

DA ANGÚSTIA À TRANSCENDÊNCIA: Heidegger e a condição existencial humana

Álvaro Queiroz¹

RESUMO

Este artigo aborda a temática da angústia existencial humana na perspectiva heideggeriana, ou seja, sob a ótica de Martin Heidegger, filósofo alemão contemporâneo. A angústia aparece como um dos temas mais discutidos pela filosofia, nos séculos XIX e XX. Diversos pensadores – dentre eles Heidegger – trataram acerca desse instigante assunto. O presente trabalho começa apresentando alguns traços biográficos de Heidegger e uma visão geral de sua filosofia. Prossegue mostrando o conceito do filósofo sobre a angústia. E finda apontando à categoria da transcendência, que é igualmente central no seu sistema filosófico.

Palavras-chave: existência, angústia, transcendência.

A temática da **angústia** foi presença frequente e marcante no corolário de diversos pensadores contemporâneos. Um deles foi o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Nascido em Messkirch, na região de Baden, desenvolveu sua formação filosófica na Universidade de Freiburg, onde foi discípulo de Edmund Husserl.

No ano de 1914, doutorou-se em Filosofia e, a partir de 1923, passou a lecionar na Universidade de Marburg. Em 1927, publicou *Ser e tempo*, uma de suas obras mais importantes. No ano de 1929, sucedeu a seu antigo mestre, Husserl, na cátedra de Filosofia da Universidade de Freiburg, tornando-se reitor dessa mesma universidade, em 1933.

Durante os anos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), e posteriormente a ela, isolou-se em sua casa nas montanhas da Floresta Negra. Até sua morte, manteve raros contatos sociais, relacionando-se apenas com reduzido grupo de amigos.

Alguns autores o enquadraram entre os existencialistas, mas ele nunca aceitou tal classificação, negando sempre ser um pensador existencialista. Para ele, a questão

¹ Professor do curso de Psicologia do Centro Universitário CESMAC, onde leciona a disciplina *Bases filosóficas e epistemológicas da psicologia*.

fundamental da filosofia é o ser, a essência, não só do homem, mas de todas as coisas. Isso ficou bem claro a partir de 1930, quando publicou sua obra, *Da essência da verdade*. Desse modo, o filósofo rompeu com a tendência predominante na filosofia moderna, que desde Descartes estava voltada para o problema do conhecimento, retomando a questão ontológica, a investigação do ser.

Segundo Huisman (2000), o pensador da Floresta Negra dedica-se ao projeto de conferir a importância devida à ideia de “verdade da coisa”, numa tentativa de romper com o idealismo tradicional, passando a descrever a operação do conhecimento. Ele entende que, geralmente, o comportamento humano se define pela noção de “abertura” e parte do princípio de que, no processo do conhecimento, o homem está “aberto” à coisa. Na realidade, a noção de abertura confunde-se com a liberdade propriamente dita, que “desvela” a coisa. É a partir daí que se coloca a questão de saber o que é a verdade.

A verdade é compreendida de duas maneiras. É “verdadeiro” o ouro como coisa que se encontra em conformidade com aquilo a que visamos quando pensamos em ouro. Mas também é “verdadeiro” um enunciado que signifique ou expresse a coisa que julgamos (...). Mas o Ser como existente total é obnubilado, oculto, não desvelado. Essa obnubilação vai impedir que a verdade se desvele. Toda a realidade humana é dominada por essa não-verdade. No entanto, não se trata de uma privação do Ser, mas do pressuposto do desvelamento, porquanto a verdade é esse desvelamento do Ser. O que significa que o horizonte da obnubilação é a condição necessária do desvelamento ou da verdade (HUISMAN, 2000, p. 199).

Dessa forma, ao se radicalizar a questão da verdade, ela se torna a “verdade da essência”, remetendo à questão do ser ou ao advento do ser. A compreensão do ser é a característica própria do ser humano, pois ele é o ente ontológico, isto é, aquele que tem a compreensão (razão, intelecto), o “*logos*” do ser. Nesse sentido, a ontologia está estreitamente relacionada à antropologia; e de fato a obra *Ser e tempo* é uma “analítica existencial”, ou seja, uma descrição fenomenológica da existência como o modo específico de ser do homem.

