

## Da historicidade das disposições

### From the historicity of the dispositions

Prof. Dr. Wagner Félix

Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá – UEM<sup>1</sup>

#### RESUMO

Propomos neste texto examinar o papel das disposições (*Stimmungen*), e, particularmente, das chamadas “disposições fundamentais” na construção da pergunta heideggeriana pela historicidade da história. Nós partimos da pergunta pela historicidade da história da filosofia para a análise do papel hermenêutico cumprido pela angústia na analítica da cotidianidade em *Ser e Tempo*, procurando esclarecer a conexão dessa disposição com o conceito de historicidade tal como tratado nessa obra. Em seguida, tratamos da maneira como são pensadas as disposições em *Conceitos fundamentais da metafísica*, obra na qual Heidegger explicitamente pensa a disposição do tédio como característica de uma época. Uma vez que mostramos como podemos entender as disposições em geral em sentido historial, retomamos a análise da angústia, e, a partir da discussão de sua estrutura tal como apresentada em *Ser e Tempo*, perguntamos pela relação específica da angústia com a questão da historicidade, no que ela significa para o projeto de *Ser e Tempo* e para a obra posterior de Heidegger.

#### PALAVRAS CHAVE

Historicidade; Angústia; Finitude; Fenomenologia

---

<sup>1</sup> Email: [wdcfelix@uem.br](mailto:wdcfelix@uem.br)

## ABSTRACT

We propose in this text to examine the role of the attunements (*Stimmungen*), and particularly of the so-called "fundamental attunements" in the construction of the Heideggerian question of the historicity of history. We start from the question on the historicity of the history of Philosophy to the analysis of the hermeneutic role fulfilled by anxiety in the analytic of the quotidianity in *Being and Time*, seeking to clarify the connection of this attunement with the concept of historicity as treated in this work. Next, we deal with the way in which the attunements in *Fundamental Concepts of Metaphysics* are conceived, a work in which Heidegger explicitly proposes to think the disposition of boredom as a characteristic of an epoch. Once we can assume the meaning in which attunement in general are to be thought historically, we return to the analysis of anxiety, and, from the discussion of its structure as presented in *Being and Time*, we examine the specific relation of anxiety with the question of historicity and its meaning for the project of *Being and Time* and Heidegger's later work.

## KEYWORDS

Historicity; Anxiety; Finitude; Phenomenology

O desenvolvimento do pensamento de Heidegger após *Ser e Tempo* até o final dos anos 30 é marcado pela elaboração da questão da história do Ser. A analítica existencial do ser-aí dá lugar à reflexão onto-histórial (*seinsgeschichtlich*), que investiga o lugar do pensamento hodierno desde um retorno à história da compreensão do Ser. Heidegger afirma que nos encontramos em uma época de passagem, que tem atrás de si o primeiro começo da filosofia, caracterizado pela antiga cultura grega da qual, em nosso arcabouço conceitual e nas possibilidades de nosso pensamento, somos herdeiros, embora relapsos. Essa época será marcada pela vontade de auto superação, e, no entanto, porque também a vontade, enquanto determinação última do pensamento, mostrar-se-á não mais que uma configuração da metafísica em seu acabamento, também o voluntarismo de qualquer espécie não será capaz de antecipar a possibilidade de um 'outro começo' para o pensamento.

O 'outro começo' demandará, para Heidegger, uma preparação, que no texto de 1962 sobre *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, foi assim apresentada:

Pois qualquer tentativa de ganhar um acesso à presumível tarefa do pensamento vê-se remetida à retrospectiva da História da Filosofia em seu todo; e não apenas isto, mas ela é até mesmo estrangida a primeiro pensar sobre a historicidade daquilo que garante à Filosofia uma possível história. Já por isso o pensamento presumido fica

aquém da grandeza dos filósofos. Ele é menor que a Filosofia. Menor também porque deve ser recusada a esse pensamento, mais decisivamente do que já à Filosofia, a atuação tanto imediata quando mediata sobre o mundo público da era industrial, marcado pela técnica e ciência. Menor, porém, permanece o pensamento presumido, sobretudo pelo fato de sua tarefa ter caráter apenas preparatório, e, de maneira alguma, fundador. Ela se satisfaz com o despertar de uma prontidão do homem para uma possibilidade cujo esboço permanece obscuro, e cuja vinda, incerta. (HEIDEGGER, 1976b, p. 66).

No presente texto, propomos examinar um aspecto dessa tarefa preparatória sobre a qual Heidegger tão longamente refletiu, e que, a nosso ver, contribui para uma interpretação mais precisa dos nexos entre a tentativa de *Ser e Tempo* e aquelas posteriores de pensar o sentido da própria metafísica. Trata-se de perguntar pelo que vem a significar uma 'retrospecção sobre a história da filosofia' e uma reflexão sobre sua própria historicidade; de outra maneira, o que, de fato, constitui a historicidade da história, a historicidade de um acontecimento, não enquanto algo que vem a nosso conhecimento, mas como algo que, conforme a exposição de Heidegger em *Ser e Tempo*, diz respeito ao ser do ente que nós mesmos somos, enquanto somos nós mesmos *historiais*; ou seja, o modo pelo que a existência *acontece*, não o modo pelo qual fatos são conhecidos e registrados. Respondemos à complexidade desta questão, no momento, restringindo nosso exame do que constitui a historicidade ao caráter historial das *disposições (Stimmungen)*, enquanto o modo primário em que o ente intramundano vem ao encontro, ou seja, como primariamente encontramos o mundo 'já constituído', que ao qual poderá ser atribuído o caráter de um mundo *histórico*.

