

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

ÁLISON MATUTINO DE SOUZA

**TRADUÇÃO COMENTADA DO TEXTO: "QUE É METAFÍSICA?", DE
MARTIN HEIDEGGER.**

UBERLÂNDIA

2019

ÁLISSON MATUTINO DE SOUZA

**TRADUÇÃO COMENTADA DO TEXTO: "QUE É METAFÍSICA?", DE
MARTIN HEIDEGGER.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

UBERLÂNDIA

2019

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S729 Souza, Álisson Matutino de, 1978-
2019 Tradução comentada do texto "que é Metafísica?", de Martin
Heidegger. [recurso eletrônico] / Álisson Matutino de Souza. -
2019.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.2317>
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Tadeu de Soares, Alexandre Guimarães, 1971-,
(Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação
em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 011 SEI, PPGFIL				
Data:	Trinta de agosto de dois mil e dezenove	Hora de início:	16:00	Hora de encerramento:	19:00
Matrícula do Discente:	11712FIL001				
Nome do Discente:	Álison Matutino de Souza				
Título do Trabalho:	TRADUÇÃO COMENTADA DO TEXTO: "QUE É METAFÍSICA?", DE MARTIN HEIDEGGER				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	QUESTÕES SUSCITADAS PELO DIÁLOGO "LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ" DE DESCARTES				

Reuniu-se na Sala 1 U 106, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Daniel Rodrigues Ramos - UFRB; Marcos César Seneda - UFU e Alexandre Guimarães Tadeu de Soares - UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Cesar Seneda, Membro de Comissão**, em 03/09/2019, às 13:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Rodrigues Ramos, Usuário Externo**, em 04/09/2019, às 19:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, Professor(a) do Magistério Superior**, em 05/09/2019, às 00:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1507726** e o código CRC **C098531F**.

**TRADUÇÃO COMENTADA DO TEXTO: "QUE É METAFÍSICA?", DE
MARTIN HEIDEGGER.**

Dissertação aprovada para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pela banca examinadora formada por:

Uberlândia, 30 de agosto de 2019.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

Prof. Dr. Marcos César Seneda.

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos.

Para minha mãe, meu pai (in memoriam) e meus irmãos.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em primeiro lugar à Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia em particular. Estendo meus agradecimentos ao Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia, Sertório Amorim, e à Secretária do Programa, Andréa Castro Rodrigues, pelo acolhimento, cordialidade e pelo apoio técnico durante estes dois anos.

À minha família, que sempre esteve ao meu lado me apoiando e me incentivando, em especial à minha mãe Maria das Graças Matutino e ao meu pai João Batista de Souza (in memoriam). Ao meu caro e estimado orientador Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, por ter confiado a sugestão da proposta de pesquisa, mesmo sabendo das dificuldades de se aventurar numa linguagem filosófica tão densa e difícil como a Heidegger. Meus sinceros agradecimentos por suas excelentes aulas, as tarde filosóficas sempre tão enriquecedoras na minha formação e ao grupo de estudo cartesianos, através dos quais pude aprimorar a leitura em francês e alemão, onde pude iniciar na busca pelo aprender sobre a leitura filosófica fenomenológica.

Estarei incorrendo em grave falta ao tentar aqui enumerar todas as pessoas que, de algum modo, contribuíram na concretização deste trabalho: a omissão, por lapso de memória, de um ou outro nome, levando a decepção um amigo é imperdoável. Alguns já se fazem presente nas próprias linhas desse trabalho: Ao professor Wojciech Starzyński pelas sugestões de encaminhamento do pensamento heideggeriano, todos os professores da graduação e pós-graduação, que contribuíram na minha formação com considerações, críticas, sugestões e observações pertinentes e fundamentais para esse eu chegar até aqui.

Aos membros do nosso grupo de estudos cartesianos das quartas: Alexandre, Wojciech, Fábio, Luciene, Geórgia, Suellen, Francisca, Marcelo, Thales, e todo que não me veem a memória no momento, pela oportunidade singular de poder fazer parte discussões filosóficas tão profundas e provocadoras, que tanto me ajudaram no meu enriquecimento filosófico.

Por fim, agradeço à FAPEMIG (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais) pelo apoio financeiro indispensável à realização desta pesquisa.

“Porque é enquanto tal o ente e não antes o nada?”

Martin Heidegger

RESUMO

A proposta do nosso é traduzir e comentar a conferência de Heidegger 1929 intitulada: *Was ist Metaphysik?*. Dentro dessa linha, buscamos mostrar no ensaio introdutório como há um importante desenvolvimento da questão do ser (Seinsfrage) no seu pensamento com repetição do “conceito” de nada. Heidegger ao repetir a questão metafísica evidencia o modo pelo qual o *Dasein* entra em relação direta como o nada, tornando-se, assim, tema decisivo para a compreensão da questão do ser em seu esquecimento histórico. O nada, afirma Heidegger, é o que desvela o homem na sua existência, ou seja, no “ir para além” da realidade atual em direção as suas possibilidades mais próprias. Para demonstrar todo esse trajeto, circunscreveremos a interpretação ao período de 1927 a 1930, mais especificamente nas obras *Ser e Tempo*, *Que é metafísica?* e *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Partiremos da reconstrução da teoria geral das tonalidades afetivas em *Ser e tempo*, buscando evidenciar o privilégio das disposições da angústia e do tédio e seus respectivos modos de abertura. Dentro dessa tematização dos afetos, procuramos examinar as três formas do tédio e como a modulação do tédio profundo revela o nada apenas de forma indireta, através de uma experiência do ente em seu todo, mantendo, no entanto, oculto o nada mesmo que se busca. Já a partir da descrição da tonalidade afetiva da angústia como um encontrar-se fundamental do *Dasein*, procuramos examinar como ela se constitui como um modo de revelação (Erschlossenheit) e abertura assinalada do *Dasein*, na medida em que através dessa o *Dasein* pode escolher existir de modo próprio desde que não fuja ao se ver diante de sua verdadeira condição. O encontrar-se fundamental (Grundbefindlichkeit) da angústia assinala uma dupla função: a primeira situa-se no traço constitutivo da existência do *Dasein*, no qual reside a totalidade do ser da existência enquanto disposição compreensiva, que oferece o solo fenomenológico-hermenêutico para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*. Relacionado a isso, na segunda função, a angústia na análise existencial de Heidegger se mostra em seu papel estratégico por se apresentar como fenômeno ontológico manifestando a factualidade que pertence essencialmente a existencialidade do *Dasein*, pois nos remete à totalidade da existência como ser-no-mundo que é ser-a-frente-de-si-mesmo (das Sich-vorweg-sein). A angústia realiza uma *époque* uma colocação entre parênteses do “mundo” e, ao anular de uma certa maneira o “mundo”, ela conduz o *Dasein* a si-mesmo, “presente face à face com si” (das Dasein sich vor sich selbst bringt) e o coloca diante de suas possibilidades mais próprias do seu ser: propriedade – impropriedade. Mais precisamente procuramos compreender na conferência de 1929 (*Was ist Metaphysik?*) em que medida a angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental, que nos coloca face ao nada pela suspensão de todo ente intramundano, implica o estágio anterior e necessário para que se possa colocar a questão do ser (Seinsfrage). O nada, visto que não é um ente determinado, é como que o próprio véu do ser que se revela em nossa existência por meio da angústia. Neste sentido, a ideia é propor uma interpretação que visa mostrar a importância que como das tonalidades afetivas supracitadas e sua relação com o nada permite pensar uma verdadeira possibilidade de virada (Kehre) da existência humana.

Palavras-chave: Metafísica. Dasein. Tédio. Angústia. Nada.

ABSTRACT

Our proposal is to translate and comment on the 1929 Heidegger conference entitled: Was ist Metaphysik ?. Along this line, we seek to show in the introductory essay how there is an important development of the question of being (Seinsfrage) in his thinking with repetition of the "concept" of nothingness. In repeating the metaphysical question, Heidegger highlights the way in which Dasein enters into direct relation with nothingness, thus becoming a decisive theme for understanding the question of being in its historical oblivion. Nothingness, says Heidegger, is what unveils man in his existence, that is, in "going beyond" current reality towards his own possibilities. To demonstrate this whole path, we will circumscribe the interpretation to the period 1927-1930, more specifically in the works Being and Time, What is metaphysics? and The fundamental concepts of metaphysics: world, finitude, loneliness. We will start from the reconstruction of the general theory of affective tones in Being and time, seeking to highlight the privilege of the dispositions of anxiety and boredom and their respective modes of openness. Within this thematization of affects, we seek to examine the three forms of boredom and how the modulation of deep boredom reveals nothing only indirectly through an experience of the whole as a whole, yet keeping hidden the nothingness that one seeks. . Already from the description of the affective tone of anguish as a fundamental finding of Dasein, we seek to examine how it constitutes itself as a mode of revelation (Erschlossenheit) and marked opening of Dasein, as through which Dasein can choose to exist. in its own way as long as it does not run away when faced with its true condition. The fundamental lying (Grundbefindlichkeit) of anguish marks a twofold function: the first lies in the constitutive feature of Dasein's existence, in which resides the whole being of existence as a comprehensive disposition, which offers the phenomenological-hermeneutic ground for explicit apprehension of the totality originating from Dasein. Related to this, in the second function, the anguish in Heidegger's existential analysis is shown in its strategic role by presenting itself as an ontological phenomenon, manifesting the factuality that essentially belongs to Dasein's existentiality, since it refers us to the totality of existence as being-in-the-world that is being in front of oneself (das Sich-vorweg-sein). Anguish epitomizes bracketing the 'world', and by annulling the 'world' in a way, it leads Dasein to itself, 'present face to face with itself' (das Dasein sich vor sich selbst). bringt) and puts it before its own possibilities: property - impropriety. More precisely, we sought to understand at the 1929 conference (Was ist Metaphysik?) To what extent anguish as a fundamental affective tone, which places us in the face of nothingness by the suspension of every intra-mundane entity, implies the previous and necessary stage in which to ask the question. of being (Seinsfrage). Nothingness, since it is not a definite being, is like the very veil of being that is revealed in our existence through anguish. In this sense, the idea is to propose an interpretation that aims to show the importance that as of the aforementioned affective tones and their relation to nothingness allows us to think of a true possibility of turning (Kehre) of human existence.

Keywords: Metaphysics. *Dasein*. Boredom. Anguish. Nothing.

SUMÁRIO.

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1 - SOBRE O NADA E A CIÊNCIA.....	18
1.2 - Repensando o questionar metafísico.....	18
1.3 - A ciência e a metafísica: e suas definições sobre o <i>Dasein</i> científico.....	24
1.4 - A ciência e a metafísica: “a ciência nada quer saber do nada”.....	31
1.5 - Diferença ontológica.....	34
1.6 - A questão metafísica do nada.....	38
CAPÍTULO 2 - AS TONALIDADES AFETIVAS: ANGÚSTIA E TÉDIO.....	49
2.1 – As dimensões da abertura do <i>Dasein</i> : o “aí” e sua constituição existenciária que a cada vez desvela nossa facticidade.....	49
2.2 - O <i>Dasein</i> como entender e encontrar-se.....	52
2.2.1 - O Tédio.....	61
2.2.2 - Primeira forma do tédio: “Ser entediado por algo”.....	65
2.2.3 - O entediar-se junto a algo.....	73
2.2.4 - A terceira forma do tédio: “é entediante para alguém”.....	80
2.3 - A angústia enquanto encontrar-se fundamental para a apreensão explícita da totalidade originária do <i>Dasein</i>	92
CAPÍTULO 3 – O NADA: A QUESTÃO METAFÍSICA FUNDAMENTAL.....	105
3.1 - Angústia e nada.....	105
3.1.2 - O nada e a transcendência do <i>Dasein</i>	113
3.1.3 - O nada: a questão metafísica por excelência.....	117
3.1.4 - Sobre a admiração como tonalidade afetiva.....	125
3.1.5 - “Por que o ente e não antes o nada?”: Sobre o nada como fundamento.....	127
Conclusão.....	136
Referências Bibliográficas.....	143

Tradução do texto: <i>Was ist Metaphysik?</i>	145
Notas da tradução.....	167

Introdução.

A pergunta o Que é Metafísica? que é o próprio título da Conferência de 1929 traduzida e analisada nesse trabalho foi pronunciada na ocasião 4 de julho, como aula inaugural da cátedra de Filosofia em Freiburg. Heidegger assumia a vaga de seu mestre Edmund Husserl. Na oportunidade, Heidegger tem como tarefa fenomenalizar o nada, num esforço de cumprir uma etapa para se desvelar o ser. A preleção mencionada tem por desígnio maior uma análise do *Dasein* científico, para pensar o seu rigor próprio a fim de que assim revele o seu comprometimento metafísico. Nessa perspectiva, discutir o nada é perguntar pelo homem, o ser metafísico por excelência, “esse ente que somos cada vez nós mesmos” (2012, p. 47), sem a carga conceitual metafísica de mais de 25 séculos de especulação. Pôr em questão o nada é igualmente colocar em andamento a tarefa de reabilitação da metafísica, que por força do esquecimento histórico se encontra orientada pelo ente e, ao ser presa às categorias ônticas, se mostra impossibilitada de acessar a verdade do ser. No sentido mais profundo, pôr o nada em questão é fundamentar a relação de comum-pertencer do homem com seu ser, na medida em que “homem e ser estão entregues reciprocamente um ao outro como propriedade” (2005, p. 177)

A presente dissertação tem como objetivo principal traduzir e comentar essa referida conferência de 1929 nos seus traços principais, enfocando o privilégio dado ao fenômeno do nada e sua relação íntima com o problema do ser. Queremos também tratar daquilo que ontologicamente denominamos uma fenomenologia dos afetos, em que as tonalidades afetivas (medo, tédio, admiração, angústia) de abertura ontológica em seus respectivos graus e modos de abertura desvelam os fenômenos ontológicos (mundo, o ente no seu todo, nada, ser). Assim, na medida do possível, procuramos trazer para o debate filosófico questões correlatas do pensamento heideggeriano, que se confluem e articulam com questões trabalhadas nessa conferência.

Heidegger quer repetir¹ expressamente a questão da Metafísica, que ele iniciou *Ser e Tempo* com a pergunta pelo ser: visto que a todos entendem (*verstehen*)²

¹ Repetição (*Wiederholung*) dentro dos moldes da temática heideggeriana. Repetir que vem do *petere*, que significa perguntar, interrogar, questionar. Pôr de novo a questão para se fazer um nova investigação, uma vez que a questão sobre o sentido do nada não foi sequer apropriadamente colocado.

medianamente, mas não a compreendem na sua inteireza. Na execução desta tarefa, temos como fio condutor o evidenciar o ser do *Dasein* humano, ente privilegiado em que se realiza a experiência deste nada, já que segundo Heidegger “o *Dasein* humano pode apenas relacionar com ente, se está contido no nada”³ (2004, p. 121) Similar à *Seinsfrage*, tem como enfrentamento a velha dogmática e preconceitos. Por isso, exige a superação da metafísica tradicional. Por força de um esquecimento histórico, ela se encontra presa ao ente. Dado o estatuto de um conceito vazio e um-poder-ser-entendido-por-si-mesmo⁴ (*Selbstverständlichkeit*) assim como o conceito do ser, Heidegger se esforça para sair da obviedade e busca resgatar qual sentido assume o questionar metafísico, diferente da tradição metafísica. Ela confunde o ente e o ser.

Para perscrutarmos a realização dessa reabilitação da metafísica em seus fundamentos ontológicos, num primeiro momento, percorrendo a conferência supradita, iremos esboçar a crítica que Heidegger estabelece à ciência, mostrando como ele interpreta o saber científico como o herdeiro principal da metafísica pelo direcionamento de uma livre escolha pelo ente. Para Heidegger, a ciência já é um desdobramento da decisão metafísica, na medida em que ela procura circunscrever o ente “a fim de fazê-lo como objeto de uma pesquisa e de uma determinação fundamental” (2004, p. 104, tradução nossa). Pois, uma vez que é objeto de uma ciência, o ente surge como seu fundador. Mas, ela não percebe que, se sua submissão demarcada ao ente mesmo no triplo aspecto (referência de mundo, atitude, irrupção), ao menosprezar toda possível negação do ente investigado, nisso reside o perigo. Pois o pretensão valor de exatidão e universalidade, que é parte do projeto científico do conhecimento, leva o cientista à recusa do nada. Por princípio, ele deveria ser levado em conta, uma vez que, até para se definir como saber, o nada que relega, a ciência o alega

² O *Dasein* já é dotado de um entendimento prévio do que se passa com ele e com os entes de que se ocupa. Segundo Zuben o *Dasein* “[...]Sempre já imerso na compreensão do ser pelo seu próprio existir fático, o homem somente poderá realizar a obra de tirar o ser do esquecimento, interpretando o que ele próprio já compreende de alguma forma. (...) A ontologia fundamental será, portanto, uma fenomenologia hermenêutica, no sentido de interpretação e decifragem da compreensão contida na existência fática do homem” (2011, p. 97).

³ “Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich ins das Nichts hineinhält” (HEIDEGGER, 2004, p. 121).

⁴ Cf. §1 de *Ser e Tempo*.

em sua definição, ou seja, “o que ela rejeita, ela reivindica. Qual essência ambígua se desvela aí?”⁵ (2004, p.106)

Com o estabelecimento de um campo temático a ser investigado, surge a necessidade de uma discussão acerca da diferença ontológica. Para Heidegger, ao se prestar atenção demasiada ao ente, na tentativa de objetivá-lo, nossa razão instrumental se esquece do ser como a questão fundamental da metafísica. Diante desse pressuposto, da mesma forma que Heidegger construiu sua crítica à metafísica clássica como sendo a história do esquecimento do ser, a história da ciência, enquanto herdeira da metafísica, é a história do esquecimento do nada. Heidegger nos mostra que é necessário analisar todas as engrenagens que sustentam o arcabouço metafísico até chegar ao ápice com a ciência, para então apresentá-la como projeto de entificação do nada. Assim, ao propor sua superação, não se poderia restituir a velha dicotomia de conhecer a partir de um sujeito que se situa de fora, ou seja, do sujeito da ciência, que busca conhecer seu oposto, o objeto. Esta divisão de uma lógica fracionada da totalidade não abarca a questão do todo do ente e nem a questão acerca do nada, na medida em que o nada não é um conceito, não é uma negação, e não é apenas um não-ente, o intelecto e sua lógica malogram na tentativa de aprendê-lo em sua essência.

O nada não sendo um conceito não se deixa ser definido aos moldes do ente, já que ele não poder ser concebido e nem conhecido. O intelecto e sua lógica não abarcam a profundidade de sua essência nadificante. Heidegger propõe uma inversão da tese corrente : “O nada é mais originário que o não e a negação”⁶ (2004, p. 108). Pois, o intelecto se mostra incompetente tanto para apreender o todo do ente e, mais ainda, para operar com a essência nadificante do nada para promover os seus respectivos desvelamentos. Heidegger defende que só é possível por meio de uma tonalidade afetiva fundamental, a saber, do tédio profundo e da angústia. A radicalização do pensamento sobre existência humana, no sentido de pensar o ser do homem de modo mais próprio e originário, segundo Heidegger, se dá pelo viés de que essa existência só é possível porque desde sempre esteve imersa no horizonte esquecido do nada. Como ele mesmo define: “*Da-sein* significa : ser contido no nada”⁷. Com base nas estruturas obtidas a

⁵ “Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch. Welch zwiespältiges Wesen enthüllt sich da?” (HEIDEGGER, 2004, p. 106).

⁶ “Das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung” (HEIDEGGER, 2004, p. 108)

⁷ “Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts”. (HEIDEGGER, 2004, p. 115)

partir da analítica do nada, no terceiro capítulo, fizemos uma incursão em *Ser e Tempo*, a qual considera a interpretação do modo de ser cotidiano do *Dasein* e, através do questionamento pelo que há de mais conhecido e cotidiano no âmbito ontológico-existencial, depara-se imediatamente com uma das estruturas existenciárias fundamentais ao ser do *Dasein*, a saber, o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o entender (*Vestehen*)

Ao analisarmos a descrição desses dois modos de abertura ontológica (*Befindlichkeit e Vestehen*), cumpre ressaltar que a preocupação fundamental de Heidegger é mostrar que a expressão “*Da*” do termo *Dasein*, a sua abertura, não aponta para a ocupação de um determinado lugar, ou seja, não aponta para um sentido geográfico. Abertura significa um abrir-se para a revelação, a manifestação do ente. Nesse capítulo, explicitamos a relação mútua entre os dois existenciários, uma vez que o estado-de-ânimo é logo entendido, enquanto tal, pelo *Dasein*. Para Heidegger o entender (*Verstehen*) constitui inclusivamente a constituição existenciária do “*aí*”. A constituição da abertura é a dimensão livre, o aberto que se abre pela irrupção do ser. O ser do ente que somos não é um mero ente no espaço, mas ele abre espaço pela relação de familiaridade e entendimento que ele tem com o mundo. O entendimento e o encontrar-se que desempenham um papel fundamental nos possíveis modos de ser do *Dasein*. Afinal, ambos, segundo o significado que Heidegger lhes confere, são constitutivos do modo de ser-no-mundo. Melhor dito, com eles e neles abrem-se o espaço e a clareira da irrupção do ser, a clareira onde o ser se ilumina ou o lugar onde o ente pode se manifestar.

A partir destas considerações, procuramos descrever as tonalidades afetivas em sua estrutura ontológica que constitui abertura de mundo. Em seu modos de dação, é de caráter fundamental destas tonalidades proporcionarem ao *Dasein* um estado de sintonia com aquilo que se apresenta, ou seja, elas afinam o *Dasein* de modo que este, ao ser afetado pelo ente intramundano, é também afetado de um certo modo. Diante disso, compreendemos mundo e ser como inseparáveis. Isso nos revela que o ser é o modo pelo qual temos acesso ao mundo. Heidegger sustenta que as tonalidades afetivas não são meros sentimentos, estados de alma, mas referem-se a uma característica essencial de ser-no-mundo que é o modo como nos encontramos dispostos ou afinados no mundo. Tonalidades afetivas são modos que revelam como estamos sempre em

determinada sintonia afetiva com o mundo. Portanto, o mundo desvela ou se encobre dependendo do estado-de-ânimo com o qual está afinado o *Dasein*.

A partir do que já foi dito, no segundo capítulo, procuramos mostrar que o tédio é uma tonalidade afetiva fundamental. *A conferência de 1929* apenas aponta *en passant* para a importância do tédio profundo como experiência ontológica que nos desvela o todo do ente. Para uma melhor compreensão dessa tonalidade de abertura ontológica, recorreremos ao curso *Os Conceitos fundamentais da metafísica* (1930). É nessa obra que o tédio, ao ser tematizado por Heidegger sob a referida ótica, é apresentado em três formas distintas, a saber: a primeira forma é “ser entediado por algo”, a segunda é “o entediar-se junto a algo” e a terceira “é entediante para alguém”. Essa terceira forma, chamada de tédio profundo é a tonalidade afetiva fundamental que se almeja despertar. Estas formas de apresentação do tédio constituem diferentes níveis de tematização inerentes à própria constituição que culmina na tentativa de compreensão da essência do tédio profundo em sua primazia por revelar a potência do tempo sobre o *Dasein* humano. O tédio profundo revela-nos que a temporalidade, que abarca as coisas e as pessoas, é o que entedia; ela, que é própria da constituição do *Dasein*, desde sempre está aí em meio ao ente no todo. Assim, o tédio profundo nos traz de volta a nós mesmos, cuja existência está marcada por um temporalizar-se que nos afasta do sentido temporal próprio do nosso ser. Esse tédio abre-se como o possibilitador do instante (*Augenblick*), que é o momento da decisão do *Dasein*, em que este assume a liberdade como possibilidade do seu poder-ser mais próprio. O libertar-se tem lugar quando o *Dasein* se decide por si mesmo, isto é, quando ele se descobre a si mesmo enquanto “aí” do ser. Assim, “o piscar de olhos essencial ao instante aponta para um olhar de um tipo singular, um olhar que denominamos o olhar da decisão de agir na respectiva situação, na qual o *Dasein* se encontra” (2011, p.198-199).

O terceiro capítulo objetiva tematizar a angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental do *Dasein* que se encontra lançado no mundo. Primeiramente, para reconstituir o itinerário do pensamento heideggeriano acerca da angústia, nos remetemos a *Ser e Tempo*. Exploramos as temáticas implicadas e também mostramos que a analítica da angústia nessa referida obra é um passo importante para Heidegger pensar a relação mais profunda dela com o nada. Evidenciamos o papel fundamental desempenhado no que concerne à sua estranheza originária, na qual o *Dasein* se

encontra num primeiro momento com o nada e como o “em lugar nenhum”. Angustiar-se é não mais se sentir em casa no mundo. A angústia se angustia com a insignificância do mundo. Na angústia o ser se abre para o *Dasein*, na medida em que toda mundidade ambiente passa a não ter mais sentido pelo rompimento com a cotidianidade decadente, isto é, a “angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidade” (2012, p. 525). O *Dasein* singulariza-se, pois, através dessa singularização se desvela em suas três visadas intencionais (diante-de-quê, porquê, e o angustiar ele mesmo) sua condição mais própria: ser-no-mundo. “A identidade do diante de quê da angústia e do seu porquê estende-se até o próprio angustiar-se, pois, como o encontrar-se, o angustiar-se é um modo fundamental do ser-no-mundo” (2012, p. 527).

É mister esclarecer, de antemão, que a analítica no contexto do pensamento de Heidegger e as temáticas envolvidas (*Dasein*, nada, ser, homem) são sempre entendidas na sua dupla dimensão que o fenômenos adquirem da impropriedade e propriedade como constituições originárias. Isso fica mais claro ao ressaltarmos a importância da função metodológica para a analítica existencial da angústia como encontrar-se fundamental, na medida em que nós nos angustiamos perante a liberdade de escolher ser si-mesmo, uma vez que “[...] só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (2012, p. 533).

Em *Ser e tempo*, a angústia do *Dasein* o singulariza em sua própria condição de mundo e como decorrência disso temos apenas um nada ainda apenas entrevisto, pois angustiar se dá com o nada da significatividade ôntica, que se afunda numa total insignificância. Já em *Que é Metafísica?* Heidegger desvela um nada originário, porque pôr a questão do nada é afirmar o comum-pertencer do homem e do ser refratário à sua constituição de mundo. Deste modo, se na angústia o mundo é revelado como tal, é porque a essa manifestação do mundo como constituição existenciária subjaz o fenômeno mais originário que garante esse desvelar, a saber: o nada. Ora, o nada que envolve o mundo, que faz o *Dasein* se angustiar não é, portanto, a ausência de seres simplesmente dados, na medida em que nada não pode ser entendido como uma mera operação do intelecto, nem como “não” e negação, mas esse nada proporcionado pela

tonalidade afetiva da angústia é um nada que pertence diretamente à constituição existencial do próprio *Dasein* enquanto ser-no-mundo.

Somente não mais se entendendo a partir do que se ocupa, o *Dasein* pode apreender o seu verdadeiro poder-ser, desocultado pelo vazio existencial do nada, que o esvazia do peso ingente do modo de ser decadente e perfaz a sua constituição ontológica como possibilidade própria. A angústia se mostra como disposição afinadora que coloca o *Dasein* diante de sua existência, em que abre a possibilidade do *Dasein* exercer sua transcendência de modo mais próprio por não ter como fundamento nada ao ser o nada. Heidegger defende que a questão do nada é a possibilidade de pôr de modo mais radical a questão do ser e, assim, a questão do homem e, com isso, desconstruir suas respectivas entificações. O próprio Heidegger pontua: “Sem a abertura originária do nada não haveria nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade”⁸ (2004, p. 115). Por fim, queremos dizer que toda releitura da metafísica pretende mostrar que o fundamento dela mesma que não é outra coisa senão o próprio *Dasein* humano contido no nada. A superação/destruição/ultrapassagem como ato de transcender a dimensão ôntica e perscrutar os recônditos mais originários da nossa dimensão *tà metà physikà* acontece na solidão da angústia, e é precisamente, ao sermos tocados por esta atmosfera essencial que se nos revela o ser na sua possibilidade mais própria. Nessa hora fazemos a pergunta fundamental da metafísica:

Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes fosse possível perceber-lhes ausência do que a presença e essência. Assim numa monotonia, quando igualmente distamos de júbilo e desespero e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente, se há ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão: “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” (HEIDEGGER, 1999, p. 33).

⁸ “Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit” (HEIDEGGER, 2004, p. 115).

CAPÍTULO 1 – SOBRE O NADA E A CIÊNCIA.

1.2 Repensando o questionar metafísico.

Heidegger já nos alerta de que não irá falar sobre o que é metafísica. Pelo contrário, irá buscar e desenvolver uma determinada questão metafísica. “[...] toda questão metafísica abrange sempre o todo da problemática da metafísica. Ela é cada vez o mesmo todo”⁹ (2004, p. 103, tradução nossa). No sentido de que para responder o que é metafísica, precisa-se apenas abordar uma questão originariamente no seio da metafísica. O termo “totalidade” não se refere somente ao saber metafísico, mas refere-se ao próprio interrogador que está inserido nesta “totalidade” e tudo o mais. Por isso, quem interroga também, está necessariamente implicado na questão. Pois seria inviável querer sair da metafísica para falar dela como se pudesse reestabelecer as velhas dicotomias em que se é possível um distanciamento posto pelo sujeito em relação a seu objeto. Heidegger pretende falar de metafísica, mas sem sair dela mesma. “Por isso, nós nos deixamos transpor de imediato para a metafísica, como ela aparece. Nós lhe proporcionamos, somente assim, a correta possibilidade de que ela se apresente a si mesma”¹⁰ (2004, p. 103). Analogicamente é a mesma exigência reclamada pelo conceito de fenômeno ao seu modo de se manifestar, já descrito no § 7 de *Ser e Tempo*: o fenômeno deve ser entendido como “o que se-mostra-em-si-mesmo” (*das Sich-na-ihm-selbst-zigende*).

Podemos entrever que Heidegger pretende com isso pôr a questão metafísica de forma imediata, isto é, sem mediação. Sendo um fenômeno metafísico o que ele visa descrever, para não deixá-lo escapar ou perdê-lo, ele não pode retomar o discurso sobre a metafísica. Eis o motivo do cuidado com a questão, na medida em que corre-se o risco de esconder o problema, haja vista que nos movemos num mediano entendimento prévio dele¹¹. Relacionado a isso, pôr uma questão metafísica para

⁹ [...] umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst” (HEIDEGGER, 2004, p. 103)

¹⁰ “Dadurch lassen wir uns, wie es scheint, unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich selbst vorzustellen” (HEIDEGGER, 2004, p. 103).

¹¹ Segundo Heidegger, em *Ser e Tempo*, “[...] nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser” (2012, p. 67). Não podemos julgar que o *Dasein*, ao manter-se desde sempre num mediano entendimento do ente, signifique, proporcionalmente, que aí resida o fio condutor adequado para levar a cabo a interpretação do ser, do nada, do seu poder ser-si-mesmo ou das questões metafísicas que lhe são pertinentes. Uma vez que esse entendimento é pré-

Heidegger é se pôr numa situação hermenêutica, pois interpretamos a partir de uma conjuntura ou um contexto, uma vez que o *Dasein* é ser-no-mundo. Assim, assumimos a impossibilidade de uma neutralidade, pois não é possível sair do mundo e contemplar o mundo. Esse método é próprio das ciências na busca de objetividade, sobretudo, das ciências da natureza. Nessas inverte-se um objeto no lugar do mundo num processo de desmundização em que se empobrece e simplifica o mundo para se construir um observador teórico.

Essa noção da impossibilidade de saída do mundo é muito cara a toda proposta fenomenológica heideggeriana. Pois o *Dasein* ou mesmo o *Dasein* científico como no caso aqui descrito é constituído, fundamentalmente, enquanto ser-em e essa não é uma relação do tipo daquela de justaposição ou proximidade, em que algo está dentro de um recipiente, ao lado, etc. A relação entre ser e mundo é irreduzível à mera contiguidade espacial. Assim no que tange à própria tese do mundo, Heidegger a reelabora, ou seja, ela passa a ser interpretada fenomenicamente numa dimensão metafísica fundamental para se pensar a relação ser e mundo. O mundo e *Dasein* são integralmente constituídos de tal forma que não existe *Dasein* sem mundo e nem vice-versa. Heidegger nos mostra no § 12 de Ser e Tempo como ele entende essa relação.

O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de colo, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como infinitivo de “eu sou,” isto é, como existenciário, significa morar junto a...ser familiarizado com... Ser em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do *Dasein*, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 173)

O ente que somos não é um mero ente no espaço, mas ele abre espaço, de modo que, é a partir desse “aí” (Da) que se torna possível um “aqui” e um “lá” como determinações do ente subsistente. Cabe ressaltar que espacialidade existenciária não aponta para a ocupação de um determinado lugar, que funcionaria como um centro para

ontológico e nele o *Dasein* tende de pronto e no mais da vezes a se entender a partir das estruturas categoriais do mundo, velando as que lhe pertencem propriamente.

todos os outros pontos, mas num sentido mais amplo, em que o “aí” funda a espacialidade enquanto abertura. Essa abertura da espacialidade estabelece o conceito de mundo, em *Ser e tempo*, como um certo âmbito constituído pelo *Dasein*, no sentido de que o *Dasein* confere ao mundo o caráter de mundo, a sua mundidade. O mundo não existe apenas na forma de um espaço homogêneo da Geometria, no qual nos encontramos; o *Dasein* não está apenas no mundo, mas ele *faz* mundo, ele tem mundo e constitui o mundo como um coexistente extensivo e intensivo dele mesmo, na medida em que ocupa com os instrumentos que estão em torno dele e se preocupa com outros *Daseins*.

Outro ponto que podemos depreender ao deixar que a questão mesma se manifeste: de certa forma ele quer evitar cair no falatório (*Das Gerede*). Por ser uma forma cotidiana do *Dasein* se entender e interpretar de um modo mediano, o falatório, junto com a curiosidade (*Die Neugier*) e a ambiguidade (*Die Zweideutigkeit*) leva o *Dasein* a se perder no ambiente público e impessoal. Essas três modulações existenciárias juntas formam o decair (*Verfallen*), que em *Ser e Tempo* é a forma como Heidegger denomina essa fuga de si mesmo no fenômeno da dejectão e da absorção do *Dasein*, tanto nas ocupações quanto na publicidade. Este homem de todos os dias é o “a gente”, não o eu, não o eu mesmo, é tendência de encobrimento no *Dasein*. O falatório também pode ser de uma maneira escrita. Isso se deve ao fato de que se usam termos comuns para se referir a uma variedade de fenômenos diferentes, o que leva-se a perder-se a originalidade e unicidade da manifestação do fenômeno. O falatório é uma das formas de se constituir e reforçar o homem impróprio do ser cotidiano, pela qual a individualidade se manifesta no “a gente mesma”, ela se perde e se dissolve na impessoalidade do discurso do “a gente”, que acaba por um interpretar-se como coisa entre coisas.

Heidegger, como vimos, não pretende definir metafísica, pois o próprio método fora, no § 7 de *Ser e Tempo*, definido como um esforço de interpretação e, por isso, ele visa descrever as coisas como elas se dão, isto é, sem nenhum pressuposto de antemão. Tomando como base que o conceito interpretação hermenêutica evocado, em *Ser e Tempo*, tem sempre um sentido ampliado. Segundo Jean Greich (1994, p. 108) Heidegger se refere a interpretação como explicitação onto-hermenêutica das maneiras de ser do ente que é o primeiro intimado na interrogação. Acreditamos que para essa

questão metafísica requer uma exegese daquilo que é descrito. Pois interpretar esse sentido do nada requer assim como o sentido do ser de um caráter de “fenomenologia hermenêutica”. Uma vez que, para Heidegger, “[...] essa hermenêutica se torna ao mesmo tempo ‘Hermenêutica’, no sentido da elaboração das condições de toda possibilidade ontológica” (2012, p. 127). Nesse sentido, parece ser mais viável apresentar a todos a própria metafísica desenvolvendo uma questão que situassem no seu interior, dadas as suas condições, o questionante (pesquisador, professor, estudante) implicado na questão e sua necessidade de desvelamento. Por isso, deixar que a questão metafísica apareça como ela aparece (*wie es scheint*) é debater o fenômeno da metafísica, ainda que seja por uma questão determinada, é deixar que a coisa se mostre como a si mesma, que pode ficar visível em si mesmo e a partir de si mesma.

O projeto da conferência está organizado em três momentos: Desenvolvimento da questão metafísica, elaboração e conclusão. Dando prosseguimento a seu intento, Heidegger descreve, inicialmente, o que caracteriza uma questão metafísica. Antes, porém, ele retoma uma citação de Hegel, para mostrar que a filosofia é o “mundo às avessas” do ponto de vista do bom-senso. Essa perspectiva é muito presente na filosofia moderna, desde Descartes e sua descoberta do cogito (enquanto experiência imediata do pensar, do existir e de si mesmo), momento fundamental da metafísica. Segundo uma leitura bem corrente, a originalidade de Descartes em relação aos antigos, quanto à questão do conhecimento em geral, estaria na inversão dos polos: ao invés de conceder a prioridade à coisa, tradicionalmente polo essencial do conhecimento, nele é sujeito que comanda. Podemos ressaltar que na fundamentação para o conhecimento científico, segundo Koyré “seja como for, não foi em todo Galileu, nem Bruno, e sim Descartes quem clara e distintamente formulou os princípios da nova ciência, seu sonho de *reductione scientiae ad mathematicam*, e da nova cosmologia, matemática” (2006, p. 89-90). Já na física, astronomia e matemática a revolução galileiana rompe com a tradição dos escolásticos, elaborando conhecimento a partir da “observação neutra” do fenômeno. Assim, essas áreas de conhecimento não são mais uma continuação do senso comum, ou seja, colocaram o “mundo de ponta a cabeça”, pela ordem de inversão do mundo.

Heidegger retoma essa expressão hegeliana (a filosofia é – do ponto de vista do bom senso – ‘o mundo às avessas’.) para mostrar que seu propósito não é começar

pelo mundo endossando a tese natural posta pelo senso comum e levada às últimas consequências pela ciência. Tese essa que a tradição metafísica coloca na base do que Heidegger diz¹² que encobre e vulgariza a questão metafísica tanto do mundo, como a do nada, analogicamente como o fizera com questão do ser. Assim a referência à história da metafísica como história da ocultação dos seus principais conceitos (ser, mundo, nada, etc.) tem um comprometimento para com a apreensão ôntica da sua definibilidade. Dessa vulgarização, podemos entrever que a pergunta pelo sentido das questões supracitadas não apenas carece de resposta, mas parece lhe faltar até mesmo um caminho possível. Embora o problema fundamental da filosofia de Heidegger como um todo não seja a existência, mas a questão do ser, essa problemática do ser é pensada a partir da existência, que tem como um dos principais existenciários o mundo, ou o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Trataremos de forma mais detida essa relação quando abordamos a temática do encontrar-se do *Dasein*. Por ora, gostaríamos de ressaltar que a existência que se manifesta ao *Dasein* é sempre primeiramente concernente ao *Dasein* mesmo. A analítica existencial tem como ponto de partida o existenciário ser-em-o-mundo, na medida em que ela exprime uma constituição fundamental do *Dasein*. Trata-se de um fenômeno unitário que deve ser visto como uma totalidade.

Voltando à caracterização prévia do questionar metafísico, em primeiro lugar: [...] toda questão metafísica abrange sempre o todo da problemática da metafísica” (HEIDEGGER, 2004, p. 103). Não se pode dividir a metafísica, pois o todo não é a soma das partes como advertia Husserl. Assim, ao tratar de uma questão determinada da Metafísica, não se tem como desprender de uma relação indissociável com problemática do todo. Contra o método científico que instaura a ordem das matérias dissociadas e toda especialização, Heidegger reformula a relação parte e todo, na medida em que a questão determinada é cada vez o mesmo todo. O que dá sentido para o todo da metafísica é o enigma dela, o que permite perscrutar qual coeficiente desse sentido a ser desvelado.

Em segundo lugar, como entrevemos acima, toda questão metafísica é feita de modo que o questionante é compreendido na questão, isto é, o questionante não está fora, porque Heidegger não vai falar sobre metafísica. Fica claro que uma questão

¹² Heidegger, no § 1 de *Ser e Tempo*, diz haver três preconceitos principais que atuaram em tal encobrimento.

genuinamente metafísica remete a toda metafísica, inclusive, apesar de transcender o indivíduo que a questiona, ela só pode ser formulada se esse que a questiona também for indagado. É o que Heidegger defende também nos *Conceitos fundamentais da metafísica*: “A metafísica é uma interrogação na qual nos inserimos de modo questionador na totalidade e perguntamos de uma tal maneira que, na questão, nós mesmos, os questionadores, somos colocados em questão” (2011, p. 13). Ele pode realizar tal questionamento? Em que condições? Quais as possibilidades? Numa breve observação histórica podemos dizer que toda a tradição metafísica desde os gregos se desviou do verdadeiro questionamento acerca do sentido do ser, buscou esse sentido num transcendente. Verdadeiramente ele encontra-se no ente que o próprio homem é. Assim, toda démarche do construto da metafísica, ao se embasar na pergunta “Que é?” questiona a natureza ou essência de alguma coisa, assim como a pergunta que encerra a Conferência (Por que há ente e não nada?), a questão “por que” pergunta pelo fundamento ou razão.

Heidegger chama essas duas modalidades do perguntar de a “questão fundamental” e diretriz da metafísica, que visa o ente em sua totalidade, enquanto “questão fundamental”, e questão diretriz ao visar o ente ele-próprio como tal. Pois já sabemos que esse ente que interroga é o próprio homem. De acordo com Marc Froment-Meurice (1981), tanto o “Que é” (*Was ist?*) como “Por que” (*Warum?*) perguntam unicamente pelo ente. Só que na pergunta diretora da conferência (*Was ist Metaphysik?*), ele não interroga o ente, mas a própria “metafísica”, ou seja, ele coloca uma questão metafísica à própria metafísica. Nesse sentido, para evitar uma circularidade viciosa sua estratégia é evitar qualquer discurso “sobre” a metafísica. Essa mesma estrutura de evitar uma posição exterior ou superior e abstrata à metafísica visa extrair ou discernir sua essência ou fundamento. Heidegger, já a descreve em *Ser e Tempo* no § 2 ao postular a estrutura formal¹³ da pergunta pelo ser, em que a impossibilidade circular da pergunta “o que é o ser” não impede de perguntar pelo seu sentido. Assim, se

¹³ A pergunta ganha adequada transparência caso tenhamos presente o sentido da atitude do perguntar. De modo que, no perguntar metafísico pelo nada, assim como no perguntar ontológico pelo ser, deve-se determinar a estrutura formal da pergunta pelo ser antes de tentar respondê-la. Para Marc Froment-Meurice (1981, p. 67) “[...] o essencial é ver a qual ponto da questão determina já o que está em jogo, a qual ponto ela implica aquele que questiona. [...] Heidegger, no § 2 de *Ser e Tempo*, desdobra os três constituintes de todo questionamento:

- O que é questionado (*Gefragtes*): por exemplo, a física nuclear ou a metafísica.
- O que interroga (*Befragtes*) para obter a resposta: o pesquisador ou filósofo, ou bem tal texto;
- O que é perguntado (*Erfragtes*): por exemplo ‘o que é’ o átomo ou a metafísica”.

considerarmos *Ser e tempo*, e a leitura que Courtine faz, podemos compreender melhor a preocupação de Heidegger, pois a fenomenologia designa um conceito de método, sua incumbência é a descrição dos conteúdos pertencentes à coisa. Descrição que se refere, justamente, ao “modo como” se manifesta a dação de alguma coisa. De acordo com Courtine:

A forma com a qual Heidegger introduz a determinação “metódica” da fenomenologia basta para cortar toda tentativa de interpretar o *Methodenbegriff* como um conceito formal e vazio, um simples conceito de método. A fenomenologia, nos diz Heidegger, não caracteriza o *Was*, a quiddidade “real” dos objetos de pesquisa, mas o *Wie*, o como desta pesquisa¹⁴ (COURTINE, 1990, p. 172).

Não se trata de um conceito de método formal e vazio, pois ele se orienta pela máxima de seu mestre Husserl “às coisas elas mesmas”. Com isso, Heidegger, ao perguntar pelo sentido da questão metafísica evita cair no erro tautológico da tradição e assim evita as obscuridades, preconceitos e pressupostos que os mesmos incorreram ao deixarem escapar o verdadeiro problema em detrimento de um falso problema. O próprio modo da coisa se dá exige um questionar que lhe seja peculiar, segundo Courtine: “[...] o *Wie* ou o *Weise*, o modo ou a modalidade dos objetos da pesquisa, seu *Gegebenheitsweise*, seu *Begegnisart*, a modalidade de seu ser dado, a maneira pela qual eles vêm de encontro”¹⁵ (1990, p. 172). Vemos assim que a pergunta heideggeriana é pelo sentido e não pelo “o que é?”, de modo que, formulada a questão e uma vez constituídos os caminhos predominantes de resposta a ela, ele consegue evitar que tudo recaia por assim dizer em um espaço de obviedade que acaba por atuar de forma obstrutiva.

1.3 A ciência e a metafísica: e suas definições sobre o *Dasein* científico.

O *Dasein* científico tem sua existência determinada pela ciência, na medida em que a ciência é uma de suas formas de ser enquanto ocupação. Sabemos que de pronto e no mais das vezes, a ciência se caracteriza como categórica, pois “[...] ela num modo que lhe é próprio dá expressa e unicamente à coisa mesma a primeira e a última

¹⁴“La façon dont Heidegger introduit la détermination ‘méthodique’ de la phénoménologie suffit à couper court à toute tentative d’interpréter le *Methodenbegriff* comme un concept formel et vide, un simple concept de method. La phénoménologie, nous dit Heidegger, ne caractérise pas le *Was*, la quiddité ‘réale’ des objets de la recherche, mais le *Wie*, le comment de cette recherche” (COURTINE, 1990, p. 172)

¹⁵ “[...] le *Wie* ou la *Weise*, le mode ou la guise des objets de la recherche, leur *Gegebenheitsweise*, leur *Begegnisart*, la modalité de leur être donné, la manière dont ils viennent à l’encontre” (COURTINE, 1990, 172)

palavra” (HEIDEGGER, 2004, p. 104). Contudo, devemos reconhecer, na leitura heideggeriana de *Ser e Tempo* e sustentado ao longo de todo caminho de seu pensamento, que existe um primado da questão do ser, pois ela é o fundamento de todo conhecimento: seja filosófico ou científico. Assim, a ciência tem por objeto o ente ou, no máximo, uma região de ente e nunca o ente em geral. Nesse sentido “o perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas”. (2012, § 3, p. 57). A metafísica como disciplina fundamental da filosofia jamais pode ser valorada ou mensurada pela medida da ideia de ciência. Por isso, Heidegger se mostra audacioso e recupera o sentido da metafísica num ambiente neokantiano que lhe é pouco favorável. Segundo Froment-Meurice:

A originalidade – mal mensurável, e a originalidade como proximidade à origem e não bizarrice – do pensamento heideggeriano é de ter recusado, ao mesmo tempo, a concepção ‘científica’ e a norma ‘cultural’ (antropológica, sociológica, psicológica, etc.). A filosofia não é determinável senão por ela mesma, não é comparável a nada de outro. Ela é ‘alguma coisa de singular, de próprio, de último’¹⁶ (FROMENT-MAURICE, 1981, p. 71).

Heidegger, no início da conferência, se dirige à comunidade de pesquisadores (estudantes, professores). Ele está falando de nosso *Dasein* que tem essa dimensão comunitária. Por que Heidegger endereça essa conferência aos cientistas (comunidade de pesquisadores, professores e estudantes)? Segundo Marc Froment-Meurice (1981):

1. Primeiro, de forma exterior, como vimos acima, podemos dizer que própria situação em que se dá a conferência, uma vez que ele foi nomeado professor titular da Universidade de Freiburg. Nesse sentido, era usual nessa ocasião falar para todas as faculdades reunidas.
2. Segundo ponto, mais fundamental: Trata-se de retomar a singularidade própria da metafísica, como a disciplina mais fundamental da filosofia, sobretudo por carregar algo tão genuíno em sua constituição, a saber, a resposta do ente humano diante da admirável manifestação da existência. No seu sentido filosófico,

¹⁶ “L’originalité – à peine mesurable, et originalité comme proximité à l’origine, et non bizarrerie – de la pensée heideggerienne est d’avoir récusé à la fois la conception ‘scientifique’ et la norme ‘culturelle’ (anthropologique, sociologique, psychologique, etc.). La philosophie n’est déterminable que par elle-même, n’est comparable à rien d’autre. Elle est ‘quelque chose de singulier, de propre, d’ultime’” (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 71).

ressalta-se assim mais do que uma simples disciplina. Ela está intimamente ligada à experiência do homem enquanto existência que pergunta pelo ser, porque em seu sentido originário falar de metafísica é o mesmo que falar do homem, na medida em que ela é uma atitude fundamental do ente humano, isto é, uma tentativa de resposta ao drama pungente de sua existência. Pode-se ressaltar também, em relação às ciências, o estatuto fundacionista do gênero do discurso filosófico, que em última instância confere todo fundamento e universalidade do conhecimento ao discurso científico, que trabalha com região dos entes particulares.

Devemos reconhecer que, para Heidegger, acima de tudo, é nesse fazer ciência que o homem se revela como “um ente no todo dos entes”, onde tudo é nele, por ele e para ele. Tudo o que há no mundo é um utensílio para o agir desse ente que irrompe ao fazer ciência. No entanto, todo projeto de ciência em seu sentido positivista e até mesmo a refundação da ciência pensada pela filosofia de Descartes a Husserl¹⁷ (projeto de fazer da consciência um objeto de uma ciência absoluta) é substituído por uma experiência mais originária de uma dimensão afetiva. A pergunta de Heidegger: “Que ocorre de essencial conosco no fundamento do nosso *Dasein*, na medida em que a ciência tornou-se nossa paixão?” (2004, p. 103) visa entre outras coisas repensar a

¹⁷ No curso do semestre de verão de 1925 pronunciado em Marbourg sob o título: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Prolegômenos à história do conceito de tempo), Heidegger aponta para uma falha decisiva de Husserl. Segundo Courtine (1990), para Heidegger a redução fenomenológica de Husserl falha em umas de suas determinações fundamentais, pois ela já nasce comprometida pelo dualismo clássico entre “sujeito” e “objeto” fornecido pela tradição. De modo que, obcecado pelo problema do conhecimento, não consegue ultrapassar as questões metafísicas da tradição cartesiana, o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* e as teorias clássicas da sensação e da representação. Assim, para Heidegger, Husserl coloca a fenomenologia a serviço das ciências. Ele reprova a subordinação da fenomenologia às ciências e a meta de Husserl que se propôs constituir-la como ciência absoluta. Isso fez com que Husserl não se ativesse ao problema fundamental da filosofia: o sentido do ser. Nas palavras do próprio Heidegger: “A questão primordial de Husserl não porta de todo sobre o caráter de ser da consciência, o que conduz, antes, é o problema de saber *como, de um modo geral, a consciência pode ela tornar-se objeto de uma ciência absoluta*. O que o conduz, primeiro, é a ideia de uma ciência absoluta. Nessa ideia: *a consciência deve ser a região de uma ciência absoluta*, não é alguma coisa, da qual ele seria simplesmente o descobridor, mas é a ideia que ocupa a filosofia moderna desde de Descartes. A elaboração da consciência pura como campo temático de fenomenologia não é *obtida fenomenologicamente fazendo um retorno às coisas mesmas*, mas a uma ideia tradicional de filosofia (HEIDEGGER, 2006, p. 161, grifos do autor). (“La question primordiale Husserl ne porte pas du tout sur le caractère d’être de la conscience, ce qui le conduit, c’est bien plutôt le problème de savoir *comment, d’une façon générale, la conscience peut devenir objet d’une science absolue*. Ce qui le conduit au premier chef, c’est l’idée d’une science absolue. Cette idée: *la conscience doit être la région d’une science absolue*, n’est pas quelque chose dont il serait simplement le découvreur, mais c’est l’idée qui occupe la philosophie modern depuis Descartes. L’élaboration de la conscience pure comme champ thématique de la phénoménologie n’est pas *obtenue phénoménologiquement en faisant retour aux choses memes*, mais à une idée traditionnelle de la philosophie”).

noção platônico-aristotélica de uma *pathos* que move a saída da ignorância para o filosofar, cuja paixão que incita essa busca é a admiração¹⁸. Assim, o que define propriamente o *Dasein* científico é essa paixão, enquanto um tonalidade afetiva, originária pelo conhecimento. Para Heidegger, as ciências se unificam por compartilharem dessa afetividade própria, pelo desejo do saber. Estado-de-ânimo esse que para Heidegger é uma constituição existenciária do *Dasein* ou um modo-de-ser originário, “[...] no qual este se abre para ele mesmo antes de todo conhecer e todo querer e para além do alcance de sua capacidade de abertura” (2012, p. 389).

Heidegger quer com isso nos mostrar que o comportamento temático ou teórico do *Dasein científico* é apenas uma dos modos possíveis de ser-no-mundo próprios do *Dasein*. Para Heidegger, não se justifica esse olhar reduzido da ciência a privilegiar um comportamento dentre os muitos que se oferecem ao *Dasein* humano como suas possibilidades. A busca pelo sentido desse perguntar metafísico do nada pelo *Dasein* humano requer uma interpretação originária de seus modos de ser, e não a ênfase num determinado modo, que não é o mais originário, mas ocorre de modo tardio. Para Heidegger, temos que levar em consideração que, dentre as numerosas condutas possíveis ao homem, as de ordem teórica ou científica não possuem privilégio em relação às demais. Relacionado a isso, no caso da investigação aqui proposta, isto é, de investigar a relação fundamentalmente ontológica entre ser e nada, o estabelecimento das ciências não se apresenta senão como uma possibilidade dentre outras.

Na continuação da conferência, Heidegger constata uma crescente falta de unidade dos saberes científicos. A desarticulação entre os vários saberes tem relação direta com a perda do fundamento. Aquele enraizamento pensado pela teoria cartesiana que coincide com a fundação da ciência moderna e tinha como raiz a metafísica por ser a unificadora absoluta sofre com seu desenraizamento. Embora, perceba que há de certa forma uma articulação é apenas uma articulação técnica (racionalizar os meios), sustentada pelo viés prático. Heidegger, no retorno ao fundamento da metafísica de 1949, irá retomar esse tema e mostrar com isso que essa crítica parte de um projeto

¹⁸ “Pois, como dizemos, todos começam a investigar por se admirar de que tal e tal coisa seja assim, como no caso das marionetes autômatas, ou a respeito das voltas do sol, ou a respeito da incomensurabilidade da diagonal (de fato, a todos os que ainda não consideraram as causas parece ser espantoso que algo não seja mensurável pelo menor de todos), com nesses casos, quando se aprende: de fato, nada poderia causar mais espanto para um homem que sabe geometria do que a diagonal tornar-se comensurável (ARISTÓTELES, 2008, p. 13)

maior ao mostrar que a imagem clássica da árvore da filosofia de Descartes já se mostra comprometida. Segundo Heidegger, a investigação destas raízes dos fundamentos últimos da metafísica mostra que ela se assenta precisamente sobre o ente e assim esquece o ser em sua totalidade. Nisso reside o grande erro metafísico de Descartes, no fato de que ele ao prestar demasiada atenção ao ente, na tentativa de objetivá-lo esquece que a questão fundamental da metafísica é o ser.

Descartes escreve a Picot, que traduzira os *Principia Philosophiae* para o francês: “Assim toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são formadas pela metafísica, o tronco pela física e os galhos que saem deste tronco são todas as outras ciências” (Oeuvres de Descartes, editadas por C. Adam e P. Tannery, vol. IX, 114, tradução nossa). Aproveitando esta imagem, perguntamos: Em que solo encontram as raízes da árvore da filosofia seu apoio? De que chão recebem as raízes e, através delas, toda árvore as seivas e forças alimentadoras? Qual o elemento que percorre oculto, no solo, as raízes que dão apoio e alimento à árvore? Em que repousa e se movimenta a metafísica? O que é a metafísica vista desde seu fundamento? O que, em última análise, é a metafísica? Ela pensa o ente enquanto ente (HEIDEGGER, 2005, p.77).

Outra leitura possível, segundo Fromment-Maurice (1981), com relação a esse caráter de unificação “administrativa”, que ainda sustenta a ciência dividida em suas várias faculdades se deve ao fato de que o caráter de projeto técnico de dominação da natureza pela ciência não se encontra tão desenvolvido, como na Conferência de 1938 (O fundamento da concepção moderna do mundo pela metafísica), em que o projeto técnico da ciência está tão presente e o fundamento de unificação do saber está completamente morto. Assim, por mais que esse fundamento ainda se faça presente, já se apresenta de forma desfavorável pela perda da unidade do saber. Mesmo assim, Heidegger de certa forma quer provocar um despertar para necessidade do *Dasein* científico retomar seu fundamento mais originário, ou seja, o fundamento do ser e por isso metafísico. De certa forma, é preciso uma conversão do olhar em relação ao nada, que deixe de ser compreendido com um vazio absoluto e o retome como fenômeno importante para desvelar o fenômeno inaparente do ser.

Heidegger por ocasião dessa conferência fala para toda a universidade reunida em diferentes faculdades. Ele retoma a noção aristotélica de que as ciências são distintas e dispersas, por tratarem de objetos distintos. Ele salienta que a filosofia, assim como a história e as ciências do espírito em geral, possui um rigor que lhe é próprio. Por

isso, não pode subsumir-se ao caráter de exatidão que outros ramos dos saberes possuem, como ele mesmo exemplifica com a comparação a seguir:

Conhecimento matemático não é mais rigoroso que o histórico-filológico. Ele tem apenas o caráter de “exatidão”, que não coincide com o rigor. Exigir exatidão do conhecimento histórico significa atentar contra a ideia do rigor específico das ciências do espírito (HEIDEGGER, 2004, p. 104, tradução nossa).

Nenhum domínio tem prevalência sobre outro, na medida em que cada ciência tem sua acribia própria. Heidegger de certa forma está na contra mão do século XVIII, que postulava a partir do mecanicismo uma precedência da natureza sobre a história e, ao mesmo tempo, contra a tese hegeliana em que a história precede a natureza. Assim, se a matemática tem sua exatidão por ser apodítica, isto é, necessária, as outras ciências em geral tem seu rigor a partir daquilo que ocorre de pronto e no mais das vezes (*zunächst und zumeist*). São exatidões e rigores diferentes acerca de suas respectivas áreas de conhecimento, assegurados pelo modo de dação da própria coisa ao olhar do cientista.

Como vimos acima, cada ciência vai fazer do ente mesmo objeto de pesquisa e determinação fundamental, segundo sua quiddidade e seu modo de ser, uma vez que a ciência quer saber o que é a essência do ente. Heidegger, ao descrever o comportamento do *Dasein* científico, não pretende desqualificar a validade da ciência e da técnica, mas ele nos alerta sobre alguns riscos aos quais este tipo de pensamento pode levar, em sua linha limite, e procura demonstrar em quais pontos este conhecimento se distingue de um projeto metafísico fundamental. Desse modo, a ciência tem valor para a existência humana, na medida em que informa que o comportamento científico possui determinadas características que, quando são compreendidas, "traz, em sua unidade radical, uma simplicidade e agudeza iluminadora do *Da-sein* para existência científica" (2004, 105)

Para melhor descrever essa relação da ciência com ente, Heidegger elenca três traços da ciência em geral: A referência de mundo, atitude e irrupção. 1) No primeiro traço, ele ressalta que o *Dasein* científico tem o compromisso com o ente mesmo, por ser uma referência assinalada do mundo, ou mais precisamente uma referência assinalada ao ente. Esse interesse assinalado pelo ente é uma determinação fundamental que rege toda a pesquisa científica. A referência ao mundo é o que têm

caracterizado a ciência no fato de que ela se propõe a direcionar-se sempre ao ente pela sua apreensão e dominação na medida em que domina um objeto de pesquisa. 2) A atitude é o elemento definidor do "fazer ciência", pois quem define os parâmetros deste "fazer" é o próprio homem. Essa destacada referência de modo especial ao ente é conduzida pela existência humana por uma livre atitude ou uma escolha deliberada (*proairesis*), isto é, a partir não de uma *eptimia* (desejo irracional), mas pela *bulesis* (desejo racional).

Antes de nos atermos ao último ponto da tríplice consideração sobre a ciência em geral, cabe uma consideração acerca do conceito de existência humana. A existência aqui é entendida com *ek-sistência*, isto é, ela tem um caráter de exterioridade, não entendida como exteriorização, mas pensada a partir do existir humano em seu quadro ontológico posto pela intencionalidade radical. A existência que se manifesta ao *Dasein* é sempre primeiramente concernente ao *Dasein* mesmo, o entendimento se coloca para o *Dasein* antes de qualquer teorização ou horizonte teórico, num nível pré-ontológico. Para explicitarmos a irrupção do ente presente no *Dasein*, gostaríamos primeiro de ressaltar que, no § 29 de *Ser e Tempo*, como veremos mais a frente, Heidegger nos mostra que o encontrar-se (*Befindlichkeit*) é uma abertura ontológica fundamental, de igual originalidade de mundo, na radicalidade própria da relação entre Si e mundo. Nesse sentido, ela constitui o fundamento de todos os vividos afetivos e suas visadas, porque ela é condição de possibilidade de toda intencionalidade dessa relação do *Dasein* no encontrar-se do seu "aí".

3) A irrupção dá-se no homem ao fazer ciência porque, assumindo tal comportamento, o homem, que é um ente inserido no todo do ente, emerge dessa totalidade para descobrir "o ente naquilo que é em seu modo de ser". Assim, o homem, envolvido na existência científica, manifesta-se na busca do ser e, nesse fazer ciência, o ente se conhece. Nessa descrição do humano, segundo Heidegger, ao se irromper, o ente se auto apreende como ente, ele descobre se descobrindo.

