

Revista Ética e Filosofia Política – Volume 10 – Nº 2

Dezembro de 2007

**NADA, ANGÚSTIA E
MORTE EM *SER E*
TEMPO, DE MARTIN
HEIDEGGER**

Paulo Afonso de Araújo, UFJF

Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora • www.eticaefilosofia.ufjf.br

REVISTA ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Resumo: Este texto pretende apresentar e discutir o jogo das noções de nada, angústia e morte que caracterizam a ontologia fundamental heideggeriana, presente em *Ser e Tempo*, e indicar seus desdobramentos futuros a partir dos anos 30.

Palavras-chave: Heidegger, Nada, Angústia, Morte.

I

Na introdução de *Ser e Tempo*, Martin Heidegger nos diz que o “objeto temático” da investigação ali levada a efeito é “o ser dos entes, ou o sentido do ser em geral”; ou seja, trata-se da busca daquilo que se constitui a “questão fundamental da filosofia em geral”¹.

Como sabemos, o termo ente deriva do latim (*ens, entis*) forjado como particípio presente do verbo *sum, es, fui, esse* que significa “ser, existir”. No uso corrente é um substantivo pouco freqüente, substituído quase sempre por seu infinitivo substantivado, o ser. Com efeito, ninguém diz na linguagem cotidiana “os entes vivos”, mas “os seres vivos”. Mesmo na filosofia antes de Heidegger, a distinção entre ente e ser não era tão rigorosa. No filósofo de Meßkirch, contudo, ente significa tudo aquilo que simplesmente é, indiferente a seu modo próprio de ser: “ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos”². O ser, por sua vez, é o totalmente outro respeito ao ente. Trata-se, com efeito, daquilo que se configura como o transcendental dos transcendentais, a condição de pensabilidade de toda presença concreta: o lugar de onde brota tudo aquilo que se mostra. Assim, o ser de que se fala em *Ser e Tempo* é o *a priori* universal:

*Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes, embora diga respeito a todo e qualquer ente. A sua “universalidade” deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura de ser se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o transcendens pura e simplesmente*³.

Contudo, como pode o problema do sentido – o mais concreto e humano dos problemas – ser respondido com recurso a esta estrutura tão rarefeita e desencarnada? Heidegger responde esta questão mostrando que a investigação das estruturas últimas que consentem o acesso ao ser, única forma possível para colher seu sentido, é dada pela analítica do *Dasein*, pela analítica existencial que aborda o indivíduo singular, o *unum* real e concreto.

¹ M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977 [Gesamtausgabe 2], pp. 36-37; M. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes. 2006, pp. 65-66.

² M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977 [Gesamtausgabe 2], p. 9; trad. port., p. 42.

³ *Ibid.*, p. 51; trad. port., p. 78.

A questão sobre o sentido do ser é a mais universal e a mais vazia; entretanto, ela abriga igualmente a possibilidade de sua mais aguda singularização em cada Dasein. É necessário um fio condutor concreto a fim de se obter o conceito fundamental de “ser” e de se delinear a conceituação ontológica por ele exigida, bem como suas derivações necessárias. A universalidade do conceito de ser não contradiz a “especialidade” da investigação, qual seja, a de encaminhar-se, seguindo a interpretação especial de um ente determinado, o Dasein. É no Dasein que se há de encontrar o horizonte para a compreensão e possível interpretação do ser⁴.

Desta maneira, em *Ser e Tempo* não existe contraste ou distinção entre ontologia e analítica existencial: a ontologia só encontra sua verdade na analítica existencial; a analítica existencial só encontra sua verdade enquanto é impregnada e dilatada pela ontologia. Contudo, o ser de que se fala em *Ser e Tempo* é também o espaço da transcendência: horizonte ou mistério que emerge para o homem com o apresentar-se de um ente qualquer. Este ser não pode ser confundido com o ente em razão da diferença ontológica. Ele doa o sentido, mas deve ser buscado sob um outro nome: o nada misterioso e originário que aparece no horizonte do homem depois do desaparecimento de Deus. Deste ser pode-se demandar o sentido?

II

A perspectiva aberta por Heidegger mostra a impossibilidade de um filosofar que não seja, ao mesmo tempo, um pensar o homem e o espaço em que ele se abre e em cujo manifestar-se constitui o mundo. Ora, os termos fundamentais que definem o homem em *Ser e Tempo* são *Dasein* e *Existenz*. Esclarecer o significado destes dois termos é essencial para o entendimento não apenas de *Ser e Tempo*, mas do pensamento heideggeriano em geral. No léxico da filosofia clássica alemã, o termo *Dasein* indicava simplesmente a existência de algo concebido em geral em seu caráter determinado. Em um escrito do período pré-crítico, Kant, por exemplo, dedica-se a expor *O único argumento possível para uma demonstração da existência (Dasein) de Deus*⁵. Heidegger, ao contrário, entende o termo *Dasein* em um sentido literal: para ele, *Dasein* indica propriamente o aí espaço temporal (*Da*) do ser (*Sein*); isto é, o lugar e o instante da abertura e determinação, através de uma compreensão, do ser. *Existenz*, por sua vez, provém de *ex-sistere* que significa estar, manter-se no ser (*sistere*), procedendo de algo (*ex*); implica dependência e, conseqüentemente, relatividade e finitude; mas também uma certa atividade e autonomia enquanto capacidade de manter-se no ser recebido. Em sentido lato, existência pode ser usada para designar qualquer ente que exista de fato; mas em sentido estrito e rigoroso, existência designa aquele ente que existe em dependência de outro de si: neste caso, existir é um modo particular de ser. Nessa segunda acepção, que é a assumida por Heidegger, só o homem existe:

⁴ *Ibid.*, pp. 52-53; trad. port., p. 79.