A discussão da historicidade começa em geral assumindo o caráter do ser-aí como um ente já jogado em meio aos acontecimentos, no sentido da cotidianidade mediana, ou ele é o observador casual da história dominado pela tradição, ou é considerado em seu modo de ser resoluto ou decidido (*Entschlossenheit*), em que assume propriamente sua herança. O problema aqui colocado diz respeito ao possível acesso à historicidade da história; ou seja, tanto como a herança que o ser-aí resoluto pode assumir é compreendida como um legado, quanto como se constitui primariamente aquilo que, para a cotidianidade mediana, é meramente o "passado".

Pensado em seu modo de ser resoluto, nós compreendemos esse ente à medida que ele se encontra diante de sua historicidade, do mesmo modo como o compreendemos diante de sua morte, isto é, na iminência de apropriar-se de si mesmo e inteiramente transparente para si: "Com o fenômeno da resolução (*Entschlossenheit*), nós fomos conduzidos para diante da *verdade* da existência

originária. O ser-aí é ele mesmo desentranhado em seu respectivo poder-ser fáctico, tão certamente, que ele mesmo é esse desentranhar e ser desentranhado.” (HEIDEGGER, 1986, p. 308). Como é possível, no entanto, que se torne transparente para o ser-aí seu caráter historial? Ao introduzir a questão da historicidade no §72 de *Ser e Tempo*, Heidegger remete a questão ao possível “ser-todo” (*Ganzsein*) do ser-aí, e aponta para o “estender-se do ser-aí entre nascimento e morte”, ou seja, “o contexto da vida” (*Zusammenhang des Lebens*) (HEIDEGGER, 1986, p. 373) como o fenômeno desde o qual a historicidade, isto é, o acontecer do ser-aí, poderá ser desentranhada. Heidegger reconhece que o nascimento, como um dos fins do ser-aí, não foi investigado, mas *ser-para-a-morte* tem nessa obra um importante papel, à medida que é reconhecido como o poder-ser mais próprio do ser-aí. É, afinal, o desvendamento da finitude do ser-aí que abre caminho para a investigação da temporalidade e, conseqüentemente, da historicidade, o que permitiria cumprir com o objetivo (provisório) proposto na epígrafe da obra: interpretar “o tempo como o horizonte possível de toda compreensão de ser em geral” (HEIDEGGER, 1986, p. 1), e com o objetivo projetado para a segunda parte não publicada de *Ser e Tempo*: conduzir uma “destruição da história da ontologia tendo como fio condutor a problemática da temporariedade”. (HEIDEGGER, 1986, p. 39).

27

A questão acerca possível ser-todo do ser-aí é colocada no §45 de *Ser e Tempo* em vista da necessidade de garantir a consistência fenomenal de uma experiência “originária” do ser do ser-aí, o qual foi apreendido na primeira seção da obra em seu caráter impróprio e não íntegro, ou seja, no modo da cotidianidade mediana. (HEIDEGGER, 1986, p. 310) A indicação da experiência originária do ser do ser-aí, contudo, antecede a busca explícita pelo poder ser-todo desse ente, quando Heidegger procura por uma possibilidade de ser que deve “informar o ser-aí onticamente sobre si mesmo enquanto ente.” (HEIDEGGER, 1986, p. 244). Inicialmente, Heidegger propõe investigar a disposição que pertence a essa possibilidade de ser, que deve privilegiadamente, de algum modo, dar acesso ao ser desse ente.

A introdução da disposição fundamental da angústia, da qual nasce a pergunta pela experiência originária do ser-aí, se dá em *Ser e Tempo* de forma abrupta. As razões metodológicas para sua discussão são, certamente, suficientes para o leitor; mas o que, de fato, na discussão acerca da cotidianidade, exige que se fale da angústia? Isso acaba por se justificar porque a angústia concrece, em verdade, do fundo do ser do ser-aí; ela não vem de lugar algum, a não ser do fato de que já estamos sempre ‘junto’ a nós mesmos. Mas o que de fato acontece? O que, em meio aos cuidados cotidianos, desperta a disposição da angústia? É possível que um aceno,

um apelo à angústia se resguarde de alguma forma no mundo, mesmo que ela só “fale” em silêncio?

Há um sentido em que nós compreendemos que a angústia não *acontece*; ela certamente não é algo que acontece no curso da vida de alguém. Sempre é necessário reiterar: *o ser-aí não é alguém*. A experiência originária da verdade da existência que se busca em *Ser e Tempo*, e igualmente nenhuma experiência em sentido rigoroso, pode ser compreendida como uma vivência que diz respeito à minha pessoa. Nós não alcançamos tal experiência através de e mediante nosso *pensar*, nosso *querer* ou nosso *sentir*. Se uma disposição fundamental não é uma vivência, em que sentido terá a ver com o *acontecer* do ser-aí?