“O homem – um ente entre os outros – “impelido a fazer ciência”. E nesse “ímpeto” acontece nada menos do que a irrupção de um ente, chamado homem, no todo do ente [...]”. Heidegger faz uma paráfrase a seu modo da leitura do animal racional¹⁹

¹⁹ Aristóteles caracteriza a posse da razão como a função do homem, o que a vincula com o que seria a essência de ser humano. O texto em que isso aparece mais claramente é no argumento da função humana,

aristotélico. Segundo a definição do livro Alfa de Aristóteles²⁰, o homem se torna homem impelido pelo desejo ou tendência para a ciência. Essa tendência descrita por Heidegger a partir do verbo alemão “*treiben*” tem essa conotação desiderativa insignificacional, ou seja, o desejo, posto pela tradição, depende do conhecimento do bem, é desejado porque é bom. Em Heidegger, não se tem o desejo esclarecido, a ênfase é dada pela afetividade não guiada pelo reconhecimento do bem. Assim, “*treiben*” tem essa conotação, como em Freud, do desejo cego que impele o homem. Nesse sentido, Heidegger dialoga com Aristóteles, porque esse ímpeto é diferente do fugir à ignorância aristotélica. Assim, se por um lado a atitude ou *prohairesis* (προαίρεσις) aristotélica está ligada de uma certa maneira ao aspecto racional, por outro lado, a ciência tem por objetivo dar a primeira e a última palavra às coisas, na medida em que ela tem o compromisso com a verdade a partir do seu método e visada que lhe compete. Nesse sentido, esse desejo é mais pelo conhecimento, pela assinalada referência ao ente, ao passo que, em Heidegger, há também uma descrição do humano em seu sentido existencial a partir de sua auto afecção em relação ao ente.

O homem é um animal que se define por ser afetado, motivado pela admiração diante do irromper do ente, de modo que é surpreendente que haja ente e não nada. De algum modo, a ciência vai nos levar a entender o humano. Por isso, Heidegger se põe a descrever essa dimensão afetiva que caracteriza o humano, na medida em que, no conjunto do humano, temos essa afetividade que lidera a totalidade do ente humano impelido pela pulsão em fazer ciência. Por isso não é casual, que Heidegger aborde as tonalidades afetivas de abertura ontológica para repensar a questão metafísica. “Daí a centralidade do texto de ‘*Que é Metafísica?*’ onde Heidegger procura retomar o fazer metafísico, não no enquadramento tradicional de noções filosóficas sobreinterpretadas, mas no da mais primitiva das aberturas ao mundo: a via régia do afecto” (DUARTE, 2006, p. 305-306).

1.4 A ciência e a metafísica: “a ciência nada quer saber do nada”

em *Ética a Nicômaco* I 7. “ Se, então a função do homem é um atividade da alma que implica um princípio racional, e se dizemos que “um homem” e “um bom homem”, por exemplo têm uma função que é mesma em espécie[...] e se de fato é assim (e afirmamos que função própria do homem é uma certa espécie de vida, e esta é constituída por uma atividade ou por ações da alma que implicam um princípio racional, e que a função de um bom homem é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem executada quando está de acordo com a excelência que lhe é própria)” (ARISTÓTELES, 2001, p.27).

²⁰ “Todos os homens por natureza propendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2008, p. 09)

O triplo aspecto (referência de mundo, atitude e irrupção) em sua unidade é iluminador do *Dasein* científico. De modo que a existência científica pode ser esclarecida como sendo aquela onde toda referência ao mundo, toda atitude e discussão investigadora se dirigem ao ente, e além dele, nada. Nesse sentido, A ciência se preocupou com o ente e, na tentativa de fugir ao que estava além do ente, ela procurou menosprezar tudo o que se aproximava de uma possível negação do ente investigado. Então, o cientista diz: “Deve ser pesquisado apenas o ente e de resto – nada; o ente somente e além dele – nada; o ente unicamente e além disso – nada”²¹ (2004, p. 105). Desse modo, a ciência sempre se caracterizou do ponto de vista temático pela atitude direcionada ao ente, mas há outra coisa que está presente nessa “hexis”, é que, quando ela se decide pelo ente, a ciência deixa escapar o que seria para ela o "elemento nadificante" do ente. No entanto, este elemento está implicado originariamente na própria busca da ciência, ele é o nada (*das Nichts*). Os cientistas têm rejeitado e abandonado esse nada. Para Heidegger, o comportamento científico ao olhar para o ente procura ignorar o nada.

Heidegger já começa a desvelar para onde vai seu interrogar metafísico sobre o nada, ou seja, o nada na verdade está mais próximo do ser do que do ente. Nesse sentido, segundo ele, o nada, ao ser tido por uma fantasmagoria e abominação, faz com que a ciência somente trate do ente. No entanto, ao abandonar o nada como nulidade, isto é, em seu caráter de extrema negação, mais precisamente, como o que não está nem no campo dos possíveis o completamente nulo, a ciência mostra uma ambivalência. Ora, se a ciência nada quer saber do nada. Não é certo também que para expressar sua própria essência – o ente e suas leis – recorra ao nada? Encontramo-nos, assim, com a essência ambígua da ciência, que recorre ao que rejeita para expressar sua existência. Assim, para que algo seja relegado, primeiro, é necessário possuí-lo para depois o relegar, ou seja, não se é possível relegar algo que não se tem, ou melhor para demitir é preciso primeiro admitir.

O saber científico não se dá conta desse paradoxo denunciado por Heidegger, que se apoia na própria maneira da fenomenologia lidar com a coisa ela mesma, desde Husserl. Assim, apenas o que é dado pode ser relegado, ou seja, o

²¹ “Erforcht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seienden einzig und darüber hinaus – nicht” (HEIDEGGER, 2004, p. 105)

fenômeno tem de primeiro se dar (no caso o fenômeno do nada) para que na sua dação ele possa ser relegado ou não. As ciências ao se caracterizarem enquanto tais definem-se a si mesmas por se dirigirem ao ente, mas também usam sem explicitar o conceito do “nada”.

Heidegger se pergunta se esse é simplesmente um uso da palavra ou se há aí uma designação de fato. Afinal, a ciência recorre ao nada para se definir. E inclusive tem um tipo de concepção a respeito do nada. O que é esse nada que está no discurso do cientista? O nada transformado em negação determinada de um ente pela ciência abarcaria a inteireza que o fenômeno exige para ser descrito? O nada seria apenas um modo de discursar, um jogo vazio de palavras (*flatus vocis*), ou apenas um problema de linguagem como quer a filosofia analítica²²? Para Heidegger, as proposições lógicas, não são algo definidor do verdadeiro ou do falso, em seu valor genuíno de verdade. De acordo com os preceitos definidos pelo Círculo de Viena, algo só faz sentido se puder ser verificado e analisado em termos verdadeiros ou falso. Já em Heidegger, a questão é levada mais além, aos seus limites mais extremos. Pois a pergunta pelo fundamento do *Dasein*, em seu sentido ontológico, levaria a uma continuação da busca por um fenômeno que lhe subjaz, mais originário que transcenderia a síntese veritativa, apofântica ou predicativa.

Notamos que a definição tradicional da ciência cria um paradoxo, ao mesmo tempo em que ela rejeita o nada ela o apela para definir sua essência. É próprio da ciência rejeitar o absurdo, o que não tem sentido. Eis o motivo desse uso excludente do nada, pois, quando a ciência entende que o negativo é sempre negação de um ente, ela não consegue pensar o nada sem vinculá-lo ao ente. Heidegger faz um excelente diagnóstico acerca da possibilidade ou impossibilidade da questão sobre o nada,

²² A tese do círculo de Viena é que o nada seria um advérbio substantivado. De modo que a partir do não se chegaria ao advérbio mais forte, que no caso seria o substantivo. “Carnap analisou particularmente enunciados da obra de Heidegger, *Que e metafísica?* mostrando que em tais enunciados se emprega, por exemplo, o termo “nada” de forma substantivada e que dele deriva o neologismo sem significado “nadar” e de ambas as transgressões categoriais se seguem combinações assignificativas, como estas: “a angústia revela o Nada” ou “o Nada nadea”. Não somente enunciados desse tipo são carentes de sentido, conclui Carnap, mas que toda a metafísica esta desprovida de sentido. Os enunciados dessa disciplina ou exploram os erros categoriais ou se baseiam na utilização de termos assignificativos, que não estão em relação designativa com a realidade” (OLIVEIRA, 2009, p 33). Segundo Carnap (1965, p. 73): “El metafísico nos dice que no pueden especificar se condiciones empíricas de verdad; si a ello, con ellas, sabremos entonces que no se trata en ese caso sino de una mera alusión a imágenes y sentimientos asociados a las mismas, lo que sin embargo no les otorga significado. Las pretendidas proposiciones de la metafísica que contienen estas palabras no tienen sentido, no declaran nada, son meras pseudoproposiciones”

sobretudo, ao mostrar esse conflito no interior da ciência. A essência ambígua da ciência, ao afirmar sua seriedade e sobriedade, a faz esvaziar do problema, ou seja, a decisão pelo ente e a recusa do absurdo (nada) é o maior dos absurdos, na medida em que ela recusa o mais originário em detrimento do menos originário (o ente).

A estrutura do alegar (*zugeben*) e relegar (*preisgeben*) é muito usada por Heidegger, mais precisamente no campo originário. Como ele afirma no § 4 de *Ser e tempo*: “O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*. O ôntico ser-assinalado do *Dasein* reside em que ele é ontológico (2012, p. 59 grifo do autor). Assim, em todo entendimento do ser há uma pressuposição do entendimento prévio como um entendimento ainda não tematizado. Esse paradoxo já estava presente em Aristóteles, ao mostrar que o último para nós epistemologicamente é o primeiro na ordem ontológica. Deste modo, por mais que nós nos damos conta disso por último a questão do ser ou do nada é a mais originária do que a questão do ente.

1.5 Diferença ontológica.

Para aprofundarmos nossa analítica sobre essa problemática desvelada entre o ente e o nada à guisa da essência ambígua da ciência, Heidegger na nota de rodapé acrescentada (Que é Metafísica?) em 1931 chama-nos atenção para uma interpretação que permeia todo o *Ser e tempo*, a saber: a diferença ontológica. A questão da diferença ontológica, segundo Heidegger, se constitui como a compreensão de que o ente só pode ser pensado a partir do ser, isto é, a partir do espaço ontológico, do aberto por onde o ente se apresenta. Por isso, o *Da-sein*, um ente lançado ao mundo, é o único capaz de dizer o que é o ente através do entendimento do ser. A diferença ontológica²³, que lhe permite criticar a tradição metafísica, que tentou justamente obliterá-la, eliminando ou desvalorizando o ser em favor dos entes. A tradição do pensamento filosófico acabou por “entificar” o ser, isto é, equiparou equivocadamente ser e ente, determinando assim um obstáculo extraordinário para a filosofia em pensar as condições de conhecimento do ente e para desvelar o ser.

²³ Segundo Jean-François Courtine “*Von Wesen des Grundes*. – Sabe-se que foi o primeiro texto a formular explicitamente a diferença ontológica, mesmo se convém dizer com Jean Beufret que essa sustenta anonimamente toda a démarche de *Ser e Tempo*. Resta que antes o ensaio publicado em homenagem a Husserl- *Vom Wesen des Grundes* – a diferença é expressamente chamada por seu nome nesse curso de 1927 (cf. Wegmarken. Ga., 9, p. 134, nota marginal b). Ora, é precisamente na perspectiva da diferença ontológica que Heidegger evoca de início a redução (como fenomenológica), quer dizer antes e independente de toda referência a Husserl. (COURTINE, 1990 p, 227-228)

Toda a história da metafísica é de igual maneira a história do esquecimento do ser. Como vimos, na raiz desse problema está a diferença ontológica, que é a diferença das maneiras própria do ser e do ente. Essa problemática permeia todo o *Ser e Tempo*²⁴, que tem como problema desvelar qual é o modo de ser do ente pelo qual o mundo é constituído no *a priori* da correlação sujeito-objeto. A analítica do *Dasein* se esforça para mostrar que o modo de ser do *Dasein* é totalmente diferente daqueles seres que não são *Dasein*.

O problema da diferença ontológica com que Heidegger se ocupa, em *Ser e Tempo*, permeia também essa conferência de 1929, isto é, aquela diferença entre modo de ser do *Dasein* e dos seres que são simplesmente subsistentes. Para Heidegger, há uma completa diferença entre o nada e o ente. Tal diferença ontológica é pensada na sua diferença absoluta. A ciência, na medida em que ela nega o nada como o que não há (como a metafísica relega o ser), privilegia o ente. Nesse sentido, ela vela o nada e a metafísica vela o ser. Heidegger nos mostra que há uma homologia entre o ser e o nada, porque o nada está mais próximo do ser do que o ente. O nada e o ser tem em comum o não ente. Nesse sentido, para Heidegger, o nada acaba sendo um fenômeno que nos leva à diferença ontológica, justamente por ser um fenômeno que vem-de-encontro com mais “facilidade” do que o ser.

Como a ciência, para Heidegger, não pensou essa diferença entre nada e ente e não o considerou em sua dimensão mais originária, ela acabou por “entificar” o nada, ou seja, a ciência equiparou equivocadamente o nada ao ente. Ao tratá-lo assim, abriu-se um obstáculo extraordinário para a filosofia desvelar as condições de entender o nada e para pensar o ente em seu todo. Dentro dessa perspectiva, uma vez que o nada não é um conceito não pode ser apreendido pelo intelecto. Nesse sentido, não se deve confundir o nada que nos é revelado pela tonalidade afetiva com abertura ontológica com o conceito de nada tradicional da metafísica e da ciência. Ao reconhecer a impossibilidade e ao relegá-lo, a ciência acaba fazendo um uso excludente do nada, mas ela ainda faz o uso na medida em que a impossibilidade se torna apreensível. Ignorar o

²⁴ Segundo Marion, “nenhum golpe de força, mesmo perpetrado por Heidegger ele mesmo, teria podido introduzir anacronicamente a diferença ontológica em *Ser e Tempo*, se *Ser e Tempo* não se movesse ele mesmo e de imediato no horizonte já aberto pela diferença ontológica. Concluamos então: a ‘diferença ontológica’ aparece literalmente em *Ser e Tempo* mesma, porque o descobrimento de 1927 se cumpre no seio mesmo da diferença ontológica” (MARION, 1989, p. 179).

nada, portanto, é aceitar sua existência. Afinal de contas, indiretamente, a ciência diz não ter relevância a questão do nada, e nesse dizer a afirma como existente.

Diante dessa equiparação entre as diferenças ontológicas (ser/ente nada/ente), podemos afirmar, a partir da fundamental distinção que Heidegger se dá conta, que toda a história da metafísica é a história da entificação, da objetificação, do nada assim como do ser. Heidegger pontua que o problema do nada foi colocado de maneira equivocada desde a antiguidade como uma *khôra* (matéria informe), possível substrato para todos os entes:

A metafísica antiga concebe o nada no significado de não-ente, quer dizer, da matéria informe, que a si mesma não pode formar como um ente que se apresente possuidor de forma, conforme um aspecto (eidos). Ente é a estrutura que se forma a si mesma, que como tal apresenta na forma (visto)²⁵ (HEIDEGGER, 2004, p. 119, tradução nossa).

Na interpretação de Heidegger, o nada originariamente pensado não pode ser comparado ao não-ser, como a tese equívoca posta desde antiguidade: *ex nihilo nihil fit* (Do nada nada vem). Pois o fato dele não poder ser conhecido nem falado, como estava respaldada a tese eleata inviabiliza o acesso a ele, mesmo porque o nada não tem uma forma ou aspecto, isto é, ele não é uma ideia. O não-ser, no poema, significa *medén*, palavra comumente traduzida como nada, que indica a falta de unidade e determinação. Ao excluir o não-ser do *lógos* com o argumento de que não pode ser pensado, Parmênides nos oferece uma ontologia do ser puro, uno no sentido absoluto da unidade, sem nenhuma mistura ou divisão. Já o nada da tese platônica visa resolver o impasse das teses opostas entre o ser e o não-ser (Parmênides e Heráclito). Por isso, ele postula a noção de um nada relativo para dar conta da alteridade. Assim, pela participação nas formas, o estatuto ontológico do não-ser não é mais entendido ao modo eleata, como o que absolutamente não é, mas como o que não é em relação a algo. Por exemplo, a criança é o não-ser adulto, a mulher é o não-ser homem, etc. Platão defende que os seres participam de algumas formas e não participam de outras, no sentido de que a participação e a não participação são relações ontológicas que dão razão ao ser de uma coisa, na medida em que os seres são constituídos por sua

²⁵ “Die antike Metaphysik fast das Nichts in der Bedeutung de Nichtsseienden, d. h. des ungestalteten Stoffes, der sich selbst nicht zum gestalthaften und demgemässsig ein Ausehen (eidos) bietenden Seienden gestalten kann. Seiend ist das sich bildende Grebilde, das als solches im Bilde (Anblick) sich darstellt” (HEIDEGGER, 2004, p. 119).

participação em várias formas e por sua não-participação em outras. De modo que a tese da participação afirma que não é possível que as relações entre os seres se baseiem apenas na diferença radical ou na ausência completa de diferença. O nada heideggeriano não pode ser confundido com esse não-ser (nada) da tese platônica, uma vez que ele é pensado sempre em relação a um ente, que por sua vez está circunscrito a uma ideia que se define por uma generalidade prévia a uma classe de ente em particular.

O nada heideggeriano também não pode ser confundido com a pura negação da escolástica, que reformula a tese conhecida “*ex nihilo nihil fit*” (Do nada nada vem) para *ex nihilo fit – ens creatum* (Do nada se faz ente criado). O Deus metafísico é, com efeito, o *summum ens*. Enquanto o ente mais elevado no interior de uma ordem representada por todos os entes, Deus que é mais que todos. Deus é pensado como aquele ente que, enquanto absoluta presença, exclui de si qualquer ausência. Nessa tese o nada não atinge o divino, pois é precisamente esse último elemento que determina a estrutura da ontoteologia, o fato de que nessa o ser é remetido a um ente, a Deus como *summum ens*. Essa tese é contra a tese grega (*ex nihilo nihil fit*), porque “o nada se torna agora o conceito oposto ao ente próprio, no sentido de sumo ente, como Deus enquanto ente incriado”²⁶ (2004, 119). Assim, se a criação vem do nada, não existe uma contradição em relação ao ente. Quem se opõe de fato é Deus, porque se Ele é ato puro de ser não tem como ele não-ser, ou seja, não tem como ele sair do nada e criar o nada. Nesse sentido, o ente incriado é a extrema oposição ao nada e a criação se opõe em uma oposição fraca ao nada. Essa discussão mostra, para Heidegger, que “aqui também a interpretação do nada indica a concepção fundamental do ente. A discussão metafísica do ente se mantém, porém, no mesmo plano que a questão acerca do nada”²⁷ (2004, p. 119). Esse autor vê a teologia metafísica em uma estreita correlação ao esquecimento do ser e do nada, uma vez que ela não apenas procede desse como também o consolida e perpetua em seu domínio. O Deus metafísico aparece assim como a garantia de validade do princípio de fundamento, cujo domínio é por longo tempo consolidado e sancionado através da representação metafísica. Enquanto causa primeira, Deus é, ao mesmo tempo, definido como aquela causa que não pode ser causada, mas que, enquanto causa

²⁶ “Das Nichts wird jetzt der Gegenbegriff zum eigentlich Seienden, zum *summum ens*, Gott als *ens increatum*” (HEIDEGGER, 2004, 119).

²⁷ “Auch hier zeigt die Auslegung des Nichts die Grundauffassung des Seienden an. Die metaphysische Erörterung des Seienden halt sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts” (HEIDEGGER, 2004, p. 119).

absoluta, é, ao mesmo tempo, causa de si mesma. O que Heidegger percebe, nessa rápida referência histórica, que a diferença entre ser e ente a partir da experiência do nada, esse sempre foi visto em contraposição e simples negação do ente. Além disso, esse ofuscamento do nada pela autorreflexão permitiu o seu esquecimento pelo homem. Diante dessa constatação, tematizar o nada é proporcional a superar a metafísica. Segundo a interpretação de Schuback:

A questão decisiva para Heidegger é: a tarefa de um pensamento não-metafísico não reside em configurar uma estrutura de negação da metafísica, mas em abandonar os prismas das dicotomias, das oposições, das contra-dicções, das negações. A questão fundamental é, portanto: como pensar a diferença sem cair nas armadilhas lógicas, dialéticas e mesmo pós-dialéticas da negação e de suas negatividades? (SCHUBACK, 2007, p. 84).

Com o desvelar dessa necessidade de repetir o questionar pelo nada, é possível reabilitar a metafísica não pela via da instância objetificadora do ser, levada a últimas consequências pela ciência ao negar o nada como absurdo. Já que o nada é, agora, uma questão inexorável para condição de possibilidade de revelação do todo do ente. Na medida em que nosso *Dasein* é um ente que tem uma assinalada abertura ao ser, julgamos ser de fundamental importância o nada no desvelamento do ser do *Dasein*. Nesse sentido, a necessidade de repetir a questão do nada se põe num ponto de viragem nevrálgico em que dada a profundidade da crítica (até o momento e como será aprofundada no próximo item) não mais se tem mais como pensá-lo a partir do produto da negação como a ciência o faz, mas como um acontecer originário do nosso *Dasein*.

1.6 A questão metafísica do nada.

Para buscar a condição de possibilidade do nada, Heidegger chama atenção para o fato de a ciência não se atentar para a essência contraditória pela qual ela mesma se define. Como vimos no item anterior, o nada é tomado como uma negação, ou seja, a ciência parte de uma determinação como se ele fosse um ente. A ciência entende o nada a partir de uma negação e toda negação é sempre negação de um ente. Assim, podemos inferir que a ciência não consegue pensar o nada sem vinculá-lo ao ente. Na elaboração da questão do nada como uma questão que está dentro da Metafísica, Heidegger observa que sua investigação tem a intenção de indicar se é possível ou não dar uma resposta que mostre as possibilidades de tematizar o nada e, nesse caso, em que lugar pode-se encontrá-lo.

“O nada é alegado e a ciência com sua superior indiferença para com ele o relega como “o que não há”²⁸ (2004, p. 106-107). Na expressão “*es nicht gibt*” (o que não se dá) o fenômeno tem de se dar para que ele haja, isto é, ser é próximo do se dar, na medida que o que há é o que se dá, a partir dessa expressão podemos perceber o quão facilmente podemos passar do fenômeno ao ser. A própria metafísica, em seu sentido ontológico existencial, como veremos mais adiante, é a história do dar-se do ser em suas faces e aspectos, até mesmo nadificantes. O nada se dá. A ciência, ao tentar explicar sua própria essência, concebe a dadidade do nada dizendo ser diferente a ele.

Apesar da ciência tratar o nada como o “que não há”, Heidegger mesmo assim tenta elaborar a questão acerca do nada. O nada teria uma essência? “o que é o nada”? De início a questão apresenta algo bastante contraditório. Como podemos perguntar se algo “é” quando na verdade o nada não é um objeto ou muito menos um ente?. O nada não é um conceito, mesmo se o fosse seria um conceito auto destruidor, já que “é” o que não é. A boa pergunta para Heidegger deve ser posta concernente à exigência fundamental do questionar. A pergunta então se mostra insuficiente, pois o objeto próprio da questão não é o ente. A pergunta “o que é o nada?” não me põe diante do nada, mas revela o ente. Nesse sentido “a questão se priva a si mesma de seu objeto próprio”²⁹ (2004, p. 107).

Consequentemente a resposta à questão “o que é o nada?” se torna impossível, visto que nos movemos na fórmula “nada ‘é’ isso ou aquilo”. Desse modo, entifica-se e encobre a diferença entre o nada e o ente, o que significa dizer que ele não tem uma *quid* (essência) nem uma *quod* (existência). Heidegger quer mostrar porque a metafísica e a ciência ao, se moverem nessa “definição” do nada, embaçadas nos seus respectivos modos de pensar e dizer objetivantes, não o desvelam, isto é, o esquecem, pensando apenas o ente.

Heidegger, ao seguir sua démarche filosófica e ao tomar ponto o de vista do adversário para depois refutá-lo, mostra que, se seguirmos a lei fundamental da lógica, o princípio de não-contradição, a questão do nada se torna algo impossível, visto que é posta a contradição, ou seja, um não-ente como o nada não pode ser. Esse princípio de

²⁸ “Die Wissenschaft gibt es, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es, preis als das, was “es nicht gibt”(HEIDEGGER, 2004, p. 106-107)

²⁹“Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes” (HEIDEGGER, 2004, p. 107)

evitar a contradição é fundante de todo pensamento clássico acerca da lógica. Segundo Heidegger essa lei do pensamento foi exposta formalmente por Aristóteles. A lógica aparece como uma instância atemporal sem jamais ser questionada em seu fundamento. Heidegger mostra que ela é derivada do pensamento fundamental, isto é, do empreendimento metafísico que toma o *logos* como um nome para o ser. Nesse sentido, o campo de racionalidade instaurado pela tradição metafísica a partir do referencial da concepção ontológica igualou ser ao pensar e pensar é pensar sem contradições³⁰. De acordo com M. Froment-Meurice (1981, p. 32) este princípio foi formalizado depois como uma regra lógico-matemática, isto é, como um princípio de identidade³¹ do tipo $A=A$. De tal modo que acaba por encerrar num pensamento tautológico da lógica uma instância que deriva do campo ontológico. Assim, o ser só pode ser pensando e falado e o não-ser ou o nada jamais pode ser pensado ou falado, pois envolve repensar todo princípio fundante da lógica derivada do empreendimento metafísico que se resume no ser=pensar sem contradições. Como Heidegger pontua, se o pensamento clássico fosse forçado a pensar o nada, entraria em autodestruição, por agir contra sua própria essência. O pensamento entraria em contradição. Assim, o princípio da não contradição, apresentado na lógica como princípio racional como o próprio Heidegger enfaticamente nos adverte "a comumente admitida regra fundamental do pensamento em geral, o princípio de evitar a contradição"³² (2004, 107), restringe a possibilidade de pensar o nada. Não se pode pensar que o nada é, pois, se estaria transformando ele em objeto, em ente, mas o nada não é ente. O nada é nada de ente.

Ao se referir à "lógica", Heidegger usa o termo entre aspas, pois ele está interpretando a lógica como lógica do intelecto, ou seja, como derivada da interpretação tradicional da qual ela opera a partir da essência do pensamento. Como na tradição prevaleceu a identidade entre ser e pensar (tese de Parmênides), o nada sempre foi tido

³⁰ "O mesmo, pois tanto é aprender (pensar) como também ser". Neste caso, coisas diferentes, pensar e ser, são pensados como o mesmo. Que quer isto dizer? Algo absolutamente diverso em comparação com aquilo que ordinariamente conhecemos como a doutrina da metafísica, que a identidade faz parte do ser. Parmênides diz: 'O ser faz parte da identidade'. Que significa identidade? Que significa, na proposição de Parmênides, a palavra *tó autó*, o mesmo? Parmênides não nos responde esta questão. Situa-nos diante de um enigma do qual não nos devemos esquivar. É preciso que reconheçamos: nos primórdios do pensamento, muito antes de a identidade se formular em princípio, fala ela mesma, e precisamente, através de um dito que dispõe: Pensar e ser têm lugar no mesmo e a partir deste mesmo formam uma unidade" (HEIDEGGER, 2005, p. 175).

³¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. Tradução de Ernildo Stein. Nova Cultural: São Paulo, 2005, pgs. 173-183

³² "Die gemeinhin beigezogene Grundregel des Denkens überhaupt, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch" (HEIDEGGER, 2004, p. 107)

como o oposto do ser. Seguindo essa decisão metafísica, o nada é visto como uma pura nulidade ou não existente, pois ele é tido como derivado da negação. Nesse empreendimento metafísico, ou seja, nessa tautologia, a “lógica” e a linguagem são nada mais que instrumentos a serviço da representação do ente.

Para aprofundarmos essa discussão, podemos rever na analítica de *Ser e tempo*, em que Heidegger entende o *logos* numa acepção mais ampla do que simplesmente lógica. Na sua abordagem etimológica, no § 7, ele julga necessário prevenir, logo de início a polissemia do termo nos gregos. *Logos* tem na palavra discurso seu significado basilar, mas o termo costuma ser traduzido também para a nossa língua como enunciado, razão, juízo, conceito, definição, fundamento, ou até mesmo, relação. Heidegger percebe essa dificuldade semântica em traduzir o seu significado primevo de *logos* devido “à passagem do grego para o latim e deste para as línguas nacionais, o que terminou obstruindo profundamente o acesso às dimensões originárias das palavras primitivas” (ERNILDO STEIN, 2001, p. 166).

O significado de *logos* destacado por Heidegger é “[...] tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre no discurso’”(2012, p. 113). Esse termo, exposto dessa forma, remonta a Aristóteles, por justamente ele ter se tornado a partir dele um termo que tem o sentido num caráter declarativo ou revelador.

Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como *apophainesthai*. O *logos* faz ver algo (*phainesthai*), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (voz média) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” *apo...* a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso (*apophansis*), na medida em que é autêntico, o dito no discurso deve ser extraído daquilo sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto o dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre. Essa é a estrutura do *logos* como *apophansis*. (HEIDEGGER, 2012, p. 115).

A convivência entre os seres cuja “essência é sua existência” – o *Dasein* - é discursiva, seja nas suas mais variadas formas de usar a linguagem, seja no modo de dizer sim e não, no modo de avisar, provocar ou emitir proposições: usamos essa estrutura do *logos* de tornar manifesto, isto é, fazer-ver o que se mostra. O *logos* seria, portanto, um discurso que faz ver mostrando, tendo se em conta que a função fundamental de todo discurso é “tornar manifesto (*offenbar machen*) isto de que se fala”

(GREISCH, 1994, p. 104), e tornar manifesto significa conduzir o olhar à verdade, tornar visível, fazer ver algo do modo como ele é. Daí a significação apofântica presente na estrutura do discurso.

Logos compõe, na verdade, a formulação do conceito prévio de fenomenologia, ao desempenhar em relação ao fenômeno a tarefa de descrevê-lo numa mostra direta, fazendo ver o modo de ser que lhe é essencial. Isso equivale, em grego, a λέγειν τα φαίνόμενα ou αποφαίνεσθαι τα φαίνόμενα que exprimem, ambas, aquilo que Heidegger traduz como “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra” (HEIDEGGER, 2012, p. 119). Nessa perspectiva, a Fenomenologia, como ciência dos fenômenos, deve fazer vê-los apropriadamente, já que fenômeno designa sempre aquilo que se mostra a partir de si mesmo. A Fenomenologia tem como tarefa a mostra disso que tende a se encobrir na aparência. No caso, o fenômeno que de pronto e no mais das vezes não se dá é o próprio ser e, na Conferência de 1929, o nada.

Para entendermos o significado originário de *Legein* que Heidegger acredita ser prioritário para o termo *logos*, voltamos à démarche da preleção. Heidegger segue por esse caminho em que a “lógica” dá a última palavra. Nos sistemas filosóficos clássicos, a “lógica” coloca-se como a última instância de julgamento, que regula sobre o que pode ou não ser posto como questão de pensamento. Eis um dos motivos para Heidegger não buscar nos filósofos o sentido dos termos (fenômeno e *logos*) para a tarefa de explicitar o significado do método fenomenológico. Pois os filósofos gregos haviam perdido o significado originário das raízes linguísticas e ocultaram-no em sua polissemia.

Se todo pensar é pensamento do ente, é interdito fazer do nada questão, seguindo “[...] a pressuposição, que nessa questão a “lógica” é mais alta instância, que o intelecto é o meio e o pensamento é o caminho para apreender originariamente o nada e decidir sobre seu possível desvelamento”³³(HEIDEGGER, 2004, p. 107). Deixemos, entretanto, o intelecto pôr a questão, ainda que seja “[...] um problema que apenas

³³“[...] Der Voraussetzung, dass in dieser Frage die “Logik”³³ die höchste Instanz ist, dass der Verstand das Mittel und das Denken der Weg ist, um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden” (HEIDEGGER, 2004, p. 107).

também se consome a si mesmo”³⁴ (2004, p. 108). Então, o que é o nada? “o nada é a negação da totalidade do ente, o simplesmente não-ente”³⁵ (2004, p. 108).

Heidegger, assim, propõe que, se o nada é negação e a lógica dominante diz que a negação é um ato do intelecto, até mesmo segundo os preceitos dessa lógica, se é forçado a admitir que o intelecto deve estar em primeiro plano na discussão sobre o nada. O que Heidegger se propõe é pensar o avesso dos ponteiros, ou seja, o não, a negação seria menos originário que o nada, pois esse enquanto negação da totalidade do ente antecederia essa negação. Nesse aspecto, a ciência, apesar de pensar o nada, não consegue pôr o nada como uma verdadeira questão, porque entende o nada como derivado da negação, isto é, como ente negado. Se o intelecto tem todo esse caráter decisivo de entender essa relação não/negação/nada, como podemos dispensá-lo em sua questão? Será que ele é indispensável para o questionar do nada? Outra forma de tematizar o nada é possível? Em qualquer caso, como o nada pode e deve ser questionado, ele deve se manifestar de algum modo.

Fazendo uma recapitulação: Sob a égide da lógica, como pontua Heidegger, o nada não passa de um ato em particular do intelecto: a negação. Segundo o que vimos até aqui, a sua ideia só pode ser formulada em termos de negação de algum ente. O nada absoluto, por exemplo, representa somente a negação da totalidade do ente, e além disso nada. Nas cercanias da lógica, portanto, o “nada” é representado como simples modalidade do juízo, na medida em que ele é resultante necessário das proposições negativas e, como tal, encontra-se a mercê delas.

Na sua perspectiva fenomenológica, Heidegger não acata tais postulados filosóficos e científicos. O filósofo dirige à “lógica” uma indagação: “Há apenas o nada, porque há o não, isto é, a negação? Ou consiste no contrário?”(2004, p. 108)³⁶. O ponto de viragem se encontra justamente aqui. Heidegger não desenvolve o pensamento nessa linha, pois não é o caso que o “não” constitua o fundamento do nada. Ele inverte radicalmente os termos. O manifestar do nada constitui a possibilidade de toda negação, e não o inverso. A tese fenomenológica invertida fica assim: “O nada é mais originário que o não e a negação”³⁷ (2004, p. 108). Heidegger recusa conceder à “lógica” toda a

³⁴ “[...] wenn auch nur sich selbst verzehrendes Problem ansetzen” (HEIDEGGER, 2004, p. 108)

³⁵ “Das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende” (HEIDEGGER, 2004, p. 108).

³⁶ Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? (HEIDEGGER, 2004, p. 108).

³⁷ “das Nichts ist ursprünglicher³⁷ als das Nicht und die Verneinung”(HEIDEGGER, 2004, p. 108).

autoridade que ela exige possuir em tal problemática. Nesse sentido, Schuback interpreta que,

[...] no nada, que a impossibilidade dos substantivos “ser” e “realidade” torna-se uma impossibilidade real e não lógica, ou seja, que a impossibilidade de dizer ser é isso ou aquilo, realidade é isso ou aquilo, irrompe na nervura da experiência e não meramente como resultado, implicação ou conclusão de uma abstração. Nesse sentido, o nada é a impossibilidade mais extrema da substantivação e da predicação. Essa impossibilidade de predicar ser e realidade, que se mostra, digamos assim, em carne viva, na verbalidade do nada, descortina o limite do pensar e dizer objetivantes, entreabrindo a questão da condição de possibilidade de um pensar e dizer não objetivantes (SCHUBACK, 2007, 86).

Dada a inversão problematizada por Heidegger, a possibilidade de negação depende, ontologicamente, do nada. Ora, a negação é maneira de ver “lógica”, na medida em que ela se integra a uma doutrina do juízo. Se a negação é o modo de levar em conta o nada, ela é tão derivada quanto essa “lógica”. Assim, como não se trata de um conceito formal, a “lógica”, como sendo uma ferramenta derivada do intelecto estabelece-se num momento tardio. De modo que o nada, assim como o entendimento do ser, está, antes de qualquer teorização ou horizonte teórico, num nível pré-ontológico. Então, o nada subjaz a toda operação do intelecto e toda negação. Mais precisamente Heidegger nega a ideia de que em filosofia é preciso estabelecer como “uma cega obstinação do intelecto” um princípio primeiro como a base inabalável e segura de um sistema filosófico. Inversamente, está empenhado em examinar como se dá o primeiro e mais original desvelar ontológico do nada no âmago do *Dasein*, antes de se pôr o momento teórico e da consciência: a teoria sempre chega tarde, apenas se coloca num momento posterior que revelou ou abriu o nada como condição de possibilidade de toda existência.

Não obstante as consequências que se tira disso, Heidegger insiste em assinalar, em contrapartida, uma vez que a pergunta persiste: onde se dá o nada? Onde é possível encontrá-lo? Pois já foi destacada a impossibilidade formal da questão. Mas o propósito é tratar da questão metafísica por excelência. A questão que todos devem encontrar e, se não encontram é porque não se colocam no “estado da questão”. Assim, Heidegger assinala, que outra forma de possibilitar a problematização sobre o nada é que é possível questioná-lo e como o nada pode e deve ser questionado, ele deve manifestar-se de algum modo. No sentido mais profundo problematiza Heidegger: “Há

afinal um buscar sem essa antecipação, um buscar ao qual um puro encontrar corresponda?”³⁸. Dessa maneira Heidegger quer questionar se existe a possibilidade de um encontrar sem antecipação prévia, que lembra o modo próprio de como esse autor interpreta a metafísica: *espisteme dizetetiké* (como veremos mais adiante). Pois o encontrar de certa forma já estava pressuposto no buscar. Heidegger está descrevendo a fenomenalização do encontro, uma vez que todo encontro parece ter um desencontro, ou seja, parece que não se dá de modo pleno. Poderia precisar um encontro que poderia ser um encontrar-se puro?

Isso significa, pois, que para, pôr a questão, é preciso satisfazer o que permanece desde de Aristóteles³⁹ como exigência fundamental: “Se como sempre, o nada deve ser questionado, então ele mesmo tem de primeiramente ser dado. Temos de poder fazer que ele venha-de-encontro”⁴⁰ (HEIDEGGER, 2004, p. 108). Ou seja, primeiro é preciso saber se algo existe (quod) para depois perguntar pela sua essência (quid). Segundo essa tradição, perguntar pela *ousía* é interrogar o que é o ente em sua proveniência (*tò tí en einai*). Assim, a *ousía* é assinalada pela filosofia aristotélica como uma quádrupla determinação: (1) *tò tí en einai*, que ele já era; (2) o *kathólou*, o todo que vale para o particular, (3) o *génos*, o gênero, universal e o *hypokeímenon*, aquilo que subjaz, o fundamento, o fundo. No entanto, uma vez que o nada não é nenhum subsistente, ou existente, nem muito menos a negação do ente, como satisfazermos essa exigência de ter o “quod” antecipadamente?

Com o advento da questão do nada e o índice de mostraçãõ que melhor lhe condiz, Heidegger recusa o caminho posto desde Aristóteles, para não perder o fenômeno do nada como a tradição e a ciência. Na medida em que sabemos que nem o ser nem o nada são algo de entitativo, o sentido e significado deve ser buscado por outro roteiro. Na direção dessa analítica, Heidegger nota que existe um falatório com o nada similar ao que acontece com a questão do ser. O falatório compõe uma modulação do

³⁸ “Gibt es am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme, ein Suchen, dem ein reines Finden zugehört?” (HEIDEGGER, 2004, p. 108)

³⁹ Aristóteles, no capítulo 1 do livro II (89b 23-35) dos Segundos Analíticos, pontua que: “É quando conhecemos o que (o fato) que perguntamos pelo porquê (a razão) - por exemplo, se sabemos que o sol experimenta o eclipse e que a terra se move, indagamos pelos porquês destes fatos. É assim que formulamos tais questões. Mas há outras que assumem formas diferentes; por exemplo, se um centauro ou deus é. A questão do ser tange ao simples existir e não a se o sujeito é, digamos, branco ou não. Quando sabemos que o sujeito é, perguntamos o que é, por exemplo, ‘O que é, então, um deus?... ou um homem?’ (ARISTÓTELES, 2016, p. 331).

⁴⁰ “Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll – es selbst -, dann muss es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können”(HEIDEGGER, 2004, p. 108).

decaimento em que tudo se entende, de fato, mas “sem uma prévia apropriação da coisa”⁴¹ (2012, p. 475). O *Dasein* se desenraiza de sua propriedade para assumir o modo decaído de a-gente (Das Man). Heidegger descreve o falatório como um fechamento, por antecipação, de todo entendimento genuíno e original, na medida em que é um falar desenraizado de sua relação com as coisas. Ele reduz tudo à opinião vulgar, determinando o que se vê e a maneira como se vê. Nesse sentido, a “definição” intelectual do nada, bem como da cotidianidade, se torna um nada comum do falatório, isto é, do nada que todo mundo entende e não entende nada, do nada empobrecido por ser um nada pálido, descorado pela superficialidade da cultura do óbvio (*Selbstverständlichkeit*), como dizia Fausto Castilho.

Para alcançar formulação da questão do nada, Heidegger ainda se pergunta se a definição dada anteriormente: “o nada é negação da totalidade do ente” não seria uma indicação de que se poderia, talvez, encontrá-lo. Dada essa possibilidade, é preciso ver o que é o “todo do ente”, para poder negá-lo plenamente e ver se dessa negação surge o nada.

A via usada por Heidegger ao buscar a “definição” do nada pela ideia (sentido kantiano do uso regulativo da ideia) o faz perceber logo de saída, que do ponto de vista da “lógica” a negação do todo do ente não abarca o nada na sua dimensão originária. Pois que pensar o todo do ente na “ideia” e, assim, de posse desse todo imaginar o nada negando-o em pensamento, seria um raciocínio muito abstrato. Se levarmos em conta que esse modo de “pensá-lo” se dá de modo fraco e ficcional, evidencia-se que o pensamento e o intelecto não conseguem abarcar o nada e nem muito menos o todo do ente. Primeiramente, porque usar do artifício de “pensar” o nada via imaginação é algo muito mais do modo fantasioso e dos universais abstratos do que propriamente do inteligir o nada ele mesmo. Assim, obteríamos no máximo um conceito meramente formal do nada, porque prevalece uma diferença entre o nada imaginado e o nada ele mesmo, isto é, como se houvesse dois nadas. No sentido mais profundo, é impossível inteligir o nada, porque ele não é um conceito. Desse modo, o intelecto malogra na tentativa de apreendê-lo, uma vez que não é ente não se deixa hipostaziar para se representar e se produzir objetivamente. Tendo em vista que para apreendê-lo intelectualmente seria necessário objetificá-lo, há uma dificuldade de transformar o

⁴¹ Para aprofundamento da problemática do decair (*Verfallen*) e suas respectivas modulações (falatório, curiosidade e ambiguidade) indicamos os § 35 ao 38, em que Heidegger, descreve o ser cotidiano do “aí” e o decair do *Dasein*.

nada em uma noção autocontraditória ou autodestruidora, pois o nada não tem um conteúdo de “res”, isto é, o nada é nada.

Nessa perspectiva, todas as tentativas de pensar o nada e o todo do ente foram insuficientes, uma vez que o intelecto opera a partir de um “quod” determinado. Assim, sempre chegamos a um conceito vazio (diferença entre o nada imaginado e o próprio nada), quando muito num absurdo (tentativa malograda de pensar o nada). Isso nos mostra que, para Heidegger, o nada é de uma outra ordem que a do intelecto, isto é, para poder apreendê-lo, é preciso uma experiência mais fundamental e originária que do intelecto e da razão, na medida em que o intelecto consegue no máximo uma imagem muito opaca do nada pela negação do ente e nunca o nada ele-mesmo.

Heidegger explica que o todo do ente não é algo que pode ser compreendido, mas que, de certo modo, pode ser sentido na medida em que “[...] encontramos-nos no meio do ente desvelado, de certo modo em seu todo”⁴² (2004, p. 110). Mesmo que no dia a dia, por estarmos dejectados nessa ou naquela região de ente, haja a sensação de se estar ao lado de um ou outro ente ou à sua procura, está-se presente numa “unidade do todo”, ainda que os entes se manifestem por perfis. Isto quer dizer que há momentos em que o ente se manifesta em sua totalidade, não como um ou outro ente, mas o ente em sua totalidade. Não há, nesses momentos, como perceber cada ente porque o homem se sente preenchido pela totalidade e na totalidade do ente. Que momentos são esses que possibilitam sentir a presença do ente em seu todo? São os momentos do cotidiano em que certas tonalidades afetivas a revelam. Heidegger cita, por exemplo, o tédio profundo, a alegria pela presença de um *Dasein* querido e o humor de uma forma geral.

Para compreendermos a importância assinalada que as tonalidades afetivas do tédio e da angústia ganham na analítica de Heidegger recorramos a *Ser e tempo*, na passagem em que o filósofo estabelece a relação entre o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e a abertura (*Erschlossenheit*). Somente assim poderá ficar mais claro o que Heidegger quer dizer com: [...] subsiste uma diferença essencial entre o apreender o todo do ente em si e

⁴² “finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt” (HEIDEGGER, 2004, p. 110)

o encontrar-se no meio do ente em seu todo. Aquele é fundamentalmente impossível. Este acontece constantemente em nosso *Dasein*⁴³ (2004, p. 110).

⁴³ “Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein”. (HEIDEGGER, 2004, p. 110)

CAPÍTULO 2 – AS TONALIDADES AFETIVAS: ANGÚSTIA E TÉDIO.

2.1 Dimensões da abertura do *Dasein*: o “aí” e sua constituição existenciária que a cada vez desvela nossa facticidade.

No §28, Heidegger afirma que o *Dasein* é essencialmente abertura e que a afetividade é uma forma originariamente constitutiva do *Dasein*. Em que sentido é que o *Dasein* é abertura? O *Dasein* enquanto ser-em (*In-Sein*) é o ser-o-aí. O “aí” é como uma clareira, uma luz que cria um espaço. Esse espaço é uma abertura do *Dasein* para o mundo. É no seu “aí” que o mundo aparece e nessa dação ambos se copertencem. O ser-em é um ser-aberto, é *ek-sistência*, é um ser que se projeta no aí. Heidegger quer mostrar que sua essência é a sua existência, de modo que seu ser-si-mesmo não é uma substância, um sujeito transcendental, um ego cogito, uma mônada. Podemos dizer que ele não toma existência numa abordagem tradicional, mas a define com o termo “existência”, ou seja, a condição do *Dasein* de se encontrar-aí, aberto afinado com os fenômenos, como revelação. A abertura é indicada pela partícula latina “ex” (prefixo que indica proveniência), ao passo que o resto do termo indica “sistência”, isto é, “constância”. O *ex* abre, e ao abrir, persiste em tal abertura como revelação. Ora, essa abertura é originariamente um encontrar-se (*Befindlichkeit*): esse estado-de-ânimo que podemos chamar de afetividade é uma abertura prévia do *Dasein* ao mundo, pois o encontro dos entes, dirigido pelo olhar-em-redor (*Umsicht*), implica o poder-ser-afetado pelo que vem ao nosso encontro no mundo. Veremos mais de forma amiúde como o filósofo descreve toda essa gama de relações entre *Dasein* e sua espacialidade a seguir.

Heidegger, no § 29 de *Ser e Tempo*, tendo como tarefa explorar a análise temática do “aí” (Da) que constitui a existência do *Dasein*, quer com isso mostrar a radicalidade da correlação ser-em-o-mundo, haja vista que desde o § 12 ele articula três momentos estruturais: o mundo, o Si, e o ser-em ele-mesmo⁴⁴. Nesse sentido, para

⁴⁴ Jean-Greisch, a propósito do ser-si-mesmo e do ser-com, ao abordar o problema do “eu” pontua que Heidegger rompe com o cartesianismo e também com a fenomenologia husserliana, e que recusa a tentação de sucumbir, o que seria fácil, ao modelo da fenomenologia formal da consciência, ao modelo reflexivo tão bem resumido pela fórmula heideggeriana: “*cogito me cogitare*”. A condição habitual do *Dasein* não é a tranquila posse de si, mas, ao contrário, a perda de si. O esquema de reflexão arrisca fazer esquecer o fato do *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, não ser si-mesmo. A tarefa da analítica existenciária não é, portanto, estabelecer a permanência de um “eu” que se mantém idêntico através do tempo. A resposta à questão “Quem?” não passa pelo retorno reflexivo do eu a si-mesmo; ela passa pela análise fenomenológica e ontológica do ser-no-mundo, cujo ser-com-os-outros é uma dimensão existencial. Cf. Greisch, 1994, p.158.

descrever essa relação do *Dasein* com o seu mundo num fenômeno unitário, ou seja, numa unidade primitiva (da qual é precisamente essa do ser-no-mundo), foi preciso no interior dessa diferenciar o momento mundo e o momento Si. “Mas essa diferenciação deve permanecer interior a unidade primeira de ser-no-mundo e deve não ser senão o desdobramento⁴⁵” (ZARADER, 2012, p. 208).

O *Dasein* se revela de fato no estar aí do seu mundo e na medida em que lida com outras pessoas do seu meio ambiente cotidiano. Para Heidegger, dar esse passo é importante na determinação da analítica existencial, que consiste em responder como factualmente se abre o mundo para o *Dasein*. No § 28, em que ele trata da tarefa de uma análise temática do ser-em, ele vai se ocupar da espacialidade constitutiva que compõe o termo *Dasein*. Segundo Heidegger, “o ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo seu “aí”, (2012, p. 379), ele quer pôr em relevo a “estrutura unitária e originária” do ser do *Dasein* e, porque, a partir desse o ser do *Dasein*, se determinam ontologicamente as possibilidades e maneiras de seu ser ele-mesmo.

Cumprido ressaltar que a expressão “Da” do termo *Dasein* não aponta para a ocupação de um determinado lugar, pois essa determinação do ser-em em nada tem a ver com distinguir o *Dasein* do mundo, porque mundo nesse sentido não remete apenas à estrutura física, mas ontológica. Assim, essa relação entre “Da” e o “Sein” não designa um lugar no sentido cartográfico/geográfico ou muito menos um espaço tridimensional da física, mas, sim, mundo designa uma dinâmica do existir. No sentido mais originário, *Dasein* e mundo se interpenetram e se co-pertencem na medida em que se constroem e se determinam mutuamente, ou melhor, compartilham o mesmo ser. A espacialidade originária refere-se aos entes com que nos ocupamos, que não estão “aí” fisicamente mas sim significativamente. Mediante o significado ou importância ou utilidade que o *Dasein* atribui aos entes, eles espacialmente, no sentido mais originário, se aproximam ou se afastam.

O mundo e *Dasein* são integralmente constituídos de tal forma que não existe *Dasein* sem mundo e nem vice-versa. Como vimos acima, o ente que somos não é um mero ente no espaço, mas ele abre espaço, de modo que, é a partir desse “aí” (Da)

⁴⁵ “Mais cette différenciation doit rester intérieure à unite première de l'être-au-monde et doit n'être que le déploiement”. (ZARADER, 2012, p. 208)

que se torna possível um “aqui” e um “lá” como determinações do ente subsistente. Cabe ressaltar, que espacialidade existenciária não aponta para a ocupação de um determinado lugar, que funcionaria como um centro para todos os outros pontos, mas num sentido mais amplo, em que o “aí” funda a espacialidade enquanto abertura. Essa abertura da espacialidade do “aí do *Dasein* não é interior ao espaço” (ZARADER 2012, p. 209), mas é o que faz o espaço poder ser empregado e o ente possa se manifestar como um próximo ou um longe no interior-do-mundo.

Como dissemos, no início desse item “O *Dasein* é sua abertura” (HEIDEGGER 2012, p. 381), *Erchlossenheit* entendida na medida em que a essência do *Dasein* é sua própria existência. Ora, a abertura a que alude esse “Da” de *Dasein* é entendido numa unidade absolutamente originária. O “aí” é a abertura em que se move o *Dasein*. Isso quer dizer que o caráter essencial do *Dasein* é não estar fechado, ou seja, não estar fechado ao mundo, pois a espacialidade aberta por esse “aí” mostra essa inseparabilidade do *Dasein* e do mundo. Imerso em sua existência, é um ser-no-mundo, que se encontra sempre situado num contexto de vivência no mundo e não está simplesmente lançado num espaço. Pois a existência é compreendida na abertura desse “aí” como *ek-sistencia*, isto é, num estar fora ou para fora numa total transcendência. Segundo Heidegger, essa noção de um ser que é sua própria abertura é condição de possibilidade que “por meio dela esse ente (o *Dasein*) é para ele mesmo “aí”, unido com ser-“aí” de mundo” (2012, p. 381).

A espacialidade do *Dasein* se constitui a partir dessa abertura, uma vez que o ser-no-mundo existe num “estado de abertura”, num “estar aberto”. A constituição fundamental de nosso existir, *Dasein*, vige num âmbito de estar-aberto ao mundo. O estar-no-mundo, como estrutura existencial do *Dasein*, significa que ele está iluminado (*erleuchtet*) em si-mesmo. Luz essa que não emana de outro ente ou mesmo de Deus, “[...] porque ele mesmo é a claridade da clareira⁴⁶” (HEIDEGGER, 2012, p. 381). Esse

⁴⁶ “Para tentar explicitar essa ideia de um ser que é sua própria abertura. Heidegger avança aqui pela primeira vez uma noção que tornará prevalente em sua obra ulterior: aquela da *Lichtung*, clareira. A noção não é definida, e sem dúvida Heidegger não a tem ainda carregada de determinações tão ricas da qual a carregará mais tarde, mais é interessante que ele apareça aqui, e ela apareça não somente em relação estreita ao *Dasein*, mas como equivalente dele: O *Dasein* é ele-mesmo a clareira.” (ZARADER, 2012, p. 209). (Pour tenter d’expliciter cette idée d’un être qui est sa propre ouverture, Heidegger avance ici pour la toute première fois une notion qui deviendra prevalente dans son oeuvre ultérieure: celle de *Lichtung*, éclaircie. La notion n’est pas définie, et sans doute Heidegger ne l’a-t-il pas encore chargée des déterminations très riches dont il la chargera plus tard, mais il est intéressant qu’elle apparaisse ici, et elle

“levar em si a luz” é o que se quer dizer com “mover-se na abertura”. Assim deve entender-se clareira como abertura e luz. É a partir dessa abertura que as significações daquilo que nos vem de encontro de pronto e nos mais das vezes nos interpelam, nos falam. Através dessa abertura essencial, nós nos tornamos presentes a nós mesmos e também presentes ao que se dá no mundo. Como ressalta Zarader: “Porque o *Dasein* é abertura, por ele se ilumina e se abre tudo o que é: o mundo, o Si, os outros, etc. Ser, para ele, consistirá em ser seu Aí, quer dizer, assegurar essa abertura e a manter”⁴⁷. (2012, p. 210).

2.2 O *Dasein* como entender e encontrar-se.

Como vimos, a analítica existencial tem como um dos temas orientadores o ser-no-mundo e o §28 nos mostrou o ser-em do ser-no-mundo. Mais especificamente, Heidegger nos diz que quer pôr em relevo a “estrutura unitária e originária” do ser do *Dasein*, porque a partir dela a nossa existência vigorara num estado de abertura. Ora, O *Dasein* não é um ego isolado de mundo ou muito menos um sujeito “falso de mundo”. Nesse sentido, uma vez que a abertura tem como base o *Dasein* nessa correlação radical do “aí”, ela significa um abrir-se para a revelação, para a manifestação do ente. Essa abertura ou clareira é a dimensão livre, o aberto que se abre pela irrupção do ser. O ente que somos não é um mero ente no espaço a partir de uma relação continente/conteúdo, mas ele abre espaço. Melhor dito, com ele e nele abre-se o espaço, a clareira da irrupção do ser. *Dasein* vigora como espaço, a claridade da clareira onde o ser se ilumina ou o lugar onde o ente pode manifestar-se. Por isso, precisamos, agora, tematizar essa nossa constituição fundamental, a saber, a abertura, o “Da”, o (aí) do *Sein* (ser), em um dos seus momentos fundamentais: o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e suas tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*) nos fenômenos do tédio (*Langeweile*) e da angústia (*Angst*).

O capítulo V de *Ser e Tempo* – “O ser-em enquanto tal” - divide-se em duas secções: a secção A – “A constituição existenciária do aí” – e a secção B – “O ser cotidiano do aí e o decair do *Dasein*”. A constituição existenciária do “aí” compreende

apparaît non seulement en relation étroite au *Dasein*, mais comme un équivalent de celui-ci: “Le *Dasein* est lui-même l’éclaircie.”) (ZARADER, 2012, p. 209).

⁴⁷ “Parce que le *Dasein* est ouverture, par lui s’ éclaire et s’ ouvre tout ce qui est: le monde, le Soi, les autres, etc. Être, por lui, consistera donc à être son Lá, c’ est-à-dire à assurer cette ouverture et à la maintenir. (ZARADER, 2012, p. 210).

duas formas co-originariamente constitutivas da abertura (*Erschlossenheit*) do *Dasein*: o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o entender (*Verstehen*)⁴⁸. Esse estado de ânimo faz o *Dasein* encontrar-se no seu “aí”, ele abre-se para o mundo enquanto se sente afetado. É sentindo-nos que nos descobrimos “aí”. E é o nosso estado disposicional afetivo que, assumindo a cada momento uma determinada tonalidade afetiva, dá sentido ao entendimento do olhar-em-redor. Assim, o “entender” é essencialmente afetivo, é inseparável do sentir. Essa conexão entre o encontrar-se e o entender é expressamente defendida por Zarader:

A relação desse novo existenciário (o entender) com o existenciário precedente (o encontrar-se). Heidegger sublinha que encontrar-se e o entender são tão originários um quanto o outro. [...] Eles não surgem um ao lado do outro. Mas, antes um no outro, ou um com outro. Encontrar-se (*Befindlichkeit*) é indissociável de um certo entendimento ele mesmo e, ao mesmo tempo de si e do mundo (já que ele abre o si e o mundo), inversamente, não se pode entender sem estar já afetado, disposto em tal ou tal tonalidade afetiva. Encontrar-se e entender se interpenetram então muito largamente⁴⁹ (ZARADER, 2012, p. 227).

O fenômeno do entender, enquanto existenciário, está já contido no fenômeno de existir, uma vez que consiste num “dirigir-se para”, num “tender para”, enfim, numa abertura, tal como a própria *ek-sistência*. Esta abertura afetivo-compreensiva é uma abertura para possibilidades e traduz o poder-ser (*Seinkönnen*) da existência. Enquanto exploração de “possibilidades” possui uma estrutura intencional. Isso se deve ao fato de que o entender possui uma estrutura de projeto. O *Dasein* não existe senão se projetando para os possíveis. É então essa projeção em direção as possibilidades que ele apreende quando ele entende. Ser-no-mundo é, antes de mais, entender o ser. É relacionar-se com o ser. É ser interpelado pelo ser. Nesse sentido, pela abertura de seus projetos o mundo já foi inserido num todo de significatividade. Desse

⁴⁸ A determinação existenciária desse “aí” cotidiano é descrita por Heidegger consoante seus 3 modos estruturais, em *Ser e tempo*: o encontrar-se (§29), o entender (§31), e o discurso (§34) respectivamente. Por razões do recorte do nosso comentário sobre a tradução iremos deter-nos mais especificamente na relação entre o encontrar-se (*Befindlichkeit*) e o Entender (*vestehen*). Nosso enfoque se dará mais especificamente no encontrar-se e sua assinalada abertura, para buscarmos uma ontologia nos afetos pelas tonalidades afetivas de abertura ontológica.

⁴⁹ “Le rapport de ce nouvel existencial (le comprendre) à l’existencial precedente (l’affection). Heidegger souligne qu’affection et comprendre sont deux existenciaux aussi originaires l’un que l’autre. [...] Ils ne surgissent pas l’un à coté de l’autre, mais plutôt l’un dans l’autre, ou l’un avec l’autre. L’affection (la *Befindlichkeit*) est indissociable d’une certaine compréhension d’elle-memê, e du coup de soi et du monde (puisqu’elle ouvre le Soi et le monde); inversement, on ne peut comprendre sans être d’ores et déjà affecté, disposé en telle ou telle tonalité. Affection et comprendre s’interpénètrent donc très largement (ZARADER, 2012, p. 227).

modo, o entender do *Dasein* como fundamentalmente possibilidade de ser, na medida em que significa, é um poder-ser que abre, porque se afina com o mundo e se precipita na abertura.

O *Dasein* não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo”, da preocupação com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder ser em relação a si mesmo, em vista de si (HEIDEGGER, 2012, p. 409).

Como podemos vislumbrar nesse excerto, as possibilidades do *Dasein* não devem ser entendidas como possibilidades lógicas, mas trata-se de possibilidades ontológicas, quer dizer de possibilidades que pertencem ao ser do *Dasein* e o definem. “A possibilidade como existenciário, ao contrário, é o mais originário e a última determinidade ontológica positiva do *Dasein*” (2012, p. 409). Relacionado a isso, como o *Dasein* vive em função de si e suas possibilidades conjugadas com sua factualidade, ele existe sempre engajado nessa ou naquela possibilidade já em ato, na qual ele aprende sempre retrospectivamente. Uma vez que existe enquanto ele escolhe viver em tal ou tal possibilidade, emerge a temática fenomênica de sua responsabilidade. “O *Dasein* é um ser possível entregue a possibilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma possibilidade dejectada” (2012, p. 409). Essa factualidade deve ser continuamente assumida pelo *Dasein*, afinal o poder-ser relaciona, até mesmo, com o modo como nos comportamos com aquilo que não escolhemos, ou seja, com o coeficiente de adversidades próprias de cada *Dasein*: como nosso nascer, o lugar onde nascemos, a época em que vivemos. O ente que possui o modo de ser do *Dasein*, a saber, o homem, é o poder-ser que lhe foi entregue e como tal é responsável por suas possibilidades. Neste sentido, o *Dasein* é livre para escolher suas possibilidades. Liberdade aqui significa ser entregue à responsabilidade de ser si mesmo.

Antes de passarmos ao foco da problemática do encontrar-se para a relacionar com as tonalidades afetivas (angústia e tédio), convém ressaltar que: o entender heideggeriano, enquanto um existenciário, não é um entender no sentido corrente de um conhecimento determinado, como explicação e conceitualização. O entender originário, do qual fala Heidegger, é um modo de ser do *Dasein*. O entender no sentido corrente é um modo de conhecer. Esse entender como conhecer em seu

fenômeno cognitivo é evidentemente apresentado por Heidegger como não podendo emergir senão sob o fundamento do entender, como modo elementar de ser: o entender como comportamento teórico no sentido corrente é um modo derivado do entender originário.