⁵ I. KANT. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. I. KANT. *Werkausgabe II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. pp. 621-738.

trata-se de um privilégio decorrente da aceitação do dom da existência que lhe consigna a responsabilidade e a tarefa de assumir esse dom. Assim, em Heidegger, *Dasein* e *Existenz* se iluminam reciprocamente: apenas tendo-se presente a *Existenz*, pode-se entender o *Dasein* e vice-versa.

Por que o homem é entendido como *Da-sein*? Ou, em outras palavras, quais caracteres constitutivos do homem são sublinhados com esta denominação? *Da* indica, antes de tudo, uma denominação espacial: um ponto entorno do qual se estende um espaço; trata-se de um lugar impensável sem a subsistência de um mundo ao redor e sem o dar-se de um horizonte. Ou seja, o *Da* sublinha tanto uma substancial centralidade quanto, ao mesmo tempo e inseparavelmente, uma relação; não sublinha tanto um deslocamento, mas sobretudo um permanecer no deslocamento. Contudo, o *Da* evoca também a imagem do círculo entre tempo e espaço, como indica o título da obra, pois o espaço é impensável sem o tempo e o tempo é impensável sem o espaço, mesmo podendo prevalecer um ou outro destes termos. Com efeito, pode-se dizer que na primeira seção de *Ser e Tempo* prevalece a sugestão espacial e, na segunda, torna-se determinante aquela temporal, assim como pode-se afirmar que a temporalidade está presente na primeira seção fundamentalmente sob o aspecto sincrônico e na segunda sob aquele diacrônico. No entanto, é importante sublinhar que mesmo quando é pensado temporalmente, o “*Da*” do *Dasein* não se subtrai ao destino do círculo: o destino do homem se constitui em um movimento de avançar que é ao mesmo tempo retornar, não em um processo linear. O *Sein* entendido tanto naquilo que comporta quanto naquilo que nega, por sua vez, é tão determinante para a caracterização do homem quanto o “*Da*”. Por que para significar o modo específico de ser do homem Heidegger evoca a palavra *Sein* ao invés de consciência (*Bewußtsein*)? Em primeiro lugar, porque é determinante para o homem o poder ser (*Seinkönnen*), que constitui o seu ser como um destino. Para Heidegger, a facticidade destinada é real enquanto sofrida, assumida em um projeto interpretativo, em uma tomada de posição afirmativa ou negativa; sendo dominante o destino enquanto destino, o termo escolhido deve ser não aquele que, no existir destinado, sublinha a reação do homem (a consciência), mas aquele que indica em si a presença do destino (o ser). Além disso, o termo *Bewußtsein* remete automaticamente ao conhecer em sua forma teórica; para Heidegger, de nenhuma das situações últimas de seu ser o homem torna-se originariamente consciente num nível teórico: nem de seu encontrar-se lançado, nem de seu ser devedor, nem de seu ser para a morte, nem do nada que o envolve...

No entanto, se os termos *Da* e *Sein* não fossem impregnados por aquele de *Existenz* dariam uma imagem de estabilidade e não poderiam indicar um processo. O termo *Existenz* sublinha o ser do *Dasein* na perspectiva em que este se transpõe de destino em destinação, de fado em liberdade: o homem não deu a si mesmo o ser, nem as situações últimas, nem as estruturas e os modos que o caracterizam e o determinam; no entanto, seu ser, que é facticidade e destino, e, como tal, de qualquer forma alteridade, lhe é confiado, dado em consignação; assim, este outro de si é ele em uma identidade que é apelo e possibilidade de identificação. A força desta identidade é tal que o homem se distingue não apenas das coisas inanimadas, mas do próprio

animal como o ente que “em seu ser está em jogo o próprio ser”⁶. A *Existenz* sublinha o ser do *Dasein* como poder ser (*Seinkönnen*)⁷, como possibilidade de “ser ou não ser si mesmo”⁸, de “conquistar-se ou perder-se”⁹, como chamado à autenticidade (*Eigentlichkeit*)¹⁰. A *Existenz* é nomeada a substância do homem¹¹.