Nós buscamos na apresentação da angústia em *Ser e Tempo* e das disposições em gerais, e também especificamente a disposição do tédio na preleção do semestre de inverno de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, responder à pergunta de como pode o ente que nós mesmos somos chegar ao seu aí, sem que ele no entanto o “vivencie”. Nós entendemos este “vir a si mesmo em seu aí” também como o modo privilegiado do acesso à historicidade do ser-aí, e talvez o único acesso possível, em um sentido particular. O “vir a si mesmo” no sentido do “ser disposto” (*Gestimmtsein*) em seu aí significa: o ser-aí se singulariza em seu aí, de tal forma que o *Da* se abre enquanto o *Dagewesene* insistentemente porvindouro do ser-aí historial. O *aí* assim aberto é singular, porque esta abertura é a vinculação inexorável do ser do ente que é sempre meu às possibilidades fácticas nas quais já sempre me encontro, as possibilidades fácticas de um e um *único* mundo. Melhor dizendo: o ser disposto, *Gestimmtsein*, é a abertura da conformação mesma dessas possibilidades. O vínculo, o *enlace*, não se dá entre “eu” e “mundo”, mas entre o poder-ser que eu sou e as possibilidades fácticas através das quais e com as quais eu respondo por esse poder-ser, tal como se revela na interpretação do ser para a morte. Uma disposição não seria assim aquilo que “produz” uma possibilidade. Uma possibilidade nunca se dá “pela primeira vez”. Nós certamente podemos imaginar um tempo em que não havia, por exemplo, *escrita*, e mesmo um tempo em que não havia sequer o *homem*. Mas isto é sempre uma abstração; no mundo em que nós nos encontramos, “escrever” já nos foi sempre dado. Nós aprendemos a escrever, mas isto não significa que nós escrevemos pela “primeira vez”, ou que possamos determinar ao menos o início cronológico de nossa atividade individual de escrever. O escrever já sempre tem para nós sentido, e o aprendizado é como nós entramos nessa possibilidade e podemos, então, experimentar uma vez este sentido já aberto, isto é, nos apropriarmos *de* e *a* ele. Em sentido amplo, o “contexto” dessas possibilidades é o que constituiria uma época ou geração. Estar disposto, e sobretudo, *desperto* para a disposição, é como apropriamos das possibilidades já dadas – do mesmo modo como é através do despertar da

angústia que o ser-aí adentra na possibilidade de sua morte, ou então, em que é posto diante de sua finitude incontornável.

Na introdução que Heidegger faz do tema da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica* é reiterada a necessidade de se “entrar” no tema da preleção, de se estar “à altura” do tema, qual seja, a filosofia. Tematicamente, esta se colocaria ao lado das diversas disciplinas ofertadas no ambiente acadêmico; os “conceitos fundamentais” da Metafísica se equiparariam aos “fundamentos da Zoologia”, ao “projeto da ciência linguística” e coisas afins. No fundo, no entanto, a filosofia não poderia ser comparada às demais ciências, se o sentido da comparação é tomar a ciência como medida para a filosofia. Esta afirmação de Heidegger não deve ser tomada como uma posição esotérica, não se a filosofia toca em algo essencial do homem mesmo. Seu caráter incomparável evoca já desde o começo o que Heidegger chama de “singularidade”. A filosofia certamente não evoca a singularidade enquanto a particularidade de uma posição filosófica, como a exposição de uma doutrina ou questão e expressão de um pensamento filosófico, isto é, como um discurso filosófico particular, nem mesmo como a posição da qual esse pensamento seria expressão. A filosofia não é, afinal, “visão de mundo”. Se essa comparação também não pode se valer da Arte ou da Religião como porta de entrada para a filosofia, não é, porém, porque essas se subordinam à filosofia, ou porque tenha a filosofia a mesma relação com elas que ela tem com a ciência. Podemos supor que a Arte e a Religião em si mesmas compartilham do mesmo caráter incomparável da filosofia, mas logo se faz impossível comparar o que é singular por si mesmo, sem que se saiba como pode a singularidade se manifestar.

29

O caráter incomparável da filosofia é apresentado nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* com o recurso surpreendente a Novalis:

*Philosophie ist eigentlich Heimweh,  
ein Trieb überall zu Hause zu sein.*

Filosofia é propriamente nostalgia,  
um impulso para se estar em casa em toda parte.

A elucidação da *Heimweh* (HEIDEGGER, 2004, p. 7) leva Heidegger à formulação da pergunta pelo mundo, isto é, pelo “em todo”, pela finitude e pela singularização, que se articulam em um comportamento do homem diante da Metafísica ela mesma. Com isso, a pergunta inicial pela particularidade da Metafísica entre as demais disciplinas se transforma; ela não é a pergunta por uma determinada

atitude do homem, mas por um comportamento através do qual ele se singulariza em meio ao estranhamento diante de seu próprio ser.

A conexão íntima da filosofia com uma disposição é anunciada aqui com toda a clareza. A referência a Novalis é, porém, apenas uma das instâncias em que Heidegger aproxima o pensamento da disposição. Esta conexão está presente também em *O que é isto – a filosofia?*, e com muito mais frequência do que a primeira vista nos damos conta – *disposição, Stimmung*, é, para Heidegger, talvez algo tão próximo de seu pensamento, de sua questão, quanto a questão da linguagem, e podemos mesmo dizer que ambas pertencem uma a outra. Não por acaso, desconfiamos, a leitura Heideggeriana de Hölderlin não é, propriamente, uma interpretação dos versos do poeta, mas o esforço para alcançar e corresponder à disposição fundamental de seu poetizar. Há ocasiões em que uma disposição é chamada à palavra, mas a investigação mantém sua distância, em nome da função hermenêutica das disposições como a abertura privilegiada do fato da existência – pensamos, obviamente, na análise da angústia em *Ser e Tempo*. Nós podemos, contudo, sempre novamente nos perguntar se a angústia não ultrapassaria essa função hermenêutica para, desde o começo e em todo o percurso, dispor a investigação ali conduzida, em *Ser e Tempo*, até o limite de seu questionamento? Mas pode também ser que na angústia ressoa a perplexidade diante da questão do ser, diante do fato de que não estamos despertos para o sentido dessa questão, como se diz na epígrafe de *Ser e Tempo*. Seria mais prudente afirmar: a conexão da filosofia com uma disposição que a determina essencialmente não havia ainda sido pronunciada, embora o questionamento já tenha desde o início reservado seu lugar. Em *Que é isto – a Filosofia?* Heidegger diz:

*Philosophía* é a própria correspondência consumada que fala à medida que ela atende à instigação (*Zuspruch*) do ser do ente. O co-responder (*Ent-sprechen*) ausculta a voz (*Stimme*) da instigação. O que nos instiga enquanto voz do ser determina (*be-stimmt*) nosso corresponder. »Corresponder« significa então: ser determinado, *être disposé*, a saber, desde o ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal determina o falar de uma maneira que o dizer se compõe (*abstimmt*) com o ser do ente. O corresponder é necessariamente e sempre disposto, não apenas ocasionalmente e de vez em quando. Ele está em uma disposição (*Gestimmtheit*). E só com base na disposição (disposition) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua determinidade. (HEIDEGGER, 1976b, p. 21).