Já abordamos isso, por diversas vezes, ao longo desta de nossa exposição. Convém, agora, nos esmerarmos com mais afinco nesse assunto. Heidegger, no § 29 de *Ser e Tempo*, visa explicitar a constituição desse ser da abertura, interpretando o modo de ser em que o *Dasein* é cotidianamente seu “aí”. O encontrar-se (*Befindlichkeit*) é uma das dimensões da abertura do *Dasein*, é um existenciário como o entender. Para melhor compreendermos, em alemão *sich befinden* tem um duplo significado: que pode ser como eu me encontro no sentido espacial (aqui ou ali) ou como eu me encontro no sentido de uma disposição interior, ou seja, bem ou mal. O significado mais importante é o segundo. Acrescenta Zarader que o “importante é reter que a *Befindlichkeit* designa o fato de se sentir ou de se encontrar em tal ou tal disposição”⁵⁰. (2012, p. 215). Assim, o encontrar-se nos situa no mundo e revela o ente em sua totalidade, isto é, como ser-no-mundo jogado na existência, sem que possamos negar essa factualidade, somos expostos às coisas, aos entes, que nos afetam dispondo-nos de tal ou tal maneira. Nesse sentido, o encontrar-se é o “sentimento” da situação, como bem traduzia Waelhens. Na disposição ou encontrar-se, nós estamos abertos ao mundo e, por isso, podemos ser tocados atingidos ou interpelados pelos entes. O termo encontrar-se é um conceito ontológico. Em sentido ôntico mais conhecido e mais cotidiano, é o que usualmente chamamos de estado-de-ânimo (*Stimmung*)⁵¹.

Esses estados-de-ânimo são geralmente conhecidos como afetos, sentimentos, humores ou algo parecido. Nessa perspectiva, esses termos assim referidos

⁵⁰ “L’ importante est de retenir que la *Befindlichkeit* designe le fait de se sentir ou de se trouver dans telle ou telle disposition”. (ZARADER, 2012, p. 215).

⁵¹ *Stimmung* é um desses termos bastantes raros e de difícil equivalência em outras línguas para que apreenda seu sentido, mas o fato de não termos o étimo não depõe contra o fato de que temos a sua experiência. Segundo Zarader: “o ponto essencial, é como observa Jean Greisch, que a *Stimmung* é um humor indissociável de uma *atmosfera*. Um humor do sujeito inseparável de uma certa coloração de mundo. O que é o, por exemplo, a *Stimmung* da tristeza? É um sentimento cinzento interior e exterior: quando eu estou triste, o mundo é sem atrativo; quando estou apaixonado, o mundo é intenso e rico de promessas[...]”. (ZARADER, 2012, p. 215). “Le point essentiel, c’est, comme le remarque Jean Greisch, que la *Stimmung* est une humeur indissociable d’une *atmosphère*. Une humeur du sujet, inseparable d’une certaine coloration du monde. Qu’ est-ce, par exemple, que la *Stimmung* de la tristesse? C’est un sentiment de grisaille intérieure et extérieure: quando je suis triste, le monde est sans attrait; quando je suis amoureuse, le monde est intense et riche de promesses [...]” (ZARADER, 2012, p. 2015).

postulam a existência de um sujeito que como tal estaria encerrado em si mesmo, no qual esses afetos seriam estados de alma, que testemunham uma vida interior subjetiva. Mas, o encontrar-se não é algo que está apenas no interior de um ego isolado, pois não existe para o *Dasein* um interior, como refletíamos no § 28. A existência é sempre entendida como *ek-sistencia*, ou seja, o *Dasein* sempre está-lançado junto-a, exposto ao mundo. De modo que o mundo ele mesmo se desvela disposto numa atmosfera afinada com seu ambiente que sempre se apresenta assim: serenamente imperturbável, mal-humorado, feliz, triste, inquietante, etc. Eles são jeitos e modos de nosso ser-fora, visto que o ser-no-mundo é o modo de existir, não há mais nenhum sentido em falarmos que o *Dasein* transcende para além de si mesmo, quer dizer para o exterior. Uma vez que o *Dasein* é fundamentalmente ser-no-mundo, não há mais nenhum sentido em falarmos de interior e exterior, subjetivo e objetivo. Como nos atesta Zarader o encontrar-se se investe de uma função de revelação ou abertura ontológica “já que, na *Stimmung*, mundo e Si não são separados, pois são experimentados em conjunto”⁵², Heidegger se propõe mostrar que nela é meu ser mesmo que me é aberto ou revelado, ao mesmo tempo que o mundo”⁵³ (2012, p. 215-216).

O estado-de-ânimo afina e sintoniza o *Dasein* possibilitando que ele seja afetado, tocado, atingido pelas coisas, entes e outros entes conforme ao *Dasein*, que lhe vêm de encontro. Este estado-de-ânimo é como uma tonalidade, no sentido de sintonia, de sensibilidade originária, uma espécie de disposição afetiva, porém em sentido ontológico. Heidegger nos revela uma dimensão até então inexplorada dos afetos ao reabilitá-los em sua originariedade, qual seja: não se pode existir sem estado-de-ânimo. O *Dasein* já sempre se encontra tomado pelos humores. Antes de mais nada, podemos dizer que ele se encontra envolvido (*befindet sich*) em um mundo, lançado (*Geworfenheit*) em disposições anímicas que indicam a factualidade de sua existência. Assaltado por essas tonalidades afetivas (*Stimmungen*) “[...] significa somente que o *Dasein* já está cada vez e sempre em um estado-de-ânimo”. (2012, p. 385)

⁵² O nosso entendimento de mundo é primeiramente afetiva e só depois se torna lógico-linguística. No encontrar-se afinado abre-se tudo: o mundo, o si-mesmo, as coisas do mundo e o ser. O referencial teórico vem depois. Portanto, a abertura do encontrar-se subjaz e é a base de toda a nossa compreensão. Desse modo, quando uma tonalidade como, por exemplo, o tédio nos sintoniza, toda nossa relação com mundo fica marcada por esta sintonia afetiva, e o nosso discurso inevitavelmente irá conceitualizar-se a partir de uma atmosfera de mundo que tem o seu fundamento no tédio.

⁵³ “[...] puisque, dans la *Stimmung*, monde et Soi ne sont pas séparés, puisqu’ils sont éprouvés ensemble, Heidegger se propose de montrer qu’en ele c’est mon être même qui m’est ouvert ou révélé, en même temps que le monde.” (ZARADER, 2012, p. 215-216)

Heidegger retorna à origem do filosofar, que nasce de uma paixão, isto é, da admiração, de um espanto admirativo, como bem fora apresentado tanto por Platão quanto por Aristóteles⁵⁴. O fato de não poder existir sem “humor” mostra que o *Dasein* sempre está disposto de tal ou tal maneira que sempre estará afinado/sintonizado com o mundo segundo tal ou tal *Stimmung*⁵⁵. Contra uma parte tradição filosófica e toda parte da tradição científica, que insiste sobre o sonho malogrado da objetividade, que procura banir qualquer sentimento do pensador/pesquisador, Heidegger afirma que não se pode viver sem tonalidades afetivas. Antes mesmo do conhecimento se erigir como tal, foi graças a essa atitude apaixonada que propiciou a sua irrupção. Pois, encontrados e expostos no mundo, tudo o que nós encontramos nos toca. Por conseguinte, o humor é a disposição para a ação e o pensamento. Pois, se nos toca, nos afeta de algum modo: faz emergir admiração, tristeza, alegria, medo, tédio... O estado-de-ânimo revela como o ente me afeta e, ao me afetar, se manifesta e me interpela na busca pelo conhecimento ou não.

O estado-de-ânimo é uma afinação que me faz sintonizar assim no meu ser-no-mundo, no meu ser-junto-aos-entes, no meu ser-uns-com-os-outros. Nessa perspectiva, a estrutura geral da *Befindlichkeit* como tal se abre como uma abertura originária, [...] em que o *Dasein* é conduzido ante o seu ser como “aí”. (HEIDEGGER, 2012, p. 385). O que revela essa abertura do “Da”? A resposta de Heidegger centra-se no fato de que essa abertura propicia ao *Dasein* descobrir que ele tem ser, isto é, “o estado-de-ânimo deixa manifesto “como alguém está e como anda”. Nesse “como está” o ser do estado-de-ânimo leva o ser a seu “aí”. (2012, p. 385). Assim, o *Dasein* se descobre como sendo “aí” na descoberta de que seu ser é um fardo que lhe é remetido. Apesar dessa abertura ontológica lhe ser vivenciada, ele desconhece a finalidade e o sentido de seu ser, na medida em que o conhecimento teórico permanece aquém comparado ao abrir originário do encontrar-se (*Befindlichkeit*).

Ora, essas tonalidades afetivas dão ao *Dasein* abertura ao seu humor, a uma capacidade de se afinar com o ambiente em que ele se move enquanto aquele ente que

⁵⁴ Essa paixão que impulsiona o filosofar pelo espanto admirativo tem algo em comum com angústia, como veremos mais adiante, o fato de a colocar em suspenso as coisas, ou melhor, o ente em sua totalidade e também a saída da cotidianidade familiar através da estranheza que é instaurada com irromper dela.

⁵⁵ Segundo Casanova, “Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação” (2011, p. 109).

dá forma a seu ser precisamente existindo. Se é verdade que a *Stimmung* revela ou abre ao *Dasein* seu ser, essa revelação acontece em todas as tonalidades afetivas? Como se dá isso e qual seu alcance? Ela acontece na tristeza e na alegria, tonalidades tão contrárias? Para responder essas questões, reportamos a uma interessante interpretação que Jean Greisch faz. Segundo ele para explicitar o sentido de humor, pensemos uma ideia de ambiente como atmosfera, tal como usamos essa palavra quando falamos na atmosfera criada em um quadro, uma pintura; captamos, assim, elementos objetivos desse ambiente, ou ambiência, que são traduzidos em um fenômeno puramente subjetivo (1994, p. 177). Desse modo, se me entristeço pelo fato de ter perdido algo ou algum outro fracasso pessoal, a tristeza uma vez surgida transborda o que lhe havia provocado. Essa tristeza torna-se minha alma e meu mundo, tudo pode aparecer como uma “inútil paisagem”, como na música de Tom Jobim. De sorte que meu ser se revela como um peso, um fardo, no sentido mais profundo “experimentar assim a si mesmo e o mundo com um fardo, é ser triste”⁵⁶. (ZARADER, 2012, p. 217). A atmosfera da tristeza não influi apenas no *Dasein* que está triste, pode influenciar outras pessoas⁵⁷. Também é afetado alguém que convive com esse indivíduo entristecido. O mesmo se dá com alegria, se me alegro por algum encontro com uma pessoa querida ou por ter ganhado um presente, a alegria transborda o que lhe havia provocado. Senti-se alegre é vivenciar meu ser-em-o-mundo em seu movimento de graça, de leveza, de dom gratuito. Zarader nos mostra que:

[...] a ideia central é que a *Stimmung* ao ser provocada por tal ou tal elemento ao interior do ente, ela reflete sobre o todo do ente (o mundo) e sobre minha relação com esse, ela me faz vivenciar esse vínculo através de tal ou tal coloração. E, no fundo, a prova da leveza é uma prova do peso – enquanto aquele é, por um instante, aliviado. *O Dasein é sempre posto em face a esse ser que ele tem de ser*⁵⁸. (ZARADER, 2012, p. 217, grifo do autor).

⁵⁶ “Éprouver ainsi soi-même et le monde comme un fardeau, c’est être triste”. (ZARADER, 2012, p. 217)

⁵⁷ Segundo Heidegger, nos Conceitos fundamentais da metafísica, “Uma tristeza se abate sobre um homem com o qual convivemos. Será que tudo se dá apenas de um modo tal que este homem possui um estado relativo a uma vivência? Afora isto, tudo permanece como antes? Ou o que acontece aqui? O homem que se torna triste se fecha, se torna inacessível, sem com isso ser rude para conosco. Somente isto se dá: ele se torna inacessível. Não obstante, estamos junto dele como antes. [...] Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso. Não apenas sob este ou aquele aspecto, mas, sem prejuízo do caráter próprio ao que fazemos e no que nos inserimos, o como, no qual estamos, é diverso” (2011, p. 86).

⁵⁸ “L’ idée centrale est que la Stimmung a beau être provoquée par tel ou tel élément à l’intérieur de l’étant, elle reflue sur tout l’ étant (le monde) et sur mon lien à celui-ci, elle me fait éprouver ce lien à travers telle ou telle coloration. Et au fond, même l’épreuve de la légèreté est une épreuve du poids – en tant que est, por um instant, allégé. *Le Dasein est toujours mis face à cet être qu’il a à être*. (ZARADER, 2012, p. 217).

A relação do *Dasein* com o mundo está continuamente afetada por tonalidades, ainda que não se dê conta disso. A nossa casa não é sempre a mesma casa, pois a percepção dela está condicionada pelo nosso humor atual. Como já foi afirmado, estamos sempre afinados em um humor. Isso significa, segundo Heidegger, que as coisas ao nosso redor sempre se mostram pela lentes das tonalidades afetivas. Assim, elas são como uma paleta de cores com que revestimos o mundo. Tal como as cores do sentido visual impõem à nossa visão o azul, o vermelho, o amarelo, etc., as tonalidades afetivas revestem o mundo de alegria, de satisfação, de tristeza, de cólera ou de melancolia. De tal forma que às cores da nossa visão se sobrepõem tons sombrios de tristeza, tons radiantes de alegria ou tons fortes de raiva. Podemos aqui aplicar tanto metáforas da cor como metáforas musicais. A expressão afetivamente afinado aponta precisamente para a concepção da nossa relação com o mundo como um estar sintonizado, a cada momento, numa determinada frequência em que passa esta ou aquela melodia.

Essa abertura afinada do ser do *Dasein* com seu mundo circundante, para com seu mundo compartilhado e ainda para com seu mundo próprio não lhe é conhecida, ou seja, essa abertura da disposição afetiva se dá de modo irrefletido. Não parece haver contradição entre o abrir originário do encontrar-se nas várias tonalidades afetivas e o dissimular do *Dasein* dessas na mais inofensiva indiferença da cotidianidade? Não, segundo Heidegger, pois o fato de ele não se tornar consciente da sua condição originária faz com que qualquer coisa se revele a ele sem, no entanto, que ele a tematize. Para Zarader “é num mesmo gesto que o *Dasein* é afetado e que ele neutraliza o que lhe afeta. É num mesmo gesto que tem lugar uma certa abertura e a se esquiva diante desta abertura”⁵⁹(2012, p. 217). Por mais que o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes nas situações abertas pelo humor, tente ignorar, esquivar-se da tarefa de ter de ser, por não conhecer essa abertura afetiva no identificar-se com o mundo, não podemos negar o fato de que não se pode viver sem tonalidades afetivas. Como pontua Heidegger:

Que o *Dasein* cotidiano não ceda a semelhantes estados-de-ânimo, isto é, não procure o que lhe abre e não se deixe pôr diante do que lhe foi aberto, não constitui prova contrária ao dado fenomênico da abertura, conforme ao estado-de-ânimo do ser do “aí” em seu quê, mas uma prova a seu favor. (HEIDEGGER, 2012, 385)

⁵⁹ “C’est dans un même geste que le *Dasein* est affecté, et qu’il neutralise ce qui l’affecte. C’est dans un même geste qu’il a lieu une certaine ouverture, et l’esquive devant cette ouverture”. (ZARADER, 2012, p. 217).

A abertura do encontrar-se caracteriza a existência sempre por ser fora de si, de modo que ele encontra a si sempre num estar-lançado. Heidegger a explicita como facticidade. Nesse sentido, ela é constitutiva do *Dasein*, ela revela, a cada vez, o fato de que ele é um ser lançado (*Geworfenheit*) ou dejectado na existência. O *Dasein* está entregue a si mesmo existindo numa determinada situação, pertencente ao “mundo”, enquanto ser-no-mundo, que lhe foi entregue sem saber de onde nem como, sem porquê, nem para quê. O encontrar-se desvela a condição irremediável da facticidade, em que inelutavelmente sempre estamos. Desvela, de pronto e no mais das vezes, algo assim como um estupor por estarmos já aí, lançados no mundo. Desse modo, existir é ter que assumir nossa indigência ou esse “aí” como um fardo, na pobreza extrema de seres lançados no mundo, aparentemente sem motivo. A facticidade é assim um existenciário que impõe uma responsabilidade sobre a existência sem que se pudesse escolhê-la previamente. Eis o drama da existência, ela coloca o ser frente à frente com o *Dasein* e não lhe deixa escolha, pois exige que ele assuma responsabilidade sobre si mesmo. Mas, Heidegger enfatiza: “o encontrar-se abre o *Dasein* em sua dejectão e de pronto e no mais das vezes no modo do desviar-se que se esquivava” (2012, p. 389). Dentro da situação incontornável do *Dasein* posta pela abertura e facticidade no desvelamento, o *Dasein* se dispõe de seu estar-lançado. Mais de uma vez Heidegger enfatiza que o modo do *Dasein* encontrar-se em sua facticidade é sempre pela esquivada, pela fuga, ou seja, diante do fardo inexorável do existir em sua nudez, o *Dasein* reluta e nega novamente recuando diante desse momento da abertura. Isso mostra que a tendência de encobrimento no *Dasein* é demasiadamente forte para que ele se livre dele.

Heidegger ressalta ainda que não podemos confundir aquilo que o encontrar-se abre e como ele faz com o que o *Dasein* simultaneamente passa a conhecer, saber ou acreditar. Pois o fato do *Dasein* submeter as tonalidades afetivas aos comportamentos racionais não tira a precedência ontológica da *Befindlichkeit*. Assim, o encontrar-se faz com que o *Dasein* permaneça em sintonia com a sua condição de estar-jogado no seu aí, ainda que essa condição enquanto tal permaneça oculta para ele. Nesse sentido, “do ponto de vista ontológico e existenciário, não há a menor justificativa para se depreciar a “evidência do estado-de-ânimo pela medida da certeza apodítica de um conhecimento teórico de um puro subsistente” (2012, p. 389). Por mais que fora muito negligenciada por boa parte da filosofia e pela ciência, essa abertura é de uma riqueza

enorme, que, no seu limiar, ele se coloca diante de si mesmo e, por isso mesmo, pode escolher uma existência própria ou desviar-se para uma existência imprópria.

O encontrar-se (*Befindlichkeit*) é uma abertura ontológica fundamental de igual originalidade de mundo na radicalidade própria que Heidegger descreve a relação Si e mundo. Nesse sentido, ela constitui o fundamento de todos os vividos afetivos e suas visadas, porque ela é condição de possibilidade de toda intencionalidade dessa relação do *Dasein* no encontrar-se do seu “aí”. No sentido mais profundo, ela é originária, porque abarca a totalidade do abrir total do ser-no-mundo, em outras palavras, “ela é originária, porque abre conjuntamente o *Dasein*, o mundo e outrem” (ZARADER, 2012, p. 220)⁶⁰. Assim, descreve Heidegger, esta característica: “o estado-de-ânimo já abriu cada vez o ser-no-mundo como um todo e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para...” (2012, p. 391). A partir desse fundamento de conjunto dado pela abertura na radicalidade que lhe é própria da intencionalidade é que se pode diferenciar o remeter-se para... : para o mundo, para si, para outrem. Nessa perspectiva, Heidegger atesta a abertura da *Befindlichkeit* na sua totalidade, de modo que, enquanto como uma sensibilidade originária, não tem nada de um estado psíquico, que repõe a relação dicotômica interior/exterior. Como já afirmamos, reiteradamente, não se trata de um estado primeiramente interior, um estado de alma, que depois se exterioriza, dando cor ao mundo. A tonalidade afetiva origina-se na abertura co-originária do mundo, do *Dasein* e da coexistência. Como ele mesmo pontua: “O ser-de-um-estado-de-ânimo não se relaciona de pronto com o psíquico, não é nenhum estado interno que de modo enigmático se exterioriza para ir colorir coisas e pessoas lá fora” (2012, p. 391).

Uma terceira característica dessa abertura é que ela abre o mundo como condição de possibilidade dos entes. Como Heidegger já havia descrito no § 18, “o mundo já está sempre “aí” em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro” (2012, p. 249). A dação, nesse § 18, do ente intramundano é pressuposta, porque já se havia suposto um mundo que estivesse de pronto já aberto. Heidegger explicita um dos traços ontológicos interessantes, uma vez que o mundo já se encontrava aberto, na medida em que o ser-em

⁶⁰ “elle est originarie, parce qu’ elle ouvre ensemble le Dasein, le monde e autrui”. (ZARADER, 2012, p. 220)

tem a disposição afetiva enquanto co-constitutiva da abertura de mundo para o *Dasein*. A afetabilidade fundada nesse encontrar-se é *conditio sine qua non* para que o ente possa vir de encontro e se mostrar sob seu aspecto significador de resistente ou ameaçador, por exemplo. “No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro” (2012, p. 393). Essa abertura originária do ser do *Dasein* descobre o mundo primariamente no encontrar-se (*Befindlichkeit*), que como elemento propiciador permite que o *Dasein* seja afetado ou concernido pelo ente sob tal ou tal aspecto do mundo.

Vislumbramos nesse § 29 que, para Heidegger, em seu aspecto existencial, esta abertura do encontrar-se afetivo revela o *Dasein* em seu “aí”, de um tal modo que esse encontra a si mesmo em seu estar lançado na factualidade ao mesmo tempo em que ela desvela o mundo ao *Dasein*. Por outro lado, no seu aspecto quotidiano, diante dessa abertura reveladora, ele se perde obstinadamente no “mundo” das ocupações, recuando ao seu poder ser mais próprio. Há então uma questão que se põe diante desse fenômeno da fuga do *Dasein* de si mesmo, do seu constante desviar-se de si em seu mergulho na impropriedade que permeia a lida com mundo, a saber: haverá então uma possibilidade de o *Dasein* sair de sua impropriedade? Haveria uma disposição afetiva assinalada que propiciasse o encontro com a totalidade do ser do *Dasein*? Analisaremos, em que medida, as tonalidades afetivas do tédio e da angústia como *Grundstimmungen* nas suas especificidades assumem o caráter propiciador de conduzir o *Dasein* à responsabilidade de ser o que é, isto é, defronta-se consigo mesmo em seu ser. No próximo tópico, sobre a tonalidade afetiva do tédio, refletiremos como ela, enquanto uma tonalidade afetiva fundamental, opera uma espécie de inversão ou mesmo uma viragem (*khere*) de sentido, ou uma conversão do olhar (*Umwendung des Blickes*), em que, ao em vez de dirigirmos o foco da nossa atenção para os entes intramundanos, a dirigimos para nós mesmos.

2.2.1 O Tédio.

Para Heidegger, como vimos nos parágrafos precedentes, o tédio sendo uma tonalidade afetiva ontologicamente assinada não é mero sentimento ou estado. Estamos sempre de algum modo sintonizados com o mundo por tal ou tal tonalidade afetiva, por mais indiferente que possa nos ser. Aliás, inclusive a indiferença – no sentido corriqueiro de um estado em que nem se sente feliz ou triste, angustiado, animado, estressado, entre outros; sente-se “nada” – é estado-de-ânimo. Alguns são mais

facilmente detectáveis – como o são a tristeza ou a felicidade –, porém não há ocasião em que homem não esteja afinado em um humor.

A tonalidade fundamental da angústia volta a ser objeto de análise, juntamente com a do tédio, em *Que é Metafísica? (Was ist Metaphysik ?)*. Heidegger apresenta-nos uma questão metafísica em particular: O que se passa acerca do nada? E assume que, para procurarmos o nada – a negação da totalidade do ente, o não ente puro e simples –, é necessário, primeiramente, que nos seja dada o todo do ente.

Tão fragmentado o cotidiano possa aparecer, ele ainda retém sempre o ente, embora sombriamente, em uma unidade do “todo”. Mesmo então e precisamente então, quando não estamos propriamente atarefados com as coisas e com nós mesmos, sobrevêm-nos este “no todo”, por exemplo, no próprio tédio. Ele ainda está distante, quando nos entedia somente este livro ou aquela peça de teatro, aquela ocupação ou esta distração. Ele irrompe quando “isso é tedioso a alguém”. O tédio profundo no abismo do *Dasein*, assim como uma névoa silenciosa que expande de cá e para lá, congrega todas as coisas, os homens e alguém mesmo com eles em uma indiferença surpreendente. Este tédio manifesta o ente no todo⁶¹ (HEIDEGGER, 2004, p. 110).

O encontrar-se do *Dasein*, na medida em que é uma abertura, nos faz encontrar os fragmentos ônticos do mundo, isto é, na lida cotidiana com entes ele maneja tal ente particular ou tal ente particularizado pelo uso, mas nunca o ente em seu todo. No entanto, no acontecer de uma tal tonalidade afetiva assinalada ontologicamente tais entes particulares vem perder seu privilégio. Nesse sentido, o tédio marca de indiferença esses tais entes, até perderem seu privilégio, de modo a confundir o conjunto de todos os entes pela indiferenciação do ente em seu conjunto. Assim, através do tédio profundo, tal tonalidade faz vislumbrar a unidade do ôntico no seu todo. A conferência de 1929 distingue, muito alusivamente, duas formas de tédio como vimos: tédio por tal ou tal ente e o tédio profundo. No curso do semestre de inverno de 1929-30, intitulado *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit- Einsamkeit)*, Heidegger retoma a

⁶¹ “So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wengleich schattenhaft, in einer Einheit des “Ganzen”. Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses “im Ganzen” z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie est noch fern, wenn uns lediglich dieser Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müsiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn “es einem langweilig ist”. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Nebel hin-und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen” (HEIDEGGER, 2004, p. 110).

temática do tédio⁶², desta vez para descrever detalhadamente o tédio como tonalidade afetiva fundamental.

Neste curso, Heidegger apresenta-nos três formas de tédio, a primeira, mais superficial (tédio no sentido do entediar-se por algo), a segunda forma (entediar-se junto a algo) e a terceira, que é a mais profunda (é entediante para alguém). A terceira – “é entediante para alguém” (*es ist einem langweilig*) - é a condição de possibilidade das outras duas. Podemos adiantar que em comum às três formas de tédio, Heidegger indica dois elementos estruturais: “retenção” (*Hingehaltenheit*) e a “serenidade vazia” (*Leergelassenheit*), ambos relacionados com a temporalidade do *Dasein*. Pois, o tédio está sempre aí. Porém, nós fugimos dele através de subterfúgios, ocupações com as quais preenchemos o tempo. Como mostra o termo alemão *Langeweile*, literalmente “tempo longo”, o tédio se relaciona diretamente com o tempo. Nós procuramos passar o tempo para evitar o tédio, de certa maneira para ocultá-lo.

Segundo Heidegger, esse constante ocultamento do tédio, ou melhor, adormecimento, que realizamos de modo consciente ou mesmo inconsciente, significa que sabemos, como um “estranho saber”, que ele pode reaparecer a qualquer momento, como nas situações mais corriqueiras, assim como a angústia. Então, na verdade, esse não querer saber não significa não querer ter consciência do tédio, mas não querer despertá-lo. Porém, o tédio está aí, sempre pronto para despertar. Nós, entretanto, procuramos adormecê-lo. A ideia de fundo é que sempre estamos “afinados” de uma maneira ou de outra, podendo, todavia, estar o tédio “adormecido” ou “acordado”. Assim, o que Heidegger pede é que protejamos o tédio diante do adormecimento. A pergunta que se depreende a partir disso é: como despertar o tédio?

O tédio é tomado, num primeiro momento e de modo geral, como uma “tonalidade afetiva fundamental do *Dasein*”⁶³, porém ainda ‘velada’. “O despertar desta

⁶² Na conferência de 1929, o tédio “manifesta o ente na sua totalidade”, mostrando a insuficiência do intelecto em abarcar a totalidade do ente e, por isso, ele é uma via de acesso para se pensar a relação da angústia com o nada e a inaparência do ser. No curso de 1930 (os conceitos fundamentais da metafísica), Heidegger vai aprofundar o seu status de tonalidade afetiva fundamental, da mesma forma da angústia. Assim, além dessa tonalidade afetiva anular todas as diferenças e permitir o recuo dos entes, elas nos desperta para o filosofar em si, mais precisamente: o tédio é um tonalidade afetiva que possibilita o filosofar.

⁶³ No uso de citações direta feitas a partir do curso em questão optamos por não traduzir o termo “*Dasein*” por “ser-aí” como o faz o tradutor Marco Antônio Casanova. Para mantermos a uniformidade da nossa tradução da Conferência de 1929 (*Was ist Metaphysik?*), bem como de *Ser e tempo*.

tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas *deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*” (HEIDEGGER, 2011. p, 104). Tal afirmação indica que a tonalidade afetiva já está presente e, ao mesmo tempo, não está, ou seja, “o que dorme está ausente de uma maneira característica e, contudo, está aí. Quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indica que ela já estava aí.” (HEIDEGGER, 2011. p, 79). Por isso, despertar uma tonalidade afetiva significa simplesmente deixá-la ser. Existe, na verdade, uma nervura que permeia essa “névoa silenciosa”, que permite Heidegger buscar desvelar uma questão embrionária de relevância ontológica. Segundo Irene Borges Duarte, “[...] trata-se de um fenômeno complexo e rico, que se dá em diferentes níveis, mas que há-de ser unitariamente natural na sua essência, mediante a sua articulação estrutural: o tempo” (2006, p. 309).

De outro modo, não deixar que o tédio adormeça corresponde propriamente ao contrário do comportamento recorrente, que é exatamente aquela tentativa de fazer com que o tédio desapareça por meio de todo tipo de passatempo. Todavia, Heidegger ressalta a necessidade de não se contrapor e de dar a liberdade para que a tonalidade afetiva do tédio possa vir-de-encontro. Por isso, o tédio, enquanto tonalidade afetiva fundamental, deve ser descrito no seu sentido de *ser*. Disto resulta a tarefa filosófica, de desvelar esta tonalidade afetiva ao “deixar o que dorme vir a estar acordado”.

2.2.2 Primeira forma do tédio: “Ser entediado por algo”.

A analítica do tédio, propriamente dita, inicia-se então pelo capítulo II, “A primeira forma do tédio: o ser entediado por algo” (*Die erste Form der Langeweile: das Gelangweiltwerden von etwas*). No §19, Heidegger nos mostra o despertar da tonalidade afetiva fundamental do tédio. As tonalidades fundamentais, como já foi referido acima, são tonalidades de fundo, que nos afinam despercebidamente, como se não estivessem aí. Por isso, são tonalidades que precisamos despertar, pois elas estão como que adormecidas. Tal adormecimento parece ser potenciado por nós mesmos, uma vez que constantemente repelimos o tédio, tentando afugentá-lo através de variadíssimas estratégias.

Heidegger, no §21, empreende a interpretação do tédio a partir do “entediante”. Entediante é o que entedia. E o que é que nos entedia? A coisa entediante ou o sujeito entediado? Este problema só irá realmente ser resolvido mais à frente. Por

ora, podemos dizer que nessa primeira forma de tédio temos mais facilidade de perceber o que nos entedia, pois, quando algo nos entedia, nós o afastamos. Isso significa entender o tédio como ele se dá cotidianamente, ou seja, como resultado de alguma causa objetiva. Heidegger, para melhor apresentar a problemática, começa pela determinação essencial do que entedia, aquilo que faz com que o entediante seja o que é quando é entediante. De modo a deslocar a hermenêutica do “entediante” para o “ser-entediado”, pois aquele não pode ser confundido com uma causa que traz consigo a propriedade de tornar o homem entediado. Nesse sentido, o ser-entediado pode ganhar independência em face do inicialmente entediante e, nessa perspectiva, torna-se mais relevante para o conhecimento do tédio do que o entediante. O filósofo nos apresenta a problemática do seguinte modo:

Pois o que significa o fato de certas coisas e pessoas causarem tédio em nós? Por que exatamente esta coisa e aquela pessoa, esta região e não outra? Ainda além: por que esta coisa agora e outra vez já não, por que o que nos entediava anteriormente de repente não nos entedia mais? É preciso efetivamente que haja em tudo isto algo que nos entedie. O que é que nos entedia? De onde ele vem? O que nos entedia, dizemos que causa tédio. O que é este *causar*? Ele corresponde ao evento que tem lugar quando uma frente fria causa a queda da coluna de mercúrio no termômetro? Causa – Efeito! Fantástico! Ele talvez corresponda ao evento que tem lugar quando uma bola de bilhar bate em uma outra e causa através daí o movimento da segunda? (HEIDEGGER, 2011, p. 110-111).

Como podemos notar, o entediante não traz em si a propriedade de ser tedioso. Se assim o fosse, então todas as vezes que as pessoas entrassem em contato com tal ente, elas deveriam sentir-se entediadas. Mas não é isso o que ocorre. Por exemplo: um livro é entediante se ficarmos entediados com a sua leitura. Todavia, uma vez entediados, o livro não tem de nos entediar exclusivamente. O tédio pode irradiar sobre outras coisas para além desse evento específico, criando “um estranho horizonte” em que “tudo se torna entediante”, como “se o tédio viesse de nós mesmos” e não precisasse de ser provocado por um ente entediante em particular. Desse modo, algumas coisas que pareciam ter causado o tédio, não entediam em outras ocasiões. Se elas não entediam sempre, não podem ser vistas como causas, no sentido de um efeito dominó que sempre causa o mesmo efeito na segunda peça, sob as mesmas circunstâncias. No sentido mais profundo, Heidegger quer nos mostrar que não se trata de uma relação causal que viria do entediante, mas de um entediar junto à coisa. “O caráter “entediante” corresponde, assim, ao objeto, e está, ao mesmo tempo, ligado ao sujeito” (2011, p.

112). Heidegger está retomando aqui a noção da radicalidade da intencionalidade, posta por sua filosofia em que o *priori* correlacional joga o duplo aspecto do entediante. Isto desvela o fato de que há uma relação, tanto com a dação da coisa mesma, quanto com aquele que é sintonizado por ela de alguma forma. O entediante possui a sua vigência, não tendo como base a relação causal, mas como algo que afina, sintoniza o homem de tal maneira, que nessa atmosfera em que é tomado pela tonalidade afetiva, ele é obrigado a deter-se consigo mesmo.

O livro não se torna entediante por uma atribuição que lhe damos ao nos entediarmos por ele. Aristóteles, segundo é mencionado por Heidegger, já declarava que nós transportamos (*metaphérein*) determinadas proposições às coisas na medida em que elas nos provocam determinados estados-de-ânimo. Assim, dizemos que um campo é “alegre”, uma casa é “sombria” ou mesmo que um livro é “entediante”. Para aprofundar toda essa discussão Heidegger pontua que:

Sem mais tomamos o termo ‘entediante’ sob a significação de *arrastado, aborrecedor em sua aridez*; o que não significa: indiferente. Pois quando algo é arrastado e aborrecedor em sua aridez, então vem à tona através daí que ele não nos deixou completamente indiferentes. Ao contrário: estamos presentes na leitura, entregues a ela, mas não tomados por ela. Arrastado significa: não nos prende. Estamos entregues à leitura, mas não estamos tomados por ela – só estamos sendo mantidos junto a ela. Aborrecedor em sua aridez diz: ele não nos preenche, somos *largados vazios*. Se virmos estes momentos conjuntamente em sua unidade, então talvez tenhamos conquistado uma *primeira coisa* ou ao menos nos movido – dito de maneira mais cautelosa – nas proximidades de uma interpretação própria: o que entedia, o entediante é o *que nos detém e nos larga vazios* (HEIDEGGER, 2011, p. 115-116).

O filósofo alemão afirma o caráter híbrido da tonalidade afetiva: Afirmar que o “entediante é o que nos detém e nos larga vazios” não significa o mesmo que dizer que o entediante produz em nós o tédio. Ele “nos detém” porque nos movemos junto à coisa mesma, somos tomados por essa atmosfera e afinamos numa tonalidade que “nos larga vazios”, entregues a nós mesmos, não sendo preenchidos por qualquer elemento externo, que emane da coisa.

Heidegger distingue duas formas de estar em meio ao entediante e, por conseguinte, de se encontrar em meio ao tédio. Têm-se o “entediante-se por...” e o “entediante-se junto a...”. Na primeira modulação do tédio (entediante-se por...), o entediante é um objeto específico, de maneira ôntica o entediante ocupa papel de

destaque, por estarmos concentrado, nesse objeto entediante, ou seja, esse livro, à espera de um trem, a peça de teatro. No segundo caso do “entediarse junto a...”, Heidegger opera uma transição: o tédio não emana de uma determinada coisa, mas se irradia até outras, formando, assim, um horizonte em que tudo se torna entediante. No excerto a seguir, podemos perceber a forma clara como ele opera esse deslocamento ao dar destaque à diferença da amplitude dessas duas modulações do tédio.

Em meio ao ser-entediado por algo, somos mantidos presos pelo entediante: ainda não o deixamos propriamente livre. Por razões quaisquer, somos dominados por ele e estamos ligados a ele; e isto mesmo que anteriormente tenhamos nos entregue livremente a ele. Em contrapartida, no entediarse junto a... já se realizou um certo descolamento ante o entediante. O entediante está certamente presente, mas estamos entediados sem que o entediante nos entedie particular e expressamente; nós estamos entediados – quase como se o tédio viesse de nós mesmos e seguisse tecendo a sua teia sem carecer ainda da provocação através do entediante e do estar ligado a esse último. No ser entediado por este livro, não obstante, estamos concentrados nesta respectiva coisa e justamente nesta. No entediarse junto a..., o tédio não está mais colado em..., mas já começa a ter lugar uma certa amplificação. O tédio não cresce a partir desta determinada coisa entediante, mas se irradia inversamente até as outras coisas. Agora, ele, o próprio tédio, fornece ao nosso *Dasein* – para além do entediante em particular – um estranho horizonte. Ele não se liga apenas ao entediante determinado, mas se abate sobre muitas outras coisas: tudo se torna entediante (HEIDEGGER, 2011, p. 122-123).

A segunda forma do tédio como podemos notar já ganha independência diante do entediante, o que caracteriza, de certa forma, um avanço para o exame do tédio profundo. De acordo com Heidegger, é como [...] se o tédio viesse de nós mesmos e seguisse tecendo a sua teia sem carecer ainda de provocação através do entediante e do estar ligado a este último” (2011, p. 122). Essa viragem, ainda que apenas anunciada, além de trazer uma diferença substancial do tédio aponta também para uma relativa autonomia em relação à primeira forma. Se ele não emanasse do próprio *Dasein*, ele não criaria essa atmosfera ao se irradiar para outras coisas. Como o tédio é uma tonalidade afetiva e não um mero sentimento ou estado de alma, o entediante não é uma causa no sentido usual capaz de irradiar a partir de si mesmo o tédio. Como vimos acima, nem todos se entediam sob as mesmas circunstâncias e com os mesmo objetos ou situações.

A relação entre o entediante e o entediado e, por conseguinte, o tédio, não é uma relação jubilosa, mas desconfortante. Eis o motivo de fugirmos dela. Heidegger não menciona, por exemplo, que o termo latino para tédio é *taedium*, que também pode

significar aborrecimento, ódio, enjoo, repugnância e desgosto. Segundo Marion: “o tédio odeia: ele tira mesmo seu nome francês desse ódio: tédio provém de *est mihi in odio*, isso me é odioso, pelo substantivo *inodium*, que assimila todo objeto ao objeto do ódio”⁶⁴ (2010, p. 287). Heidegger menciona o tédio a partir da significação alemã: *Langeweille*: tempo-longo. A partir dessas duas conotações conceituais, poderíamos ter uma boa caracterização desse humor e o porquê de constantemente fugirmos dele, consoante ao fato de explicar seu caráter de tempo longo. Contudo, Heidegger apenas aceita o fato de essa relação ser desconfortável e que, por isso, nós fugimos do tédio. Segundo ele, a questão é que na nossa fuga do tédio criamos um tempo curto em contraposição ao tempo longo. Nessa nossa operação contraposta, o tédio se impõe em sua essência. “Assim, somente passatempo conquistamos a postura correta na qual o tédio vem ao nosso encontro sem disfarces” (2011, p. 121).

Heidegger, no §23, estabelece a relação entre o ser-entediado e o passatempo (*Zeitvertreib*)⁶⁵. Como é típico da analítica heideggeriana, parte de uma situação banal a que qualquer *Dasein* pode experimentar. Trata-se da situação de alguém que tem de aguardar por um trem que só chegará em quatro horas. As estações ferroviárias são locais típicos de espera. O que explica a presença nestes lugares de bancos e de relógios. Sentamo-nos, para que não nos cansemos de pé, e vamos controlando através do relógio o tempo que falta para a chegada do trem segundo o horário definido. Para que as 4 horas passem o que fazemos durante esse tempo? Se a única intenção está centrada em entrar no trem, então queremos que o tempo passe o mais depressa possível até sua chegada. Para tanto procuramos aquilo a que normalmente se chama “passatempo”, isto é, formas de fazer com que o tempo passe mais rápido. Procuramos fazer algo para matar o tempo. O matar o tempo não é um findá-lo (o que seria impossível, obviamente); procuramos, na verdade, matar o tédio, dissipá-lo. Procura-se diminuir o tempo de espera. A espera pelo trem, aparentemente, é o que entedia. Normalmente se tem na espera uma espécie de aborrecimento Assim, o

⁶⁴ “L’ennui hait: il tire même son nom français de cette haine: *ennui* provient de *est mihi in odio*, ce m’est en haine par le substantif *inodium*, qui assimile tout objet à objet de la haine” (MARION, 2010, p. 287)

⁶⁵ *Zeitvertreib* utilizado segundo o vocábulo alemão que significa “passatempo”. Como afirma Marcos Antônio Casanova em nota: “o termo *Zeitvertreib*” compõe-se a partir da junção de *Vertreib* e *Zeit*. *Vertreib* é uma palavra derivada diretamente do verbo *vertreiben*, que significa “expulsar”, “deslocar”, “eliminar”; e *Zeit* significa simplesmente “tempo”. O *Zeitvertreib* já implica, assim, literalmente um deslocamento de uma eliminação (*Vertreib*) do tempo (*Zeit*). Como este sentido etimológico se perde na língua portuguesa, optamos por uma variante presente no vernáculo para traduzir a alusão ao sentido originário de passatempo: “matar o tempo” (CASANOVA, 2011, p. 124)

termo passatempo não exprime com completo rigor o desejado, pois queremos que este intervalo de tempo até a chegada do trem desapareça, ou seja, que o tempo se aniquile.

A espera pelo trem, aparentemente, é o que entedia. Invariavelmente se tem na espera uma espécie de aborrecimento. Ninguém gosta de esperar numa fila, por exemplo. A espera é tediosa. Porém, ela não é idêntica ao tédio – nesta situação específica a espera pode se igualar ao tédio (se é que se iguala), mas o tédio não é uma espera e, ao contrário, existe espera que pode ser aguardada com emoção. “O entediar-se junto a algo não é seguramente um esperar por algo” (HEIDEGGER, 2011, 124-125). Entretanto, há algo na espera que a faz se ligar ao tédio, qual seja, o tempo.

Quando estamos esperando, estamos em uma relação com o tempo. Olhamos para o relógio ininterruptamente e vemos que o tempo quase não passou. Nessa espera, procuramos alguma ocupação com a qual poderemos passar o tempo. Continuamos a olhar para o relógio visando saber quanto tempo ainda falta. “O olhar-para-o-relógio é a expressão desamparada do fracasso do passatempo; e, desta feita, do crescente ser-entediado” (HEIDEGGER, 2011, p.129). Por outro lado, o tempo de espera pode ser de curta duração, quando se trata de sua medição, mas pode mostrar-se bastante longo. Quando vemos uma peça de teatro prazerosa, três horas podem ser pouco tempo; poucos minutos sob tortura pode ser tempo demais. O fato de o tédio ser um tempo longo, ou seja, *Langeweile*, pode dar-se também por ser *taedium*, um enfado, um sofrimento. Contudo, como já vimos, Heidegger apenas parte do fato de que o tédio incomoda e, portanto, queremos preenchê-lo, diminuir o tempo longo.

O tempo que tarda a passar é um tempo lento e, para além de lento, é um tempo hesitante, que nenhum passatempo consegue matar. Heidegger afirma que hesitar não é a mesma coisa que ser lento. Ser hesitante é necessariamente ser lento, porém ser lento não se resume a ser hesitante. Assim, esse tempo que passa devagar é hesitante, porque paralisa o entediado. Mais precisamente, esse “arrastar-se” caracteriza-se por uma retenção do entediado diante do entediante. O entediado não consegue livrar-se do tédio. Ainda que mil passatempos lhe sejam concedidos, ele é cada vez mais “arrastado” para dentro do fenômeno. Como pontua Heidegger: “o ser-entediado consiste em uma perplexidade peculiarmente paralisante oriunda do curso temporal hesitante e do tempo em geral; uma perplexidade que aflige em sua maneira de ser” (2011, p. 131). Nesse sentido, opera-se a transição da questão sobre o tempo no tédio e sua relação com o

entediado para o próprio tempo. De modo que mostra uma influência do tempo no modo de afinação do tédio. “O ser-entediado e o tédio em geral estão, com isto, claramente enraizados nesta essência enigmática do tempo” (2011, p. 131). Uma vez que somos paralisados, pois não conseguimos efetivamente ocupar o tempo de forma a esquecermo-nos dele e não damos conta de esquecermo-nos do “tempo que falta para...”. “Mais ainda: se o tédio é uma tonalidade afetiva, então o tempo e o modo de ser do tempo, ou seja, o modo como ele se temporaliza, possuem uma parcela significativa na afinação do *Dasein* em geral” (2011, p. 131).

A hesitação do curso temporal retém-nos enquanto somos entediados. De tal forma que, uma vez chegado o momento esperado e findo o intervalo do tempo de espera, a hesitação desaparece. Pois o tempo que se visa expulsar é o tempo de um interregno, do intervalo. É o intervalo de tempo que se delonga até a chegada do trem na estação. “Ser-entediado é, portanto, *um ser retido pelo curso temporal hesitante de um interregno*” (HEIDEGGER, 2011, p. 133). Esse interregno é o que retém o entediado junto à estação e é o tempo desse interregno que deve ser ocupado, a fim de afastar seu curso hesitante e paralisador.

Essa aflição consiste em sermos retidos pelo tempo hesitante. Estamos retidos em um tempo fático, na medida em que não há nada na estação de trem que faça com que nós nos ocupemos. Não somos cativados pelas coisas. Ora, estas coisas são simplesmente dadas. O *Dasein* tem uma relação originária de ocupação com elas. Por que, então, não nos ocupamos? Porque é uma ocupação de caráter totalmente diverso das ocupações com o entes intramundanos e disponíveis. “Não nos interessa nem objeto nem o resultado da ocupação, mas sim o estar-ocupado enquanto tal e somente isso” (HEIDEGGER, 2011, p. 134). Dessa forma, isso acontece pelo fato de que as coisas possuem o seu tempo específico, o que nos cria uma expectativa. Se a espera do trem nos entedia, é porque se quebrou a expectativa, deixando-nos vazios. Daí tem se o tédio.

Por que no passatempo qualquer objeto nos serve para matar o tempo? Apenas para não cairmos na serenidade vazia do tédio. Essa surge a partir de uma relação com os entes com que nos deparamos no modo de ser simplesmente dado. Nesse modo de ser, as coisas nos deixam numa tranquilidade⁶⁶. Nessa relação, ao sermos

⁶⁶ Tranquilidade oriunda da relação imprópria do *Dasein* com o mundo descrita por Heidegger em *Ser e tempo*, no § 38 Decair e dejecção (Das Verfallen und die Geworfenheit).

deixados totalmente em paz, não sabemos o que fazer e o que ser. Assim sobrevém-nos o tédio, na medida em que “elas nos abandonam a nós mesmos. Uma vez que ela não tem nada a oferecer, elas nos deixam vazios” (HEIDEGGER, 2011, p. 137). Nisso consiste o ser-deixado-vazio, isto é, as coisas estão aí (como na estação de trem: o jornal, as revistas etc.) e não são nadificadas ou desaparecem. Porém, elas estão simplesmente dadas de forma que estão indiferentemente aí e não nos afetam.

O ser-entediado define-se também por este ser-deixado-em-paz pelas coisas que nos são dadas. No entanto, as coisas não se tornam indiferentes a nós. Pelo contrário, sentimo-nos vazios porque não conseguimos no interregno de tempo que se arrasta que elas nos afetem. O que queremos é sermos afetados pelas coisas de tal forma que elas nos preencham durante o intervalo de tempo que falta para o acontecimento esperado e assim terminar a ânsia da espera. Portanto, “o ser-entediado é muito mais um ser-retido no ser deixado-vazio” (HEIDEGGER, 2011, p. 140). A estação e as restantes coisas à sua volta tornam-se entediantes porque o tempo hesitante as impede de nos afetar e de nos prender a atenção fazendo esquecer o curso do tempo. Tanto é que nem sempre a estação de trem vai ser entediante, na verdade, isso acontece porque todos os entes tem seu tempo determinado. Trata-se, portanto, da espera de um acontecimento pontual, num instante determinado, e enquanto esse instante não chega, somos retidos e deixados vazios junto à estação. Diante dessa problemática temporal, Heidegger propõe:

Dito positivamente: para que a estação de trem não nos entedie sob esta forma determinada do tédio, é preciso que a encontremos em seu *tempo específico*, no tempo que é de certa maneira o tempo ideal de uma estação de trem: ou seja, pouco antes da partida do trem. Se as coisas possuem evidentemente a cada vez o *seu* tempo e se encontramos as respectivas coisas justamente em *seu tempo*, então talvez o tédio permaneça de fora. Inversamente: o tédio só é em geral possível porque todas as coisas, como dissemos, possuem *seu* tempo. Caso todas as coisa não tivessem o *seu* tempo, então não haveria tédio algum (HEIDEGGER, 2011, p. 140).

Se para Heidegger “todas as coisas tem o seu tempo”, pode-se inferir a correlação entre o tédio e o modo de ser das coisas. Essa correlação é temporal. Assim, para deixarmos o tédio de fora, a questão é ir ao encontro das coisas no tempo certo. A frustração surge justamente dessa expectativa nele depositada que é frustrada. Dessa forma, a estação de trem e tudo aquilo que lhe está relacionado, toda a situação se nos recusa. Por que isso acontece? As coisas possuem o seu tempo específico, o que nos cria

uma expectativa. Se a espera do avião nos entedia, é porque se quebrou a expectativa, deixando-nos vazios. Assim, como as coisas tem seu tempo de ser surge o tédio na medida em que se exige um tempo que não é o delas.

2.2.3 O entediar-se junto a algo.

Essa segunda forma de tédio é descrita no terceiro capítulo intitulado “A segunda forma do tédio: o entediar-se e o passatempo correspondente” (*Die zweite Form der Langeweile: das Sichlangweilen bei etwas und der ihr zugehörige Zeitvertreib*). Nela, pode-se observar uma apreensão do tédio mais originária que a primeira. Heidegger quer no seu exercício descritivo hermenêutico traçar um caminho a partir do qual se passa de um tédio mais superficial ao mais profundo, o qual seria o humor fundamental para o filosofar. Nesse sentido, essa segunda forma do tédio é mais profunda e essencial em comparação com a anterior. Como vimos na essência do tédio, o ser-retido e o ser-deixado-vazio emergem conjuntamente em uma unidade interna numa união simbiótica, pois “os dois não se podem co-pertencer casualmente, mas ambos emergem conjuntamente a partir da essência do tédio: um em direção ao outro” (2011, p. 142). No entanto, nesse segundo caso, para mostrar o passatempo correspondente a sua forma de tédio, Heidegger parte de uma situação diferente daquela da estação de trem. A situação mostrada outrora se tratava de algo determinado e conhecido e de um aborrecimento conjugado com uma espera (ser-retido e deixado vazio na estação de trem). Nesta analítica, o tédio surge de um modo totalmente distinto do primeiro na medida em que a situação depreende uma forma de tédio que passa quase despercebida.

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. As senhoras asseveram, e não apenas ao se despedirem, mas também no andar debaixo e do lado de fora, onde já estão entre si: ‘ – Foi realmente muito legal’; ou: ‘ – Foi extremamente estimulante’. De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto, totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que tem de ser feito no dia seguinte – e,

então, aparece aí: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite (HEIDEGGER, 2011, p. 145).

A situação descrita mostra uma dificuldade em pontuar em específico de onde o tédio surge ou partir de qual referente determinado (como na primeira forma: a espera do trem e seus passatempos correspondentes), visto que não teve nada de enfadonho. Por outro lado, não se pode dizer que ele irrompeu do entediado, pois em momento algum o convidado estava consigo em seus solilóquios reflexivos, ao contrário ele estava presente o tempo todo nas conversas e em todo o mais. Porém, não há dúvida de que o tédio se fazia presente em meio a essa festa; embora não se encontre algo específico que entedie, há um “não sei o quê”, esse “desconhecimento inderterminado” que assume o caráter de entediante. Segundo Heidegger, já no convite para a festa surge o tédio. A dificuldade se faz presente, porque esse tédio é reprimido de maneira tal que o entediado não se dá conta de sua presença.

Seguindo o mesmo fio condutor de tornar manifesto o fenômeno do “ser-entediado por”, o filósofo procura o passatempo inerente ao “entediado-se junto a algo”. A dificuldade surge porque não se consegue identificar nenhum passatempo na situação descrita. Ora, se como aferiu Heidegger: que é no passatempo que o tédio se mostra em sua essência. Assim, devemos procurar nessa segunda forma do tédio, mesmo em meio a sua sutileza, o passatempo que lhe corresponda, ainda que este já não apareça, assim como no ser-entediado por..., de um modo tão explícito.

O passatempo no segundo caso de fato existe, assegura Heidegger. Não foi reprimido, mas de certa forma transformado. Na primeira forma do tédio, o entediado possuía uma certa liberdade para ocupar-se, em vista do tédio, como notamos, pelo passatempo concreto desenvolvido intencionalmente para abreviar o tempo lento e hesitante como, por exemplo, comprar um jornal ou uma revista. Ao passo que no “ser entediado junto a...”, ao convite, o passatempo é reprimido diante das convenções sociais. Segundo Heidegger, “[...] é justamente o característico desta segunda forma do tédio, do entediado-se junto a..., em contraposição ao ser-entediado por..., que com ela o passatempo fique de fora”(2011, p. 147).

A transformação se torna de difícil apreensão, porque é algo totalmente implícito, pois que se verifica é que a totalidade da situação vivida nesse evento constitui o passatempo: o bocejar, a tentativa de tamborilar com os dedos, o convite, o fumo. Assim, o passatempo correspondente ao entediado-se junto a... já estão postos, em

vista de uma série de passatempos previamente estabelecidos por convenções sociais. Com nos adverte Heidegger, “não o fumar enquanto ocupação isolada, mas toda a atitude de todo comportamento são passatempo: toda a noite, o próprio convite. Por isso mesmo, o passatempo foi tão difícil de ser encontrado” (2011, p. 149). Todos os artifícios pré-convencionados que são simbioticamente integrados à situação fazem com que o entediante e o passatempo se confundam. De forma que existe, na verdade, um entrelaçamento entre o tédio e o passatempo, como se nota na seguinte passagem:

Nesta situação entediante, o passatempo e o tédio se entrelaçam de uma maneira peculiar. O passatempo insere-se furtivamente no ser-entediado e recebe, estendido por toda a situação, uma abrangência peculiar; uma abrangência que ele nunca poderia ter na primeira forma, com aqueles rompantes e aquelas tentativas inquietas. Não encontramos nada de entediante, e, entretanto, o passatempo assume uma abrangência tal que requisita para si toda a situação (HEIDEGGER, 2011, p. 150).

Como podemos notar o entediado não consegue notar que está entediado, já que os artifícios que ele utiliza estão integrados a todo ensejo da situação. De posse dessa descrição, Heidegger, passa a fazer uma análise contrastiva entre as duas formas de tédio, uma vez que ao realçar tais diferenças [...] apreenderemos o caminho para um tédio mais originário” (2011, p. 150): Primeiramente, percebe-se que, no primeiro caso do tédio, há um entediante determinado (estação de trem, a estrada, a região), ao passo que no segundo é algo indeterminado enquanto entediante, na medida em que há uma espécie de “não sei o quê”. Ora, esse “não sei o quê”, não se tem dúvida de que isso é o entediante, somente não se encontra o que entediou. Salienta Heidegger: uma falta de um “algo”, de uma coisa que podemos indicar como causa do tédio.

A distinção contrastiva se aprofunda até seus momentos estruturais (retenção e serenidade vazia), de modo que a experiência do tempo é também ela diferente. No “o entediar-se por” tem-se o entediante nos obrigando a nos inserirmos àquela situação. Aquele momento aflitivo do interregno até a chegada do trem tem apenas uma similaridade extrínseca, uma vez que neste também está preso ao convite, preso nesta situação por meio de convenções sociais, por questões de etiqueta, etc. Porém, no convite nós nos demos tempo para o evento, o próprio convidado é quem decide ir ao evento e não há a espera que o faça deter como é o advento de um porvir, a espera do trem. Nesse sentido, “falta a este passatempo a inquietude adejante da busca por uma ocupação qualquer” (2011, p. 154). Assim, tem-se que a retenção só convém à primeira forma do tédio, pois “o tempo nem urge nem hesita. Portanto, também não

somos afligidos por ele [...] não sofremos, evidentemente, nenhuma retenção causada pelo curso hesitante do tempo” (2011, p. 153).

Relacionado a isso, uma festa como essa também possui seu próprio tempo similar a espera do trem. Mas, Heidegger quer mostrar que a diferença não é a medição do tempo. Aprofundando essa problemática, no caso do ser “entediado por”, temos o aborrecimento que irrompe com que tarda a passar e há um ser-deixado-vazio pelo ente que se recusa de uma determinada maneira, na medida em que há a quebra da expectativa pelo fato das coisas terem seu determinado tempo. Nesse segundo, o convidado não está abandonado a si mesmo na serenidade vazia e, sim, envolvido a cada momento por todos e como num todo no evento. O passatempo abarca tudo nessa situação. Por conseguinte, todo esse nosso movimento em meio ao convite é abarcado pelo passatempo. Não obstante, não se exige nada nem se espera algum resultado como na espera enfadonha do trem.

O que dificulta a apreensão desse ser-deixado vazio é esse caráter do passatempo nesse segundo caso, por mostrar que tem uma grande abrangência, visto que não se limita a entes específicos, mas toda a situação é entendida como ocupação. Nessa ocupação, há algo bastante peculiar que está implícito no convite: está em jogo um “deixar rolar”, isto é, acontece um “deixar levar pela corrente”, em que o convidado é como que absorvido pela festa. Assim toda gama de acontecimentos que preenchem o seu ser faz com que ele não se sinta vazio. Ora, se o “entediado-se junto a” não se encontra dependente de algo exterior e singular que nos entedie, isso indica-nos que estamos perante um tédio mais profundo, que já não vem simplesmente dos acontecimentos vividos, vem do próprio *Dasein*.

O “deixar rolar” pela corrente dos acontecimentos dessa segunda forma do tédio engendra um prejuízo. Justamente neste “deixar rolar” acabamos por distanciarmos de nós mesmos para seguirmos a corrente, “escapamos de certo modo de nós mesmos” (HEIDEGGER, 2011. p. 158). Esse deixar-rolar, característico dessa segunda forma do tédio, tem dois sentidos: o de entregar-se ao que transcorre e o de deixar-se-para-trás, ou abandonar o si-próprio. Com bem pontua Marion: “a segunda consiste em entediar si-mesmo de si-mesmo a propósito de qualquer coisa⁶⁷ [...] (2010, p. 259). Nesse caráter de abandono, ou melhor, do deixar-para-trás o si-próprio mesmo

⁶⁷ “Le second consiste à s’ennuyer soi-même de soi-même à propôs de quelque chose [...] (MARION, 2010, p. 259).

em virtude de sua entrega a participação na festa há formação de um vazio. Nesse interim, surge a serenidade vazia de uma maneira mais profunda e mais originária.

Neste deixar-rolar característico da entrega ao que aí se transcorre por parte do que se deixa para trás, pode formar-se um vazio. O ser-entediado ou o entediar-se são determinados por esta formação de um vazio em meio à participação aparentemente preenchida no que aí se transcorre. Também aqui, portanto, na segunda forma do tédio, encontramos uma serenidade vazia; e, em verdade, uma forma essencialmente mais profunda da serenidade vazia do que a do caso precedente. A serenidade vazia consistia lá simplesmente na ausência de preenchimento. Ela consistia no fato de determinadas coisas, com as quais buscamos uma diversão e ocupação, se nos recusarem. Aqui, contudo, não permanece apenas um vazio não preenchido, mas forma-se justa e efetivamente um vazio. Este vazio é o deixar-se-para-trás de nosso si-próprio mesmo. Este vazio se formando é este 'eu não sei o quê': o que nos oprime mais ou menos (HEIDEGGER, 2011, p. 158).

Como podemos notar nesse excerto não é mais uma serenidade vazia, passível de preenchimento por parte de um ente, mas um vazio que se forma a partir do deixar-rolar nos transcurso da festa e no abandonar do seu si-próprio. A questão da retenção sofrerá uma modificação. Nesse sentido, o que é que acontece com o tempo na segunda forma do tédio? A primeira forma era ser retido por um tempo que não passava e todas as tentativas de “matá-lo” eram infrutíferas. Nesse segundo modo do tédio tem-se o tempo a favor da situação e não se é retido por ele, ou seja, tem-se o tempo para usufruir da festa. De modo que o tédio surge justamente deste ter-tempo para... que possibilita o ser-preenchido do tempo, só que, como vimos, dado que não se é preenchido totalmente, há aí a presença do vazio, que por sua vez causa o tédio. De acordo com Heidegger ao dar o tempo para o convite, mas demo-nos este tempo, não o tempo como todo. O fato é que o tempo que nos damos se restringe a essa situação. Restringido-se a essa situação o tempo aqui não hesita, como na verdade ele também não abandona. Na verdade o tempo “se mostra e não flui – ele está estagnado. Contudo, isso não significa que ele tenha desaparecido. “Em vez disto, este *estar-estagnado do tempo é a retenção mais originária*; e isto significa *a opressão mais originária*” (2011, p. 161, grifo do autor).

O curso dessa duração do tempo não flui nessa sua indeterminação, mais precisamente o tempo está aí como um agora constante, de modo que o convidado não se dá conta do seu desenrolar nem muito menos dos seus momentos.

A extensão temporal do “durante” engole como que a sequência de agoras que flui e se torna um *único agora dilatado*, que não flui ele mesmo, mas se encontra estagnado. O agora é dilatado, ele é trazido à estagnação e retido nesta estagnação dilatada de tal maneira que tomamos totalmente parte no que transcorre à nossa volta; ou seja, que estamos *totalmente presentes para* os que aí se encontram. Totalmente presentes para a situação, trazemos nosso tempo à estagnação (HEIDEGGER, 2011, p. 163-164, grifo do autor).

