

**HEIDEGGER**

COLETÂNEA DE TEXTOS

**Colóquio sobre a Angústia**

**Um diálogo entre Kierkegaard,  
Heidegger e Sartre**

**SARTRE**



**KIERKEGAARD**

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA  
BRUNO LEMOS HINRICHSEN  
TALES MACÊDO DA SILVA  
(ORGANIZADORES)



ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA  
BRUNO LEMOS HINRICHSEN  
TALES MACÊDO DA SILVA  
(organizadores)

Coletânea de Textos do

# COLOQUIO SOBRE A ANGÚSTIA

Uma diálogo entre Kierkegaard, Heidegger e Sartre

Edição  
FASA

RECIFE-PE

**(organizadores)**

ALBERTO LUIZ SILVA DE OLIVEIRA

BRUNO LEMOS HINRICHSEN

TALES MACÊDO DA SILVA

**Editoração eletrônica**

Ezequiel Rodrigues

**Impressão**

FASA GRÁFICA

**Ficha Catalográfica**

---

C694 Coletânea de textos do colóquio sobre a angústia : um diálogo entre Kierkegaard, Heidegger e Sartre [recurso eletrônico] / Alberto Luiz Silva de Oliveira, Bruno Lemos Hinrichsen, Tales Macêdo da Silva (organizadores). -- Recife : FASA, 2021.

119 p.

ISBN 978-65-86359-54-1 (E-Book)

1. Angústia. 2. Existencialismo. 3. Filosofia. I. Oliveira, Alberto Luiz Silva de, Org. II. Hinrichsen, Bruno Lemos, Org. III. Silva, Tales Macêdo da, Org.

CDU 141.32

---

# SUMÁRIO

PREFÁCIO **07**

## TEXTOS COMPLETOS DAS PALESTRAS

SOBRE A ANGÚSTIA E O DESESPERO  
EM KIERKEGAARD. **08**  
Adenilton Moisés da Silva

ALBERT CAMUS: O HUMANO ENTRE O ABSURDO, A  
ANGÚSTIA E A REVOLTA **17**  
Alberto Luiz Silva de Oliveira

A EXISTÊNCIA E A NATUREZA IRREDUTÍVEL DA  
SUBJETIVIDADE. **25**  
Marcílio Monteiro de Santana

A 'ANGÚSTIA' NO PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA  
HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA **33**  
Bruno Lemos Hinrichsen

A ANGÚSTIA COMO A REALIDADE DA LIBERDADE  
FRENTE A POSSIBILIDADE SEGUNDO KIERKEGAARD. **46**  
Tales Macêdo da Silva

## TEXTOS COMPLETOS DA COMUNICAÇÃO

POLÍTICA DOS AFETOS: MEDO E ENCARCERAMENTO EM MASSA Dimitri Alexandre Bezerra Acioly	53
UMA PSICANÁLISE MATERIAL DA MELANCOLIA, UMA VISÃO BACHELARDIANA DE SARTRE Gabriel Kafure da Rocha	62
A TEORIA KANTIANA DO CONHECIMENTO E SUA RE- LAÇÃO COM UMA FILOSOFIA “IMPURA” DA LINGUA- GEM, SEGUNDO RICHARD RORTY Ítalo Rafael França Rio Tinto	68
O ESTADO DE EXCEÇÃO PERMANENTE E O MEDO COMO SUA CONDIÇÃO DE (IM)PERMANÊNCIA Manoel Uchôa Felipe de Araújo	78
PENSAR A HOSPITALIDADE: A ÉTICA DE UM CALCU- LAR RESPONSÁVEL Renan Francelino da Silva	87
O CONCEITO DE EXCEÇÃO: ENTRE A TEORIA JURÍDICA TRADICIONAL E CARL SCHMITT Bruno Macena Pagnossin Manoel Carlos e Uchôa Oliveira	96
UMA FENOMENOLOGIA DA CONVERSÃO AO CRISTIA- NISMO PRIMITIVO: A DECISÃO DE TORNAR-SE CRIS- TÃO NA EXPERIÊNCIA PAULINA À LUZ DA FILOSOFIA DO JOVEM MARTIN HEIDEGGER Tiago Macedo Bezerra Maia	105

# PREFÁCIO

Enfrentar, intelectual e existencialmente, o tema da angústia é atitude filosófica que exige coragem e desafetação. Coragem de ser, isto é, coragem de assumir-se enquanto pessoa, indivíduo único e irrepitível, no drama histórico da finitude, da incompletude e da busca constante de si. Desafetação perante o teatro humano e seus jogos de ambição, sede de dominação, modelos pré-fabricados de vida e receitas pálidas de felicidade fácil.

A presente Coletânea, brilhantemente organizada por Alberto Luiz Silva de Oliveira, Bruno Lemos Hinrichsen e Tales Macêdo da Silva, possibilita aos leitores e leitoras um encontro muito especial com as duas qualidades supra mencionadas, coragem e desafetação. Nela os organizadores apresentam o melhor da excelente produção filosófica gerada pelo Colóquio de Filosofia dedicado ao assunto da Angústia no pensamento de Kierkegaard, Heidegger, Sartre e Camus.

Mergulhar nestes textos, oriundos das conferências e das apresentações do Colóquio, seguramente, levará você a pensar no fascínio da Liberdade, seu encanto e assombro, bem como, a experimentar a vertigem que emerge da consideração de sua força infinda e de sua indispensável necessidade de efetivação, como aponta Kierkegaard.

De fato, a angústia singulariza o ser humano e o dispõe para as possibilidades de escapar da decadência, do risco de naufragar no nada, como também o dispõe a buscar e se apropriar do seu ser (Heidegger). Ela confronta e desafia o indivíduo à escolha constante, como um fardo inalienável, de cada momento de sua existência e da resistência ao risco de nadificação (Sartre) ou da possibilidade do absurdo, como nos lembra o Estrangeiro de Albert Camus.

Por tudo isso, acreditamos que os leitores e leitoras farão um inquietante mergulho na experiência da Angústia ao lerem/conversarem com estas páginas, e sairão tão fortes (na coragem de ser) quanto desafetados na ambição (de dominar).

