revista Litterarius
Faculdade Palotina

ISSN: 2237-6291 Santa Maria, RS, v. 23, n. 02, p. 1-18, 2024.

DA ANGÚSTIA ENQUANTO "EXISTÊNCIA COMO POSSIBILIDADE": A VERTIGEM DA LIBERDADE EM KIERKEGAARD, "O NÃO SENTIR-SE EM CASA" EM HEIDEGGER E A "ANGÚSTIA SOU EU" EM SARTRE

OF ANGUISH AS EXISTENCE AS A POSSIBILITY: THE "VERTIGO OF FREEDOM" IN KIERKEGAARD, "NOT FEELING AT HOME" IN HEIDEGGER AND "ANGUST IS ME" IN SARTRE

Luiz Carlos Mariano da Rosa*

Resumen: Detendo-se na angústia enquanto *existência como possibilidade*, o Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa mostra que, tal qual em seu emergir caracteriza-se como aquilo que guarda condição de estranheza, Kierkegaard assinala que a sua emergência consiste em um sentimento de risco que em condição de imanência se impõe a toda possibilidade como tal enquanto sentimento puro da possibilidade em face da liberdade como determinação fundamental do devir e o caráter contingente do possível, o que implica a *realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade*, que encerra dois caminhos, a saber, o suicídio ou a fé. Dessa forma, baseado no princípio fenomenológico-ontológico-existencial, o artigo sublinha que Heidegger assinala que não é senão a angústia que instaura e antes inaugura o abrir o *mundo como mundo*, a qual, longe de se deter em angústia-com, implica também angústia-por que, remetendo a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, a saber, o seu próprio poder-ser-no-mundo. E, finalizando, o artigo destaca que, tendo como princípio teórico-conceitual a perspectiva de que a liberdade é o ser da consciência, Sartre se detém na questão se há consciência enquanto consciência de liberdade, como pressuposto, e qual é a forma desta consciência, assinalando que, constituindo-

* Doutor em Filosofia pela *Selinus University of Science and Literature* (UNISELINOS – Londres, ENG). Professor de Filosofia e História em Secretaria da Educação do Estado de São Paulo – SEDUC/SP. E-mail: marianorosa@prof.educacao.sp.gov.br. ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7649-2804.

Data de Submissão: 24 maio 2024 **Data de Aprovação:** 20 nov. 2024

se angústia o *locus* que possibilita ao existente humano a consciência de sua liberdade, não é senão o que perfaz o *modus essendi* da liberdade como consciência de ser.

Palabras clave: Angústia. Liberdade. Kierkegaard. Heidegger. Sartre.

Abstract: Focusing on anguish as *existence as a possibility*, Prof. Luiz Carlos Mariano Da Rosa shows that, just as in its emergence it is characterized as something that holds a condition of strangeness, Kierkegaard points out that its emergence consists of a feeling of risk that, in a condition of immanence, imposes itself on every possibility as such as a feeling pure possibility in the face of freedom as a fundamental determination of becoming and the contingent character of the possible, which implies the *reality of freedom as a possibility for possibility*, which involves two paths, namely, suicide or faith. Thus, based on the phenomenological-ontological-existential principle, the article emphasizes that Heidegger points out that it is nothing other than anguish that establishes and rather inaugurates the opening of the *world as a world*, which, far from stopping at anguish-with, also implies anguish-why, referring the presence to what the anguish is anxious about, namely, its own power-to-be-in-the-world. And, finally, the article highlights that, having as a theoretical-conceptual principle the perspective that freedom is the being of consciousness, Sartre focuses on the question of whether there is consciousness as a consciousness of freedom, as a presupposition, and what is the form of this consciousness , pointing out that, since anxiety constitutes the *locus* that allows the existing human being to be aware of their freedom, it is nothing more than what makes up the *modus essendi* of freedom as a conscience of being.

Keywords: Anguish. Freedom. Kierkegaard. Heidegger. Sartre.

Aspectos introdutórios

Caracterizando o *estado* de não-saber como *estado originário* do existente humano, Kierkegaard assinala o Nada como o *o que é* enquanto falta, privação e ausência em relação ao pós-não-saber, qual seja, no que tange ao saber, diante

do qual o Nada como o *não* do não-saber impõe-se como princípio da angústia em uma relação de correspondência que converge para a projeção da realidade efetiva enquanto tal para o existente e a partir de si, à projeção da realidade efetiva enquanto tal para o existente não se impõe senão como um projetar do si-mesmo em um movimento que torna o próprio si do si-mesmo projeto, o que implica as fronteiras que encerram o Nada.

Nada, eis o projeto do si-mesmo em sua relação fundamental, na medida em que se o *estado* de saber enquanto *estado* de pós-não-saber que implica o existir como oposição entre o si e o outro no mesmo no *colocar a si fora de si* como condição para a determinação de si, o *estado* de não-saber encerra a angústia que, segundo Kierkegaard, consiste na *realidade da liberdade enquanto possibilidade* para a possibilidade em um movimento que assinala a sua emergência em virtude do fato de que a possibilidade é *possibilidade*.

Dessa forma, detendo-se na angústia tal qual em seu emergir caracteriza-se como aquilo que guarda condição de estranheza em relação ao que é "natural" ou "real" enquanto "familiar", ultrapassando o humano e o racional, Kierkegaard assinala que a sua emergência consiste em um sentimento de risco que em condição de imanência se impõe a toda possibilidade como tal enquanto sentimento puro da possibilidade, convergindo para a espiritualidade do existente, haja vista a liberdade como determinação fundamental do *devir* e o caráter contingente do possível, o que implica que não é senão a *incerteza objetiva* que encerra o que vem a ser que, enquanto transição envolvendo possibilidade e realidade, contempla um movimento que, mantendo-se nas fronteiras da ambiguidade, cuja apreensão, em virtude de constituir a *realidade da liberdade*

enquanto possibilidade para a possibilidade, encerra dois caminhos, a saber, o suicídio ou a fé.

Consistindo em um estado que possibilita a descoberta do mundo em um movimento que envolve o ser-lançado em suas fronteiras e encerra a "conjuntura" de entes, temor, segundo Heidegger, implica o que é intramundano, constituindo-se *Angst*, em sua diferença para o temor, enquanto *Wovor* ("diante-do-qual" e "em-face-do-qual"), o mundo ou o ser-no-mundo ou o *Dasein* ou o Nada, cuja ameaça, sobrepondo-se ao definido, converge para o indefinido, destituindo o mundo em sua totalidade de possibilidade de envolvimento e significação no processo que o caracteriza como "im-portuno" ou "im-próprio".

Caracterizando-se pela possibilidade de impor ao *Dasein* a fuga de si mesmo, *Angst* encerra constância e implicitude enquanto subjacência, instaurando a experiência de refúgio enquanto condição de decadência, conforme assinala Heidegger, cuja construção teórico-conceitual mostra que, não consistindo no único humor básico, *Angst* não se circunscreve a descobrir os entes como um todo em um movimento que implica o sentido de deixar tudo afundando-se na indiferença, como acontece com o tédio (*Langeweile*), haja vista que, no tocante a *Angst,* o que se impõe é o escoamento dos entes que, encerrando a noção de perda de consistência ou força, converge para a revelação do Nada.

Nada, eis aquilo com que a angústia se angustia e cuja revelação não se dá "em parte alguma", de acordo com a interpretação de Heidegger, que supõe um processo que, fenomenalmente, assinala que a impertinência do Nada e do "em parte alguma" intramundanos implica que o "angustiamento" da angústia implica o mundo como tal, que indica que a absoluta insignificância que emerge

enquanto anúncio no Nada e no "em parte alguma" é irredutível ao sentido de ausência de mundo, encerrando uma construção que impõe tal insignificância ao ente intramundano em si mesmo que, em face dessa valência, apenas o mundo transparece em sua mundanidade.

Sobrepondo-se à reflexão enquanto possibilidade de abstrair do ente intramundano como processo que torna o mundo o seu objeto em cuja oposição emergiria a angústia, Heidegger assinala que não é senão a angústia enquanto modo de disposição que instaura e antes inaugura o abrir o *mundo como mundo*, convergindo para uma angústia que, longe de se deter em angústia-com, implica também angústia-por que, convergindo para retirara da pre-sença a possibilidade de compreensão em relação a si mesma a partir do "mundo" e na interpretação pública em um movimento que remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, a saber, o seu próprio poder-ser-no-mundo. Assim, convergindo para revelar o ser para o poder-ser mais próprio, a angústia, na pre-sença, arrasta a pre-sença para o *ser livre* enquanto ser *para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo.

Tendo como princípio teórico-conceitual a perspectiva de que a liberdade é o ser da consciência, Sartre se detém na questão se há consciência enquanto consciência de liberdade, como pressuposto, e qual é a forma desta consciência, assinalando que, constituindo-se angústia o *locus* que possibilita ao existente humano a consciência de sua liberdade, não é senão o que perfaz o *modus essendi* da liberdade como consciência de ser.

Nesta perspectiva, se uma situação tende a produzir medo em virtude do poder que encerra de acarretar a alteração da vida e do ser do existente a partir da sua exterioridade, a angústia implica o movimento que encerra a não-

confiança em si em face das próprias reações correspondentes a intervenção em referência, tendo em vista o caráter de adequação ou inadequação, de acordo com Sartre, que sublinha que, encerrando diversos aspectos, as situações de perigo ou ameaça implicam a apreensão seja do medo ou da angústia, conforme a interpretação e a abordagem, cujo processo pode se deter tanto no movimento do complexo dos fatores situacionais em ação sobre o existente humano quanto no movimento que encerra a atitude do existente humano diante do complexo dos fatores situacionais.