Pela interrupção do fluxo temporal por meio da dilatação de um agora, em que nos tornamos totalmente “presentes” para a situação, há um “entendiar-se” por essa retenção peculiar. Devido ao vazio que esse tempo estagnado forma, o nosso tempo fica estagnado durante todo o evento, mas não desaparece. Ele está aí de uma forma tal que nos entedia, essa forma é a do mero presente que se alarga indefinidamente. Por isso, a serenidade vazia corresponde aqui ao agora estagnado. Há uma modulação temporal em que a nossa existência passa a ser limitada pelo tempo estagnado. Isso significa que apenas presentificamos, isto é, projetamos a nossa temporalidade exclusivamente para a dimensão do presente, como se não houvesse nem passado nem futuro. Nessa temporalização, passado e o futuro estão agora apartados, o que significa que eles estão diluídos no presente. Mais ainda: ocorre um desenlace do futuro e um bloqueio do passado. Como próprio Heidegger nos mostra:

O estender-se temporal do agora é doravante bloqueado diante do passado. O agora não pode mais se mostrar como o que é anterior: com o passado essencial caindo em esquecimento, fecha-se o *horizonte possível para toda a anterioridade*. O agora só pode permanecer agora. Mas o agora também não pode se mostrar como o posterior, como um tal que ainda está por vir. Nada pode vir porque o *horizonte do porvir* está desarticulado. *Bloqueio* do passado e desenlace do futuro não colocam de lado o agora, mas retiram dele a possibilidade da transição de um ainda-não para um não-mais: o fluir. Bloqueado e desarticulado dos dois lados, o agora estanca em sua permanente estagnação: e se *dilata* em seu estancamento. Sem a possibilidade da transição, só lhe resta o subsistir: ele tem de ficar *estagnado* [...] O agora não alcança mais de modo algum a possibilidade de se mostrar como o anterior e o posterior, uma vez que permanece fechado para ele o horizonte tanto do passado quanto do futuro (HEIDEGGER, 2011, p. 165, grifo do autor).

O horizonte temporal *ekstático* do *Dasein* com esse agora dilatado fecha-se no interior do presente, fica estagnado e obrigado a dilatar-se porque não pode dar lugar a um novo agora nem tornar-se num agora passado. Como consequência direta, este agora dilatado se insere de forma estagnada na existência. Diante disso, afirma

Heidegger, “este tempo estagnado é o que nós mesmos somos: o nosso si-próprio como o que é deixado para trás em relação à sua proveniência e ao seu futuro” (2011, p. 166). Esse corte bilateral fica esvaziado de uma parte de si e, concomitantemente, retido nesse mesma vacuidade da serenidade vazia. Consequentemente o *Dasein* fica cativo de si mesmo. Um enigmático poder tem a nossa temporalidade para nos conseguir aprisionar em si mesma. Irene Borges Duarte interpreta, que segundo Heidegger:

Operou-se uma dupla modificação de ambos os momentos estruturais do tédio — *Leergelassenheit*, ‘serenidade vazia’; e *Hingehaltenheit*, ‘retenção’ —, que é característica desta sua segunda forma. Por um lado, o tempo estagna numa quietude (*Stille*) vazia, a que nos abandonamos, como a um prazo eternizado, em que se dissimula, sem se tapar completamente, esse carácter de prazo, de fragmento isolado. Por outro lado, ficamos retidos nessa quietude, consistente na perda do horizonte temporal, que abarca “proveniência e porvir” (*Herkunft, Zukunft*). Assim, em vez de urgidos a passar o tempo, como acontece na primeira modalidade do tédio, sentimo- -nos “citados” (*zitiert*) pelo tempo, “posicionados” pelo tempo, que, sem nos abandonar, nos coloca ante a vacuidade da nossa mesmidade (*Selbst*) no agora em que estamos aborrecidos (DUARTE, 2006, p. 315).

Podemos assim recapitular: o fato de se estar ligado a toda situação, levado pela corrente do “deixar rolar” faz com que o tempo não nos abandone, mas, ao contrário, estagne no agora e é o agora estagnado, que é o nosso si-mesmo, esvaziado do seu porvir e do seu ter-sido, que nos entedia. Por isso “entendiamos-nos”, ao invés de “sermos entediados por algo”, nesse sentido, se na primeira forma de tédio o que se tornava entediante era algo conhecido (tempo cronológico), o entediante agora é um “não sei o quê” que constitui um tempo estagnado e desconhecido. O tempo do *Dasein*, desse ser que é cada vez meu, por sua vez, pode assumir temporalizações estranhas, como é o caso do presente estagnado. E é justamente esse agora estagnado, dessa estagnação presentificadora e desconhecida, que corresponde à serenidade vazia. Para Heidegger o entediado entrega-se a ele, como que presentificando-se totalmente. Assim, ele nos deixa no vazio, ao nos reter naquela situação. De maneira mais explícita, ele nos deixa no vazio, ao mesmo tempo em que nos retém no vazio e isso faz com que haja uma unidade entre os dois momentos estruturais: a serenidade vazia e a retenção. Heidegger descreve da seguinte forma:

Totalmente presentes, trazemos o tempo para a estagnação. O tempo trazido à estagnação forma um vazio, que irrompe justamente sobre o pano de fundo de tudo o que se passa. É este vazio se formando, no entanto, que ao mesmo tempo nos posiciona, nos ata a si, nos além a

ele desta maneira – como um si próprio que é deixado por nós estagnado e do qual escapamos (HEIDEGGER, 2011, p. 167).

Heidegger com essa descrição começa a caminhar para uma apreensão mais profunda da tonalidade afetiva do tédio. Como ele já afirmou, na primeira forma, o tédio só é possível porque todas as coisas têm o seu tempo e acrescenta que o tédio só é possível, mais fundamentalmente, porque todo o *Dasein* tem o seu tempo. Portanto, como esse tempo se encontra em nosso *Dasein*, como este *Dasein* mesmo é temporalmente. O tédio emerge da temporalidade do *Dasein*. De modo contrastivo percebemos que na primeira forma o tédio vinha de fora, ao passo que esse se manifesta mesmo no *Dasein*, o que podemos dizer é que ele não está preso à situação pontual do qual ele surge, conseqüentemente à medida que o tédio se aprofunda na sua originalidade, mais se distancia da dimensão ôntica e se aproxima da dimensão ontológica do si-próprio.

Desta forma, a tonalidade afetiva do tédio abandonou a superficialidade do casual, para penetrar na interioridade do aí, em que o ser se dá: depois da perda das coisas no seu estar-à-mão, é o próprio *Dasein* que, prisioneiro do agora sem figura, se desfaz em nada. O aborrecer-se, assim, conduz às profundezas abissais do si-mesmo. Ou melhor: emerge desse fundo obscuro à superfície (DUARTE, 2006, p. 315).

2.2.4 A terceira forma do tédio: “é entediante para alguém”

O capítulo IV tem como título “A terceira forma do tédio: o tédio profundo enquanto “é entediante para alguém” (*Die dritte Form der Langeweile: die tiefe Langeweile als das “es ist einem langweilig”*). É o acabamento da analítica fenomenológica dessa tonalidade afetiva em questão. Nessa perspectiva, o que está em jogo é o alcance e pretensão de se alcançar a essência do tempo através de uma hermenêutica da essência do tédio. “Quanto mais profundo o tédio se torna, tanto mais plenamente está enraizado no tempo: no tempo que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 2011, p. 176). Segundo a interpretação de Irene Borges Duarte.

A terceira modalidade do tédio vem a ser, enfim, a experiência radical do ‘despertar-se’ do *Dasein* — portanto, um deixar de estar adormecido — para o que Heidegger parece compreender como a absoluta “prepotência” (*Übermächtigkeit*) do tempo: ao “estar-se entediado”, sente-se uma impotência total, quer para fazer o tempo passar — pelo que não há lugar para fugir do tédio, mediante o

passatempo -, quer para fingir que se encontrou refúgio no presente — pelo que o passatempo como tal se torna impossível (DUARTE, 2006, 316).

A partir do que já foi interpretado das duas formas do tédio (entediarse por... e entediarse junto a...), de antemão, não encontramos nessa forma de tédio situações ou ocasiões em que se possa visualizá-lo de um modo determinado. Ao contrário, a profundidade dessa modalidade de tédio o faz ser mais quieto, não notório, sossegado, discreto. Ele é tão desconhecido que nem conseguimos encontrar um exemplo para ele com se fizera à luz dos dois primeiros. De modo irromper de maneira inopinada, de acordo com as experiências pessoais, como por exemplo: numa simples caminhada, numa tarde de domingo, pelas ruas de uma cidade grande.

A dificuldade de pontuar de forma determinada o tédio profundo tem como primeiro motivo o caráter de impessoalidade do mesmo. Como vimos acima, “é entediante para alguém” (*es ist einem langweilig*). Assim, Heidegger denomina a terceira forma do tédio. Na língua alemã a partícula “es” é usada para designar a impessoalidade do sujeito, ao fazer uso dessa peculiaridade da língua o filósofo quer enfatizar que essa forma de tédio “é – para alguém – não para mim enquanto eu mesmo, não para ti enquanto tu mesmo, não para nós enquanto nós mesmos, mas para alguém” (2011, p.178). Neste tédio, o *Dasein* se transforma e um “ninguém indiferente” não importando o coeficiente de suas respectivas factuaisidades.

Segundo ponto deste tédio é que não existe um passatempo correspondente, pois na sua forma mais profunda este afeta-nos de tal modo que o passatempo “não é mais absolutamente admitido”. Como esclarece o excerto acima da estudiosa de Heidegger, na medida em que não há um ser-entediado por..., ou mesmo um ser-entediado junto a..., não há um ente específico como havia nas outras formas em que o tédio surgia por meio de uma serenidade vazia na retenção ante a espera de um trem, ou do tédio que surgia junto ao convite de um evento. Na mesma proporcionalidade não se tem como expulsar ou a acelerar o tempo passíveis de serem efetuadas por um determinado passatempo. A não admissão absoluta do passatempo é marca fundante do caráter do próprio tédio profundo, o qual justamente por este fator possui o primado. No sentido mais profundo, para Heidegger, “o passatempo pertinente a este tédio não falta simplesmente: ele *não é mais absolutamente admitido* por nós em consideração a este tédio, no qual já estamos afinados” (2011, p. 179, grifo do autor). A determinação

preponderante desse tédio profundo encontra-se justamente no fato de não se poder usar nenhum artifício para evitar a sintonia afinada desse acontecimento propiciador. Somos impelidos ao tédio de modo a escutar o que ele nos diz; somos obrigados à escuta.

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que *não se precise escutá-lo*; enquanto no segundo caso o distintivo é um *não-querer-ouvir*, temos agora um *ser-obrigado à escuta*; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo *o que é próprio* possui no *Dasein* e que está, por conseguinte, em ligação com a liberdade mais intrínseca. O ‘é entediante para alguém’ já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada (HEIDEGGER, 2011, p. 180, grifo do autor).

A grande dificuldade em escutar esse apelo é que, de pronto e nos mais das vezes, o confundimos com o tédio superficial, que é o mais corrente e conhecido. Ora, a dificuldade se acentua se a isso somarmos a considerações que Heidegger faz, em *Ser e Tempo*, acerca do decair (*Verfallen*) e da fuga de si-mesmo. Este homem de todos os “a-gente” (*Das Man*), não o eu, não o eu mesmo, domínio ou uma ditadura discreta que não pode ser atribuída a ninguém. Embora haja uma ditadura, não há um ditador. Os outros em seu dia a dia ditam o cotidiano, de modo que a publicidade regula imediatamente toda interpretação do mundo e do *Dasein*.

Os momentos estruturais em seu caráter de retenção e serenidade vazia, tal como se observou no segundo caso, também aqui sofrem modificações. A presença do vazio e da serenidade vazia não é de uma falta de preenchimento pelos entes que se nos recusam, mesmo porque não procuramos um preenchimento de algum vazio que emerge de uma situação determinada, visto que não há passatempo que consiga contornar o tédio. Também não é o vazio pela perda do si-mesmo singular. Mas, longe de representar um obstáculo à compreensão da serenidade vazia, consiste no seu próprio modo de ser nessa forma do tédio. Mais precisamente ele surge aqui do fato de não querermos nada do ente. Não queremos nada que esteja relacionado a esta situação. Pois “toda situação e nós mesmo enquanto estes sujeitos individuais estamos aí indiferentes” (HEIDEGGER, 2011, p. 181). Tal indiferença não surge de um resultado de verificação do ente um por um, visto que, como Heidegger mostrou na conferência de 1929, há impossibilidade do intelecto apreender o ente no seu todo. Este tédio faz com que todo o ente valha o mesmo, ou seja, nada, no sentido em que o ente na sua totalidade está sob o véu da indiferença. Justamente nisso que consiste o vazio da terceira forma do tédio, ou

seja, o entediado não quer nada, e esse não querer nada não se dirige a um ente determinado, mas à totalidade dos entes.

Esta indiferença não salta primeiramente de uma coisa para outra como um fogo a consumi-las, mas tudo é abarcado e abrangido de uma só vez por essa indiferença. Como dissemos, o ente tornou-se na totalidade indiferente; sem excluir a nós mesmos enquanto essas pessoas determinadas. Não nos encontramos mais enquanto sujeitos ou coisas do gênero ante este ente na totalidade e excluídos dele, nos achamos inversamente em meio ao ente na totalidade: isto é, no todo desta indiferença. No entanto, o ente na totalidade não desaparece. Ele se mostra muito mais justamente enquanto tal em sua indiferença. O vazio consiste aqui, portanto, na indiferença, que abrange o ente na totalidade (HEIDEGGER, 2011, p. 182).

Com essa interpretação da terceira forma do tédio, Heidegger parece cair num paradoxo com relação à serenidade vazia. Na medida em que se poderia objetar a sua existência devido a tal indiferença em que se encontram os entes, então tudo estaria indiferente; uma vez que caímos no vazio, assim seria indiferente se somos ou não preenchidos, se somos deixados no vazio. Deporia contra isso também o fato de ela ser apenas possível onde exista a necessidade de completude ou plenitude. Mas, Heidegger adverte que nessa terceira forma nós temos o caso do “é entediante para alguém”. Assim, não para mim enquanto eu mesmo, não para outrem enquanto si mesmo, “mas, de qualquer modo, para alguém – e isto significa para alguém enquanto este *Dasein* determinado” (2011, p. 184). Heidegger assinala que essa determinação do *Dasein* não pode ser pensada numa conexão com a subjetividade transcendental (egocidade). O *Dasein*, este que tem de tomar uma atitude em relação ao ente, vê-se entregue ao ente na totalidade. É neste ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade que consiste a serenidade vazia.

[...] tudo, a uma (*mit einem Schlag*), se torna indiferente: as coisas, o viver e conviver revelam-se puro dejecto ôntico, ou seja, em vez de desaparecerem, separam-se de nós mas esmagando-nos com o peso ingente do que nada nos diz, mas aí está, incontornavelmente. Indiferença — em alemão, *Gleichgiltigkeit*, equi-valên-cia, um valer tudo o mesmo, igual a nada. “O ente torna-se de todo indiferente”, “mostra-se justamente enquanto tal, no seu valer-tudo-igual.”? Interpreto: vazio de ser, o todo dos entes converte-se em puro valor negativo (DUARTE, 2006, p. 317).

O papel preponderante dessa indiferença é a recusa do ente na sua totalidade, isto é, o que se impõe não é tal ou tal ente, no envolver da “névoa silenciosa que expande de cá para lá”, envolve tudo o que se recusa. Essa recusa é a recusa das

possibilidades tanto de ação como inação para o *Dasein* diante do ente. Aquela disponibilidade do ente à mão (*Zuhandenheit*) que vinha-de-encontro ao *Dasein* e que este poderia ter, todavia, se encontra a esmo, dada a surpreendente indiferença do “é entediante para alguém”. Assim, o *Dasein*, neste tédio profundo, experimenta esse *nihil*⁶⁸ que irrompe no cotidiano e é justamente isso que, Heidegger, designa como o momento da serenidade vazia, ou seja, entregue ao ente que se recusa em sua totalidade. Mesmo com todo desvanecer das possibilidades do *Dasein* em relação ao ente, há o aceno às possibilidades que surgem da recusa; ela aponta para as possibilidades do *Dasein*. Heidegger assinala que se poderia supor que esse aceno às possibilidades que estão a esmo seja a retenção.

Quando todo o ente se recusa, esta recusa constitui um anúncio de possibilidades do *Dasein* que perante o encontrar-se (*Befindlichkeit*) do tédio profundo perdem o interesse. Como observa Marion: “[...] o ‘tédio profundo’ põe em causa o ‘si’ em pessoa: se entedia de si a si, de sorte que todo ente como tal entra em suspensão⁶⁹ [...]” (2010, p. 260). A recusa anuncia as possibilidades do *Dasein*, as quais se encontram a esmo, não somente traz à vista tais possibilidades que estão a esmo, como também são anunciadas enquanto possibilidades do *Dasein*. Mas qual a relação entre a serenidade vazia dessa espécie de *époche* do *Dasein* com a retenção, enquanto uma das estruturas da analítica do tédio? No seu exercício investigativo, Heidegger sublinha o fato de que, na primeira e na segunda forma do tédio, a retenção se mostrou ligada ao tempo, no sentido de que a retenção mostrou nos dois casos o caráter temporal próprio à essência do tédio. Assim, respectivamente tinha se ser-retido no tempo hesitante e ser-posicionado pelo tempo estagnado, ou seja: a retenção indicava o caráter temporal da primeira e da segunda formas do tédio. Heidegger salienta que, quanto mais a discussão se aproxima à essência do tédio, mais enraizado no tempo tem se mostrado o tédio; o que reforça a ideia de um vínculo essencial entre tédio e tempo. Para responder satisfatoriamente acerca da retenção, precisamos aprofundar mais a discussão sobre essa terceira forma.

⁶⁸ Aqui, ainda, não é nada (das Nichts) em sentido absoluto e originário, mas um “nada” que apesar de relativo, se encontra próximo ao nada ele mesmo. “O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e não é, apesar disto, o nada” (2011, p. 184). Assim, Heidegger fala aqui de um vazio que se opõe diante do ente o, nada mesmo só será manifesto pela tonalidade afetiva fundamental da angústia.

⁶⁹ “[...] ‘ennui profond’ met em cause le “soi” em personne: on s’ennuie de soi en soi, em sorte que tout l’étant comme tel entre em suspension [...]” (MARION, 2010, p. 260).

Podemos constatar na analítica das tonalidades afetivas fundamentais do tédio e da angústia e de sua abertura ontológica, uma similaridade quanto à função metódica. Assim como, nesse curso de 1930, em que o tédio torna a totalidade do ente indiferente e, por isso, o *Dasein* abre este seu ser si-mesmo como possibilidade mais própria, assim também já antes em 1927, em *Ser e tempo*, como veremos mais detidamente na análise da conferência de 1929, na angústia o *Dasein* fica diante de si mesmo pelo “flutuar” no nada. Seja diante da indiferença com relação ao ente manejável e do subsistente (*Ser e tempo*), seja no recuar do ente na totalidade (*Was ist metaphysik?*), abre-se ao *Dasein*, nesse isolamento do frenesi da vida pública, a propriedade e a impropriedade como patentes possibilidades de seu ser.

Como vimos, a recusa do ente em totalidade, no tédio profundo, anuncia a possibilidade do *Dasein* enquanto tal. A totalidade do ente se mostra indiferente. Ora, o caráter de impessoalidade da sentença “é entediante para alguém” atinge o ente também. O ente é em sua totalidade indiferente, atingindo uma abrangência tal que ultrapassa qualquer determinado aspecto, situação ou intenção. Contudo, essa indiferença é “não para mim enquanto eu mesmo, não para mim com estes determinados intuitos etc” (HEIDEGGER, 2011, p. 188). Mas é indiferente para o si-próprio do *Dasein*, do qual nome, idade, nacionalidade e tais singularidades tornam-se insignificantes. Esse despojar da pessoa do *Dasein* de suas vestes não significa, segundo Heidegger, um empobrecimento. Ao contrário “[...] conduz o *si-próprio* pela primeira vez toda a sua nudez até si mesmo enquanto o *si-próprio* que aí está e que assumiu o seu *Dasein*. Para quê? Para sê-lo” (2011, p. 188, grifo do autor). A recusa do ente na totalidade conduz proporcionalmente do *Dasein* ao seu poder ser mais próprio. Então não são possibilidades minhas ou mais precisamente de eu empírico limitado ou mesmo abstrato, mas possibilidades do *Dasein* ele mesmo, que, ao se ver afastado da relação com entes no seu todo, é impelido às suas possibilidades mais próprias. Assim, agora, podemos responder à pergunta que fora feita acima reformulando a nos seguintes termos: Qual ponto de contato com a retenção tem esse anunciar das possibilidades mais próprias do *Dasein*?

A este ser-deixado-na-mão pelo ente que se recusa na totalidade pertence simultaneamente a retenção junto a este ápice mais extremo da própria possibilização do *Dasein* enquanto tal. Com isto, determinamos a *retenção específica da terceira forma do tédio: ser*

impelido para junto da possibilitação originária do Dasein enquanto tal (HEIDEGGER, 2011, p. 189, grifo do autor).

Diante desse *tournant* (viragem) do “é entediante para alguém”, o *Dasein* é impelido para o que propriamente o possibilita em sua possibilidade, mais precisamente para o mais extremo e primordial [...] isto que suporta o poder-ser do *Dasein*, suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2011, p. 189). O *Dasein*, no tédio profundo, é empurrado para a possibilitação originária de si mesmo, então não são quaisquer possibilidades cambiantes que estão em jogo, mas o que se manifesta é o despertar de possibilidades de que, de pronto e no mais das vezes, não são exploradas, dadas a inserção no turbilhão da vida cotidiana. São aquelas possibilidades próprias. Heidegger ainda faz uma relação entre a recusa (*versagen*) e dizer (*sagen*), já que em alemão ambos tem uma raiz comum. Para ele, toda recusa é um dizer, ou seja, um tornar manifesto. O ente no seu não-dizer (*versagen*= recusa) anuncia as possibilidades do *Dasein*. Assim, “este anúncio inerente à recusa é um chamamento, o próprio possibilitador do *Dasein* em mim”(2011, p. 189). “É entediante para alguém” desvela, nesse movimento de encontro com originário possibilitador, o ápice da abrangência do ente que se recusa e da possibilidade do *Dasein* em seu si-mesmo; eis aí o modo de atmosfera afinadora próprio ao tédio.

Resta assinalar a temporalidade própria a esta terceira forma de tédio, a qual, segundo, Heidegger, nos leva mais fundo na essência do tempo. Como fora visto, o ente é recusado no tédio profundo em sua totalidade. Isso significa que engloba presente, passado e futuro e essas três *ekstases* são parte do que Heidegger chama horizonte total e uno do tempo. De modo que o ente que se recusa em sua totalidade se faz nesse horizonte temporal como um todo. Isso só é possível acontecer porque a temporalidade em sua temporalização é a condição de possibilidade para manifestação do ente na totalidade, bem como sua possibilidade de recusa. Assim, nesse horizonte temporal, é que ocorre o banimento do *Dasein*. Esse banimento temporal aqui não é como um tempo que ficou parado (segunda forma do tédio e seu agora dilatado); nem o tempo que hesita ou que estagna (primeira forma do tédio e hesitar do tempo). Em *Ser e tempo*, para Heidegger, o *Dasein* se mostra originariamente, em seu caráter temporal, na precedência a si das possibilidades. No entanto, no irromper dessa tonalidade afetiva do tédio em seu modo profundo, o horizonte originário do tempo expulsa o *Dasein* do pulsar temporal, não apenas como um tempo que ficou parado; não enquanto tempo que

hesita ou que estagna. O *Dasein* é banido para além do fluxo e da inércia do tempo, uma vez que o tempo que nos constitui nos exila fora do habitual curso do tempo que passa. Assim o *Dasein* é banido na totalidade do tempo. De modo que todo o horizonte temporal do *Dasein* se encontra aí, mas as suas três dimensões encontram-se inarticuladas. De acordo com Heidegger: “nem apenas presente, nem ainda apenas passado, nem ainda apenas futuro, mas também não estes contabilizados conjuntamente. Ao contrário, sua unidade desarticulada na simplicidade desta unidade de seu horizonte” (2011, p. 195).

Vale ressaltar que o banimento não é o sintoma de uma simples exclusão do *Dasein* das suas possibilidades em meio ao ente, mas, primeiramente, esse banimento possibilita o seu poder-ser mais próprio, na medida em que impele o *Dasein* para si mesmo. E é nesse banimento, segundo Heidegger, que pode haver a serenidade vazia, haja vista que nele o ente pode retrair-se e recusar-se. O *Dasein* é banido do tempo, assim irrompe o vazio dada a nudez em que se encontra pela recusa dos entes, como nos esclarece Irene Borges,

O tempo próprio (a temporalidade *ex-stática* do *Dasein*) insurge-se contra o tempo das coisas (o carácter crónico, monotonamente contínuo, a que tão-só assistimos no seu estático prolongar-se indefinido) e desafia o *Dasein im Menschen*, o ‘ser-o-aí no homem’ a libertar-se, a resolver ser em propriedade, a decidir-se. Ou seja: a ‘libertar a humanidade (*Menschheit*, não *Menschlichkeit*) no homem’ (DUARTE, 2006, p. 317).

O banimento temporal bane o *Dasein* para o interior da amplitude do horizonte temporal, ou seja, o *Dasein*, no “é entediante para alguém”, é banido para a possibilitação originária de si-mesmo e é retido no instante, permanece atravessado na unidade inarticulada da sua temporalidade. Como o *Dasein* pode sair desse banimento do tempo e, concomitante, a temporalidade voltar a operar a articulação das suas dimensões, fazendo fluir o tempo em sua dimensão estático horizontal? O horizonte temporal, na medida em que bane o *Dasein*, concede a chance também de ele conhecer suas possibilidades. “O que bane dispõe concomitantemente sobre o propriamente possibilitador: este tempo mesmo que bane é ele próprio este ápice que possibilita o *Dasein* essencialmente” (HEIDEGGER, 2011, p. 195). O tempo bane o *Dasein* e dá a conhecer o “fundamento do fundamento” que é a própria liberdade. Pois que está aí como possível, como “passível de liberação”, que é a própria liberdade do *Dasein* e é

ele que, para liberá-la, deve decidir-se sobre si mesmo, sobre abrir-se para si enquanto *Dasein*, um ser possível.

O libertar-se tem lugar quando o *Dasein* se decide⁷⁰ (*entschliesst*) por si mesmo, isto é, quando se descobre (*erschliesst*) a si mesmo enquanto “aí” (abertura) do ser. O vazio em que ele é tido em suspenso pelo banimento do tempo, longe de tudo, o conduz ao ápice mesmo desse “aí”, ápice que Heidegger, como vimos, chama o instante (*Augenblick*). O instante é o momento da decisão do *Dasein* em que este assume a liberdade do seu poder-ser mais próprio. Pode então empreender uma viragem através do próprio tempo que originariamente ele é, isto é, como é a própria essência do tempo, somente pode romper consigo mesmo como instante. De acordo com Heidegger, “o instante rompe o banimento do tempo, pode rompê-lo, uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo” (2011, p. 198).

Isso é possível, porque os três pontos de vista da temporalidade horizontal estático, *hinsicht* (aspecto), *rücksicht* (consideração) e *absicht* (intuito) se unem no instante. As três são, concomitantemente, visadas que se exprimem por meio da temporalidade, sendo o aspecto relacionado ao presente, pois descreve a visão na sua intenção específica; a consideração, ao lado, no sentido de um olhar de novo de algo que se perfez, que passou; e o intuito, uma visada que se projeta ao porvir, ou futuro.

Toda essa amplitude temporal – o horizonte do tempo no seu todo – mostra-se-nos em bloco como o quadro asséptico do que não nos importa, mas por isso, por não poder fazê-lo desaparecer, nos oprime. Presos à lonjura do tempo lento, somos desterrados, banidos (*gebannt*) na temporalidade em sentido próprio, da instantaneidade do êxtase. (DUARTE, 2006, p. 318-319).

Para Irene Borges (2006), o fracasso do poder-ser *ek-sistente* do *Dasein* se aplaina e empobrece nas suas três visadas como um vazio longitudinal impossível de preencher. Justamente esse ser banido converte-se em apelo ao ápice da decisão de voltar à sua essência, qual seja: tempo, voltar a ser. Pois o *Dasein* deixa de se temporalizar segundo uma acumulação e sucessão das *ekstases*. O temporalizar-se deixa de ser impróprio, deixa de criar uma sequência de “agoras” justapostos que sucedem uns aos outros, ou seja, a temporalidade ora empregada não entendida no sentido vulgar

⁷⁰ A peculiaridade da língua alemã favorece a ligação entre a decisão e abertura, pois decidir poder ser dito também como abertura (*ent-schossenheit*).

meramente como o trânsito do antes e do já para o depois. Como próprio Heidegger nos aponta:

O banimento temporal só pode ser quebrado através do tempo mesmo, através do que é a partir da própria essência do tempo e que, em ligação com *Kierkegaard*, denominamos instante. O instante rompe o banimento do tempo, pode rompê-lo, uma vez que ele mesmo é uma possibilidade própria do tempo. Ele não é, por exemplo, um agora pontual, que só chegamos mesmo a constatar. Ao contrário, ele é, sim, a visualização característica do *Dasein* nas três direções de visada que já conhecemos: no presente, futuro e passado. O piscar de olhos essencial ao instante aponta para um olhar de um tipo singular, um olhar que denominamos o olhar da decisão de agir na respectiva situação, na qual o *Dasein* se encontra (HEIDEGGER, 2011, p. 198-199).

O *Dasein* é banido do horizonte do tempo e impelido para o ápice do instante no qual ele se vê diante das suas possibilidades; o ser banido e o apontamento para as possibilidades não se dão como momentos estanques, mas ao mesmo tempo. Isso só é possível graças ao encontrar-se fundamental da tonalidade afetiva do “entediante para alguém”. Mais precisamente o tédio profundo é a tonalidade afetiva que nos afina quando estamos “entre” a amplitude temporal do instante e o ápice da decisão. “O ápice do instante não é nem escolhido enquanto tal, nem refletido, nem sabido. Ele abre-se para nós como o propriamente possibilitador, que só se mantém pressentido enquanto tal no ser banido para o interior do horizonte temporal e a partir dele” (HEIDEGGER, 2011, p. 199).

Heidegger, de posse dessa descrição das três formas do tédio, ressalta a necessidade de mostrar como a relação entre elas ficou obscurecida em sua démarche fenomenológica. A forma como foi feita a exposição (do superficial para o profundo) deu a entender que havia um caminho traçado por meio de uma relação causal: primeira forma do tédio causou a segunda forma, que causou a terceira. Ao contrário, o tédio profundo é a condição de possibilidade do tédio mais superficial (o ser entediado por) e do tédio intermediário (o entediar-se junto a). “É apenas porque esta possibilidade - o “é entediante para alguém” - constantemente está à espreita no fundo do *Dasein*, que o homem pode se entediar ou ser entediado pelas coisas e pelos homens à sua volta” (2011, p. 205).

A dificuldade da conexão se acentua, ainda mais, porque temos uma percepção velada do tédio, eis o motivo da dificuldade em pontuar no decaimento

especificamente o que nos entedia e o que originariamente é entediante. Por isso, na primeira forma do tédio, os entes, as pessoas, os objetos é que são entediantes. Na segunda, o tempo estagnado ou eclipsado num agora que se estende, onde não se tem determinações factuais, de modo que é o próprio tempo que vem a nos entediar e assim é que nos deixa vazio e nos retém. Apesar de ser o tempo e não mais os entes intramundanos ou disponíveis ou os outros *Daseins*, esse tédio ainda assim está fixado em uma figura que acreditamos conhecer. Na terceira forma do tédio, é a temporalidade do próprio *Dasein* que traz o vazio a partir do banimento, isto é, a temporalidade deixa de se temporalizar e o si-mesmo fica fora do tempo. Sendo o que retém e ao mesmo tempo impele, é sua possibilidade na dação do instante. Na verdade, como pontua Heidegger, o entediante na terceira forma do tédio é “a temporalidade em um modo determinado de sua temporalização” (2011, p. 207). O verdadeiro sentido dessa analítica nos mostra que é a própria temporalidade originária que está na origem e é a possibilitadora da unidade estrutural do “é entediante para alguém” e não o *Dasein*. A temporalidade se mostra como a condição de possibilidade na medida em que, de forma assinalada, abarca as coisas, as pessoas e o ente na totalidade como tal. Tanto é que o instante surge não de uma vontade deliberada ou do querer do *Dasein*, mas surge como resposta ao chamado do ser, dada quando o homem cotidiano é levado ao limite da indiferença do ente pelo tédio profundo. Assim, o *Dasein* pode entediar-se, porque é constituído em seu ser por essa temporalidade que possibilita que ele seja atravessado afinadoramente pelo tédio profundo.

Ora, a avaliação vulgar do tédio mostra o quão desconhecida permanece a essência do tédio e de sua origem para o nosso entendimento forjado à base da ditadura do decair. Isso explica porque de pronto canalizamos o entediante para as coisas, situações vivenciadas ou mesmo às pessoas. Explica também o juízo de valor negativo que lhe é aplicado, de modo que é visto como perturbador, incômodo e insuportável e, por isso, próprio para pessoas superficiais. Para Heidegger, não é de se surpreender que o entendimento vulgar tenha essa postura, pois um dos seus fundamentos para que essa avaliação se dê assim é o desconhecimento da essência das tonalidades afetivas. Uma vez que o poder-ser-entendido-por-si-mesmo (*Selbstverständlichkeit*) a transforma num mero estado ou sentimento que causa prazer ou desprazer passível de ser repelidos ou quando muito tratados. O tédio, como uma tonalidade afetiva, não foge a essa expectativa. Então tratá-lo numa visada vulgar explica porque, de pronto e no mais das

vezes, é reprimido, tratado com mero fenômeno ôntico a ser combatido. Entretanto, tratá-lo assim faz não o vemos essencialmente como possibilidade, menos ainda em sua amplitude e profundidade ontológica.

Para Heidegger, as tonalidades afetivas, ao serem interpretadas ontologicamente, assumem o caráter de revelar o mundo, de modo que essa possibilidade de revelação trata-se de um entendimento do ser na sua estrutura existencial ser-no-mundo. E na analítica do tédio, nos *Conceitos fundamentais da metafísica* e no *Que é Metafísica?*, sua descrição nos mostrou, que a modalidade do tédio profundo, nos coloca diante do todo do ente na medida em que a totalidade conjuntural e o próprio mundo perdem a significância para o *Dasein*. Pois o vazio e a serenidade vazia são determinados no não querer nada do ente que nos envolve numa dada situação em que nos encontramos entediados. Assim, vimos também, que essa indiferença diante de tudo, em que os entes se tornam indiferentes entre si e, simultaneamente, a nós mesmos, é um recuo nosso diante do tédio profundo instalado. “Não nos encontramos mais enquanto sujeitos ou coisas do gênero ante este ente na totalidade e excluídos dele, nos achamos inversamente em meio ao ente na totalidade: isto é, no todo desta indiferença” (2011, p. 182). Com isso chegamos ao ponto crucial de nossa analítica do tédio profundo, uma vez que a relação do *Dasein* com o ente na totalidade é possibilitada pela experiência do nada originário. Temos, então, de levar em conta que a questão metafísica posta por Heidegger, o que é o nada? Requer que, para procurarmos o nada – a negação da totalidade do ente, o não-ente puro e simples –, é necessário, primeiramente, que nos seja dada a totalidade do ente.

Se a totalidade do ente nos é dada na experiência do tédio profundo a pergunta de fundo de toda conferência é: “o que se passa acerca desse nada?”, podemos supor que o fundamento, paradoxalmente sem fundamento, para o todo do ente e para o próprio *Dasein* seja o nada na sua forma mais pura? Todavia, que o tédio, conforme dissemos, nos conduz apenas a uma experiência indireta do nada. Como Heidegger nos lembra: “O *Dasein* só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade. O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e não é, apesar disto, o nada” (2011, p. 184). Assim, ao afirmar que o vazio constitutivo da terceira forma do tédio não é ainda o nada (*Conceitos fundamentais*) e “o nada é a plena negação do todo do ente” (Conferência de 1929), Heidegger acena para uma via

que conduzirá ao encontro do nada originário na medida em que até então analisada nos conduziu apenas a um nada vulgar. Ora, podemos destacar que, se o tédio não se mostrou como a via régia de acesso ao nada, pelo menos, ao nos fazer encontrar-se em meio ao ente no seu todo, se mostrou numa modalidade próxima da angústia pelo seu caráter extremo. Essa proximidade ontológica entre as duas tonalidades afetivas é mais que estrutural, diante da indiferença ao todo do ente em si. No próprio manifestar de ambas, tanto na disposição do tédio profundo, quando experimentamos o vazio e a retração causada pelo banimento do ente no seu todo, como na indiferença absoluta do mundo-ambiente (entes disponíveis e intramundanos) pela inquietante estranheza da angústia, temos como condição de possibilidade o nada originário, como veremos na descrição a seguir. Para que cheguemos a essa dimensão primeira e reveladora do nada, precisamos fazer um trajeto, passando por *Ser e Tempo* (1927), em que Heidegger se propõe a pensar a angústia enquanto um encontrar-se fundamental para abertura do *Dasein*, para podermos chegar à terra prometida, da relação angústia e nada dada pela conferência de 1929.

2.3 A angústia enquanto encontrar-se fundamental para a apreensão explícita da totalidade originária do *Dasein*.

A presente incursão, em *Ser e Tempo*, objetiva tematizar a angústia enquanto disposição afetiva fundamental do *Dasein*, ente este que se encontra lançado no mundo. Na base da interpretação ontológica heideggeriana, as tonalidades afetivas (tédio, angústia), como estamos acompanhando ao longo desse trajeto, oferecem ao *Dasein* uma possibilidade de uma abertura ainda mais originária, na qual ele está preocupado em sua própria existência e é convocado a responder por ela, embora mesmo que, por vezes, procure esquivar-se de sua própria responsabilidade. Desse modo, torna-se visível o caráter importante das tonalidades afetivas fundamentais, pois o *Dasein*, uma vez que é atravessado por elas, pode abrir-se à maravilha de se tornar que aquilo que é e escapar aos ditames do decair da superfície da vida pública. A angústia recebe um tratamento especial de Heidegger, assim como o tédio (*Nos conceitos fundamentais*), porque, diferentemente das demais, na paleta de tonalidades essa desempenham um papel fundamental, no que concerne à sua abertura ontológica. Irene Borges Duarte interpreta essa relação entre tédio e angústia e a importância que ambas trazem à baila da seguinte forma:

Ambos os fenômenos — o da “insustentável leveza do ser”, se se nos permite o uso da metáfora de Kundera, e o da insuportável gravidade do ente — constituem um sinal positivo do que não se mostra, no cotidiano apego às coisas, a que damos o valor relativo do uso que delas fazemos, na tácita familiaridade do trato que com elas temos. Se, angustiosamente, descobrimos a ignota ameaça do que não é à maneira do que está à mão ou do que podemos ter em mente; se, tediosamente, sofremos a invasão da pura presença, que anula toda(s) a(s) diferença(s) — se e só se nos encontramos com o estranho, no meio do ente, à beira do qual ocupamos o nosso tempo nos afazeres ou no ócio, só então, na tácita facilidade do decurso cotidiano, nos despertamos para o que, para além do ente, nos deixa ser à maneira do “aí” que somos: o ser enquanto acontecimento e apropriação originária, misterioso e, portanto, talvez, perigoso, mas, em qualquer caso, não redutível ao facticamente, pesadamente, já acontecido e visível aí-adiante (DUARTE, 2006, p. 307).

Heidegger, no § 40 de *Ser e tempo* e na Conferência: *Que é Metafísica?*, vai examinar em que medida a angústia como uma disposição afetiva privilegiada poderia dar acesso ao ser total. Como pontuamos, na descrição do § 29 de *Ser e Tempo*, o *Dasein* é um ser aberto a ele mesmo e essa abertura originária pela *befindlichkeit* logo é dissipada pelo desviar-se sempre de si, que acaba por absorvê-lo na sua lida cotidiana. Do ponto de vista da impropriedade posta pelo decair (*Verfallen*), ela tem um caráter obstrutivo, isto é, como um fechamento para o *Dasein* de qualquer possibilidade de apropriar-se de si. Porém, o ponto de partida para toda analítica existencial é a cotidianidade, que se apresenta, de pronto e nos mais das vezes, no decair (*Verfallen*). Ora, “o que é onticamente uma fuga pode revelar-se ontologicamente uma via de acesso” (ZARADER, 2012, p. 321)⁷¹, O que Heidegger nos mostra é que na consideração da própria decadência se oferece a possibilidade positiva de se compreender aquilo de que se foge, ou seja, o *Dasein* só poderia fugir de algo que, alguma vez, foi manifestado diante dele. Para que o *Dasein* relegue (*zugeben*) e dissimule no decair, antes é preciso alegar (*preisgeben*) a abertura originária. Como Heidegger mesmo observa: “[...] é preciso cautela para não confundir a caracterização ôntico-existencial com a interpretação ontológico-existenciária, isto é, para não omitir os fenômenos positivos da primeira que são básicos para a segunda” (2012, p. 517). Essa possibilidade de compreensão somente é possível porque ontologicamente o fugir revela aquela abertura co-constitutiva do *Dasein*, de que ele se desvia. Porém, onticamente ele pode sempre reiterar sua fuga e não assumir a abertura.

⁷¹ “ce qui est ontiquement une fuite peut s’ avérer ontologiquement une voie d’ accès”. (ZARADER, 2012, p. 321).

A fuga do *Dasein* diante da condição prévia para determinadas possibilidades de abertura do mundo o faz decair na condição de a-gente (Das Man) preso no “mundo” da ocupação, entretanto, não se pode confundir essa fuga de si com o medo. Embora ambas serem tonalidades afetivas que revelam o encontrar-se do *Dasein*, o medo é por assim dizer um estágio o mais suave da angústia, mais precisamente: uma forma de dissimular o peso desse “acontecimento ingente do *Dasein*”. Assim, convém ressaltar que o que provoca essa fuga não pode ser o medo. Então, diante dessa constatação, Heidegger é conduzido a supor que ela resultaria de uma outra tonalidade afetiva mais originária e fundamental, a angústia. Como nos diz Zarader:

Mas a angústia, a repetimos, não é constatada, ela é deduzida da decadência. E ela não pode ser senão porque ela não é o medo. A diferenciação entre o medo e a angústia não é então em nada uma preliminar, constitui um momento incontornável da análise da angústia. (ZARADER, 2012, p. 323)⁷²

Do ponto de vista existencial, em seu teor fenomenal, angústia e medo são próximos, pois “é manifesto que há uma afinidade entre os dois fenômenos” (HEIDEGGER, 2012, p. 519). Ambas as tonalidades afetivas, vistas em sua formalidade, partilham da mesma estrutura tripartida⁷³ própria das *Stimmungen*, mas partilham de intencionalidades diferentes. O medo nos faz presentes diante-de-quê (*Wovor*), o que se teme é, de pronto e nos mais das vezes, um ente intramundano. O que provoca o medo em seus traços essenciais é o que representa perigo para o *Dasein*, ou mais precisamente, aquilo que se apresenta como uma ameaça (*Bedrohlichkeit*). Assim, “a ameaça, a única que pode ser “temível” e que se descobre no medo, provém de um ente do-interior-do-mundo” (2012, p. 521). Devido à sua proximidade e orientação, requer que se evite uma aproximação levando o *Dasein* a empreender uma distância pelo fenômeno da fuga.

⁷² “Mais l’angoisse, répétons-le, n’est pas constatée, elle est déduite de la déchéance. Et elle ne peut l’être que parce qu’elle n’est pas la peur. A différenciation entre peur et angoisse n’est donc en rien un préalable, elle constitue un moment incontournable de l’analyse de l’angoisse”. (ZARADER, 2012, p. 323)

⁷³ . Heidegger na analítica das tonalidades afetivas traça aquilo que é a estrutura geral dos estados-de-ânimo que são: o diante-de-quê, se tem medo ou se angústia, o ter-medo ou ter-angústia ela-mesma e o porquê do medo ou da angústia. Segundo Zarader, “quando tenho medo, não me limito a experimentar o medo (a título de sentimento), tenho medo de alguma coisa e tenho medo por alguma coisa. Esse “de” e esse “para” são constitutivos de toda tonalidade. (2012, p. 223). (“Lorsque j’ai peur, je ne borne pas à éprouver de la peur (au titre du sentiment), j’ai peur de quelque chose et j’ai peur pour quelque chose. Ce “de” et ce “pour” sont constitutifs de toute tonalité”)

Como reiteradamente vimos, o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, situa-se na decadência e a estrutura da fuga se apresenta assim: “O *Dasein* se desvia de alguma coisa para voltar-se para outra coisa”. (ZARADER, 2012, p. 323). O *Dasein* foge assim de si diante da abertura originária do encontrar-se fundamental (angústia) para o ente intramundano e a serena tranquilidade que esse ocupar lhe oferece, ou seja, o ente que não lhe ameaça. Ora, na medida em que ele não se encontra posto diante de algo que não é ameaçador, o desviar constitutivo do decair não é gerado por algo que lhe apresenta como ameaçador. Então, ela só poderia ser causada no *Dasein*, por ele mesmo, já que justamente “no decair, é de si mesmo que o *Dasein* se desvia” (HEIDEGGER, 2012, 519), assim ele tenta fugir e não consegue, porque o de que ele procura escapar o acompanha insistentemente, ou melhor, faz corpo com ele em sua “insustentável leveza”. Pois, apesar do *Dasein* temer o ente intramundano, o endereço último de seu temor não é o objeto fora dele, mas ele mesmo: o *Dasein* somente teme por algo determinado porque em última instância é ele mesmo afetado e o maior interessado, é como se o medo se voltasse para quem teme e não para o que se teme.

O medo volta-se apenas aparentemente para "fora"; na verdade, ele se dirige ao nosso ser íntimo. A pergunta que se faz diante dessa constatação é a seguinte: Dentre as várias tonalidades afetivas intrínsecas, na existência há uma em que o *Dasein* se sente ameaçado sem, no entanto, identificar qual ente é o causador? Há uma tonalidade que lhe oprime de tal forma sem que nada possa ser localizado em sua volta? Há uma tonalidade que lhe é tão ameaçante que o faz sempre se refugiar nos entes? Única tonalidade afetiva na paleta das afecções que traria todos essas características é angústia. Ela “é a disposição, portanto, que estando na base da decadência e do temor do *Dasein*, mostra-se como um lugar privilegiado para a compreensão desses fenômenos e com estes, do próprio *Dasein*” (SARAMAGO, 2008, p. 111). Como reitera Heidegger: “O desviar-se do decair se funda, ao contrário, na angústia, a qual, por sua vez, é a única a possibilitar o medo” (2012, p. 521).

Na estrutura tripartida da analítica das tonalidades afetivas interpretadas por Heidegger, o primeiro momento descrito (diante-de-quê, *Wovor*) do temor, o que se teme é um ente específico, pois esse se mostra como uma ameaça efetiva. Ao contrário, “o diante-de-quê da angústia não é nenhum ente do interior-do-mundo” (2012, p. 111). Ora, não sendo nenhum ente intramundano, donde emana o diante-de-quê (*Wovor*) o

Dasein se sente ameaçado e o ameaçador lhe permanece indeterminado. Isso significa que devemos notar que o quê na angústia é ameaçador não se encontra em lugar algum. No sentido mais profundo, todos os entes, no limiar da angústia, são como que marcados por uma indiferença total. Como reforça Heidegger na Conferência de 1929: “A indeterminação do “diante-de-quê” ou “por que” com que nós nos angustiamos, no entanto, não é uma mera falta de determinação, mas a essencial impossibilidade da determinação” (2004, 111, tradução nossa)⁷⁴. A totalidade-de-conjuntação do utilizável e do subsistente se mostra sem importância (*ohne Belang*) e aparece em sua insignificância (*Unbedeutsamkeit*). “Esse afastar do ente em totalidade, que nos assedia na angústia, nos pressiona. Não permanece nenhum apoio. Permanece apenas e vem sobre nós – no escapar do ente - este “nenhum” (2004, p. 112)⁷⁵. Vemos assim que na angústia, o mundo se revela não mais como o mundo referencial dos entes, que tinha como estrutura significativa o mundo-ambiente (*Umwelt*). Nesse sentido, o que se “quebra” e “afunda” é a rede de encontro do mundo que conjuntava o mundo-ambiente numa constituição significativa no-interior-do-mundo. Heidegger enfatiza que “nada do que é utilizável e subsistente no interior-do-mundo tem a função daquilo diante de que angústia se angustia” (2012, p. 521).

Outra consequência desse rompimento de remissões e perda de sentido, apontada por Heidegger, pelo não localizável da ameaça é que ela não se inscreve na espacialidade ambiente. O que ameaça não tem um modo de aproximação determinado; a ameaça está sempre presente e, ao mesmo tempo, não está em lugar algum. Como o próprio Heidegger descreve:

Por isso, a angústia não “vê” também um determinado “aqui” e “ali” a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em parte alguma caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-quê se angustia. Este “em parte alguma” não significa nada, mas o que em parte alguma está contida a região em geral, a abertura do mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto a partir de uma determinada direção; ele já está “aí” – e, no entanto, em parte alguma está tão perto

⁷⁴ Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein blosses Fehlen der Bestimmbarkeit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit” (HEIDEGGER, 2004, p. 111).

⁷⁵ “Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses “kein” (HEIDEGGER, 2004, p. 112)

que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma (HEIDEGGER, 2012, p. 523).

A perda da espacialidade ambiente traz consigo um sentimento de atopia (falta de lugar), isto é, a perda daquele comércio “aqui” e “ali” com entes no interior-do-mundo que se apresentava significativo em sua estrutura. O que se torna não mais pertinente é esse mundo em específico entendido num sentido estritamente instrumental ou intramundano. Mas, esse “desmoronamento” não revela uma “ausência de mundo”, pois o que irrompe a partir dessa tonalidade afetiva fundamental é a região da abertura do mundo. É o próprio “aí” onde já se encontra o que ameaça e angustia, pois o afundamento da significabilidade ôntica deixa aparecer, nitidamente, a estrutura do ser-no-mundo. Consequentemente, a angústia manifesta o mundo como mundo e o *Dasein* como ser-no-mundo ou ser-em. Por outras palavras, “o mundo que se deixa invadir por uma angústia que é capaz de afetá-lo de suas possibilidades é aquele com qual, ontologicamente, o próprio *Dasein* se identifica em seu ser-no-mundo” (SARAMAGO, 2008, p. 113).

A indiferença entre os entes já foi abordada anteriormente, na análise da tonalidade afetiva do tédio, nos *Conceitos fundamentais*. Como vimos lá, não se trata da indiferença a um ente determinado, mas à totalidade do ente, totalidade esta que nos inclui também, enquanto entes determinados. No tédio profundo, do “é entediante para alguém”, todo ente, “em uma tacada só”, na totalidade apresenta-se a nós como indiferente, como aqui no caso da angústia. Indiferença que aparece não para mim enquanto eu mesmo, não para outrem enquanto si mesmo, mas para o *Dasein* enquanto tal. E este que tem de tomar uma atitude em relação ao ente, vê-se entregue ao ente na totalidade. É nese ser-entregue ao ente que se recusa na totalidade que consiste o vazio causado pelo tédio.

A angústia, como encontrar-se fundamental do *Dasein*, abre o mundo, porque o mundo como tal aparece como fenômeno. Devido ao acontecer do “desabamento” que a significatividade do mundo-ambiente fazia reluzir, se instaura um mundo que ficava no “sombreado” (*Abschattungen*), que é a mundidade do mundo como tal. Assim, quando a angústia cessa e no discurso costumeiro, o *Dasein* balbucia: “não era propriamente nada”, o que isso caracteriza é um recuo do ente intramundano, que, em parte, esse “nada” é manifestamente a ausência do ente disponível

(*Zuhandenheit*), de outra parte, ele não significa a ausência do mundo, não sendo assim um nada total, mas “o nada de utilizabilidade que se funda em “algo” mais originário: o mundo” (HEIDEGGER, 2018, p. 523-524). Como o mundo é um momento da dimensão ontológico-existencial do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, o que a angústia abre “originariamente” e “diretamente” é “o mundo como tal”.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger mostra que a angústia revela ao *Dasein* seu ser como ser-no-mundo, o que já começa a aludir de certa maneira que, de parte à parte, essa tonalidade afetiva é regida pelo nada. Mas um nada ainda relativo, pois é um nada como não-ente ao alcance da mão, de modo que é um nada ainda ôntico, que recua ao fenômeno do mundo, uma vez que a angústia desqualifica todo ente manejável e disponível. Como veremos mais detidamente, nas discussões do *Que é metafísica?* Heidegger radicaliza mais essa relação, na medida em que há um “salto ontológico” para o fundamento do nada (fundamento sem fundamento, *Die Grunde ohne abgrund*), que será pensada numa dimensão de condição de possibilidade para o próprio irromper do homem, do mundo e do *Dasein* humano que faz *Metafísica*. Há também um esforço de pensar o ser sem passar pelo ente. De acordo com Zarader, “[...] é o que explica sem dúvida que, no *Que é Metafísica?*, a angústia revelará diretamente o nada sem mais passar pela mediação do mundo e do *Dasein*, que caracterizaram a analítica⁷⁶ existencial⁷⁷”.

Voltando ao *Ser e tempo*, como vimos na análise de Heidegger, o diante-de-quê da angústia se faz presente é a perda da significância de todo ente intramundano pela “quebra” da conjuntura de sentido ôntica que eles tinham para o manejo do *Dasein*. Na angústia por... “é o ser-no-mundo ele mesmo”. No sentido de que não somente na angústia o ente intramundano e o que se encontra à mão se perdem, mas também a relação do *Dasein*-com outros. O “mundo” não pode mais nada oferecer, pois acontece a perda de sentido e atrativo por não oferecerem mais aquela tranquilidade de um refúgio seguro. Relacionado a isso, o alento reconfortante de conviver, em sua cotidianidade com a pública esfera do *Dasein* sob a ditadura do “a gente”, se vê minado

⁷⁶ “[...] C’est ce qui explique sans doute que, dans *Qu’ est-ce que la métaphysique?*, l’angoisse révélera directement le rien, sans plus passer par la médiation du monde et du *Dasein*, qui caractérisaient l’analytique existentielle” (ZARADER, 2012, 332).

⁷⁷ Muitos comentadores acreditam ser esse um texto de passagem do primeiro Heidegger para o segundo, mas acreditamos ser ele um texto muito próximo da analítica existencial do *Dasein*, em *Ser e Tempo*. Não iremos abordar essa discussão, mas tão somente iremos apontar a proximidade que se faz presente nessa ontologia dos afetos.

em todas as suas possibilidades. De fato, a “decadência” representa evidentemente uma fuga do ser-ele-mesmo, e na angústia, o *Dasein* é detido em seu decaimento pelo interromper do decair.

A relação da angústia com a decadência é ambígua, porque o *Dasein* como ser-no-mundo angustia, porque ele desvia para o conforto do ente intramundano no modo de ser da decadência revelando-se decaído no “mundo” de modo impessoal, impróprio. Mas, quando a angústia sobrevém, na sua dimensão inopinada, ela também oferece a possibilidade de retirar o *Dasein* de seu modo impróprio de ser, uma vez que abre para ele o seu próprio poder-ser-no-mundo finito. A angústia apresenta-se, ao mesmo tempo, como condição de possibilidade do decair (na fuga de si mesmo) e também como possibilidade de projetar sua saída de volta a seu si-mesmo. Como nos diz Zarader: “a decadência não é, no fundo, senão um desvio, e um desvio fracassado”⁷⁸ (2012, p. 329). Assim, a angústia, no seu poder desvelador, abre a possibilidade de o *Dasein* se entender não mais como ser-do-mundo preso à esfera da publicidade, mas como ser-no-mundo no seu poder ser mais próprio.

Atingido pela angústia e não podendo mais se refugiar no “mundo” o *Dasein* pode sair deste ritmo ou cadência que constitui o modo normal da existência e que não permite escolher o si-mesmo em sentido próprio. Nesse sentido, confrontando com o Si constitutivo de seu ser-no-mundo mais próprio e entregue a ele, o *Dasein* se defronta mais genuinamente com a responsabilidade de ser o que é, isto é, seu ser único, projetado livre para retornar à sua possibilidade de ser. Nessa perspectiva, do porquê se angustiar, Heidegger revela a primeira característica do *Dasein*: “ser possível, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser isolado no isolamento” (2012, p. 525). Como vimos, no angustiar-se por..., ao se retirar deste modo normal de existir, o *Dasein* entende que não pode mais projetar suas possibilidades mais próprias tendo por base as ocupações, na medida em que, para Heidegger, se abre o poder de escolha por tal ou tal possibilidade de ser, que foi aberta pelo poder ser-próprio e pelo ser-possível. “A angústia põe o *Dasein* diante do seu ser livre para... (*propensio in...*), a propriedade do seu ser como possibilidade que ele sempre já é” (2012, 527). A temática da liberdade aparece aqui de modo muito específico, ou seja, ela não está circunscrita necessariamente pela escolha banal entre um ato ou outro, mas é a

⁷⁸ “La déchéance n’est au fond qu’ un détour, et un détour raté” (ZARADER, 2012, p. 329)

capacidade radical de escolher si-mesmo, como pontua Zarader “fundamentalmente, a liberdade consiste no poder escolher enfrentar sua possibilidade autêntica, no lugar de continuar sobre a via sempre já aberta da inautenticidade”⁷⁹ (2012, 331).

O terceiro momento estrutural da constituição dessa tonalidade ora descrita, o angustiar-se ele-mesmo, resulta da identidade do “diante-de-quê” e do “por-quê” se angustiar, que é o próprio ser-no-mundo. Disso emana sua função assinalada e privilegiada, porque no vivido da angústia, Heidegger vislumbra a verdadeira possibilidade de virada do *Dasein*, a possibilidade de saída da impropriedade, na qual ele, de pronto e no mais das vezes, vive, e de assumir seu poder ser mais próprio. Nas palavras do próprio Heidegger:

A identidade existenciária do abrir e do aberto, tal que nesse aberto o mundo fica aberto como mundo e ser-em como poder-ser isolado, puro, dejectado, aberto, põe em claro que, com o fenômeno da angústia, um assinalado encontrar-se tornou-se tema de interpretação (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

A identidade existenciária do abrir no aberto quer dizer que o *Dasein* no encontrar-se da angústia (diante-de-quê e por-quê), é colocado pela primeira vez diante de si mesmo, ou seja, ele se sente ameaçado pelo próprio ser que o convoca a ter de assumir sua responsabilidade (seu si-mesmo) perante o desvelar do ser-no-mundo. Por sua vez, isso mostra a abertura originária do *Dasein*, enquanto ser caracterizado por esse abrir e como decorrência dessa capacidade mesma de abrir “[...] ela abre, ao mesmo tempo, o mundo (habitualmente dissimulado pelos entes que se descobrem nele) e o ser-em ‘como poder-ser (...) jogado’, quer dizer, o ser-em na totalidade de suas dimensões”⁸⁰(ZARADER, 2012, p. 331). Nessa situação, o *Dasein* é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha do fato de que o ente é, em outras palavras, a antecipar-se diante da existência fáctica lançada na decadência e aceder a unidade (dada por esse três momentos estruturais) ser-no-mundo fazendo com que possa ultrapassar a si mesmo e alcançar seu Si no exercício do poder-ser constitutivo que lhe foi entregue como tarefa.

⁷⁹ “Fondamentalement, la liberté consiste à pouvoir choisir d’affronter sa possibilité authentique, au lieu de continuer sur la voie toujours-déjà ouverte de l’inauthenticité” (ZARADER, 2012, p. 331).

⁸⁰ “[...] elle ouvre à la fois le monde (habituellement dissimulé par les êtants qui se découvrent en lui) et l’être-à ‘comme pouvoir-être (...) jeté’, c’est-à-dire l’être-à dans la totalité de ses dimensions” (ZARADER, 2012, p. 331).

Vimos acima que para o *Dasein* pode alcançar o seu poder-ser mais próprio, precisaria passar por um isolamento. Heidegger retoma essa noção caracterizando o isolamento em um “sentido existenciário”, para explicar que esse *solus ipse* não deve ser entendido como um isolamento sobre si mesmo, como um ser falto de mundo, incrustado em seu puro ego, “mas conduz precisamente o *Dasein*, em um sentido extremo, diante de seu mundo como mundo, conduzindo-o, assim, diante de si mesmo como ser-no-mundo” (2012, p 527). Nesse afirmar do “mundo como mundo”, ao mesmo tempo que o mundo e o *Dasein* juntos constituem a estrutura ontológica ser-no-mundo, ele é purificado em um sentido de se esvaziar da relação com entes intramundanos. Ora, o mesmo se dá entre o “si mesmo e o ser-no-mundo”: a relação é manifestada diante desse mundo vazio de toda determinação e a partir de um *Dasein* desviado de toda significatividade ôntica dos entes e da co-presença dos outros.

Na angústia, o “aí” do encontrar-se (de como eu me sinto) se manifesta sobre uma especificidade muito peculiar, que é sobre a forma da *Unheimlichkeit*, ou seja, sobre uma inquietante estranheza que o oprime e o desorienta. A tranquilidade serena da decadência exposta no § 27 é mergulhada numa insegurança originária diante da angústia. Nesse § 40, na medida em que a angústia é uma abertura privilegiada do ser-no-mundo, ela marca a ruptura com o a-gente em sua segurança apaziguante e tranquilizadora. Nesse sentido, ela é portadora de um ensinamento ontológico capital. Pois “[...] resgata o *Dasein* do seu decair no “mundo” em que é absorvido. A familiaridade cotidiana se desfaz. O *Dasein* é isolado, embora como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 529). O traço fundamental, experimentado na angústia, do ser-no-mundo revela um não-ser-em-casa (*Um-zuhause*). Ora, o *Dasein* foge justamente porque ele encontra na dimensão do a-gente (*Das Man*) a familiaridade que lhe permitia dissimular sua condição de estranheza fundamental, que a estrutura da decadência lhe concedia como fuga e não possibilitava um deparar com o Si, na medida em que, ele fugia do ser-ele-mesmo que lhe desestabilizava diante da angústia.