**José Marcos Gomes de Luna**

*Coordenador do curso de Filosofia da UNICAP-PE*

# A 'ANGÚSTIA' NO PROJETO DE UMA FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA HEIDEGGERIANA

Bruno Lemos Hinrichsen<sup>1</sup>

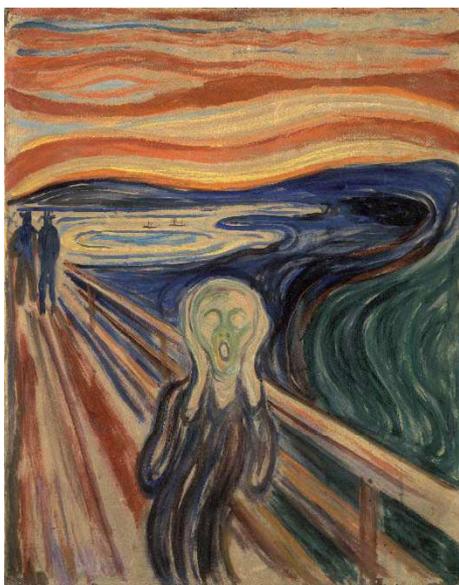
## INTRODUÇÃO

A palavra 'angústia', do alemão '*Angst*', é uma das mais importantes e, ainda assim, mais mal interpretadas dentre aquelas que tiveram seu desenvolvimento conceitual realizado por filósofos e teóricos de todas as sortes desde o existencialismo Kierkegaardiano. O termo '*Angst*' é, muitas vezes, confundido com outros diversos humores (ou, para aqueles que seguem outras tradições filosóficas, 'afetos' ou '*affectiones*', ou, ainda, 'paixões' ou '*παθός*'), tais como a ansiedade, a depressão, o desespero, o medo ou a "crise existencial". Isso acontece, por exemplo, quando filósofos de língua inglesa traduzem o termo '*Angst*' por '*anxiety*' – que é ambíguo e aponta, *v.g.*, para a 'ansiedade'.

Mesmo quando o termo 'angústia' é bem posicionado e não se realiza uma confusão de qualquer espécie com outros humores (*affectiones*, *παθός*), é difícil localizá-lo e analisá-lo de forma objetiva e clara. Um modo de escrutínio de conteúdos claros e distintos (*clare et distincte*) não pode ser realizado de modo direto e objetivo quando se tem em mente o que se pretende com '*Angst*' – e isso não apenas para o autor a ser analisado aqui. Pensa-se em angústia e, talvez, algo como a representação imagética do quadro "O Grito" (*Skrik*), de 1893, pintado por Edvard Munch (Fig. 1), venha à mente. A ideia de desespero, de desajuste existencial severo, de inadequação ontológica frente ao absurdo: todas essas são imagens possíveis quando de uma primeira caracterização ainda não tematizada acerca da questão.

---

<sup>1</sup> Doutorando em filosofia pela Universidade de Coimbra, mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, Especialista em ensino de filosofia pelo Contemporâneo – Centro de Ensino e Pesquisa, bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, com período sanduíche na Eberhardt Karls Universität Tübingen, bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco e licenciando em matemática pela UFPE. É, também, atualmente pesquisador no Grupo Hegel da UNICAP, coordenador do GHF – Grupo Heidegger e Fenomenologia, tradutor de textos acadêmicos e professor de alemão. Tem-se dedicado atualmente a temas de filosofia contemporânea, incluindo ontologia, metafísica, fenomenologia, estética, design, técnica e tecnologia. Contato: brunohin@gmail.com.



Mas é claro que se fosse isso, a importância conceitual e metodológica do termo seria imensamente menor. E não é certo que pensadores como Kierkegaard (1980), Sartre (2003) e Camus (2011), tenham teorizado apenas acerca e a partir de uma concepção vulgar do termo ‘angústia’ – pois é correto dizer que, seja a angústia cristã kierkegaardiana (baseada na noção de pecado original), a náusea sartreana, ou o absurdo camusiano, o que está em jogo é algo mais do que o mero desesperar-se amedrontado ou ansioso diante de um “algo” especificamente *angustiante*. E isso é, também, verdadeiro quando se fala de Heidegger. Na verdade, não só a angústia é importante para o desenvolvimento filosófico de Heidegger, como ela tem uma função metodológica capital<sup>1</sup> na analítica (ou ontologia) fundamental<sup>2</sup>.

Importante, entretanto, já destacar: a “angústia” heideggeriana está inserida no “quadro” do que Heidegger (SZ, 1927-2006) chama de ‘*Befindlichkeit*’ (disposição afetiva) e é, como ele mesmo coloca, a “disposição afetiva fundamental da angústia” (*die Grundbefindlichkeit der Angst*). Sendo assim, a fim de uma análise da ‘*Angst*’ heideggeriana, este artigo precisa seguir os seguintes passos: (a) caracterizar e definir ‘*disposição (afetiva)*’ dentro do pensamento ontológico-fundamental heideggeriano; (b) determinar qual a função metodológica da angústia dentro da elaboração de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*<sup>3</sup>); e (c) discutir as consequências do conceito de angústia a partir dos passos metodológicos formulados pelo Heidegger – levando em consideração tanto SZ (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, GA 1) quanto “*O que é metafísica*” (HEIDEGGER, WM, 1929-2007, GA 9) e “*Os conceitos fundamentais da metafísica*” (HEIDEGGER, GBM, 1929/30-1983, GA 29/30).

De todo modo, *Angst* não tem esse caráter precípuo de conceituação ético-existencial do ser humano frente a si mesmo e ao mundo, como se poderia supor – antes, é um caráter

<sup>1</sup> Acerca “da função metodológica capital (ou fundamental)”, cf. Withy (2012), Withy (2015) e, igualmente, Shockey (2016).

<sup>2</sup> Período do pensamento heideggeriano comumente assinalado entre 1926 e 1930. Para uma explicação desse período em relação às Obras Completas (*Gesamtausgabe* - GA a partir de então), cf. Hinrichsen (2021).

<sup>3</sup> A partir de então, a obra “*Ser e tempo*” (*Sein und Zeit*, de 1927) será grafada SZ. O mesmo acontecerá com “*O que é a metafísica*” (*Was ist Metaphysik*, 1929), “*Os problemas fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, de 1929/30) e com “*Kant e o problema da metafísica*” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, de 1929), que serão grafadas respectivamente WM, GBM e KPM.

transcendental ontológico-metodológico que está em jogo. A angústia é uma disposição afetiva que presta as vezes de ser a condição de possibilidade para a lida ontológica do ser-aí (*Dasein*) para consigo, para com os outros ser-aí e para com os entes que não tem o caráter de ser-aí. E é isso que se pretende mostrar ao longo desse artigo.

