



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

IVO REIS SANTOS

**A INFLUÊNCIA DE KIERKEGAARD NA CONCEPÇÃO DE ANGÚSTIA EM
HEIDEGGER**

FORTALEZA

2025

IVO REIS SANTOS

A INFLUÊNCIA DE KIERKEGAARD NA CONCEPÇÃO DE ANGÚSTIA EM
HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, com área de concentração em Ética Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Evanildo Costeski

FORTALEZA
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S235i Santos, Ivo Reis.
A influência de Kierkegaard na concepção de angústia em Heidegger / Ivo Reis Santos. – 2025.
139 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.
Orientação: Prof. Dr. Evanildo Costeski.

1. Heidegger. 2. Kierkegaard. 3. Angústia. 4. Possibilidade. 5. Autenticidade. I. Título.

CDD 100

IVO REIS SANTOS

A INFLUÊNCIA DE KIERKEGAARD NA CONCEPÇÃO DE ANGÚSTIA EM
HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e política.

Aprovada em: 10/02/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Jose Olinda Braga
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Daniel Benevides Soares
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Detico este trabalho a todos aqueles que se perderam na repetição vazia da cotidianidade e se afundaram na angústia do existir, vivendo conforme as exigências impessoais para sobreviver, mas que buscam, no silêncio da alma, a autenticidade e um sentido para além da sobrevivência; que sua busca, mesmo inacabada, continue a viver nos seus descendentes, realizando os sonhos não concluídos.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço pela dádiva da minha existência, concedida pelo Grande Arquiteto do Universo, e por toda a trajetória que me trouxe até aqui. Sou profundamente grato ao apoio essencial do meu tio Wagner e da minha avó Maria do Socorro, que, com seu amor e sabedoria, me sustentaram e orientaram ao longo dessa jornada. Sabemos que a vida é repleta de contingências, e, apesar dos desafios, sou grato por cada uma delas, pois foram elas que me moldaram e me conduziram até este momento. Por isso, sou eternamente grato.

Agradeço, de forma especial, às tias das cantinas de cada escola onde estudei, que sempre garantiram que eu tivesse uma boa alimentação, o que me possibilitou permanecer por mais tempo na escola, dedicando-me aos estudos. Da mesma forma, sou grato ao restaurante universitário da UFC, que me ofereceu uma alimentação adequada e me permitiu passar longas horas na biblioteca, dedicado às leituras e à escrita desta pesquisa.

Ao corpo docente da Universidade Estadual do Maranhão, minha profunda gratidão. Em especial, ao Prof. Dr. Francisco Valdério, que sempre esteve pronto para me auxiliar, acreditando em meu potencial desde a graduação e me incentivando em toda a trajetória acadêmica. Agradeço também ao Prof. Dr. Daniel Benevides, que se tornou um grande amigo ao longo deste percurso. Apesar da solidão que muitas vezes acompanham os momentos de estudo e escrita, ele esteve sempre presente com palavras de apoio e incentivo.

Aos professores da Universidade Federal do Ceará, meu sincero agradecimento, em especial ao Prof. Dr. José Olinda Braga, cujas disciplinas provocaram debates profundos nas áreas hermenêutica e fenomenologia tanto no cunho heideggeriano quanto sartreano, sempre enriquecendo minha formação e meus estudos.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Evanildo Costeski, expresso minha gratidão pela confiança e pela aceitação de me orientar. Seu compromisso com o desenvolvimento do pensamento e seu auxílio foram fundamentais para a construção desta pesquisa. Quando ainda me encontrava perdido na abordagem do tema, ele me acolheu e me orientou com grande generosidade.

Ao Prof. Dr. Alessandro Francisco, agradeço profundamente por ter me proporcionado reflexões essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa, onde através do seu grupo de estudos Arqueologias, iluminou o caminho embrionário para a elaboração desta pesquisa.

As minhas queridas amigas: Ana Ruth e Regina Reis, agradeço por cada momento compartilhado desde a graduação. Nos corredores da UEMA e na biblioteca, nos bancos dos

ônibus, dividimos planos, sonhos como também dificuldades, além das metas que hoje se tornaram realidades. Somos irmãos, unidos não só por sorrisos e lágrimas, mas também pelas angústias e insônias que marcaram nossa jornada até o alcance desse tão sonhado objetivo.

Aos meus amigos e familiares que não mencionei aqui, sou imensamente. Ao meu amigo José Carlos, que foi uma presença constante, auxiliando-me com palavras de apoio e compartilhando experiências de vida, também deixo meu agradecimento.

A Gleicy Kelly e a Elany Silva, agradeço pelos momentos de felicidade e pela companhia. Vocês foram fundamentais para que eu pudesse enfrentar os desafios da vida com mais leveza e apoio.

A Andreyna Oliveira da Silva, amiga e companheira, agradeço o apoio fundamental na reta final deste mestrado, que mesmo a distância se manteve presente, com palavras de apoio e carinho. À minha amiga Juliana Aires, sou grato pela generosidade de me ceder um espaço de estudos para concluir a escrita deste trabalho.

Por fim, agradeço aos colaboradores da biblioteca de economia da Universidade Federal do Ceará, onde grande parte desta pesquisa foi desenvolvida. Uma menção especial à minha grande amiga Thamara Madeiro, amizade que surgiu dentro desta biblioteca, que, além de ser uma companhia de estudos fiel ao longo de meses, sempre esteve ao meu lado com palavras de incentivo e amizade, nas angústias e nas alegrias dessa jornada acadêmica, deixo aqui não só meu agradecimento como também minha certeza de que ela será uma excelente profissional em sua área.