Rovighi (2004) assevera que o homem está para seu ser como para algo que é fundamental para ele, que lhe diz respeito, pois ele é o ente para o qual o que está em jogo é seu ser. Assim, a existência é decidida voluntariamente, e não acontece simplesmente como os fatos acontecem. O ser do homem é sempre uma possibilidade a atualizar, e por isso o ser humano pode escolher-se: conquistar-se ou perder-se.

Dessa forma, para Heidegger, o homem é a porta de acesso ao ser. Mas é preciso fazer com que o conhecimento sobre o ser humano seja isento de erro, para se chegar a ver o ser através do homem. Então, mister se faz colocar entre parênteses tudo o que a filosofia, a psicologia, a história, a etnologia, a religião etc. já disseram a respeito do ser humano, a fim de se ter segurança disso. Deve-se aplicar o método fenomenológico – a chamada “*epoché*” – a todas essas informações, começar o estudo do homem desde o princípio, partir do ser humano de fato, deixar que ele se manifeste tal qual é e procurar compreender a sua manifestação.

A filosofia heideggeriana tem como ponto de partida a crítica à antiga confusão entre as categorias *ser* e *ente*, ocorrida ao longo de toda a história do pensamento ocidental. Para Heidegger, o ente é a existência, o modo de ser do homem; já o ser é a essência, aquilo que determina a existência ou o modo de ser do homem.

Segundo Cotrim e Fernandes (2010), a partir dessa distinção, é possível estabelecer duas fases da filosofia heideggeriana. Na primeira, ela busca o conhecimento do ser através da análise do ente. Na segunda, o ente é abandonado e o próprio ser torna-se a chave para a compreensão da existência.

Em geral, o que é característico da segunda etapa da filosofia de Heidegger é transformar o pensar sobre o ser em um “pensar do próprio ser”, isto é, em um aparecer do ser como “chamando” ou “significando”. O que o pensamento faz aqui é “significar algo”, ou seja, indicar o caminho para chegar até ele.

O ser se transforma, então, em uma casa na qual pode morar o homem, que, em vez de “forçar” o ser, inclina-se humildemente diante dele; transforma-se em uma clareira dentro de um bosque em que os caminhos nunca dão em parte alguma. O ser pode aparecer e pode se ocultar, mas em nenhum caso é aparência, e sim presença; o ser como aparência não é um ser, mas um ente.

Por causa disso, o melhor a ser feito para apreender o ser é justamente não apreendê-lo, deixá-lo em seu ser; o homem deve permanecer onde está, sem tentar forçar a realidade mediante a técnica, com o fim de permitir que o ser “*trans-pareça*”. O ser é como uma espécie de luz, alojada na linguagem (na linguagem poética ou criadora). Assim, o ser é o horizonte luminoso no qual todos os entes estão em sua verdade.

Não obstante a originalidade de seu sistema filosófico, transparece em Heidegger uma clara influência da fenomenologia de Husserl, de quem foi discípulo. O problema central do pensamento heideggeriano é a questão do ser e seu esquecimento pela filosofia ocidental. A esse problema ele aplica parcialmente a solução fenomenológica. Aliás, toda a sua obra traz a marca da fenomenologia. Retomando a questão do ser, Heidegger se coloca na continuidade dos antigos pensadores gregos, o que faz dele uma figura tão essencial quanto original na filosofia do século XX.

Segundo Heidegger (1989), via de regra, aceita-se aquilo que aparece ou se manifesta à consciência, isto é, o fenômeno. Há dois tipos de fenômenos: os ônticos e os ontológicos. Os fenômenos ontológicos são hierarquicamente os primeiros, mas, para serem percebidos e pensados, são posteriores. Por exemplo: o livro que vejo à minha frente é fenômeno ôntico; já o existir deste livro é fenômeno ontológico.

Na concepção heideggeriana, a angústia é um fenômeno ontológico, pois caracteriza o existir humano, ou a condição humana. Através de suas obras, Heidegger estudou e discutiu profundamente o tema da angústia.

Heidegger (1989) assevera que o fenômeno da angústia existencial humana é provocado pelo que ele denominou de *existência inautêntica*, caracterizada pela destruição do “*EU - pessoal*”. Segundo ele, o ser humano é “lançado” no mundo e estabelece relações com este mundo, constituído pelo ambiente natural e social historicamente situado, mas não sabe por que e para quê. Ao tomar consciência da existência, já *está aí*, sem ter pedido.