## CARACTERIZAÇÃO E DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE DISPOSIÇÃO AFETIVA

Muito do que Heidegger desenvolve em SZ é fruto de um modo de olhar bastante singular para o que ele chama de “fenômeno da transcendência”<sup>1</sup>. De certa forma, pode-se dizer, o que está em jogo na obra heideggeriana é o que poder-se-ia chamar de “fora já aberto” – *i.e.*, é próprio do ser-aí ser a sua própria abertura ao ‘mundo’ (*Welt*) e isso passa a ser conhecido como “ser-no-mundo” (*In-der Welt-sein*). Claro que muito já foi escrito e desenvolvido acerca desse tema – e, igualmente, acerca do tema da *Angst*, cujo papel metodológico na primeira parte de SZ é essencial a fim de possibilitar o tratamento ontológico devido a um pensamento que não trate o ser como um ente – respeitando a diferença ontológica<sup>2</sup> e recuperando a questão pelo sentido do ser, tarefa apresentada já no § 1º, de SZ.

O problema a ser desenvolvido aqui é a *Angst* – e, para isso, foi trazida a noção de abertura: e isso, claro, não por acaso. Pois o que está em jogo nessa seção é desenvolver o que se chama de ‘disposição’, *i.e.*, um dos modos fundamentais de abertura do ser-aí a isso que se chama ‘mundo’, esse fora já sempre aberto em que o ser-aí, sempre e a cada vez “meu”<sup>3</sup>, tem a sua possibilidade de determinação para si. É por isso que Werle (2003, p. 103) diz que: “[a] abertura primeira e fundamental de mundo se dá para o *Dasein* por meio de uma estrutura tripla que envolve a *disposição*, a *compreensão* e a *interpretação*”. Ora, a disposição é, então, um modo fundamental de abertura em que o ser-aí tem para si o seu poder-ser. Isso quer dizer o seguinte: o ser-aí abre a si mesmo dispositivamente, de forma humorada.

Isso é, de fato, colocado pelo Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 133), quando ele diz que “[o]s dois modos constitutivos igualmente originários de ser o aí, nós os vemos na *disposição* e na *compreensão* [...]. A disposição e a compreensão são determinadas também originariamente pelo *discurso*”<sup>4</sup>. É importante mostrar que a disposição não é uma contra-compreensão. Ela não se coloca como um comportamento ou um direcionamento isolado e contra-teorético ou, ainda, a-teórico. No plano da analítica fundamental, a distinção não deve ser realizada, como tradicionalmente, entre pensar e sentir, senão, o pensar é, já sempre, humorado, afetado, afeccionado. Isso pode ser lido quando Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 138) afirma:

[m]as também a pura θεωρία [teoria] não consegue deixar todos os humores para trás; também para a sua observação e olhar, o que é *dado e presente à mão* [Vorhandene] mostra-se apenas ainda em sua pura aparência, quando se deixa poder chegar a si em demorar-se *tranquilo* junto a... na ραστώνη [comodidade] e διαγωγή [bem estar].<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cf. Hinrichsen (2021).

<sup>2</sup> Cf. Heidegger (GA 9, 1929-1976).

<sup>3</sup> Cf. SZ, mas também, para uma forma introdutória e embrionária Heidegger (GA 63, 1923-1988).

<sup>4</sup> Original: “Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein, sehen wir in der Befindlichkeit und im Verstehen [...]. Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede”.

<sup>5</sup> Original: “Aber auch die reinste θεωρία hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt

O que se quer dizer aqui é que mesmo a teoria, o comportamento teórico, é um modo de abrir-se humorado. Nesse caso, abre-se como um “demorar-se tranquilo junto a...” àquilo a que se observa no caráter de *simplesmente dado e presente à mão ou à vista (Vorhandenheit)*. É possível ao ser-aí, entretanto, abrir-se de várias outras formas, como, *v.g.*, entediado, amedrontado, enfurecido, alegre, frívolo, etc. Do mesmo modo é possível abrir-se angustiado ao modo da *Angst*. O que se quer dizer é o que é sintetizado por Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 134) na seguinte passagem: “[o] humor torna público ‘como alguém está e se torna’. Nesse ‘como alguém está’ o estar humorado trás o ser em seu ‘aí’”<sup>1</sup>. De fato, O humor traz onticamente o que é ontologicamente anterior.

É importante, ainda, falar que o humor não vem de dentro e nem vem de fora, mas é um modo de ser-no-mundo (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 136). Isso redireciona o humor para um tipo de abordagem que supera o sentir-se no espírito ou ser afetado por algo externo. Não há dentro ou fora, mas o ser-no-mundo é humorado<sup>2</sup>. E isso porque o humor, propiciado pelo modo constitutivo originário da disposição, lança no *já sempre* aberto – este *fora aberto que já sempre sou enquanto meu*. A expressão “já sempre” (*je schon*) tem, para o Heidegger de SZ um sentido *apriorístico*, ela é o *a priori* ontológico fundamental, no sentido de que é um caráter fáctico-ontológico-existencial do ser-aí.

A questão é que, diferentemente de outros modos de apreensão do “*a priori*”, como, *v.g.* o de Kant (1781/87-1974) em KrV<sup>3</sup>, o que está em jogo não é um caráter de necessidade efetiva daquilo que *aprioristicamente tem de ser*, conquanto Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 38) escreve, no § 7º de SZ, que “[m]ais alta que a realidade efetiva está a *possibilidade*”<sup>4</sup>. No final das contas, de acordo com as palavras de Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 137), a disposição é um modo originário, dentre outras coisas, de abertura de mundo (*Welt*), de ser-á-i-junto (*Mitdasein*) e de existência (*Existenz*)<sup>5</sup>, isso porque “[a] disposição é um modo existencial fundamental, no qual o ser-aí é o seu aí”<sup>6</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 139), mas também, porque “[n]a disposição, o ser-aí já sempre é trazido diante de si, ele já sempre se achou, não como um encontrar-se perceptível, senão como um sentir-se humorado”<sup>7</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 135).

É desse modo que a abertura está em jogo precipuamente quando da consideração do humor, pois é o ser-aí que, humorado, se abre mais ou menos se fecha mais ou menos, para o mundo que lhe alcança como horizonte significativo. Ora, coloca Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 136): “[o] ‘mero humor’ abre o aí mais originariamente, ele o *fecha*, entretanto, de modo ainda

---

*sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im ruhigen Verweilen bei... in der ραστώνη und διαγωγή auf sich zukommen lassen kann*”. Aqui há uma discussão direta com o que é pensado por Aristóteles (2002, p. 10-13), a partir de *Met. A2, 982b 22*, quando o filósofo aborda a teoria como o conhecimento científico por excelência e o mais excelso, nascido de quando não há necessidade, senão a do próprio pensar – o que leva à ideia de que o conhecimento teórico é superior por ser uma finalidade em si mesmo.