A escolha de ser professor carrega consigo um compromisso eterno com a sala de aula. Desde o momento em que entramos na escola, como alunos, até a nossa ascensão à docência, a figura do professor se torna fundamental na formação de pensamento crítico. Assim como os professores que me ajudaram ao longo dessa caminhada, espero um dia ser para meus futuros alunos o que eles foram para mim: fontes de inspiração e desenvolvimento intelectual.

A todos que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho e para minha formação, meu sincero e profundo agradecimento.

“Equanto eu tiver perguntas e não houver respostas... Continuarei a escrever”.

Clarice Lispector

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a influência de Kierkegaard na concepção de angústia em Heidegger, com foco nas obras *Ser e Tempo* (1927) de Heidegger, *O Conceito de Angústia* (1844) e *O Desespero Humano* (1849) de Kierkegaard. A pesquisa explora como a angústia se torna um campo de possibilidades que aproxima o indivíduo do nada, seguido pela busca por autenticidade. Em Kierkegaard, a angústia é resultado da liberdade infinita e da responsabilidade de escolha. Quando o ser humano se vê diante das inúmeras possibilidades de ação, a angústia surge como uma sensação de desorientação, sendo ao mesmo tempo uma oportunidade de dar um “salto de fé”. Essa experiência permite ao indivíduo transcender sua finitude e alcançar um sentido maior, funcionando como um ponto de acesso à espiritualidade e à autoafirmação. Já em Heidegger, a angústia está ligada à percepção da finitude humana e ao conceito de ser-para-a-morte. Em *Ser e Tempo*, a angústia revela a verdadeira natureza do ser humano ao confrontá-lo com a morte e com a ausência de sentido preestabelecido. Esse enfrentamento leva o indivíduo a uma vivência autêntica, ao reconhecer sua própria finitude e a liberdade de dar sentido à sua vida. Embora ambos os filósofos vejam a angústia como central na existência humana, as abordagens diferem: para Kierkegaard, ela está relacionada à liberdade e transcendência, enquanto para Heidegger, é um enfrentamento da finitude e do nada.

Palavras-chave: Heidegger; Kierkegaard; angústia; possibilidade; autenticidade.

ABSTRACT

This study aims to analyze the influence of Kierkegaard on the concept of angst in Heidegger, focusing on Heidegger's *Being and Time* (1927), Kierkegaard's *The Concept of Anguish* (1844) and *The Sickness Unto Death* (1849). The research explores how anguish becomes a field of possibilities that brings the individual closer to the nothingness, followed by the pursuit of authenticity. In Kierkegaard, anguish results from infinite freedom and the responsibility of choice. When a person faces countless possibilities for action, anguish arises as a feeling of disorientation, simultaneously offering the opportunity for a “leap of faith.” This experience allows the individual to transcend their finitude and attain a greater meaning, acting as a gateway to spirituality and self-affirmation. In Heidegger, anguish is linked to the perception of human finitude and the concept of being-toward-death. In *Being and Time*, anguish reveals the true nature of the human being by confronting them with death and the absence of preordained meaning. This confrontation leads the individual to live authentically, by acknowledging their own finitude and the freedom to give meaning to their life. Although both philosophers see anguish as central to human existence, their approaches differ: for Kierkegaard, it is tied to freedom and transcendence, while for Heidegger, it is a confrontation with finitude and nothingness.

Keywords: Heidegger; Kierkegaard; anguish; possibility; authenticity.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.	14
2	A ANGÚSTIA EM KIERKERGAARD.	18
2.1	Angústia e pecado	21
2.1.1	Inocência e pecado	28
2.1.2	O salto qualitativo	31
2.2	A angústia e o pecado hereditário	33
2.2.1	Angústia e História	33
2.2.2	Angústia e liberdade	36
2.2.3	Subjetividade e gênero humano	38
2.2.4	A angústia e o desespero	40
3	O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM HEIDEGGER.	45
3.1	<i>Dasein</i> o ente privilegiado.	46
3.1.1	O Advento da Angústia e os Modos de Ser do <i>Dasein</i> .	48
3.1.2	Ser-no-Mundo e cotidianidade.	51
3.2	A angústia como tonalidade afetiva fundamental.	54
3.2.1	A angústia e o nada	55
3.2.2	A angústia e a temporalidade	60
3.2.3	A angústia e o <i>Dasein</i>	63
3.2.4	A angústia e a abertura de possibilidades	65
4	ANGÚSTIA: CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS ENTRE KIERKEGAARD E HEIDEGGER	68
4.1	Pensando a existência através da angústia.	68
4.1.1	Angústia e o caminho para a autenticidade	81
4.1.2	Angústia entre o nada e a Liberdade	95
4.2	Dissonâncias entre Kierkegaard e Heidegger.	105
4.2.1	Fundamentações ontológicas distintas sobre a temporalidade.	112
4.2.2	Natureza da angústia.	119
5	CONCLUSÃO.	128
	REFERÊNCIAS.	134

1 INTRODUÇÃO

A relação entre as filosofias de Søren Kierkegaard e Martin Heidegger tem sido tema de diversos estudos no campo da filosofia existencial. A concepção de angústia, central para ambos os pensadores, é um dos pontos de interseção mais profundos entre suas respectivas obras. O tema desta dissertação – *A Influência de Kierkegaard na Concepção de Angústia em Heidegger* – surgiu a partir de uma pesquisa realizada durante a graduação, que investigava se a angústia poderia ser compreendida como uma abertura de possibilidades para o *Dasein*¹, a expressão central na obra de Heidegger. A partir dessa questão inicial, percebi que a influência de Kierkegaard sobre Heidegger nesse conceito merecia um exame mais aprofundado. Este interesse levou à construção deste trabalho, que busca aprofundar a análise do conceito de angústia em ambas as filosofias, com o objetivo de entender a influência que Kierkegaard exerceu sobre Heidegger na formação de sua própria concepção desse fenômeno existencial.