Neste isolamento do *Dasein* pelo angustiar revela-se, como vimos, não uma abertura da familiaridade do mundo-ambiente dado pelo ver-ao-redor, mas um sentir-se exilado em sua própria casa. O *Dasein* se sente um estrangeiro, isolado, no sentido de que ele foi arrancado à ‘pátria da existência pública’ onde estava à vontade como em sua morada, ou seja, um sentir-se como um “estranho” (*Unheimlich*) no ninho que lhe

era supostamente familiar. Assim, o não-se-sentir em casa mostra-se como uma modalidade fundamental do ser-no-mundo, Eis o motivo da fuga do *Dasein* para a agitação da ditadura da publicidade. Porém, a angústia nunca cessa de o espreitar e a todo instante pode surgir na tranquilidade serena do ser-em-casa e nas situações mais corriqueiras. Vale ressaltar que o não se sentir-em-casa e sua relação originária com o ser-no-mundo permitem reconsiderar o aspecto fundante da *Unheimlichkeit* em relação ao seu derivado que é a decadência. Essa inversão é reveladora como pontua Heidegger: “o ser-no-mundo familiar tranquilizado é um modus do estranhamento do *Dasein* e não contrário. O não-ser-em-casa deve ser conceituado de modo ontológico-existencial como o fenômeno mais originário” (2012, p. 531). O ponto crucial para Heidegger nessa inversão é que o *Dasein* se encontra em sua singularidade e jogado sem a proteção do impessoal. Abre-se nesse não ser-em-casa uma fissura que o lança na possibilidade do seu poder-ser efetivo caracterizado sempre por sua indeterminação.

A angústia é uma tonalidade afetiva muito rara. De pronto e no mais das vezes, o *Dasein* é afetado pelo temor, na medida em que, afetado pelo medo, se perde no meio de possibilidades mundanas que não consegue enfrentar em sua estranheza fundamental. Assim, no fundo, o medo surge na verdade de uma fuga do se angustiar. O medo priva o *Dasein* de se angustiar, é semelhante à relação tédio superficial e tédio profundo, pois este é a condição de possibilidade do tédio mais superficial (o ser entediado por) e do tédio intermédio (o entediar-se junto a). O *Dasein* pode entediar-se ou ser entediado pelas coisas do mundo porque o “é entediante para alguém” espreita a partir do fundo do *Dasein*. Quando o *Dasein* se abandona aos empenhos do mundo e à sua cotidianidade decadente é o temor que se manifesta, não é a angústia. Como o próprio Heidegger nos mostra: “o medo é angústia que decai no ‘mundo’, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma” (2012, p. 531). Percebemos assim, que nessa estranheza originária da angústia, o desvio da decadência também se funda na angústia, que, por sua vez, torna possível a temeridade.

Na sua conclusão do § 40, Heidegger nos desvela a angústia não somente em sua carga ontológica, mas em “uma função metódica fundamental na analítica existencial”. A angústia permite uma espécie de redução fenomenológica existencial, o que é reduzido, isto é, posto fora de circuito ou entre parênteses, são as relações ônticas com entes intramundanos e sua utilizabilidade que faz “mundo”. Nesse

momento do angustiar, há a “quebra” de toda significatividade mundana, porque a angústia como abertura assinalada isola, e nesse isolamento, o *Dasein* é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha das maravilhas do fato de se entender como ente que é, em outras palavras, a antecipar-se diante da factualidade da existência jogada no decair e ser Si mesmo e a se apresentar à nudez do seu ser. Nesse interim, se instaura a verdadeira possibilidade de virada da existência humana, pois “[...] Ihe torna manifesta a propriedade e a impropriedade como possibilidade de seu ser” (2012, p. 533). A possibilidade do homem sair da impropriedade, em que, de pronto e no mais das vezes, vive e de assumir seu pode ser mais próprio, tem como lado "positivo" o fato de que ele coloca o *Dasein* diante de si mesmo, fazendo com que ele possa ultrapassar a si mesmo, alcançando uma situação concreta de transcendência.

Nas palavras de Heidegger, no *Que é Metafísica ?*: “[...] Se o *Dasein* [...] não estivesse contido no nada, anteriormente, ele nunca poderia relacionar-se com ente, nem também, por conseguinte, consigo mesmo. Sem a abertura originária do nada não haveria nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade (2004, p. 115). A angústia é a possibilidade ímpar, enquanto uma tonalidade afetiva de abertura ontológica, de o homem revelar o nada e, simultaneamente, entrar em relação com o seu verdadeiro ser. Somente nesse encontrar-se fundamental (*Grundbefindlichkeit*) nos libertamos e nos relacionamos com nós mesmos e, para tanto, devemos nos livrar do turbilhão da publicidade e cair profundamente no nada revelado. “Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de pormo-nos originariamente diante do nada através da vontade e decisão própria.” (2004, 118)⁸¹ Nós necessitamos da angústia, isso já se tornou indubitável.

Como dissemos, no encontrar-se fundamental da angústia, o *Dasein* encontra uma abertura privilegiada, pois, nessa disposição afinada o ser do *Dasein* abre-se como possibilidade para si mesmo, isto é, o *Dasein* singulariza-se, abrindo-se para a sua própria possibilidade existencial. Na medida da singularização proporcionada pela angústia, o *Dasein* em sua própria condição entende sua abertura ontológica de ser-no-mundo. A angústia é a responsável pela possibilidade do trânsito da impessoalidade do *Dasein* para a propriedade, isto é, o que se manifesta é a alvorada de possibilidades não

3 ⁸¹ “So endlich sind wir, dass wir gerade nicht durch eigenen Beschluss und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen” (HEIDEGGER, 2004, p. 118).

exploradas, de possibilidades próprias. O entendimento proporcionado pela singularidade da angústia revela ao *Dasein* a sua própria condição existencial, a saber, o *Dasein* torna-se capaz de decidir-se por si mesmo ao se desviar da interpretação pública do impessoal. Longe das vivências da cotidianidade mediana, na responsabilidade à qual o *Dasein* está entregue, ele se torna capaz de aceitar sua projeção de finitude proporcionada pelo encontro com o puro vazio da existência. Assim, percebe que as modificações ocorridas nesta tonalidade afetiva revelam uma conexão do ser-no-mundo com o ente em sua totalidade. Como veremos, essa dinâmica existente na remissão repelente do *Dasein* ao ente na totalidade em fuga será denominada nadaificação. Heidegger vai buscar compreender que há uma vinculação determinada do ente na totalidade com o nada e a angústia vai se mostrar no seu poder ainda mais desvelador, pois ela abrirá o *Dasein* ao puro vazio de toda a existência, isto é, ao nada.

CAPÍTULO 3 – O NADA: A QUESTÃO METAFÍSICA FUNDAMENTAL.

3.1 Angústia e nada.

O encontrar-se mais fundamental do *Dasein* – defende Heidegger – é a angústia. A angústia se mostra como a disposição que coloca o homem diante de sua existência, cujo o sentido último não é dado por nenhum ente. Todo sentido, toda razão, todo fundamento na angústia desmorona. Trata-se, por isso mesmo, de um estado-de-ânimo que revela o fato de que o *Dasein* se angustia pelo ser-no-mundo ele mesmo, na medida em que “no-mundo” inclui o estar inexoravelmente abandonado a si, o ter de responder por si próprio. Pelo acontecer fundamental da angústia, ele é conduzido perante seu ser-próprio e, assim, entregue à sua responsabilidade.

Como vimos, em *Ser e Tempo*, a angústia possui em si um caráter de indeterminação que, em última instância, é o que põe em fuga o ente na totalidade. Isso transcorre porque as bases iniciais para a formulação do problema do nada são colocadas a partir da distinção entre apreender o todo do ente e encontrar-se em meio ao ente em seu todo. A primeira é apontada por Heidegger como impossível, enquanto que, no segundo caso, a saber, o acesso ao ente no seu todo é um fenômeno que acontece na existência cotidiana do *Dasein*, seja pelo tédio profundo, seja pela angústia. Esse estado-de-ânimo pesa sobre seus ombros como um fardo, uma vez que ninguém, além dele, está obrigado a suportar e, mais do que isso, é no ser dele que repousa esse fundamento de seu existir. Disto podemos depreender que re-pensar a metafísica tendo por base a analítica do encontrar-se da angústia se justifica por dois motivos centrais: Primeiro, porque ela é uma tonalidade afetiva daquele que se encontra no mundo e, segundo, porque ela pode conduzir o *Dasein* a se interrogar diante dessa sua experiência fundamental. Como ficou claro, em *Ser e Tempo*, a angústia não coloca o *Dasein* diante de um fato objetivo, pois o que lhe angustia não é nenhum ente particular, uma vez que o que a angústia angustia é o ser-no-mundo como tal.

Nessa linha de raciocínio, é interessante frisar que o flutuar operado na angústia, posto pela *conferência*, e o ser-no-mundo desvelado no encontrar-se dela, em *Ser e Tempo*, acontece, justamente, por não ser algo nada objetivo em que se está calcada. A angústia contém o *Dasein* no seu sem fundamento. Assim, é a angústia, no seu poder convocador, que clama ao *Dasein* a saída de sua condição de a-gente (*Das*

Man) e lhe devolve para o meio do ente, porém não a partir do ente, mas na presença da sua dação, ou seja, do dar-se gratuito do ser. Desse modo, essa dadidade ou doação (*Gegebenheit*) conclama o puro *Dasein* a tornar-se aquilo que é, mostrando que ele é ente e, que não requer a si mesmo nenhum fundamento. A partir disso, compreendemos porque Heidegger precisava ir ao fundamento do fundamento, que por sua vez é sem fundamento para pensar a relação direta entre a angústia e o nada, visto que, em *Ser e Tempo*, o nada se entrevia, apenas mostrava-se pelo completo indeterminar da angústia. Para Heidegger, existe algo que subjaz tanto em relação ao encontrar-se em meio ao todo do ente (dado pelo encontrar-se do tédio), quanto em nossa dimensão ser-no-mundo (dada pela angústia em *Ser e Tempo*), que mais que um sustentáculo é a sua própria condição de possibilidade e, por isso mesmo, os fundamenta.

Segundo Heidegger, o nada já se faz presente no âmago do *Dasein*, a própria confirmação fenomênica de quando angústia se afastava e o angustiado respondia: “era propriamente nada”, existencialmente desvela-nos essa relação intrínseca entre nada e angústia. Esse “não é nada”, porém, provém de um nada mais originário e fundamental que está na origem de nossa angústia. “O nada se revela na angústia” (2004, p. 113, tradução nossa)⁸². Mas na angústia não há uma apreensão ou captação do nada, pois ela não é um fenômeno psicológico, que gera o nada como se o nada pudesse se mostrar como algo determinado, ou um objeto, ou como um ente que finalmente pudesse ser representado. Neste caso, confundir-se-ia o nada com a negação. Não sendo um conceito ou um ente, o nada não pode ser concebido e nem conhecido, de modo que ele é desvelado unicamente na tonalidade afetiva (na caso aqui da angústia). De acordo com a interpretação de Schuback:

Nada é o verbo de renovação, de transformação e não posição contrária, e não contra-posição. Por isso, Heidegger diz *nada* e não *não-ser*. O nada não é isso ou aquilo e nem não-isso ou não-aquilo. O nada pode apenas nadificar, anular, aniquilar. Isso significa: o nada, não obstante usado gramaticalmente como substantivo e sujeito, é um substantivo impossível. É um substantivo tão impossível como “realidade”, como “ser”, como “raio”. Pois assim como o raio apenas “é” raiando, a realidade apenas “é” realizando-se o ser só “é” sendo, o nada apenas “é” nadificando (SCHUBACK, 2007, p. 85-86).

“O nada é mais originário que o não e a negação”. Só podemos negar o ente porque estamos contidos no nada fundamental e envolvidos por ele. “O não e seu nada

⁸² “Das Nichts enthüllt sich in der Angst” (HEIDEGGER, 2004, p. 113).

apenas se deixam fundamentar ‘ontologicamente’, no sentido de uma ontologia fundamental, como força de renovação. Essa é uma tese fundamental na aula inaugural *O que é metafísica?* de 1929” (SCHUBACK, 2007, p. 85). Assim, é o ente que não sendo nada se afirma como ente e não o inverso: não é negando o ente que o nada se revela. Ou seja, é somente porque existe o nada que a potência negativa do “não” pode operar. Assim, o “não” que origina do nadificar do nada é o “não” em sua experiência concreta, como se ele fosse a “ponta do iceberg”. Já a negação por ser uma espécie de generalização do “não” no sentido de que ela é ato de determinação, ou mesmo de resolução do nada, na medida em que sempre se negam coisas determinadas ou situações. Assim, a negação é mais uma experiência fictícia do “não” em sua generalidade. Como Heidegger diz: O “não” não surge da negação, mas a negação se funda sobre o “não” que se origina do nadificar do nada”⁸³ (2004, 116). A inversão ontológica praticada por Heidegger, segundo Marc Fromment-Meurice (1981), seria assim:

1. O nada tem como sua essência própria o nadificar,
2. O nadificar origina o “não”,
3. O “não” produz a negação.

Heidegger, ao fazer essa inversão ontológica e re-pensar o conceito de nada posto pela tradição metafísica, acredita que deve haver uma forma de se aproximar da plena negação da totalidade do ente, cujo o meio de acesso não seja o intelecto, mas uma experiência fundamental. Nesse sentido, para afirmar filosoficamente o nada originário era necessário, primeiramente, destruir a noção trivial do nada, tido em linhas gerais como aquele derivada da negação (operação intelectual) e, por isso, abandonada na indiferença das coisas sem conteúdo existencial, uma vez que o intelecto se mostra incapaz de aprendê-lo a não ser pela imaginação. É mister a distinção entre o nada da tradição e o nada originário, pois este diferentemente daquele é de fundamental importância por estar radicado na experiência vivida do homem. Somente na experiência da angústia, esse acontecimento, embora raro, se torna possível e real, uma vez que revela o nada de acordo com o seu próprio sentido revelador e se apresenta na existência em um encontrar-se-fundamental.

⁸³ “Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten de Nichts entspringt” (HEIDEGGER, 2004, p. 116)

Para Heidegger, nessa perspectiva da desconstrução do nada, falta à tradição metafísica categorias para pensar o nada. Assim, pensar o nada como negação é reduzi-lo apenas a um problema epistemológico, que quer resolvê-lo por uma possibilidade de determinação subjetiva. O problema de Heidegger é mais amplo que o da subjetividade, na medida em que o nada se coloca como um sentido existenciário-ontológico. Vai além do simples fato de uma metafísica que trata da história das ideias do nada, pois o traço decisivo dessa superação é resgatar na história o sentido do dar-se do nada. Para descrever essa experiência fundante, Heidegger anuncia que “o nada mesmo nadifica”⁸⁴ (2004, p. 114, tradução nossa). Não no sentido de uma vivência ôntica, mas na singularidade causada pela convocação ao encontro do *Dasein* consigo mesmo. Na angústia, o mundo é revelado como tal e, por isso, o nada se manifesta antecedendo a própria mundidade. Nesse aspecto, podemos agora compreender o motivo desse nada não ser entendido como um conceito meramente formal por Heidegger, uma vez que o nada proporcionado pelo encontrar-se da angústia é um nada que pertence diretamente à constituição existencial do próprio *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Sendo assim, embora para Heidegger seja a negação que testemunha a revelação do nada no *Dasein*, como ele nos mostra: “O que de modo mais penetrante do que a negação testemunha a constante e difusa, embora dissimulada abertura do nada em nosso *Dasein*?”⁸⁵ (2004, p. 116), isso não impede a inversão da tese metafísica, como vimos acima; o “não” e a negação dependem, ontologicamente, do nada.

Ao descrever que a angústia manifesta o nada pelo estar como que contido dentro dele, devido à estranheza que o nada que nadifica lhe causa, podemos dizer que há aqui um avanço fenomenológico fundamental. De modo que a angústia, como tonalidade afetiva fundamental, permite alcançar o nada como fenômeno fundamental, como ele mesmo pontua: “*Da-sein* significa: ser contido no nada”⁸⁶ (2004, p. 115, tradução nossa). O nada não é um ente, ele se diferencia do ente em sua totalidade sem destruí-lo, na medida em que está suspenso no seio da totalidade do ente. O *Dasein* do homem, forçado pela angústia do nada para buscar o ente, quando olha para si como sendo um ente, percebe o nada revelado antecedendo o próprio *Dasein* do homem. Esse contido no e junto ao nada é responsável pelo dirigir-se do *Dasein* ao ente. Nesse

⁸⁴ “Das Nichts selbst nichtet” (HEIDEGGER, 2004, p. 114)

⁸⁵ “Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung?” (HEIDEGGER, 2004, p. 116).

⁸⁶ Da-sein heisst : Hineingehaltenheit in das Nichts (HEIDEGGER, 2004, p. 115)

direcionar-se para o ente, pode-se dizer que o *Dasein* está além do ente em sua totalidade, ou seja, o nada transcende o ente em sua totalidade. O nada é assim a condição de possibilidade da revelação do ser, pois ambos tem em comum o fato de não se esgotarem em nenhum ente determinado e não poderem ser nunca definidos; tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência. Assim, nada e ser participam da mesma essência. A essência do nada remete o *Dasein* para o ente. Quando o *Dasein* alcança e se debruça sobre o ente, o nada, então, nadifica-se como ausência de nada, porque se busca o ente. Segundo Schuback:

Quando o nada irrompe, o que se dá é a totalidade. Quando o nada irrompe, tudo se altera e somente como alteração, o todo se dá como totalidade e não como soma de tudo o que é. A irrupção do nada na disposição da angústia entreabre para o *Dasein* o ente em sua totalidade, ou seja, entreabre o seu modo de ser como transcendência e assim um outro sentido de ente, existência, realidade, ser, que não o de substância, ser-simplesmente dado. Essa outra dimensão de ser em que cada vez sendo é totalidade e não sinal, símbolo ou parte de um todo, é o que diz a palavra transcendência, usada por Heidegger em sentido existencial-ontológico (SCHUBACK, 2007, p. 86).

Por isso, na questão fundamental da metafísica, a saber, “o que se passa acerca do nada?”, o encontrar-se da angústia possui um papel assinalado, pois responde às exigências metodológicas às quais se propõe Heidegger em sua hermenêutica. O *Dasein* encontra-se no mundo, de um modo mais próprio, não através do temor e não mais a partir do fenômeno do decair. Por isso, a angústia desvela a totalidade estrutural do *Dasein*. Na angústia, o ser do *Dasein* é conduzido por meio de sua abertura para uma experiência nadificadora do nada. O *Dasein* em meio a esta compreensão existencial projeta-se para além da compreensão adquirida nas ocupações e preocupações mundanas, quer dizer, ele é convocado pela angústia a deparar-se com o puro vazio da sua existência. De modo que ele entende que as modificações ocorridas neste estado-de-ânimo revelam uma conexão do nada com o ente em sua totalidade, o qual manifesta-se como “estando em fuga”. O nada, presente pelo encontrar-se da angústia, não nega o ente, ele antes força o *Dasein* a sair ao encontro do ente. Por isso, há uma vinculação determinada do ente no todo com o nada. Tal vinculação pode ser expressa nos seguintes termos:

O nada se desvela na angústia – mas não enquanto ente. Tampouco ele é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Contudo, o nada torna-se evidente através

dela e por ela, embora não novamente como se testemunhasse o nada solto “junto” do ente em seu todo, que se encontra em sua inquietude. Em vez disso, diríamos: O nada vem-de-encontro na angústia em uma unidade com o ente em seu todo [...] na angústia torna-se o ente em seu todo abalado⁸⁷ (HEIDEGGER, 2004, p. 113, tradução nossa).

Segundo Heidegger, é pelo acontecimento metafísico que o *Dasein* humano entra em relação com o ente. Mas, de que modo se dá *no-mundo* esta relação do *Dasein* com o ente? Primeiramente, não sendo nem um ente e nem um objeto, ele não se apresenta ao lado ou justaposto a um ente qualquer, então isso significa que o nada nos pode ser apreendido de forma objetiva, mas apenas pode tornar-se manifesto. Assim, como Heidegger afirmou no excerto acima, no encontrar-se da angústia descobrimos o nada “juntamente com” o ente no seu todo. Ambos são dados conjuntamente, isto é, o ente no seu todo não precisa ser aniquilado para que com isso sobre o nada. Se assim o fosse, Heidegger estaria reestabelecendo o questionário metafísico da tradição, fundado em teorias da consciência e das representações diversas. Esse entendimento substancialista e entificante do nada não dá conta dessa verbalidade do nada. Ora, somente, no encontrar-se da dimensão nadificadora da nulidade, o ente se põe em fuga e o nada se torna manifesto. Essa fuga, como já apresentamos, não seria um evadir-se do ente, mas um estado em que os entes se tornam indiferentes a nós e assim são afastados de nossa mundidade ambiente. Segundo Heidegger, o nada se apresenta “em uma tacada só” com o ente no seu todo, ou seja, o *Dasein* contido junto ao nada é possibilitado a entrar numa relação com o todo do ente.

O ente não é destruído, o ente continua aí, mas o vazio do nada gerado pela angústia leva o *Dasein* do homem a presenciar um recuar do ente em seu todo. Vazio esse que, segundo Schuback, não repõe a dicotomia polarizada da oposição entre visão objetivante-representacional e visão não objetivante, não representacional. Essas teses postas assim não deixam emergir o sentido paradoxal “de que perdendo é que se encontra ao mesmo tempo em que encontrando há de perder” (2007, p. 92). De acordo com a interpretação de Schuback, o vazio, não sendo entendido sob as armadilhas do

⁸⁷ “Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben. Die Angst ist kein Erfassen de Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar, wengleich wiederum nicht so, als zeigte sich das Nichts abgelöst “neben” dem Seiendem im Ganzen, das in der Unheimlichkeit⁸⁷ steht. Wir sagten viehmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen [...]In der Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig” (HEIDEGGER, 2004, p. 113).

não e da negação para dizer a essência do nada, se mostra como uma força renovadora de mundo que irrompe como nada, do nada, no nada.

O vazio precisa o nada em sentido absoluto e não em sentido relativo, ou seja, como o que nega ser, como o que nega a representação de ser enquanto substancialidade da objetividade. O Vazio seria o nada assumido como o que está no ser pode apenas dar-se no ser [...]. Mais doador pode ser trazer o vazio como um modo de precisar a verbalidade do nada, ou seja, a experiência em que se expõe que *ser é nada* e que *nada não é nem ser e nem não-ser* (SCHUBACK, 2007, p. 92, grifos do autor).

Para aprofundarmos essa discussão acerca da essência paradoxal do nada como vazio podemos interpretar que isso acontece porque também, segundo Heidegger, a característica distintiva do nada é, manifestamente, repelente. Ele quer dizer que o modo de o nada se manifestar somente ocorre por meio do nada mesmo, ou seja, o modo do nada se manifestar é pelo duplo jogo de remissão/repelência, porque o nada não atrai o ente para si, mas repele o ente em seu todo em fuga. Como explica Marion: “O nada joga então um duplo jogo com o ente: ele expulsa em particular para remeter-lhe aí em seu conjunto e, neste conjunto ausente, designar o que angustia enquanto ele se absorve, então enquanto não sendo” (1989, p. 265)⁸⁸. Nesse sentido, o nada manifestado na angústia não elimina o ente, na medida em que o nada o faz flutuar no ar, de modo que o *Dasein* não se volta para a ocupação com entes e, conseqüentemente, não se desvia do nada. O nada nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance, que pudesse porventura ser "definido" por meio de uma negação, mesmo porque sua essência é manifestamente repelente.

O “no todo” não é entendido como um somatório de quantidades ou qualidades deste ou daquele ente, mas sendo o “como” nos relacionamos a partir de um todo. Isso de certo modo, torna patente um estar aberto ao ente, um poder expressar-se sobre o ente. Para estabelecer os fundamentos acerca do nada em sua relação com o *Dasein* e o ente na sua primordialidade essencial, Heidegger nós dá um excelente parâmetro, nos *Conceitos fundamentais*:

Antes de tudo, este ‘na totalidade’ não diz respeito, por exemplo, apenas ao ente, que temos justamente agora diante de nós em uma ocupação qualquer. Ao contrário, todo ente a cada vez acessível, nós

⁸⁸ “Le Rien joue donc un double jeu avec l’étant: il expulse en particulier pour y renvoyer en son ensemble et, dans cet ensemble absent, designer ce qui anguisse en tant qu’il s’engloutit, en tant donc qu’il est en train de n’être pas” (MARION, 1989, p. 265)

mesmos incluídos, é abarcado por esta totalidade. Nós mesmos somos compreendidos neste ‘na totalidade’. Não no sentido de sermos uma componente que lhe é pertencente e que também está aí, mas sempre a cada vez de uma maneira diversa e em possibilidades que pertencem à essência do *Dasein* mesmo seja sob a forma do despontar em meio ao ente, seja sob a forma do encontrar-se diretamente em face dele, sob forma do seguir conjuntamente, do ser-repelido, do ser deixado vazio, do ser-retido, do ser-preenchido ou portado. Estes são modos de ser circundado e transpassado pela vigência deste ‘na totalidade’, que são independentes de uma reflexão subjetiva e de uma experiência psicológica (HEDEIGGER, 2011, p. 453).

O acontecer da tonalidade afetiva da angústia mais que desvelar o ser-no-mundo, como fora mostrado em *Ser e Tempo*, desvela a essência nadificante do nada, em *Que é Metafísica?*. Somente na “noite clara da angústia do nada”, ao tornar evidente essa estrutura originária una da angústia copertencida ao nada, é que pode tornar-se possível a abertura originária do ente enquanto tal, ou seja, de que o ente é ente e não nada. “A essência do nada originariamente nadificante reside no seguinte: levar, antes de tudo, o *Dasein* diante do ente como tal” (2004, p. 114)⁸⁹. Assim, no nadificar do nada, é revelado o ente como absolutamente outro diante do nada. Mais especificamente o nada, segundo Heidegger, pertence ao ser dos entes e pode ser entendido como o modo de desvelamento dos entes enquanto entes, ou seja, o próprio ser dos entes é desvelado pelo nada.

O alcance dessas afirmativas talvez não seja tão claro. É necessário esclarecê-lo em sua essência. Ao praticar essa espécie de *epoché*, Heidegger, à maneira de Husserl, promove uma redução (recondução) não a uma consciência constituinte, mas ao nada em sua dimensão originária. O nada mais do que revelar e conduzir o *Dasein* diante do ente no seu todo, é trazido à luz como condição de possibilidade que permite na sua instância nadificadora a própria relação do *Dasein* com o ente. O próprio dizer do *Dasein*: “que isso é ente e não nada” somente é possível sob a égide da abertura do nada. A experiência desse “no todo”, como refletíamos acima, é como que uma singularização do *Dasein* que se dá, na medida em que é conduzido pela angústia para a coincidência de si próprio em sua condição de ser-no-mundo. Vemos, assim, que Heidegger recua à instância originária muito fecunda da relação angústia/nada/*Dasein*, na medida em que esse nada originário desvela cruamente ao *Dasein* humano que ele é um ente que mesmo aberto à sua mesmidade, ao se deparar com o nada antecedendo

⁸⁹ “Das Wesen de ursprünglich nichtenden Nichts liegt im dem: es bringt das Da-sein allererst vor das Seiende als ein solches” (HEIDEGGER, 2004, p. 114)

juntamente com seu ser, é capaz de entender o outro na sua auteridade. Assim, aquelas afirmações enfáticas da intencionalidade da angústia, em *Ser e Tempo*, ganham um sentido mais revelador, ao se angustiar com o próprio mundo, o *Dasein* como que tem um verdadeiro contato com o mundo, através dela, que o mundo surge de fato no sentido mais puro. Na angústia, a cotidianidade mediana é fadada a sua insignificância.

De posse dessas elucidações prévias, podemos afirmar que a *Befindlichkeit* da angústia assume o caráter revelador de mundo na base de interpretação ontológica heideggeriana. Este caráter de revelação proporcionado pelos estados de ânimo equivale ao próprio entendimento do ser no ser-no-mundo. Desse modo, o acontecer revelador do nada da angústia oferece uma interpretação ontológica ao próprio *Dasein*. Além da possibilidade de uma abertura originária, há também a possibilidade do *Dasein* interpretar a si próprio: do ponto de vista ontológico que ele é diferente do ser simplesmente dado e toda realidade efetiva. Se por caso o *Dasein* não estivesse contido no nada, nunca poderia entrar em contato consigo mesmo e com o ente. Por isso, que segundo Heidegger “Apenas sobre o fundamento da abertura originária do nada pode o *Dasein* humano dirigir-se ao ente e acolhê-lo [...] *Da-sein* significa: ser contido no nada”⁹⁰ (2004, p. 114-115, tradução nossa).

3.1.2 O nada e a transcendência do *Dasein*.

O *Dasein* forçado pela angústia a buscar o ente, quando vislumbra o si como sendo também um ente, percebe o nada revelado antecedendo o próprio *Dasein*. Desse modo, o estar contido no nada é responsável pelo dirigir se do *Dasein* ao ente. Como há esse direcionar-se para o ente, pode-se dizer que o *Dasein* está além do ente em seu todo, ou seja, transcende o ente em seu todo. Transcendência significa ultrapassagem: avançar (ascender) para-além (trans). Segundo Marc Froment-Meurice (1981), esse movimento se decompõe em três momentos temporais (não cronológicos) do termo: 1- Aquele que ultrapassa, 2- o que é ultrapassado, 3- e o que conduz esta ultrapassagem.

Podemos dizer que a angústia nos coloca numa indiferença para com os demais entes. Isto ocorre porque nela, como vimos, o ente foge em sua totalidade revelando o *Dasein* como um ente capaz de transcendência. Assim, se a angústia nos

⁹⁰ “Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das *Dasein* des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen [...] *Da-sein* heisst : Hineingehaltenheit in das Nichts” (HEIDEGGER, 2004, p. 114-115).

conduz para além do ente no seu todo, poderíamos perguntar para qual ente ou domínio de ente ela nos conduz nessa transcendência? O próprio étimo nos revela o “trans” ultrapassando, para um além, assinala algo que é ultrapassado. “A transcendência, se ela conduz para além do ente, conduz então para além de todo ‘quê’, para o que não é um ente” ⁹¹(Froment-Meurice, 1981, p. 76). Contudo, esse para além que comumente se chama transcendente não é concebido segundo o viés da dogmática cristã, que subsumi sob Deus o todo da criação criada, por ser o ente que está para além do físico e do mundo. Tal transcender não tendo nenhum “quê” como fundamento, isto é, nem mesmo Deus, nem pedra, nem árvore. Se tal transcender não tem como fundamento ente algum, ora então o único fenômeno que o fundamenta é o nada. Assim, esse para além não é nem Deus, nem o homem.

O que podemos interpretar disso é que o *Dasein*, nessa ultrapassagem, vem de pronto de encontro daquele ente que ele mesmo é. Uma vez que “esse nada não é um nada nulo, *un nihil negativum*, pois esse ‘nada’ inclui necessariamente o ser mesmo daquele que transcende” ⁹² (Froment-Meurice, 1981, p. 76). De modo que esse que ultrapassa vem primeiro de encontro àquilo que ele é essencialmente, ou seja, de suas possibilidades mais próprias enquanto *Da-sein*. Assim, ele se move na direção dele mesmo, num primeiro movimento, para o ente que ele mesmo é, ou seja, em sua ipseidade. “[...] Se ele não estivesse contido no nada, anteriormente, ele nunca poderia relacionar-se com o ente, nem também, por conseguinte, consigo mesmo”⁹³ (HEIDEGGER, 2004, p. 115). Não podemos reduzir, com efeito, esse transcender “à questão de como um sujeito sai de si para ir até um objeto, no que se identifica a ideia de mundo com o conjunto dos objetos” (2012, p. 993). Na verdade, trata-se, antes, de que esse ser do ente que a cada vez somos nós mesmos se descobrir no sentido ontológico do ente. Nesse transcender, possibilita que o mundo venha de encontro em sua mundidade originária.

Transcender para o encontro da ipseidade a princípio pareceria algo sem sentido, ou seja, qual sentido de ultrapassar a si mesmo para vir de encontro desse

⁹¹ “La transcendance, si elle mène au-delà de l’étant, mène donc au-delà de tout ‘quoi’, vers qui n’est pas un étant” (MARC FROMENTO-MEURICE, 1981, p. 76).

⁹² “Ce ‘rien’ pas un néant nul, *un nihil negativum*. Car ce ‘rien’ inclut nécessairement l’être meme de celui qui transcende” (MARC FROMENT-MEURICE, 1981, p. 76).

⁹³ “[...] würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten”⁹³, also auch nicht zu sich selbst”(HEIDEGGER, 2004, p. 115)

mesmo? Se lembrarmos do constante processo do decair do *Dasein*, podemos entender. Pois ele se encontra, de pronto e no mais das vezes, numa cotidianidade mediana em que há uma forte ditadura da impessoalidade que o leva a viver separado de si mesmo, daquilo que ele é de fato. Assim, a transcendência revela-se como condição ontológica determinante da possibilidade de que ele tem para relacionar-se com os entes e, nessa possibilidade, abre também a ele o modo de identificar e diferenciar o ocupar com o ente e o se preocupar com os outros entes conforme ao *Dasein*⁹⁴.

Se angústia a originada pela experiência do nada ultrapassa o ente, de onde impropriamente se entende, e o coloca diante de seu próprio transcender, isso quer dizer que o nada é o próprio movimento de existir no mundo do *Dasein*. Pois revela o conceito chave usado por Heidegger para descrever o ponto de partida de sua fenomenologia. O *Da-sein* é o único ente que existe, composto pelo termo *Da* (abertura na qual os entes podem estar presentes para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo) e o Ser o aí (das *Da zu sein*). A existência para Heidegger, é entendida no sentido do *ek-sistere* como já vimos, existir sempre no “aí” (*Da*) no sentido mais próprio, a transcendência como ser-no-mundo. O existir transcendente do *Dasein* não se faz como oposto da imanência, ou seja, ele não existe de pronto em si para num domínio, como da sua natureza, para depois se projetar num domínio além de si e mais elevado, o transcendente. Ele sempre *ek-sistere* transcendendo insistentemente a si na sua relação com o mundo, isto é, uma transcendência na imanência, como Froment-Meurice nos esclarece: “ele não é em si senão sendo desde já em instância de transcender, em instância de partida. Ele não é em si senão sendo fora de si”⁹⁵ (1981, p. 76). Assim, a transcendência heideggeriana inscreve-se inversamente a toda a tradição antiga, medieval e moderna, porque instaura um contraste violento ao dispor o *Dasein* a

⁹⁴ No artigo, *o vazio do nada: Heidegger a questão da superação da metafísica*, Márcia Sá Cavalcante Schuback faz uma interpretação de como o esforço de pensar o nada como força que renova o mundo. Ao buscar entender o nada como vazio, ela busca descrever o nada como verbo de renovação, de transformação e não a posição contrária, e não contra-posição. Nesse sentido, ao pensar a relação entre os *Daseins*, ela reconhece que “a dificuldade de se reconhecer a incomparabilidade do outro, a diferença como diferença, é sem dúvida a fonte da rigidez de males monstruosos. Reconhecer a diferença significa permitir ao outro a sua identidade própria e não meramente exemplar, comparativa e subordinativa ou projetiva. Reconhecer a diferença de um outro ser humano é permitir ao outro ser um ‘eu’, ou seja, um pólo autônomo de referências próprias e não o que se define em referência a um outro ‘eu’. Não se definindo mais em referência a um outro ‘eu’, o outro aparece como uma realidade incomparável, intraduzível, intraduzível. Se compreender é de algum modo tornar familiar o estranho, reconhecido como um ‘eu’, o outro se torna o que não se deixa compreender, ou seja, reduzir-se a categorias de um outro eu. O outro é diferença absoluta e não diferença relativa” (SCHUBACK, 2007, p. 95).

⁹⁵ “Il n’est un soi qu’en étant d’avance ne instance de transcender, en instance de départ. Il n’est en soi qu’em étant hors de soi” (MARC FROMENT-MEURICE, 1981, p. 76)

experimentar fundamentalmente o seu sem fundamento, ao ter como fundamento o nada, isto é, a “[...] existência se constitui como espaço de jogo – entre lugar e não lugar, entre ‘o que é’ (as coisas, mas também, a história e mesmo Deus) e ‘o que não é’ e não é, no entanto, nada no sentido de inexistente e sem efeito”⁹⁶ (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 77).

A angústia se mostra como a tonalidade afetiva que coloca o homem diante de sua existência, cujo sentido último não é dado pela relação com nenhum ente. Assim, no acontecer da angústia, todo fundamento e todo sentido são quebrados. Podemos dizer que essa intermitência (entre o ente e o nada, em que o *Dasein*, como ente está sempre ultrapassando sua entidade para se sustentar no seu ser-nada) constitui o movimento da transcendência, uma vez que o “nada nadifica”, temos que esse nada ao mesmo tempo em que não é nada de realmente efetivo, só pode dar-se a partir do momento em que há *Dasein*, ou seja, o nada acontece no âmago do *Dasein*.

Esse nada, como a condição de abertura do ser, é como uma fissura que lhe possibilita projetar livremente em suas possibilidades factuais. A transcendência apresenta-se como livre projeto, na medida em que o *Dasein* é o único ente que tem mundo. Só ele é capaz de fundar o mundo, uma vez que sua própria existência é entendida como “liberdade para fundar”. Assim, o *Dasein* dentre todos os entes é o único que pode transcender os entes e se abrir ao seu ser/nada. E é justamente essa relação estabelecida por Heidegger entre o estar contido no nada e a liberdade, que é pensada como uma possibilidade dada ao *Dasein* humano, uma vez que sua existência está dejectada na abissalidade do nada, isto é, sem encontrar razão de ser senão no que ela própria determinar como poder-ser. Ele precisa que o caráter de liberdade emana dessa revelação nadificadora, uma vez que o nada subjaz aos comportamentos que radicam na transcendência do *Dasein*. O nada apresenta-se com um *conditio sine qua non* do fundamento abissal da liberdade do *Dasein*. “Sem a abertura originária do nada não haveria nenhum ser-si-mesmo e nenhuma liberdade”⁹⁷ (2004, p. 115, tradução nossa). Como podemos ver, a liberdade está fundada no abismo (sem fundamento) do *Dasein*, de modo que toda sua existência está dejectada e não encontra nenhuma razão

⁹⁶ “[...] L’existence se constitue comme espace de jeu – entre lieu et no lieu, entre ‘ce qui est’ (les choses, mais aussi la nature, l’Histoire et même Dieu) et ‘ce qui n’est pas’ et n’est pourtant pas rien au sens de nul e non avénu” (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 77).

⁹⁷ “Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit” (HEIDEGGER, 2004, p. 115)

de ser ou de escolher previamente. Nesse sentido, a própria liberdade da ultrapassagem de si em direção ao mundo se sustenta nessa nulidade originária do nada como abertura e medida de suas possibilidades consecutivas e factuais. A liberdade que constitui, pois, tanto um ser livre para a propriedade, revelada pela angústia, quanto para a impropriedade, que, sob a ditadura discreta de a-gente, decai no ocupar frenético do mundo.

3.1.3 O nada: a questão metafísica por excelência.

O fenômeno da angústia surpreende o *Dasein*, uma vez que o coloca frente a frente com o nada. De modo que o *Dasein* é arrastado para suas próprias possibilidades, para o seu poder-ser livre. Essa abertura se perfaz, antes de tudo, na constituição ontológica da estrutura ser-no-mundo. Por isso, a angústia consiste num modo de abertura único, porque conduz o *Dasein* a uma experiência do seu caráter extremo. “Porque denuncia o ser enquanto nada (de ente, de ôntico), nada em que nós não podemos afundar, porque só se apercebe como aviso da inquietante proximidade do que carece de contornos, de espaço-tempo que o molde”. (DUARTE, 2006, p. 307). A partir disso, podemos compreender abissalidade que o nada insurge em seu fundamento, que impede o próprio *Dasein* de colocar por si-mesmo o fundamento do seu ser, mas por outro lado, “O nada não oferece, antes de tudo, o conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente a sua essência mesma. No ser do ente acontece o nadificar do nada”⁹⁸ (HEIDEGGER, 2004, p. 115, tradução nossa). Heidegger acredita, com essa definição, ter chegado à reposta que permeia e funda essa conferência, a saber: o que se passa acerca do nada? O que ele descobre é justamente essa essência do nada em seu paradoxo. Como ressaltamos acima, esse nadificar do nada que joga com o ente na sua atração e repulsão. Esse movimento intermitente se mostra revelador, pois ele descortina para Heidegger como o movimento de um pêndulo, ao oscilar entre o ente e o nada em que ambos vão de par, ou mais precisamente em que há uma convergência entre ambos uma vez que no nadificar “[...] o nada propriamente manifesta-se com e junto ao ente como um “retirante” no todo”⁹⁹ (2004, p. 113, tradução nossa). Desta maneira temos esse movimento cambiante de voltar para o ente e se desviar do ser-nada;

⁹⁸ “Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen⁹⁸ selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts” (HEIDEGGER, 2004, p. 115).

⁹⁹ “bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen” (HEIDEGGER, 2004, p. 113).

“há assim um vaivém entre o ente e o ser que constitui de qualquer sorte o pivô da existência, seu espaço de jogo (no sentido em que se fala do jogo de uma dobradiça ou de uma porta)”¹⁰⁰ (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 89).

A dação do nada é manifestamente repulsiva. É nisso justamente que reside a potência de sua essência, pois é a sua maneira de se dar não como ente sendo isso ou aquilo. Para Heidegger, o nada e o ser não se deixam produzir e representar objetivamente. Mas, apesar de sua essência ser repulsiva e mesmo fugidia, não podemos esquecer que nada e ente não fazem senão um, guardada a sutil (como se fosse uma distinção de razão cartesiana) profundidade da diferença ontológica. Nessa ambivalência, o nada é a condição de possibilidade do ente. É preciso não perder de vista que esse nada por ele pensado foi fundamentado filosoficamente numa perspectiva totalmente diferente das concepções clássicas. Para traduzir a pujança desse fenômeno nas suas rarefeitas dações, Heidegger detecta que “o nada nos é de pronto e no mais das vezes dissimulado em sua originalidade”¹⁰¹ (2004, 116). Esse abandono ontológico explica por que a angústia acontece raramente. O cotidiano estar ocupado onticamente imerso no mundo da vida faz o *Dasein* perder-se numa impessoalidade hipócrita, pois a vida social é o império do a-gente que domina sob os recônditos da ditadura do impessoal. De certo modo, essa constante apreensão do ente vela esta possibilidade de perceber e conhecer esta nadificação do nada que “[...] nadifica ininterruptamente, sem que saibamos em que nos nós movemos, cotidianamente, sem que saibamos propriamente desse acontecer”¹⁰² (2004, p. 116, tradução nossa). Para dar conta dessa interpretação heideggeriana do nada, Schuback interpreta essa dação como uma “tensão rítmica” que não é interpretada como oposição ao ente ou muito menos ao ser e à totalidade, mas como um outro sentido de ser.

O motivo tão presente em Heidegger de irrupção de um outro sentido na impossibilidade e impossibilitação de um sentido comum e familiar, o motivo de descoberta na perda de um sentido seguro e certo, explicita-se aqui como o que o poderíamos chamar de paradoxo da descoberta de ser: é perdendo ser que se descobre ser, mas é também descobrindo ser que se perde ser. O paradoxo da descoberta

¹⁰⁰ “Il y a ainsi un va-et-vient entre l'étant et l'être qui contitue en quelque sorte le pivot de l'existence, son espace de jeu (au sens où l'on parle du jeu d'une pièce, ou d'une porte)” (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 89).

¹⁰¹ “das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt” (HEIDEGGER, 2004, p. 116)

¹⁰² “[...] nichtet unausgesetzt, ohne dass wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen” (HEIDEGGER, 2004, p. 116).

de ser indica que ser se dá em retraindo-se, tal o que ocorre quando um barco ancorado deixa o porto movimentando, assim, com a sua retirada, todos os demais barcos ancorados no porto. Se a recíproca, digamos assim, não fosse verdadeira, se descobrir ser não fosse ao mesmo tempo perder ser, ser seria algo que se pode descobrir, apropriar e entificar e, assim resistir a toda perda. O nada indica, para Heidegger, a estrutura paradoxal de ser em não-ser e de não-ser sendo (SCHUBACK, 2007, 91).

Heidegger, ao promover esse desvelamento fundante de uma região do ente para uma região do ser/nada e, deste modo, conduzir a interpretação ao nível ontológico, mostra-nos que a variação da negação não é a única testemunha válida do nada nadificar no nada. De modo que há comportamentos nadificadores que desvelam de maneira mais profunda e visceral a presença dele em nossa existência. Heidegger com isso acentua ainda mais sua observação às limitações do pensamento calculador determinado pela Lógica do intelecto, já que o intelecto se mostra insuficiente para buscar o sentido da pergunta pelo nada, isto é, para pensar o impensável. Assim, ele avança para além do ponto em que o “não” e a negação circunscritos à Lógica do pensamento impõe-se como limite. “A irrupção do nada radical na angústia é, ao mesmo tempo, doação da totalidade como o que não se deixa apreender como coisa, isto é, como o que não se deixa apreender mediante um pensamento e um dizer objetivantes” (SCHUBACK, 2007, 87). Como ele nos adverte. “Mais profundo do que a mera correspondência à negação do pensamento é a dureza da ação oposta e a mordacidade do detestar. Mais responsável é a dor do erro e a crueza da interdição. Mais pesado é a amargura do carecer”¹⁰³ (2004, p. 117, tradução nossa).

Esses comportamentos nadificantes, como vimos, desvelam pela abertura do nada, com muito mais veemência e pregnância, o ser atravessado do *Dasein* pela angústia originária. No entanto, para denotar a proteica riqueza ontológica dos afetos, é preciso despertar essa angústia que dorme, assim como Heidegger defendia a necessidade de despertar para o filosofar pela tonalidade afetiva do tédio nos *Conceitos fundamentais da Metafísica*. Pois “quando despertamos uma tonalidade afetiva, um tal despertar indica que ele já estava aí. Mas ele expressa ao mesmo tempo o fato de a tonalidade afetiva não estar de certo modo aí” (HEIDEGGER, 2011, p. 79). Assim, por

¹⁰³“Abgründiger als die blosse Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbietens. Lastender ist die Herbe des Entbehrens” (HEIDEGGER, 2004, p. 117)

mais que pareça paradoxal essa necessidade de fazer-com-que-acorde o que dorme, esse despertar na sua relevância ontológica não é aos moldes de uma constatação consciente do simplesmente dado, já que “despertar e dormir não são correlatos das noções de consciência e inconsciência” (2011, p. 80). A ideia que permeia é que somos “afinados”, de pronto e no mais das vezes, de uma maneira ou de outra e, assim, a tonalidade pode estar adormecida ou desperta. “Despertar uma tonalidade afetiva diz muito mais deixá-la vir-a-estar desperta, e, enquanto tal, justamente deixa-la ser” (2011, p. 80).

É precisamente na angústia que reside a verdadeira possibilidade da grande virada existencial do *Dasein*, ou seja, a possibilidade de transcendência. Esta ultrapassagem (que é o revelar do ser do ente) funciona como solo fundamental (*grund*) ou referencial, para o pensamento mais radical sobre o ser/nada. Pois, como vimos, ela não reside mais fora de nós, e não paira nem mesmo em algum éter desconhecido ou um “eu transcendental” que Husserl assume como ponto de apoio para sua volta às coisas elas-mesmas. Assim, Heidegger chega a um ponto nevrálgico da conferência ao usar dessa transcendência para ligar o nada a uma questão metafísica. Se o pensamento metafísico, para Heidegger, é o situar-se dentro da pergunta que nos leva para além do ente, paradoxalmente, somente um pensamento não metafísico (um pensamento que o ultrapassa) poderia penetrar além do ente em seu desvelar-se. A isto Heidegger designa o nada ; “A essência do nada originariamente nadificante reside no seguinte: levar, antes de tudo, o *Dasein* diante do ente como tal”¹⁰⁴ (2004, p. 114).

A experiência originária que se revela a partir da analítica do fio condutor, a questão do nada, descoberta pela redução à instância da *Befindlichkeit* fundamental da angústia é agora assumida na sua radicalidade, na medida em que a metafísica ao pensar o ser/nada pensa o *Dasein*, o repetir a questão e operar a desconstrução abre a possibilidade de compreender o homem mais originariamente. Como Heidegger nos mostra: “O nosso questionar acerca do nada deve-nos conduzir à metafísica mesma”¹⁰⁵ (2004, p. 118), pois a metafísica é atitude do *Dasein* que pergunta para além do ente, ou seja, é um modo de ser que, apesar de partir do ente, se coloca para além dele, numa

¹⁰⁴ “Das Wesen de ursprünglich nichtenden Nichts liegt im dem: es bringt das Da-sein allererst vor¹⁰⁴ das Seiende als ein solches” (HEIDEGGER, 2004, p. 114).

¹⁰⁵ “Unser Fragen nach dem Nichts soll uns die Metaphysik selbst vorführen” (HEIDEGGER, 2004, p. 118).

livre atitude. Diferentemente de Tomás de Aquino, para Heidegger, esse “para além” não é assimilado à teologia. Isso explica a defesa enfática de Heidegger da relação entre essência e existência, uma vez que isso significa, antes de mais nada, que o próprio da existência é essa abertura e, assim, a possibilidade desse aberto deixar vir a si os entes a partir de um entendimento do ser. Assim, se metafísica quer dizer “tà metà physiká”, ou seja, além do ente enquanto tal, o nada é uma questão que abarca a metafísica em seu todo. “Metafísica é o questionar para além do ente, a fim de restituí-lo como tal em seu todo para conceitua-lo”¹⁰⁶ (2004, p. 118). Com isso, Heidegger, por um lado, defende que a pergunta pelo nada é uma questão metafísica por excelência, uma vez que promove o desvelamento do ser em seu todo, por meio da tonalidade afetiva da angústia. Por outro lado, o que mostra o nada como uma questão metafísica é o fato de que esse, segundo as colocações de Heidegger, invalida a legitimidade concedida normalmente à Lógica e seu critério tão pouco afeito para tratar de um tema que não lhe compete por diversas razões que foram apresentadas ao longo de nosso percurso. Desse modo, Heidegger, ao buscar esse projeto metafísico fundamental, se apoia num paradigma que permite encontrar o nada como princípio fundante (a priori) em relação à negação e à instância fracionada (sujeito/objeto) da Lógica.

Para Heidegger a Metafísica não é uma disciplina da Filosofia como a Ética, a Política, Lógica, estética, “por isso, determinamos o perguntar metafísico como um perguntar que se movimenta no cerne do conceito” (2011, p. 33). Nesse sentido ele a interpreta como uma ciência dzetética (episteme dzetetikê) que não se confunde com as outras ciências, por ser justamente uma ciência a ser buscada, ao passo que as demais estão circunscritas as seus respectivos entes (entes físicos, entes matemáticos, ente divino, etc). Assim, a metafísica é caracterizada como uma atitude, um modo de ser daquele que questiona, isso explica porque “temos constantemente equiparado – não importando o que possa dirigir nossa atenção – Filosofia e Metafísica, pensamento filosófico e pensamento metafísico” (2011, p. 33). No sentido mais profundo, a Metafísica é um acontecimento no âmbito do *Dasein* humano, porque ele mesmo é capaz existencialmente de ir além da natureza, da *physis*, em direção ao seu fundamento e por a si mesmo no cerne do questionar, enquanto aquele que interroga, em questão.

¹⁰⁶ “Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten” (HEIDEGGER, 2004, p. 118).

Como estamos acompanhando, o questionar metafísico no seu impulso se ampara numa livre decisão do *Dasein* e isso o pressupõe como coparticipe da totalidade, uma vez que o nada pertence ao ser do ente por ser justamente trazido à tona pelo próprio *Dasein*. O que compreendemos disso é que o nada se opõe ao ente e não ao ser, já que o nada assim como o ser transcende todo ente, como enfaticamente Heidegger acentua em *Ser e Tempo*: “ser e estrutura-do-ser residem acima de todo ente e toda possível determinidade ôntica de um ente. *Ser é o transcendens pura e simplesmente*” (2012, p. 129, grifos do autor). O ser e o nada estão fora do ente, apesar de estarem circunscritos nas cercanias da finitude humana. O próprio ser é finito, mas, apesar desse limite e determinação dada pela sua finitude, é na transcendência das possibilidades do *Dasein* que mostra sua força, na medida em que nessa determinação de sua finitude há uma aproximação entre o ser mesmo e o *Dasein*. Somada a essas considerações de *Ser e tempo*, Heidegger, nessa conferência de 1929, coloca em cena a dimensão ontológica do nada: “no nada do *Dasein* vem, primeiramente, a si mesmo o ente em seu todo, segundo a sua mais própria possibilidade para..., isto é, no modo finito.” (2004, p. 120). O *Dasein* é para além (transcende) do ente não de forma imediata por estar contido no nada, mas ele parte do ente em direção ao ser mediado pelo nada como condicionador por excelência de possibilidade dessa transcendência. Segundo as considerações de Schuback,

[...] o modo de ser do *Dasein* como metafísica, isto é, como movimento de transcendência, como o que em si mesmo é sempre para fora e para além de si mesmo, um “lugar sem lugar”. Metafísica diria assim – fundamentalmente, a evidência desse dar-se em retraindo-se, um em si que é para além de si (SCHUBACK, 2007, p. 84).

O questionar metafísico, proposto por Heidegger, é um ontologia fundamental do *Dasein* finito. O *Dasein* humano, enquanto existente, pode questionar o ente, e ir em direção ao ser, pois este já se move nessa abertura desse “lugar sem lugar”, que é outra coisa senão que a problematização da origem ontológica do nada. Segundo a interpretação de Schuback: “A grande doação do nada é, portanto, a experiência de que é no movimento de objetivação de tudo que se pode fazer a experiência dos limites do pensar e dizer objetivantes” (2007, p. 87). Assim, a questão decisiva da *Kehre* tendo a conferência como um horizonte onde se inicia essa viragem reside nesse passo fundamental de pensar o modo de ser do *Dasein* e sua relação com nada. Ele permitiu a

Heidegger aclarar e a aprofundar o fundamento ontológico como um modo de superação da metafísica tradicional, na medida em que o ser do *Dasein* enquanto um ser determinado como transcendência não poderia estar preso aos limites entificantes dos seres simplesmente dados, mas sim aberto a seu poder ser mais próprio.

O percurso empreendido mostra que o movimento de pensar a metafísica precisamente é pensá-la envolvida no drama da existência, pois, ao sermos tocados por esta atmosfera essencial (angústia) que se nos revela o nada, falar de metafísica é o mesmo que falar do *Dasein*. A co-implicação ser e mundo desse ente assinalado que tem um entendimento do seu ser dá a cidadania ao *Dasein*, pois o ele está centrado gravitacionalmente no mundo e não justaposto pela noção sujeito-objeto, ou seja, não há distância entre o *Dasein* e o mundo. Essa compreensão do insistir *ek-sistente* em que o *Dasein* exerce ontologicamente seu viver possibilita-o a ser metafísico. Como Heidegger, enfaticamente, nos mostra:

O *Dasein* humano pode apenas relacionar com o ente, quando esse está contido no nada. O ir para além sobre o ente acontece na essência do nada. Ora, esse ir para além é a metafísica mesma. Nisso reside: A metafísica pertence à “natureza do homem”. Ela nem é uma disciplina da “filosofia de escola” nem um campo de ideias arbitrárias. A metafísica é um acontecimento fundamental no *Dasein*. Ela é o *Dasein* mesmo¹⁰⁷ (HEIDEGGER, 2004, p.121-122).

Como podemos notar a metafísica é um acontecimento essencial do *Dasein*, assim fundamentar um pergunta metafísica, como é a tarefa que Heidegger se propõe nessa conferência, é igual a perguntar pelo *Dasein*, pelo seu sentido e fundamento. Fica patente a necessidade do esforço de destruição da história da metafísica. Sendo assim, se a metafísica é uma possibilidade do *Dasein* inscrita no seu ser, e como toda possibilidade de ser acontece no limiar histórico de suas disposições existenciais, a metafísica é um acontecer histórico erigido pelo *Dasein*. Nesse sentido, essa desconstrução é um passo fundamental na tarefa para soerguer a ontologia fundamental. Uma vez que o *Dasein* é o único ente que não se funda numa substancialidade da substância aos moldes dos seres simplesmente dados, mas em virtude de nós possuímos, dentre outras, a possibilidade de questionar, ele acena para a existência de

¹⁰⁷ “Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich ins das Nichts hineinhält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur ‘Natur des Menschen’. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst” (HEIDEGGER, 2004, p. 121-122)

uma unidade originária, que compreende o homem e o ser numa unidade de identidade. A essência do homem revela-se na relação com o ser, nessa relação de pertencimento ao ser. Assim, podemos entender porque Heidegger não trata do homem conforme o entendimento das ciências sejam elas da natureza ou das humanidades. Isso explica a defesa embasada numa apropriação originariamente ontológica inerente ao próprio desvelar, velando-se do ser: “por isso, nenhum rigor de uma ciência alcança a seriedade da metafísica. A filosofia nunca pode ser mensurada pela medida da ideia da ciência”¹⁰⁸ (2004, p. 122).

A Metafísica guarda algo de inefável, porque em última instância ela traz consigo a necessidade de perscrutar todo esse campo de relações (mundo, ser, nada, tonalidades afetivas, etc.) em que *Dasein* humano está imerso. Para dizer da essência desse homem é preciso um mergulho na própria metafísica. Por isso, ao colocar o nada como uma questão metafísica por excelência, Heidegger requer todo o esforço de descrever esse fenômeno fugidio do nada e “portanto da estrutura tonal do ex-sisitr compreendente, enquanto aí do ser” (DUARTE, 2006, p. 305). Então, se a metafísica pensa o ser ela também pensa o homem e se “a questão acerca do nada põe a nós mesmos – que perguntamos – em questão. Ela é uma questão metafísica”¹⁰⁹ (2004, p. 121). Então para dar conta dessa “insustentável leveza do nada”, caso seja permitida uma paráfrase de Milan Kundera, está explicada a necessidade de repensar os pressupostos que usamos para perguntamos sobre o homem, na medida em que as disciplinas ônticas trazem no bojo todos os desdobramentos de decisões metafísicas que invalidam a busca por esse fundamento do fundamento e mesmo se mostram incapazes de apreender seu cerne. Sua essência é um puro vazio, abismo, destino incontornável do homem rumo ao seu fim inevitável.

A pergunta acerca do nada tem como escopo se livrar de um padrão de objetividade imposto pela ciência herdeira de uma pretensa metafísica, que investiga o ente e não se propõe a questão do ser. Isso implicou a necessidade de colocar a questão do ser e do homem de maneira radical. Desse modo, Heidegger não vê como absurdo colocar a ausência de algo como o subsídio para o pensar. Assim, a presença do ser

¹⁰⁸ “Daher erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik. Die Philosophie kann nie am Masstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden” (HEIDEGGER, 2004, p. 122).

¹⁰⁹ “Die Frage nach dem Nichts stellt uns – die Fragenden – selbst ins Frage. Sie ist eine metaphysische” (HEIDEGGER, 2004, p. 121).

pode se ligar, de modo não contraditório, a sua essência ausente, o nada, que é pré-condição de sua existência como totalidade do ente (*Dasein* e mundo). A tarefa de repensar a Metafísica não se fundamentou em um novo pressuposto caído no esquecimento da Filosofia, ou numa substituição de uma disciplina filosófica por outra mais originária, nem mesmo numa modificação do seu corpo doutrinário. Segundo Heidegger, somente o nada, como acontecimento essencial do *Dasein* humano, de forma contundente pode trazer a Filosofia sua essência e necessidade, já que a reduzida precisão dos conceitos obtidos na dimensão ôntica jamais daria conta de captar a essência nadificadora do nada. Com isso, Heidegger confirma a hipótese inicial dessa preleção, isto é, somente “porque o nada se revelou pode a ciência transformar o próprio ente em objeto de pesquisa”¹¹⁰ (2004, p. 121). Assim, o gesto equivocado da ciência de herdar o ente da metafísica e abandonar o nada a faz deixar escapar por entre os dedos o seu fundamento mais precioso.

3.1.4 Sobre a admiração como tonalidade afetiva.

No nada proporcionado pela angústia, o *Dasein* esvazia-se por completo de modo tal que o ser pura e simplesmente se abre para ele. Essa abertura se perfaz no despertar da angústia que o abre para sua constituição ontológica. No irromper dessa disposição afetiva, somos tomados pelo sentimento aterrador e deslumbrante de que somos, de que os entes são e de que há ser, mas que poderia não haver. Nesse instante (*Augenblick*), fazemos Metafísica. Em certa medida, essa disposição a filosofia antiga chamou de *thauma*. É maravilhoso e espantoso que o ente há e não o nada. Segundo Froment-Meurice

O espanto tem em comum com a angústia: 1. A colocação em suspenso das coisas, do ente em sua totalidade; 2. O arrancamento da morada familiar, ‘a inquietante estranheza’. Para um como para outro, embora diferentemente, o ente se mostra sob um dia estranho, aquele de seu ser. O espanto pode vir da angústia e todos os dois têm, sob um charme, uma fascinação, pelo o ser ele-mesmo, pelo o ‘que é’ (e não nada) se revele¹¹¹ (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 110).

¹¹⁰ “Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen” (HEIDEGGER, 2004, p. 121).

¹¹¹ “L’étonnement a em commun avec l’angoisse: 1. la mise em suspens des choses, de l’étant en as totalité; 2. L’arrachement au séjour familial, l’ ‘inquiétant étrangeté’. Pour l’un comme pour l’autre, quoique différemment, l’étant se montre sous un jour étrange, celui de son être. L’étonnement peut venir de l’angoisse, et tous deux se tiennent sous un charme, une fascination par quoi l’être lui-même, le ‘que c’est’ (et non rien) se révèle (FROMENT-MEURICE, 1981, p. 110).

Esse espanto admirativo é mais do que um impulso inicial do filosofar, é o que mantém a chama viva e impulsionadora desse *pathos* diante do irromper do ente. Para Heidegger, mais do que um impulso: esse espanto é permanente e não apenas um impulso inicial. “O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior”. (HEIDEGGER, 2005, p. 37). Heidegger ousa defender que esse *pathos* não é simplesmente um estado psicológico, mas é estar atravessado por uma disposição afetiva¹¹². Segundo Heidegger, assim como na angústia [...] no próprio ato de retroceder e manter-se em suspenso é ao mesmo tempo atraído e como que fascinado por aquilo diante do que recua”. (2005, p. 38). Assim, como tonalidade afetiva ele é um fator determinante revelador, pois o *Dasein* tomado por essas relações de afinações afetivas faz do espanto a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente. (HEIDEGGER, 2005). As tonalidades afetivas não são acontecimentos estanques, mas estão co-imbricadas intrinsecamente. Assim, a angústia se mostra como um fenômeno privilegiado no âmbito do *Dasein*. A admiração leva o homem primeiramente a perguntar-se por que desde sempre se decide pelo ente ao invés do nada.