<sup>1</sup> Original: “*Die Stimmung macht offenbar, ‘wie einem ist und wird’. In diesem ‘wie einem ist’ bringt das Gestimmtsein das Sein in sein ‘Da’*”.

<sup>2</sup> Cf. GBM (HEIDEGGER, 1929/30-1983), §§ 16-17 para outra abordagem acerca do humor, particularmente a tristeza (*Traurigkeit*), bem como o núcleo da obra, cujo tema é o tédio (*Langeweile*) como humor fundamental ao filósofo. Desse modo, deve-se discordar de Schockey (2016), para quem a *Angst* é a disposição privilegiada do filósofo.

<sup>3</sup> Para uma discussão pormenorizada do *a priori* e do transcendental, cf. Sena (2014).

<sup>4</sup> Original: “*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*”.

<sup>5</sup> Todos esses temas são amplamente trabalhados em Hinrichsen (2021).

<sup>6</sup> Original: “*Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Daseins sein Da ist*”.

<sup>7</sup> Original: “*In der Befindlichkeit ist das Dasein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vorfinden, sondern als gestimmtes Sichbefinden*”.

mais contundente do que qualquer *não*-percepção. Isso é o que o *mau-humor* mostra”.<sup>1</sup> De fato, o *mau-humor* cega, de tal modo que não há sequer um mundo circundante com entes manuais em um contexto de ocupação, nem há sentido nos entes que vem ao encontro na lida prática. Há uma falta de sentido agudizada por encontrar-se mau humorado. De qualquer modo, é importante ressaltar, os humores colocam o ser-aí em contextos de lida para com o ente – seja o modo de abertura deficitário ou extensivo. É o mundo que está em jogo quando dos humores, pois a disposição coloca o problema fundamental do sentir-se enquanto encontrar-se (*sich befinden*) em sendo ser-no-mundo. A grande exceção para essa marcante característica da disposição é a *Angst*, conquanto, como fica patente não apenas de SZ, mas principalmente de WM, ela coloca o problema do nada (que é, antes de tudo, o nada de ente; nada de entitativo; o ser mesmo).

## AFFECTIONE – AFINAR-SE TONALMENTE COMO DISPOSIÇÃO

Até agora foi exposto o conceito de ‘disposição’ assim como ele aparece, em linguagem heideggeriana, ao longo da GA e, principalmente, em SZ. Entretanto, parece importante destacar, ademais, o que significa ‘disposição’ propriamente e em linguagem comum. Isso não quer dizer, porém, uma saída do objeto de análise até então exposto, senão uma recolocação objetiva, na qual o que entra em jogo é o “como” genético-criativo do termo alemão “*Befindlichkeit*” e o correlato “*sich befinden*”. É um fato que Heidegger não inventa o termo e, ademais, é fato que não é algo que se encontra presente em sua obra – pelo menos até o ano de 1924:

É só em 1924, na conferência sobre “O conceito de Tempo”, embora ainda para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger usa pela primeira vez o termo que, daí em diante, passará a designar a abertura afectiva da compreensão: *Befindlichkeit*, a “afectividade” enquanto um sentir-me ou encontrar-me afectado, que, por sua vez, afecta a ex-sistência, sempre em cada caso minha e, com ele, o mostrar-se de tudo o que com ela se me dá.<sup>2</sup> (BORGES-DUARTE, 2016, p. 2)

Se bem observadas as coisas, aquilo que se conhece como ‘*affectione*’, o “afetar-se” é algo que se coloca de fora para dentro. Há algo externo que afeta o humano e o faz sentir. Frisa-se mais uma vez: esse tipo de abordagem é desconsiderada, quando do pensamento heideggeriano – e isso aponta para o próprio ser-no-mundo. Não é uma questão de ser afetado, senão muito mais, de deixar-se afetar; de afetar-se enquanto abertura. É isso o que afirma Borges-Duarte (2016, p. 2): “já não propriamente o *ser afectado* (mera passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade<sup>3</sup> implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por

<sup>1</sup> Original: “Die ‘bloÙe Stimmung’ erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen. Das zeigt die Verstimmung”.

<sup>2</sup> Importante notar, como aponta Borges-Duarte (2016), que a primeira vez que Heidegger usa o termo “*Befindlichkeit*” é na conferência pronunciada em 1924 no Seminário Teológico de Marburg, quando aborda as ‘*affectiones*’ de acordo com Agostinho e para falar da temporalidade do dispor-se. Isso pode ser visto na seguinte passagem (HEIDEGGER, GA 64, 1924-2004): “Eu meço a *disposição afetiva* [*Befindlichkeit*] no ser-aí presente, não nas coisas, que passam, logo depois de terem surgido. Meu dispor-me [*mich-befinden*] mesmo, eu repito, eu o meço quando eu meço o tempo”. Original: “Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstünde. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe”.

<sup>3</sup> Se o termo é levado à sério, estaria em jogo aqui um estado de consciência enquanto “consciência de...”. Não é isso o que Hinrichsen (2021) e Wu (2018) defendem, entretanto. A intencionalidade não é algo primordial nas obras do período fundamental-ontológico, mas a transcendência.

isso, poder percebê-lo)”.<sup>1</sup>

Talvez seja o momento de pensar, além do que dito acima, que não é apenas uma questão de deixar-se afetar enquanto um algo-de-fora-que-reverbera-dentro, senão de fazer-se afetado enquanto disposto. Dispõe-se afetado na medida em que se “colore” o mundo com “tonalidades afetivas” as mais diversas, enquanto um olhar e uma forma de lidar com as coisas. O medo pode ser algo púrpura; a alegria, jovialmente rosa; a tristeza, azul marinho; a excitação, vermelha; a angústia, de um profundo tom claro-escuro e indeterminado. Isso acontece porque “[o] que se indica *ontologicamente* com o título disposição (afetiva) é, *onticamente*, o mais conhecido e cotidiano: o humor, o estar humorado”<sup>1</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 134). Ou, para ainda insistir na ideia de tonalidade, dessa vez trazida à música, talvez seja relevante pensar o seguinte:

O humor deve ser entendido, em um sentido amplo e profundo, como a atmosfera afetiva que permeia o *mise-em-scène* da vida humana, através do qual nós estamos afinados para conosco e para com o nosso mundo de uma maneira particular. (Compare com a ideia de ‘música ambiente’).<sup>2</sup> (WITHY, 2012, p. 201)