A angústia (*angoisse/angst*)², enquanto fenômeno humano, é um tema que ressurge em diversas tradições filosóficas, sendo abordada de maneira distinta por diferentes pensadores ao longo da história. A angústia, tanto para Kierkegaard quanto para Heidegger, é um conceito fundamental para a compreensão da condição humana, mas, ao mesmo tempo, é abordada de maneiras singulares por cada um desses filósofos. A obra de Kierkegaard, com seu foco na liberdade humana, na fé e na responsabilidade existencial, surge em um contexto histórico e cultural profundamente influenciado pelo cristianismo e pelas questões filosóficas do século XIX. Em contraste, Heidegger, com sua busca por uma compreensão fundamental do ser e da existência, elabora sua filosofia em um momento posterior, no contexto da Alemanha do início do século XX, com influências da fenomenologia e do existencialismo

¹Neste trabalho, optamos por manter o termo alemão "Dasein" em sua forma original, sem tradução para o português (apesar do principal obstáculo que seria admitir que o vernáculo não possui uma conotação específica na língua portuguesa). Essa decisão é fundamentada na necessidade de preservar a precisão e a profundidade do conceito filosófico que o termo representa. A tradução direta para uma expressão como "ser-aí" apesar de capturar as nuances próximas do conceito de "Dasein", que é central na filosofia de Martin Heidegger, utilizaremos para evitar incompreensões que podem surgir em passagens que utiliza o "ser" do "ser-aí" ou o "pré" da "presença". Além disso, a preservação do termo "Dasein" facilita a familiarização dos leitores com o vocabulário específico do filósofo. Muitos idiomas, como o francês (*être-là*), o inglês (*being-there*) e o espanhol (*ser-aí*), também traduzem ou adaptam "Dasein" de maneiras que procuram equilibrar a acessibilidade com a preservação do conceito.

²A palavra "angústia" tem sua origem no latim "angustia", que significa "estreiteza" ou "aperto". Essa raiz latina está relacionada ao verbo "angere", que significa "apertar" ou "estrangular". No sentido figurado, "angústia" é usado para descrever um estado emocional de grande aflição, ansiedade ou sofrimento psicológico, como se a pessoa estivesse aprisionada ou sufocada emocionalmente.

europeu.

Ao investigar o conceito de angústia, ambos os pensadores partem de perspectivas distintas. Kierkegaard aborda a angústia como um fenômeno essencialmente ligado à liberdade humana, especialmente no que tange à escolha individual diante das possibilidades existenciais. Para ele, a angústia é o “fundo do abismo” que surge quando o indivíduo se confronta com a vastidão das possibilidades e com a responsabilidade por suas escolhas. Já para Heidegger, a angústia é a experiência que revela a finitude do ser humano e sua abertura para o ser, como uma ruptura com a cotidianidade, o que permite ao indivíduo tomar consciência da sua existência autêntica. A abordagem de Heidegger é menos voltada para a esfera religiosa e mais voltada para questões ontológicas, como a relação do ser humano com o tempo, a morte e o vazio existencial.

Dessa forma, o presente trabalho visa examinar de forma mais ampla e detalhada a inter-relação entre as concepções de angústia em Kierkegaard e Heidegger, procurando compreender de que maneira a filosofia de Kierkegaard pode ter influenciado Heidegger nesse conceito tão central para ambos. Além disso, será discutida a importância desse estudo para o campo da filosofia, bem como suas possíveis implicações para outras áreas do conhecimento, como a psicologia e a psicopatologia, que também se debruçam sobre o impacto da angústia na experiência humana.

O problema central desta pesquisa é: “De que maneira a concepção de angústia de Kierkegaard influenciou a abordagem de Heidegger sobre esse conceito?” A lacuna na literatura que se pretende preencher está na necessidade de investigar mais profundamente as interações entre as concepções de angústia de ambos os filósofos, visto que a maioria dos estudos existentes tende a tratar a angústia em Kierkegaard e Heidegger de forma isolada, sem explorar adequadamente a possível relação entre essas abordagens. Embora haja trabalhos que discutem a relação entre esses dois pensadores, poucos se dedicam a uma análise comparativa da concepção de angústia e suas implicações para a filosofia existencial. Este estudo, portanto, se alinha com o objetivo principal da dissertação: investigar como Kierkegaard influenciou a concepção de angústia em Heidegger.

A dissertação será dividida em três capítulos, sendo o terceiro capítulo dedicado à comparação entre as concepções de angústia em Kierkegaard e Heidegger, destacando suas inter-relações e implicações filosóficas. A seguir, apresento um resumo de como cada capítulo será estruturado e o que cada um abordará.

No primeiro capítulo, será abordada a concepção de angústia em Kierkegaard, com ênfase nos elementos-chave que definem o conceito em sua obra. O foco inicial será a relação

entre angústia e pecado, a partir da qual Kierkegaard apresenta a angústia como uma expressão da liberdade humana diante da responsabilidade moral, ligada à experiência do pecado. Também será discutida a dualidade entre inocência e pecado, com a angústia surgindo como a perda da inocência original. O conceito do “salto qualitativo” será explorado como uma transformação radical da subjetividade, em que a angústia permite ao indivíduo dar um salto existencial, movendo-se da resignação para a renovação da liberdade. A angústia será associada ao pecado hereditário, refletindo a condição humana de estar imerso em uma história de transgressões. Também será abordada a relação entre angústia e história, mostrando como a angústia do indivíduo está conectada à sua própria narrativa existencial. A liberdade será outro tema central, com a angústia revelando a vastidão das possibilidades e as tensões que a liberdade traz. O capítulo também discutirá a angústia em relação à subjetividade e ao gênero humano, destacando sua universalidade e profundidade existencial. Finalmente, será tratado o vínculo entre angústia e desespero, com a angústia sendo vista como o ponto de partida para o desespero existencial, mas também para a possibilidade de um novo início.