Dessa forma, se há uma relação entre o ser futuro e o ser presente em um movimento que encerra o existente humano desde já no devir, o que se impõe é um processo que converge no sentido do que o referido ser tornar-se-á e em direção ao qual as suas forças em sua totalidade se conjugam, o que implica que há uma separação entre o que o existente é e o que o existente será ora designada como tempo em um movimento que encerra que o que o existente é não fundamenta o que o existente será, segundo Sartre, que afirma que a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo é o que se impõe como angústia em um processo que sublinha que a nadificação do horror como motivo converge para fortalecer o horror como estado em um movimento que traz como contrapartida positiva a aparição de outras condutas como os *possíveis possíveis* do existente humano.

Constituindo a consciência de liberdade em um movimento que converge para ignorar as causas reais dos atos, a angústia guardaria correspondência com o pressentimento do existente humano envolvendo motivos inomináveis em condição de subjacência no fundo de si mesmo capazes de desencadear subitamente atos repreensíveis, conforme a leitura de Sartre, que não identifica

senão o Nada entre os motivos e o ato como o que se impõe a liberdade que emerge através da angústia, na medida em que a liberdade não mantém o ato imune à determinação dos motivos senão que, contrariamente, é o caráter ineficiente da estrutura dos motivos que acarreta o condicionamento da liberdade do existente humano, convergindo para as fronteiras que encerram o Nada como fundamento da liberdade.

1 Da angústia como *realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade* em Kierkegaard

Detendo-se na angústia tal qual em seu emergir caracteriza-se como aquilo que guarda condição de estranheza em relação ao que é "natural" ou "real" enquanto "familiar", ultrapassando o humano e o racional, Kierkegaard assinala que a sua emergência consiste em um sentimento de risco que em condição de imanência se impõe a toda possibilidade como tal enquanto sentimento puro da possibilidade, convergindo para a espiritualidade do existente, haja vista a liberdade como determinação fundamental do *devir* e o caráter contingente do possível.

> Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundeza escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece (Kierkegaard, § 2, 2017).

Caracterizando o "estado" de não-saber como "estado originário" do existente humano, Kierkegaard assinala o Nada como o "o que é" enquanto falta, privação e ausência em relação ao pós-não-saber, qual seja, no que tange ao saber, diante do qual o Nada como o "não" do não-saber impõe-se como princípio da angústia em uma relação de correspondência que converge para a projeção da realidade efetiva enquanto tal para o existente e a partir de si através de um processo que assinala como *locus* da referida realidade o Nada como o "o que é" que emerge incessantemente como passível de "ver" para o "ver" do não-saber que "vendo" vê a si próprio como si-mesmo.

Escapando a determinação, o "estado" de não-saber implica unidade em sua imediatez envolvendo a naturalidade em um movimento que somente é transposto como "existência" propriamente através da emergência do saber como necessidade, haja vista que o saber não consiste senão no saber que guarda-se, em última instância, como um saber de si, convergindo para a inauguração da oposição entre o si e o outro no mesmo em um processo que encerra o "colocar a si fora de si" como condição para a determinação de si.

> O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida. O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de possibilidade e de necessidade, é, em suma, uma síntese (Kierkegaard, 1979, p. 195).

À projeção da realidade efetiva enquanto tal para o existente não se impõe senão como um projetar do si-mesmo em um movimento que torna o próprio si do si-mesmo projeto, convergindo para as fronteiras que encerram o Nada, na

medida em que se a realidade é efetiva a sua efetividade não emerge como real senão para o si-mesmo que tornando-se projeto ao projetá-la, projeta-se enquanto possibilidade que, como tal, Nada pode ser senão possibilidade, isto é, Nada pode ser senão Nada, ou melhor, Nada - tanto "desde-sempre-e-ainda" quanto "para-sempre-e-até-que" – em um "ainda-que-sempre-é" e um "até-que-que-nunca-chega"!

Nada, eis o projeto do si-mesmo em sua relação fundamental, na medida em que se o "estado" de saber enquanto "estado" de pós-não-saber que implica o existir como oposição entre o si e o outro no mesmo no "colocar a si fora de si" como condição para a determinação de si, o "estado" de não-saber encerra a angústia, tendo em vista que à realidade efetiva não cabe senão se deter nas fronteiras da possibilidade em um processo que escapa à captação e esvai-se como tal, circunscrito à apresentação como ex-posição "fundamental" que impõe ao si-mesmo na relação envolvendo si próprio e a alteridade a *passagem estreita*[1] enquanto "passar além de" ou "ultrapassar" como movimento que cabe ao *existir*[2] que em sua acepção originária permanece apenas sob a égide humana[3].

[1] Noção que guarda o significado de angústia, segundo a construção etimológica do termo latino "*angustîae*, *ârum* (*angustus*)", que encerra o sentido de "estreiteza", "espaço estreito", "desfiladeiro", conforme ideia sintetizada na expressão "*angustiae pontis*", que corresponde a "estreiteza da ponte" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

[2] Conforme expõe a construção etimológica de "exsistô ou existo, is, êre, stîtî (ex, sisto)", que guarda relação com o significado de "sair de" e "elevar-se acima de" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

[3] Tendo em vista a correlação envolvendo liberdade e verdade enquanto verdade existencial: "Sobrepondo o existente enquanto existente humano à existência, Kierkegaard atribui a condição de verdade a sua subjetividade, que encerra, em suma, a verdadeira liberdade, que implica escolha e decisão, convergindo para as fronteiras que envolvem a apropriação existencial e relacional em detrimento do caráter de fundamento lógico em um processo que, no que tange a uma forma de vida e as possibilidades que se lhe estão imbricadas, escapa à compreensão, tendo em vista a impossibilidade da sujeição do existente singular ao pensamento e à vida própria das ideias e aos seus conceitos lógico-racionais" (Mariano da Rosa, 2022, p. 864-865).

Consistindo na *realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade*, a angústia emerge em virtude do fato de que a possibilidade é "possibilidade" e jamais deixa ou perde tal "condição", visto que, enquanto tal, a projeção da realidade efetiva não se impõe senão como um projetar do si-mesmo – de si para si – que escapa à captação e mantém-se sempre à distância, na medida em que o que está em questão não é senão a determinação própria que torna o si si-mesmo e que, como tal, implica o "passar além de" enquanto ultrapassagem, em suma, o transcender, afinal, a despeito de que, na (ultra)passagem, o "além de", guardando-se como *locus do possível* torna-se irredutível ao *possível* propriamente, constituindo-se *locus dos possívei*s, razão pela qual é possibilidade para a possibilidade.

"A angústia é *uma antipatia simpática e uma simpatia antipática*" (Kierkegaard, § 5, 2017, grifos do autor). Tendo em vista as suas determinações dialéticas, a angústia caracteriza-se pela ambiguidade, na medida em que encerra "duas faces" ou "dois aspectos", emergindo como "variável, duvidosa, incerta"[4], haja vista que implica, em suma, equivocidade em seu complexo estrutural, pois reúne na unidade existencial da sua emergência como tal elementos em condição de oposição fundamental, cujo movimento implica a coalizão de sentidos diferentes através de uma correspondência essencial que converge para provocar, simultaneamente, uma relação que envolve atração e repulsa.

Incorporando adjetivações diversas, correspondentes a prevalência de uma das correlações de forças dos seus elementos constitutivos em seu irromper

[4] Guardando consonância com a construção etimológica do termo latino "*ambiguîtâs*, *âtis* (*ambiguus*)", cujo significado corresponde a "ambiguidade, equívoco, incerteza, obscuridade" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

como tal, a angústia guarda possibilidade de "aparecer" em sua emergência através do caráter estranho em sua substantivação ou tímido senão antes ainda doce em um movimento que, longe de instaurar o caos hermenêutico-lógico-ontológico-existencial, converge para colocar o si-mesmo a par de si, qual seja, o harmonizar de si em relação a si-mesmo, haja vista que a inteligibilidade que propõe implica o existir propriamente, irredutível à apreensão epistêmico-cognitiva em sua totalidade.

Sobrepondo-se ao caráter de culpa, tanto quanto da condição de fardo pesado enquanto sofrimento que escapa a harmonização envolvendo a felicidade que encerra a inocência como "estado" de não-saber[5], a angústia se impõe de modo determinado às crianças enquanto busca que tem como alvo o aventuroso, o monstruoso[6], o enigmático, convergindo para um processo que encerra o inesperado, o extra-ordinário, como um movimento em direção a uma espécie de antecipação em face do sobrevir de um acontecer que não se dispõe ao pre-ver e, por isso, guarda-se oculto em seu emergir que, contudo, se anuncia. Dessa forma, a angústia tal qual em seu emergir caracteriza-se como aquilo que guarda condição de estranheza em relação ao que é "natural" ou "real" enquanto "familiar", ultrapassando o humano e o racional, implicando também a

[5] "Estado" que implica não-saber e que escapa, em última instância, tanto ao saber quanto ao não-saber e, inclusive, ao "não" do não-saber.

[6] Dessa forma, cabe sublinhar a correspondência que há entre o significado de "*mônstruôsus*, a, um (*monstrum*)", que equivale a "monstruoso", "extraordinário", e o sentido de "monstro, âs, âre, âvî, atum (monstrum, com perda do sentido religioso)", que consiste em "mostrar (a alguém um caminho, um objecto)", "indicar", "designar", além de "fazer ver", "fazer conhecer", "dar a conhecer", e, inclusive, "prescrever", "advertir", "aconselhar", e até "denunciar", "acusar", "indicar", tendo em vista uma construção etimológica que traz como referência "*mônstrum*, î (moneo)", que encerra a acepção envolvendo "prodígio", "facto prodigioso (que é uma advertência dos deuses)", além de "tudo o que não é natural", "monstro", "monstruosidade", e, inclusive, "coisa incrível" e "maravilha" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

experiência do diálogo com o mistério que envolve o que está sob velamento e guarda-se oculto em sua ocultação em um movimento que encerra a condição de obscuridade característica daquilo que ao emergir mantém-se parcialmente encoberto e não se deixa todo ex-por.

Tendo em vista a correlação fundamental envolvendo angústia e liberdade, a angústia impõe-se como melancolia em um determinado momento de seu irromper e manifestar, a saber, em um "quando" de si enquanto liberdade que, em sua historialidade, encerrando a superação das suas formas imperfeitas, converge para um dever-ser que implica um chegar a si mesma através de um voltar a si.