Seguindo a construção metodológica de até então, é de se notar que no § 29 de SZ, ao tratar das disposições afetivas, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 136) coloque que “a disposição afetiva abre o ser-aí em seu estar-lançado [...]”<sup>3</sup> Já em KPM (HEIDEGGER, GA 3, 1929-1998, p. 235), fica claro que se alcança a ‘compreensão’ por meio das disposições afetivas (*Befindlichkeit*) e do *já sempre* estar-lançado (*Geworfenheit*) no mundo. O estar lançado põe o ser-aí no meio do ente na totalidade; ao passo em que as disposições afetivas põem o ser-aí em meio ao seu sentir, i.e., no âmbito total do seu humor (*Stimmung*). O ser-aí projetante está lançado no meio do ente na totalidade e aberto disposicionalmente em sua compreensão enquanto humor. O aclaramento (*Aufhellung*) da questão da compreensão – e, também, da compreensão de ser – se dá por momentos constituintes da transcendência, a dizer, a disposição e o estar-lançado, e isso de tal modo que o problema passa a ser o de determinar como o ser-aí, em sendo, é a sua própria configuração enquanto ser-no-mundo, junto aos entes e aberto ao seu ser-si-mesmo. Consequência: disponho-me afetivamente a nível ontológico – o ser-aí é o seu dispor-se afetivo.

## O PAPEL DAS DISPOSIÇÕES NO ACESSO AOS ENTES – DECADÊNCIA E MUNDO

Se é verdade que o ser-aí é o seu dispor-se afetivo ao modo de um afinar-se de tal ou qual maneira em tonalidades as mais diversas, então é certo também que o ser-aí tenha acesso aos entes de forma humorada – a compreensão é humorada e, para tanto, o modo de acesso aos entes também. Isso é o que Elkholy (2008, p. 4) diz, ao escrever que “[a]través dos humores [afinação] os humanos ganham acesso ao seu mundo, a si mesmos e às suas relações para com

<sup>1</sup> Original: “Was wir ontologisch mit dem Titel *Befindlichkeit* anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglicste: die *Stimmung*, das *Gestimmtsein*”.

<sup>2</sup> Original: “‘Mood’ is to be understood in a broad and deep sense, as the affective atmosphere that pervades the *mise-en-scène* of human life, through which we are attuned to ourselves and our world in a particular way. (Compare the idea of ‘mood music’).” Ideia semelhante, levando em consideração a “afinação” é levantada por Borges-Duarte (2016, p. 2).

<sup>3</sup> Original: “[d]ie *Befindlichkeit* erschließt das *Dasein* in seiner *Geworfenheit* [...]”.

os outros no mundo, de uma maneira que é pré-reflexiva e não-temática”<sup>1</sup>. Mas a análise realizada em SZ, por seu turno, não deixa essa constatação acerca do modo de acesso aos entes sem graves consequências: na medida em que o ser-aí é o seu mundo – fenômeno da decadência<sup>2</sup> – há um afastamento de si, pois, em uma primeira aproximação e na maior parte das vezes, a lida ocupada para com os entes em geral leva a um movimento de afastamento e de esquiva, ou, como se pode ler no trecho seguinte:

[...] ela mesma [a disposição] é o modo de ser existencial no qual o ser-aí se entrega constantemente ao mundo, no qual se deixa ser aproximado por ela de tal maneira que o ser-aí esquiva a si mesmo de certo modo. A constituição existencial desse esquivar torna-se compreensível no fenômeno da decadência<sup>3</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 139).

E é desse modo que o ser-aí é o seu próprio aí (*mundo, vida, ser-no-mundo*): decaindo no mundo – sendo o seu próprio esquivar-se de si. Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 135) escreve, então: “[o] ‘a’ é aberto no esquivar mesmo”.<sup>4</sup> O fora aberto que o ser-aí, a cada vez já sempre seu, é: uma lida ocupada com o mundo de modo pré-reflexivo, decaído, impessoal<sup>5</sup> e impróprio.

## DO MEDO À ANGST – DISPOSIÇÃO AFETIVA FUNDAMENTAL

Assim que se encerra o § 29 de SZ, no qual é apresentada tematicamente a ‘disposição’, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 140) inicia uma caracterização do fenômeno do ‘medo’<sup>6</sup> (*Furcht*), no § 30. Ainda no final do § 29, entretanto, é notado que isso é feito para seguir o fio metodológico iniciado com a questão da ‘disposição’ e, também, para que posteriormente esse fenômeno seja diferenciado da disposição fundamental da *Angst*<sup>7</sup>. Assim, inicia-se essa seção com uma tarefa, ainda que preliminar de explicitação do ‘medo’ e, também, a diferenciação crucial para com a *Angst*. Ainda sobre a arquitetura metódica de SZ, importa dizer que entre o § 30 (sobre

<sup>1</sup> Original: “Through mood humans gain access to their world, to themselves and to their relations with others in the world in a manner that is prereflective and unthematic”.

<sup>2</sup> Cf. SZ, particularmente os §§ 35-38. Cf., outrossim, Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 184), quando diz: “[a] absorção no se que marca a impessoalidade e junto ao ‘mundo’ da ocupação manifesta algo assim como uma fuga do ser-aí diante de si mesmo enquanto poder-ser-si-mesmo próprio”. A fuga que o ser-aí opera, quando do fenômeno da decadência, é uma fuga de si mesmo – o que não quer dizer que o ser-aí deixe de ser algo como um “ser-aí”, senão que o ser-aí deixa de ser si mesmo próprio, no sentido de que ele é o que antes de tudo e na maior parte das vezes todos são. O ser-impessoalmente-si-mesmo, como uma modificação existenciária de ser si mesmo é um modo cotidiano em que se é e se faz como todos são e fazem – e nesse ser/fazer como todos são/fazem, o ser-aí é ninguém em específico, pois é, primariamente todo mundo ao ser arrastando pelo se.

<sup>3</sup> Original: “[...] sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die ‘Welt’ ausliefert, sich von ihr angehen läßt derart, daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht. Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden”.

<sup>4</sup> Original: “Im Ausweichen selbst ist das Da erschlossene”.

<sup>5</sup> Cf. SZ, § 27, acerca do “das Man” (o se que marca a impessoalidade).