Essa passagem narra um *acontecimento* que não se encontra disponível em um momento da história da filosofia e cujo esclarecimento se deve, sem dúvida, à interpretação heideggerina dessa história. Quando se trata de retornar, de *retroceder* a essa história, é esse acontecimento que não se pronuncia como tal que está em jogo para Heidegger.

Ao admitirmos a multiplicidade das *Grundstimmungen*, reconhecemos ao mesmo tempo o que parece ser seu traço comum, qual seja, a abertura do ente em totalidade e o caráter historial deste acontecimento. Nosso interesse imediato reside, contudo, no fato de que tais disposições fundamentais se revelam a cada vez, para Heidegger, no modo de um determinado comportamento do ser-aí, e mais especificamente, no modo do questionamento filosófico ele mesmo. Nós certamente não podemos pensar que a convocação a se pensar o possível acesso à historicidade seria, para Heidegger, construir, ou mesmo forçar, pela violência de uma interpretação interessada em solidificar sua própria posição, o acesso e a apropriação das fontes históricas. A questão da historicidade da história não é, de forma alguma, um mero exercício hermenêutico. O que está em questão é o acesso à nossa própria historicidade, à nossa possível estadia em meio ao ente em sua totalidade, se é isto que caracteriza de fato a Metafísica. Nós já nada podemos decidir sobre as épocas precedentes, nem mesmo o modo como nós já recebemos nossa herança. Nós, afinal, nos encontramos já dispostos; essa primeira determinação, porém, essa determinação fundamental de nosso ser, é eminentemente discursiva. Ela haveria de resguardar, porém, a possibilidade daquela ligação originária com o mundo, o que se chama a facticidade, ressoar neste mundo, de fato como o mundo, enquanto o que sustenta a singularidade.

A questão do estar desperto, em contraposto a um possível estado de sonolência do qual despertaríamos, corresponde, para Heidegger, à situação de se encontrar, ao mesmo tempo, 'disposto' e 'não disposto' por uma disposição, isto é, tanto "presente" quanto "ausente", *da und nicht da*, que marca o caráter da *Stimmung*. A questão da presença e da ausência, pelo que se poderia ter acesso ao que significa encontrar-se disposto, é evocada por uma situação peculiar, que igualmente acaba por introduzir o "objeto" da preleção *Os conceitos fundamentais da Metafísica*, qual seja, o tédio. Nós nos encontramos ausentes por ocasião de um compromisso social, de uma aula ou conferência, quando o que se dá nesse encontro já não nos interessa, quando não estamos engajados nessa ocasião, e nem por isso estamos adormecidos, e em verdade, podemos muito bem nos saber, ter consciência de nosso estar ausente. E só podemos estar ausentes porque podemos nos engajar nessa ocasião, nós esperamos de nós mesmos ter interesse pela situação presente, de tal forma que nós nos encontramos presentes, quer dizer, *aí, Da*. O interesse, nesse caso, vai muito além

de uma preocupação calculada; ele indica que há algo aí em jogo para nós, não porque este algo teria sobre nós um efeito qualquer, mas porque dele não podemos abrir mão, não enquanto nos encontramos *despertos, presentes* nesta situação em que ele vem ao encontro. O que é isso que primariamente nos interessa, e do qual não podemos abrir mão?

Vejamos o que Heidegger diz nesta passagem extraordinária sobre a tristeza:

Acomete um homem, junto do qual estamos, uma tristeza. É apenas o caso que esse homem tem uma vivência que nós não temos – e de outro modo tudo permanece o mesmo? Ou então, o que acontece aqui? O homem que ficou triste está se fechando, ele se torna inacessível sem demonstrar nenhuma severidade para conosco; só isso: ele se torna inacessível. No entanto, estamos com ele como de costume, talvez com mais frequência e mesmo mais complacentes com ele; ele também não muda sua atitude para com as coisas e para conosco. Tudo está como de costume e ainda assim diferente, e não apenas neste e naquele respeito, mas, sem prejuízo da mesmidade do *que fazemos e com o que* estamos comprometidos, o modo como estamos juntos é diferente. (HEIDEGGER, 2004, p. 99).

Essa passagem mostra o ser com o outro vigente, presente, enquanto disposição, e, para além disso, o ser com o outro como algo essencial e privilegiado no que diz respeito ao modo de ser das disposições. Mas o que tem a tristeza a ver com o interesse? Porque o interesse mesmo deve ser compreendido como o ser-com disposto, não podemos imaginar que nos deixamos afetar pela tristeza do outro porque o outro é para nós significativo, é alguém por quem temos estima, porque isso seria *pressupor* o interesse, e não nos *encontrarmos* aí na vigência do interesse, na presença mesma disposta pela tristeza.