O segundo capítulo explorará a concepção de angústia em Heidegger, com ênfase em como ele a entenderá dentro de sua ontologia existencial. O capítulo começará com a análise do *Dasein*, o ser humano como ente privilegiado, capaz de refletir sobre sua própria existência e finitude. A angústia surgirá como um evento que desestabiliza o *Dasein* e interrompe os modos cotidianos de ser, revelando a verdadeira natureza da existência. Será discutido como a angústia se ligará ao *Ser-no-Mundo* e à cotidianidade, mostrando como ela desorganiza a vida rotineira e levará o indivíduo a confrontar sua própria condição de ser. A angústia será vista como uma tonalidade afetiva fundamental, um sentimento primordial que expõe a fragilidade e a temporalidade da existência humana. A relação entre angústia e o “nada” será abordada, destacando como a angústia revelará o vazio ontológico e a finitude do ser. A angústia também será conectada à temporalidade, uma vez que ela colocará o *Dasein* diante de sua finitude e da fugacidade de sua existência. Por fim, será discutida a angústia como uma abertura de possibilidades, mostrando como ela permitirá ao *Dasein* enfrentar sua liberdade, autenticidade e a compreensão de sua existência como um ser-para-a-morte.

No terceiro e último capítulo, será realizada uma comparação entre as concepções de angústia em Kierkegaard e Heidegger, destacando suas semelhanças e diferenças. Ambos reconhecerão a angústia como fundamental para a existência autêntica, mas com abordagens distintas. Para Kierkegaard, a angústia estará ligada à liberdade, moralidade e ao pecado, enquanto para Heidegger, será uma experiência ontológica que revelará a finitude do *Dasein* e

sua relação com o “nada”. A relação com a autenticidade também será discutida, mostrando como a angústia, para ambos, poderá ser um caminho para a auto-compreensão, embora com interpretações diferentes. As diferenças serão aprofundadas na análise da temporalidade, na qual Heidegger verá a angústia como vinculada ao ser e ao tempo, enquanto Kierkegaard a entenderá como algo relacionado à escolha moral. A conclusão destacará a abordagem mais abrangente de Heidegger, que verá a angústia como uma condição existencial inevitável, enquanto Kierkegaard a entenderá como um desafio moral que poderá ser superado por meio da fé.

2 A ANGÚSTIA EM KIERKERGAARD

O presente capítulo pretende destacar, através de sua trajetória e influências, a concepção do teólogo e filósofo Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) sobre o conceito de angústia. A breve trajetória deste filósofo dinamarquês manifestou-se não apenas pela sua fugacidade resultante de um desfecho precoce, mas também pela singular intensidade que marcou o período de sua produção, isto é, por sua fértil e vasta publicação de escritos. Atuando nos meandros do romantismo nos primeiros anos do século XIX, Kierkegaard mergulhou entusiasticamente nas correntes desse movimento. Para tanto, recorrendo a vários pseudônimos, como Vigilius Haufniensis, Victor Eremita e Johannes de Silentio entre outros, o pensador conduziu sua reflexão filosófica à esfera da existência do sujeito, explorando, a saber: estágios vitais, o temor, o desespero, o tédio e a angústia³.

Num contexto no qual a filosofia alemã estava saturada do idealismo germânico, Kierkegaard concebera o imperativo objetivo de reposicionar as questões filosóficas relacionadas à existência e estabelecer correlações com o pensamento teológico e a psicologia; em outros termos, conciliar a doutrina cristã ao pensamento lógico-racionalista, através da separação dos campos de conhecimento. Isso, contudo, não implica que ele mesmo tenha permanecido incólume às defluências do idealismo, encontrando-se, de certa maneira, associado a uma característica da dialética idealista, remetendo a alguns aspectos do método Socrático⁴. Kierkegaard, todavia, consignou de forma aguçada a insistente afirmação de uma filosofia ensaística, uma distorção das problemáticas filosóficas proeminentes sobre a existência. Em uma série de escritos, que também englobam a esfera literária, Kierkegaard produziu uma das obras filosóficas mais notáveis do século XIX, destacando-se especialmente para esta pesquisa, *O conceito de angústia* (1844), amplamente reconhecido por Heidegger como fundamental tratado teórico do filósofo dinamarquês⁵.

Logo na introdução, torna-se evidente que o livro se configura como uma investida direta ao pensamento filosófico hegeliano,

Quanto à relação entre Kierkegaard e Hegel, que procurou sanar a crise da ontologia inaugurada por Kant, não é tão simples como poderia no-lo sugerir uma leitura superficial de sua obra. Hegel concebe a Substância como Vida e como Espírito, num processo em que a dialética estabelece a negatividade como a mediação que

³ Cf. Backhouse, 2019, p.103-108.

⁴ Cf. Stewart, 2017, p.54-56.