Para a analítica existencial de *Ser e Tempo*, o homem é certamente o indivíduo singular; mas singular não enquanto considerado em sua individualidade histórico-concreta, *existenziell*, mas em sua estrutura universal, *existenzial*; Heidegger distingue bem *existenzial* de *existenziell*. *Existenziell*, traduzido como existenciário, indica o *Dasein* visto do ponto de vista ôntico: trata-se de toda remissão do *Dasein* singular e concreto em seu ser, condicionado e ontologicamente motivado pelo seu caráter existencial. Ou seja, estamos diante do existenciário quando a questão da existência é considerada como uma possibilidade que se determina como um caso ôntico: fruto de escolhas determinadas, relativas ao contexto particular em que o *Dasein* encontra-se inscrito. *Existenzial*, por sua vez, traduzido como existencial, indica o *Dasein* visto do ponto de vista ontológico: trata-se dos possíveis modos de ser do *Dasein*, considerados de maneira abstrata, como puro e neutro *a priori*, indistintos e indiferentes a qualquer determinação concreta. Ou seja, estamos diante do existencial quando aquilo que propriamente constitui a existência é analisado enquanto tal, nas suas estruturas específicas. Assim, aquilo que é existenciário requer que se encontre sua condição *a priori* no existencial para ser filosoficamente justificado e considerado. O existenciário tem importância filosófica por aquele tanto de existencial que nele se pode encontrar, isto é, porque dele se pode ascender não como universalização ôntica, mas como busca do *a priori* e da condição de possibilidade, ao existencial; e também porque a própria investigação, que do existencial se leva a efeito, dá-se normalmente em modo existenciário.

Assim sendo, enquanto o *Dasein* é considerado em sua estrutura universal (*existenzial*), o *Da* indica fundamentalmente a situação última do homem: “O caráter ontológico do *Dasein*, de ser velado em sua proveniência (*Woher*) e em sua destinação (*Wohin*), mas tanto mais desvelado e aberto em si mesmo quanto mais encoberto, é, nós o chamamos, o estar lançado (*Geworfenheit*) deste ente em seu *Da*”¹². Ou seja, “sendo, o *Dasein* é lançado, mas não foi levado por si mesmo ao seu *Da*. Sendo, ele é determinado como um poder ser que pertence a si mesmo, mas não no sentido de ter dado a si mesmo o que tem de próprio”¹³. Assim, o *Da* indica o lugar último do

⁶ M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977 [Gesamtausgabe 2], p. 16; trad. port., p. 48.

⁷ *Ibid.*, p. 309; trad. port., p. 305.

⁸ *Ibid.*, p. 17; trad. port., p. 48.

⁹ *Ibid.*, p. 57; trad. port., p. 86.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 17, 310; trad. port., pp. 48, 305-306.

¹¹ *Ibid.*, pp. 156, 281, 416; trad. port., pp. 173, 282, 397.

¹² *Ibid.*, p. 180; trad. port., p. 194.

¹³ *Ibid.*, p. 377; trad. port., p. 364.

homem: o homem se encontra inserido em um ponto da realidade, sujeito à sua lei que para si significa morte ou finitude; se encontra aí em um determinado instante não por um plano ou uma decisão sua, mas misteriosamente. Sua proveniência e sua destinação permanecem veladas. O que não se encontra velada, mas evidente, é precisamente a realidade deste velamento.

Além disso, o *Da* do *Dasein* significa que o homem é o próprio *Da* enquanto é ser no mundo. Um dos temas caros a Heidegger é exatamente a polêmica contra as concepções de homem como “eu isolado” ou “sujeito sem mundo” e contra suas expressões epistemológicas tais como a dicotomia sujeito-objeto, ou o clássico problema de como é possível superar o solipsismo e afrontar a realidade do mundo. Com efeito, o dado basilar para ele não é o *cogito*, entendido como o invólucro consciencial em que um eu solipsístico se encontra prisioneiro de si mesmo e do qual deve evadir para reencontrar a certeza que o seu semelhante ou a mesa têm existência real, mas o *sum* no sentido que “eu sou em um mundo”¹⁴. O homem é ser no mundo.

III

No horizonte último do *Da* se apresenta em *Ser e Tempo* o misterioso nada. O *Da*, lugar último em que o homem como *Dasein* se encontra lançado, se abre a um horizonte, a um *Nihil* em que ele, a história, o cosmos, o universo... são anulados. Quando este espaço se afirma no homem, ele percebe que si mesmo e o universo tornam-se remotos, aparecendo em sua radical contingência, problematizados em sua dignidade ou direito de ser. Isso ocorre especialmente na experiência da angústia que é sentimento de estranheza (*Unheimlichkeit*), mas também de calma enquanto habitação mais própria e radicalmente libertadora do homem. Com efeito, diante do nada originário o homem é tomado pela tonalidade afetiva ou disposição fundamental da angústia, fenômeno que, para Heidegger, tem a capacidade de revelar-lhe sua situação última, a sua facticidade, a sua situação de encontrar-se lançado.

A angústia pode ser colocada na perspectiva do *thaumatzein* em que Platão e Aristóteles viam o nascimento da filosofia¹⁵. Mas com uma significativa diferença: a angústia, a tonalidade afetiva do *Dasein* como *Existenz* não está apenas na raiz do homem como filosofante, mas na raiz de qualquer existir humano, não importando a maneira como este se determina. Sendo assim, nada pode ser compreendido do homem sem levar em conta a angústia e, conseqüentemente, o misterioso nada que se encontra em seu horizonte e é a fonte deste seu sentir-se situado.