Mais do isso: o ser com o outro não é algo eliminado, deixado de lado, porque a disposição, segundo queremos a compreender, conduz o ser-aí à sua singularização, porque também o ser-com é “aí”. Isto é algo que só poder-se-ia dizer se insistíssemos na ideia de que o ser com o outro envolve a relação entre dois “*Daseins*”, entre dois “*alguéns*”. O ser com o outro, porque pertence essencialmente ao ser-aí, não é necessariamente dominado pelo discurso do impessoal, e mais do isso – ele não acontece somente através de e como comunicação; não é necessário que ele se pronuncie sobre si. A passagem citada denota por isso também o seguinte: o ser com o outro disposto tem algo a ver com o instante de uma época metafísica. Como seria possível extrapolar esse ser com o outro para a questão do acontecimento de uma época metafísica? Seria o acontecimento do *povo* e da *geração* o caráter historial do

ser-com constitutivo? Quem se encontra disposto, afinal? Mas esta é a nossa dificuldade: não seria precisamente isso que é o 'dispor' da disposição elemento fundamental da historicidade? Mas como seria possível a partir disso, narrar uma história, dizer, enfim quem é o *grego*, quem é o *romano*, quem é o *moderno*, quem somos nós? Se a disposição conduz ao si mesmo, e este é quem é 'aí', o que significa, quem é 'aí' enquanto este ser-no-mundo singular, a disposição diz respeito à singularidade do ser-no-mundo fáctico que *acontece*, singularidade esta que não é aquela de um indivíduo, mas que é um modo singular do ser disposto da disposição. O modo, portanto, pelo qual a 'compreensão de ser' de fato é *aí*, não como o que é meramente 'inteligível', porém como o que é 'vivido'. Pois esta é o que traz à palavra tudo aquilo que em primeiro lugar compreendemos enquanto História: língua, cultura, vida, meios de produção, o Espírito. Dito isto, e voltando à palavra de *O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, como poderia nos ser negado acesso à historicidade e à história, se isso significa que nos seria negado o acesso a *nós mesmos*?

A historicidade das disposições é clara nos *Conceitos fundamentais da Metafísica* – pois aqui trata-se de despertar a disposição fundamental de *nosso* filosofar.

33

A tarefa fundamental consiste agora em despertar uma disposição fundamental de *nosso* filosofar. Eu digo intencionalmente: *nosso* filosofar, não um filosofar qualquer, ou mesmo o filosofar em si mesmo, que nunca se dá. Cabe despertar *uma* disposição fundamental, a qual *nosso* filosofar deve suportar, e não *a* disposição fundamental. Portanto não há apenas uma única, mas várias". (HEIDEGGER, 2004, p. 89).

Mas não parece que a angústia, tal como tratada em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica?* Seria algo mesmo "anterior" à história, porque aquilo a que a angústia nos dispõe é, na primeira, justamente o estranhamento em meio às possibilidades fácticas, e, na outra, o Nada? Entendemos que não, pois a angústia não poderia corresponder a uma posição anterior e fora da história. Ao contrário, a angústia seria uma disposição privilegiada, *fundamental*, pois conduziria o homem ao reconhecimento de que *não há nada* fora da história, *nada* além da finitude – isto se pudermos compreender aqui "história", isto é, o acontecer do ser-aí, no sentido da *verdade do ente*, como parece ser o caso em *Que é Metafísica?*:

Acontece no ser-aí do homem um tal ser disposto no qual ele é trazido para diante do Nada? Este acontecimento é possível e

também efetivo – mesmo que bastante raramente – apenas por instantes na disposição fundamental da angústia. (HEIDEGGER, 1976a, p. 111).

O Nada se desentranha na angústia – mas não enquanto ente. Ele muito menos vem a ser dado como objeto. A angústia não é nenhuma apreensão do Nada. No entanto, o Nada vem a se manifestar nela e através dela, mas não da maneira como se o nada se mostrasse separado, “ao lado” do ente em totalidade, que se mantém na estranheza. Nós dizemos melhor: o Nada vem ao encontro na angústia em união com o ente em totalidade. (HEIDEGGER, 1976a, p. 113).

A angústia é, enquanto disposição fundamental, a disposição que corresponde à visualização prévia da existência, o ser do ser-aí, e a qual permite à investigação articular as determinações existenciais deste ente no todo de seu ser. Toda disposição é uma abertura privilegiada da facticidade. As disposições concretas que *Ser e Tempo* descreve são o temor e a angústia, o que se justifica, segundo Heidegger, em vista da perspectiva da compreensão existencial do fenômeno da angústia, que deve se diferenciar de sua compreensão existenciária, na qual ela se confunde cotidianamente com a disposição do temor.

A abertura da disposição tem ela mesma sua estrutura; ela abre o ser-aí nele mesmo em seu ser na facticidade da responsabilidade por ser ele mesmo seu aí; ela abre o ser-no-mundo em seu todo, no sentido daquilo em função de que o ser-aí é o seu ser, ou seja, aquilo pelo que o ser-aí responde facticamente, como um possível ser-no-mundo; e abre-se na disposição aquilo que vem ao encontro no horizonte deste poder-ser em que o ser-aí ele mesmo se encontra, horizonte este que constitui a mundanidade do mundo. Porém, enquanto o que está em jogo na descrição da mundanidade do mundo é o ser do ente que vem ao encontro nos cuidados cotidianos, isto é, o ente intramundano, a análise da disposição da angústia proporciona à investigação a interpretação existencial da totalidade estrutural do ser-no-mundo. Contudo, o mesmo se dá com o temor; o *temer* é igualmente um modo de ser-no-mundo, e aquilo *pelo que se teme* (*Worum die Furcht fürchtet*), é o ser-aí que se abre “em seus perigos, abandonado a si mesmo”, ao descobrir aquilo que o ameaça (*das Bedrohliches*) como algo temível, isto é, enquanto um ente intramundano que se aproxima, desde uma região que não nos é familiar, isto é, que permanece indeterminada na ameaça: “O que pode de fato danificar em mais elevado grau, e até continuamente se aproxima, mas à distância, permanece entranhado em sua temibilidade. No entanto, como o que se aproxima na proximidade, o que danifica é