⁵ Na obra *Martin Heidegger Reads Søren Kierkegaard —or What Did He Actually Read?* De Gehar Thonhauser, que já estuda a relação entre Kierkegaard e Heidegger podemos encontrar esta passagem, presente também na coleção de artigos da obra *Compêndio Kierkegaard* de 2017.

permite uma diferenciação interna, com o espírito finito chegando deste modo à possibilidade de pensar a relação do finito para com o infinito. Contra o reducionismo das Luzes, que bane a linguagem figurativa, simbólica, através da qual as religiões se exprimem, Hegel reabilita a profundidade especulativa e semântica das religiões, confiando à filosofia a tarefa de explicitar o sentido delas na clareza do conceito. Pois, se a “representação” (*Vorstellung*) mediatiza por sua narratividade específica a experiência religiosa da humanidade, ela mesma representa para a inteligência uma quase-imediatidade, isto é, alguma coisa que é mais da ordem da apreensão instintiva do que da ordem do pensamento reflexivo. Hegel, incansavelmente, recorda que “a religião é uma consciência para a qual o objeto é representado e não compreendido (*begriffen*) [...] a consciência subjetiva é uma consciência que representa e não, como a filosofia, uma consciência que compreende. (Farago, 2006 p. 66-67)

Kierkegaard almeja resistir a uma noção de filosofia teórica, uma visão científica que tudo abarca, na qual até mesmo as nuances e resquícios do real são, de modo inextinguível, racionais. Nesse meio tempo, o insigne escrito assume um caráter, primeiro, de provocação, uma vez que, conforme assinalado por Sartre (2015), a angústia em Kierkegaard não pode ser reduzida a um mero conceito, pois abrange o âmbito existencial mais profundo do indivíduo. Ela existe desde antes do pecado original de Adão⁶ e é reconhecida na psicologia como um alicerce voltado para o estudo do espírito humano, presente também na filosofia.

Em outra perspectiva, ao nomear a última parte da *Lógica* como “realidade” (*die Wirklichkeit*), Hegel aparenta ter uma vantagem ao alcançar o grau mais elevado da realidade (o particular). No entanto, ao fazer isso, a *Lógica* não progride, pois incorpora o que não pode assimilar, e a realidade não obtém benefício, perdendo de vista a contingência. A partir desse ponto, Kierkegaard destaca entre os desafios intrínsecos à concepção hegeliana, a visão da fé por Hegel como “imediata”, como se fosse necessário superá-la por meio da mediação; outra questão crucial é a transição da *Lógica* para a *Ética*, onde o negativo é identificado como o ‘Mal’⁷.

O pensamento hegeliano, consequentemente, teria distorcido a complexidade da fé e complicado o acesso à singularidade dos dilemas da existência e da angústia, especialmente no âmbito individual,

No entanto, se Kierkegaard criticou o sistema hegeliano, como não se verá nele o pensador que recolheu a sua mais rica herança? “Seja qual for a diferença entre os pensadores - escreve J. de Gramont - ela não deve esconder a sua mais secreta e profunda comunidade. Ali mesmo onde os textos kierkegaardianos parecem travar batalha, ao condenar o Sistema como repetição mecânica do devir [...], ele nos leva a adivinhar antes o estranho parentesco de duas obras onde a verdade da existência é questão de devir [...]. Kierkegaard realiza em sua obra pseudônima aquilo que nega a Hegel em seu sistema [...]. A censura dirigida ao hegelianismo, ignorar a

⁶Cf. Rey, 2018, p. 151-156.

⁷Cf. Sousa; Rocha, 2014, p. 80-81.

interioridade, ou seja, a seriedade da prova, isto é, a paixão do negativo, a permanência na prova que é sua, não pode razoavelmente atingir senão uma caricatura do hegelianismo (Farago, 2006 p.68,69).

Com o objetivo de reavivar a reflexão sobre o pecado, ancorado na esfera da fé, Kierkegaard propõe uma investigação sobre o conceito de angústia, abrangendo vastos campos, seja na Ética, na Psicologia⁸ ou ainda na Dogmática⁹, ao mesmo tempo ele faz uma demarcação de até onde cada campo pode falar sobre a temática. Sem a intenção de formular um sistema, e evitando assumir a pretensão de ser contra-sistemático, o filósofo dinamarquês apresenta o que chama de uma ‘biografia’ sobre a angústia, cuja força reside na contestação das pretensões absolutas e totalizantes da dialética hegeliana, já que,

Por outro lado, e contra Hegel, Kierkegaard lembra que não é a Razão que dirige o mundo, mesmo sob os véus da paixão sem a qual, certamente, nada de grande se poderia realizar. A razão pode ser apenas reguladora, mas a matéria que ela deve regular mergulha nas profundezas de um irracional - Kierkegaard fala de um “paradoxal” - absolutamente originário, que é a própria energia da vida em sua interioridade mais secreta, uma tensão que enfeixa todas as forças da alma, sem que jamais coisa alguma venha afrouxar essa mola íntima. Kierkegaard substituiu assim a dialética resolutive de um Hegel por uma dialética com dois termos em que nenhuma síntese definitiva poderia lhe fazer encontrar o repouso na graça que ele, no entanto, teve a chance de vislumbrar e, até algumas vezes, “receber”.(Farago, 2006 p. 70).

Ao examinar, mesmo que de forma esquemática, o modelo de classificação da angústia utilizado por Kierkegaard, é possível perceber, à primeira vista, que há uma reflexão sobre o sentido histórico da angústia relacionada ao pecado original, em outras palavras, a angústia requer que o pecado hereditário seja explicado retroativamente.