O que implica que ambas abrem o *Dasein* à experiência *sui generis* de que o ente é no seio do nada, ou mais precisamente, que é admirável que o ente possa brotar, na medida em que a supor por um princípio lógico seria muito mais econômico que

¹¹² Como vimos, no §29 de *Ser e Tempo*, Heidegger trata a constituição existencial do *aí* do *Dasein* como o encontrar-se (*Befindlichkeit*) de sua abertura fundamental como ser-no-mundo. As tonalidades afetivas são assim tratadas como possibilidades de abertura ao ser do *Dasein*, pois fazem com que permaneça em sintonia com a sua condição de estar-jogado no seu *aí*. Nesse sentido, Heidegger trata o *thauma* grego como uma tonalidade, no sentido de sintonia, de sensibilidade originária, uma espécie de estado de ânimo, porém em sentido ontológico. Assim no diz: “Seria muito superficial e, sobretudo, uma atitude mental pouco grega se quiséssemos pensar que Platão e Aristóteles apenas constatam que o espanto é a causa do filosofar. Se esta fosse a opinião deles, então diriam: um belo dia os homens se espantaram, a saber, sobre o ente e sobre o fato de ele ser e de que ele seja. Impelidos por este espanto, começaram eles a filosofar. Tão logo a filosofia se pôs em marcha, tornou-se o espanto supérfluo como impulso, desaparecendo por isso. Pôde desaparecer já que fora apenas um estímulo. Entretanto: o espanto é *arkhé* — ele perpassa qualquer passo da filosofia. O espanto é *páthos*. Traduzimos habitualmente *páthos* por paixão, turbilhão afetivo. Mas *pháthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. É ousado, como sempre em tais casos, traduzir *páthos* por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos *páthos* psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendemos *páthos* como dis-posição (*dis-position*) podemos também caracterizar melhor o *thaumàzein*, o espanto. No espanto detemo-nos (*être en arrêt*). E como se retrocédêssemos diante do ente pelo fato de ser e de ser assim e não de outra maneira” (HEIDEGGER, 2005, 37-38).

nada existisse. Assim, o nada ao ser pensado originariamente radicado na experiência vivida do *Dasein* promove um desvelamento do seu horizonte de apreensão do ente. E, por sua vez, confere ao *Dasein* científico as condições de possibilidade da pesquisa do ente. De modo que, disposto por esse *pathos*, que os antigos denominaram *thauma*, ao sentir o seu ser ele se entende como um ente metafísico, que busca perguntar radicalmente pelo ser e se colocar numa atitude para além do ente, isto é, a buscar o fundamento, as razões e porquês da sua existência.

Somente porque o nada é manifesto no fundamento do *Dasein*, a plena estranheza do ente pode vir sobre nós. Apenas se a estranheza do ente nos obsedia, desperta e lança sobre si a admiração. Apenas sobre o fundamento da admiração, isto é, sobre a abertura do nada – origina o “porquê”. Apenas porque é possível o “porquê” como tal, podemos questionar, de um modo determinado, segundo os fundamentos e fundamentar.¹¹³ (HEIDEGGER, 2004, p. 121, tradução nossa).

A ciência, enquanto um fazer do *Dasein* humano, não pode, como foi explicitado no início desse estudo, abandonar o nada numa postura sobranceira, uma vez que o *Dasein* científico, segundo Heidegger, tem seu fundamento no fato de ele estar contido no nada. E, como o nada é a questão que envolve a metafísica em seu todo, é ele que remete o *Dasein* em direção ao ente em seu todo. O que se apreende disso é que a Metafísica está na origem da ciência, como reiteradamente mostramos. O nada é o que impulsiona o comportamento científico a transformar o ente em objeto de pesquisa, na medida em que consegue estabelecer uma relação com os entes e, conseqüentemente, fazer ciência.

3.1.5 “Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?”: Sobre o nada como fundamento.

Como refletíamos acima, o estar contido no nada pela disposição da angústia nos coloca de frente com a interrogação pela nossa existência e pelo nosso fundamento. Essa dimensão arrebatadora da angústia, em que tudo escapa e desliza para um flutuar e, não propicia a dação do ser em sua *Gegebenheit*, não exigindo para isso nada, a não ser ouvir sua voz sem fala que clama ao *Dasein*. Como acentua,

¹¹³ Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung – d.h der Offenbarkeit des Nichts – entspringt das ‘Warum?’. Nur weil das Warum als solches möglich ist, können wir ins bestimmter Weise nach Gründen fragen und begründen (HEIDEGGER, 2004, p. 121).

Heidegger: “Apenas o puro *Da-sein* é ainda aí na perturbação desse flutuar, no que ele não pode apoiar-se junto a nada”¹¹⁴ (2004, p. 112). E, nesse instante da solidão ontológica, em que tudo parece não fazer sentido é que surge a busca pelo sentido último do fundamento do fundamento, isto é, a busca pelo porquê da nossa existência através da pergunta fundamental: “Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?”. Paradoxalmente o que fica patente na pergunta de fundo é por que escolhemos o ente, se antes nada tem sentido. Ou melhor: qual sentido de sustentarmos nosso *Dasein*, se o que nos rege de ponta a ponta é algo sem fundo? O mais estranho é, que de pronto e no mais das vezes, tem-se em vista com essa pergunta o que o ente é e o que emana dela é justamente que ele simplesmente se dá.

A resposta de Heidegger apontada nesses questionamentos já foi dita de alguma forma acima. Apesar de não possuir fundamento algum, o estar contido no nada faz do *Dasein* o vigário do nada e, por isso ele mesmo sem motivo ôntico algum, e justamente por esse abismo da sua existência, se decide por ela e a sustenta. A busca pelo fundamento ou o porquê da nossa existência se faz na medida em que somos entes metafísicos por excelência. Assim, mesmo não possuindo fundamento nenhum aos moldes do princípio consolidado pela tradição (*ex nihilo nihil fit*), que não é a tese endossada por Heidegger, não deixamos de questionar em qual fundamento está assentada nossa existência. Como ele mesmo defende, no final da conferência *Que é Metafísica?*, em relação à Metafísica e sua questão fundamental, não nos pomos nem de fora dela e nem nos movemos para dentro dela “[...] na medida em que existimos - já sempre estamos dentro dela”¹¹⁵ (2004, 122). Para Heidegger, é evidente que nosso *Dasein* sustenta a Metafísica e faz Metafísica com sua própria existência no mundo.

A própria busca pela desconstrução da Metafísica fundada no *Dasein* atravessado pelas tonalidades afetivas fundamentais (tédio, angústia, admiração) nos mostra essa busca pelo sentido da existência e pelos porquês últimos. É ela que nos faz perguntar por que desde sempre se decidiu pelo ente e não o nada primeiramente. Sendo assim, a Metafísica é uma possibilidade própria do *Dasein*, tanto do seu ser mesmo e, por isso, é o modo dele existir no mundo, como também ela é um produto do qual ele busca explicitar em que sua existência se fundamenta. “Apenas porque podemos

¹¹⁴ “Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da” (HEIDEGGER, 2004, p. 112).

¹¹⁵ “[...] sofern wir existieren – schon immer in ihr stehen” (HEIDEGGER, 2004, p. 122).

questionar e fundamentar foi dado, nas mãos do pesquisador, o destino da nossa existência”¹¹⁶ (2004, p. 121). Terminantemente podemos afirmar, com Heidegger, que esse é modo fundamental do *Dasein* existir, marcado por essa relação íntima com ser, posto nessa abertura originária, mesmo que no mais das vezes embreamos pelas veredas da esquivância.

“Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?” Essa é, como vimos, a questão fundamental da metafísica. Apesar dessa ser a primeira de todas as questões, não o é na ordem histórica da sequência cronológica das questões. O *Dasein* humano, de pronto e no mais das vezes, se ocupou dos entes que constituem seu mundo, pesquisou-os e indagou-os sob o pretense valor de exatidão e universalidade antes de se indagar pela possibilidade do absolutamente não-ente. Se recalcada sob inúmeros pretextos como apenas “um hálito tênue” sem tanta significância, ou mesmo se posta em questão fora sempre sob a envergadura do ente. Para Heidegger, ela é a primeira questão num sentido especialíssimo.

A saber quanto à dignidade. O que se explica de três modos. A questão, “por que há simplesmente o ente e não antes o Nada?”, se constitui para nós na primeira em dignidade antes de tudo, por ser a mais vasta; depois, por ser a mais profunda, e afinal, por ser a mais originária das questões (HEIDEGGER, 1999, p. 34).

Ela é vasta porque faz jus à envergadura que lhe compete, já que não existe limites para sua dimensão. Por isso todo ente que já tenha existido, que exista na atualidade e que, porventura, vier a existir é compreendido por ela. Mas, não esse ou aquele ente em particular e sim o todo do ente em si. “O arco da questão encontra seus limites apenas no que absolutamente nunca pode ser, no nada. Tudo, que não fôr nada, cai sob seu alcance, no fim até mesmo o próprio nada” (HEIDEGGER, 1999, p. 34). A amplitude abarcada por essa pergunta é tão incomensurável que jamais poderá ser esgotada, na medida em que esse nada é tudo.

A questão analisada é levada mais além, aos seus limites mais extremos, pois a pergunta pelo fundamento do *Dasein*, em seu sentido ontológico solicita o fundo do qual provém todo ente. Assim, se é dessa pergunta que nasce a metafísica, é porque

¹¹⁶ “Nur weil wir fragen und begründen können, ist unserer Existenz das Schicksal des Forschers in die Hand gegeben (HEIDEGGER, 2004, p. 121).

Ela procura o fundo do ente enquanto ente. Procurar o fundo do ente isso é apro-fundar. O que se põe em questão entra, assim, numa referência com o fundo. Sendo, porém, uma questão, fica aberto se o fundo (Grund) é um fundamento originário (Ur-Grund), verdadeiramente fundante, que produz fundação, ou se ele nega qualquer fundação e é assim um ab-ismo (ab-Grund); ou se o fundo não é nem uma nem outra coisa, mas dá simplesmente uma aparência, talvez necessária, de fundação, tornando-se, destarte, um simulacro de fundamento (Un-Grund). Como quer que seja, procura-se decidir a questão no fundo, que dá fundamento para o ente ser, como tal, o ente que é (HEIDEGGER, 1999, p. 34-35).

A profundidade alcançada com essa pergunta permite ir além dessas estruturas conceituais tão cristalizadas pela tradição para encaminhar o pensamento em direção aos fundamentos do ser. Assim, se o fundamento esquecido em meio aos entes não permite a tradição separar o joio metafísico da entidade do cerne fundante do nada, a pergunta pelo fundamento não fica presa à superfície do ente. Mas, “afunda-se nas regiões profundas e vai até os últimos limites dos fundos [...]. A mais vasta, é igualmente a mais profunda das questões profundas” (1999, p. 35).

A questão mais vasta e profunda é mais originária, porque é pensada na sua radicalidade. Segundo Heidegger, para a radicalização do próprio perguntar fenomenológico, a questão afasta-se de qualquer ente particular, na medida em que todos os entes se equivalem intenciona-se o todo ente, uma vez que, na angústia, “tudo é um”. Para atingirmos a essência dessa questão, é preciso transformá-la em um salto¹¹⁷.

¹¹⁷ O salto (Sprung) se circunscreve como um existenciário no segundo Heidegger. O próprio Heidegger fez uma divisão de seus escritos tomando o ano de 1930 como marco (Na Carta sobre o Humanismo, de 1946), isto é, o momento conhecido pelo termo viragem (Die Kehre). Heidegger nessa obra esclarece sua dissociação da chamada filosofia da existência e, além disso, trata desta mudança de direção de seu pensamento, reafirmando a questão do ser como objetivo principal de seu trabalho filosófico. Se em *Ser e Tempo*, o foco é analítica do *Dasein* e na destruição da ontologia, o pensamento da conferência *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a essência da verdade), culminando em *Contribuições para a filosofia* (Beiträge zur Philosophie, GA 65), subtítulo *Vom Ereignis*, substituiu a expressão “sentido do ser” pelo que denomina agora a “verdade do ser”. Procurando dar um salto de compreensão, explicita a abertura descobridora do *Dasein* a partir da recondução dela à verdade do ser. Este aberto do acontecimento do ser do ente que se expõe permitiria um âmbito de correspondência onde o *Dasein* humano, por sua vez, determinaria o ser em seu comportamento descobridor. Segundo Ramos, como salto na verdade do ser, o questionamento significa abandonar o chão seguro da tradição, em que a filosofia se habituou a perguntar somente pelo ente e omitir a verdade do ser, para percorrer uma experiência de pensar sem precedentes na história da metafísica. Saltar, então, é fazer a transição da questão condutora (Leitfrage), dominante desde a filosofia grega até o fim da metafísica com Nietzsche, na forma de pergunta pelo ser (Sein) como entidade do ente, para a questão fundamental (Grundfrage), a saber, como o ser (Seyn) se essência em sua verdade. “[...] A Filosofia, enquanto esse questionamento da verdade do ser, se apresenta como a ousadia do pensar – isto é, de saltar para uma experiência outra, negando todo apoio e proteção dos esquemas e sistemas filosóficos já construídos, de toda consideração historiográfica da filosofia, assim como toda tentativa de assegurar o pensar na certeza de um fundamento previamente dado à mão, ultrapassando a história do primeiro início (a metafísica)”. (2013, p. 313-314). Por razões de recorte de nosso ensaio não adentraremos nesses meandros do pensamento do segundo

O que se busca com isso é abarcar a pujança do porquê para investigar o “por que do por quê” no seu fundo. Para fazer esse salto de grau que difere os conceitos metafísicos dos conceitos científicos a base, é que “saltando, ela origina para si um fundo, em que se funda. Um tal salto que origina para si seu próprio fundamento, denominamos, de acordo com a significação verdadeira da palavra, um salto originário” (1999, p. 37). Para dar conta dessa pergunta originária de um fenômeno tão inaparente e fugidio como o ser, somente uma pergunta tão originária quanto o acontecimento do nada para trazer à tona a abissal originaridade reclamada para tanto. Assim ela é o que “dá origem ao fundamento de toda questão verdadeira e lhe é, nesse sentido, originária, deve-se reconhecê-la, como a mais originária das questões” (1999, p. 37).

Se, como vimos, a questão fundamental da Metafísica recebe essa conotação porque põe o próprio homem, aquele que interroga, em questão, essa, por se colocar hierarquicamente numa dimensão de um acontecimento mais originário e mais profundo que o *Dasein*, “é a questão de todas as questões verdadeiras, isto é, das que se põem a si mesmas em questão” (HEIDEGGER, 1999, p. 37). De fato, para Heidegger, o que sustenta e subjaz o *Dasein* no seu fazer metafísico, como um ser metafísico, é o próprio nada, enquanto condição de possibilidade em que está assentada toda nossa existência. Desse modo, “nenhuma questão e, por conseguinte, nenhum “problema” científico se entende a si mesmo, se não compreender a questão das questões, isto é, se não a investigar” (1999, p. 37). Já que ela “é a questão que sempre é investigada, quer cônica quer inconsciamente, em toda questão” (1999, p. 37).

“Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?” Esta questão, a mais vasta, profunda e originária, compõe o questionário que fomenta um ponto nevrálgico da reflexão de Heidegger sobre o acontecimento do nada, como o caminho ou ponto de referência, para a reflexão sobre o ser. Nesse sentido, é esse o ponto de apoio para o

Heidegger, mas tão somente (na conferência que visava pensar a essência da metafísica e de sua história a partir do velamento do ente na sua totalidade no nada). Quisemos acentuar que o nada ao abrigar a diferença ontológica haveria uma verdade no modo originário de nossa experiência com o ente, em que se reconhece e respeita o afastamento e a diferença essencial entre nós e o ser das coisas que são. Assim, o fundamento abissal da descoberta da conferência já anuncia e pontua a inversão do domínio estabelecido pela concepção entitativa da metafísica. Nesse sentido, mostra Heidegger o abalo resultante da problematização da origem da negação, que seria o nada, em que o fundo (*Grund*) indeterminável de todos os entes se anunciaria. Assim, é fundando-se no nada que o *Dasein* se antecipa e vai além dos entes.

despertar em direção ao ser e seu sentido, visto que é nesse puro nada que o ser se encontra imerso. A questão do nada possui o intento de atingir o ser do ente e, portanto, o nada na sua dadidade funciona como solo fundamental (*grund*) ou referencial, para o pensamento mais radical sobre o Ser. Eis a defesa de Heidegger:

“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”. Essa tese de Hegel (Ciência da lógica livro I, WW III, p. 78) consiste no que é correto. Ser e nada pertencem mutuamente, mas não porque ambos – considerados a partir do conceito hegeliano de pensamento – concordam com sua indeterminação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua essência e apenas se manifesta na transcendência do *Dasein* contido para fora nada¹¹⁸ (HEIDEGGER, 2004, p. 120).

Assim, por meio das tonalidades afetivas fundamentais aqui apresentadas, o *Dasein* pode em contato com esse nada da sua existência se posicionar num patamar filosófico privilegiado. Ele tem por qualidade positiva levar o homem a um estádio revelador do pensamento. Estádio que pode desvelar o ser do ente (*Dasein*) como o lançado no mundo em sua nudez. Heidegger afirma que é possível a partir da relação com o nada revelar a constituição essencial do homem e devolver-lhe a experiência, no mais das vezes esquecida, do homem que, enquanto existente, pergunta pelo ser. Pois há essa ligação profunda entre o ser e o nada, na medida em que eles não são ente, assim dada a maior facilidade em ser fenomenalizado que o ser, que é um fenômeno mais fugidio, o nada na sua dadidade desvela um aspecto, uma face, do ser, isto é, ele nos mostra o ser. O nada trazido à tona como fundamento dos fundamentos permite repensar o homem originariamente a partir da sua relação com o ser e criticar a noção de sujeito animal e animal racional. Banidas todas as ocupações da impropriedade ôntica pelo desvelar do nada na angústia, o homem é convocado a se colocar diante do ser não como algo simplesmente dado, mas como uma possibilidade.

Já Schuback interpreta que essa relação entre nada e ser é possibilitada pela noção do nada como vazio¹¹⁹. Segundo ela, o nada visto na relação íntima com o vazio

¹¹⁸ “Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe”. Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der LogikI. Buch, WWIII, S. 78) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Dasein offenbart” (HEIDEGGER, 2004, p. 120)

¹¹⁹ Cf. no artigo “O vazio do nada: Heidegger e a questão da superação da metafísica”, na obra intitulada: “Metafísica contemporânea”, 2007, pags 81-97.

permite aprofundar a abertura do nada. Além disso, a tradição não possui categorias para pensar o nada, ao passo que o vazio foi tanto para tradição antiga, como para moderna fruto de investigação. “Tematizar o vazio seria assim um modo de descobrir dentro da tradição metafísica, entendida como horror do nada, as expressões desse horror. Nesse sentido, o ‘vazio’ seria a expressão metafísica do horror ao nada, seria a linguagem metafísica do tratamento (ou destratamento) do nada” (2007, p. 83). De modo que, para superar a metafísica, teria de se levar em conta o modo do ser se dá em sua finitude e seus sombreados fugidios, isto é, “metafísica é um modo de apreender o ser em seu sendo, à medida que ser se apropria como ser” (SCHUBACK, 2007, p.83). Levando em conta o sentido ontológico existencial da metafísica, Heidegger entende que a história da metafísica é a própria história do dar-se do ser como ser, isto é, “é a história do sentido do dar-se de ser como ser” (2007, p. 83). Então, toda temática seja do esquecimento do ser, seja do ser se dá como ideia, como substância, como eu transcendental desvela que é próprio do ser, mediante a sua dadidade, toda estrutura do esquecimento e o assegurar-se no ente. Assim, para Schuback, pensar o nada como vazio permite restituir aquilo que Heidegger definiu nos *Conceitos fundamentais da Metafísica*: “Tudo que nos é dado a ver é o fato de a metafísica ser um acontecimento fundamental no *Dasein* humano” (2011, p. 12), na medida em que a metafísica em seu sentido ontológico existencial e como história do ser, nesse dar do ser, se dá igualmente o modo do ser do homem. Assim, como é decisiva para Heidegger essa superação da metafísica, trazer o nada para a tematização de uma ontologia fundamental permite que ele não reponha a visão dicotômica e polar da tradição entre ser e essência, potência e ato, *res cogitans e res extensa*, corpo e alma, imanente e transcendente ou qualquer binômio deste estilo. Essas teses postas assim não deixam emergir o sentido paradoxal de ser “de que perdendo é que se encontra ao mesmo tempo em que encontrando há de perder” (2007, p. 92).

Para que o *Dasein* faça essa experiência aterradora e deslumbrante de que ele é, isto é, para que chegue a decidir e sustentar a sua existência, é necessário que ele passe pelo acontecimento nadificante do nada. Posto marcadamente diante do tribunal da sua existência pelo acontecimento do nada, é que o *Dasein* se abre ao elo perdido da relação originariamente íntima que ele tem com o ser. O nada se configura como um passo fundamental para o ser. Podemos afirmar que entre o ser e o nada há uma homologia, isto é, o ser possui um parentesco com o nada no horizonte da diferença

ontológica, na medida em que o nada está mais próximo do ser do que o ente, pelo fato de ambos terem como característica em comum o não ser ente. Como Heidegger mesmo pontua: “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (West) como ser” (2005, p. 69). O fenômeno do nada acaba sendo um fenômeno que nos leva à diferença ontológica, já que “o ser não se deixa representar e produzir objetivamente à semelhança do ente” (HEIDEGGER, 2005, p. 69). Por isso, de certa forma, o nada se me apresenta como um fenômeno um pouco mais acessível, já que eu o vivencio em sua dação com mais facilidade que a inaparência fugidia do modo como o ser se dá em sua *Gegebenheit*.

O nada é como que (tanquam) uma antessala do ser, pois ele é a condição de possibilidade de nossa existência. Assim tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência. Sob pena de perder o nada em sua originalidade, a tradição muito rapidamente se pôs a pensá-lo como simples negação de tudo o que é. Uma vez que o ser e nada não se deixam objetivar ao modo do ente, “em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser” (2005, p. 69). O nada no seu nadificar devolve aquele tom, aquele acorde que dá o sentido próprio e originário da nossa existência, de modo que sem ele permaneceríamos na indigência do ser, e sem o ser todo ente permaneceria no abandono do ser. “Mas mesmo esta indigência do ser, [...] não é por sua vez, um nada nadificador, se é certo que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (west) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser” (2005, p. 69).

O nada é essa voz (ainda que uma voz silenciosa), se me permitem a metáfora bíblica, que clama no deserto árido que atravessamos no angustiar. Para Heidegger, “o nada, enquanto o outro do ente, é o véu do ser”. No ser já todo o destino do ente chegou originariamente à sua plenitude. O nada nos dá assim a experiência do ser nos dispondo no espanto do abismo, uma vez que “[...] pela disposição de humor apela ao homem em sua essência para que ele aprenda a experimentar o ser no nada” (2005, p. 69). Essa experiência é um clamor que ressoa nos con-vocando a saltar sobre a abissalidade da experiência sem fundo do nada. Somente ali, poderemos experimentar de fato o *Dasein* como liberdade. Em sua decisão por um apelo fundado no nada, somos

chamados a experimentarmos a maravilha das maravilhas: de sustentarmos nossa existência mesmo não tendo sentido algum, sendo possibilitada por um nada. Apenas assim, “a clara coragem para a angústia essencial garante a misteriosa possibilidade da experiência do ser” (2005, 69-70).

CONCLUSÃO.

O presente ensaio possuiu como propósito analisar a abordagem de Martin Heidegger dos fundamentos ontológicos de uma fenomenologia dos afetos. Sua mola propulsora foi a questão do nada como a questão metafísica assinalada nos escritos de 1927 a 1930. Como dissemos, a investigação concentrou-se nas obras *Ser e Tempo*, *Que é Metafísica?* e *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. No que tange à problemática central da busca pelo repetir da questão metafísica do nada através de uma ontologia dos afetos, essa conclusão poderá soar de forma desapontadora. Caso estivéssemos à espera de uma revelação definitiva sobre o nada. Não obstante, podemos retomar algumas considerações sobre o tema a partir do caminho percorrido na tentativa de trazer à luz sua compreensão. Assim, a pergunta pelo sentido do nada proposta por Heidegger se caracteriza como a via que conduz à adequada formulação do seu questionamento, uma vez que se situa em seu sentido, diferentemente da tradição. Não deixa a questão escapar, pois o próprio o sentido do nada proporciona a compreensão que se tem de algo que vem a ser.

Ao longo dessa pesquisa, discutimos que o nada originariamente pensado e sua relação com *Dasein* e o ente permitem Heidegger evidenciar uma face do ser, na medida em que o nada é como que (tanquam) uma antessala do ser, pois ele é a condição de possibilidade de nossa existência, assim tanto o ser como o nada determinam o todo de nossa existência. Para evidenciar essa relação de co-pertença originária entre dois fenômenos tão inaparentes, procuramos mostrar que o caminho trilhado por Heidegger segue um viés distinto tanto da tradição filosófica, como das ciências.

Assim, uma das questões centrais levantadas por nossa pesquisa foi a questão de Heidegger se propor pensar a temática do nada pelo fato da ciência não se dar conta da importância capital do nada que é depois da do ser “a questão fundamental da metafísica”. Sobretudo, pelo seu projeto de progresso e, deste modo, ao pretender conhecer o ente, em seu valor exato, acabou por obstruir o acesso à dimensão ontológica, como esse autor assinala: “A ciência nada quer saber do nada” (2004, p. 106). Por outras palavras, a “sobranceira indiferença” relacionada ao pretense valor de exatidão e universalidade que é parte do projeto científico do conhecimento levou o homem ao esquecimento de temáticas substanciais como o ser e o nada, que, por

princípio, para Heidegger, deveriam ser o conhecimento *sui generis* do saber metafísico, na medida em que todo sentido da vida é dado por eles.

Nesse sentido, procurou-se descrever o nada, distinguindo-o, fundamentalmente, da noção de ente. Ao analisarmos a ordem ontológica verificamos que havia um débito no comprometimento para com a apreensão ôntica na sua definibilidade. Nessa perspectiva, foi necessário mostrar que o sentido do ente é dado pelo nada e que este é irreduzível àquele. A aparente definição do nada dada pela tradição não é satisfatória, porque a ciência e a Metafísica, para Heidegger, não pensaram essa diferença entre nada e ente e, não o consideraram em sua dimensão mais originária, o que acabou por “entificar” o nada, ou seja, a ciência, herdeira da Metafísica, equiparou equivocadamente o nada ao ente. Foi relegado a uma questão lógica sob a égide da determinação lógica da negação. Ao tratá-lo assim, encontrou um obstáculo extraordinário para a Filosofia desvelar as condições de entender o nada e o ente em seu todo. Assim, foi mostrada a necessidade de repetir a questão do nada por ele se pôr num ponto de viragem nevrálgico. Dada a profundidade da crítica, não mais se tem como pensá-lo a partir do produto da negação, como a ciência fez. É mister pensá-lo um acontecer originário do nosso *Dasein*.

Apesar de Heidegger se encontrar num ambiente universitário, neo-kantiano pouco afeito a trazer à tona a problemática metafísica, ele ousou mostrar que a questão do nada, enquanto questão “fundamental da metafísica”, não se deixa conhecer a partir de um sujeito que se situa de fora, ou seja, do sujeito da ciência, que busca conhecer seu oposto, o objeto (aos moldes do cogito cartesiano). Pois esse modo de entender o *Dasein* humano pela divisão lógica fracionou a totalidade em duas diferentes instâncias (a do sujeito no eu singular) e a do seu objeto (neste caso o nada). Nesse sentido, foi necessário apontar que o lugar teórico que o nada ocupava, por força de um esquecimento histórico e as categorias lógicas do “não” e da negação, impossibilitava pensar sua verdade originária. Por isso, a tarefa de repetir (e também superar a metafísica tradicional) tinha como pressuposto que eles pudessem ser pensados de modo distinto, pois o *Dasein* como ser-no-mundo é copartícipe da totalidade. Desse modo, ficou patente que a “irrupção do nada radical na angústia é, ao mesmo tempo, doação da totalidade como que o que não se deixa apreender como coisa, isto é, como o que não se

deixa apreender mediante um pensamento e um dizer objetivantes” (SCHUBACK, 2006, p. 87), haja vista que seria absurdo de um ponto de vista ontológico fundamental.

Como vimos, a Metafísica, a ciência e a Lógica como derivada do pensamento metafísico, na medida em que priorizam o comportamento cognitivo, ocuparam-se com o pensamento do nada como objeto, o que inviabilizava o seu aspecto ontológico. A Filosofia e mesmo a fenomenologia husserliana colocavam-se a serviço das ciências. Nisso reside o grande erro metafísico da tradição filosófica, no fato de que ela se debruça precisamente sobre o ente e assim se esqueceu-se do nada e do ser em sua totalidade. Diante desse ocultamento da questão metafísica, Heidegger assegura que, como não se trata de um conceito formal, a “Lógica” enquanto uma ferramenta do intelecto, opera com o nada num momento posterior. De modo que o nada assim como o entendimento do ser se encontram antes de qualquer teorização ou horizonte teórico, num nível pré-ontológico. Então, o nada subjaz a toda operação do intelecto e toda negação.

Heidegger reluta em aceitar o projeto gnosiológico da tradição, ao apontar que o “lugar” teórico que o nada ocuparia na tarefa de superação da metafísica seria pensado com vistas à fundamentação da metafísica a partir da consideração de um nada ressignificado. É preciso salientar que é possível falar de descontinuidade em relação a toda perspectiva da tradição. Como exposto no capítulo 2, tematizamos nossa constituição fundamental, a saber, a abertura o “Da”, o (aí) do *Sein* (ser), como um dos seus momentos fundamentais: o encontrar-se (Befindlichkeit) e suas tonalidades afetivas fundamentais (Grundstimmungen) pelo fenômeno do tédio (Langeweile) e da angústia (Angst). Esse quadro de referências das tonalidade afetivas e à dimensão ontológica do ente no seu todo e o nada foi pensado para servir como um guia de leitura e um articulador do texto. Por isso, descrevemos que ek-staticamente somos abertura para o mundo que se desvela no “aí”. E essa Abertura é co-originariamente afetiva e entendedora. O encontrar-se (Befindlichkeit) é um traço marcante da nossa existência, pois estamos desde sempre em relação afetiva com o mundo, sempre tomados por tal ou tal tonalidade afetiva que se forma sobre a profundidade de uma disposição afetiva que nos atravessa, que é própria da nossa ontologia.

Assim, não se fala mais em conhecer o nada pela via do intelecto no sentido da relação entre sujeito e objeto e da constituição do conhecimento. Muito menos ainda,

para Heidegger, seria viável falar de transcendência e imanência no sentido de modos de ser diferentes, ou seja, um transcendente contingente e relativo, um imanente necessário e apodítico. Mas, falar-se em encontra-se em meio ente no seu todo, no caso do tédio, e flutuar no nada da nossa existência. O estado-de-ânimo afina e sintoniza o *Dasein* possibilitando que ele seja afetado, tocado, atingido pelas coisas, entes e outros conforme ao *Dasein*, que lhe vem-de-encontro. Este estado-de-ânimo é como uma tonalidade, no sentido de sintonia, de sensibilidade originária, uma espécie de disposição afetiva em sentido ontológico. O *Dasein* já sempre se encontra tomado pelos humores. Antes de mais nada, podemos dizer que ele se encontra envolvido (befindet sich) em um mundo, lançado (Geworfenheit) em disposições anímicas que indicam a factualidade de sua existência.

A leitura dos *Conceitos Fundamentais de Metafísica* colocou-nos, finalmente, diante à fenomenologia do tédio, para melhor compreendermos algumas afirmativas pouco desenvolvidas na conferências de 1929. Para tanto, foi necessário descrever que o tédio se manifesta em diferentes níveis de profundidade e que a distinção desses níveis forma uma tipologia do tédio, que o divide em três formas: “o ser entediado por algo” (o tipo mais superficial e mais conhecido), “o entediar-se junto a algo” (o tipo intermédio) e “o é entediante à alguém” (o tipo mais profundo). Chamou-nos a atenção, na interpretação do campo temático dessa tonalidade afetiva, que o filósofo pretendeu defender a hipótese de o tédio ser a tonalidade afetiva fundamental do filosofar. Mas, mais propriamente, ao ser interpretado ontologicamente, assume o caráter de revelar o mundo, de modo que essa possibilidade de revelação trata-se de um entendimento do ser na estrutura existencial ser-no-mundo. O tédio é um dos vários modos de nos encontrarmos no mundo, um “como” da nossa abertura que condiciona o nosso olhar e o nosso direcionamento no mundo.

Ressaltamos, também, que a fenomenologia do tédio desvela dois elementos estruturais: a “retenção” e “serenidade vazia”, por estarem intrinsecamente relacionados com a temporalidade do *Dasein*. A retenção do tédio é uma retenção no tempo e pelo tempo. É a própria temporalidade que nos aprisiona em diferentes modos de retenção. A serenidade vazia, por sua vez, impede que as coisas entretenha-nos, impedindo assim o preenchimento do tempo para que ele não custe a passar. E na analítica do tédio, nos *Conceitos fundamentais da metafísica* e no *Was ist Metaphysik?*, sua descrição nos

mostrou que a modalidade do tédio profundo nos coloca diante do todo do ente, na medida em que a totalidade conjuntural e o próprio mundo perdem a significância para o *Dasein*. Desse modo, possibilitou percebermos uma relação de complementariedade com a tonalidade afetiva da angústia. Como Duarte pontua:

O viver e conviver revelam-se puro dejecto ôntico, ou seja, em vez de desaparecerem, separam-se de nós mas esmagando-nos com o peso ingente do que nada nos diz, mas aí está, incontornavelmente. Indiferença — em alemão, Gleichgiltigkeit, equi-valên-cia, um valer tudo o mesmo, igual a nada (DUARTE, 2006, p. 317).

Assim, trilhando a demarcação do comum-pertencer de ambas as tonalidades, podemos reconhecer que são como que vias de acesso a este nada. Entretanto, o tédio, conforme assentado, nos conduz apenas a uma experiência indireta do nada. Como Heidegger mesmo nos indicou: “O *Dasein* só se sustém ainda em meio ao ente que se recusa na totalidade. O vazio não é um buraco em meio a algo preenchido, mas se refere ao ente como um todo e não é, apesar disso, o nada” (2011, p. 184). Mas, no sentido profundo do nosso ensaio, foi possível constatar que, na analítica das tonalidades afetivas, ora descritas, e na sua abertura ontológica, havia uma similaridade quanto à função metódica. De modo que fora posta nos seguintes termos: se, no curso de 1930 o tédio tornou a totalidade do ente indiferente e, por isso, o *Dasein* abre seu ser si-mesmo como possibilidade mais própria, também já antes em 1927, em *Ser e tempo*, assim com na conferência de 1929, na angústia, o *Dasein* fica diante de si mesmo pelo “flutuar” no nada.

Seja diante da indiferença com relação ao ente manejável e o subsistente (Ser e tempo), seja no recuar do ente na totalidade (Was ist metaphysik?), abre-se ao *Dasein*, nesse isolamento do frenesi da vida pública, a propriedade e a impropriedade como patentes possibilidades de seu ser. Uma vez que o nosso próprio ser está em jogo, somos sempre de novo colocados diante da possibilidade de ganharmo-nos ou de perdermo-nos. Através da disposição, o existente que está no mundo é revelado e, para o *Dasein*, o mundo não surge como algo meramente distante e objetivo, ou estranho ao *Dasein*. A conotação afetiva deste modo de ser traduz-se por um “sentir-se” no mundo, por um encontrar-se no mundo como se é em possibilidades. Aliás, de pronto e no mais das vezes, de certa maneira, nos aprendemos, retrospectivamente, e nos perdemos deixando-nos absorver pelo mundo das ocupações, fugindo de nossas possibilidades de ser mais próprias.

Procuramos evidenciar que Heidegger, ao tratar da angústia, diz que o *Dasein* se entende como ser-no-mundo. Todavia, a angústia não é medo, não se angustia por um ente intramundano. Ficou patente que a existência em sua originariedade é o entendimento advindo da abertura dispositiva, é mais originária e básica do que o compreender racional. Pois a angústia contém o *Dasein* no seu sem fundamento e esse entendimento que se coloca para o *Dasein* antes de qualquer teorização ou horizonte teórico, num nível pré-ontológico. Assim, é a angústia, no seu poder convocador, que clama ao *Dasein* a saída de sua condição de a-gente (Das Man) e lhe devolve para o meio do ente, porém não a partir do ente, mas na presença da sua dação, ou seja, do dar-se gratuito do ser. Desse modo, essa dadidade (Gegebenheit) conclama o puro *Dasein* a tornar-se aquilo que é, mostrando-lhe que não é um ente assinalado e, por isso, o nada na sua insustentável leveza conduz o *Dasein* ao acesso do seu ser apontando a “maravilha das maravilhas”.

O nada no seu caráter de mostração se dá como *Ereignis* (acontecimento), porque o acontecimento, no seu caráter adventício, possui uma dimensão não objetivável por essência, ele está para além da Lógica. A partir disso compreendemos por que Heidegger precisava ir ao fundamento do fundamento, que, por sua vez é sem fundamento, para pensar a relação direta entre a angústia e o nada. Pois, na medida em que é no encontrar-se fundamental da angústia, o *Dasein* pode indagar pelo sentido de ser, isto é, do seu ser. Diferente do temor ou do medo, a angústia é reveladora. Senhora de si, coloca a descoberto tudo o que para nós pode estar revestido de alguma importância, de maneira que ela nos retira do solo seguro do decair, isto é, “o nada vem-de-encontro na angústia em uma unidade com o ente em seu todo [...] na angústia torna-se o ente em seu todo abalado (HEIDEGGER, 2004, p. 113, tradução nossa).

A oportunidade existencial da angústia seria precisamente fazê-lo reconhecer este abandono de si e levá-lo a tomar propriedade de si próprio. O que ficou claro, na conferência, é que o nada na sua essência originariamente nadificante, no seu movimento de redução, consiste em: conduzir o *Dasein* diante do seu ser enquanto tal. Como o autor afirma: “*Da-sein* significa: ser contido no nada” (2004, p. 114-115). Heidegger tocou no ponto nevrálgico da conferência, esse nada se apresenta como a condição de abertura do ser. Assim como o nada não se reduz a categoria lógica, Heidegger não vê como absurdo colocar a ausência de algo como o subsídio para o

pensar. A presença do ser pode-se ligar de modo não contraditório à sua essência ausente, o nada, que é pré-condição de sua existência como totalidade (Mundo). O nada na sua essência excessivamente transcendente coloca o *Dasein*, ainda que por instantes, em um estádio revelador da sua existência. Estádio, que pode revelar o Ser (*Dasein*) como o lançado no mundo em sua nudez. Eis o motivo de dizermos que entre o nada e o ser há uma homologia, pois o nada “é como o véu do ser”. Isso recebe maior elucidação ainda se levarmos em conta a qualidade positiva da transcendência do nada como fenômeno que permite “eivar” o homem a empreender a “viagem de regresso” à origem do seu ser no sentido mais próprio. Portanto, para que o *Dasein* faça essa experiência aterradora e deslumbrante de que ele é, isto é, para que chegue a decidir e sustentar a sua existência, é necessário que ele passe pelo acontecimento nadificante do nada.

Após este ensaio, fica a experiência, mais que angustiante, de que essas conclusões são outros tantos pontos de partida para um novo caminho (*Weg*). Ao estudarmos Heidegger percebemos, que ele estava sempre a caminho do pensamento, sempre em busca dessa “clareira” tão fugidia do ser. No fim de suas obras, preleções e ensaios quase sempre, ao responder uma questão, ele coloca outras questões, ainda mais profundas, que alimentam o seu pensar. Como vimos, nessa conferência de 1929 (*Was ist Metaphysik?*) “Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?”, questão a mais vasta, profunda e originária. Algumas questões permanecem abertas. Por exemplo: será que a angústia diante do nada, tratada no § 40 – de *Ser e Tempo* e em *Was ist Metaphysik?* (1929) –, pode ser identificada com a angústia diante da morte, isto é, com a angústia diante do nada da “possível impossibilidade da existência”? Problemática essa que fica como um ensejo para uma nova pesquisa, pois por razões de recorte não adentramos a essa relação do nada originado na angústia com o nada anulador da morte. Assim, não obstante o nosso recorte procuramos nos caminhos postos por Heidegger acolher com olhar apaixonado a filosofia fenomenológica, que se mostrou enigmática, surpreendente e instigante, pôr escolher caminhos intransitados, tortuosos, sendas, que se mostram estranhos ao pensar da tradição, que até podem se encontrar ou perder-se em aporias. No entanto, abrem veredas deslumbrantes e paisagens inusitadas. O que permanece é a experiência do pensar, o seu fascínio de desvelar, sempre de novo, o mistério do ser, do tempo e do nada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Bibliografia principal:

MARTIN, Heidegger. *Identidade e diferença*. In: O que Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas, Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. P.171-185. (Os pensadores).

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução, Emanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *O retorno ao fundamento da metafísica*. In: O que Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas, Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. P. 77-88. (Os pensadores).

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011

_____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Tradução, Marco Antônio Casanova. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012 a.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Traduit, Alain Butoot. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

_____. *Qu'est-ce que la métaphysique?*. Tradução, M. Froment-Meurice. Paris: Éditions Nathan, 1981.

_____. *Que é isto – a filosofia?* In: O que Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas, Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. P. 21-40 (Os pensadores).

_____. *Que é Metafísica? (Posfácio de 1943)*. In: O que Conferências e escritos filosóficos. Tradução e notas, Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 2005. P. 65-73 (Os pensadores).

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Was ist Metaphysik?* In: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 2004. P. 103-122. (KlostermannSeminar, 12).

Bibliografia Complementar:

AYER, A. J. *Introducción del Compilador*. In: AYER, A. J. (org.). *El Positivismo Lógico*. Trad. L. Aldama, U. Frisch, C. N. Molina, F. M. Torner y R. Ruiz Harrel. México: Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 9-34.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, Torrieri Guimarães. 4º ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *Metafísica*. Tradução, introdução e notas, Lucas Angioni. Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008. (Livros Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto).

_____. *Organon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução e notas Edson Bini. 3º ed. São Paulo: Edipro, 2016.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, 1990.

DROSDOWSKI, Günther. *Duden Deutsches Universalwörterbuch*. 3º Auflage. Mannheim; Leipzig: Dudenverlag, 1996.

DUARTE, Irene Borges. *O Tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana*. In M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto, Campo das Letras, 2006, 297-323.

FROMENT-MEURICE, Marc. *Les Intégrales de Philo Heidegger: Qu'est-ce que la Métaphysique*. In: *Qu'est-ce que la Métaphysique*. Paris: Éditions Nathan, 1981.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

HUSSERL, E. *A Ideia da Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

INWOOD, M. J. *Dicionário Heidegger*. Trad: Luísa Buarque de Holanda, Revisão: Márcia Sá Cavalcante Shuback. Ed. J. Zahar, 2002.

LANGENSCHIEDT. *Taschenwörterbuch Portugiesisch*. Berlin: Langenscheidt, 2011

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. – 4º.ed. – Forense Universitária, 2006

MARION. J.L. *Réduction et donation: Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Épipiméthée PUF, 2º ed. 2010. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2010.01>

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho. *A crítica de Carnap aos enunciados da Metafísica*. Paraná: Revista Urutágua – revista acadêmica multidisciplinar Nº 18 2009 – Quadrimestral.

RAMOS, D. R. *A questão do Ereignis em Heidegger*. 2013. 565 p. Dissertatio ad Doctoratum (doutorado em filosofia) - Pontifica Universitas Atonianum Facultas Philosophiae, Roma, 2013.

SARAMAGO, Ligia. *A “topologia do ser”: lugar, espaço e linguagem no pensamento de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *O vazio do nada: Heidegger e a questão da superação da metafísica*. In. *Metafísica contemporânea*. Guido Imaguire, Custódio Luís S. de Almeida, Manfredo Araújo de Oliveira (org). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

STEIN, ERNILDO. *Compreensão e Finitude: Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí, Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2001.

WERLE, Marco Aurélio. *A angústia, o nada e a morte em Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, vol.26 n.1 2003. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>

ZARADER, Marlène. *Lire Être et Temps de Heidegger: Um commentaire de la première section*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin 6, place de la Sorbonne, 2012. <https://doi.org/10.3917/cite.052.0152>

ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732011000200006>

Was ist Metaphysik?

“Was ist Metaphysik?” – Die Frage weckt die Erwartung, es werde über die Metaphysik geredet. Wir verzichten darauf. Statt dessen erörtern wir eine bestimmte metaphysische Frage. Dadurch lassen wir uns, wie es scheint, unmittelbar in die Metaphysik versetzen. Wir verschaffen ihr so allein die rechte Möglichkeit, sich selbst vorzustellen.

Unser Vorhaben beginnt mit der Entfaltung eines metaphysischen Fragens, versucht sodann die Ausarbeitung der Frage und vollendet sich mit deren Beantwortung.

Die Entfaltung eines metaphysischen Fragens

Die Philosophie ist – aus dem Blickpunkt des gesunden Menschenverstandes gesehen – nach Hegel die “verkehrte Welt”. Daher bedarf die Eigentümlichkeit unseres Beginns der vorbereitenden Kennzeichnung. Diese erwächst aus seiner doppelten Charakteristik des metaphysischen Fragens.

Einmal umgreift jede metaphysische Frage immer das Ganze der Problematik der Metaphysik. Sie ist je das Ganze selbst. Sodann kann jede metaphysische Frage nur so gefragt werden, dass der Fragende – als ein solcher – in der Frage mit da, d.h. in die Frage gestellt ist. Hieraus entnehmen wir die Anweisung: das metaphysische Fragen muss im Ganzen und aus der wesentlichen Lage des Fragenden Daseins gestellt werden. Wir Fragen, hier uns jetzt, für uns. Unser Dasein – in der Gemeinschaft von Forschern, Lehrern und Studierende – ist durch die Wissenschaft bestimmt. Was geschieht Wesentliches mit uns im Grunde des Daseins, sofern die Wissenschaft unsere Leidenschaft geworden ist?

Die Gebiete der Wissenschaften liegen weit auseinander. Die Behandlungsart ihrer Gegenstände ist grundverschieden. Diese zerfallene Vielfältigkeit von Disziplinen wird heute nur noch durch die technische

Que é Metafísica?

Que é Metafísica?”– A questão desperta-nos a expectativa de que sealariaⁱ sobre a Metafísica. Nós renunciamos a isso. Em vez disso, discutimos uma determinada questão metafísica. Por isso, nós nos deixamos transpor de imediato para a Metafísica, como ela apareceⁱⁱ. Nós lhe proporcionamos, somente assim, a correta possibilidade de que ela se apresente a si mesma.

Nosso propósito começa com o desenvolvimento de um questionar metafísico, tenta, em seguida, a elaboração dessa questão e conclui-se com a sua resposta.

O Desenvolvimento de um questionar metafísico.

A Filosofia é – do ponto de vista do bom sensoⁱⁱⁱ -, segundo Hegel, o “mundo às avessas”. Por isso, a peculiaridade^{iv} de nosso começar necessita de uma caracterização preparatória. Esta surge de uma dupla característica do questionar metafísico.

Por um lado, toda questão metafísica abrange sempre o todo da problemática da metafísica. Ela é cada vez o mesmo todo. Por outro lado, toda questão metafísica pode apenas ser feita, num modo em que o questionante, como tal, seja compreendido^v na questão, isto é, esteja posto na questão. A partir disso, depreendemos a indicação: O questionar metafísico deve ser posto no todo e a partir da situação essencial do *Dasein* questionante. Propomos a questão, aqui e agora, para nós. Nosso *Dasein* – na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – é determinado através da ciência^{vi}. Que ocorre de essencial conosco no fundamento do nosso *Dasein*, na medida em que a ciência tornou-se nossa paixão^{vii}?

Os domínios da ciência são distantes uns dos outros. O modo de tratamento dos seus objetos é fundamentalmente diverso. Essa multiplicidade desagregada de disciplinas é mantida em conjunto ainda hoje apenas através da organização técnica das

Organisation von Universitäten und Fakultäten zusammen – und durch die praktische Zwecksetzung der Fächer in einer Bedeutung gehalten. Dagegen ist die Verwurzelung der Wissenschaften in ihrem Wesensgrund abgestorben.

Und doch – in allen Wissenschaften verhalten wir uns, ihrem eigenen Absehen folgend, zum Seienden selbst. Gerade von den Wissenschaften aus gesehen hat kein Gebiet vor dem anderen einen Vorrang, weder die Natur vor der Geschichte noch umgekehrt. Keine Behandlungsart der Gegenstände überragt die andere. Mathematische Erkenntnis ist nicht strenger als die philologisch-historische. Sie hat nur den Charakter der “Exaktheit”, die mit der Strenge nicht zusammenfällt. Von der Historie Exaktheit fordern, hiesse gegen die Idee der spezifischen Strenge der Geisteswissenschaften verstossen. Der alle Wissenschaften als solche durchheerrschende Bezug zur Welt last sie das Seiende selbst suchen, um es je nach seinem Wasgehalt und seiner Seinsart zum Gegenstand einer Durchforschung und begründenden Bestimmung zu machen. In den Wissenschaften vollzieht sich – der Idee nach – ein In-die-Nähekommen zum Wesentlichen aller Dinge.

Dieser ausgezeichnete Weltbezug zum Seienden selbst ist getragen und geführt von einer frei gewählten Haltung der menschlichen Existenz. Zum Seienden verhält sich zwar auch das vor- und ausserwissenschaftliche Tun und Lassen des Menschen. Die Wissenschaft hat aber ihre Auszeichnung darin, dass sie in einer ihr eigenen Weise ausdrücklich und einzig der Sache selbst das erste und letzte Wort gibt. In solcher Sachlichkeit des Fragens, Bestimmens und Begründens vollzieht sich eine eigentümlich begrenzte Unterwerfung unter das Seiende selbst, auf dass es an diesem sei, sich zu offenbaren. Diese Dienststellung der Forschung und Lehre entfaltet sich zum Grunde der Möglichkeit einer eigenen, obzwar begrenzten Führerschaft im Ganzen der menschlichen

Universidades e Faculdades - e de um significado dado através dos propósitos praticos dos especialistas. Pelo contrário, o enraizamento das ciências desapareceu em seu fundamento^{viii} essencial.

E, porém – em todas as ciências nós nos referimos ao ente mesmo seguindo a visada que lhe é mais própria. Justamente, a partir do ponto de vista da ciência, nenhum domínio tem precedência^{ix} um do outro, seja a natureza sobre a história, seja contrariamente. Nenhum modo de tratamento dos objetos precede o outro. Conhecimento matemático não é mais rigoroso que o histórico-filológico. Ele tem apenas o caráter de “exatidão”, que não coincide com o rigor. Exigir exatidão do conhecimento histórico significa atentar contra a ideia do rigor específico das ciências do espírito^x. A referência ao mundo que domina todas as ciências enquanto tais deixa que elas procurem o ente ele mesmo, a fim de fazê-lo como objeto de uma pesquisa e de uma determinação fundamental, segundo a sua quiddidade e seu modo de ser. Nas ciências se efetua – segundo a ideia – um aproximar-se-para o essencial de todas as coisas.

Essa assinalada^{xi} referência de mundo ao ente mesmo é trazida e conduzida por uma atitude^{xii} escolhida livremente da existência humana. Ao ente se relaciona certamente também o fazer e o deixar fazer pré e extra-científico do homem. A ciência tem, porém, sua característica nisto: que ela num modo que lhe é próprio dá expressa e unicamente à coisa mesma^{xiii} a primeira e a última palavra. Em tal objetividade^{xiv} do questionar, do determinar e do fundamentar se efetua uma submissão demarcada propriamente ao ente ele mesmo, de modo que esteja junto a este, para que ele se manifeste. Essa prestação de serviço da pesquisa e ensino se desenvolve para o fundamento da possibilidade de um papel de condutor próprio, embora limitado, no todo da existência humana.

Existenz. Der besondere Weltbezug der Wissenschaft und die ihn führende Haltung des Menschen sind freilich erst dann voll begriffen, wenn wir das sehen und fassen, was in dem so gehaltenen Weltbezug geschieht. Der Mensch – ein Seiendes unter anderem – “treibt Wissenschaft”. In diesem “Treiben” geschieht nichts Geringeres als der Einbruch eines Seienden, genannt Mensch, in das Ganze des Seienden, so zwar, dass in und durch diesen Einbruch das Seiende in dem, was und wie es ist, aufbricht. Der aufbrechende Einbruch verhilft in seiner Weise dem Seienden allererst zu ihm selbst.

Dieses Dreifache – Weltbezug, Haltung, Einbruch – bringt in seiner wurzelhaften Einheit eine befeuernde Einfachheit und Schärfe des Da-seins in die wissenschaftliche Existenz. Wenn wir das so durchleuchtete wissenschaftliche Da-sein für uns ausdrücklich in Besitz nehmen, dann müssen wir sagen:

Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts^a.

Wovon alle Haltung ihre Führung nimmt, ist das Seiende selbst – und weiter nichts.

Womit die forschende Auseinandersetzung im Einbruch geschieht, ist das Seiende selbst – und darüber hinaus nichts.

Aber merkwürdig – gerade in dem, wie der wissenschaftliche Mensch sich seines Eigensten versichert, spricht er, ob ausdrücklich oder nicht, von einem Anderen. Erforcht werden soll nur das Seiende und sonst – nichts; das Seiende allein und weiter – nichts; das Seienden einzig und darüber hinaus – nichts.

^a 1. Auflage 1929: Man hat diesen Zusatz hinter Gedankenstrich als willkürlich und künstlich ausgegeben und Weiss nicht, dass Taine, der als Vertreter und Zeichen eines ganzen, noch herrschenden Zeitalters genommen werden kann, wissentlich diese formel zur Kennzeichnung seiner Grundstellung und Absicht gebraucht.

A particular referência de mundo da ciência e a atitude do homem que a conduz são, porém, primeiramente então plenamente conceituadas, quando vemos e apreendemos o que acontece na referência de mundo assim mantida. O homem – um ente entre os outros – “é impelido a fazer ciência”^{xv}. E nesse “ímpeto” acontece nada menos do que a irrupção^{xvi} de um ente, chamado homem, no todo do ente, de modo que, com efeito, nessa através dessa irrupção desse ente, se descobre o que e como ele é. Essa irrupção descobridora^{xvii} apoia o ente, a seu modo, primeiramente em direção a ele mesmo.

Esse triplo aspecto – referência de mundo, atitude, irrupção – traz, em sua unidade radical, uma simplicidade e agudeza iluminadora do *Da-sein* na existência científica. Se nos apropriamos expressamente do *Dasein* científico, assim iluminado por uma propriedade específica, então devemos dizer:

O para quê vai a referência de mundo é o ente mesmo – e nada mais^b.

O de quê toda atitude toma sua direção é o ente mesmo – e nada além.

O com quê o debate de pesquisa acontece na irrupção é o ente mesmo – e nada para além disso.

Porém, é surpreendente – justo naquilo pelo qual o homem científico se assegura do que lhe é mais próprio, ele fala de modo explícito ou não de um outro. Deve ser pesquisado apenas o ente e de resto – nada; o ente somente e além dele: nada; o ente unicamente e além disso: nada.

^b Edição 1929: Publicou-se que esse acréscimo depois do travessão era arbitrário e artificial e não sabe que Taine, que pode ser tomado como o representante e símbolo de toda uma época ainda dominante, usou conscientemente essa fórmula para caracterização de sua posição fundamental e proposta.

Wie steht es um dieses Nichts? Ist es Zufall, dass wir ganz von selbst so sprechen? Ist es nur so eine Art zu reden – und sonst nichts?

Allein was kümmern wir uns um dieses Nichts? Das Nichts wird ja gerade von der Wissenschaft abgelehnt und preisgegeben als das Nichtige. Doch wenn wir das Nichts dergestalt preisgeben, geben wir es dann nicht gerade zu? Aber können wir von einem Zugeben sprechen, wenn wir nichts zugeben? Doch vielleicht bewegt sich dieses Hin und Her der Rede bereits in einem leeren Wortgezänk. Dagegen muss jetzt die Wissenschaft erneut ihren Ernst und ihre Nüchternheit behaupten, dass es ihr einzig um das Seiende geht. Das Nichts – was kann es der Wissenschaft anders sein als ein Greuel und eine Phantasterei? Ist die Wissenschaft im Recht, dann steht nur das eine fest: die Wissenschaft will von Nichts nichts wissen. Dies ist am Ende die wissenschaftlich strenge Erfassung des Nichts. Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen.

Die wissenschaft will von Nichts nichts wissen. Aber ebenso gewiss bleibt bestehen: dort, wo sie ihr eigenes Wesen auszusprechen versucht^a, ruft sie das Nichts zu Hilfe. Was sie verwirft, nimmt sie in Anspruch. Welch zwiespältiges^b Wesen enthüllt sich da?

Bei der Besinnung auf unsere augenblickliche Existenz – als eine durch die Wissenschaft bestimmte – sind wir mitten ins einen Widerstreit hineingeraten. Durch diesen Streit hat sich schon ein Fragen entfaltet. Die Frage verlangt nur, eigens ausgesprochen zu werden: Wie steht es um das Nichts?

Que se passa acerca desse nada? É, por acaso, que falamos disso mesmo inteiramente assim? É isso apenas um modo de discursar – e nada mais?

Ora, com o que nós nos ocupamos^{xviii} acerca desse nada? O nada é, precisamente, rejeitado pela ciência e relegado como nulidade^{xix}. Mas, quando nós também relegamos^{xx} o nada dessa forma, então não o alegamos precisamente? Porém, podemos falar de uma alegação, se nada alegamos? Ora, talvez esse vai e vem do discurso já se mova em um jogo vazio de palavra. Por outro lado, novamente a ciência tem de afirmar agora a sua seriedade e sobriedade, de modo que o que lhe importa unicamente é o que diz respeito ao ente. O nada – que outra coisa pode ser para a ciência que uma abominação e uma fantasmagoria? Então, se a ciência está no seu direito, apenas uma coisa está segura: A ciência nada quer saber do nada. Essa é, no final das contas, a apreensão rigorosamente científica do nada. Sabemos isso, enquanto nós dele, do nada, nada queremos saber.

A ciência nada quer saber do nada. Mas, tão certo permaneça isso: aí, onde ela tenta^c expressar sua essência própria, ela chama o nada em socorro. O que ela rejeita, ela reivindica. Qual essência^{xxi} ambígua^d se desvela aí?

Em nossa reflexão da existência momentânea^{xxii} – como uma existência determinada pela ciência – encontramos-nos no meio de um conflito. Através desse conflito já se desenvolveu um questionar. A questão exige apenas ser exprimida de modo próprio. Que se passa acerca do nada?

^a5. Auflage 1949: die positive und ausschliessliche Haltung zum Seienden.

^b 3. Auflage 1931: ontologische Differenz.
5. Auflage 1949: Nichts als 'Sein'.

^c 5. Edição 1949: a positiva e a exclusiva atitude para com ente.

^d 3. Edição 1931: diferença ontológica.
5. Edição 1949: Nada enquanto "Ser".

Die Ausarbeitung der Frage

Die Ausarbeitung der Frage nach dem Nichts muss in die Lage bringen, aus der die Beantwortung möglich oder aber die Unmöglichkeit der Antwort einsichtig wird. Das Nichts ist zugegeben. Die Wissenschaft gibt es, mit einer überlegenen Gleichgültigkeit gegen es, preis als das, was "es nicht gibt".

Gleichwohl versuchen wir, nach dem Nichts zu fragen. Was ist das Nichts? Schon der erste Anlauf zu dieser Frage zeigt etwas Ungewöhnliches. In diesem Fragen setzen wir im vorhinein das Nichts als etwas an, das so und so "ist" – als ein Seiden. Davon ist es aber doch gerade schlechthin unterschieden^a. Das Fragen nach dem Nichts – was und wie es, das Nichts, sei – verkehrt das Befragte in sein Gegenteil. Die Frage beraubt sich selbst ihres eigenen Gegenstandes.

Dementsprechend ist auch jede Antwort auf diese Frage von Hause aus unmöglich. Denn sie bewegt sich notwendig in der Form: das Nichts "ist" das und das. Frage und Antwort sind im Hinblick auf das Nichts gleichermaßen in sich widersinnig.

So bedarf es nicht erst der Zurückweisung durch die Wissenschaft. Die gemeinhin beigezogene Grundregel des Denkens überhaupt, der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch, die allgemeine "Logik", schlägt diese Frage nieder. Denn das Denken, das wesentlich immer Denken von etwas ist, müsste als Denken des Nichts seinem eigenen Wesen entgegenhandeln.

Weil uns so versagt bleibt, das Nichts überhaupt zum Gegenstand zu machen, sind wir mit unserem Fragen nach dem Nichts schon am Ende – unter der Voraussetzung, dass in dieser Frage

^a5. Auflage 1949: der Unterschied, die Differenz.

A elaboração da questão

A elaboração da questão acerca do nada tem de levar à situação a partir da qual a resposta é possível ou, no entanto, a impossibilidade da resposta torne-se compreensível. O nada é alegado e a ciência com sua superior indiferença para com ele o relega como "o que não há".

Não obstante, tentamos pôr uma questão acerca do nada. Que é o nada? Já a primeira abordagem dessa questão mostra algo insólito^{xxiii}. Nessa questão, pomos de antemão o nada como algo, que "é" assim e desse modo – como um ente. Dele, entretanto, é totalmente distinto^b. O questionar acerca do nada – que seja e como seja o nada, – torna o questionado o seu oposto^{xxiv}. A questão se priva a si mesma de seu objeto próprio.

Correspondentemente, também toda resposta para essa questão é desde a origem impossível. Pois ela se move necessariamente nessa forma: o nada "é" isso ou aquilo. A questão e a resposta são, com vistas ao nada, igualmente "sem sentido"^{xxv} em si mesmas.

Assim, não é necessário primeiro a rejeição do nada através da ciência. A comumente admitida regra fundamental do pensamento em geral, o princípio de evitar a contradição, a "Lógica"^{xxvi} universal, suprime essa questão. Pois o pensamento, que é sempre essencialmente o pensamento de algo^{xxvii}, como pensamento do nada teria de proceder contrariamente a sua própria essência.