ameaçador, ele pode ou não vir ao encontro.” (HEIDEGGER, 1986, p. 140). No temor, teme-se pela casa em que habita, à medida que se abre como temível um “algo”, isto é, um ente intramundano, que, ainda que indeterminado, pode destruir, danificar os entes com os quais o ser-aí cuida de habitar e destruir ele mesmo enquanto ente. Contudo, nesta possibilidade de danificação, aquilo pelo que se teme não é o próprio poder-ser do ser-aí, mas o seu ser enquanto habitar: uma possibilidade fáctica determinada. No temor, mostra-se privilegiadamente como o ser-aí, primeiro e na maior parte das vezes, tem a tendência de se compreender desde o “mundo”, como se esse se confundisse com seu si mesmo. Mas ele é ainda seu próprio poder-ser no modo do desvio para o mundo que se esquiva da facticidade da responsabilidade de responder pelo próprio ser. Como temor, essa abertura é o retraimento do ser-aí para sua proximidade mais próxima; ele compreende a si mesmo na familiaridade com mundo ao qual ele já sempre se confiou.

Como pode a angústia falar desde o si mesmo do ser-aí contra sua tendência própria de encobrimento? Em que se distinguem então o temor e angústia? A questão é mostrar como o desvio de si mesmo que se torna evidente com a interpretação existencial da disposição do temor não é nem uma necessidade, o que interditaria qualquer possibilidade do ser-aí compreender-se a si mesmo propriamente, nem uma contingência que poderia ser evitada, mas sim, uma possibilidade em que se mostra a concreção do poder-ser mais próprio do ser-aí, ainda que com o caráter de uma “fuga” diante de si mesmo, a qual, porém, não se revela para o ser-aí que teme, mas é denunciada como fuga na disposição da angústia.

No temor, o ser-aí retira-se (*Zurückweichen*) para sua familiaridade mais próxima diante daquilo que se abre como ameaça. Este retraimento é ao mesmo tempo a compreensão do mundo circundante dos cuidados pelos quais o ser-aí responde, ainda que impropriamente, como o seu mundo, a região em que ele “vive”. O sentido deste retraimento está em “fechar-se” nesta familiaridade para aquilo que vem desde o não-familiar (*ungeheuer*), isto é, fechar-se para a possibilidade da danificação, isto é, aniquilá-la enquanto possibilidade. Porém, o temer mesmo “é a liberação que se deixa tocar (*sich-angehende-lassende Freigeben*) do assim caracterizado como ameaça.” (HEIDEGGER, 1986, p. 141) A abertura do horizonte em que algo, ainda que plenamente indeterminado, pode se aproximar como ameaça pertence ao ser do ser-aí como o seu próprio poder-ser, do qual o ser-aí, ao desviar-se para a familiaridade mais próxima, esquiva-se de responder, isto é, esquiva-se de compreender o ser-possível da possibilidade, e assim, assumir o projeto dessa possibilidade como um modo de seu próprio poder-ser-no-mundo. A possibilidade da recusa desta assunção, entretanto, se funda em que, enquanto decadente, o ser-aí

já sempre se decidiu por suas possibilidades de ser; essa decisão, porém, primeiro e na maior parte das vezes, não lhe cabe propriamente, mas já sempre lhe antecede em suas escolhas fácticas, nas quais ele pode mesmo decidir-se por si mesmo, isto é, assumir autenticamente uma possibilidade como a sua, ainda que compreenda o ser-possível da possibilidade no horizonte do mundo, e não de si mesmo.

O mundo mesmo, enquanto pertence ao ser do ser-aí, se abre igualmente, pois ele se anuncia em cada possibilidade de ser como aquilo que já sempre se abriu. Porém, em cada possibilidade de ser, o mundo se anuncia como este “já sempre aberto” na descoberta dos entes intramundanos que vem ao encontro em sua manualidade em uma determinada possibilidade como aquilo que “tem sentido”, isto é, aquilo que já se encontra articulado em uma compreensibilidade que se funda na familiaridade com o mundo. Na análise da mundanidade do mundo, Heidegger demonstra a possibilidade do ente intramundano que vem ao encontro no mundo circundante perturbar e interromper a circunvisão do cuidado, que, como uma atenção desatenta, se atém àquilo de que cuida enquanto o mundo mesmo em que cuida não se anuncia para essa visão. (HEIDEGGER, 1986, p. 72). O que se mostra para a circunvisão em uma tal perturbação não é, porém, o mundo mesmo, mas o contexto de remissões em que o ente se mostra como o manual, como o “instrumento para algo” no seu arranjo com os outros entes que conjuntamente são descobertos. O ente, porém, pode de algum modo perder sua manualidade e se mostrar enquanto algo subsistente (*Vorhanden*) em sua autonomia, de tal modo que sua pertinência ao contexto de remissões em que ele é primariamente descoberto se dissipa, quando, por exemplo, o instrumento mostra-se inadequado para uma função ou quebra-se simplesmente. A interrupção das remissões traz para a circunvisão o todo do contexto assim perturbado; na descoberta desse todo, que não se encerra em ente algum, o mundo circundante se anuncia como o que sempre precede o ente que nos atinge na circunvisão do cuidado. Na angústia, de outro modo, o mundo mesmo se impõe, se abre originariamente enquanto mundo, e, neste sentido, enquanto a possibilidade do manual em geral.

