ela pode ser antecipando a morte. Nesse sentido, essa abertura privilegiada abriga em si o ser-para-a-morte próprio. Como vimos, o ser e estar em dívida fala de ser fundamento lançado como ser fundamento nulo de um nada cujo modo de ser é assumido na decisão. Este nada assumido é a própria morte, a própria impossibilidade de existir. Como ente lançado o ser-aí é ser-para-a-morte, é fundamento nulo (lançado) de sua morte. Nas palavras de Heidegger (2009, p.389) “Concebemos existencialmente a morte como a possibilidade característica da impossibilidade de existência, ou seja, como o absolutamente nada do ser-aí. [...] O nada que originariamente domina o ser do ser-aí se lhe desvela no ser-para-a-morte próprio.” Vimos que o antecipar do ser-para-a-morte revela o ser do ser-aí de maneira total, isto é, revela este ente como

cuidado cujo caráter abriga em si o nada, a morte e a dívida do ser-aí. Dessa maneira, “é a decisão antecipadora que compreende o poder-ser e estar em dívida propriamente e totalmente, ou seja, originariamente.” (HEIDEGGER, 2009, p.389) Isto significa que é a partir da decisão antecipadora que o ser-aí torna-se totalmente transparente para si mesmo e para o mundo. *Ela é a apreensão de si mesmo como cuidado, como totalidade, como unidade.* A decisão antecipadora que singulariza revela a antecipação da morte como a possibilidade irremissível e a existência como inultrapassável. Ou seja, na decisão a existência do ser-aí não pode mais ser ultrapassada, mas deve ser constantemente assumida, o que acena para a responsabilidade de ser do ser-aí. Esta responsabilidade acena para uma apropriação do espaço existencial aberto a cada situação, para uma retomada do próprio ser-aí a cada vez que ele é. Tal modo de abertura revela uma impossibilidade de qualquer previsão ou cálculo situacional. Isso significa que a situação “só se abre numa decisão livre, previamente indeterminada mas aberta a determinações” (HEIDEGGER, 2009, p.390) Nesse sentido, a decisão se atém ao que se abriu em cada situação, ela deve se manter aberta e livre para as possibilidades fáticas e não enrijecida em situações pretensamente determinadas. Nesse sentido Duarte (2010, p.424-425) nos descreve que

[...] Heidegger quis indicar a possibilidade de cada um assumir-se no singular como o mortal que ele cotidianamente já é. Ao finitizar as próprias escolhas mundanas, o ser-aí decidido reconhece que elas não tem outra razão de ser senão a de terem sido escolhidas por ele mesmo, por um ente que é desprovido de fundamentos e garantias últimas e que, portanto, é vazado pelo nada. Decidir-se é ouvir o chamado silencioso da estranheza originária que nada exprime, nada indica e nada tem a dizer, pois diz apenas “o nada que originariamente domina o ser do ser-aí”<sup>91</sup>. É nesse escuta silenciosa que se interrompe, momentaneamente, o ruído contínuo das muitas interpretações públicas que nos dizem, insistentemente, o “que” somos; é também nessa escuta à voz que diz o nada da existência, que diz sua indeterminação fundamental, que o ser-aí é arrancado do conforto tranquilo da familiaridade com os sentidos mundanos já estabilizados. Na resolução o ser-aí é trazido à estranha singularidade de seu poder-ser mais próprio; ao resolver-se, ele é seu a própria morte, seu próprio nada de fundamento a cada escolha mundana do possível, compreendido como possibilidade finita”.

A partir daí Heidegger (2009, p.391) nos descreve que “transparente para si mesmo, a decisão compreende que a indeterminação do poder-ser só se determina no decisivo de cada situação.” Esta indeterminação se desvela como aquilo que está sempre ali, sondando o ser-aí. Transparente para si mesmo, ele conhece a

---

<sup>91</sup> Heidegger apud Duarte, A. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p.424

indeterminação que lhe ronda que se revela no ser-para-a-morte próprio. Nas palavras de Heidegger (2009, p.391), “Ele sabe da indeterminação que determina um ente que existe” que só se revela no ser-para-a-morte possibilitado pela angústia. Pois é na morte que se desvela a impossibilidade de determinação dela mesma, o que acaba por revelar a total incapacidade de determinação às últimas conseqüências do próprio ser-no-mundo, acenando para o próprio caráter de indeterminação constitutiva e de finitude do ser-aí. Esta indeterminação esta na maior parte das vezes fechada para o próprio ser-aí decadente, visto que é só lançado na angústia que ela se abre acenando para o caráter de ser-para-a-morte. Esta “indeterminação é a marca registrada do mundo tal como revelado na *Angst* (na angústia)”. (CROWELL, 2012, p.41) Ela aponta imediatamente para o nada constitutivo do ser-aí, ou seja, para a própria nulidade que determina este ente como fundamento nulo do nada que ele é, como poder-ser-lançado-sempre-em-dívida. Dessa maneira, vimos que a partir da angústia o ser-aí pode se abrir para o modo de abertura decidido que só é possível através de uma antecipação do ser-para-a-morte próprio, alcançando o nada que lhe é constitutivo. Esta abertura revela ao mesmo tempo a transparência do ser-aí com vistas a si mesmo e ao mundo, abrindo o ser-aí para seu caráter mais próprio a partir do qual ele pode responsabilizar-se. A respeito dessa responsabilidade Duarte (2010, p.426) nos descreve.

Para Heidegger, a compreensão própria do débito ontológico que cada um é não o dispensa da responsabilidade de ser e de agir, mas é a condição primeira para que ele seja responsável e “aja em si”, arrancando-se da perdição [...] da publicidade impessoal. Para Heidegger, somente o ser-aí que se reconhece em seu “ser-para-a-morte” pode resolver-ser a agir propriamente, ou seja, pode apropriar-se do seu agir, assumindo responsabilidades para consigo e para com os outros, sem dispor de critérios visando a garantir de uma vez por todas o caráter moral de sua conduta.

Nesse sentido, podemos afirmar que é na decisão que o ser-aí responde pelo seu poder-ser todo. Nas palavras do próprio Heidegger (2009, p.392) “a questão do poder-ser todo é, portanto, uma questão fática e existenciária, a que o ser-aí responde numa decisão”. Vemos, então, que na abertura decidida o ser-aí se reassume, ou seja, é antecipando sua morte que o ser-aí se reassume a cada vez. Neste modo ele se decide pela retomada de si a cada vez de modo finito e inteiro. Ou seja, a cada possibilidade tomada ele está entregue a sua finitude, a sua possibilidade de quebra, que se desvela como uma prontidão a angustiar-se. Uma prontidão a indeterminação que ele mesmo é, toda e a cada vez. Exatamente ser

este ente entregue às possibilidades, à angústia e a indeterminação de cada situação, que existe a constante possibilidade de perder-se novamente na indecisão do impessoal. Visto que, como possibilidade o modo impróprio também se apresenta toda e a cada vez ao ser-aí.