A angústia é um modo fundamental da *Befindlichkeit*, traduzida como disposição, tonalidade afetiva, mas também como “sentir-se situado”; ela, de fato, é o modo pelo qual o *Dasein* se encontra aberto diante do puro e simples fato de existir, diante ao fato que ele é. Trata-se, deste modo, da facticidade mesma do *Dasein*. A *Befindlichkeit*, com efeito, manifesta a facticidade da existência do *Dasein*, deixando em aberto como pano de fundo a proveniência e a destinação de tal existir: o *Dasein* encontra-se simplesmente lançado em tal situação, sem que a

¹⁴ *Ibid.*, p. 280; trad. port., p. 280.

¹⁵ PLATÃO. *Teeteto*, 155 d; ARISTÓTELES. *Metafísica A*, 2, 982 b.

isso se dê um sentido. O simples fato que este ente é pode ser chamado de *Geworfenheit*, encontrar-se lançado; disso a *Befindlichkeit* é reveladora. Contudo, não é apenas este elemento de sentir-se situado, de encontrar-se lançado em uma situação particular que caracteriza o *Dasein* enquanto aberto à facticidade do próprio existir. O *Dasein* não apenas sente uma tal situação – quando, por exemplo, sente “ser um peso para si mesmo”, conforme expressão agostiniana tomada por Heidegger – mas também sente seu sentir. Isso se deve ao fato de que, para Heidegger, há uma reflexividade no próprio sentir¹⁶: ao mesmo tempo que se sente algo, dá-se um “sentir que se sente” que não tem nada a ver com uma auto-consciência teórica. Sendo assim, o âmbito dos estados de ânimo, das emoções, das paixões, dos humores pode ser uma das modalidades em que o mundo se abre ao *Dasein* e, sobretudo, estados de ânimo, emoções, paixões, humores, enquanto modalidades da *Befindlichkeit*, readquirem uma dignidade filosófica perdida, segundo Heidegger, desde Aristóteles. A *Befindlichkeit* é, assim, o modo em que o *Dasein* se encontra remetido à facticidade de seu existir; modo que é percebido graças à específica reflexividade que é própria do sentir. Apenas porque o *Dasein* sente-se situado no mundo – consignado à sua situação – ele pode ser tocado por aquilo que encontra; assim, uma teoria pura é impossível, pois toda teoria está sempre acompanhada/precedida por uma peculiar sensibilidade; a própria filosofia não é expressão de um puro saber, mas, como diz o próprio nome, trata-se de uma atitude de predileção por tal saber.

Assim sendo, a função da tonalidade afetiva fundamental da angústia consiste em revelar o ser próprio do *Dasein* ao *Dasein* mesmo. Da mesma forma que o temor ou medo – outro modo da *Befindlichkeit*¹⁷ – a angústia pode ser pensada em termos de uma fuga. A diferença entre os dois casos situa-se naquilo de que se foge: algo ameaçador mas bem determinado é aquilo que suscita o temor ou medo; o próprio ser no mundo, em seu caráter indeterminado, é aquilo que provoca a angústia.

Como se distingue fenomenalmente o com quê a angústia se angustia daquilo que o medo tem medo? O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial. A ameaça não possui o caráter de um determinado dano que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um poder ser de fato. O quê da angústia é inteiramente indeterminado¹⁸.

Ou seja, na angústia o que marca nossa sensibilidade não é o encontro com este ou aquele ente capaz de nos alarmar, mas é exatamente o não-ente, o nada do ente que emerge em seus traços angustiantes.

¹⁶ M. HEIDEGGER. *I problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo. 1999, p. 127.

¹⁷ M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977 [Gesamtausgabe 2], p. 186; trad. port., p. 199.

¹⁸ *Ibid.*, p. 247; trad. port., p. 252.

Aquilo com que a angústia se angustia é o nada que não se revela “em parte alguma”. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal. [...] O nada da manualidade funda-se em “algo” mais originário, isto é, no mundo. Do ponto de vista ontológico, porém, ele pertence essencialmente ao ser do Dasein como ser-no-mundo. Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo¹⁹.

Na angústia o ente dissolve-se na sua insignificância e não oferece mais pontos de apoio para qualquer tipo de projeto: o *Dasein* é remetido unicamente a si mesmo, sem nenhuma possibilidade de desvio ou fuga. A angústia situa o *Dasein* diante daquilo que ele é propriamente: seu próprio poder ser, seu ser no mundo como tal.

A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, naufraga. O mundo não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer o ser aí com (Mitdasein) os outros. A angústia retira, pois, do Dasein a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do mundo e na interpretação pública. Ela remete o Dasein para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza o Dasein em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre o Dasein como ser-possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade²⁰.