Fenomenalmente, a impertinência do nada e em lugar algum intramundanos significa que *a angústia se angustia com o mundo enquanto tal*. A plena insignificância que se anuncia no nada e em lugar algum não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo é tão pouco importante que, em razão dessa *insignificância (Unbedeutsamkeit)* do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade. (HEIDEGGER, 1986, p. 186).

O mundo não se abre, portanto, enquanto algo, mas enquanto o que deixa vir ao encontro o ente intramundano em sua manualidade ou na nudez de algo subsistente. Na disposição da angústia, abre-se privilegiadamente o poder-ser-tocado do ser-aí que constitui sua abertura, sem que nada dentro do mundo venha ao encontro, isto é, sem que nada o atinja. Isto não quer dizer que o ente ele mesmo desaparece para o ser-aí, mas sim, que nada lhe toca, que nada, pois, interessa-lhe, quer dizer, que em nada pode o ser-aí se ater dentro do mundo. O que lhe toca somente é o mundo mesmo, enquanto o aberto em que o ser-aí é ele mesmo sua abertura como o 'poder-ser-tocado'. Na angústia, o ser-aí se encontra "vazio de todas as coisas", e como tal, desenredado do si mesmo impessoal, pois este nada é senão um modo já determinado de ser-junto ao ente intramundano na e como possibilidade de ser – mas não porque o ser-aí renega as coisas do mundo, o que também é uma determinada possibilidade, mas porque não se encontra a si mesmo no "mundo" enquanto este arranjo de possibilidades, porque já as ultrapassa em direção ao mundo mesmo em que, ainda que como o nada de mundo, ele mesmo enquanto ente permanece irrevogavelmente *sendo*. A "ultrapassagem" da angústia é de fato um "retorno", um passo atrás, aquém da consumação das possibilidades fácticas de ser junto aos entes intramundanos, de tal modo que o ser-aí se angustia não diante de algo que vem ao encontro, mas sim, diante de seu próprio ser-no-mundo lançado. Ele se angustia diante da facticidade da responsabilidade pelo seu próprio *ser para possibilidades*; ou seja, aquilo mesmo pelo que a angústia se angustia, é o seu próprio poder-ser. "A angústia manifesta no ser-aí o ser para o poder ser mais próprio, quer dizer, o ser-livre para a liberdade de escolher-se a si mesmo e apreender-se. A angústia traz o ser-aí para diante de seu ser-livre para (*propensio in...*) a propriedade de seu ser enquanto, que ele já sempre é." (HEIDEGGER, 1986, p. 188).

37

Por isso, a ameaça que se lhe abre na angústia ameaça o próprio ser-no-mundo fáctico do ser-aí, não porque possa vir a aniquilá-lo, mas porque o ser do ser-aí se lhe impõe como o que a cada vez está em jogo. Na angústia mostra-se o ser-no-mundo como aquilo diante de que o ser-aí se angustia, e que certamente é o mais propriamente aí, isto é, o modo em que o ser-aí é ele mesmo seu aí; a angústia é a abertura privilegiada da *mesmidade (Selbigkeit)* do ser-aí com seu próprio ser.

A ideia de "habitar" orienta inicialmente a analítica existencial da cotidianidade; mas o "habitar" mesmo só se mostra como o ser-no-mundo fáctico do ser-aí, que se abre privilegiadamente na disposição fundamental da angústia. "Habitar", porém, é cotidianamente o modo pelo qual o ser-aí corresponde à sua facticidade, sendo junto aos entes intramundanos no modo do cuidado. No cuidado cotidiano, o ser-aí se encontra primariamente "em casa", junto ao que lhe é familiar, mas, como tal, sempre em um modo já fragmentado do ser-no-mundo no qual ele se

atém. Originariamente “em casa”, porém, só se encontra o ser-aí em si mesmo, não como um determinado modo de ser, mas no sentido da mesmidade de si mesmo com seu ser, não como em um determinado modo de ser, mas como a plena indeterminação de seu si mesmo que se desentranha na angústia como a estranheza, isto é, o “não estar em casa”, enquanto o modo fundamental de seu ser-no-mundo; a estranheza de ser ele mesmo o próprio projeto lançado que ele não pode deixar de ser em um mundo em meio aos entes que vêm ao encontro. Assim como essa estranheza retira o ser-aí da cotidianidade mediana, que é, afinal, compreendida por Heidegger como a “historicidade imprópria”, poderia ela retirar o ser-aí de sua própria história?

A angústia nos permitiria superar a ideia de que o ser-aí vem de algum modo a ser “inserido” na história, se o pensássemos em uma estrutura temporal anterior, sempre anterior, e que então se realizaria historicamente. O exame da angústia em *Ser e Tempo* deixa dúvidas quanto ao possível sentido historial da angústia. Ela mesma parece ser uma disposição “a-historial”, isto é, alheia a uma determinação epocal do homem, em contraste, por exemplo, com a *admiração* (*thaumázein*) grega. Nós poderíamos dizer que o que determina o caráter “fundamental” de uma disposição, para Heidegger, é o fato de que ela faz transparecer para o homem o seu ser em meio ao ente em sua totalidade. É também possível que este caráter fundamental não seja um traço desta ou daquela disposição, mas uma potência de toda disposição conduzir o homem até o fundo de seu ser. Uma disposição poderia ser pronunciada enquanto “fundamental” à medida que este acontecimento se dá, o que parece se confirmar nesta passagem da conferência de 1930 *Da Essência da Verdade*: “Cada comportamento do homem historial, que ele sente expressamente ou não, que ele concebe para si mesmo ou não, é disposto de acordo com uma disposição e através dela conduzido ao ente em totalidade.” (HEIDEGGER, 1976a, p. 192) Michel Haar, em seu artigo *Stimmung, époque et pensée*, comenta esta passagem do seguinte modo:

Eu sublinho a expressão: o *homem historial*. Que a *Stimmung* seja relativa à História ou à epocalidade do ser (de acordo com uma relação de outro modo ambígua e difícil de esclarecer, pois as *Stimmungen*, sobretudo se elas são fundamentais, são ao mesmo tempo determinadas pela época e elas mesmas determinantes), tal posição marca uma *virada* em relação àquela de *Ser e Tempo*. (HAAR, 1994, p. 222).