Uma vez que assim nos permanece negado fazer do nada enquanto tal um objeto, nosso questionar a cerca do nada já estaria no fim – segundo a pressuposição, que nessa questão

^b 5. Edição 1949: A distinção, a diferença.

die “Logik”^a die höchste Instanz ist, dass der Verstand das Mittel und das Denken der Weg ist, um das Nichts ursprünglich zu fassen und über seine mögliche Enthüllung zu entscheiden.

Aber lässt sich die Herrschaft der “Logik” antasten? Ist der Verstand nicht wirklich Herr in dieser Frage nach dem Nichts? Nur mit seiner Hilfe können wir doch überhaupt das Nichts bestimmen und als ein wenn auch nur sich selbst verzehrendes Problem ansetzen. Denn das Nichts ist die Verneinung der Allheit des Seienden, das schlechthin Nicht-Seiende. Hierbei bringen wir doch das Nichts unter die höhere Bestimmung des Nichthaften und somit, wie es scheint, des Verneinten. Verneinung ist aber nach der herrschenden und nie angetasteten Lehre der “Logik” eine spezifische Verstandeshandlung. Wie können wir also in der Frage nach dem Nichts und gar in der Frage seiner Befragbarkeit den Verstand verabschieden wollen? Doch ist es so sicher, was wir da voraussetzen? Stellt das Nicht, die Verneintheit und damit die Verneinung die höhere Bestimmung dar, unter die das Nichts als eine besondere Art des Verneinten fällt? Gibt es das Nichts nur, weil es das Nicht, d.h die Verneinung gibt? Oder liegt es umgekehrt? Gibt es die Verneinung und das Nicht nur, weil es das Nichts gibt? Das ist nicht entschieden, noch nicht einmal zur ausdrücklichen Fragen erhoben. Wir behaupten: das Nichts ist ursprünglicher^b als das Nicht und die Verneinung.

Wenn diese These zu Recht besteht, dann hängt die Möglichkeit der Verneinung als Verstandeshandlung und damit der Verstand selbst in irgendeiner Weise vom Nichts ab. Wie kann er dann über dieses entscheiden wollen? Beruht am Ende die scheinbare Widersinnigkeit von Frage und Antwort hinsichtlich des Nichts lediglich auf einer blinden

a “Lógica”^c é mais alta instância, que o intelecto é o meio e o pensamento é o caminho para apreender originariamente o nada e decidir sobre seu possível desvelamento^{xxviii}.

Porém, o domínio da “Lógica”^{xxix} deixa ser tocado? Não é, efetivamente, o intelecto senhor nessa questão acerca do nada? Com ajuda do intelecto podemos apenas determinar, entretanto, em geral o nada e pô-lo enquanto um problema que apenas também se consome a si mesmo. Pois o nada é a negação^{xxx} da totalidade do ente, o simplesmente não-ente. Com isso, entretanto, subsumimos o nada sob a determinação superior do negativo e assim, como aparece, do negado. Negação é, no entanto, segundo a doutrina dominante e intocada da “Lógica” uma operação específica do intelecto. Como podemos querer então dispensar o intelecto na questão acerca do nada e até mesmo na questão de sua possibilidade? No entanto, o que pressupomos aí é tão seguro? O não, a negatividade e com isso a negação apresentam a determinação superior sob a qual o nada cai como modo particular do negado? Há apenas o nada porque há o não, isto é, a negação? Ou consiste no contrário? Há a negação e o não, apenas porque há o nada? Isso não está decidido, ainda nem ao menos foi levantada como questão expressa. Afirmamos: O nada é mais originário^d que o não e a negação.

Se essa tese consiste no que é correto, então a possibilidade da negação como operação do intelecto e com isso o intelecto mesmo dependem de algum modo do nada. Como pode então querer decidir^{xxxi} sobre o nada? Afinal, a aparente falta de sentido da questão e resposta a respeito do nada se baseia somente sobre uma cega

^a 1. Auflage 1929: d.h. Logik im gewöhnlichen Sinne, was man so dafür nimmt.

^b 5. Auflage 1949: Ursprungsordnung.

^c 1. Edição 1929: Isto é, Lógica no sentido costumeiro, pelo qual é assim tomado.

^d 5. Edição 1949: Ordem de origem.

Eigensinnigkeit^a des schweifenden Verstandes?

Wenn wir uns aber durch die formale Unmöglichkeit der Frage nach dem Nichts nicht beirren lassen und ihr entgegen die Frage dennoch stellen, dann müssen wir zum mindesten dem genügen, was als Grunderfordernis für die mögliche Durchführung jeder Frage bestehen bleibt. Wenn das Nichts, wie immer, befragt werden soll – es selbst –, dann muss es zuvor gegeben sein. Wir müssen ihm begegnen können.

Wo suchen wir das Nichts? Wie finden wir das Nichts? Müssen wir, um etwas zu finden, nicht überhaupt schon wissen, dass es da ist? In der Tat! Zunächst und zumeist vermag der Mensch nur dann zu suchen, wenn er das Vorhandensein des Gesuchten vorweggenommen hat. Nun aber ist das Nichts das Gesuchte. Gibt es am Ende ein Suchen ohne jene Vorwegnahme, ein Suchen, dem ein reines Finden zugehört?

Wie immer es damit bestellt sein mag, wir kennen das Nichts, wenn auch nur als das, worüber wir alltäglich dahin und daher reden. Dieses gemeine, in der ganzen Blässe des Selbstverständlichen verblichene Nichts, das sich so unauffällig in unserem Gerede herumtreibt, können wir uns sogar kurzerhand in einer "Definition" zurechtlegen:

Das Nichts ist die Vollständige Verneinung der Allheit des Seinden. Gibt diese Charakteristik des Nichts am Ende nicht einen Fingerzeig in die Richtung, aus der her es uns allein begegnen kann?

Die Allheit des Seinden muss zuvor gegeben sein, um als solche schlechthin der Verneinung verfallen zu können, in der sich dann das Nichts selbst zu bekunden hätte.

Allein, selbst wenn wir von der Fragwürdigkeit des Verhältnisses zwischen der

^a 5. Auflage 1949: die blinde Eigensinnigkeit: die certitudo des ego cogito, Subjektivität.

obstinação^{bxxxii} do intelecto errante?

Se, no entanto, não nos deixarmos abalar^{xxxiii} pela impossibilidade formal da questão a respeito do nada e, contrariamente a ela, pormos a questão, apesar disso, então temos de satisfazer pelo menos o que continua consistindo em exigência fundamental para a possível realização de qualquer questão. Se, como sempre, o nada deve ser questionado, então ele mesmo tem de primeiramente ser dado^{xxxiv}. Temos de poder fazer que ele venha-de-encontro^{xxxv}.

Onde buscamos o nada? Como encontramos o nada? Já não temos de saber, em geral, a fim de encontrar algo, que ele existe?^{xxxvi} Realmente! De pronto e no mais das vezes,^{xxxvii} o homem é apenas capaz então de buscar se ele antecipou o ser subsistente^{xxxviii} do buscado. Agora, no entanto, é o nada o buscado. Há afinal um buscar sem essa antecipação, um buscar ao qual um puro encontrar^{xxxix} corresponda?^{xl}

Seja como for, conhecemos o nada, ainda que seja somente como aquilo sobre o qual falamos cotidianamente por aí. Podemos até mesmo sem demora pôr corretamente em uma "definição" esse nada comum, descorado, na inteira palidez do entendido-por-si-mesmo^{xli}, que tão discretamente vagueia em nosso falatório^{xlii}:

O nada é a negação completa da totalidade do ente. Essa característica do nada não nos dá, porém finalmente, uma indicação numa direção da qual ele nos pode vir-de-encontro?^{xliii}

A totalidade do ente tem de previamente ser dada, para que pudesse cair simplesmente como tal sob a negação, na qual então o nada mesmo teria de mostrar-se^{xliv}.

Ora, se nós mesmos prescindimos da problematicidade da relação entre

^b 5. Edição 1949: A obstinação cega: a certeza do eu penso, subjetividade.

der Verneinung und dem Nichts absehen, wie sollen wir – als endliche Wesen – das Ganze des Seienden in seiner Allheit an sich und zumal uns zugänglich machen? Wir können uns allenfalls das Ganze des Seienden in der “Idee” denken und das so Eingebildete in Gedanken verneinen und verneint “denken”. Auf diesem Wege gewinnen wir zwar den formalen Begriff des eingebildeten Nichts, aber nie das Nichts selbst. Aber das Nichts ist nichts, und zwischen dem eingebildeten und dem “eigentlichen” Nichts kann ein Unterschied nicht obwalten, wenn anders das Nichts die völlige Unterschiedslosigkeit darstellt. Das “eigentliche” Nichts selbst jedoch – ist das nicht wieder jener versteckte, aber widersinnige Begriff eines seienden Nichts? Zum letztenmal sollen jetzt die Einwände des Verstandes unser Suchen aufgehalten haben, das nur durch eine Grunderfahrung des Nichts in seiner Rechtmässigkeit erwiesen werden kann.

So sicher wir nie das Ganze des Seienden an sich absolut erfassen, so gewiss finden wir uns doch inmitten des irgendwie im Ganzen enthüllten Seienden gestellt. Am Ende besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen dem Erfassen des Ganzen des Seienden an sich und dem Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen. Jenes ist grundsätzlich unmöglich. Dieses geschieht ständig in unserem Dasein. Freilich sieht es so aus, als hafteten wir gerade im alltäglichen Dahintreiben je nur an diesem oder jenem Seienden, als seien wir an diesen oder jenen Bezirk des Seienden verloren. So aufgesplittert der Alltag erscheinen mag, er behält immer noch das Seiende, wenngleich schattenhaft, in einer Einheit des “Ganzen”. Selbst dann und eben dann, wenn wir mit den Dingen und uns selbst nicht eigens beschäftigt sind, überkommt uns dieses “im Ganzen”, z. B. in der eigentlichen Langeweile. Sie ist noch fern, wenn uns lediglich dieser Buch oder jenes Schauspiel, jene Beschäftigung oder dieser Müsiggang langweilt. Sie bricht auf, wenn “es einem langweilig ist”. Die tiefe Langeweile, in den Abgründen des Daseins wie ein schweigender Ne-

a negação e o nada, como deveremos nós – como seres finitos – tornar acessível o todo do ente em sua totalidade em si e especialmente para nós? Podemos no máximo pensar o todo do ente na “ideia”^{xlv} e o assim imaginado negar em pensamento e “pensa-lo” como negado. Por esse caminho conquistamos, na verdade, o conceito formal do nada imaginado, mas nunca o nada ele mesmo. Mas, o nada é nada, não pode prevalecer uma diferença entre o nada imaginado e o nada “próprio” se, ao contrário, o nada apresenta a plena indiferença. Não é ainda, no entanto, o “próprio” nada mesmo, de novo aquele conceito oculto, mas desprovido de sentido de um nada ente? Pela última vez agora, as objeções do intelecto devem deter nossa pesquisa, que pode ser provada apenas através de uma experiência fundamental do nada em sua legitimidade.

Tão seguramente nunca apreendemos absolutamente o todo do ente em si, quanto certamente^{xlvi}, entretanto, encontramos-nos^{xlvii} no meio do ente desvelado, de certo modo em seu todo. Enfim, subsiste uma diferença essencial entre o apreender^{xlviii} o todo do ente em si e o encontrar-se no meio do ente em seu todo. Aquele é fundamentalmente impossível. Este acontece constantemente em nosso *Dasein*. Ora, parece justamente que, em nossa lida cotidiana, somos cada vez como presos apenas a este ou aquele ente, como se estivéssemos perdidos nesta ou naquela região de ente. Tão fragmentado o cotidiano possa aparecer, ele ainda retém sempre o ente, embora sombriamente^{xlix}, em uma unidade do “todo”. Mesmo então e precisamente então, quando não estamos propriamente atarefados com as coisas e com nós mesmos, sobrevêm-nos este “no todo”, por exemplo, no próprio tédio^l. Ele ainda está distante, quando nos entendia somente este livro ou aquela peça de teatro^{li}, aquela ocupação ou esta distração. Ele irrompe, quando “isso é tedioso a alguém”^{lii}. O tédio profundo, no abismo do *Dasein* assim como uma névoa

-bel hin-und herziehend, rückt alle Dinge, Menschen und einen selbst mit ihnen in eine merkwürdige Gleichgültigkeit zusammen. Diese Langeweile offenbart das Seiende im Ganzen.

Eine andere Möglichkeit solcher Offenbarung birgt die Freude an der Gegenwart des Daseins – nicht der blossen Person – eines geliebten Menschen.

Solches Gestimmtsein, darin einem so und so “ist”, lässt uns – von ihm durchstimmt – inmitten des Seienden im Ganzen befinden. Die Befindlichkeit der Stimmung enthüllt nicht nur je nach ihrer Weise das Seiende im Ganzen, sondern dieses Enthüllen ist zugleich – weit entfernt von einem blossen Vorkommnis – das Grundgeschehen unseres Da-seins.

Was wir so “Gefühle” nennen, ist weder eine flüchtige Begleiterscheinung unseres denkenden und willentlichen Verhaltens, noch ein blosser verursachender Antrieb zu solchem, noch ein nur vorhandener Zustand, mit dem wir uns so oder so abfinden.

Doch gerade wenn die Stimmungen uns dergestalt vor das Seiende im Ganzen führen, verbergen sie uns das Nichts, das wir suchen. Wir werden jetzt noch weniger der Meinung sein, die Verneinung des stimmungsmässig offenbaren Seienden im Ganzen stelle uns vor das Nichts. Dergleichen könnte entsprechend ursprünglich nur in einer Stimmung geschehen, die ihrem eigensten Enthüllungssinne nach das Nichts offenbart.

Geschieht im Dasein de Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das Nichts selbst gebracht wird?

Dieses Geschehen ist möglich und auch wirklich – wenngleich selten genug – nur für Augenblicke in der Grundstimmung der Angst. Mit dieser Angst meinen wir nicht die recht häufige Ängstlichkeit, die im Grunde der nur allzu leicht sich einstellenden Furchtsamkeit zugehört Angst is grundverschieden von Furcht.

silenciosa que expande de cá e para lá, congrega todas as coisas, os homens e alguém mesmo com eles em uma indiferença surpreendente. Este tédio manifesta o ente no todo.

Uma outra possibilidade de tal manifestação envolve a alegria junto à presença do *Dasein* – não da mera pessoa – de um humano querido^{liii}.

Tal ser em um estado-de-ânimo no qual alguém “é” deste ou daquele modo, deixa-nos – atravessados por esse estado – que nos encontremos no meio do ente em seu todo. O encontrar-se^{liv} da tonalidade afetiva^{lv} não desvela apenas cada vez, segundo o seu modo, o ente em seu todo, mas esse desvelar é simultaneamente - longe de ser uma mera ocorrência – o acontecer fundamental de nosso *Da-sein*.

O que nós assim nomeamos “sentimentos”^{lvi} nem é um aparecimento secundário fugidio de nosso comportamento pensante e volitivo, nem um mero impulso motivador para tal, menos ainda apenas um estado subsistente com o qual nós nos conformamos deste ou daquele modo.

Ora, justamente quando as tonalidades afetivas nos conduzem de tal forma diante do ente em seu todo, elas ocultam-nos o nada que buscamos. Seremos, agora, ainda menos da opinião de que a negação do ente em seu todo, mostrado segundo a tonalidade afetiva, ponha-nos diante do nada. Isso poderia acontecer de modo originariamente apropriado apenas em uma tonalidade afetiva que manifeste o nada, segundo o seu sentido desvelador mais próprio.

Acontece no *Dasein* do homem um tal ser em estado-de-ânimo, no qual ele é conduzido diante do nada ele mesmo?

Esse acontecimento é possível e também efetivamente real – embora bastante raro – apenas por instantes na tonalidade afetiva fundamental da angústia. Por essa angústia não pensamos a bem frequente ansiedade^{lvii}, que no fundo pertence apenas à temerosidade que muito facilmente aparece. Angústia é fundamentalmente diferente de medo.

Wir fürchten uns immer vor diesem oder jenem bestimmten Seienden, das uns in dieser oder jener bestimmten Hinsicht bedroht. Die Furcht vor... fürchtet jeweils auch um etwas Bestimmtes. Weil der Furcht diese Begrenztheit ihres Wovor und Worum eignet, wird der Fürchtende und Furchtsame von dem, worin er sich befindet, festgehalten. Im Streben, sich davor – vor diesem Bestimmten – zu retten, wird er in bezug auf Anderes unsicher, d. h. im Ganzen “kopflös”.

Die Angst läßt eine solche Verwirrung nicht mehr aufkommen. Weit eher durchzieht sie eine eigentümliche Ruhe. Zwar ist die Angst immer Angst vor..., aber nicht vor diesem oder jenem. Die Angst vor... ist immer Angst um..., aber nicht um dieses oder jenes. Die Unbestimmtheit dessen jedoch, wovor und worum wir uns ängstigen, ist kein blosses Fehlen der Bestimmbarkeit, sondern die wesenhafte Unmöglichkeit der Bestimmbarkeit. Sie kommt in der folgenden bekannten Auslegung zum Vorschein.

In der Angst – sagen wir – “ist es einem unheimlich”. Was heisst das “es” und das “einem” ? Wir können nicht sagen, wovor einem unheimlich ist. Im Ganzen ist einem so. Alle Dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit^a. Dies jedoch nicht im Sinne eines blossen Verschwindens, sondern in ihrem Wegrücken als solchem kehren sie sich uns zu. Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses “kein”.

Die Angst offenbart das Nichts.

Wir “schweben” in Angst. Deutlicher: die Angst läßt uns schweben, weil sie das Seiende im Ganzen zum Entgleiten bringt. Darin liegt, dass wir selbst –

^a 5. Auflage 1949: das Seiende spricht nicht an.

Nós nos amedrontamos sempre diante deste ou daquele ente determinado, que nos ameaça neste ou naquele determinado aspecto. O medo diante de... também amedronta respectivamente acerca de algo determinado. Uma vez que o medo se serve dessa limitação de seu “diante-de-quê” (Wovor) e de seu “porquê” (Worum), o temente e medroso é detido diante disso no qual ele se encontra. No esforço para se salvar – diante desse determinado –, torna-se inseguro no tocante ao outro, isto é, perde a cabeça no todo^{lviii}.

A angústia não deixa surgir mais uma tal perturbação^{lix}. Longe disso, ela incita a uma peculiar tranquilidade. Na verdade, a angústia é sempre angústia diante de...^{lx}, mas não diante disto ou daquilo. A indeterminidade, no entanto, disso diante-de-quê ou por que nos angustiamos não é uma mera falta de determinidade, mas a essencial impossibilidade da determinabilidade. Ela aparece na seguinte interpretação conhecida.

Na angústia – nós dizemos – “isso é inquietante a alguém^{lxiv}”. Que significa o “isso” e o “alguém”? Não podemos dizer diante-de-que alguém se sente inquieto. No todo alguém se sente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamos em uma indiferença^{lxv}. Isso, no entanto, não no sentido de um mero desaparecimento, mas em seu recuar como tal elas viram-se para nós. Esse recuar do ente no todo que nos assedia na angústia, nos obsedia^{lxvi}. Não permanece nenhum apoio^{lxvii}. Permanece apenas e nos sobrevivem – no escapar do ente - esse “nenhum”^{lxviii}.

A angústia manifesta o nada.

“Flutuamos” na angústia. Mais claramente: a angústia deixa-nos flutuar, porque ela faz escapar o ente no seu todo. Nisso reside o fato de que nós mesmos –

^b 5. Edição 1949: O ente já não nos fala.

diese seienden Menschen^a - inmitten des Seienden uns mitentgleiten. Daher ist im Grunde nicht “dir” und “mir” unheimlich, sondern “einem” ist es so. Nur das reine Da-sein^b in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da.

Die Angst Verschlägt uns das Wort. Weil das Seiende im Ganzen entgleitet und so gerade das Nichts andrängt, schweigt im Angesicht seiner jedes “Ist”- Sagen. Dass wir in der Unheimlichkeit der Angst oft die leere Stille gerade durch ein wahlloses Reden zu brechen suchen, ist nur der Beweis für die Gegenwart des Nichts. Dass die Angst das Nichts enthüllt, bestätigt der Mensch selbst unmittelbar dann, wenn die Angst gewichen ist. In der Helle des Blickes, den die frische Erinnerung trägt, müssen wir sagen: wovor und worum wir uns ängsteten, war “eigentlich” – nichts. In der Tat: das Nichts selbst – als solches – war da^c.

Mit der Grundstimmung der Angst haben wir das Geschehen des Daseins erreicht, in dem das Nichts offenbar ist und aus dem heraus es befragt werden muss.

Wie steht es um das Nichts?

Die Beantwortung der Frage

Die für unsere Absicht zunächst allein wesentliche Antwort ist schon gewonnen, wenn wir darauf achthaben, dass die Frage nach dem Nichts wirklich gestellt bleibt. Hierzu wird verlangt, dass wir die Verwandlung des in sein Da-sein, die jede Angst mit uns

^a 5. Auflage 1949: aber nicht der Mensch als Mensch ‘des’ Da-seins.

^b 5. Auflage 1949: das Da-sein ‘im’ Menschen.

^c 5. Auflage 1949: heisst: enthüllte sich; Entbergung und Stimmung.

^d 5. Auflage 1949: als subjekt! Da-sein aber denkend hier, vorerfahren, nur deshalb die Frage ‘Was ist Metaphysik?’ hier fragbar geworden.

os entes humanos^e – escapamos-nos para o meio do ente. É, por isso, no fundo que não é inquietante a “ti” e a “mim”, mas “alguém” se sente assim. Apenas o puro *Da-sein*^f é ainda aí na perturbação desse flutuar, no no que ele não pode apoiar-se junto a nada.

A angústia nos corta a palavra. Porque o ente no seu todo escapa e assim precisamente o nada assedia, cala^{kv} em sua consideração de cada dizer “é”. De sorte que procuramos, na inquietude da angústia, romper, frequentemente, o silêncio vazio, justamente através de um discurso aleatório, é apenas a prova da presença do nada. Que a angústia desvela o nada, homem ele mesmo então confirma imediatamente, quando a angústia cede. Na limpidez do olhar^{lxvi} que a recente memória traz, temos de dizer: diante-de-quê e por quê nos angustiamos era “propriamente” nada. Realmente: o nada mesmo – como tal – era aí^g.

Com a tonalidade afetiva fundamental da angústia, alcançamos o acontecer do *Dasein*, no qual o nada é manifestado e a partir do qual deve ser questionado.

Que se passa acerca do nada?

A resposta à questão

A única resposta essencial para o nosso propósito é já conquistada de pronto, quando zelamos para manter a questão acerca do nada efetivamente formulada. Para isso, se exige que concluamos a transformação do homem^h em seu *Da-sein*^{lxvii}, que toda angústia

^e 5. Edição 1949: mas não o homem como homem “do” Dasein.

^f 5. Edição 1949: o Da-sein “no” homem.

^g 5. Edição 1949: significa: desvela-se; revelação e tonalidade afetiva.

^h 5. Edição 1949: como sujeito! Da-sein, mas já experimentado propriamente como pensante, por isso somente a questão “Que é metafísica?” tornou-se aqui possível.

Geschehen lässt, nachvollziehen, um das darin offenkundige^a Nichts in dem festzunehmen, wie es sich bekundet. Damit ergeht zugleich die Forderung, ausdrücklich die Kennzeichnungen des Nichts fernzuhalten, die nicht im Ansprechen desselben erwachsen sind.

Das Nichts enthüllt sich in der Angst – aber nicht als Seiendes. Es wird ebensowenig als Gegenstand gegeben. Die Angst ist kein Erfassen des Nichts. Gleichwohl wird das Nichts durch sie und in ihr offenbar, wenngleich wiederum nicht so, als zeigte sich das Nichts abgelöst “neben” dem Seienden im Ganzen, das in der Unheimlichkeit^b steht. Wir sagten vielmehr: das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen. Was meint dieses “in eins mit”^c?

In der Angst wird das Seiende im Ganzen hinfällig. In welchem Sinne geschieht das? Das Seiende wird doch durch die Angst nicht vernichtet, um so das Nichts übrigzulassen. Wie sol es das auch, wo sich doch die Angst gerade in der völligen Ohnmacht gegenüber dem Seienden im Ganzen befindet. Vielmehr bekundet sich das Nichts eigens mit und an dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen.

In der Angst geschieht keine Vernichtung des ganzen Seienden an sich, aber ebensowenig vollziehen wir eine Verneinung des Seienden im Ganzen, um das Nichts allererst zu gewinnen. Abgesehen davon, dass der Angst als solcher der ausdrückliche Vollzug einer verneinenden Aussage fremd ist, wir kämen auch mit einer solchen Verneinung, die Das Nichts ergeben sollte, jederzeit zu spät. Das Nichts begegnet vordem schon. Wir sagten, es begegne “in eins mit” dem entgleitenden Seienden im Ganzen.

deixa acontecer conosco, para apreender o nada que nela se manifesta^d e o modo de se manifestar^{lxviii}. Com isso uma outra exigência se faz: a de manter afastados expressamente as caracterizações do nada que não são desenvolvidas na sua abordagem^{lxix}.

O nada se desvela na angústia – mas não enquanto ente^{lxx}. Tampouco ele é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Contudo, o nada torna-se evidente através dela e por ela, embora não novamente como se testemunhasse o nada solto “junto” do ente em seu todo, que se encontra em sua inquietude^e. Em vez disso, diríamos: O nada vem-de-encontro na angústia em uma unidade com o ente em seu todo. O que quer dizer esse “em uma unidade com”^f?

Na angústia torna-se o ente em seu todo abalado^{lxxi}. Em que sentido isso acontece? O ente não é então aniquilado através da angústia, para assim deixar como resto o nada. Como poderá ser assim se a angústia se encontra justamente em plena impotência diante do ente em seu todo? Pelo contrário, o nada propriamente manifesta-se com e junto ao ente como um “retirante” no todo.

Na angústia não acontece nenhuma aniquilação do todo do ente em si, mas tampouco realizamos uma negação do ente em seu todo, para que alcancemos, sobretudo, o nada. Prescindindo disso que a angústia como tal é a declaração expressa de uma proposição negativa, chegamos atrasados sempre com uma tal negação, de que o nada deveria resultar. Já antes disso, o nada vem-de-encontro. Dizíamos que ele vinha-de-encontro “em uma unidade com” o ente “retirante” em seu todo.

^a 5. Auflage 1949: Entbergung.

^b 5. Auflage 1949: Unheimlichkeit und Unverborgenheit.

^c 5. Auflage 1949: der Unterschied.

^d 5. Edição 1949: revelação.

^e 5. Edição 1949: inquietude e desocultação

^f 5. Edição 1949: a diferença.

In der Angst liegt ein Zurückweichen vor..., das freilich kein Fliehen mehr ist, sondern eine gebannte Ruhe. Dieses Zurück vor... nimmt seinen Ausgang vom Nichts. Dieses zieht nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung^a auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrägt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden, noch entspringt sie einer Verneinung. Die Nichtung lässt sich auch nicht in Vernichtung und Verneinung aufrechnen. Das Nichts selbst nichtet^b.

Das Nichten is kein beliebiges Vorkommnis, sondern als abweisendes Verweisen auf das entgleitende Seiende im Ganzen offenbart es dieses Seiende in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere – gegenüber dem Nichts.

In der hellen Nachts des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist – und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte “und nicht Nichts” ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung^c der Offengarkeit von Seiendem überhaupt. Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es bringt das Dasein allererst vor^d das Seiende als ein solches.

Nur auf dem Grunde der ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts kann das Dasein des Menschen auf Seiendes zugehen und eingehen. Sofern aber das Dasein seinem Wesen nach zu Seiendem, das es nicht ist und das es selbst ist,

^a 5. Auflage 1949: ab-weisen: das Seiende für sich; ver-weisen: ins das Sein des Seienden.

^b 5. Auflage 1949: als Nichten West, währt, gewährt das Nichts.

^c 5. Auflage 1949: d.h Sein.

^d 5. Auflage 1949: eigens vor Sein des Seienden, vor den Unterschied.

Na angústia há um recuar diante de..., que, sem dúvida, já não é nenhuma fuga, mas um repouso fascinante^{lxxii}. Esse recuo diante de... toma sua saída do nada. Esse não atrai para si, mas é essencialmente repelente. A repelência de si é, porém, como tal, o remeter que deixa o ente, que se afunda, retirar-se no seu todo. Essa repelente remissão^e em seu todo, para com o ente que se retira em seu todo – assim como o nada na angústia assedia o Dasein – é a essência do nada: a nadificação. Ela nem é uma destruição do ente, menos ainda se origina de uma negação. A nadificação também não se deixa comparar com a destruição e a negação. O nada mesmo nadifica^{f lxxiii}.

O nadificar não é uma ocorrência arbitrária, mas, como remeter repelente para ente em seu todo retirante, manifesta esse ente em sua plena estranheza, até então escondida, como o absolutamente outro,^{lxxiv} – diante do nada.

Na clara noite do nada da angústia, surge antes a abertura do ente como tal: que isso é ente – e não nada. Esse “e não nada” dito em acréscimo por nós no discurso não é, porém, esclarecimento complementar, mas a condição de possibilidade^{glxxv} prévia da abertura do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante reside no seguinte: levar, antes de tudo, o *Dasein* diante^h do ente como tal.

Apenas sobre o fundamento da abertura originária do nada pode o *Dasein* humano dirigir-se ao ente e acolhê-lo^{lxxvi}. Ora, na medida em que o *Dasein* se relaciona de acordo com sua essência para com ente, para com o ente que ele não é e para com o ente que é,

^e 5. Edição 1949: re-pelir: o ente para si; re-mete ; do ser do ente.

^f 5. Edição 1949: como nadificar o nada é essencialmente, dura, dá.

^g 5. Edição 1949: isto é: Ser.

^h 5. Edição 1949: propriamente diante do ser do ente, diante da diferença.

sich verhält, kommt es als solches Dasein je schon aus dem offenbaren Nichts her.

Da-sein heisst^a: Hineingehaltenheit in das Nichts.

Sich hineinhaltend^b in das Nichts ist das Dasein je schon über das Seiende im Ganzen hinaus. Dieses Hinaussein über das Seiende nennen wir die Transzendenz. Würde das Dasein im Grunde seines Wesens nicht transzendieren, d. h. jetzt, würde es sich nicht im vorhinein in das Nichts hineinhalten, dann könnte es sich nie zu Seiendem verhalten^c, also auch nicht zu sich selbst.

Ohne ursprüngliche Offenbarkeit des Nichts kein Selbstsein und Keine Freiheit^d.

Damit ist die Antwort auf die Frage nach dem Nichts gewonnen. Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich vor noch neben dem Seienden, dem es sich gleicham anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für^e das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen^f selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.

Allein jetzt muss endlich ein allzu lange zurückgehaltenes Bedenken zu Wort kommen. Wenn das Dasein nur im Sichhineinhalten in das Nichts zu Seiendem sich verhalten, also existieren kann und wenn das Nichts ursprünglich nur in der Angst offenbar wird, müssen wir dann nicht

ele como tal *Dasein* já sempre provém a partir do aberto nada.

Da-sein significa^g: ser contido no nada.

Contendo-se^h no nada, o *Dasein* já está sempre para além do ente no seu todo. Esse estar para além do ente chamamos transcendência^{lxxvii}. Se o *Dasein* no fundamento de sua essência não transcendesse, isto é, se ele não estivesse contido no nada, anteriormente, ele nunca poderia relacionar-seⁱ com ente, nem também, por conseguinte, consigo mesmo.

Sem a abertura originária do nada não haveria nenhum ser-si-mesmo^{lxxviii} e nenhuma liberdade^j.

Assim é conquistada a resposta sobre a questão acerca do nada. O nada não é nem objeto nem em geral um ente^{lxxix}. O nada não ocorre por si nem junto ao ente, ao qual como se aderisse. O nada é a condição de possibilidade da abertura do ente como tal para^k *Dasein* humano. O nada não oferece, antes de tudo, o conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à sua essência^{lxxx} mesma. No ser do ente, acontece o nadificar do nada.

Somente, agora, enfim uma consideração por demasiado tempo adiada pode ser exprimida. Se o *Dasein* apenas enquanto está contido no nada pode relacionar-se com o ente, portanto existir, e se o nada é manifestado originariamente na angústia, então não teríamos

^a 1. Auflage 1929: 1) u. a. nicht nur, 2.)daraus nicht folgern: also ist alles Nichts, sondern umgekehrt: Übernehmen und Vernehmung des Seienden, Sein und Endlichkeit.

^b 5. Auflage 1949: wer hält ursprünglich?

^c 5. Auflage 1949: d. h. Nichts und Sein das Selbst

^d 5. Auflage 1949: Freiheit und Wahrheit im Vortrag "Vom Wesen der Wahrheit".

^e 5. Auflage 1949: nicht 'durch'.

^f 5. Auflage 1949: Wesen: verbal; Wesen des Seins.

^g 1. Edição 1929: 1.) entre outras, não apenas, 2.) não se deduz disso: que tudo então é nada mas ao contrário: Assunção e apreensão do ente, ser e finitude.

^h 5. Edição 1949: Quem mantém originalmente?

ⁱ 5. Edição 1949: isto é: ser e nada.

^j 5. Edição 1949: Liberdade e Verdade na conferência "Sobre a essência da verdade".

^k 5. Edição 1949: não "através"

^l 5. Edição 1949: Essência: verbal; Essência do ser.

ständig in dieser Angst schweben, um überhaupt existieren zu Können?

Haben wir aber nicht selbst zugestanden, diese ursprüngliche Angst sei selten? Vor allem aber, wir existieren doch alle und verhalten uns zu Seiendem, das wir nicht selbst und das wir selbst sind – ohne diese Angst. Ist sie nicht eine willkürliche Erfindung und das ihr zugesprochene Nichts eine Übertreibung?

Doch was heisst es: diese ursprüngliche Angst geschieht nur in seltenen Augenblicken? Nichts anderes als: das Nichts ist uns zunächst und zumeist in seiner Ursprünglichkeit verstellt. Wodurch denn? Dadurch, dass wir uns in bestimmter Weise völlig an das Seiende verlieren. Je mehr wir uns in unseren Umtrieben an das Seiende kehren, um so weniger lassen wir es als solches entgleiten, um so mehr kehren wir uns ab vom Nichts. Um so sicherer aber drängen wir uns selbst in die öffentliche Oberfläche des Daseins.

Und doch ist diese ständige, wenngleich zweideutige Abkehr vom Nichts in gewissen Grenzen nach dessen eigenstem Sinn. Es – das Nichts in seinem Nichten – verweist uns gerade an das Seiende^a. Das Nichts nichtet unausgesetzt, ohne dass wir mit dem Wissen, darin wir uns alltäglich bewegen, um dieses Geschehen eigentlich wissen.

Was zeugt eindringlicher für die ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein als die Verneinung? Diese bringt aber das Nicht Keineswegs aus sich als Mittel der Unterscheidung und Entgegensetzung zum Gegebenen hinzu, um es gleichsam dazwischenzuschieben. Wie soll auch die Verneinung das Nicht aus ihr selbst aufbringen, wo sie doch nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist? Wie soll aber ein Verneinbares und Zu-verneinendes als ein Nichthaftes erblickt werden können, es sei denn

^a 5. Auflage 1949: weil in das Sein des Seinden.

de flutuar constantemente nessa angústia, para podermos existir em geral?

Mas, nós mesmos não admitimos que essa angústia originária é rara? Mas, antes de tudo, nós todos, entretanto, existimos e relacionamos-nos com ente, tanto com aquele não somos, como com aquele nós mesmos somos – sem essa angústia. Não é ela uma invenção arbitrária e o nada a ela atribuído um exagero?

Ora, o que significa isso: essa angústia originária apenas acontece em instantes raros? Nada outro do que isso: O nada nos é de pronto e no mais das vezes dissimulado^{lxxxii} em sua originariedade. Por que isso então? Pelo fato, de que nos perdemos, de um determinado modo, completamente junto ao ente. Quanto mais nos voltamos para o ente em nossos afazeres, tanto menos o deixamos como tal retirar-se e tanto mais nós nos viramos do nada. E tanto mais seguramente, nós mesmos nos lançamos, entretanto, na superfície pública^{lxxxiii} do Dasein.

E, contudo, esse constante, embora ambíguo^{lxxxiii} abandono do nada, se dá em certos limites, segundo o sentido, que lhe é mais próprio. Ele – O nada em seu nadificar – remete-nos justamente ao ente^b. O nada nadifica ininterruptamente, sem que nós com o saber no qual nos movemos, cotidianamente, saibamos propriamente desse acontecer.

O que de modo mais penetrante do que a negação testemunha a constante e difusa^{lxxxiv}, embora dissimulada abertura do nada em nosso Dasein? Essa, no entanto, não traz em si, de modo nenhum o “não” como meio de diferenciação e de oposição em relação ao dado, para por assim dizer intercalá-lo. Como, além disso, a negação introduziria o não por si mesma, quando ela, entretanto, poderia apenas negar se lhe fosse, previamente, dado o negável? Ora, como um negável e um por negar poderiam ser visados enquanto um negativo, se todo o pensamento como tal já não visasse previamente “o não”? O “não”, porém, pode apenas ser aberto se sua origem, o nadificar do nada

^b 5. Edição 1949: porque no Ser do ente.

so, dass alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt? Das Nicht kann aber nur offenbar werden, wenn sein Ursprung, das Nichten des Nichts überhaupt und damit das Nichts selbst, der Verbogenheit entnommen ist. Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht^a, das dem Nichten des Nichts entspringt. Die Verneinung ist aber auch nur eine Weise de nichtenden, d. h. auf das Nichten de Nichts vorgängig^{lxxxv} gegründeten Verhaltens.

Hierdurch ist in den Grundzügen die obige These erwiesen: das Nichts ist der Ursprung der Verneinung, nicht umgekehrt. Wenn so die Macht des Verstandes im Felde der Fragen nach dem Nichts und dem Sein gebrochen wird, dann entscheidet sich damit auch das Schicksal der Herrschaft der "Logik"^b innerhalb der Philosophie. Die Idee "Logik" selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens.

So oft und vielfältig nun auch die Verneinung – ob ausgesprochen oder nicht – alles Denken durchsetzt, so wenig ist sie allein der vollgültige Zeuge für die zum Dasein wesenhaft gehörige Offenbarkeit des Nichts. Denn die Verneinung kann weder als das einzige, noch gar als das führende nichtende Verhalten angesprochen werden, darin das Dasein vom Nichten des Nichts durchschüttet bleibt. Abgründiger als die blosse Angemessenheit der denkenden Verneinung ist die Härte des Entgegenhandelns und die Schärfe des Verabscheuens. Verantwortlicher ist der Schmerz des Versagens und die Schonungslosigkeit des Verbieters. Lastender ist die Herbe des Entbehrens

Diese Möglichkeiten des nichtenden Verhaltens – Kräfte, in denen das Dasein seine Geworfenheit trägt, wenngleich nicht meistert –

^a 1. Auflage 1929: gleichwohl hier – wie sonst Aussage – die Verneinung zu nachträglich und äusserlich gefasst.

^b 1. Auflage 1929: 'Logik', d.h. die überlieferte Auslegung des Denkens.

em geral e, por isso, o nada mesmo, for retirado do velamento. O "não" não surge da negação, mas a negação se funda sobre o "não" ^c que se origina do nadificar do nada. A negação é também apenas, entretanto, um modo de um nadificar, isto é, é um comportamento fundado anteriormente sobre o nadificar do nada.

Desse modo, foi mostrada em seus traços fundamentais a tese acima^{lxxxvi}: o nada é a origem da negação e não o contrário. Se assim o poder do intelecto é quebrado no campo do seu questionar acerca do nada e do ser, então se decide com isso também o destino do domínio da "Lógica"^d dentro da filosofia. A ideia da "Lógica" mesma se perde no redemoinho de um questionar mais originário^{lxxxvii}.

Além disso, tanto mais frequente e variada a negação se impõe a todo pensamento – expresso ou não –, tanto menos ela é a única testemunha integralmente válida da abertura do nada que pertence essencialmente ao *Dasein*. Pois a negação nem pode ser tratada como única, nem de forma alguma como o principal comportamento nadificante, no qual o *Dasein* permanece sacudido pelo nadificar do nada. Mais profundo que a mera correspondência à negação do pensamento é a dureza da ação oposta e a mordacidade^{lxxxviii} do destetar. Mais responsável é a dor do erro^{lxxxix} e a cruza da interdição. Mais pesada^{xc} é a amargura do carecer.

Estas possibilidades do comportamento nadificadante – forças nas quais o Dasein suporta a dejeção^{xc}, embora não as domine – não são de modo

^c 1. Edição 1929: embora aqui – como também no enunciado – A negação seja apreendida secundariamente e exteriormente.

^d 1. Edição 1929: "Lógica", isto é, a tradicional do pensamento.

sind keine Arten des blossen Verneinens. Das verwehrt ihnen aber nicht, sich im Nein und in der Verneinung auszusprechen. Dadurch verrät sich freilich erst recht die Leere und Weite der Verneinung. Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts, das ursprünglich nur die Angst enthüllt. Darin liegt aber: diese ursprüngliche Angst wird im *Dasein* zumeist niedergehalten. Die Angst ist da. Sie schläft nur. Ihr Atem zittert ständig durch das Dasein: am wenigsten durch das “ängstliche” und unvernünftig für das “Ja Ja” und “Nein Nein” des betriebsamen; am ehesten durch das verhaltene; am sichersten durch das im Grunde verwegene Dasein. Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren.

Die Angst des Verwegenen duldet keine Gegenstellung zur Freude oder gar zum behaglichen Vergnügen des beruhigten Dahintreibens. Sie steht – diesseits solcher Gegensätze – im geheinen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.

Die ursprüngliche Angst kann jeden Augenblick im Dasein erwachen. Sie bedarf dazu keiner Weckung durch ein ungewöhnliches Ereignis. Der Tiefe ihres Waltens entspricht das Geringfügige ihrer möglichen Veranlassung. Sie ist ständig auf dem Sprunge und Kommt doch nur selten zum Springen, um uns ins Schweben zu reißen.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der Verborgenen Angst macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, dass wir gerade nicht durch eigenen Beschluss und Willen uns ursprünglich So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, dass sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt.

Die Hineingehaltenheit des Daseins in das nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seiden im Ganzen:

algun modos do mero negar. No entanto, isso não lhes impede de expressar-se no “não” e na negação. Ora, através disso denuncia-se sobretudo, justamente, o vazio e amplitude da negação. O ser atravessado pelo comportamento nadificante do *Dasein* testemunha a constante e indubitavelmente obscurecida abertura do nada, que apenas a angústia desvela originariamente. Mas, isso consiste em que essa angústia originária, no mais das vezes, é recalcada^{xcii} no *Dasein*. A angústia está aí. Ela apenas dorme. Seu sopro vibra^{xciii}, constantemente, através do *Dasein*: minimamente através do “ansioso” e imperceptível para o “sim sim” e “não não” do *Dasein* atarefado; muito antes, através do *Dasein* continente^{xciv}; mais seguramente através do *Dasein* audacioso no fundo. Esse acontece apenas a partir daquilo pelo que se arrisca^{xcv}, para assim manter a última grandeza do *Dasein*.

A angústia do audacioso não tolera nenhuma oposição à alegria, nem de modo algum ao reconfortante prazer da tranquilizadora atividade laboriosa^{xcvi}. Ela está – para além de tais contrastes – na secreta aliança com a serenidade^{xcvii} e suavidade do desejo criativo.

A angústia originária pode despertar a qualquer instante no *Dasein*. Para isso, ela não precisa ser despertada através de um insólito acontecimento. A profundidade do seu domínio corresponde à pequenez^{xcviii} de seu possível motivador. Ela está constantemente para surgir e, entretanto, apenas raramente vem a brotar, a fim de levar-nos para o flutuar.

O ser contido do *Dasein* no nada sobre o fundamento da angústia oculta faz do homem o vigário^{xcix} do nada. Tão finitos somos nós, que justamente não somos capazes de pormo-nos originariamente diante do nada através de vontade e decisão próprias. Tão abissalmente o findar^c cava no *Dasein*, que a mais própria e profunda finitude nega a nossa liberdade.

O ser contido do *Dasein* no nada originado sobre o fundamento da angústia oculta é o ultrapassar^{ci} do ente em seu todo

die Transzendenz.

Unser Fragen nach dem Nichts sol uns die Metaphysik selbst vorführen. Der Name "Metaphysik" stammt aus dem griechischen τὰ μετὰ φυσικὰ. Dieser wunderliche Titel wurde später gedeutet als Bezeichnung des Fragens, das μετὰ – trans – "über" das Seiende als solches hinausgeht.

Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten.

In der Frage nach dem Nichts geschieht ein solches Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen. Sie ist somit als eine "metaphysische" Frage erwiesen. Von den Fragen solcher Art gaben wir zu Beginn eine doppelte Charakteristik: jede metaphysische Frage umgreift einmal je das Ganze der Metaphysik. In jeder metaphysischen Frage wird sodann je das fragende Dasein mit in die Frage hineingenommen.

Inwiefern durchgreift und umspannt die Frage nach dem Nichts das Ganze der Metaphysik?

Über das Nichts spricht sich die Metaphysik von altersher in einem freilich mehrdeutigen Satze aus: *ex nihilo nihil fit*, aus das Nichts wird Nichts. Wenngleich ins der Erörterung des Satzes das Nichts selbst nie eigentlich zum Problem wird, so bringt er doch aus dem jeweiligen Hinblick auf das Nichts die dabei leitende Grundauffassung des Seienden zum Ausdruck. Die antike Metaphysik fasst das Nichts in der Bedeutung der Nichtsseienden, d. h. des ungestalteten Stoffes, der sich selbst nicht zum gestalthaften und demgemäß ein Aussehen (eidos) bietenden Seienden gestalten kann. Seiend ist das sich bildende Gebilde, das als solches im Bilde (Anblick) sich darstellt. Ursprung, Recht und Grenzen dieser Seinsauffassung werden so wenig erörtert wie das Nichts selbst. Die christliche Dogmatik dagegen leugnet die Wahrheit des

a transcendência.

Nosso questionar acerca do nada deve-nos conduzir diante da metafísica mesma. O nome "metafísica" vem do grego: τὰ μετὰ φυσικὰ^{cii}. Este admirável título tornou-se posteriormente interpretado como designação do questionar, o μετὰ –trans – o que vai "além" do ente enquanto tal.

Metafísica é o questionar para além do ente, a fim de restituí-lo como tal em seu todo para o conceituar^{ciii}.

Na questão acerca do nada acontece um tal ir para além do ente como ente em seu todo. Por isso, ela foi mostrada como uma questão metafísica^{civ}. Dessa questão de tal espécie demos, no início, uma dupla característica: Por um lado, toda questão metafísica sempre abrange o todo da metafísica. Por outro lado, em toda questão metafísica o Dasein questionante é sempre tomado^{cv}, conjuntamente, na questão.

Em que medida a questão acerca do nada atravessa e cinge o todo da Metafísica?

Sobre o nada a metafísica se expressa desde a antiguidade numa tese, certamente, equívoca^{cvi}: *ex nihilo nihil fit*. Do nada nada devem. Embora, na discussão da tese, o nada mesmo nunca se torne propriamente um problema, ela, assim expressa, entretanto, a partir dessa respectiva consideração sobre o nada, a presente concepção fundamental condutora do ente. A metafísica antiga concebe o nada no significado de não-ente, isto é, da matéria informe, que a si mesma não pode formar como um ente que se apresente possuidor de forma, conforme um aspecto (eidos)^{cvi}. Ente é a estrutura que se forma a si mesma, que como tal se apresenta na forma (visto). Origem, direito e limites dessa concepção de ser são tão pouco discutidos quanto ao próprio nada. A dogmática cristã, pelo contrário, nega a verdade da tese: *ex nihilo nihil fit* e altera^{cvi}, ao mesmo tempo, o significado do nada

Satzes *ex nihilo nihil fit* und gibt dabei dem Nichts eine veränderte Bedeutung im Sinne der völligen Abwesenheit des aussergöttlichen Seienden: *ex nihilo fit – ens creatum*. Das Nichts wird jetzt der Gegenbegriff zum eigentlich Seienden, zum *summum ens*, Gott als *ens increatum*. Auch hier zeigt die Auslegung des Nichts die Grundauffassung des Seienden an. Die metaphysische Erörterung des Seienden halt sich aber in derselben Ebene wie die Frage nach dem Nichts. Die Fragen nach dem Sein und dem Nichts als solchen unterbleiben beide. Daher bekümmert auch gar nicht die Schwierigkeit, dass, wenn Gott aus dem Nichts schafft, gerade er sich zum Nichts muss verhalten können. Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das “Absolute” alle Nichtigkeit von sich ausschliesst.

Diese rohe historische Erinnerung zeigt das Nichts als Gegenbegriff des eigentlich Seienden, d.h als dessen Vernennung. Wird aber das Nichts irgendwie Problem, dann erfährt dieses Gegenverhältnis nicht etwa nur eine deutlichere Bestimmung, sondern es erwacht erst die eigentlich metaphysische Fragestellung nach dem Sein des Seienden. Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als zugehörig zum Sein des Seienden.

“Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe”. Dieser Satz Hegels (Wissenschaft der Logik, Buch, WWIII, S. 78) besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht besteht zu Recht. Sein und Nichts gehören zusammen, aber nicht weil sie beide – vom Hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen *Dasein* offenbart.

Wenn anders die Frage nach dem Sein als solchen die umgreifende Frage der Metaphysik ist, dann erweist sich die Frage nach dem Nichts von der Art, dass sie das Ganze der Metaphysik

no sentido de ausência plena do ente extra divino: *ex nihilo fit – do nada se faz ens creatum*^{cx}. O nada se torna agora o conceito oposto ao ente próprio, no sentido de sumo ente, Deus enquanto ente inciado. Aqui também a interpretação do nada indica a concepção fundamental do ente. A discussão metafísica do ente se mantém, porém, no mesmo plano que a questão acerca do nada. As questões acerca do ser e do nada como tais ambas são abandonadas^{cx}. Por isso, de modo algum, a dificuldade preocupa-nos. Se Deus cria do nada, Ele justamente tem de poder relacionar-se para com o nada. Ora, porém, Deus é Deus, ele não pode conhecer o nada, desde que o “Absoluto” exclua de si toda nadaidade^{cx}.

Essa sumária recordação histórica mostra o nada como conceito oposto ao próprio ente, isto é, como sua negação. O nada, porém, de certa forma, torna-se problema, então essa relação oposta, por acaso, não só experimenta uma determinação mais clara, mas também desperta, primeiramente, o próprio questionário metafísico acerca do ser do ente. O nada não permanece o indeterminado oposto ao ente, mas ele se desvela como pertencente ao ser do ente.

“O puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo”. Essa tese de Hegel (Ciência da lógica livro I, WW III, p. 78) consiste no que é correto. Ser e nada pertencem mutuamente, mas não porque ambos – considerados a partir do conceito hegeliano de pensamento – concordam com sua indeterminidade e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua essência e apenas se manifesta na transcendência do *Dasein* contido para fora do nada.

Ora, se a questão acerca do ser como tal é a questão que abrange a metafísica, então a questão acerca do nada se mostra como aquela tal que cinge o todo da metafísica.

umspannt. Die Frage nach dem Nichts durchgreift aber zugleich das Ganze der Metaphysik, sofern sie uns vor das Problem des Ursprungs der Verneinung zwingt, d. h. im Grunde vor die Entscheidung über die rechtmässige Herrschaft der "Logik"^a in der Metaphysik.

Der alte Satz *ex nihilo nihil fit* enthält dann einen anderen, das Seinsproblem selbst treffenden Sinn und lautet: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Im Nichts des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seiner eigensten Möglichkeit nach, d.h. in endlicher Weise, zu sich selbst. Inwiefern hat dann die Frage nach dem Nichts, wenn sie eine metaphysische ist, unser fragendes Dasein in sich hineingenommen? Wir kennzeichnen unser jetzt und hier erfahrenes Dasein als wesentlich bestimmt durch die Wissenschaft. Wenn unser so bestimmtes Dasein in die Frage nach dem Nichts gestellt ist, dann muss es durch diese Frage fragwürdig geworden sein.

Das wissenschaftliche Dasein hat seine Einfachheit und Schärfe darin, dass es sich in einer ausgezeichneten Weise zum Seienden selbst verhält und einzig zu ihm. Das Nichts möchte die Wissenschaft mit überlegener Geste preisgeben. Jetzt aber wird im Fragen nach dem Nichts offenbar, dass dieses wissenschaftliche Dasein nur möglich ist, wenn es sich im Vorhinein in das Nichts hineinhält. Es versteht sich erst dann in dem, was es ist, wenn es das Nichts nicht preisgibt. Die vermeintliche Nüchternheit und Überlegenheit der Wissenschaft wird zur Lächerlichkeit, wenn sie das Nichts nicht Ernst nimmt. Nur weil das Nichts offenbar ist, kann die Wissenschaft das Seiende selbst zum Gegenstand der Untersuchung machen. Nur wenn die Wissenschaft aus der Metaphysik existiert, vermag sie ihre wessenhafte Aufgabe stets neu zu gewinnen, die nicht im Amsameln und Ordnen von Kenntnissen besteht, sondern in der immer neu zu vollziehenden Erschliessung des ganzen Raumes der Wahrheit von Natur und Geschichte.

^a 1. Auflage 1929: d.h. immer der überlieferten Logik und ihr Logos als Ursprung der Kategorien.

A questão acerca do nada atravessa, porém, simultaneamente, o todo da metafísica, na medida em que ela nos obriga a pôr-nos diante o problema da origem da negação, isto é, no fundo diante da decisão sobre o domínio legítimo da "Lógica"^b na metafísica^{cxii}.

A antiga tese *ex nihilo nihil fit* contém então um outro sentido, que diz respeito ao problema do ser mesmo e se anuncia: *ex nihilo omne ens qua ens fit*^{cxiii} (Do nada todo ente enquanto ente se faz). No nada do *Dasein* vem, primeiramente, a si mesmo o ente em seu todo, segundo a sua mais própria possibilidade para, isto é, no modo finito. Em que medida então a questão acerca do nada, caso seja uma questão metafísica, implicou em si nosso *Dasein* interrogante? Nós caracterizamos o nosso Dasein experienciado, aqui e agora, como determinado essencialmente pela ciência. Se nosso *Dasein* assim determinado é posto na questão acerca do nada, então ele mesmo tem de ser questionado através dessa questão.

O *Dasein* científico tem sua simplicidade e agudeza pelo fato de que ele relaciona ao ente mesmo de modo assinalado e somente com ele. A ciência queria relegar o nada com gesto de superioridade. Mas, agora, torna-se manifesto no questionar acerca do nada, que este *Dasein* científico somente é possível se estiver contido previamente no nada. Ele se entende primeiramente naquilo que é se ele não relegar o nada. A suposta seriedade e superioridade da ciência tornam-se ridículas, se ela não leva a sério o nada. Somente porque o nada se manifesta, pode a ciência fazer do ente mesmo objeto de investigação. Apenas se a ciência existe a partir da metafísica, ela é capaz de conquistar continuamente sempre de novo sua tarefa essencial, que não consiste no acúmulo e na ordenação de conhecimentos, mas na revelação, que se renova sempre inteiramente no espaço total de verdade da natureza e da história.

^b 1. Edição 1929: isto é, sempre a lógica tradicional e seu Logos como origem do categórico.

Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seienden über kommen. Nur wenn die Befremdlichkeit des Seienden uns bedrängt, weckt es und zieht es auf sich die Verwunderung. Nur auf dem Grunde der Verwunderung – d.h der Offenbarkeit des Nichts – entspringt das “Warum?”. Nur weil das Warum als solches möglich ist, können wir ins bestimmter Weise nach Gründen fragen und begründen. Nur weil wir fragen und begründen können, ist unserer Existenz das Schicksal des Forschers in die Hand gegeben.

Die Frage nach dem Nichts stellt uns – die Fragenden – selbst ins Frage. Sie ist eine metaphysische.

Das menschliche Dasein kann sich nur zu Seiendem verhalten, wenn es sich ins das Nichts hinein hält. Das Hinausgehen über das Seiende geschieht im Wesen des Daseins. Dieses Hinausgehen aber ist die Metaphysik selbst. Darin liegt: Die Metaphysik gehört zur ‘Natur des Menschen’. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst. Weil die Wahrheit der Metaphysik in diesem abgründigen Grunde wohnt, hat sie die ständig lauende Möglichkeit des tiefsten Irrtums zur nächsten Nachbarschaft. Daher erreicht keine Strenge einer Wissenschaft den Ernst der Metaphysik. Die Philosophie kann nie am Masstab der Idee der Wissenschaft gemessen werden.

Wenn die aufgerollte Frage nach dem Nichts wirklich von uns mitgefragt wurde, dann haben wir die Metaphysik uns nicht von aussen vorgeführt. Wir haben uns auch nicht erst in sie “versetzt”. Wir haben uns gar nicht in sie versetzen, weil wir – sofern wir existieren – schon immer in ihr stehen. *Phýsei gár, o phíle, énestí tis philosophía te tou andrós diánoia* (Platon, Phaidros 279a). Sofern der Mensch existiert, geschieht in gewisser Weise das Philosophieren.

Somente porque o nada é manifesto no fundamento do Dasein, a plena estranheza do ente pode vir sobre nós. Apenas se a estranheza do ente nos obsedia, desperta e lança sobre si a admiração. Apenas sobre o fundamento da admiração, isto é, sobre a abertura do nada – origina-se o “por quê?”. Apenas porque é possível o “porquê” como tal, podemos questionar de um modo determinado segundo os fundamentos e fundamentar^{cxiv}. Apenas porque podemos questionar e fundamentar foi dado nas mãos do pesquisador o destino da nossa existência.

O questionar acerca do nada nos põe a nós mesmos – questionantes – na questão. Ela é metafísica.

O *Dasein* humano pode apenas relacionar com ente se está contido no nada^{cxv}. O ir para além sobre o ente acontece na essência do *Dasein*. Ora, esse ir para além é a metafísica mesma. Nisso reside: A metafísica pertence à “natureza do homem”. Ela nem é uma disciplina da “filosofia de escola” nem um campo de ideias arbitrárias. A metafísica é um acontecimento fundamental no *Dasein*. Ela é o *Dasein* mesmo^{cxvi}. Uma vez que a verdade da metafísica reside nesse fundamento abissal, ela tem na vizinhança a mais próxima a constante e iminente possibilidade do erro mais profundo. Por isso, nenhum rigor de uma ciência alcança a seriedade da Metafísica. A filosofia nunca pode ser mensurada pela medida da ideia de ciência.

Se efetivamente formulamos a questão acerca do nada, então não apresentamos a metafísica do exterior. Nem apenas também nos deslocamos para dentro dela. Nós não podemos, pois, de modo algum nos transportamos para dentro dela, porque – na medida em que existimos – já sempre estamos dentro dela. *Phýsei gár, o phíle, énestí tis philosophía te tou andrós diánoia* (Por natureza, amigo, a filosofia se encontra na razão do homem. Platão, Fedro, 279a). Na medida em que o homem existe, acontece de determinado modo o filosofar.

Philosophie - was wir so nennen - ist das In-Gang-bringen der Metaphysik, in der sie zu sich selbst und zu ihren ausdrücklichen Aufgaben kommt^a. Die Philosophie kommt nur in Gang durch einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz ins die Grundmöglichkeiten des Dasein im Ganzen. Für diesen Einsprung ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen ins das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt; zuletzt das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf dass es stängi zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seindes und nicht vielmehr Nichts?

Filosofia – o que assim denominamos – é o pôr-em-marcha a Metafísica, em que ela vem^b a si mesma e às suas tarefas expressas. A filosofia apenas vem em marcha por meio de uma peculiar inserção da própria existência nas possibilidades fundamentais do *Dasein* em seu todo. Para essa inserção é decisivo: Por um lado, dar espaço para o ente em seu todo; por outro, perder-se no nada, isto é, o tonar-se livre dos ídolos, que cada um tem e para o quais procura refugiar-se, por último o deixar que as vibrações desse flutuar nos leve de volta, constantemente, à questão fundamental da metafísica, que o nada ele mesmo força: Por que é enquanto tal o ente e não antes o nada?^{cxvii}

0

^a Wegmarken, 1. Auflage 1967: zweierlei gesgt: “Wesen” der metaphysik und ihre eigene seinsgeschickliche Geschichte; beides spatter genant in der “Verwindung”.

^b Marcas do caminho, 1. Edição 1967: são ditas duas coisas: a “essência” da metafísica e sua história própria do ser histórico; ambas indicando, posteriormente a superação.

ⁱ Heidegger não pretende fazer um discurso sobre a Metafísica, porque “o falatório é a possibilidade de tudo entender sem uma prévia apropriação da coisa” (2012, p. 475). Assim, no falatório o *Dasein* mesmo oferece as possibilidades de perder-se no impessoal e na falta de solidez, na medida em que ele oferece a si mesmo a tentação constante de decair. Por isso, Heidegger quer evitar um discurso sobre a Metafísica para não se avizinhar do tudo dito de forma mediana do mero ouvir dizer e da superficialidade. Heidegger começa com o falatório (Verfallen) para justamente superar o falatório, ou seja, para fazer o discurso próprio da Metafísica e retirá-la desse tratamento empobrecido que lhe fora concedido pela tradição. Haja vista que ela perdeu seu próprio projeto metafísico, de certa forma, Heidegger retoma a temática do questionar metafísico tendo como mote uma provocação, por justamente retomar o tema que estava sob suspeita pela fenomenologia do seu mestre Husserl. Ele inicia sua démarche de retorno às origens do pensamento sobre o ser, exatamente no movimento de seu crescente esquecimento, que foi identificado com a própria História da Metafísica. Acrescente o também de o ambiente universitário ser fortemente marcado pela filosofia neo-kantiana, crítica da Metafísica e promoto da epistemologia.

ⁱⁱ O verbo *Scheinen* em alemão tem como significado “parecer” ou aquilo que aparenta ser. Nesse sentido, como Heidegger está tratando de uma questão metafísica (a saber, o nada) e ela nos seus modos de dação é como a *Seinsfrage*, que não se dá de pronto e nos mais das vezes, por ser um fenômeno encoberto e, ao mesmo tempo, fugidio. Nessa perspectiva, optamos por manter a mesma tradução do Fausto Castilho (aparece), pois resguarda a noção secundária e derivada do conceito de “fenômeno”, que tem como significado mais originário o que “se mostra” e, em sentido derivado, “o que é como se”, isto é, aquilo que aparenta ser.