Consistindo no objeto da angústia em sua "relação-com", o Nada - que Nada é e, não sendo Nada, é - identifica o algo em questão, que se impõe a correlação que traz a angústia como "sujeito", tendo em vista a confirmação que guarda raízes nas fronteiras da linguagem usual e que afirma que o angustiar-se é um "angustiar-se por nada", convergindo para a noção de que o haver objeto implica um haver em virtude de um processo de objetivação ou objetificação, qual seja, tornar objetivo ou atribuir condição de objeto a, isto é, tornar objetivo o algo em questão ou atribuir condição de objeto ao algo em questão, no caso, Nada.

Convergindo para a ambiguidade, a referida "relação-com" envolvendo a angústia e que traz como objeto o Nada assinala a possibilidade de tornar culpado o que, inocente, afunda por si na angústia que angustia enquanto "poder estranho", que constitui o que escapa ao amor e produz angústia, angústia esta que, como tal, emerge como que capaz de infundir amor e temor simultaneamente.

> Dessa forma, ao caráter trágico da existência impõe-se uma angústia fundamental que, sobrepondo-se ao medo e a qualquer tipo de fenômeno que permaneça atrelado a algo propriamente objetivo, guarda correspondência com a vertigem da possibilidade da liberdade, convergindo para a culpabilidade e pressupondo o erro original, o que implica a necessidade de que o homem em sua individualidade concreta vivencie diferentes possibilidades existenciais em um movimento que encerra a experiência de um processo de fuga que, em suma, tem como fundamento o próprio ser que através da atitude *estética* e da conduta *ética* ou *moral* pretende alcançar o sentido ou o Absoluto que apenas no *estádio* religioso há possibilidade de encontrar (Mariano da Rosa, 2018b, p. 84, grifos do autor).

Se a liberdade emerge como determinação fundamental do *devir* em um processo que assinala o caráter contingente do possível, é a *incerteza objetiva* que implica o que vem a ser que, caracterizando-se como a transição envolvendo possibilidade e realidade enquanto processo cuja mudança não guarda possibilidade de constituir-se como necessidade, tendo em vista a condição absoluta que esta última carrega através de um movimento que em sua instauração se mantém nas fronteiras da ambiguidade e converge para a emergência da angústia enquanto sentimento puro da possibilidade em relação a possibilidades que acenam para o existente no gesto que assinala, em suma, possíveis que encerram em si em condição imanente o não da concretização, do êxito, do sucesso, ou melhor, o não do ser, propriamente, que traz como situação-limite a morte, afinal, visto que não apresentam nenhuma garantia ou capacidade de assegurar a sua realização[7].

[7] "Existir como um processo de escolha e decisão que converge, em suma, para as fronteiras que envolvem o próprio sujeito, constituindo-o como tal, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, que atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra diferentes possibilidades existenciais fundamentais que, configurando estádios no caminho da vida, a saber, o estético, o ético e o religioso, implicam atitudes que correspondem ao gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, à harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal e à *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela fé, que consiste

Dessa forma, se há uma possibilidade caracterizada como "favorável" em relação a uma possibilidade caracterizada como "des-favorável" dentre as possibilidades que se impõem ao existente, independentemente de suas habilidades e recursos, não há nenhuma garantia de que a possibilidade correspondente a sua interpretação como propícia ou conveniente se sobreponha a possibilidade correspondente a sua intepretação como antagônica, adversa, contrária ou danosa, na medida em que se a contingência caracteriza o possível em uma construção que encerra uma correlação envolvendo possibilidade e realidade de caráter essencial, a transição entre ambas perfaz o *devir* cuja mudança consiste na transformação do possível em real através de um processo que escapa à condição que implica necessidade e converge para as fronteiras da liberdade.

> Angústia como o que salva pela fé. Acha-se num dos contos de Grimm uma narrativa sobre um moço que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se. Deixemos esse aventureiro seguir o seu caminho, sem nos preocuparmos [em saber] se encontrou ou não o terrível. Ao invés disso, quero afirmar que essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado (Kierkegaard, Caput V, 2017).

Consistindo em um sentimento de risco que em condição de imanência se impõe a toda possibilidade como tal, a angústia caracteriza a espiritualidade do

em um desafio que representa uma conduta que não se dispõe a fugir do desespero, pressuposto nos estágios antecedentes, haja vista constituir-se uma opção do existente singular pelo "salto qualitativo" através de uma experiência de angústia que se sobrepõe ao mundo finito em sua totalidade e desnuda o estado trágico da existência humana e a consciência da culpa absoluta diante de Deus" (Mariano da Rosa, 2019c, p. 58, grifos do autor).

existente, na medida em que escapa a condição angelical e a condição animal, convergindo para uma experiência existencial que emerge como passível de mascaramento ou ocultação, haja vista que conforme o "estado" de sua espiritualidade a tendência implica a sua dissimulação em um movimento que, em virtude de constituir a *realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade*, encerra dois caminhos, a saber, o suicídio ou a fé[8].

"A angústia é a possibilidade da liberdade, só esta angústia é, pela fé, absolutamente formadora, na medida em que consome todas as coisas finitas, descobre todas as suas ilusões" (Kierkegaard, Caput V, 2017). Guardando-se ambos – suicídio e fé - nas fronteiras do desespero, a fé[9] em virtude do absurdo,

[8] Detendo-se na análise da condição humana enquanto possibilidade, Kierkegaard assinala os dois caminhos em questão: "Só não nego que aquele que é formado pela possibilidade esteja exposto não, como os que são formados pela finitude, ao perigo de cair em más companhias e desviar-se de diferentes maneiras, mas está sim exposto a uma queda, ou seja, à do suicídio. Se ao começar sua formação entende mal a angústia, de modo que esta não o leva à fé, mas antes o afasta dela, então ele está perdido. Quem, ao contrário, é formado, permanece junto à angústia, não se deixa enganar por suas inúmeras falácias, conserva com exatidão a memória do passado; aí então por fim os ataques da angústia, embora continuem terríveis, não são de tal modo que ele bata em retirada" (Kierkegaard, Caput V, 2017).

[9] Dessa forma, cabe sublinhar que, segundo Mircea Eliade, se "no horizonte dos arquétipos e repetição, o terror da história, quando apareceu, podia ser suportado. Desde a 'invenção' da fé, no sentido judeu-cristão da palavra (= para Deus tudo é possível), o homem que tinha deixado o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode mais defender-se contra aquele terror, exceto por intermédio da idéia de Deus." (1992, p. 154), a construção teórico-conceitual da fé enquanto "objeto científico" que emerge da interpretação de Kierkegaard assinala que, "nesta perspectiva, além do seu valor soteriológico, a fé possibilita a fruição de uma liberdade absoluta na medida em que guarda capacidade de não somente se opor às restrições psicogenéticas, às prescrições étnico-culturais, às determinações histórico-sociais e às limitações econômico-políticas mas também a superá-las em um processo que se sobrepõe à noção de tempo como um movimento cíclico e se lhe atribui a condição de continuidade que, sob a égide de um Universo regido por leis, inaugura *um novo e único modo de ser*, que prescinde do horizonte de arquétipos e dos gestos baseados na repetição dos mitos primordiais e pressupõe a existência de Deus como um Ser Pessoal e a possibilidade da instauração de uma relação com a Divindade que tende a proporcionar a conquista da autonomia pessoal em uma construção que confere às tragédias históricas um significado trans-histórico capaz de se contrapor ao desespero produzido pelo terror incessante do Universo histórico" (Mariano da Rosa, 2019a, p. 472-473, grifos do autor).

sobrepondo-se tanto ao conhecimento científico e a sua certeza quanto à objetividade e a sua evidência, assim como à racionalidade e a sua argumentação, implica o "salto qualitativo"[10] em um processo que guarda correspondência com o paradoxo e se impõe às fronteiras da razão através de uma construção que dialoga com o que escapa à capacidade de apreensão e inteligibilidade[11].

2 Da angústia enquanto disposição fundamental da pre-sença como ser-no-mundo em Heidegger

Guardando o significado de sentimento nas fronteiras etimológicas que encerram paixão (*Leidenschaft*), afeto ou emoção (*Affekt*), além de humor (*Stimmung*), *Gefühl* consiste no modo que assinala a disposição do ente humano em relação aos entes, tanto quanto em relação a si mesmo, segundo Heidegger, que expõe também a possibilidade de equivalência envolvendo *Gefühl*

[10] "Sobrepondo-se à mediação lógica e ao processo de reconciliação dos opostos para cujas fronteiras tende através da síntese, a transposição envolvendo os estádios existenciais [o estético, o ético e o religioso] demanda o 'salto qualitativo' em um movimento que emerge como possibilidade e implica a escolha e a decisão do existente singular, convergindo para um exercício que, escapando à atividade reflexiva e ao pensamento, não guarda correspondência senão com a paixão" (Mariano da Rosa, 2019b, p. 112).

[11] Conforme Kierkegaard assinala em uma construção teórico-conceitual baseada na experiência fundamental de Abraão enquanto "relação absoluta com o absoluto": "Tornando-se irredutível à mediação simbólica a relação com o Absoluto implica uma experiência de fé em cuja manifestação e convergência o que emerge como *objeto da vontade* é o próprio "Ser-em-Si" que, para além da *verdade objetiva* correspondente à ideia do *Transcendente* corporificado pelo *ético*, pela instância do *geral*, converge para o desafio do paradoxo, que envolve a impossibilidade de apreensão da existência em seu movimento de afirmação de si, que longe de pressupor a eliminação dos contrários na síntese que impõe a universalidade à particularidade na construção da *realidade*, implica a radicalização de um processo que escapa à condição de um substituto do saber em face da ausência de certeza ou à esfera de uma decisão racional concernente ao porvir, consistindo na transição para o estado que encerra a *verdade em ato*" (Mariano da Rosa, 2018a, p. 152-153, grifos do autor).

concernente a *Stimmung*, na medida em que sobrepõe à noção que afirma como o seu *locus* a interioridade e impõe ao sentimento a caracterização daquilo em virtude do qual e de acordo com o qual o *Dasein* se mantém sempre em "estado" de elevação, acima e além de si, no tocante aos entes como um todo em um processo que implica, em última instância, uma corporificação (*Leiben*) baseada em uma sintonização de um determinado modo enquanto um humor corporificado de um certo modo.