Considerando esta mudança de posição, seria possível traçar um paralelo entre a análise da angústia em *Ser e Tempo* e a análise do tédio nos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, no qual o tédio é introduzido como uma disposição fundamental de

nosso ser-aí hodierno? Esta é a intenção de Michel Haar. O caráter “não historial” da angústia em *Ser e Tempo* se remeteria a um caráter não historial do próprio ser do homem, que com isso seria capaz de preservar sua essência das determinações epocais vigentes. Se está contido no projeto de *Ser e Tempo* o projeto da superação da metafísica, então faz sentido que seja preciso que o homem seja disposto *para fora* da sua própria história. Em *Ser e Tempo*, no entanto, a angústia é o que conduz o homem para diante de si mesmo: do ser-no-mundo em seu todo, de sua morte, de seu ser-em dívida mais próprio. Em cada um desses instantes o Nada se faz presente de maneira peculiar: a abertura do ser-no-mundo em seu todo se dá através da perda de significância dos entes intramundanos; *nada*, no sentido de que “coisa alguma” interessa ao ser-aí, isto é, os entes intramundanos não são capazes de solicitar o ser-aí de tal modo que ele “esqueça de si” nos cuidados cotidianos. O que se abre na morte é a *impossibilidade da existência*: o ser-aí se encontra no todo de seu ser, determinado pelo seu não ser, pela possibilidade que lhe é mais própria, a possibilidade de *deixar de ser*. A voz da consciência clama o ser-aí para a responsabilidade por seu próprio estar jogado: o ser-aí não tem nenhum outro fundamento que não a si mesmo, e como aquele que deve possibilitar o próprio ser, ele é perpassado pela *ausência de fundamento*. No entanto, ainda que aí o Nada se faça a cada vez anunciar, ele não se dá enquanto o Nada ele mesmo, mas como o caráter nulo do ente que eu mesmo sou. O Nada não parece ser ainda plenamente considerado em *Ser e Tempo* tal como é o caso em *Que é Metafísica?*, e com isso, a angústia não seria pensada do mesmo modo em caráter não-historial. Enquanto que, em *Ser e Tempo*, a angústia retira o ser-aí da história no sentido de lhe retirar das determinações históricas através das quais ele compreende a si mesmo na maior parte das vezes, a angústia conduz ainda ao seu si mesmo, isto é, ao caráter mais próprio do *ente* que eu mesmo sou, e, por fim, a uma experiência originária da verdade da *existência*.

Segundo Haar,

A *Stimmung* dá origem ao pensamento porque ela é a primeira experiência do ser, o primeiro advento da Voz. Todo pensamento começa pela tentativa de um pôr-se em situação, de responder a uma vocação silenciosa. Ou a angústia é por excelência essa tentativa de retraimento da palavra. Este retraimento da palavra não colocaria não apenas o esquecimento cotidiano entre parênteses, mas também a História ela mesma? A angústia não nos faria tomar chão no aquém ou no além da História, ao mesmo tempo em que ela nos faz perder chão no mundo epocal? (HAAR, 1994, p. 242).

O que Haar parece propor é a radicalização dessa possibilidade de abertura propiciada primeiro pela angústia. Uma *Stimmung* fundamental não seria pensada como aquilo que retira o ser-aí de sua história imprópria em direção de seu mais próprio, de sua essência não determinada historialmente. A 'essência' do homem é também historial, e sua epocalidade é precisamente perpassada pela *Stimmung*. Contudo, o ser disposto epocal seria ao mesmo tempo a correspondência do homem à *Stimme*, à voz do ser ele mesmo que convoca o homem a essa experiência primária em que o Ser "se dá". A *Stimmung* lança o homem para fora de sua história no sentido de pôr-se de prontidão para escutar a voz do Ser.

Os vínculos apresentados neste texto entre as disposições e a questão da historicidade desenham um quadro no qual é possível compreender o percurso do pensamento de Heidegger de *Ser e Tempo* para suas obras dos anos 30, especialmente textos publicados posteriormente, especialmente os *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, obras na qual o filósofo não somente trata explicitamente da questão da História do Ser, repensando o projeto de *Ser e Tempo*, como também pensa ainda outra disposição fundamental em seu caráter historial - o *terror (Erschrecken)*. Sobretudo, propomos que o caráter historial das disposições merece consideração como chave para a compreensão do pleno sentido da experiência da finitude diante do reconhecimento da impossibilidade de uma tomada de posição a-histórica, ou seja, "metafísica", acerca do sentido da pergunta pelo ser, isto é, uma posição que indicasse que a relação do homem com o ser tivesse qualquer caráter *essencial*, não fáctico.

## REFERÊNCIAS

- HAAR, M. *La fracture de l'histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Millon, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976a.
- \_\_\_\_\_. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*; [Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929/30] (3ª.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Zur Sache des Denkens*. 2ª ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1976b.

Submetido: 24 de maio de 2019

Aceito: 20 de junho 2019