Dessa maneira, a angústia, enquanto modo pelo qual o *Dasein* sente-se situado em seu mundo, não caracteriza relações intra-mundanas específicas, mas descerra a própria condição – o ser no mundo – pela qual as relações intra-mundanas tornam-se possíveis. Ela se coloca num nível diferente respeito àquele das outras *Befindlichkeiten*: a angústia manifesta a própria condição pela qual as coisas podem ter sentido, isto é, o ser no mundo como tal, condição que, porém, se impõe diante do *Dasein* como um dado de fato, isto é, na sua absoluta insensatez. O *Dasein* é assaltado pela angústia quando se lhe manifesta com extrema clareza o caráter insensato da condição de qualquer sentido. Em consequência disso, o *Dasein* não apenas se descobre incapaz de encontrar refúgio junto a outros entes, mas também se vê remetido a seu constitutivo poder ser. Diante dele se perfila sua verdadeira condição, o seu próprio ser que agora pode finalmente ser colhido e articulado em seus vários aspectos. Assim, o *Dasein*, tomado pela angústia, é capaz de poder se escolher, de poder se referir a si de forma autêntica, adquirindo desta maneira a capacidade de ser propriamente livre.

¹⁹ *Ibid.*, p. 248; trad. port., p. 253.

²⁰ *Ibid.*, p. 249; trad. port., p. 254.

No Dasein, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta o Dasein para o ser livre para... (propensio in...), para a autenticidade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é²¹.

Isso significa:

Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o Dasein de sua decadência e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser. Na angústia, essas possibilidades fundamentais do Dasein, que é sempre meu, mostram-se como elas são em si mesmas, sem se deixar desfigurar pelo ente intramundano a que, de início e na maior parte das vezes, o Dasein se atém²².

A autenticidade consiste, desta forma, na decisão de assumir, como própria habitação, o lugar desta angústia quando o homem não pode mais sentir-se na própria casa; quando assume como pátria este país onde só pode chegar e permanecer com um sentimento de estranheza.

A angústia [...] retira o Dasein de seu empenho decadente no mundo. Rompe-se a familiaridade cotidiana. O Dasein se singulariza, mas como ser-no-mundo. O ser-em aparece no “modo” existencial de não sentir-se em casa (Un-zuhause). É isso o que diz o discurso sobre a “estranheza” (Unheimlichkeit)²³.

IV

A autenticidade dá-se, desta maneira, quando o *Dasein* assume o nada da angústia; mas ela se apresenta também quando ele assume a morte e o nada que esta representa.

A morte é uma possibilidade ontológica que o próprio Dasein sempre tem de assumir. Com a morte, o próprio Dasein é impendente em seu poder-ser mais próprio. Nessa possibilidade, o que está em jogo para o Dasein é pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade de poder não mais ser aí [da sein]. Se, enquanto essa possibilidade, o Dasein é, para si mesmo, impendente, é porque depende plenamente de seu poder ser mais próprio. Sendo impendente para si, nele se desfazem todas as remissões para outro Dasein. Essa possibilidade mais própria e irremissível, é, ao mesmo tempo, a extrema. Enquanto poder ser, o Dasein não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da

²¹ *Ibid.*, pp. 249-250; trad. port., p. 254.

²² *Ibid.*, p. 253; trad. port., p. 257.

²³ *Ibid.*, p. 251; trad. port., p. 255.

*impossibilidade pura e simples de ser aí [da sein]. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável*²⁴.

Contudo, deste fenômeno o *Dasein* normalmente não tem nenhum conhecimento propriamente dito. Ou seja, do fato que se encontra entregue à sua morte e que a morte é intrínseca ao ser no mundo, o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, não tem um saber explícito ou, ainda menos, teórico. O fenômeno de se encontrar lançado na morte desde seu nascimento só se desvela adequadamente, de maneira originária e penetrante, ao *Dasein* em um sentir-se situado fundamental (*Grundbefindlichkeit*), privilegiado; isto é, na angústia.

*A angústia diante da morte é a angústia “diante” ao poder ser mais próprio, irremissível e insuperável. Aquilo diante do qual a angústia se angustia é o próprio ser no mundo. Aquilo pelo qual a angústia se angustia é o poder ser do Dasein pura e simplesmente. A angústia diante da morte não deve ser confundida com o medo de deixar de viver*²⁵.

Desta maneira, a angústia desvela o fato que o *Dasein*, em seu encontrar-se lançado, existe para o seu fim. Nela torna-se claro o conceito existencial do morrer como encontrar-se lançado no poder ser mais próprio, irremissível e insuperável; conceito existencial que difere de um mero desaparecer, de um puro finir ou ainda de uma simples experiência vivida do deixar de viver. Assim, a angústia diante do nada se identifica com a angústia diante da morte.

*Na antecipação da morte, indeterminada mas certa, o Dasein se abre a uma ameaça contínua, proveniente de seu próprio Da. [...] Toda compreensão é emotivamente situada [befindliches]. A disposição de humor [Stimmung] leva o Dasein diante do seu “é aqui”. Mas o sentir-se situado [Befindlichkeit], que pode manter aberta a constante e radical ameaça que emerge para o Dasein de seu próprio ser singular, é a angústia. Nela o Dasein se encontra diante do nada da possível impossibilidade de sua própria existência. [...] O ser para a morte é, essencialmente, angústia*²⁶.

“A indeterminação da morte entreabre-se originariamente na angústia. [...] O nada, diante do qual a angústia conduz, desvela a negatividade [*Nichtigkeit*] que define o *Dasein* em seu fundamento: o *Dasein* enquanto lançado na morte”²⁷. A autenticidade apresenta-se, desta forma, como “coragem para a angústia” e se realiza, em *Ser e Tempo*, naquela resolução radical que é precisamente a assunção da angústia.