Convergindo para a descoberta do mundo de um determinado modo, o temor, simultaneamente, guarda correspondência, tanto quanto distinção, no qua tange a *Angst* (angústia, ansiedade, desconforto), consistindo no decaimento ou decadência da angústia no mundo em um movimento que emerge em sua inautenticidade enquanto encobrimento para si mesmo como angústia, na medida em que o temor implica um ente nas fronteiras do mundo, tendo em vista um prejuízo envolvendo a sua disposição enquanto "modo de sua conjuntura" (Bewandtnisart) em um processo cuja incerteza acarreta a intensificação do temor[12].

Sobrepondo-se ao significado que o circunscreve as fronteiras da interioridade, temor encerra a abertura de um mundo de ameaças em condição de potencialidades, haja vista que tê-lo enquanto medo letárgico e suscetibilidade ao temor implica a descoberta do mundo como um âmbito do qual o temeroso

[12] Recorrendo ao exemplo de uma broca de dentista, Inwood assinala: "O prejuízo é de um tipo definido, dor de dente, e vem de uma região definida, o dentista. A região e o que vem dela me são familiares como 'amedrontadores'. A broca ainda não está no meu dente ou nervo, mas está se aproximando. Já está próxima. (A consulta do mês seguinte não me incomoda.) Ela ameaça, mas não é certo que chegue. Eu posso não precisar de uma obturação; pode ser que não doa se eu precisar. A incerteza persiste até o último momento. A incerteza intensifica meu temor" (Inwood, 2002, p. 7).

guarda possibilidade de aproximação, na medida em que o temor envolve, em suma, temor do *Dasein* por si mesmo, pois, a despeito de manter como referência casa e lar, por exemplo, o temor guarda correspondência com o si mesmo enquanto "ser-junto-a" em relação a uma "conjuntura", tal como acontece também no caso do temor que emerge como temor que tem como referência os outros, posto que, nesta acepção, o medo se impõe em face do ser como si mesmo no que tange a ser-com o outro, propriamente, e no que tange a ser-com o outro em um movimento que traz a possibilidade da perda do ser-com concernente a subtração do outro no que tange a si.

Consistindo em um estado que, encerrando o ente humano, possibilita a descoberta do mundo em um movimento que envolve o ser-lançado em suas fronteiras em uma relação que implica a "conjuntura" de entes que o constitui, temor implica o que é intramundano, constituindo-se *Angst*, em sua diferença para o temor, enquanto *Wovor* ("diante-do-qual" e "em-face-do-qual"), o mundo ou o ser-no-mundo ou o *Dasein* ou o Nada, cuja ameaça, sobrepondo-se ao definido, converge para o indefinido, carecendo de "conjuntura", na medida em que esta apenas guarda correspondência com o que é intramundano, escapando a *Angst* que, assim, destitui o mundo em sua totalidade de possibilidade de envolvimento e significação no processo que o caracteriza como "im-portuno" ou "im-próprio", sob a acepção que assinala como "fora de propósito" ou "fora da ordem", "que não se pode aportar", ou seja, "inabordável", "inacessível", "intransitável", ou ainda, "incômodo", "perigoso" ou "insuportável", conforme indica a sua construção etimológica latina[13].

[13] *Importûnus*, *a*, *um* (*in, portus: oportunus*) (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

Caracterizando-se pela produção da "estranheza"[14] em relação a tudo, em suma, *Angst* provoca o sentir do *Dasein* como se no mundo o *Dasein* estivesse "fora de casa" (*Un-zuhause*), tendo em vista que o que *Angst* é *para* enquanto *Worum* ("em torno de que") consiste no mesmo *em torno* de que ele é, a saber, *Dasein* e ser-no-mundo.

Se *Angst* caracteriza-se pela possibilidade de impor ao *Dasein* a fuga de si mesmo em um movimento que encerra constância e implicitude[15] enquanto subjacência, convergindo, como tal, para instaurar a experiência de refúgio enquanto condição de decadência que implica o envolvimento concernente aquilo que guarda familiaridade e aquilo que é intramundano, constitui-se também como efeito oposto em *Angst* como o que emerge em sua ocasionalidade e explicitude[16], na medida em que subtrai o *Dasein* daquilo que para si guarda familiaridade e o "ex-põe" em seu estado puro, enquanto puro *Dasein*, e sob tal égide, o seu mundo em sua vacuidade[17].

Se não consiste no único humor básico, *Angst* não se circunscreve a descobrir os entes como um todo em um movimento que implica o sentido de

[14] *Unheimlich* que, correspondendo a "estranho", literalmente significa "sem lar" (Inwood, 2002).

[15] Ideia que guarda correspondência com o termo latino implicitum (in, plico), cujo verbo transitivo equivale a "enlaçar", "entrelaçar", "envolver", "enroscar", "enrolar", encerrando uma construção etimológica que dialoga com as seguintes noções: "implicãtio, õnis (implico)",que significa " entrelaçamento" e, sob acepção figurada, "encadeamento", "embaraço"; "implicãtus, a, um", que tem o sentido de "embaraçado", "enlaçado", "implicado"; "implicîscor, êris, cî", que mantém relação com "tornar-se confuso, tornar-se desordenado"; "implicîte", que assinala "duma maneira embrulhada, de modo obscuro" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

[16] Guardando raízes etimológicas no termo latino "explicîtus, a, um", que corresponde a "explicatus" e a "explico, âs, âre, âvî ouûî, atum ou îtum (ex, plico)", cujo significado é "desenrolar", "desdobrar", "desenvolver", "estender", "alongar" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001), convergindo para definir o que é claro e não tem ambiguidade ou reservas ou restrições.

[17] Nesta perspectiva, cabe sublinhar que "*Angst* explícita serve ao filósofo de duas maneiras: (a) Em geral revela Dasein em sua unidade; (b) a *própria Angst* do filósofo o desliga de ocupações mundanas e preconceitos, tornando possível a filosofia" (Inwood, 2002, p. 8, grifos do autor).

deixar tudo afundando-se na indiferença, como acontece com o tédio (*Langeweile*) que, no caso, não permite aos entes tais quais o escoamento que converge para a revelação do Nada, haja vista que, no tocante a *Angst,* o que se impõe é o referido escoamento dos entes que sob a acepção de "filtrar" ou "tirar filtrando" ou ainda "clarificar"[18], encerra a noção de perda de consistência ou força em um processo que tende, dessa forma, a escapar ou sumir, esvaindo-se ou dissipando-se, o que determina a "ação de deixar ver" ou "ação de descobrir", ou seja, a "revelação"[19] do Nada propriamente[20].

Guardando o significado literal que envolve "longo enquanto", *Langeweile* (tédio) carrega um sentido temporal que em sua explicitude se sobrepõe a *Angst*, caracterizando-se pela sua manifestação em três tipos de tédio que, convergindo para o aprofundamento, segundo Heidegger, encerra os seguintes exemplos: "aguardar um trem numa plataforma deserta (o qual Heidegger injustificadamente afirma ter de estar atrasado, XXIX, 159), ir a um jantar, e andar pelas ruas da cidade numa tarde de domingo - um 'tédio profundo' semelhante à *Angst* (XXIX, 117ss, esp, 206ss)" (INWOOD, 2022, p. 8).

[18] Tendo em vista que a construção etimológica de escoar guarda relação com o termo "excõlõ, ãs, ãre (ex, colar)" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

[19] Tendo em vista o sentido que a construção etimológica assinala em relação ao termo latino "revêlâtîô, ônis (revelo)" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

[20] Dessa forma, cabe salientar, no tocante a relação entre Nada e angústia, que, "acenando com a transposição das fronteiras do objetivismo da metafísica, ao pensamento originário se impõe a possibilidade de retorno ao seu fundamento, pois se daquele horizonte o próprio ser, confundido com o *ente*, escapa, a condição para pensá-lo guarda raízes na transcendentalidade do 'ser-aí', que envolve a dimensão que encerra o mistério da sua revelação, emergindo a questão do nada como relevante através da leitura heideggeriana, sob a qual não corresponde a qualquer tipo de niilismo ou pessimismo senão ao véu do ser, caracterizando-se como um nome que o identifica, cuja manifestação permanece atrelada à angústia, que não expõe algum estado psicológico ou sentimento mas um acontecer no "ser-aí" que converge para a realização da experiência do ser como o nada e perfaz um horizonte que encerra o homem como um *ser-para-a-morte*" (Mariano da Rosa, 2011, p. 98, grifos do autor).

> Em que medida a angústia é uma disposição privilegiada? Será de fato que, na angústia, a pre-sença se coloca diante de si mesma a partir de seu próprio ser, a ponto de, numa perspectiva fenomenológica, o ente revelado na angústia chegar a se determinar em seu ser ou, ao menos, poder preparar adequadamente uma tal determinação? (Heidegger, § 40, 2005a, p. 247).

Caracterizando-se sempre como o que se teme um ente intramundano, o temor enquanto disposição assinala a sua emergência de uma determinada região em um movimento que implica algo que encerra ameaça na medida em que se apresenta como tal e se aproxima, constituindo-se a "fuga" o retirar-se fundado no temor em relação aquilo que desencadeia o temor em um processo que assinala que na de-cadência não é senão a pre-sença que se desvia de si mesma, haja vista que a ameaça, neste caso, envolve um ente que traz o modo de ser de um ente que se retira, qual seja, a própria pre-sença, convergindo para uma apreensão do que se retira que se sobrepõe ao "temível", escapando a referida conceituação, que somente pode se impor aquilo que sob a égide de ameaça torna-se para o *Dasein* "temível" e cuja descoberta, no temor, guarda raízes nas fronteiras de algo intramundano.