Mondin (1987, vol. 3, p. 189) afirma que

Tem uma vida *inautêntica* ou *banal* quem se deixa dominar pela situação, pelo ser-no-mundo (...). Na vida inautêntica quem

dita a lei é a massa (*das man*): o inautêntico sabe aquilo que a massa sabe, diverte-se como se diverte a massa, julga sobre literatura, arte, esportes etc. como julga a massa. E se submete prazerosamente à lei da massa porque, observa Heidegger, ela o exime de responsabilidades, por exemplo, da responsabilidade de tomar iniciativas e decisões: tudo já está decidido na vida de cada dia.

No mundo, o homem se esquece de si mesmo, perde-se numa impessoalidade hipócrita, pois a vida social é o império do “*a gente*”, do “*nós*”, a “*ditadura do impessoal*”, o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que se pensa em geral.

Esse impessoal não se identifica com este ou aquele ser humano, pois é ele mesmo sem rosto, uma espécie de “*ninguém*” que comanda a vida individual. Diz Heidegger (1989, p. 179): “O *quem* é o neutro, o impessoal (...) que não é nada determinado, mas o que todos são, embora não como soma que prescreve o modo de ser da cotidianidade”.

Essa existência inautêntica gera o sentimento profundo da angústia, que desperta o ser humano e revela a sua impessoalidade no cotidiano, o abandono do seu próprio “EU” diante da opressão do mundo como um todo. Tal angústia possui uma dimensão ontológica, pois nos remete à totalidade da existência como ser-no-mundo. Só o ser humano se angustia, não o animal, bem como apenas o ser humano existe e tem uma compreensão do ser.

Para Rovighi (2004, p. 402),

A angústia é muito diferente do medo; de fato, temos medo de determinada coisa, enquanto o que nos angustia é indeterminado. Nenhum ente do mundo pode provocar-nos angústia, porque na angústia as coisas do nosso mundo cotidiano perdem todo significado; nós nos angustiamos por estar no mundo, e nos encontrarmos sozinhos diante do mundo; o indivíduo se encontra só diante do mundo, um mundo que é apreendido como carecendo de razão, diante do qual nos

perguntamos “por que existe?”. Para escapar da angústia atiramo-nos ao açodamento das coisas, no mundo do *si (man)*.

Por conseguinte, a angústia começa a se apresentar quando, em meio à rotina diária, sobrevém ao ser humano certo tédio. A partir daí, ele começa a ficar farto das coisas e das pessoas que estão ao seu redor e não encontra em nenhum ente apoio para sair desse tédio.

Estamos suspensos na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisso, consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou eu ou não é você que se sente estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento desse estar suspenso onde nada há em que se apoiar. (HEIDEGGER, 1996, p. 57).

Em última instância, isso significa que o ser humano se angustia pelo simples fato de estar no mundo, isto é, de existir. É a existência enquanto tal que é angustiante, pois o homem não encontra sossego em nada nem em ninguém. Diz Heidegger (1989, p. 187):

O porquê a angústia se angustia não é um modo determinado de ser e uma possibilidade do ser-aí. A ameaça é ela mesma indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça neste ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo (...). O mundo não é mais capaz de oferecer alguma coisa nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, do ser-aí a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do mundo e na interpretação pública.

Todavia, mesmo enquanto disposição fundamental, o ser humano não sabe o quê o angustia, nem por que se angustia. E, quando indagado, responde, geralmente, de modo inconsciente: “Não é nada” ou “não é nada e já vai passar”. Então, isso significa que não consegue identificar o objeto e a causa de sua angústia, pois, no dizer de Heidegger (1996, p. 57), “a angústia nos corta a palavra”.

Destarte, a expressão “não é nada” provém de um *nada* mais originário e fundamental que está na origem da angústia. Esse *nada* determina a angústia. Para Heidegger (1996), “a angústia manifesta o nada” e implica o estágio anterior e necessário para que se possa colocar a questão do ser.

O nadificar não é um episódio casual, mas, como remissão (que rejeita) ao ente em sua totalidade em fuga, ele revela este ente em sua plena, até então oculta, estranheza como o absolutamente outro – em face do nada. Somente na clara noite do nada da angústia surge a abertura do ente enquanto tal; o fato de que é ente – e não nada. Mas este “*e não é nada*”, acrescentado a nosso discurso, não é um esclarecimento tardio, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 1996, p. 144).