<sup>6</sup> Deve-se indicar que vários tradutores e comentadores do Heidegger utilizam o etmo ‘temor’ para traduzir ‘Furcht’, como é o caso, v.g., da Schuback (HEIDEGGER, 2005). Outros, entretanto, como o Castilho (HEIDEGGER, 2012), optam por ‘medo’. Optou-se aqui, em traduzir por ‘medo’, seguindo a proposta do Castilho, entretanto, quando o texto citado constar ‘temor’, será mantida a proposta do autor citado.

<sup>7</sup> Também Kierkegaard (1980, p. 42) diferencia a angústia do medo: “[...] eu tenho que mostrar que isso [angústia] é completamente diferente do medo e de conceitos semelhantes que se referem a algo definido [...]”. Essa semelhança, ainda que mínima, é notada, por exemplo, por Withy (2012, p. 211).

o medo) e o § 40 (sobre a angústia) há nove parágrafos temáticos voltados a desenvolver os demais modos constitutivos e co-originários de ser o aÍ: (a) compreensão (*Verstehen*) e (b) discurso (*Rede*) – inclusive nos seus modos decaídos e cotidianos. Há, então, um hiato arquitetural entre os §§ 29 e 30 e o § 40, mas tudo isso serve ao propósito de apresentar os elementos constitutivos centrais do aÍ, para, então colocar o problema do cuidado (*Sorge*) e seguir à segunda parte de SZ, que se inicia com o § 45.

Pois bem, voltando à delimitação e distinção entre ‘medo’ e ‘*Angst*’, pode-se, logo de início, voltar a frisar a imagem do quadro “O Grito” (Fig. 01): poder-se-ia pensar que o quadro trata de um algo que se aproxima – há uma visão ameaçadora, um pensamento intranquilo, um objeto que se faz presente, aproximando-se, e que se dá como potencialmente danoso. Se esse é o caso, não se trata, de forma alguma, da *Angst*, senão do medo, mesmo<sup>1</sup>. Isso porque é fundamental ao medo o seguinte: (a) o caráter de ameaça; (b) a possibilidade, concreta ou não, de dano futuro; (c) a potencial perda da segurança aparente; (d) a aproximação daquilo diante de que se tem medo; (e) a possibilidade de não causar dano, ainda que haja aproximação ameaçadora com possível perda de segurança.

É como imaginar uma abelha. Voa caoticamente com o ferrão recolhido. Mas a possibilidade de que ela “se irrite” e ferroe, quando se aproxima, faz com que ela se torne temível e, portanto, seja ameaçadora por ser causa potencial de dano. Todo o instante – que ekstáticamente<sup>2</sup> se alarga e vira um infundável medo – é um temível aguardar que algo aconteça: no caso uma ferroadada (ou algo ainda pior! Pura expectativa). Mas para isso é necessário que se saiba muito bem o que causa o medo – tem-se medo de algo determinado, e, em linguagem heideggeriana, algo qualquer entitativo. Tem-se medo de um ente qualquer que seja. Isso não cabe à *Angst*. Mas aqui vale uma precaução: não se tem medo apenas de um mal futuro por ser um mal futuro, mas, antes, é a temibilidade que se dá conta como o que amedronta. Nas palavras de Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 141):

Não se constata primeiramente um mal futuro (*malum futurum*) e então se tem medo. Mas também o ter-medo não se constata primeiro o-que-se-aproxima, senão é descoberto antes de tudo em sua temibilidade. [...] a circunvisão vê o temível porque ela está na disposição do medo.<sup>3</sup>

Não é uma questão de mera causalidade objetiva. E, também, ao contrário do que acontece com a *Angst*, “[o] medo abre o ser-aÍ predominantemente de modo privativo. Ele confunde e faz ‘perder a cabeça’”<sup>4</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 141) – *i.e.*, ao contrário da *Angst*, ele não agudiza o ser-aÍ ao si mesmo<sup>5</sup>. Fica claro no texto heideggeriano que “o diante-de-quê da *Angst* é nenhum ente intramundano”<sup>6</sup> (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 186). E isso coloca uma

<sup>1</sup> Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 189) coloca a *Angst* como uma condição de possibilidade ontológica para o medo – modo decaído e impróprio.

<sup>2</sup> Aqui se indica a temporalidade ekstática, desenvolvida na Segunda Parte de SZ. Não será foco de desenvolvimento no seio deste artigo, porém.

<sup>3</sup> Original: “*Nicht wird etwa zunächst ein zukünftiges Übel (malum futurum) festgestellt und dann gefürchtet. Aber auch das Fürchten konstatiert nicht erst das Herannahende, sondern entdeckt es zuvor in seiner Furchtbarkeit. [...] Die Umsicht siegt das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist*”.

<sup>4</sup> Original: “*Die Furcht erschließt das Dasein vorwiegend in privativer Weise. Sie verwirrt und macht ‘kopflös’*”.

<sup>5</sup> Um dos papéis metodológicos da *Angst* é agudizar ao si-mesmo, e, diante do nada do ente, permitir ser – nada de ente.

<sup>6</sup> Original: “*Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes*”.

distinção fulcral entre as disposições do medo e da *Angst*: esta, diferentemente daquela, lida com o indeterminado e nada-de-entitativo – o mundo assume o caráter de total insignificância. Leia-se o que escreve Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 186):

Nada do que é à-mão [*zuhanden*] ou disponível [*vorhanden*] no interior do mundo funciona como aquilo com que a angústia se angustia. A totalidade conjuntural intramundaneamente descoberta da manualidade [*Zuhandenen*] e do dado [*Vorhandenen*] é, enquanto tal e em geral, sem importância. Ela colapsa em si mesma. O mundo tem o caráter de insignificância total. Na *Angst* não vem-a-encontro isso ou aquilo, com o qual, enquanto ameaçador, poder-se-ia ter uma conjuntura.<sup>1</sup>

Isso acontece porque o diante-de-quê da *Angst* está em lugar algum, embora maximamente perto. É nada, mas oprime de modo absoluto. É nada de determinado, é nada de entitativo<sup>2</sup> – e, não obstante, é o próprio mundo significativo. O caráter de insignificância não quer dizer que há entes insignificantes, senão, antes, que o mundo perde a sua significação conjuntural<sup>3</sup>. Se observadas as palavras de Ferreira (2002, p. 4) no que diz respeito à ameaça tanto do medo quanto da *Angst*, fica claro que a insignificância do mundo não coloca uma ameaça ôntica, mas ontológica – o que está em jogo é, para usar as palavras de Withy (2012), um risco ontológico inerente ao próprio ser-aí.