Dessa forma, sobrepondo-se ao sentido de uma "fuga" envolvendo algo intramundano, "*o desvio da de-cadência se funda na angústia que, por sua vez, torna possível o temor*" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 249, grifos do autor), haja vista que é o ser-no-mundo a constituição fundamental da pre-sença, que encerra como inerente a fuga de-cadente de si mesma, consistindo o ser-no-mundo como tal aquilo com que a angústia se angustia e que, no tocante aquilo que o temor teme, converge para a distinção fenomenal que assinala que se o "o que" do temor tem referência em um ente intramundano que, concernente ao "o que" da angústia, não se impõe de nenhuma forma, resultando na impossibilidade de determinação

de uma conjuntura essencial para a sua manifestação como tal, cuja ameaça escapa ao poder-ser de fato e redunda na indeterminação enquanto indefinição do ente intramundano que constitui "ameaça", assim como relega o ente intramundano a "irrelevância".

Atribuindo ao mundo o caráter de absoluta insignificância, na angústia nada de tudo o que é simplesmente dado ou se apresenta à mão em seu âmbito tem valor para o angustiar-se como tal, na medida em que a totalidade conjuntural do manual e do ser dado converge para a perda em si, acarretando a impossibilidade de determinação de uma conjuntura capaz de ameaçar, visto que, segundo Heidegger (2005a, § 40, p. 250, grifos do autor), "o que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*", o que implica a absoluta indefinição da aproximação do ameaçador através de uma direção específica, pois mantém uma proximidade que, contudo, não se torna passível de apreensão enquanto *locus* de sua emergência ou manifestação, cujo acontecimento assinala uma condição que encerra a ideia de "estar-sempre-presente" e isso a despeito de não se encontrar em *lugar algum* que, escapando ao significado de um nada em sua mera negatividade, constitui a abertura do mundo para o ser-em essencialmente espacial.

Nada, eis aquilo com que a angústia se angustia e cuja revelação não se dá "em parte alguma" em um processo que, fenomenalmente, assinala que a impertinência do Nada e do "em parte alguma" intramundanos implica que "*a angústia se angustia com o mundo como tal*", segundo Heidegger (2005a, § 40, p. 250, grifos do autor), que indica que a absoluta insignificância que emerge enquanto anúncio no Nada e no "em parte alguma" é irredutível ao sentido de ausência de mundo, encerrando uma construção que impõe tal insignificância ao

ente intramundano em si mesmo que, em face dessa valência, apenas o mundo transparece em sua mundanidade.

Se o "passar" da angústia resulta em um dizer que pretende "explicar" ou "justificar" o acontecimento como "Nada" propriamente, tal movimento discursivo de fato guarda referência ôntica com o que "foi" em um processo que assinala que se o discurso cotidiano se detém em ocupar e discutir o manual, aquilo com que a angústia se angustia não mantém correspondência com o manual intramundano, cujo "nada ter a ver", segundo Heidegger, consistindo no único que se torna passível de compreensão sob a circunvisão da referida construção discursiva, escapa a condição de um "Nada" em sua completude, na medida em que o Nada da manualidade funda-se no mundo, constituindo-se, ontologicamente, como um que "pertence essencialmente ao ser da pre-sença como ser-no-mundo" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 251): "Se, portanto, o nada, ou seja, o mundo como tal, se apresenta como aquilo com que a angústia se angustia, isso significa que *a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo*" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 251, grifos do autor).

Sobrepondo-se à reflexão enquanto possibilidade de abstrair do ente intramundano como processo que torna o mundo o seu objeto em cuja oposição emergiria a angústia, Heidegger assinala que não é senão a angústia enquanto modo de disposição que instaura e antes inaugura o abrir o *mundo como mundo*, convergindo para uma angústia que, longe de se deter em angústia-com, implica também angústia-por que, escapando a um modo determinado de ser e a uma possibilidade da pre-sença, envolve o próprio ser-no-mundo, na medida em que o "mundo" perde a "força", o "vigor", a capacidade de dar-se, em suma, e dar-se enquanto dar "alguma coisa" nem sequer os outros em sua co-presença.

Retirando da pre-sença a possibilidade de compreensão em relação a si mesma a partir do "mundo" e na interpretação pública, a angústia remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, a saber, o seu próprio poder-ser-no-mundo em um movimento que envolve a singularização da pre-sença em seu ser-no-mundo que, sob a égide da compreensão, projeta a si essencialmente para possibilidades, haja vista que converge, naquilo pelo que se angustia, para abrir a pre-sença *como ser-possível* e como o que, a partir de si mesmo, é capaz de singularizar-se numa singularidade.

Convergindo para revelar o ser para o poder-ser mais próprio, a angústia, na pre-sença, arrasta a pre-sença para o *ser livre* enquanto ser *para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo em um movimento em direção "a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 252, grifos do autor), convergindo para as fronteiras que encerram a entrega de si da presença como ser-no-mundo à responsabilidade desse ser.

Estendendo-se até o próprio angustiar-se em um movimento que encerra a ideia envolvendo "alargar", "alongar", "dilatar", "expandir" e "desdobrar"[21], a coincidência envolvendo o com que e o pelo que a angústia se angustia, tendo em vista que o "desentranhar-se" do por quê a angústia se angustia como o com quê a angústia se angustia, implica a singularização e a abertura da pre-sença como "*solus ipse*", cujo "estar", sobrepondo-se à emergência de uma coisa-sujeito em condição de isolamento nas fronteiras de um vazio enquanto acontecimento destituído de mundo, atribui à pre-sença um sentido extremo que a encerra, em suma, como mundo para o seu mundo e, dessa forma, como ser-no-mundo para

[21] Tendo em vista a construção etimológica do termo latino "extendô, is, êre, tendî, tênsum ou tentum (ex, tendo)" (Dicionário Editora de Latim-Português, 2001).

si mesma. "*A coincidência existencial do abrir e do aberto em que se abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia, se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada*" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 252, grifos do autor).

Convergindo para um "estar" que envolve estranheza e encerra a indeterminação característica da pre-sença na angústia enquanto disposição fundamental cujo "onde" emerge como "Nada" e "em lugar algum", o que se impõe é um "não se sentir em casa" em uma construção teórico-conceitual que traz como primeira indicação fenomenal da pre-sença em sua constituição fundamental enquanto esclarecimento do sentido existencial do ser-em[22] o significado de habitar-em e estar familiarizado-com, cujo caráter em sua concreticidade emerge através da publicidade do impessoal que produz na cotidianidade mediana da pre-sença a certeza de si mesma e o "sentir-se em casa". Estabelecendo uma ruptura envolvendo a familiaridade cotidiana, a angústia retira a pre-sença de seu empenho de-cadente no "mundo", convergindo para a singularização da pre-sença como ser-no-mundo em um processo que, em suma, encerra a aparição do ser-em no "modo" existencial que implica "*não sentir-se em casa*" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 253, grifos do autor).

Dessa forma, à questão que envolve aquilo do que foge a de-cadência como fuga não se impõe senão que a fuga não implica de nenhuma forma um ente intramundano, haja vista que é para tal ente que a fuga se empreende em um movimento cujo objetivo encerra o abrigo e a proteção da familiaridade em sua tranquilidade enquanto possibilidade concernente a ocupação perdida no

[22] "Ser-em", conforme Heidegger esclarece, é a expressão utilizada como oposição ao significado categorial da "interioridade" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 252).

impessoal[23], consistindo o sentir-se em casa da publicidade *para* o qual a fuga decadente foge um fugir *de* não sentir-se em casa e sob a acepção de um fugir "da estranheza inerente à pre-sença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 253, grifos do autor).

3 Da angústia enquanto apreensão reflexiva da absoluta e infinita liberdade por ela mesma como sentimento metafísico de vertigem em Sartre

Encerrando a conclusão de que a liberdade é o ser da consciência, Sartre se detém na questão se há consciência enquanto consciência de liberdade, como pressuposto, e qual é a forma desta consciência, na medida em que se na liberdade o ser humano é seu próprio passado – assim como seu próprio devir – sob a forma de nadificação, tendo consciência de ser, deve haver uma determinada maneira de situar-se diante de seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, simultaneamente, como não sendo esse passado e esse futuro, constituindo-se angústia o *locus* que possibilita ao existente humano a consciência de sua liberdade, haja vista que perfaz o *modus essendi* da liberdade como consciência de ser em um processo que assinala que "é na angústia que a

[23] Dessa forma, detendo-se no caráter de clamor da consciência, eis a observação de Heidegger envolvendo a pre-sença em relação a "perdição no impessoal": "A consciência conclama o si-mesmo da pre-sença a sair da perdição no impessoal. O si-mesmo aclamado permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo. O clamor ultrapassa *o que* a pre-sença, de início e na maior parte das vezes, compreende a seu respeito, a partir da interpretação das ocupações. Não obstante, o si-mesmo é alcançado de modo unívoco e inconfundível" (Heidegger, § 57, 2005b, p. 60, grifos do autor).

liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão" (Sartre, 2011, p. 72).

Nesta perspectiva, se uma situação tende a produzir medo em virtude do poder que encerra de acarretar a alteração da vida e do ser do existente a partir da sua exterioridade, a angústia implica o movimento que encerra a não-confiança em si em face das próprias reações correspondentes a intervenção em referência, tendo em vista o caráter de adequação ou inadequação, conforme o exposto na identificação da vertigem como angústia, na medida em que o medo do existente humano, no caso em questão, envolve não a possibilidade de cair no precipício senão a possibilidade de atirar-se no precipício, conforme Sartre assinala, afirmando que "há que se dar razão a Kierkegaard: a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo. A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele" (Sartre, 2011, p. 73).