²⁴ *Ibid.*, p. 333; trad. port., p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 334; trad. port., p. 326.

²⁶ *Ibid.*, p. 352; trad. port., p. 343.

²⁷ *Ibid.*, p. 409; trad. port., p. 391.

A este ponto de nosso caminho cabe uma questão: será que a angústia diante do nada, tratada no § 40 – e da qual Heidegger falará dois anos depois de *Ser e Tempo*, em *Was ist Metaphysik?* (1929)²⁸ – pode ser tranquilamente identificada com a angústia diante da morte, isto é, com a angústia diante do nada da “possível impossibilidade da existência”?

Heidegger declara querer deixar sem decisão o problema “se depois da morte é possível uma outra forma de ser superior ou inferior, se o *Dasein* continua a viver ou ainda se ele, sobrevivendo a si mesmo, é imortal”²⁹. Ele afirma pretender considerar a morte apenas do ponto de vista do aquém, querer conduzir uma “interpretação ontológica da morte ligada ao aquém” que fenomenologicamente “precede toda especulação ôntica referida ao além”³⁰. Contudo, se “a ontologia só é possível como fenomenologia”³¹ que, para Heidegger, significa “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo”³², como é possível um discurso ontológico sobre a morte que seja pensado apenas do ponto de vista do aquém? Não faz parte da consideração da morte do ponto de vista do aquém exatamente sua tensão para um além qualquer? Que homem conhece a morte apenas do ponto de vista do aquém? O próprio pensador diante de sua inevitável proximidade não solicitou a visita de seu conterrâneo de Meßkirch, o sacerdote católico e professor de filosofia da religião em Freiburg, Bernhard Welte, e encomendou-lhe um funeral religioso?

Com efeito, Heidegger, no final de sua análise, quando chega à identificação do poder ser uma integralidade com a resolução antecipadora da morte, no final do § 62, explicitamente reconhece tal impossibilidade:

*Mas será que esta interpretação ontológica da existência, aqui desenvolvida, não tem por base uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal de fato do Dasein? Sem dúvida. Esse fato, contudo, não só não deve ser negado como não deve ser confessado à força. Ele deve ser concebido em sua necessidade positiva a partir do objeto temático da investigação. A filosofia nunca haverá de querer contestar as suas "pressuposições" mas também não quererá admiti-las sem discussão. A filosofia concebe as pressuposições junto com os seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante*³³.

²⁸ M. HEIDEGGER. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1996 [Gesamtausgabe 9], pp. 103-122; M. HEIDEGGER. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural. 1973 [Os Pensadores 45], pp. 233-242.

²⁹ M. HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1977 [Gesamtausgabe 2], p. 329; trad. port., p. 323.

³⁰ *Ibid.*, p. 330; trad. port., p. 323.

³¹ *Ibid.*, p. 48; trad. port., p. 75.

³² *Ibid.*, p. 46; trad. port., p. 74.

³³ *Ibid.*, p. 411; trad. port., p. 393.

De fato, quando observamos o que Heidegger diz sobre a morte e a perspectiva da autenticidade, percebemos que sua análise pressupõe-lhe uma interpretação bem precisa. A morte é a anulação absoluta do *Dasein*: “A morte é a possibilidade da impossibilidade pura e simples do *Dasein*”³⁴. A morte como evento que funda o ser para a morte é anulação, é o nada anulador. Esta análise, contudo, pressupõe a crise da metafísica platônica e sua crítica levada a efeito por Kant. Em uma perspectiva filosófica de tipo platônico ou cristão-medieval, por exemplo, a idéia de uma autenticidade que não colocasse em primeiro plano o problema da imortalidade não seria concebível.

Ora, prospectar uma autenticidade sem discutir a questão da imortalidade deve-se, provavelmente, a uma das seguintes razões: ou porque se admite como extremamente improvável a idéia de uma sobrevivência; ou porque, mesmo admitindo-a como possível, não se considera esta idéia como relevante para a orientação do viver e agir no mundo; ou porque se pensa que o problema é transcendente e diante dele resta ao homem apenas o silêncio.

A morte pressupõe o nascimento, assim como o nascimento inclui a morte; ela não é para o homem um fato que provem do exterior, pois já está para ele e nele desde o momento em que é; o nascimento, por sua vez, é um evento do qual o homem não pode se destacar, pois nele sempre permanece enquanto é. O *Dasein* efetivo existe como ente nascido e, como tal, morre, já no sentido de ser para morte. Ambos os fins (nascimento e morte) e o seu entre existem enquanto o *Dasein* efetivamente existe e existem sobre o único fundamento que resulta possível pelo ser do *Dasein* enquanto cura. Nascimento e morte encontram-se unidos existencialmente na unidade do estar lançado e do ser para a morte. Enquanto cura o *Dasein* é o entre³⁵. Mas se a morte, em seu aspecto ineliminável e fundante de termo final, é o nada, uma vez que a realidade do nascer é inseparável da realidade do morrer, então este nada penetra a substância do existir em seu inteiro arco. Heidegger pode, dessa maneira, afirmar: “a cura – identificada com o ser do *Dasein* – é, na sua essência mesma, totalmente impregnada de negatividade”³⁶. Aqui os termos nada e negatividade parecem tender ao nada anulador e objetivo (*nichtiges Nichts*), não ao mistério inexaurível do nada (*nichtendes Nichts*).