O próprio Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 189) afirma que: “[a] *Angst* resgata o ser-aí de sua absorção decaída no ‘mundo’. A familiaridade cotidiana sucumbe em si mesma. O ser-aí é singularizado, embora *enquanto* ser-no-mundo. O ser-em vem no ‘modo’ existencial do *não-ser-em-casa*”.<sup>4</sup> Esse não-ser-em-casa ou, ainda, não-sentir-se-em-casa, deflagra a estranheza em que o ser-aí se dispõe: ele anda ou se encontra *estranho*, pois se sente *estranho*, deslocado, apátrida de mundo (HEIDEGGER, SZ, 1927-2006, p. 188). O mundo é insignificante porque não faz sentido: o absurdo se mostra, a finitude que o ser-aí mesmo é (*que eu mesmo sou*), e ele já não tem mais no cotidiano impróprio<sup>5</sup> e impessoalizado sua morada.

## À GUIA DE CONCLUSÃO – O PAPEL DA ANGST

<sup>1</sup> Original: “*Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zugandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte*”.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger (GA 3, 1929-1998, p. 238, 283-284), no § 43 de KPM e, também, na “Disputa de Davos” (*Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*), incluída como anexo no GA 3. Do mesmo modo, cf. WM em sua totalidade – o opúsculo é basicamente dedicado a responder a questão do nada (*Nichts*) partindo da *Angst* – e, concomitantemente, responder o problema da transcendência (tema central de todo o período fundamental-ontológico).

<sup>3</sup> Para uma melhor determinação das noções da ‘significância’ (*Bedeutsamkeit*) e ‘conjuntura’ (*Bewandnis*), assim como da “mundanidade do mundo” (*Weltlichkeit der Welt*), cf. SZ, § 18.

<sup>4</sup> Original: “*Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der ‘Welt’ zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ‘Modus’ des Un-zuhause*”.

<sup>5</sup> Destaca-se aqui o peso trazido pelos termos propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*), o que poderia, como é o caso para alguns intérpretes – cf., v.g., Shockey (2016) –, levar a uma espécie de elitismo e proselitismo. Esse tema, entretanto, não pode ser desenvolvido neste artigo, mas cf. Farias (2017) para um desenvolvimento de pensamentos dessa ordem a partir de leituras do Heidegger.

Até o presente momento dessa exposição, deve ter ficado claro não apenas o que é, para a analítica fundamental, a disposição, mas, também, a *Angst*. Falta, entretanto, ressaltar qual o papel metodológico da *Angst* no contexto heideggeriano e o que isso importa para a analítica fundamental. Desse modo, e preliminarmente, observe-se o que afirma o próprio Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 139) sobre a disposição: “ela não caracteriza o ser-aí apenas ontologicamente, senão tem, ao mesmo tempo, sob o fundamento de sua abertura, para a analítica existencial, um significado fundamentalmente metódico”. Claro que aqui o que está em jogo é a disposição e não, como seria possível exigir, a *Angst*. Entretanto, o que é a *Angst*, senão a disposição fundamental? Desse modo, pode-se dizer não apenas a disposição tem um papel metódico essencial para a analítica, senão aquela disposição, que não por acaso se constitui fundamental, tem o principal papel metodológico dentro da analítica: ela permite que o ser-aí, dissolvido na impessoalidade impessoalizada do mundo cotidiano tome para si propriedade, *i.e.*, permite que o ser-aí considere a si mesmo. Pode-se dizer, também que:

[a] angústia permite, então, a Heidegger passar fenomenologicamente da caracterização de nossa cotidianidade à caracterização de nosso ser como cuidado. É por isso que a análise da angústia ocorre na Parte I de SZ: ela resolve o problema metodológico criado pela decadência<sup>1</sup> (WITHY, 2012, p. 202).

Essa mesma posição é defendida, também, por Ferreira (2002, p. 1), ainda que não de forma direta, quando ela escreve que a decadência “é uma determinação existencial pertencente ao estar-lançado, à facticidade [...] e indica que ele [ser-aí] encontra-se entregue à impessoalidade do cotidiano”. Ela ainda diz que o ser-aí “[...] não decaiu de um estágio melhor para um pior, mas que ele caiu no mundo [...]” (FERREIRA, 2002, p. 1). Não há qualquer determinação ético-moral ou valorativa presente no termo ‘decadência’, como é possível supor de uma aproximação denotativa – a conotação é ontológico-fundamental.

Sendo assim, o que importa sobre a decadência é o seguinte: não significa a “queda”, no sentido dado, *v.g.*, por Kierkegaard (1980), e atrelado a um passo direcional trans-descendente/trans-ascendente<sup>2</sup> meta-topográfico – decadência é apenas o fato simples de que ser-aí é ser-no-mundo e que, numa primeira aproximação e na maioria das vezes (*zunächst und zumeist*), ser-no-mundo se dá nessa cotidianidade, na qual o ser-aí se vê imiscuído nos entes. O papel metodológico da *Angst* é, antes de tudo o mais, desfocar o ser-aí dessa perda no ente e coloca-lo diante de si, diante do seu próprio comportamento ontológico-ontologizante. A *Angst* heideggeriana é menos dramática do que poderia parecer quando dita no vernáculo: ‘angústia’. O que está em jogo não é o angustiar-se como que indicado pela tela “O grito”, de Munch (Fig. 1) – e nem é uma crise, no sentido dado por Shockey (2016). É um passo metodológico muito mais sereno e ligado ao calmo e tranquilo do que qualquer outra coisa<sup>3</sup>.

Assume-se, para fins deste artigo, que a angústia, mais do que um papel ético-existencialista, possui um papel metodológico em SZ – e, outrossim, em WM, GBM e KPM. De fato, o que está em jogo, ao menos para a interpretação aqui traçada é que os passos elaborados por Heidegger em torno da *Angst*, tanto demonstrados em SZ quanto em WM – incluídas as análises trazi-

<sup>1</sup> Original: “*Angst thus allows Heidegger to pass phenomenologically from a characterisation of our everydayness to a characterisation of our being as care. This is why the analysis of angst occurs in Division I: it solves the methodological problem created by falling*”.

<sup>2</sup>Sobre essa questão, cf. Hinrichsen (2021, p. 23-33).