Se a armação de artilharia que precede um ataque guarda possibilidade de acarretar medo no soldado que está no alvo de um bombardeio, a angústia somente emerge diante de sua tentativa de previsão das ações correspondentes ao bombardeio e ao autoquestionamento envolvendo a sua capacidade de suportá-lo. Da mesma forma, se o medo da morte é uma possibilidade para o recrutado para a guerra e incorporado ao regimento no início do conflito, o que se impõe ao caso em questão não é senão a angústia, na medida em que a sua aflição escapa às fronteiras da sua exterioridade e se detém em si próprio, tendo como origem a relação instaurada diante de si mesmo, pois advém do "'medo de ter medo, ou seja, angustia-se diante de si mesmo" (Sartre, 2011, p. 73).

Encerrando diversos aspectos, as situações de perigo ou ameaça implicam a apreensão seja do medo ou da angústia, conforme a interpretação e a abordagem, cujo processo pode se deter tanto no movimento do complexo dos fatores situacionais em ação sobre o existente humano quanto no movimento que encerra a atitude do existente humano diante do complexo dos fatores situacionais. Assim, se um existente humano recebe uma notícia envolvendo a quebra da bolsa e consequentemente a perda de parte significativa de seus bens, guarda possibilidade de temer a pobreza, porém, angústia somente emerge posteriormente diante da questão que implica uma ação correspondente enquanto ato capaz de manter sob controle o complexo dos fatores situacionais, haja vista a necessidade de sua administração em função da superação como autopreservação e autoconservação que o desafio de existir exige[24].

Se, no sentido em questão, tendo em vista a caracterização do medo como apreensão irrefletida (*irréfléchie*) do transcendente e a identificação da angústia enquanto apreensão reflexiva de si, medo e angústia se impõem como mutuamente excludentes, convergindo para a necessária destruição de uma delas em função da emergência da outra, o processo normal encerra um movimento incessante entre uma e outra, segundo Sartre, que assinala a possibilidade de aparição da angústia em estado puro, conforme a exemplificação da atribuição de uma missão em face da incorporação de um novo status, pois se a ideia de não poder cumpri-la provoca a angústia, esta, caso advenha no existente diante do referido complexo de fatores situacionais, não necessariamente supõe uma

[24] "O homem que acaba de receber 'um rude golpe', tendo perdido em quebra da bolsa grande parte de seus bens, pode temer a pobreza que o ameaça. Irá angustiar-se logo depois, quando, esfregando nervosamente as mãos (reação simbólica à ação que se impõe mas permanece ainda inteiramente indeterminada), exclama: 'Que fazer? Mas que fazer?'" (Sartre, 2011, p. 73).

transição para as fronteiras que abrangem o medo das consequências do fracasso: "Se, por exemplo, ganho novo status e sou incumbido de missão delicada e lisonjeira, posso me angustiar com a ideia de que talvez não consiga cumpri-la, sem ter o mínimo medo das consequências de meu possível fracasso" (Sartre, 2011, p. 73).

Analisando a vertigem, cujo anúncio é o medo, Sartre recorre à imagística de um precipício que, trazendo em sua beira uma trilha estreita que não dispõe da proteção de um parapeito, representa um perigo de morte e, dessa forma, consiste em algo a *evitar*, tendo em vista que, independentemente do determinismo universal, o que se impõe é a suposição envolvendo certas causas capazes de transformar a ameaça em realidade, entre as quais a possibilidade de escorregamento e queda no abismo, assim como o desabamento da terra friável aos pés, previsões estas que implicam o aparecimento do ser do existente em relação a si mesmo sob a égide de uma coisa e na condição de passividade, na medida em que intervêm da exterioridade sobre o ser enquanto objeto do mundo e, como tal, sujeito à atração universal em um processo que assinala a emergência do medo como apreensão de si mesmo, a partir da situação em questão, como transcendente destrutível e objeto que não guarda em si - e ao qual escapa - a origem de sua futura desaparição.

"Será uma reação de ordem reflexiva: 'prestarei atenção' às pedras do caminho, ficarei o mais longe possível da borda. Sei que estou repelindo com todas as forças a situação ameaçadora e projeto diante de mim certo número de condutas futuras destinadas a afastar as ameaças do mundo" (Sartre, 2011, p. 74). Dessa forma, o medo implica uma reação de ordem reflexiva, na medida em que determina a atitude no sentido de evitar o perigo que representa o precipício em

questão e o percurso em sua beira, o que impõe uma conjugação de forças capazes de possibilitar o enfrentamento do risco através do planejamento das condutas futuras no referido movimento em um processo que, se encerra tais condutas como possibilidades para o existente humano, converge para a superação do medo na medida em que sobrepõe as possibilidades próprias às probabilidades transcendentes. Tais possibilidades próprias, escapando à causalidade de determinações que não guardam correspondência senão com o ser do existente implicado no processo, não têm existência suficiente por si, constituindo-se como um ser que é um "ser-mantido"[25] em um movimento que encerra a ideia envolvendo a sua possibilidade de ser que supõe que trata-se de uma possibilidade de ser que "não é senão um dever-ser-mantido", convergindo, por essa razão, para uma possibilidade que traz como condição necessária a possibilidade de condutas contraditórias (em lugar de prestar atenção às pedras do caminho, incorrer na sua negação, *não* prestando atenção; e, em lugar de se mover, cuidadosamente, incorrer na sua negação, não se movendo cuidadosamente, correndo; e, em lugar de pensar no percurso entre as pedras e o abismo, incorrer na sua negação, *não* detendo o pensamento nesta senão em outra "realidade") e "a possibilidade de condutas contrárias (*não* prestar atenção às pedras do caminho, correr, pensar em outra coisa) e a possibilidade de condutas contrárias (lançar-me no precipício)" (SARTRE, 2011, p. 74, grifo do autor).

A conversão do possível em possível concreto para o existente humano guarda raízes no fundo do conjunto dos possíveis lógicos que uma determinada situação encerra em um movimento que assinala que os possíveis que se

[25] Conforme afirma Berkeley.

tornaram objetos de recusa não têm outro ser além do "ser-mantido", na medida em que é o existente humano que mantêm os possíveis em questão no ser, consistindo o seu não-ser presente um "não dever-ser-mantido", segundo Sartre (2011, p. 74), cujo processo que assinala que não há nenhuma causa exterior que possa separá-los.

Consistindo na fonte permanente do não-ser dos possíveis que se tornaram objetos de recusa, o ser do existente humano determina o possível para si em relação aos demais possíveis no processo que implica a sua nadificação, convergindo para a angústia cuja emergência guarda correspondência com a impossibilidade humana de apreender a si em suas relações com os possíveis como causa dos seus efeitos, haja vista que assim o efeito concernente ao possível estaria determinado, perdendo, contudo, o status de ser *possível* em função da sua transformação em porvir.

Nesta perspectiva, evitar angústia e vertigem implica atribuir aos motivos que convergem para o existente humano assumir uma atitude de recusa correspondente diante de uma situação em sua especificidade a condição de fatores determinantes concernentes a conduta precedente, conforme pressuposto na relação envolvendo a massa em um ponto dado e os trajetos desenvolvidos por outras massas, o que implica a apreensão em si de um total determinismo psicológico[26] e a angústia guarda raízes nas fronteiras da

[26] "O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga. É uma conduta refletida com relação à angústia; afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da

constatação de que ao existente humano o que se impõe não é senão condutas que se circunscrevem ao horizonte dos *possíveis,* a despeito de haver um conjunto de motivos que se dispõem para engendrar a objeção à situação em curso, identificada como perigo e ameaça, tais motivos, sob a apreensão humana, não se apresentam senão como insuficientemente eficazes.

"No mesmo instante que me apreendo como tendo horror ao precipício, sou consciente deste horror como *não determinante* de minha conduta futura" (SARTRE, 2011, p. 75, grifos do autor). O horror do existente humano em relação ao precipício se impõe a sua apreensão em um movimento que converge para a consciência do mesmo enquanto horror que por si escapa a condição de determinação da conduta futura, o que implica que, embora seja capaz de encerrar em forma de esboço uma conduta prudente, a sequência da conduta em seu desenvolvimento se mantém sob a égide do possível, na medida em que o horror não é apreendido como causa senão como exigência, apelo, etc., haja vista que, sobrepondo-se à contemplação do horror já constituído, o que cabe, no que concerne ao ser do horror em sua aparição a si, é que o aparecer a si constitui-se como *não sendo causa* da conduta que instaura: "o ser mesmo do horror é o de aparecer a si como *não sendo causa* da conduta que impõe" (Sartre, 2011, p. 75, grifos do autor).

Se o medo apresenta um devir transcendente rigorosamente determinado, a fim de evitá-lo a reflexão converge para as fronteiras de um devir indeterminado em um movimento que assinala que a constituição de uma certa conduta como

realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos *a não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser" (Sartre, 2011, p. 85, grifos do autor).

possível encerra a conclusão de que como tal não há nenhuma obrigação do existente humano no sentido de mantê-la, ou seja, nada pode obrigá-lo a desenvolvê-la.

Nesta perspectiva, se há uma relação entre o ser futuro e o ser presente em um movimento que encerra o existente humano desde já no devir, o que se impõe é um processo que converge no sentido do que o referido ser tornar-se-á e em direção ao qual as suas forças em sua totalidade se conjugam, o que implica um processo que, encerrando a constatação de que o existente humano *não é agora o que será depois*, pressupõe o Nada enquanto transitividade ou possibilidade transitiva, na medida em que há uma separação entre o que o existente é e o que o existente será ora designada como tempo e, além disso, o que o existente é não fundamenta o que o existente será, conforme Sartre, explica: "Mas, no miolo dessa relação, deslizou um nada: *não sou* agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei (Sartre, 2011, p. 75, grifos do autor).