Além disso, quando se presta atenção ao que Heidegger diz especificamente sobre a morte, percebe-se um certo resíduo antropocêntrico que esta análise em *Ser e Tempo* acaba inevitavelmente assumindo. As características da morte que aqui emergem tornam compreensíveis algumas – algumas, não todas – características da figura da resolução radical que constitui o momento da possível autenticidade. Por esta resolução, o homem antecipa e aceita a própria morte que é o destino ou a lei de um existir projetado em um nada e marcado pela negatividade; ele assume com a lei de tal existir, implicitamente, a história e a realidade toda da qual seu existir singular é inseparável; ele se eleva acima da ocupação contingente e dispersa;

³⁴ *Ibid.*, p. 333; trad. port., p. 326.

³⁵ *Ibid.*, p. 495; trad. port., p. 466.

³⁶ *Ibid.*, p. 378; trad. port., p. 365.

desse ponto ele vê os dois termos extremos – nascimento e morte – e os liga numa unidade, constituindo-se como unidade e continuidade, instaurando um tempo uno em seu movimento interno. Esta resolução (escolha de escolher) do homem diante do encontrar-se lançado, diante do *Da* último, pode se configurar como um ato quase heróico e absurdo em seu aspecto formal, não naquele referente ao seu conteúdo, isto é, no modo pelo qual se decide, não pelo conteúdo da decisão. O destino é aqui o querido, não um dom que faz querer. O fruto deste movimento pode ser caracterizável antropologicamente; por ele o homem se realiza como si mesmo, como um “ser íntegro” (*Ganzsein*) e constitui uma temporalidade com a qual se instaura a condição para seu operar na história.

Sendo assim, o nada misterioso torna-se, nesta perspectiva, o nada anulador e objetivo; onde esse nada se insere o mistério desaparece e o pensamento objetivante se instaura. Se este nada tem verdade, se nele encontram fundamento e substância as obras, não são mais possíveis perspectivas de iluminações e entrevistas ulteriores. As estruturas destinadas do existir humano resultam para sempre irrevogavelmente fixadas numa falta de sentido definitiva e não são passíveis de amanhã vir a ter um sentido. Acontece que se Heidegger, diante da morte entendida como o fundamento deste nada, pode falar de angústia, é apenas porque, de fato, esta perspectiva do nada misterioso resolvido no nada anulador e objetivo nunca se apresenta no estado puro, mas sempre, de qualquer maneira, contaminada pela resistência do nada misterioso.

O nada misterioso sobre o qual se abre a angústia não pode ser o nada anulador e objetivo porque este é o extremamente definido; isto é, aquilo que torna definido todo o real; aquilo diante do qual a angústia se dá é precisamente o oposto do definido. O nada que está no horizonte da angústia não é o nada que pode se prospectar no termo da vida do *Dasein* que simplesmente anula a sua vida, mas é aquele diante do qual se anula a totalidade dos mundos. Se o nada misterioso fosse o nada anulador e objetivo, nada poderia surgir a partir dele; mas o nada da angústia é o espaço em que brota aquilo que constitui a vida do homem enquanto homem. Exatamente naquele espaço, onde tudo que é aparece como puramente contingente, surge a invocação religiosa, a pergunta filosófica, a poesia...

A afirmação deste nada originário é, necessariamente, o abandono do antropocentrismo: ele é aquilo que ilimitadamente transcende e nunca pode ser conceitualmente circunscrito e dominado; ele é a fonte pela qual o mundo se impregna de significados que o fazem sagrado e aberto para além de si mesmo, de maneira que a idéia de que a *physis* possa estar ali como simples material e instrumento para o fazer humano não pode não se mostrar como absurda e ofensiva. Não apenas o homem e o seu destino, mas a totalidade dos mundos encontra naquele nada misterioso a sua negação e, ao mesmo tempo, a sua autenticidade. Enquanto experimenta esse nada, o homem se projeta em um horizonte meta-cósmico e adquire, ao mesmo tempo, um respiro cósmico em virtude do qual necessariamente se esquece de si mesmo. Também nesta perspectiva a autenticidade não se projeta em um futuro além da morte, mas se cumpre aqui e agora, no instante (*Augenblick*). Aqui o nada se converte em ser. A inexaurível palavra do nada misterioso, que é ser, substitui a mudez estúpida do nada anulador e objetivo.