Tocado pela angústia, o ser humano faz de uma só vez uma recapitulação de toda a sua existência e toma consciência do caráter essencialmente temporal do ser. Isso quer dizer que o homem toma consciência da finitude de sua existência e de que está entregue somente a si mesmo e à manifestação do ser. A angústia, portanto, pode despertar a consciência humana entorpecida na inautenticidade.

A partir desse estado de angústia, abre-se para o homem a alternativa da *transcendência* sobre o mundo e sobre si mesmo. De acordo com Werle (2009), tal fato mostra o “lado positivo” do fenômeno da angústia, pois faz com que a existência humana, colocada pela primeira vez diante de si mesma, possa ultrapassar-se, isto é, ir além ou transcender.

Heidegger (1989, p. 255) afirma que “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser”.

Apesar de não ser ela mesma singular, a angústia singulariza. Nessa condição existencial, o ser humano é posto diante da possibilidade de antecipar-se à vida fática e

lançada na decadência. Noutros termos: o homem é chamado pela voz do ser a experimentar a maravilha de que o ente é.

Dessa forma, Heidegger situa exatamente no conceito de angústia a possibilidade do ser humano sair da inautenticidade, na qual ele geralmente vive, e assumir a autenticidade de sua existência. É precisamente na angústia que reside a verdadeira possibilidade da grande virada existencial humana, ou seja, a possibilidade de *transcendência*.

Originalmente, na sua essência etimológica, a categoria transcendência não tem nada a ver com as religiões, embora, às vezes, elas tentem monopolizá-la. Fundamentalmente, transcendência é a capacidade humana de romper os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além.

Nesse sentido, todo tempo é tempo de transcendência para o ser humano, porque ele é um projeto ilimitado, que não dá para ser enquadrado. O ser humano é capaz de romper, de superar obstáculos, de ir além daquilo que é dado, de transcender, pois é um projeto infinito. Mas é só na liberdade que ele o faz, é só quando se decide a isso, sem nenhuma imposição.

Na concepção de Heidegger, a existência é essencialmente transcendência, identificada por ele com a ultrapassagem ou a superação, porquanto o modo de ser do homem é a existência, isto é, o poder-ser, o projetar-se. O ser humano não pode reduzir-se a simples objeto, a um simples estar-presente, pois ele é aquele ente que se questiona sobre o sentido do ser. Sendo assim, a transcendência é a constituição fundamental do ser humano e não apenas mais um entre os seus muitos possíveis comportamentos.

De acordo com Reale e Antiseri (2006, vol. 6, p. 205), a transcendência é um ato de liberdade – aliás, para Heidegger, é a própria liberdade.

Entretanto, se é verdade que qualquer projeto radica-se em um ato de liberdade, também é verdade que todo projeto limita imediatamente o homem que se encontra dependente das necessidades e limitado pelo conjunto daqueles utensílios que é o mundo. Estar-no-mundo, pois, significa para o homem *cuidar* das coisas necessárias a seus projetos, e *ter a ver* com uma realidade-utensílio, meio para sua vida e para suas ações.

Compreende-se, portanto, a partir dessa visão heideggeriana que o ser humano não é um mero espectador do grande teatro do mundo, nem tampouco assiste passivamente ao desenrolar do drama da existência. Mas, ao contrário, ele está envolvido no mundo, em suas vicissitudes; e transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo.

Assim, para Heidegger, o ser humano pode superar a angústia da existência inautêntica e transcender, ou seja, ir além do que foi estabelecido, superar os limites impostos. Noutros termos, o homem está capacitado a atribuir um sentido ao ser, realizando uma existência autêntica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. *Filosofar*. São Paulo: Saraiva, 2010.
- FERRATER MORA, José. *Dicionário de filosofia (tomo II)*. São Paulo: Loyola, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 3. ed.. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Cartas sobre o humanismo*. São Paulo: Moraes, 1991.
- HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* São Paulo: Nova Cultural, 1996
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- LARA, Tiago Adão. *A filosofia ocidental: do Renascimento aos nossos dias*. In: **Curso de história da filosofia**. 6. ed.. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MONDIN, Battista. *Curso de filosofia (vol. 3)*. 4. ed.. São Paulo: Paulinas, 1987.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia (volume 6): de Nietzsche à Escola de Frankfurt*. São Paulo: Paulus, 2006.
- ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neoescolástica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

WERLE, Marco Aurélio. *Martin Heidegger, o homem na clareira do ser*. In: SANTOS, Mario Vitor (Org.). **Os pensadores, um curso**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2009.