Escapando ao existente atual a possibilidade de determinação do que há de ser, o que se impõe ao ser do existente humano é a conclusão de que desde já o existente é o que será, na medida em que, caso contrário, não haveria a disposição no sentido de ser – ser isso ou aquilo -, seja como for, isto é, ser, propriamente, haja vista que, dessa forma, a análise assinala que o existente *é o que será à maneira de não sê-lo*, o que implica um movimento que encerra o horror como pulsão e assinala a sua nadificação "à medida que constitui o devir como possível" (Sartre, 2011, p. 76).

A consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo, eis o que se impõe como angústia, segundo Sartre, que sublinha que a nadificação do horror

como motivo converge para fortalecer o horror como estado em um movimento que traz como contrapartida positiva a aparição de outras condutas como os *possíveis possíveis* do existente humano, tal como, no caso em questão, a conduta que implica atirar-se no precipício, na medida em que se nada produz o seu constrangimento no sentido de salvar a vida, nada o impede de atirar-se no abismo, permanecendo a conduta decisiva sob o poder de um "eu" que ainda o existente não é: "A conduta decisiva emanará de um eu que ainda não sou" (Sartre, 2011, p. 76). Guardando o eu que é dependência em si mesmo do eu que ainda não é, na medida correspondente em que o eu que ainda não é mantém independência em relação ao eu que é, a vertigem emerge como apreensão da referida dependência.

Detendo-se na análise da conduta humana diante do precipício, Sartre aborda a relação entre o existente humano e o precipício em um movimento que encerra a aproximação e a tendência envolvendo a procura de si mesmo em suas profundezas em um processo que implica a cogitação dos possíveis e a percepção do abismo e converge para a mimetização de uma possível queda, cuja realização, baseada em uma operação simbólica, supõe, simultaneamente, uma conduta suicida que, em virtude de sua conversão no *possível possível* do existente humano, produz a emergência de motivos possíveis para a sua adoção, tal como, no caso, a cessação da angústia.

> Aproximo-me do precipício e meu olhar procura a mim mesmo lá no fundo. A partir daí, jogo com meus possíveis. Meus olhos, percorrendo o abismo de alto a baixo, mimetizam minha possível queda, realizando-a simbolicamente; ao mesmo tempo, a conduta suicida, pelo fato de converter-se em "meu possível" possível, faz surgir por sua vez motivos possíveis para adotá-la (o suicídio fará cessar a angústia). Felizmente, tais motivos, por sua vez, só pelo fato de serem motivos de um possível,

> mostram-se ineficazes, não determinantes: não podem *produzir* o suicídio, assim como meu horror à queda não pode *me determinar* a evitá-la. Em geral, esta contra-angústia faz cessar a angústia, transformando-a em indecisão. Por sua vez, a indecisão chama a decisão: afasto-me bruscamente da borda do precipício e retomo o caminho (Sartre, 2011, p. grifos do autor).

Constituindo-se motivos de um possível, os motivos que porventura se apresentem não guardam a devida eficácia, caracterizando-se como não determinantes, na medida em que, segundo Sartre, "não podem produzir o suicídio", assim como o horror do existente humano à queda não pode determiná-lo a evitá-la, convergindo tal contra-angústia para a cessação da angústia, haja vista transformá-la em indecisão, a qual, por sua vez, atrai a decisão, suscitando-a em um processo cuja conclusão envolve o afastamento brusco do precipício e a retomada do caminho.

Se o exemplo em questão, baseado na relação envolvendo o existente humano e o precipício, encerra a análise da angústia enquanto "angústia ante o futuro", a angústia ante o passado implica um processo que se caracteriza através de uma decisão do existente humano em face de sua conduta diante de uma "realidade" com a qual pretende romper e que pressupõe, em virtude da sua indeterminação, que há um debate interior e a tensão que encerra o confronto de forças antagônicas[27], cujo movimento, contudo, assinala que a resolução anterior desde sempre está aí, a despeito de que, enquanto tal, torna-se totalmente

[27] Conforme Sartre esclarece, a angústia ante o passado "é a do jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar e, ao se aproximar do 'tapete verde', vê 'naufragarem' suas decisões. Costuma-se descrever o fenômeno como se a visão da mesa de jogo despertasse uma tendência que entraria em conflito com nossa decisão anterior e, apesar desta, acabaria por nos arrastar. Além de constituída por termos coisificantes e de povoar o espírito de forças antagônicas (por exemplo, a famosa 'luta da razão contra as paixões' dos moralistas), essa descrição não atenta à verdade dos fatos" (Sartre, 2011, p. 76).

ineficaz, conforme o existente constata através da sua apreensão nas fronteiras da angústia, na medida em que a consciência da sua decisão converge para a subtração do seu sentido em um movimento que impõe a decisão o caráter de ultrapassado, superado, transposto.

> Na realidade - e aí estão as cartas de Dostoievski para prová-lo -, nada há em nós que se assemelhe a um *debate* interior, como se tivéssemos de pesar motivos e móveis antes de tomar uma decisão. A resolução anterior de "não jogar mais" acha-se sempre aí, e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo a ela recorre em busca de ajuda: não quer mais jogar, ou melhor, tendo tomado a decisão na véspera, acredita que continua não querendo mais jogar, acredita na eficácia da decisão. Mas apreende na angústia exatamente sua total ineficácia (Sartre, 2011, p. 76-77, grifo do autor).

Nesta perspectiva, se a decisão do existente emerge nas fronteiras de um caráter possessivo, tendo em vista a capacidade humana de constituir a si próprio na relação com o ser de si mesmo enquanto si mesmo através da identidade na temporalidade, a sua apreensão como tal e apropriação pela consciência implica simultaneamente a perda do status anterior, visto que, dessa forma, sendo o existente humano a referida decisão à maneira de não sê-lo, uma vez “relegada” a consciência, como não poderia deixar de sê-lo, por si carrega uma absoluta ineficiência no que concerne ao efeito proposto na origem da resolução.

> Uma decisão que ainda é *minha*, na medida em que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal; mas que já não é *minha* pelo fato de que existe *para* minha consciência. Dela me liberto, e ela fracassa na missão que lhe dei. Também aqui, *sou* essa decisão à maneira de não sê-lo. Mais uma vez, o que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo: eu tinha desejado tanto não jogar mais que, ontem mesmo, tive uma apreensão sintética da

> situação (ameaça de ruína, desespero de meus parentes) como algo que *me proíbe* de jogar (Sartre, 2011, p. 77, grifos do autor).

Constituindo o existente a decisão em questão à maneira de não sê-lo em um movimento que assinala a sua impossibilidade de concretizar o objetivo proposto em sua origem em virtude de que, uma vez na consciência, em condição de apropriação, perde o caráter possessivo que encerra em sua emergência enquanto decisão do ente humano em sua singularidade, o que se impõe ao sujeito é a apreensão da ruptura do determinismo enquanto nada que instaura a separação do seu ser de si mesmo em um processo que pode encerrar uma apreensão sintética da situação em forma de ameaça de ruína ou desespero familiar como um complexo de fatores que indica a proibição de manter com a "realidade" que representa perigo ou risco a relação que estava em curso – que no caso de Sartre traz o exemplo do jogador e do jogo -, convergindo para a conclusão de que a barreira real porventura existente entre a referida "realidade" e o existente torna-se apenas "recordação de uma ideia", "lembrança de um sentimento" (Sartre, 2011, p. 77).

Refazer a decisão *ex nihilo* enquanto exercício de liberdade, eis o que se impõe ao existente humano tendo em vista o efeito proposto em sua origem, a saber, a ruptura envolvendo a relação com a "realidade" que representa perigo e ameaça, na medida em que tal resolução consiste em um dos seus possíveis, como também a própria relação em questão, a qual, no caso de Sartre, implica o jogo. Dessa forma, tendo em vista a necessidade de refazer *ex nihilo* tal decisão, torna-se condição fundamental a recuperação do medo que instaura a

experiência originária enquanto "medo vivido"[28], na medida em que, diante da "realidade" a ser evitada e a tentação que representa, o suposto círculo mágico implicado na decisão ou antes a suposta estrutura de barreiras e muros instituída como proteção não constitui nada que tenha suficiência por si de impedir o que é interpretado como necessário objetar, conforme a percepção obtida na angústia, posto que nada é capaz de impedir que o existente evite a "realidade" a ser evitada. Conclusão: "E essa angústia *sou eu*, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões *que sou*" (Sartre, 2011, p. 77, grifos do autor).

Aspectos conclusivos

Se ao existir impõe-se um *modus vivendi* enquanto processo caracterizado pelo seu absoluto inacabamento tendo em vista a instabilidade lógico-ontológico-existencial instaurada pelo vir-a-ser, a condição do existente como possibilidade emerge através da angústia enquanto um sentimento de risco que em condição de imanência se impõe a toda possibilidade como tal como sentimento puro da possibilidade, distintivo da sua espiritualidade, segundo Kierkegaard, haja vista a liberdade como determinação fundamental do *devir* e o caráter contingente do possível e a inaptidão do existente singular de se tornar objeto em uma construção que envolve o *medo* de descobrir-se enquanto tal na concretização do movimento que implica não menos do que um "*tornar-se*" que, afinal, escapa ao

[28] "O medo de desolar minha família tem de ser recuperado por mim, recriado como medo vivido, pois se mantém à minha retaguarda como um fantasma sem ossos, na dependência de que eu lhe empreste minha carne" (Sartre, 2011, p. 77).

seu poder.

Nesta perspectiva, se ao existente cabe uma liberdade cujo exercício se limita à decisão e à escolha através de uma relação que converge para o desespero, o que se impõe não é senão a angústia fundamental enquanto *realidade da liberdade enquanto possibilidade para a possibilidade*, que converge para movê-lo e determiná-lo no sentido de buscar a si mesmo no devir enquanto possibilidade para a possibilidade sob a égide da fruição da subjetividade consigo própria e em si mesma em um processo que encerra a inter-relação envolvendo a autonomia da sua inapreensível interioridade e a sua finitude trágica.