<sup>3</sup> Concorde-se nesse ponto da tranquilidade, calma e serenidade, com a leitura realizada por Werle (2002).

das no Prefácio (HEIDEGGER, GA 3, 1949-2007) e no Posfácio (HEIDEGGER, GA 3, 1943-2007) –, culminam em uma progressiva apresentação metodológica do problema da transcendência. Isso fica claro, também, em KPM, § 43 (HEIDEGGER, GA 3, 1929-1998, p. 237). Além do mais, note-se a passagem do próprio Heidegger (GA 26, 1928-1978, p. 214-215), ao escrever que “[a] análise da angústia (§ 40), os problemas do ser-aí, da mundanidade e da realidade, assim como também a interpretação da consciência, o conceito da morte, todos servem para a evidenciação progressiva da transcendência [...]”.<sup>1</sup>

Daí que se o problema da transcendência coloca a compreensão de ser, parece natural que Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 182) escreva que “[a] *Angst* dá, enquanto possibilidade de ser do ser-aí [...] o solo fenomenal para a apreensão explícita da originária totalidade-de-ser do ser-aí”<sup>2</sup>. Aqui a *Angst* é apresentada como uma espécie de “condição de possibilidade” (*Bedingung der Möglichkeit*) para a apreensão da totalidade-de-ser, ou, de outra forma, a totalidade ontológica da estrutura total do ser-aí. Heidegger (SZ, 1927-2006, p. 182) continuaria, então, a dizer que o ser do ser-aí se mostra, ou revela, ou se deixa descobrir como ‘cuidado’ (*Sorge*). Desse modo, a *Angst* se coloca como uma espécie de condição de possibilidade para que o ente privilegiado, o ser-aí, apreenda a sua própria estrutura total na totalidade-de-ser do seu ser-cuidado. O papel metodológico da *Angst* é o de, na resolução do problema do esquecimento do ser<sup>3</sup>, dar uma possibilidade de acesso ontológico ao ser-aí.

Obviamente que essa função metodológica não está aí colocada a fim de que o cuidado seja possível enquanto possibilidade do ser-aí – na verdade, ser-aí é cuidado (*cura, Sorge*). A função metodológica da *Angst*, entretanto, evidencia esse ser, *i.e.*, evidencia o cuidado enquanto ser do ser-aí. Isso pode ser visto, *v.g.*, quando Heidegger, iniciando o § 40, aborda a fuga (*Flucht*) a fim de encaminhar do problema da decadência no mundo à questão do ser si-mesmo.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: texto grego com tradução ao lado. Traduzido do grego ao italiano por Giovanni Reale e traduzido ao português por Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 2.

BORGES-DUARTE, Irene. O afecto na análise existencial heideggeriana. **Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias**, v. 35, 2016, p. 1-14.

CAMUS, Albert. **Le mythe de Sisyphe**: essay sur l’absurde. Saint-Amand: Editions Gallimard, 2011.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**: edição em latim e em português. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. (Coleção Multilíngues de

---

<sup>1</sup> Original: “Die Analyse der Angst (§ 40), die Probleme von Dasein, Weltlichkeit und Realität, ebenso auch die Auslegung des Gewissens und der Begriff des Todes, alle dienen der fortschreitenden Herausarbeitung der Transzendenz [...]”.

<sup>2</sup> Original: “Die Angst gibt als Seinsmöglichkeit des Daseins [...] den phänomenalen Boden für die explizite Fassung der ursprünglichen Seinsganzheit des Daseins”.

<sup>3</sup> Questão desenvolvida nos §§ 1-4, de SZ.

Filosofia Unicamp – Série A – Cartesiana I).

DREYFUS, Hubert L. **Being-in-the-world**: A commentary on Heidegger's being and time, Division I. Cambridge: The MIT Press, 1991.

ELKHOLY, Sharin N. **Heidegger and a metaphysics of feeling**: Angst and the finitude of being. Londres, Nova York: Continuum, 2008.

FARÍAS, Víctor. **Heidegger e sua herança**: o neonazismo, o neofascismo e o fundamentalismo islâmico. Tradução de Antonio Fernando de Souza Borges. São Paulo: É Realizações, 2017. (Abertura Cultural).

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Culpa e angústia em Heidegger. **Cógito**, Salvador, v. 4, p. 1-6, 2002.

FONTANIER, Jean-Michel. **Vocabulário latino da filosofia**: de Cícero a Heidegger. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GONÇALVES, Alexander. Por uma compreensão ontológica do claro e distinto nas *Meditações cartesianas*. *Acta Scientiarum*, Human and Social Sciences, Maringá, v. 31, n. 2, p. 177-185, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1928-1978. (GA 26).

HEIDEGGER, Martin. **Die Grundbegriffe der Metaphysik**: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929/30-1983. (GA 29/30).

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. 6. ed. Vittorio Klostermann, 1929-1998. (GA 3).

HEIDEGGER, Martin. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924). In: HEIDEGGER, Martin. **Der Begriff der Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1924-2004. p. 105-125. (GA 64).

HEIDEGGER, Martin. **Ontologie** (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1923-1988. (GA 63).

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1927-2006. (GA 2, SZ).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2021. (Multilíngues de filosofia da Unicamp).

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti Schuback. 15. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005. v. 1.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. In: HEIDEGGER, Martin. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929-1976. p. 123-175. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1929-2007. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. "Einleitung". In: HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949-2007. p. 7-25. (GA 9).

HEIDEGGER, Martin. "Nachwort". HEIDEGGER, Martin. **Was ist Metaphysik**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943-2007. p. 46-55. (GA 9).

HINRICHSEN, Bruno Lemos. **Transcendência não transcendente**: um problema heideggeriano. Curitiba: CRV, 2021.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1781/87-1974. 2. v. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft).

KIERKEGAARD, Søren. **The concept of anxiety**. A simple psychologically orienting deliberation on the dogmatic issue of hereditary sin. Tradução de Reidar Thomte em colaboração com Albert B. Anderson. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980. (Kierkegaard's writings, VIII).

SARTRE, Jean-Paul. **La nausée**. Saint-Amand: Editions Gallimard, 2003.

SENA, Sandro. O outro começo: além do histórico, aquém do transcendental. **O que nos faz pensar**, n. 34, p. 229-264, março de 2014.

SHOCKEY, R. Matthew. Heidegger's anxiety: on the role of mood in phenomenological method. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, v. XII, n. 1, 2016.

WERLE, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.

WITHY, Katherine. The metodological role of Angst in being and time. **Journal of the British Society for Phenomenology**, v. 43, n. 2, p. 195-211, maio 2012.

WITHY, Katherine. **Heidegger on being uncanny**. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.

WU, Roberto. Transcendência originária e possibilitação: sobre o problema da intencionalidade na ontologia fundamental. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 43, p. 361-381, jul.-dez. 2018.