ⁱⁱⁱ *Menchenverstandes* tem aqui a conotação do bom senso cartesiano (*bonna mentis*). Assim, optamos por bom senso que mantém a noção heideggeriana do entender (*verstehen*), na medida em que, para Heidegger, o termo entender não corresponde a nenhum tipo de conhecimento determinado, tais como explicação e conceitualização à maneira husserliana, mas antes, ao entendimento fundamental do *Dasein*. Todas as formas de conhecimento são derivadas deste entendimento existencial, já que ela mesma é uma estrutura que compõe a abertura do *Dasein* ao mundo, aos entes e principalmente ao ser.

^{iv} *Eigentümlichkeit*: Peculiaridade no sentido de propriedade. Optamos por peculiaridade porque no português caberia melhor numa questão de estilística linguística. A tradução por propriedade se justifica por assinalar a oposição de tudo que é decaído ou impróprio, o que precisa ainda mais a oposição ao falatório, que é modo de ser impróprio da existência. A decadência (*Verfallen*) é a forma como Heidegger denomina essa fuga de si mesmo desse homem de todos os dias, que é o “a gente”, não o eu, ou o eu mesmo. Essa ditadura do “a gente” ou da impessoalidade do impróprio é um distanciamento, ou também um aplainamento e o “termo médio”. São o que constituem o que Heidegger denomina como publicidade (*Offentlichkeit*). A publicidade é responsável por toda interpretação de mundo do *Dasein*, porque ela é justamente o não ir a fundo em nenhum assunto, por não se atentar a todas as diferenças de nível e de intensidade. Assim, ela obscurece tudo e dá por entendido e acessível a todos o que é justamente o encoberto, o velado. Esse perguntar do propósito metafísico

tem um caráter específico que é próprio do nome começar, por justamente ter a necessidade de uma caracterização preparatória, isto é, esse perguntar não é um falatório, mas um perguntar determinado que retoma a ideia do conceito de propriedade ou que é próprio.

^v Compreendido: O *Dasein* pela sua própria constituição existenciária está implicado na questão. Tanto no sentido ôntico como no sentido ontológico. No sentido ôntico, porque o *Dasein* questionante na sua constituição de abertura traz consigo a possibilidade de entender o ente e pode fundar a partir desse comportamento as ciências positivas. No aspecto ontológico, ele é e tem capacidade de fazer a pergunta fundamental que precede e fundamenta as ciências ônticas e é a condição de possibilidade de todas as ontologias. Nesse sentido, a sua copresença no questionar metafísico é validada pela dimensão do “aí” (Da). Sua constituição é fundamentalmente ser-no-mundo, por se tratar de um fenômeno unitário que deve ser visto como uma totalidade, de modo que o fenômeno reuni o todo dos momentos estruturais do *Dasein* numa só constituição necessária *a priori*, inclusive o *Dasein* questionante.

^{vi} *Wissenschaft*: A ciência enquanto episteme, ou seja, no sentido largo do saber.

^{vii} *Leidenschaft*: Leiden em alemão é sofrer, aguentar, suportar. Assim, essa paixão pensada por Heidegger não enquanto mero sentimento psicológico ou estado de alma, mas uma tonalidade afetiva, isto é, um certo modo de estar afinado por uma atmosfera ou um estado-de-ânimo no qual o ser tem sua abertura. No encontrar-se (Befindlichkeit), nós estamos abertos ao mundo e, por isso, podemos ser tocados, atingidos ou interpelados pelos entes. O encontra-se é um conceito ontológico. No sentido usado por Heidegger, essa dimensão da *Leidenschaft* seria o modo ôntico de se manifestar nossa abertura ontológica, nossa experiência conjunta de si e do mundo. Assim, essa paixão seria o que usualmente chamamos de humor ou estado de humor.

^{viii} Heidegger entende a filosofia no seu sentido fundacionista. O fundamento que confere a unidade é justamente a Metafísica. Trata-se de retomar a singularidade própria da Metafísica, como a “disciplina” mais fundamental da Filosofia em relação às ciências, isto é, o estatuto fundacionista do gênero do discurso filosófico. Ele, em última instância, confere todo fundamento ao discurso científico que trabalha com a região dos entes particulares. Essa Conferência já se encontra no estádio em que Heidegger já analisa a Metafísica como história do ser.

^{ix} *Vorrang*: precedência. Optamos por precedência para seguir a tradução de *Ser e Tempo* de Fausto de Castilho. Traz também a noção de primazia, antecedência, ter prioridade (Vorrang haben). Essa noção de precedência é cara a Heidegger, pois irá justificar a precedência do *Dasein* na pesquisa porque ele possui justamente um entendimento mediano do ser que torna possível à própria ontologia.

^x As ciências do espírito são ciências histórico-filológicas: Dependem dos documentos para fazer ciência. De modo que cada ciência vai fazer do ente mesmo objeto de pesquisa e determinação fundamental, segundo sua quiddidade e seu modo de ser, uma vez que a ciência quer saber o que é a essência do ente. Nesse sentido, o *Dasein* científico tem o compromisso com o ente mesmo. Por ser uma relação com mundo, essa relação se dá ontologicamente, ainda que não de modo consciente. Segundo Heidegger, em *Ser e Tempo*, “a questão-do-ser tem por meta não só uma condição *a priori* da

possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam. (2012, § 3 p. 57).

^{xi} *Ausgezeichnete*: Assinalada é a tradução escolhida por Fausto Castilho na tradução de *Ser e Tempo*. Ela remete ao *Dasein* enquanto ente assinalado para se pensar a questão do ser, na medida em que ele próprio é o ente que tem essa precedência ôntico-ontológica em relação a todos os entes, isto é, ele é o ente privilegiado para se pensar toda a ontologia e o sentido do ser nessa repetição da *Seinsfrage* de toda démarche heideggeriana. “O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*”. (2012, § 4, p. 59).

^{xii} *Die Haltung*: Optamos por traduzir por atitude por ser um termo próximo à démarche heideggeriana, na atitude já está em si a escolha deliberada intrinsecamente ligada à determinação do saber de uma maneira que lhe é essencial.

^{xiii} *Der Sache selbst*. Heidegger retoma o lema de seu mestre Husserl, que esse propõe-se voltar às coisas mesmas; retornar às intuições mais originárias, porque é delas que emerge todo o conhecimento. Voltar às coisas mesmas significa o retorno àquilo que nos aparece como algo experimentado, vivido, conhecido, mas que não é dado como algo existente no mundo como postulava a tese naturalista do mundo. O cogito é a esfera de onde emanam os vividos da consciência e, nessa qualidade, apresenta-se como o centro de remissão das cogitationes. Nesse sentido, todas as coisas que aparecem à consciência de modo puro após a *epoché* fenomenológica são os fenômenos a vida da consciência como uma corrente de vividos (*Erlebnisse*).

^{xiv} *Sachlichkeit*: objetividade. Optamos por objetividade, mas etimologicamente o termo tem como radical a *Sache* “coisa” no sentido da *Gegenstand* (objeto). Poderia ser traduzido por coisidade conferindo-lhe um caráter mais pragmático. Pois, é objeto e objetualidade que tem sentido pragmático, moderno. Pragma, práxis em grego não tem a ver com mera ocupação e obtenção de resultados.

^{xv} “*treibt Wissenschaft*”. Impelido a fazer ciência. No dicionário *Duden* da língua alemã o emprego aparece de forma variada, tanto como verbo (*treiben*) ou como substantivo (*Trieb*): Agente propulsor, força interna que impele ininterruptamente para ação, ímpeto perene, tendência, inclinação, instinto, impulso, força inata de origem biológica dirigida para certas finalidades, ânsia, pressão rumo a um objeto definido, vontade intensa. Tomando a perspectiva heideggeriana, esse vocábulo pode ser entendido como um princípio que se manifesta na natureza em geral como uma grande força que impele o *Dasein* científico, que o conecta a sua dimensão impulsiva. Nesse sentido, o homem faz ciência e há algo de não consciente mesmo nesse saber, isto é, algo de um impulso como uma dimensão ontológica do *Dasein* ligada à admiração (paixão) *Leidenschaft*, parece mostrar uma releitura da definição aristotélica de paixão.

^{xvi} *Einbruch*: Irrupção. Em francês é traduzido por *percée* (tradução de Jean-Luc Marion). É uma temática fundamental ou característica do *Dasein* científico, porque dá a possibilidade do ente se desenvolver, eclodir, abrir (no sentido de furar ou perfurar). Assim, o irromper do *Dasein* científico possibilita esse atravessamento do estar atravessado pelo entendimento de ser.

^{xvii} *Aufbrechende*: descobridora, no sentido de emergente. A ciência faz parte do *Dasein* como ser-no-mundo. Ela é um comportamento ou mesma uma atitude. Esta tem um limite bem resguardado, uma vez que lida com certo tipo de intencionalidade de mundo, ou seja, ela faz mundo. Contudo, esse modo de se dar da ciência ao se constituir no-mundo se refere ao ente e essa referência vai até certo ponto, pois ao tratar de uma região circunscrita e, nesse fazer ciência, oculta o modo-de-ser.

^{xviii} *Kümmern*: ocupar, tratar. Heidegger usa esse verbo (*kümmern*) e não *Sorgen* como ele o faz em *Ser e Tempo*. Porque “*Sorgen*” tem uma conotação de ocupação ontológica como uma dimensão originária do *Dasein*, no sentido mais profundo como um existenciário, que revela sua relação com mundo. Essa estrutura do ocupar-se é fundamental, de modo que ela não designa apenas um comportamento isolado do eu consigo mesmo, mas porque o ser-no-mundo é essencialmente ocupação e preocupação como revela a relação do *mit-sein* (ser-com), na medida em que o “com” do ser-com deve ser entendido no sentido ontológico-existenciário e não no sentido categorial da tradição aristotélica. Assim, postos pela análise, temos também os momentos estruturais da preocupação: “o já-ser em...” e “o ser-junto-a...”

^{xix} *Das Nichtige*: Nulidade, o completamente nulo, o não existente que não está nem no campo dos possíveis num caráter de extrema negação, isto é, não se opera nada.

^{xx} Heidegger faz um jogo entre *preisgeben* (relegar) o *zugeben* (alegar) com a raiz o verbo “geben” (dar, entregar, conceder, etc). Para tentarmos manter o jogo das palavras em alemão, optamos por traduzir alegar e relegar. Não se pode relegar algo sem primeiro alegar, ou seja, primeiro é preciso alegar o nada para depois relegá-lo. Similar ao paradoxo do ateu, pois, para negar a existência de Deus primeiro precisa-se admiti-la, de um certo modo, para depois negá-la.

^{xxi} Heidegger chama esta postura da ciência para com relação ao nada de “sobranceira indiferença”. Diante desta atitude da ciência, enquanto aquela que busca o ente em sua entidade, desvelando sua ambiguidade (depedendo do nada, ao mesmo tempo em que é rejeitado e convocado a ajudar na sua definição). Ele mostra, por meio da elaboração de uma questão metafísica, que o homem, enquanto ente metafísico, está numa estreita relação com o nada. Além disso, é por causa dessa sua íntima relação que é possível ao homem fazer ciência. Heidegger, grosso modo, apresenta a ciência enquanto herdeira da metafísica.

^{xxii} *Augenblickliche*: atual, no sentido da existência momentânea de um instante em sua instantaneidade. A temporalidade que se manifesta no *augenblickliche* é aquela da decisão de um “pisar de olhos”. O termo *augenblickliche* é formado no alemão a partir do substantivo “Blick” (olhar). Segundo Casanova (2011), a palavra remonta a uma metáfora utilizada pela primeira vez por Lutero em sua tradução alemã do Novo testamento. Usada para descrever o irromper súbito da vivência cristã da salvação, o termo é cunhado para descrever algo como um lance de olhos. Heidegger usa o termo aqui no sentido do tempo da decisão do *augenblickliche*, que é o tempo entendido em sua dimensão singular de um olhar mais ontológico.

^{xxiii} Insólito pelo tratamento dispensado da ciência ao nada, na medida em que ela o abandona como o que não é. No sentido mais profundo pela impossibilidade da questão

(Que é o nada?). Nessa perspectiva, Heidegger ensaia uma boa elaboração da pergunta, pois não se é ainda possível compreender a questão do nada na sua inteireza. Na história o nada sempre foi relegado como o não-ser, o que não deve ser e o que não tem lugar de ser.

^{xxiv} *Gegenteil* = oposto. A noção de oposição é mais ampla que a noção de contrariedade e contraditoriedade, pois as oposições possíveis são mais amplas. A noção de contrário e contraditório são tipos de oposição.

^{xxv} *Widersinnig* = sem sentido. O discurso sobre o nada é ilógico por contradizer, ou seja, ir contra o sentido. O sentido aqui tomando numa acepção comum, em que admite a totalidade toda preenchida e que não há “lugar” para o nada.

^{xxvi} Sobre a reflexão do princípio de evitar a contradição como o fundamento da lógica, ver pag: 40

^{xxvii} A relação entre pensar e ser (no sentido de ente) já está posta desde o Sofista de Platão. Ver pag: 41

^{xxviii} *Enthüllung*: desvelamento. Optamos pela tradução de desvelamento por estar mais próximo do conceito de verdade retomado por Heidegger. Segundo Heidegger, “desvelamento” é uma melhor tradução para ἀλήθεια, uma vez que o termo conserva, no prefixo “des”, a mesma acepção gramatical do alfa no português: a privação. Levando-se em conta que na filologia grega era tido sempre como privação em relação a alguma coisa, seu sentido é aquele do desnudar, do desapropriar, do descobrir, do “tirar o véu”. De modo que nele o ente fica submerso no velamento até que seja desnudado e exposto ao olhar. Assim, a retirada do véu é a condição mesma da ἀλήθεια, isto é, remover o que se encontra encoberto. Isso é possível, pois “na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’. O *Dasein* é ‘na verdade’” (2012, p. 611).

^{xxix} “*Logik*”: O termo “lógica” vem entre aspas para indicar que a Lógica aqui é derivada da interpretação tradicional, em que ela é sobretudo do intelecto.

^{xxx} O nada, nessa tese da “Lógica”, é entendido como uma determinação do negado. Pois, pela “lógica” tradicionalmente (como essência do pensamento) admitida, toda determinação é uma negação. Para essa “Lógica”, toda negação é intelectual e está submetida ao intelecto, ou seja, o ato de dizer “não” ou de atribuir um signo negativo é sempre posta a partir de algo que é negado.

^{xxxi} *Entscheiden*: Decidir tem um sentido etimológico de cisão entre duas coisas, ou seja, decidir uma questão (diudicare controversiam). Pois, *scheiden* é dividir em alemão. Lógica como o divisor da questão. Por exemplo: decidir entre o falso e o verdadeiro de um ente. Nesse sentido, a questão de decidir, na conferência, se circunscreve sob os auspícios de tirar a negação de onde? Do ente ou do confronto entre o ser e nada? A inversão anunciada por Heidegger, em relação ao nada ser mais originário que o não e a negação coloca o nada em um patamar oposto ao tratamento que a tradição lhe concedeu.

^{xxxii} *Eigensinnigkeit*: Obstinação cega. O sentido corrente em alemão é obstinação, teimosia. Mas, Heidegger entende como sentido próprio para fazer o jogo de oposição entre *die Eigensinnigkeit* (sentido próprio) e *die Widersinnigkeit* (absurdidade), que em português nós perdemos. O intelecto compreende-se como aquele que estabelece regras de valor universal, mas nessa cega obstinação acaba por abusar e está, então, posto seu contrassenso, pois como Heidegger interpreta ele é entendido em sentido derivado em relação ao sentido mais originário do nada. A Lógica também decai de sua posição, uma vez que ela é apenas uma interpretação aquém da essência do pensamento.

^{xxxiii} *Beirren*: Optamos por abalar, no sentido de sacudir, transtornar que traz o sentido mais próximo à tradução a lógica do texto, ao passo que “desconcertar”, “pertubar” tem o sentido mais próximo do espírito.

^{xxxiv} *Gegeben sein*: ser dado. Uma noção muito usada na filosofia heideggeriana, pois se refere à ideia da “*Die Gegebenheit*” (dadidade), que na formulação husserliana exige que a coisa tem que ser dada, mas como nunca se sabe “onde” e “quando”: Então a exigência que se cumpre é procurar onde e como a coisa se dá. Optamos por dar e não doar para evitarmos o sentido político e ético que o termo traz em nossa língua e estamos numa chave de leitura da questão ontológica. Heidegger faz uma recondução para a dadidade do nada, pois nesse jogo de redução, pensada por Marion, quanto mais à coisa se dá tanto mais ela se reconduz. Nesse sentido, a recondução (*zurückführen*) é um busca da dadidade da coisa.

^{xxxv} *Begegnen*: Encontrar no sentido de ir de encontro, pois o ente é aquele que vem de encontro. Em *Ser e Tempo*, Heidegger trabalha um noção de *begegnenden* com o significado de um vir-de-encontro. No caso da Conferência, para se interrogar por alguma coisa, é preciso que, de antemão, essa coisa seja-nos apresentada (no sentido de sua dação ontológica), para que possa ser investigada. Podemos perceber essa conotação de reforço no uso do verbo *finden* ao parágrafo seguinte no questionamento (*Wie finden wir das Nichts?*). Não tem essa conotação do acaso ou acontecimento, mas como algo que deve ser dado primeiramente.

^{xxxvi} *Das ist*: existe: Nesse contexto é um *Dasein* ainda não heideggeriano. Pois se trata do *das ist* da teoria platônica em que se tem a primazia do conhecimento da essência, ou seja, perguntar pela essência, segundo essa tradição, é interrogar o que é o ente em sua proveniência, *tò tí en einai*. A essência mira o ente naquilo que nele é invariável, não visa categorias particulares, mas justamente naquilo que está sendo permanentemente, no que já era antes de suas particularidades. Assim, a ideia significa a generalidade prévia de uma classe de ente em particular. A escolástica designava como coisidade (*quiditas*) por ser derivado do *quid* ou aquilo de que toda coisa já era segundo a sua coisidade, isto é, antes de ser efetivamente concretizado. A quididade é aquilo ao que recorreremos em um ente, quando respondemos à questão: o que ele é? Como vimos acima, o *tò tí en einai* aristotélico traduzido para o escolástica como *quod quid erat esse*. Em decorrência da tese platônico-aristotélica, o dizer se refere a um ente determinado, de modo que para encontrar alguma coisa já temos (*quod*) que ter o dado para saber ou termos a ideia de antemão para investigar o que a coisa é (*quid*) de fato.

^{xxxvii} *Zunächst und zumeist*: De pronto e no mais das vezes: Não se trata do que ocorre na modalidade do apodítico ou do necessário (como se trata do conhecimento matemático e das ciências com esse tipo de acribéia).

^{xxxviii} *Vorhanden*: Subsistente: Qualifica o modo de ser de entes que não são conforme ao *Dasein*, quer dizer, Heidegger, em *Ser e Tempo*, faz uma importante distinção que separa o domínio existenciário do domínio das categorias, ou categoriais, que são propriedades válidas somente para as coisas (*die Dinge*), na medida em que está aí posto adiante no mundo. Assim, as categorias se referem sempre aos entes não dotados da constituição de ser do *Dasein*. Martineau traduz *Vorhanden* por “sob a mão” (*sous-la-main*) que traz a noção do radical “*die Hand*”, a mão, que assim empregado consegue marcar a oposição posta, em *Ser e Tempo*, a *Zuhanden*, que significa tudo o que está disponível para o manejo. Assim, esse manejo amplo e disponível do modo-de-ser de instrumento denomina-se utilizabilidade (*Zuhandenheit*), pois esse ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. Nessa utilizabilidade, há como que um retraimento da visibilidade do instrumento pelo emprego na sua cotidianidade. Mesmo a natureza esta posta nesse olhar circunscrito do ver-ao-redor, que vem de encontro na sua utilizabilidade, por exemplo: “Quando olhamos o relógio, fazemos emprego inexpresso da ‘posição do Sol’, pela qual é introduzida a regulação astronômica oficial do tempo” (Heidegger, 2012, p. 217-219).

^{xxxix} *reines Finden*: puro encontrar. Heidegger quer questionar se existe a possibilidade de um encontrar sem antecipação prévia. Pois o encontrar, de certa forma, já estava pressuposto no buscar. Heidegger está descrevendo a fenomenalização do encontro. Além disso, todo encontro tem um desencontro, ou seja, ele não se dá de modo pleno.

^{xl} *Zugehört*: corresponder. Traduzido assim, abarca a noção de que o encontro requer uma antecipação no caso do deparar-se dos entes, que estão disponíveis na sua utilizabilidade do ver-ao-redor. Já, no caso do nada, parece que podemos chegar a uma dimensão do encontro puro, sem nenhum pressuposto, pois na sua manifestação ele traz o caráter do inopinado, do acontecimento (*das Ereignis*), pois, em Heidegger, a palavra *Ereignis* etimologicamente permite conceber a relação entre o homem e o ser como apropriação recíproca (*eigen* = próprio). O nada é entendido de modo similar ao ser, isto é, como evento, no sentido de iluminar como um fenômeno originário (questão originária), o qual revela a livre dimensão do que está (em) aberto. Isso é próprio do nada no seu modo de ser. Desse modo, esse encontrar que nos arrebatava na epifania do nada é condição de possibilidade mais originária da manifestação fenomênica do fenômeno no seu caráter de acontecimento.

^{xli} O nada cotidiano que se mostra, de pronto e nos mais das vezes, está incluído invariavelmente em todo enunciado que diz respeito a qualquer ente. Nosso comportamento seja em relação a outro homem, seja em relação aos entes, envolve um certo entendimento do que seja o “nada”. Se assim é, a pergunta de fundo é por que não se inquiriu sobre qual sentido desse nada que a todos é patente. Nessa mesma perspectiva, Heidegger trabalha, em *Ser e Tempo*, no § 1, a necessidade de reexaminar ou repetir a questão do sentido do ser devido ao seu esquecimento. Ora, se a questão do ser caiu no esquecimento um dos motivos é porque se tornou pretensamente evidente. Esse preconceito conduziu à dissimulação do problema ontológico fundamental. A ele mais dois preconceitos (universalidade do ser e indefinibilidade), cristalizaram em doutrina aquilo que era pesquisa e indagação e, barraram o acesso questão do ser. Na mesma esteira, Heidegger mostra que juntamente ao problema do nada suscita a

necessidade de uma explicitação e sua dimensão ontológica originária, porque esse entendimento mediano e ordinário dele, incluído em nosso comportamento, nos acena, de certa forma, para necessidade de o descrever na sua propriedade.

^{xlii} Na forma cotidiana de nosso falatório, já nos movemos em um vago entendimento do nada. Ver pag: 21

^{xliiixliii} *Begegnen*: vir-de-encontro, no sentido de deparar inesperadamente. Heidegger trabalha aqui com a noção do encontro do nada em termos de um acontecimento inopinado, similar ao conceito heideggeriano de “Ereignis”, que significa o evento do ser. O nada, aqui nesse sentido, seria a condição de possibilidade, que lança o projeto lançado que é o homem, acontecendo ele próprio nesse projeto; institui, dessa forma, uma abertura em que o homem entra em relação consigo próprio e com os entes, os ordena em um mundo, os faz ser, ou seja, os faz aparecer na presença. O nada é aquele que nos vem do encontro como evento, no sentido de iluminar as aberturas históricas em que o *Dasein* e os entes podem entrar em relação e isso implica necessariamente a eventualidade no sentido de apropriar-se do ser do homem, ao remeter-se a ele. Portanto, o nada nos lança num constante nada, ele mesmo é o sujeito de si, não é um objeto que está ao nosso alcance, que pudesse porventura ser "definido" por meio de uma negação.

^{xliv} *Bekunden*: mostrar. Escolhemos mostrar, pois, segundo o dicionário *Langenscheidt*, este verbo tem um maior uso com os sentimentos, por exemplo: *Meist Gefühle offen bekunden*: Mostrar abertamente os sentimentos. O *meist* é um verbo usado quando quer significar os nossos sentimentos. Por exemplo: *Jemandem etwas bekunden* (Mostrar abertamente algo a alguém). No mesmo sentido, o *Duden* (dicionário etmológico) traz essa conotação também desse mostrar da expressão (*Ausdruck*) claramente dos seus afetos, por exemplo: *zum Ausdruck bringen*; (durch Worte, Gesten, Teilnahme, seine Sympathie), manifestar-se (através de palavras, gestos, participação, sua simpatia), *er bekundete laut und deutlich sein Missfallen* (ele mostrou alto e claro seu descontentamento). Optamos por mostrar, pois retoma melhor o horizonte de mostraçõ do fenômeno do nada em sua relação direta com as tonalidades afetivas (angústia e tédio), que por sua vez revela o horizonte de abertura da relação do *Dasein* e o existenciário do encontrar-se (*Befindlichkeit*).

^{xlv} O uso das aspas explica-se por que esse modo de apreender o nada pela imaginação soria algo muito abstrato e menos experiencial. O intelecto se mostra incapaz de inteligir e abarcar o nada ele mesmo, de modo que pensar é sempre pensar algo. O intelecto malogra nessa tentativa, na medida em que o nada heideggeriano é um nada ontológico e originário. Por isso, é anterior e a condição de possibilidade da negação e do “não”. Pela ordem, invertida da tradição, sempre, foi tratado como um produto da negação.

^{xlvi} O uso do *gewiss* (certamente) se explica pelo fato de ser uma certeza oriunda do estado-de-ânimo e não necessariamente advinda do conhecimento.

^{xlvi} Em *Ser e Tempo*, a *Befindlichkeit* é traduzida por Fausto Castilho como “encontrar-se”. Ver nota na pag: 30

^{xlvi} Os limites do intelecto o impedem de apreender (erfassen) o todo do ente. Heidegger até admiti que podemos imaginar o todo do ente na ideia, mas imaginar seria já um modo fraco, opaco e insuficiente de abarcar (no sentido do conceito) a totalidade. O intelecto conhece objetos ou entes determinados e não a “experiência” do que seja o mundo.

^{xlvi} *Schattenhaft*: Sombriamente. Optamos por usá-lo porque retoma a tese husserliana do contraste entre o imanente (consciência) e o transcendente (o mundo). Assim, a consciência é uma absoluta presença a si. Sua presença é tão íntima a si que exclui a característica da aparição por sombreados. Já a visão do objeto é lacunar, pois o transcendente aparece por sombreados, por espectros, por jogos de luz. Nesse sentido, a visão se atualiza no tempo sem nunca chegar a se completar por inteiro. Assim, o objeto não cessa de reaparecer “diferente” dependendo do ponto de vista que tomamos sobre ele.

¹ Langeweile: tédio. Em alemão, a palavra tédio é composta pelo substantivo Weile, que significa tempo, ou melhor, um certo “espaço” de tempo e pelo adjetivo lang, que significa longo, extenso, comprido. O dicionário etmológico (Duden) traz, justamente, essa relação de um tempo longo que é desagradável (unangenehm), enfadonho ou aborrecedor (lästig) posto pela sensação (Gefühl) de ser tomado pelo nada (Nichtausgefüllseins), de monotonia (Eintönigkeit), (Ödheit) chatice, numa privação de variedade (das aus Mangel an Abwechslung), de estímulo (Anregung), de entretenimento (Unterhaltung), etc. Com isso, o termo no alemão diz esse tempo longo, que se torna longo levando-se em conta como o ser se encontra, isto é, sob tal ou tal aspecto do estado-de-ânimo da pessoa. Para Heidegger, a essência do tédio é temporal, ele é uma peculiar relação do humano com o tempo que o constitui. Ele resgata essa dimensão de um tédio que vem de um modo determinado de temporalização, temporalidade do Dasein. De fato, podemos reconhecer que o tédio é um estado vivido que afeta a nossa relação com o mundo. No momento em que nos afeta, o tédio é o “como” (nos sentimos) que condiciona a relação com o mundo à nossa volta, tornando-o diferente, alterando-o no sentido de o tornar insuportável. O tempo parece não passar e o acontecimento que aguardamos nunca mais chega, ou no sentido de torná-lo aborrecedor em circunstâncias em que ele deveria ser agradável, ou ainda no sentido de tornar o mundo na sua totalidade indiferente anulando a possibilidade de nos envolvermos nele, distraindo-nos de nós próprios. Sob as três formas do tédio ver pag: 63

^{li} Sob a primeira forma do tédio: «o ser entediado por algo» ver pag: 66

^{lii} Para dar a conotação desejada a terceira forma do tédio, Heidegger usa de uma peculiaridade da língua alemã, que é o uso da partícula “es” (es einem langweilig ist) para denotar a impessoalidade do sujeito. Ao inserir o pronome neutro “es” junto ao verbo ou a substantivo, ele quer dar esse caráter de impessoalidade, porque esse tédio é impessoal (tédio profundo), na medida em que se tem uma completa desporsanalização do sujeito. Assim, entediado já não é este ou aquele ser humano em particular. Não sou eu ou tu ou aqueloutro que no entediamos. Nesta forma do tédio, transformamo-nos “aí em um ninguém indiferente”.

^{liii} A temática do amor e da alegria não é desenvolvida nessa Confêrencia. Sartre é quem vai descrever, em o *Ser e o nada*, a relação entre alegria e o amor, quando desenvolve os temas do amor e do desejo. Para Sartre, a alegria é suscitada no fenômeno do amor, pois a intenção do amante é se fundir com o amado e tornar-se o ente querido para o outro, ou seja, o amante quer ser-o-mundo, para o outro, na medida em que quando você ama quer que o outro seja a sua alegria. Nessa relação amorosa, o amante é pura fuga de si-mesmo em direção ao outro, no qual a liberdade daquele constitui-se como objeto para este. Segundo Sartre, é uma recusa da pessoa que ama em reconhecer-se sujeito, de modo que ele chega até ao ponto de se tornar alheio ao seu papel enquanto indivíduo detentor de uma subjetividade. Assim, o ser-que-ama coloca-se para o outro como aquele que se aliena nos seu todo e se experimenta como uma simples coisa a ser “possuída”, “apropriada” por uma transcendência absoluta que lhe fundamenta e lhe confere sentido. Sartre explicita que a tentativa de unidade de dois eus é irrealizável, porque quem ama quer perder a sua alteridade como objeto transcendente, como objeto-instrumento, cumprindo o desejo do outro e, por conseguinte, deixando de ser o seu próprio eixo de referência subjetiva.

^{liv} *Befindlichkeit*: encontrar-se. Em alemão, segundo o *Duden*, o verbo *sich befinden* tem o duplo sentido: estar em um determinado lugar (*sich an einem bestimmten Ort aufhalten*). Por exemplo: ele está em seu escritório (*er befindet sich in seinen Büro*). Além dessa dimensão espacial, numa segunda acepção ele é usado em sentido de como a pessoa se encontra sob determinada disposição interior, isto é, em uma determinada condição, uma situação particular (*in einem bestimmten zustand, einer bestimmten lage*), por exemplo: de mau humor (*sich in übler Laune*). Para a filosofia heideggeriana, no caso do conceito da *Befindlichkeit*, há uma prevalência desse segundo significado, pois o filósofo estabelece a relação entre encontrar-se (*Befindlichkeit*) e abertura (*Erschlossenheit*), no sentido de que o *Dasein* é essencialmente abertura e que a afetividade é uma forma originariamente constitutiva do *Dasein*. Ora, essa abertura é originariamente afetiva: a afetividade é uma abertura prévia do *Dasein* ao mundo, pois o encontro dos entes, dirigido pelo olhar-em-redor (*Umsicht*), implica o poder-ser-afetado pelo que nos vem de encontro no mundo. A *Befindlichkeit* fora traduzida por Waelhens por “sentimento de situação”, por Vezin como “disponibilidade”, Martineau por “Afecção”. Optamos por seguir a tradução de Fauto Castilho, que a traduz como “encontrar-se. Assim, o encontrar-se é aquele que é onticamente o fenômeno mais conhecido da nossa cotidianidade familiar e conhecido do *Dasein*: “os estados-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo (*die Stimmung*)”. Por isso, o encontrar-se tem essa dimensão do “eu me vejo”, “eu me sinto” no conjunto do ocupar-se com o mundo

^{lv} *Stimmung*: tonalidade afetiva. Optamos por tonalidade afetiva, porque primeiramente ela possui uma relação direta com termo *Stimme*, que significa voz e com e com o verbo *Stimmen* que pode ser usado na linguagem musical para dizer do processo de afinação de um instrumento. Tonalidades afetivas são como atmosferas, que nos envolvem de tal forma que tudo imediatamente se mostra a partir de seu modo de afinação, de modo que “afinados” com o mundo somos constituídos por uma atmosfera de humor. Esse humor é indissociável de uma certa coloração do meu mundo. Segundo Gleich (1994), o sentido de humor é dado por uma ideia de ambiente como atmosfera, tal como usamos essa palavra quando falamos na atmosfera criada em um quadro, uma pintura; capturando elementos objetivos desse ambiente, ou ambiência, que são traduzidos em um fenômeno puramente subjetivo. Assim, essa tonalidade afetiva dá ao *Dasein*

abertura ao seu humor, a uma capacidade de se afinar com o ambiente em que ele se move enquanto aquele ente que precisa executar seu ser precisamente existindo. Com essa tradução, pretendemos escapar ao peso psicologizante que algumas traduções dão ao vocábulo *Stimmung* (disposição, afeto, sentimento, páthos, humor) em português. Heidegger quer pensar as tonalidades afetivas como modos de acesso ao mundo, o que não consiste em acesso cognitivo, na medida em que se remete a um âmbito mais originário: o homem, antes de um ser cognoscente, é um ser existente, *Dasein*, um ser-aí. Ver pag: 50

^{lvi} *Gefühle*: Sentimentos. É justamente o que Heidegger quer escapar, pois as tonalidades afetivas não são qualquer coisa que esteja simplesmente aí, pois elas são justamente um modo fundamental de ser, mais precisamente, do *Dasein* que nós mesmos somos. Uma tonalidade é um modo (*Weise*) no sentido musical da melodia. Ela dá o tom, quer dizer, ela dispõe e determina afetivamente o modo e o como deste ser. Assim, as tonalidades não têm esse caráter psíquico como se fosse um estado de alma (coisas que se dão no interior do sujeito) que viesse com o acessório da dimensão psíquica (pensar e querer). Heidegger quer mostrar, contra os neo-kantianos e sua tradição intelectualista, que tonalidades afetivas não são um epifenômeno. Contra a visão da psicologia, que postula uma diferenciação entre o pensar, o querer e o sentir, diz que o sentir nos constitui a terceira classe de impressões vividas (*Erlebnisse*). Baseado na concepção do homem racional, o sentir seria considerado uma classe subordinada, os sentimentos teriam um papel secundário. Assim, Heidegger se coloca contra essa relação dicotomizada entre sujeito e objeto, como se houvesse um objeto como causa e produtor dos sentimentos, volições e afetos em um sujeito.

^{lvii} *Ängstlichkeit*: Ansiedade. Ansiedade em alemão tem a mesma raiz etimológica de angústia (*Angst*). Nessa perspectiva heideggeriana, ela tem uma singular relação com angústia, mais especificamente se levarmos em conta a dimensão da temporalidade. A ansiedade tem uma certa frequência do futuro, por nos deslocarmos (como o medo) para uma expectativa de um poder ser mais próprio. No entanto, no caso da angústia, não há prevalência do elemento ôntico. Mas, na medida em que o mundo se desarticula na sua conjunção e perde todo sentido, sofremos pela possibilidade. Uma vez que, no decair, tudo é necessário não havendo espaço para o possível, a ansiedade se faz presente e nos mostra a possibilidade pelo deslocamento do eu tenho sido para o que eu posso ser. Entretanto, que de pronto e nos mais das vezes decaímos diante de nosso poder ser resoluto (sendo não mais poder meu, mas que está no mundo com qual nos ocupamos).

^{lviii} “*kopflös*”: Perde a cabeça no todo. No sentido de entrar em pânico no esforço para se salvar, porque tudo se torna ameaçador, mas sempre numa contexto preciso e por motivos bem precisos.

^{lix} *Verwirrung*: Perturbação. A escolha por perturbação se justifica na medida em que perturbação tem um caráter menos psicológico do que confusão. Perturbação resgata a noção de uma atmosfera ambiental, resguardando a defesa de que as tonalidades não são meros estados psicológicos, que afligem o homem; mas, antes, referem-se a uma característica essencial de ser-no-mundo.

^{lx} *Die Angst vor...* (angústia diante de...) a reticências se faz presente nesse contexto pelo fato de que Heidegger quer mostrar que o que nos angustia não é nenhum objeto determinado, o que angustia o homem é nada enquanto tal. O nada se coloca por si

mesmo na angústia, não precisa ser criado, mas se desvela na angústia e, ao mesmo tempo, a provoca. Ele é a causa e o efeito ao mesmo tempo.

^{lxi} *ist es einem unnheimlich*: Isso é inquietante a alguém. Mesma expressão para determinar o coeficiente de indeterminidade no caso o tédio, ver página 29 das notas.

^{lxii} *Umdrängt, bedrängt*: Nessa passagem, Heidegger faz um jogo entre os verbos *umdrängt* (assediar) e *bedrängt* (obsediar). Ambos têm como raiz o verbo *drängen*, que significa empurrar, acotovelar e, no sentido figurado, é insitir, estimular, obrigar. Assim, *umdrängen* traz no *Duden* esse sentido literal, por exemplo: *menschen umdrängten das Gebäude* (pessoas se aglomeraram ao redor do prédio). Já o *bedrängen* significa: importunar, perseguir, invadir, infritar, como por exemplo: *in quälender Weise bedrücken, belasten: mich bedrängt die Sorge, ob er noch lebt* (de um modo torturante, afligir (angustiar) atormentar: estou preocupado se ele ainda está vivo). Assim, escolhemos assediar e obsediar para nos mantermos o mais próximo desse jogo entre assediar, enquanto importunar, e obsediar, enquanto tem esse sentido de oprimir, pressionar.

^{lxiii} Ao contrário do medo, em que se tem um algo que te mantém preso ou seguro, no tédio se tem a indiferença e, na angústia, o *Dasein* vivencia a completa falta de apoio, o mundo como num todo se recua.

^{lxiv} Está entre aspas, pois o termo não se refere ao nada (Nichts), mas ao adjetivo “kein” (nenhum apoio) que retoma a ideia tratada na frase precedente, em que se tratava do recuar do mundo.

^{lxv} *Schweigt*: cala. Optamos por seguir a tradução de Fausto Castilho, em *Ser e Tempo*, pois o calar se mostra diferente do silenciar. O calar é um ato e o silenciar é um estado.

^{lxvi} *der Helle des Blickes*: limpidez do olhar. Optamos por essa tradução para manter a dimensão do olhar, por ser mais transparente e límpido do que a própria luminosidade e também pelo fato de que não é fonte de luz. Vale ressaltar que Courtine (1990) defende que é na conversão do olhar que se situa a redução fenomenológica heideggeriana. Diferentemente de seu mestre Husserl, que a *epoché* tinha como preocupação central estabelecer a região dos vividos puros a partir de uma modificação radical das teses da atitude natural (essa modificação supunha já a decisão de colocar o mundo fora de circuito para um retorno à consciência). Em Heidegger, a redução passa a funcionar como uma virada radical do olhar, como um modo de reconduzir (*re-ducere, Zurückführen*) o olhar de volta ao ser que é sempre o ser de um ente.

^{lxvii} *die Verwandlung des Menschen in sein Da-sein*: *Da-sein* vem separado com hífen para destacar que se trata do *Dasein* no sentido próprio, pois, com a metamorfose posta pela tonalidade fundamental da angústia, o homem transformado em *Da-sein* não é somente “humano”.

^{lxviii} Para Heidegger, existe um modo de dação própria ao nada anunciado pelo seu fenômeno, que se manifesta e não podemos perder de vista esse horizonte de mostração, na medida em que ele está acontecendo, ou mais propriamente, se dando.

^{lxi} Segundo a tradução francesa de Froment-Meurice (1981), no texto alemão, há uma ambiguidade, de modo que fica impossível saber se é nós quem abordamos o nada (tradução de Corbin) ou se é o nada que nos aborda (tradução de Manuier). Acreditamos que pela fenomenalidade do encontro exista uma abordagem mútua, eis o motivo da presença da ambiguidade, pois é próprio de toda aproximação não ter um polo fixo. Pois, se levamos em conta a dimensão do *Ereignis* (acontecimento) e a crítica heideggeriana da relação sujeito e objeto, é justamente isso de que ele quer escapar.

^{lxx} A diferença ontológica se faz presente na Conferência entre o nada e o ente. O nada se dá no ente, mas não é o ente. Uma vez que o nada é ontológico, não tem realidade efetiva (atual). Heidegger opera uma distinção similar à distinção de razão cartesiana dos *Principia*. A distinção de razão é bastante de sutil e fraca, porque é uma distinção feita pelo pensamento, mas necessária. Por exemplo: distingue o atributo principal pensamento de sua substância. Distingue substância extensa do seu atributo principal, a extensão. O máximo que se sabe dela é que é extensa. Não temos acesso a ela, mas no máximo ao que ao seu atributo principal nos apresenta. Ver a diferença ontológica na pag: 35

^{lxxi} *Hinfällig*: Abalado. Optamos por essa tradução, pois acreditamos que ela se aproxima mais da ideia, que Heidegger quer trazer de debilidade, do estremecimento diante do instaurar da angústia. O dicionário *Duden* nos revela no exemplo de uma das significações dada ao verbo: *durch die mannigfachen beschwerden des Alters geschwächt, gebrechlich* (enfraquecido pelas múltiplas queixas da velhice, frágeis). Assim, diante da angústia, toda rede de significação ôntica e suas remissões, que trazia familiaridade ao *Dasein* em relação aos entes, sofrem um estremecimento, um abalo.

^{lxxii} *gebannte Ruhe*: Repouso fascinante: Optamos por repouso e não silêncio, porque reforça a oposição à publicidade e ao frenesi da avidez de curiosidade. Ela regula de prontidão toda interpretação do mundo pertencente ao *Dasein*.

^{lxxiii} *Nichten*: nadifica. Neologismo inventado por Heidegger. Carnap disse que em enunciados como esse existia uma falta de relação designativa à realidade empírica e, por isso, não possuíam sentido. Grosso modo, o que Carnap propunha era que a sintaxe lógica incorporasse as regras de compatibilidade semântica omitidas na sintaxe gramatical. Heidegger, ao criar esse neologismo, se esforça para uma linguagem anterior à própria lógica. Pois a questão é levada mais além, aos seus limites mais extremos, uma vez que a pergunta pelo fundamento do *Dasein*, em seu sentido ontológico, levaria a uma continuação da busca por uma fonte última. Para ele, mais originária que a síntese veritativa, apofântica ou predicativa. Seria agora necessária uma crítica ao próprio princípio de identidade, princípio de não-contradição e ao princípio da razão suficiente. Assim, esta crítica tinha como alvo os positivistas lógicos, por exemplo o próprio Carnap,;Ver pag: 34

^{lxxiv} *schlechthin Andere*: Absolutamente outro. O nada é o absolutamente outro por excelência em relação ao ente. Como em Parmênides, a diferença entre ser e o não-ser (nada) é uma diferença ontológica radical. Já em Platão, temos uma diferença relativa, na medida em que o não-ser é sempre em relação a outra coisa (por exemplo: o homem é um não-ser cão). Isso se deve, segundo Heidegger, ao esquecimento do ser e do nada. A história da metafísica é exatamente a história desses esquecimentos. O ser e o nada na metafísica são sempre tratados como entes. Ver pag: 36

^{lxxv} *Ermöglichung*: Condição de possibilidade. Optamos por condição de possibilidade, primeiro porque é o que torna o *a priori* possível (em termos kantianos), segundo, pensando a partir de Husserl, a consciência transcendental para o ser imanente tem o caráter de ser absoluta e indubitável, pois a consciência é uma absoluta presença a si. Quando se trata da transcendência da coisa, ela consegue ser transcendente sem ser imanente, ao passo que o imanente (consciência) não se perfila, isto é, seu modo de doação possui outro caráter que não o da dação por *Abschattungen*. Já, em Heidegger, temos uma transcendência que não tem uma entidade, pois o *Dasein* transcende o ente, na medida em que está contido no nada. Assim, é uma transcendência que não me leva a uma imanência da consciência, porque não existe imanência, já que o *Dasein* é sempre fora pela sua dimensão de *ek-sistência*. Heidegger retoma a ideia de *Ser e Tempo*, de que o ser era o transcendente (o *transcendens*) por excelência. Agora é o nada o transcendente.

^{lxxvi} *zugehen und eingehen*: dirigir e acolher: Nesse jogo feito por Heidegger entre os verbos, optamos por traduzir *eingehen* por acolher contra os significados mais presentes na língua alemã (chegar, entrar, consentir, encolher, aceitar), buscando inspiração no latim, pois o *colligere* tem como significado: reunir, juntar, coligir e ocupação e o *legere*: ler. Tem também uma ligação com a agricultura, recolher, apanhar. Assim, o acolher tem essa ligação com outro. Essa ligação entre o *legere* e o *colligere* pode ser tratada uma hermenêutica própria da relação do *Dasein* com o ente. O nada obsedia o *Dasein* na angústia, ou seja, quando essa remissão repelente que é da essência do nada repele o ente, nós temos aí três termos (ente, *Dasein* e nada) nessa relação. Nesse sentido, o *Dasein* está mais próximo do nada diante da proximidade do nada, que o possibilita ler (entender) o ser, ele se vê vendo o todo do ente. O recuo ao nada é o possibilitador da emergência do ente e até mesmo, para a indicação originária para o *Dasein* entender : “isso é ente” e não nada.

^{lxxvii} Sobre a transcendência do *Dasein* no nada ver pag: 114

^{lxxviii} *Selbstsein*: Ser-si-mesmo no sentido de ipseidade, pois o *Dasein*, em seu ser, sempre precede a si mesmo, em outras palavras, ele está sempre a caminho de si mesmo.

^{lxxix} Sobre a diferença ontológica ver pag: 35

^{lxxx} Há entre o nada e o ser uma homologia, pois o nada não é um conceito oposto ao ser, uma vez que a diferença por oposição, no sentido máximo da contradição, se faz entre o ente e o nada. Sobre o ponto fulcral da filosofia heideggeriana, do “parentesco” ontológico entre nada e ser ver pag: 135

^{lxxx} *Verstellt*: Dissimulado. O “des” em latim tem a ideia de separação, disjunção. De modo que simular já é uma ideia de disfarce, fingimento, encobrimento da verdade, com prefixo “des” tem-se ao aumento da intensidade da simulação a ponto da simulação se tornar um disfarce. Similar à descrição do termo fenômeno trazida, em *Ser e Tempo*, o fenômeno original do nada (como o ser) fica velado por trás da aparência. Nesse caso, estamos diante de algo que apenas aparenta ser e que se limita a anunciar algo que permanece oculto, de modo que temos: estrutura bipolar entre fenômeno-original e fenômeno-aparência.

^{lxxxii} “*öffentliche Oberfläche*”: “Superfície pública”: Está entre aspas, pois se trata não da coisa pública (assuntos públicos= res publica), mas da publicidade (Offentlichkeit), que regula de prontidão toda interpretação do mundo pertencente ao *Dasein*. A publicidade regula imediatamente toda interpretação do mundo e do *Dasein* não porque faça ver através do *Dasein* de forma singularmente apropriada. Mas, por não ir a fundo em nenhum assunto, por não se dar conta de todas as diferenças singulares e seu níveis, o que se dá é uma mera repetição daquilo que se ouve. Enquanto tal na publicidade cotidiana, o *Dasein* na postura de a-agente possui três caracteres de ser que lhe são fundantes: “distanciamento, mediania e nivelamento”.

^{lxxxiii} *Zweideutige*: Ambíguo: Próprio do decair, que é um modo-de-ser fundamental do “aí” cotidiano, ou seja, designa o absorver-se no mundo das ocupações. Na modulação da ambiguidade, há um distorcer, dissimular, deturpar de todo acontecer genuíno. A ambiguidade providencia para que tudo aquilo que está na espreita de algo próprio se torne uma banalização e todo interesse por isso acabe antes mesmo de começar a amadurecer.

^{lxxxiv} *Ausgebreitete*: difusa. O *fundere* em latim tem esse significado de verter, derramar, espalhar (líquidos); *fundere lacrimas* (derramar lágrimas), fundir metais, espalhar, estender (a terra) a fusão com a coisa ao se derreter. Nesse espalhar da fusão, o difuso é o que foi dissolvido, nesse sentido, o produto dessa fusão acaba sendo o oposto do uso ou do processo, pois o difundido é o que está espalhado (não-fundido).

^{lxxxv} *Vorgängig*: Anteriormente. Optamos por tal tradução pela significação temporal que a mesma traz, ao passo que o termo “previamente” tem uma noção de via espacial. Grande parte das preposições tem essa conotação espacializante, por exemplo: antes e depois.

^{lxxxvi} Na segunda parte da conferência (pag: 153)

^{lxxxvii} A teoria da oposição por operação lógica se dá por contradição, mas quando Heidegger coloca o nada como origem apriorística da negação não se tem como resolver essa operação. O nada não anula o ser (o nada nadifica) e a negação na sua dadidade (Gebebenheit), o que do ponto de vista lógico se mostra como uma contradição. Vale ressaltar que não se trata de uma destruição da Lógica, mas repetir (no sentido heideggeriano de repetir a questão) a dimensão fundante e ainda não pensada da Lógica, ou seja, a essência originária do *logos*.

^{lxxxviii} *Schärfe*: mordacidade. Segundo o dicionário etmológico *Duden schärfe* tem o significado de afiado, pontiagudo, propriedade para cortar (eigenschaft, zu schneide) *der klinge, der Axt prüfen* (a lâmina, o teste do machado), que tem acuidada para cortar. Desse modo, a mordacidade é o que morde e corrói. No campo imagético, o mordaz é o que tem a língua afiada, essa conotação de mordaz, corrosivo, que carrega esse caráter um tanto agressivo, com o intuito de fazer comentários sarcásticos.

^{lxxxix} *Versagens*: Heidegger utiliza-se da raiz comum dos verbos recusar (versagen) e dizer (sagen) em alemão. Como esses verbos não possuem um raiz comum no português e para não perdemos o sentido ao utilizar o sentido literal, nesse caso optamos por erro para traduzir *versagens*, porque é mais usado para se pensar os erros das deliberações e

decisões humanas, ao passo que, falha é mais usada para quando se referir à máquina em suas falhas mecânicas.

^{xc} Existe um peso da existência que é mais pesado do que o corpo entendido em termos físicos. Podemos refletir à luz de Milan Kundera, que desloca a dualidade do peso e da leveza para uma perspectiva existencial, ou seja, parafraseando-o fácil é sustentar o peso do corpo e difícil é sustentar a leveza do ser e do nada, no caso da Conferência (A insustentável leveza do Ser e do nada).

^{xcⁱ} Trata-se de uma essencial tendência de ser da cotidianidade, a de perder-se em agente. Em *Ser e Tempo*, este fenômeno da dejectão e da absorção do *Dasein*, tanto nas ocupações quanto na publicidade, é chamado de decair. Esse fenômeno, que dita o modo de ser cotidiano, corresponde à existência imprópria, ao qual nós estamos, de pronto e no mais das vezes, enredados porque constantemente absorvidos pelas ocupações, pelos afazeres cotidianos, que caracterizam a familiaridade, o não se sentir estranho nem desabrigado: é a decadência, modo de ser impróprio ou não ser-próprio do *Dasein*.

^{xcⁱⁱ} *Niedergehalten*: recalcado: Similar ao recalque freudiano, a angústia não é suprimida, mas, como no recalque (Verdringung), há um processo através do qual se elimina da consciência partes inteiras da vida afetiva e relacional profunda para o inconsciente. Exatamente como uma pulsão do inconsciente, ela está ali, contudo, apenas dorme.

^{xcⁱⁱⁱ} *Ihr Atem zittert*: seu sopro vibra. O sopro do criador que cria a tonalidade afetiva, na medida em que o sopro dá a vida a matéria. Há a ideia de exalação, emanação. Já o vibrar traz a conotação da ideia musical, do estar afinado do encontrar-se das tonalidades afetivas, no sentido de que o *Dasein* sempre está afinado por tal ou tal estado-de-ânimo dado pela abertura do aí (da). Assim, fica patente a noção tonal da emoção.

^{xc^{iv}} *Verhaltene*: Contente. O radical desse termo tem como significado: comportamento, conduta, procedimento, trato. Optamos por continente, porque tem o sentido moral (não no sentido moralista) de continência, moderação, autodomínio, aquele que se contém, que é contido, voltado para si mesmo.

^{xc^v} *Verschwendet*: Arrisca. No sentido de prodigaliza, ele tem esse sentido ambíguo daquele que gasta e aquele que é liberal e generoso (que dá aquilo que lhe é devido). No sentido interpretativo, optamos por arriscar para dar conta dessa dimensão do se expor ao perigo (arriscar), isto é, ele se expõe aos riscos de enfrentar o nada da existência podendo, de perder-se, mas torna a si mesmo pela dissipação do a-gente.

^{xc^{vi}} *Dahintreibens*: Atividade laboriosa posta pela angústia originária em oposição à tranquilidade do sentir absorto no mundo, acomodado do *Dasein* que tem o mundo como algo que lhe é familiar, seu ambiente, sua residência.

^{xc^{vii}} *Heiterkeit*: Serenidade que não é a mesma serenidade dada pela ocupação da cotidianidade mediana, mas é uma serenidade própria da angústia. Essa nos dá uma serenidade própria, pois ela não nos deixa levar pelos ditames do público ser do

interpretado, de modo que ela tem uma tranquilidade e alegria própria, que vem do desejo criativo.

^{xcviii} *Geringfügige*: Pequenez. A oposição de pequenez se faz em relação à grandeza e não pela posição de fundo. Porém, optamos por manter o jogo entre profundidade e superficialidade da manifestação.

^{xcix} *Platzhalter*. Vigário. Vigário vem do latim *vicarius*: o que faz às vezes de... , que substitui (uma pessoa ou coisa), alicui juris vicarius (o representante dos direitos de outro). Munier traduz por “o lugar tenente do nada”; o tenente é aquele que está no lugar do capitão. O nada é como fosse o Cristo e o Vigário o seu representante.

^c *Verendlichung*: findar. Neologismo de Heidegger a partir do verbo *verenden* que significa morrer, perecer.

^{ci} *Übersteigen*: Ultrapassar no sentido de transcender. Heidegger faz uma releitura da metafísica no sentido de superação tanto da metafísica tradicional quanto da concepção de metafísica e transcendência em Husserl. De modo que ele está redefinindo o que é o transcendente. Se em Husserl a correlação entre consciência e mundo é de ordem eidética e faz com que todo imanente se refira a um transcendente (ainda que não formem uma unidade), em Heidegger, é sob o fundamento angústia que é possível superar o ente no seu todo. Então é uma espécie de domínio transcendental diferente da consciente percepção imamente do cogito. Ora, é o nada o fundamento que toma o “lugar” da consciência husserliana, ou seja, é fundamento que na verdade é um absímo, um fundamento sem fundamento. O campo transcendental, então, é a existência na medida em que essa é mostrada na sua autenticidade pela desocultação do todo do ente. A transcendência é um novo modo de pensar o interior e o exterior, pois, como a imanência é o nada e o “nada” nadifica e sendo ontologicamente diferente do ente: tudo está no exterior. O nada é o domínio das condições de possibilidade do transcendental, ou seja, o nada é a pura imanência e tudo se fenomenaliza a partir dele.

^{cii} *tà metà physikà*: Curiosamente o livro conhecido hoje como *Metafísica*, que significa “a ciência além da física”, na verdade, o termo surge, tardiamente, por volta de 50 a.C. Talvez Andrônico de Rodes (tese de de Jaeger.), ao organizar a coleção da obra de Aristóteles, dá o nome de *ta metà ta physiká* ao conjunto de textos que se seguiam aos da física (“*metà*” quer dizer além). Sob a interpretação heideggeriana da metafísica aristotélica ver pag: 122

^{ciii} *Begreifen*: conceituar. Heidegger utiliza-se de um composto formado a partir do verbo *greifen*: pegar, deter, agarrar para pensar a noção do conceituar, que tem relação com *er-greifen* e *er-griffen* (apanhar e ser tomado por). Assim, o *be-greifen* e o *Begriff* têm os significados respectivos de conceber e conceito.

^{civ} O nada é questão metafísica por excelência correlacionada à questão do ser (*Seinsfrage*).

^{cv} *Hineingenommen*: ideia de estar necessariamente implicado na questão, atravessado e envolvido. Ver pag: 20

^{cvi} *Mehrdeutigen*: Equívoca, no sentido de que tem duas vozes iguais ou mais de um significado. Próprio da “ambigüidade” (*Zweideutigkeit*) que é umas das formas do homem se perder na cotidianidade. Nela, tudo é acessível a todos. Nela, qualquer um pode discorrer sobre qualquer coisa, pois não há limites ou critérios de validação para decidir o que é um genuíno compreender ou não.

^{cvii} *Eidos*: A ideia em grego tem uma raiz de figura (do que é figurado), aquilo que os entes particulares, apesar do diverso entre eles, possuíam algo em comum (*koinón*). De modo que *εἶδος* significa “ideia”, “forma”. O ver já inclui a captação da “forma”, isto é, não existe visão que já não esteja inscrita numa esfera de inteligibilidade. Os verbos gregos de origem constituem um índice disso: *ὁράω* (ver) tem o seu radical aoristo em *ἰδ* e conjuga-se como *εἶδον* no pretérito. O *ἰδ* remete à *ιδέα*, ao passo que *εἶδον* remete a *εἶδος*. Novamente, o radical *ἰδ* aparece em *οἶδα* (eu sei). Ver, portanto, para os gregos, já é entender a forma, a ideia, já é saber (*οἶδα*), pois colocando em primeiro plano o caráter genérico fazem que a dimensão desvelada se afirme progressivamente como entidade do ente. Nesse sentido, se a ideia significa a generalidade prévia a uma classe de ente em particular, a ideia trata do aspecto, que vem de pronto e no mais das vezes à visão, quando o ente se faz presente. Ideia é o que é visto de antemão quando se dirige o olhar a um ente, antes mesmo de perceber as particularidades, mas que possibilita reconhecê-lo como tal.

^{cviii} *Veränderte*: Altera. O sentido foi alterado, modificado, no sentido de que a dogmática cristã dá ao nada um significado muito alterado. Para tanto, quisemos manter o dimensão do “alter” que traz a noção de se tornar outra coisa. Por isso, não optamos por transformar ou modificar para não se entender que a alteração foi uma simples modificação da forma ou do modo.

^{cix} A criação não faz parte da tese grega da geração dos entes, mas da tradição greco-romana (gênese). Assim, se a criação vem do nada não existe uma contradição em relação ao ente, mas o que se opõe de fato é Deus, sobretudo, porque ele não saiu do nada. A criação, ou mais precisamente os entes, não se opõe por contradição ao nada, eles veem do nada por oposição fraca.

^{cx} *Unterbleiben*: abandonadas, no sentido de esquecidas, pois *unterbleiben* tem o sentido literal de “não ter lugar”. Assim, optamos por abandonadas para resgatar o ponto de partida heideggeriano, ou seja, do esquecimento do ser, Heidegger tinha o esquecimento do ser como uma constante de toda a tradição filosófica ocidental desde os gregos, ou seja, os filósofos da tradição não teriam distinguido adequadamente a diferença entre ente e ser, entre o que existe simplesmente como dado (ente) e entre o que é enquanto ser. Por outras palavras, trata-se aqui da confusão entre o ôntico (relativo ao ente) e o ontológico (relativo ao ser), que perfaz a diferença ontológica.

^{cxii} Segundo a filosofia tomista, Deus é o ato puro de ser.

^{cxiii} Há para Heidegger uma ligação ontológica entre o ser e o nada, primeiro, por não serem entes, e um segundo ponto que chama atenção é que o nada, nessa Conferência, se mostra como sendo mais fácil de ser fenomenalizado que o ser, por ser justamente uma face ou aspecto do ser manifestado. Entretanto, nessa relação o ser consegue fazer um trânsito para o ente que o nada não consegue, pois todo ente tem um sentido de ser, já o nada é o completo oposto do ente. O nada seria então mais uma perspectiva fora do

ente, a partir do qual se pode entender o ente. Assim, se o ente tem um sentido de ser, o nada é a condição impossível de observação, que possibilita o entendimento do ente a partir do seu sentido de ser. Sobre a relação entre ser e nada ver pag: 135

^{cxiii} *ex nihilo omne ens qua ens fit*: Do nada todo ente enquanto ente se faz.

^{cxiv} Duplo sentido do termo: razão de ser e fundamento.

^{cxv} Esse ultrapassamento é essencialmente positivo, pois, com ele, nomeia-se aquela abertura na qual se tinha por meta fundar a questão do ser em *Ser e Tempo*, o nada, portanto, funciona como solo fundamental (Grund) ou referencial, para o pensamento mais radical sobre o Ser. Ultrapassar é estar posicionado além da questão. Nesse sentido, não seria absurdo colocar a ausência de algo como o subsídio para o *Dasein*. Assim, a presença do Ser, pode se ligar de modo não contraditório a sua essência ausente, o nada, que é pré-condição de sua existência como totalidade (Mundo). É fundando-se no nada que o *Dasein* se antecipa e vai além dos entes para se apreender como o fundo sem fundo de si mesmo e nela que se legitima que o existir é insistência na ausência de um *Dasein* fundado no nada

^{cxvi} A discussão acerca da Metafísica pretende mostrar que o fundamento dela mesma é o *Dasein* humano. O próprio fato de colocarmos a questão do “porquê” levanta esse dado. Mesmo não possuindo fundamento algum, não temos como deixar de perguntar. O porquê, mesmo sem fundamento último ôntico, sempre é posto. Desse modo, o fundamento da metafísica deve ser buscado naquela abertura dada pelo nadificar do nada, a qual sustenta a abertura do ser e a referência do homem para com os entes. E, assim, permite a originária ultrapassagem do ser em relação ao ente e, ao mesmo tempo, impede que seja identificado com outro ente (para além e mais elevado). Fica claro porque sustentamos nossa existência e fazemos Metafísica, a Metafísica não é só uma disciplina filosófica que trata do *Dasein*, mas também uma possibilidade própria do *Dasein*, ou seja, ela é o próprio *Dasein* e se realiza como *Dasein*.

^{cxvii} É nos *Princípios da natureza e da graça* (1714) que Leibniz enfrenta uma das questões fundamentais da filosofia: por que o ser e não, antes, o nada? Por que existe algo ao invés do abismo do não-ser?. Heidegger, o pensador da *Grundfrage*, visando aprofundá-la ou interrogar a resposta implícita nela, abre a obra *Introdução à Metafísica* com essa questão fundamental.