Nessa perspectiva, a angústia se revela como uma continuidade do pecado transmitido, tanto de maneira objetiva (em um contexto histórico) quanto subjetiva (na inocência individual que precede a prática de um novo pecado pelo indivíduo). Em seguida, Kierkegaard, a partir desse momento, pondera sobre a angústia experimentada após a realização do pecado: as maneiras de se angustiar surgiriam como resultado da falta de compreensão do pecado, pelo sentimento de culpa, mas também como consequência do

⁸A psicologia, para Kierkegaard, estava intimamente ligada à **experiência existencial**, sendo uma exploração das emoções e dilemas que surgem no processo de autocompreensão e decisão. Ele considerava que a **angústia** era um estado psicológico essencial da condição humana, nascendo da percepção da liberdade e da possibilidade de escolher, o que pode levar à crise existencial e ao desespero.

⁹A dogmática para ele, refere-se a um conjunto de crenças ou doutrinas rígidas e estabelecidas que são aceitas sem questionamento, especialmente no contexto religioso. Ele via a dogmática como uma forma de sistematização do conhecimento religioso ou filosófico, onde a fé é tratada de maneira teórica e impessoal, sem a vivência existencial profunda que deveria acompanhar a verdadeira crença.

próprio ato pecaminoso. Por último, o pensador aborda a angústia de forma construtiva, visto que é resgatada pela fé ou, em outras palavras, como um aprendizado diante das oportunidades de liberdade.

Sendo assim, é pertinente investigar, na obra *O Conceito de Angústia* (1844), a visão teológica que fundamenta o modelo de categorização da angústia relacionada ao pecado, assim como a habilidosa abordagem do filósofo à angústia – que a ciência, com todas as suas tendências iluministas, ainda não havia alcançado naquela época¹⁰.

Nesse ponto, emerge o embrião do que hoje conhecemos como filosofia existencial, pois a angústia, em suas próprias características, conecta o ser humano à realidade da própria liberdade em sua essência antecipatória, em possibilidades mais íntimas, em seu potencial mais profundo, conferindo significado às próprias possibilidades. É no cerne dessa visão que, o que se torna angustiante é, em última instância, a probabilidade de “ser-capaz-de”¹¹. A definição de angústia, então, incorpora uma nova compreensão da liberdade existencial, não mais como um *liberum arbitrium*¹², como acreditava – considerando as diferentes idiosincrasias epistemológicas – Agostinho e Schopenhauer, caracterizado pela escolha diante de possibilidades predefinidas, de uma autonomia que pode optar tanto pelo bem quanto pelo mal. Mas, pelo contrário, (tanto na ironia quanto a angústia) pode-se perceber a possibilidade de uma liberdade que quebra as correntes de uma possível determinação¹³ que enfatiza a profundidade de uma emancipação infinita que não se deixa explicar por algo que a antecede.

2.1 Angústia e pecado

Na organização epistêmica delineada por Kierkegaard em sua obra *O Conceito de Angústia* (1844), evidencia-se uma exposição da existência humana, intimamente ligada por diferentes manifestações da angústia, desde o seu início presente na inocência de Adão até as consequências de sua transgressão ao comer do fruto proibido. Para que possamos compreender a relação entre o pecado e a angústia se faz necessário uma explicação histórica

¹⁰ Cf. Kierkegaard, 2021. p.21-26.

¹¹ Cf. Santos, 2011, p. 4-7.

¹²Essa compreensão difere da visão de liberdade como "*liberum arbitrium*", que se refere mais à capacidade de fazer escolhas livres sem considerar necessariamente as implicações existenciais ou morais dessas escolhas. Agostinho, por exemplo, concebia o *liberum arbitrium* como a capacidade de escolher entre o bem e o mal, mas sem a mesma ênfase na angústia existencial que Kierkegaard atribuía à liberdade.

¹³ Cf. Stewart, 2017, p. 120-125.

ao que se refere como primeiro pecado ou pecado original e como a angústia se manifesta no indivíduo. Kierkegaard explicita a existência de uma indeterminação quando se trata do estudo referente ao surgimento do pecado, essa indeterminação se dá pelos limites que cada campo teórico científico deve ter; como exemplo podemos citar o campo da psicologia, que não pode abarcar a essência do que seria o pecado. Como bem destacado por ele já na introdução desta obra, “A rigor, o pecado, não tem seu lugar em nenhuma ciência. Ele é objeto daquela pregação em que fala o indivíduo, como o indivíduo que se dirige ao indivíduo” (Kierkegaard, 2021, p.18-19). Sendo assim, o campo mais próprio para ser trabalhado o conceito de pecado seria através da dogmática que busca uma explicação através da pressuposição do pecado hereditário, desta forma, tornando-se o melhor ambiente para a discussão acerca do pecado. Ele também destaca que:

Com o primeiro pecado de Adão, o pecado entrou, portanto, no mundo. Esta afirmação, que é a comum, contém, entretanto, uma reflexão totalmente exterior que por certo contribuiu muito para o surgimento dos equívocos que pairam por aí. Que o pecado entrou no mundo é bem verdade; mas não é deste modo que isso concerne, a Adão, Expresso de maneira bem estrita e correta, há que dizer: que, com o primeiro pecado, a pecaminosidade penetrou em Adão. De nenhum outro homem posterior nos ocorrerá dizer que, por seu primeiro pecado, a pecaminosidade tenha entrado no mundo, e, contudo, ela entra no mundo através dele (Kierkegaard, 2021, p. 35).