O sentido da virada (*Kehre*) pode ser indicado pela refutação do nada anulador e objetivo em favor do nada misterioso que se converte em ser. Esta mudança, contudo, já se encontra em *Ser e Tempo*. A perspectiva do nada misterioso não apenas se afirma livremente, na sua pureza, nas páginas da obra maior, mas penetra e transfigura, conferindo uma positividade ambígua também às páginas em que a perspectiva do nada anulador e objetivo parece preponderar. Há uma passagem no § 29 que funciona como uma admoestação para toda exegese de *Ser e Tempo*:

Significaria um grande equívoco fenomenal identificar o que se abre com a disposição de humor [Stimmung] e como ele faz com o que o Dasein emotivamente afinado [gestimmte Dasein] “simultaneamente” aí conhece, sabe e acredita. Mesmo que o Dasein estivesse “seguro” na fé de sua destinação [Wohin] ou pretendesse saber a sua proveniência [Woher] mediante um esclarecimento racional, nada disso diminuiria o seguinte fenômeno: a disposição de humor coloca o Dasein diante do fato de seu Da que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável³⁷.

A verdade se abre ao homem no nível existencial, mas este nível – que é bem diverso de sentimento irracional e subjetivo – é, por essência, a simples negação das certezas iluministas, de um lado, e das deformadas verdades teológicas, de outro: o caráter enigmático é constitutivo de seu horizonte.

V

Aquilo que sumariamente delineamos pode ser considerado o primeiro momento da posição de Heidegger diante da questão do niilismo. Trata-se de um momento caracterizado inicialmente por uma confusão entre o *nichtiges Nichts* (nada anulador, nada objetivo) e o *nichtendes Nichts* (nada misterioso e originário), depois marcado pela sempre mais lúcida consciência e tematização da essência do *nichtendes Nichts* e da decisão por este. É neste momento em que aparece muito o termo nada e pouco o termo niilismo que Heidegger contribui de maneira determinante para a clarificação da essência do niilismo. Ele indica o nada como o lugar, a origem, o horizonte da pergunta fundamental: “por que existe afinal ente e não antes nada?”³⁸. Indica aquele lugar como o espaço em que ultimamente respira o homem na dimensão mais profunda e radical de seu ser, no seu existir, naquele que será depois indicado como o pensar originário, o pensar, uno e inicial, que está sob o pensar poetante, ao pensar meditativo, ao pensar como rendimento de graças.

Com isso, Heidegger oferece uma decisiva contribuição à clarificação do niilismo, tanto como estrutura constitutiva última do homem enquanto tal, quanto como sinal dos tempos em que nos encontramos lançados. Se o espaço entre nada e ser é aquele de onde surge ao homem

³⁷ *Ibid.*, p. 181; trad. port., p. 195.

³⁸ M. HEIDEGGER. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1996 [Gesamtausgabe 9], p. 122; M. HEIDEGGER. *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural. 1973 [Os Pensadores 45], p. 242.

tanto a pergunta que torna problemático o seu existir e o existir daquilo que existe, quanto toda possível resposta; se o espaço entre nada e ser é aquele de onde pode brotar no homem tanto a requisição e o imperativo do eterno, quanto a doação de eternidade que impregnando a temporalidade com sua luz torna habitável a terra e torna sensato e possível o engajamento na história; então é certamente no pólo do nada, e não naquele do ser, que o tempo em que somos destinados a viver e operar conhece preponderantemente este espaço. Assim, o niilismo adquire a possibilidade de uma acepção positiva; mais exatamente, ele resulta o termo que indica a fonte e a dinâmica mesma da positividade. O nada se apresenta de fato como a fonte e a lei da liberdade. Este nada, conversível em ser, está na realidade sempre de qualquer maneira convertido em uma figura do ser, nunca fechado e imobilizado neste: pela presença e pela ação do nada, de fato, o ser, no ato que necessariamente se concretiza em uma figura, também já a ultrapassa de maneira que aquela figura é enquanto está já sempre além de si mesma. Tendo presente este nada, podemos falar de uma estrutura niilista como estrutura fundamental e radical da existência.

Contudo, algumas questões permanecem abertas. O que acontece com o nada negativo que foi relegado a um segundo plano com a preponderância do nada originário? A experiência da negatividade conexas com o nada objetivo se dissolve? Ou persiste – quem sabe até potencializada – no interior da experiência do nada misterioso? Mas, este seu eventual reencontrar-se no interior desse nada não se dá com traços diferentes daqueles delineados em *Ser e Tempo*? A experiência do nada negativo e de sua correspondente negatividade tem como ponto de referência último a morte do *Dasein* (incluída no nascimento)? A extensão temporal em que consiste o ser do homem não poderia ser o lugar persistente de uma abertura que abre o homem, ao mesmo tempo e inseparavelmente, ao nada misterioso e ao nada objetivo? Mas, tanto no nada misterioso como no nada negativo, não há o caso em que a morte perde o seu caráter de referência última nas relações com a resolução fundamental? A figura da experiência do nada objetivo e da negatividade não oferece dimensões importantes para entender o fenômeno do niilismo no sentido que este termo frequentemente assume hoje? Uma análise comparativa do ser para a morte, de *Ser e Tempo*, como ser para o nada anulador, de um lado, com a *voluntas nihili* da pulsão de morte, representada pelos *Demônios* de Dostoiévski, de outro, talvez seria mais que interessante, necessária. Esta comparação poderia iluminar a relação do homem com o nada, isto é, com o pólo negativo da estrutura última de seu existir.