Se a possibilidade consiste em uma possibilidade que se impõe ao existir em um movimento que envolve infinitas possibilidades e cuja concretização implica uma inter-relação de fatores que escapam ao controle e previsão, o que cabe ao existente é a conclusão acerca da total indefinição e absoluta indeterminação do porvir, a despeito de quaisquer e todas as iniciativas que porventura sejam tomadas no sentido de prepará-lo segundo o projeto que, em última instância, não é senão o si-mesmo, nada havendo capaz de impedir a sua realização senão o próprio Nada, haja vista que à projeção da realidade efetiva enquanto tal para o existente não se impõe senão como um projetar do si-mesmo em um movimento que torna o próprio si do si-mesmo projeto, convergindo para as fronteiras que encerram o Nada.

Dessa forma, na medida em que se a realidade é efetiva a sua efetividade não emerge como real senão para o si-mesmo que tornando-se projeto ao projetá-la, projeta-se enquanto possibilidade que, como tal, Nada pode ser senão possibilidade, o que implica que não é senão a *incerteza objetiva* que encerra o que vem a ser que, enquanto transição envolvendo possibilidade e realidade,

contempla um movimento que, mantendo-se nas fronteiras da ambiguidade, envolve um processo cuja apreensão, enquanto angústia, em virtude de constituir a *realidade da liberdade enquanto possibilidade* para a possibilidade, encerra dois caminhos, a saber, o suicídio ou a fé. Assim, Kierkegaard atribui à fé a possibilidade de sustentar a relação entre o existente e a angústia através de um movimento que escapa a qualquer processo lógico, na medida em que envolve o "salto qualitativo" caracterizado pelo paradoxo absoluto em um processo que se sobrepõe à síntese ou reconciliação dos opostos e demanda a sua radicalização através de uma construção que, trazendo como fundamento a experiência individual e a subjetividade, tende ao desafio que implica tornar-se capaz de não fugir ao desespero.

Convergindo a interpretação da estranheza da pre-sença, segundo o princípio ontológico-existencial, para a sua identificação como ameaça que se impõe a pre-sença em relação a si mesma, de acordo com Heidegger, cabe esclarecer que a experiência envolvendo a estranheza na angústia não constitui por si a compreensão do processo neste sentido, haja vista que no modo cotidiano que determina a compreensão da estranheza pela pre-sença não encerra senão o desvio para a de-cadência que mantém em condição de ocultação "o não sentir-se em casa" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 253).

Sobrepondo-se à condição de algo simplesmente dado, a angústia consiste em uma disposição e uma disposição fundamental que caracteriza um modo próprio da presença de fato, pertencendo à constituição essencial da pre-sença como ser-no-mundo, o qual, em um "estar" que envolve tranquilidade e familiaridade, se mantém sob um modo de estranheza da pre-sença, na medida em que "o não sentir-se em casa" implica, existencial e ontologicamente, "*o*

fenômeno mais originário" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 254).

Tendo em vista o predomínio da de-cadência e da public-idade, angústia, segundo Heidegger, se mantém sob a égide da raridade em um movimento que frequentemente encerra um condicionamento "fisiológico", consistindo esse fato em sua facticidade um problema ontológico que não se reduz a sua causalidade e processamento ônticos, haja vista que a possibilidade da angústia em seu disparo psicológico se impõe apenas porque, no fundo de seu ser, a pre-sença se angustia. Dessa forma, cabe sublinhar que, conforme o exposto, "a raridade do fenômeno é um indício de que, em sua propriedade, a pre-sença permanece encoberta para si mesma em vista da interpretação pública do impessoal, e que, nessa disposição fundamental, abre-se para um sentido originário" (Heidegger, § 40, 2005a, p. 254-255).

Se pertence à essência da disposição abrir, cada vez, o ser-no-mundo, em concordância com os seus momentos constitutivos (tais como mundo, ser-em, ser-próprio), circunscreve-se às fronteiras da angústia a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que converge para a singularização cujo processo implica a retirada da pre-sença de sua de-cadência e a revelação da propriedade e impropriedade como possibilidades fundamentais de seu ser, possibilidades estas que, na angústia, de acordo com Heidegger, apresentam-se como são em si mesmas, não se deixando desfigurar pelo ente intramundano enquanto movimento ao qual, geralmente, a pre-sença se atém.

Constituindo a consciência de liberdade, a angústia não emerge como prova da liberdade humana enquanto condição necessária à interrogação, o que implica uma construção teórico-conceitual que assinala a impossibilidade de que um determinismo psicológico porventura existente seja capaz de invalidar a

conclusão em questão, segundo Sartre, que atribui condição de inutilidade a objeção de que a referida angústia depende da ignorância do determinismo psicológico subjacente, na medida em que a angústia, em suma, ou constitui ignorância ignorada acerca desse determinismo em um processo que assim encerra a apreensão efetiva como liberdade ou consiste em consciência que converge para ignorar as causas reais dos atos.

Consistindo em consciência que converge para ignorar as causas reais dos atos, a angústia guardaria correspondência com o pressentimento do existente humano envolvendo motivos inomináveis em condição de subjacência no fundo de si mesmo capazes de desencadear subitamente atos repreensíveis, cuja interpretação implica a aparição do ser humano para si próprio como coisas do mundo em um processo que encerraria cada qual para si mesmo como a própria situação transcendente, convergindo para o desvanecimento da angústia diante do medo que, perfazendo a apreensão sintética do transcendente como temível, se lhe sobreporia, afinal.

O Nada entre os motivos e o ato, eis o que se impõe a liberdade que emerge através da angústia, na medida em que a liberdade não mantém o ato imune à determinação dos motivos senão que, contrariamente, é o caráter ineficiente da estrutura dos motivos que acarreta o condicionamento da liberdade do existente humano, convergindo para as fronteiras que encerram o Nada como fundamento da liberdade em um movimento no qual o próprio como tal escapa à descrição em virtude mesmo de que, em suma, *não é*, o que implica a possibilidade de apreensão do seu sentido, haja vista que é tendo sido no processo que se impõe as relações do ser humano consigo mesmo, na medida em que, conforme Sartre assinala, "em suma, a partir do momento em que renunciamos à hipótese dos

conteúdos de consciência, devemos admitir que não existe motivo *na* consciência: existe, sim, *para* a consciência" (Sartre, 2011, p. 78, grifos do autor).

Dessa forma, uma vez que se sobrepõe à hipótese dos conteúdos de consciência, o que se impõe é que não há motivo na consciência senão para a consciência em um movimento que circunscreve a sua emergência como aparição, constituindo-se como ineficaz, haja vista que pertence à subjetividade, tornando-se passível de apreensão pelo existente humano na condição de possessividade, mas perfazendo, por natureza, a transcendência na imanência em um processo que assinala que a consciência, designando-o e atribuindo ao motivo sua significação e importância, converge para lhe escapar. "Assim, o *nada* que separa motivo e consciência se caracteriza como transcendência na imanência; ao produzir-se a si como imanência, a consciência nadifica o nada que a faz existir para si como transcendência" (Sartre, 2011, p. 78, grifo do autor).

Referências

DICIONÁRIO EDITORA DE LATIM-PORTUGUÊS. Dicionários Editora. 2. ed. Porto/Portugal: Porto Editora, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno.** Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis/RJ-Bragança Paulista/SP: Vozes/São Francisco, 2005a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte II. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis/RJ-Bragança Paulista/SP: Vozes/São Francisco, 2005b.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução: Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O conceito de angústia:** uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis/RJ: Vozes, 2017.

KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Desespero humano.** Tradução: Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão como protótipo de uma nova existência em Mircea Eliade e a fé como movimento envolvendo o finito e o infinito em Kierkegaard. **Revista Diversidade Religiosa, UFPB – Universidade Federal da Paraíba [João Pessoa, Paraíba, Brasil]**, v. 8, n. 1, p. 140-166, jan./jun. 2018a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão e a espiritualidade individual como base da existência autêntica em Kierkegaard: da fé como *relação absoluta com o absoluto* à fé como a encarnação do absoluto no Deus-Homem Jesus Cristo. **TEOLITERÁRIA – Revista de Literaturas e Teologias, PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil],** v. 8, n. 18, p. 443-482, jun./dez. 2019a.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. A fé como "salto qualitativo" e as três possibilidades existenciais fundamentais em Kierkegaard: o esforço de conquista de si mesmo, a harmonização com a generalidade do bem e do mal e a espiritualidade individual e a autenticidade existencial. **Revista Ítaca 34, UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro [Rio de Janeiro, Brasil]**, n. 34, p. 90-123, jan./dez. 2019b.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Da espiritualidade enquanto experiência epistêmico-existencial envolvendo a verdade como paradoxo em Sören Kierkegaard, o sagrado em Rudolf Otto e a Presença Espiritual em Paul Tillich. **Revista Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral, PUC/PR - Pontifícia Universidade Católica do Paraná [Curitiba, Paraná, Brasil],** v. 14, n. 3, out./dez. 2022, p. 860-897 *[Dossiê: Abordagens Narrativas em Espiritualidade e Saúde: teoria, metodologia e pesquisa aplicada].*

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Do mistério do ser - entre o pensador e o poeta [do *da-sein*]. **Revista Filosófica São Boaventura, FAE – Centro Universitário / Instituto de Filosofia São Boa Ventura (Curitiba, Paraná, Brasil),** v. 4, n. 2, p. 77-100, jul./dez. 2011.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Kierkegaard e a transformação do sujeito em si mesmo entre a vertigem da liberdade e o paradoxo absoluto da fé. **REVELETEO – Revista Eletrônica Espaço Teológico, PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [São Paulo, Brasil],** v. 12, n. 21, p. 68-86, jan./jun. 2018b.

MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Sedução, virtude moral e fé como "salto qualitativo" em Kierkegaard: o existente singular entre a possibilidade, a realidade e o absoluto. **Occursus – Revista de Filosofia, UECE – Universidade Estadual do Ceará [Fortaleza, Ceará, Brasil]**, v. 4, n. 1, p. 36-64, jan./jun. 2019c.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução: Paulo Perdigão. 20. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.