A psicologia tem sua relação limitada com a compreensão do pecado, ou de sua entrada no mundo; essa relação se dá na angústia, uma vez que o próprio pecado é rodeado pela angústia. No que se refere à história do pecado tem-se também a presença da angústia, antes do pecado e depois do pecado, sendo a primeira a angústia da possibilidade, aquela que está presente na inocência de Adão antes da queda. E aqui temos o que se refere ao dito antes, à liberdade e ao pecado, ou, dito de outra maneira, a liberdade para pecar. O primeiro pecado surgiu diante de uma escolha; a possibilidade desta escolha carrega consigo a angústia, ou seja, o primeiro pecado foi livremente escolhido, assim, desta escolha surge a culpa, uma característica também proveniente da angústia. Para Kierkegaard, existe em Adão uma similaridade e uma diferença quando comparado com todos os outros indivíduos subsequentes.

Assim como em Adão, o pecado entra no mundo por uma escolha, o mesmo ocorre com todos os outros indivíduos, uma vez que, a escolha de pecar é uma escolha individual, sendo assim, o primeiro pecado de cada indivíduo é sempre um pecado singular. Já a diferença de Adão para com os outros indivíduos encontra-se na sua angústia, uma vez que a angústia que estava presente em Adão antes do primeiro pecado, nunca irá se repetir. Trata-se

da angústia que se refere à inocência em seu estado afetivo que precedeu o primeiro pecado. Desta forma fica evidente que Adão faz parte do gênero humano. Aqui temos a liberdade que surgiu diante da possibilidade de comer ou não o fruto, de pecar ou não, aqui temos a angústia da liberdade.

É especialmente relevante salientar que a “angústia da liberdade”, nesse contexto, surge quando o indivíduo a vivencia ao tomar a decisão de conferir uma identidade a si mesmo, de orientar precisamente a sua vida e escolher a própria essência, o que, por sua vez, o coloca diante da responsabilidade e da incerteza, características fundamentais da existência humana. Kierkegaard descreve essa angústia como a “angústia do vazio”, pois, no momento da escolha, o indivíduo depara-se com a sua ausência, com aquilo que ainda não é, pois só se tornará “significamente” relevante após realizar a escolha¹⁴. O ser pecador, no entanto, enfrenta não apenas a ‘angústia do mal’, na qual presta conta da culpa cometida, da persistente possibilidade de reincidência e das consequências imprevisíveis de seus atos, mas também a “angústia do bem”, quando, teimosamente, busca manter-se num estado de pecado, recusando-se a abrir-se a qualquer ensejo de mudança.

Adicionalmente, nesse exame psicológico, surge a “angústia da sexualidade” como um possível fator influente na escolha, manifestada quando o indivíduo toma consciência do conflito entre espírito e corpo (consequência do primeiro pecado). Aqui a sexualidade toma uma dimensão fundamental da experiência humana, pois nela reside o terreno onde as questões de identidade, autoconhecimento e relacionamento se entrelaçam de maneira complexa, junto ao nascimento desta noção de identidade surge também a projeção do futuro, destacada por Kierkegaard como a “angústia do porvir” e que também se revela como fonte de inquietação, afetando aqueles que, como o cristão burguês, perderam a fé na providência divina e, diante da incerteza do futuro, demonstram a fragilidade de suas aparentes certezas.

Segundo Kierkegaard, o indivíduo, enquanto espírito, é convocado a sintetizar elementos que o caracterizam estruturalmente, mas que, de modo semelhante, conflitam entre si, escolhendo uma forma de existência dentre as inúmeras historicamente disponíveis. O fato de estar obrigado a conferir uma identidade precisa e concreta a si mesmo, combinado com a consciência de poder realizar essa tarefa, mas também de poder falhar na escolha, prorrompe-se em uma angústia inerente¹⁵. Esse estado de ânimo inclina o indivíduo ao pecado, ao escolher plenamente a liberdade, diante do abismo de inúmeras possibilidades, envolvendo-o

¹⁴ Cf. Santos, 2011, p. 5-8.

¹⁵ Cf. Rey, 2018, p. 160-163.

por uma “vertigem”, que o leva a se agarrar ao finito, ao temporal. No entanto, dessa maneira, ele peca, escolhendo o finito em detrimento do Infinito, do Eterno, surgindo o desespero¹⁶.

Portanto, a angústia é a vertigem da liberdade, emergindo quando o espírito busca estabelecer a síntese e, ao olhar para baixo, para suas possibilidades, agarra-se à finitude para fundamentar-se¹⁷. Tudo se transforma instantaneamente, e ao se reerguer, a liberdade percebe-se culpada. Entre esses dois momentos situa-se o salto, inexplicável e inexplorado por qualquer ciência¹⁸. O fato de cada indivíduo, diante da possibilidade de realização concreta, estar, de certo modo, subjugado pela angústia, levando-o a agarrar-se ao finito, ao temporal, resultando em uma síntese errônea e um aprofundamento no pecado, indica que o ato pecaminoso é, de certa forma, o ato constitutivo do homem como espírito, como Eu; é o marco do verdadeiro “tornar-se-humano” do homem, inaugurando a história do gênero humano e de cada indivíduo singular. Nesse contexto, pode-se afirmar que a angústia se configura como a vertigem inerente à liberdade.

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade 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 firma-se. (Kierkegaard, 2021, p.66).

Ora, essa vertigem surge quando a mente se dedica à busca da síntese e, voltando o olhar para suas possibilidades, prende-se à limitação como fundamento. Num instante, tudo se metamorfoseia de maneira instantânea e, ao reerguer-se, a liberdade reconhece a si mesma como responsável. Entre esses dois momentos, identifica-se o salto, um fenômeno inexplicável à luz da racionalidade empírica, e ainda não explorado por qualquer disciplina científica¹⁹. A circunstância de cada sujeito, diante da oportunidade de concretização prática, se encontra, de alguma forma, dominado pela angústia, levando-o a se agarrar ao finito, ao efêmero, resultando numa síntese equivocada e numa intensificação no ato pecaminoso, sugere que a transgressão é, de certa maneira, o ato formador do ser como pensamento, como Eu; é o ponto de partida do autêntico “tornar-se-humano” do indivíduo, inaugurando, dessa forma, a narrativa da humanidade e de cada ser singular. Em síntese, a angústia, nesse âmbito,

¹⁶ Cf. Santos, 2011, p. 3.

¹⁷ Cf. Kierkegaard, 2021, p. 66.

¹⁸ Cf. Hintz, 2011, p. 130-134.

¹⁹ Cf. Hintz, 2011, p. 142-146.

não se apresenta meramente como um estado emocional, mas sim, como um elemento crucial na constituição do indivíduo como “ser pensante”.

De um lado, portanto, o pecado é o resultado de um “salto” (livremente desejado) de uma condição de inocência a uma condição de pecaminosidade – um salto que se repete em cada indivíduo, já que o homem não nasce numa condição de pecaminosidade, mas que, a partir dela, penetra somente em virtude de uma livre escolha sua; em outros termos, se o sujeito é constitutivamente pecador, ele o é, portanto, por sua livre escolha. Por outro lado, se é verdade que a angústia não pode explicar racionalmente o pecado segundo uma lógica de causa e efeito, nem pode perdoá-lo eticamente, também é verdade que o pecado sempre é, todavia, o resultado de uma liberdade que, pensada concreta e psicologicamente, já está desde sempre “nas rédeas” da angústia²⁰.

Desde modo, a angústia mostra uma ambiguidade estrutural: a um só tempo é aquele estado de ânimo no qual o homem se apercebe da sua constitutiva liberdade, mas na qual permanece por assim dizer “preso por rédeas”, tanto que acaba por fundar-se sobre o finito, em vez do Infinito – representado pela tutela divina; bem como por aprofundar-se, entrementes, na não-liberdade e no pecado²¹. A análise psicológica da gênese do pecado, que alvorece a partir do estado de ânimo da angústia como liberdade presa em rédeas por si mesma, permite explicar a queda sem recorrer à dimensão da concupiscência ou fazer referência à astúcia de Satanás. Psicologicamente, a queda se explica com a angústia da liberdade, na qual o indivíduo encontra-se atraído por aquilo que lhe guarida medo, e ele tem medo daquilo que o atrai, enquanto é colocado diante da possibilidade tanto da realização quanto do fracasso²², o que se retrata ao exemplo do confronto diante do abismo.

A liberdade se realiza sempre e somente no espaço de situações concretas e finitas e é, portanto, condicionada por fatores naturais, mas também pela história pessoal e coletiva do indivíduo. Cumpre dizer que, nesse encadeamento, pode-se transmitir a impressão de que as escolhas dos indivíduos sejam simples consequências de condições existentes, isto é, sejam determinadas causalmente por fatores antecedentes e que, portanto, o salto seja logicamente “uma simples passagem” que se pode reconstruir²³.

Kierkegaard, todavia, atribui a esses fatores apenas uma função predisponente, enquanto para ele permanece determinante o momento da escolha e da decisão, implicado

²⁰ Cf. Kierkegaard, 2021, p. 46-47.

²¹ Cf. Hintz, 2011, p. 125-127.

²² Cf. Sousa; Rocha, 2014, p. 84-86.

²³ Cf. Silva, 2018, p. 45-88.

ocultamente em cada ação. Ademais, na episteme Kierkegaardiana, compreende-se a duplicidade de conceitos “qualidade/quantidade” para distinguir o ato de liberdade – que não é acessível à observação empírica – e, conseqüentemente, são determinações somente “quantitativas”²⁴; aqui temos a noção do salto qualitativo e quantitativo, o salto qualitativo que se volta para uma mudança fundamental/radical na vida do indivíduo, essa mudança vai até a sua natureza mais profunda transcendendo os limites de sua finitude existencial, entrando na esfera do espiritual. Por outro lado, o salto quantitativo se volta para as mudanças graduais que ocorrem na vida do indivíduo, tais mudanças são sempre progressivas e ocorrem dentro dos limites de sua finitude existencial. Nenhuma determinação quantitativa pode produzir uma nova qualidade, ou pode estar no gérmen do pecado, considerando que nasce, exclusivamente, por meio do salto qualitativo do indivíduo, através da decisão da liberdade que é, iminentemente, interior e invisível.

A angústia não apenas possibilita o pecado, mas também inclina para ele, sendo uma predisposição que influencia a vontade humana. Essa predisposição não pode ser entendida de maneira puramente biológico-genética, como se anulasse a liberdade do indivíduo, determinando-o completamente. Pelo contrário, é um elemento constitutivo da própria liberdade. Portanto, é um equívoco, segundo Kierkegaard, consignar um pecado original ou hereditário, enquanto admitir a pecaminosidade estrutural da natureza humana significaria questionar a liberdade e responsabilidade do indivíduo; a pecaminosidade não se identifica nunca com a finitude humana. O pecado é, destarte, sempre o provento de uma livre relação do indivíduo consigo, ao passo que, no caso contrário, seriam diminuídas a imputabilidade do indivíduo e a bondade da criação – o pecado é pressuposto unicamente de si mesmo²⁵.

Neste ínterim, o senso de culpa é, em seu bojo, um estratagema de defesa com o qual se procura evitar a angústia, ou seja, com o qual ela se poupa da elaboração da culpa, fazendo crer, ilusoriamente, que sofre terrivelmente por ela. No arrependimento autêntico, a angústia abandona, de fato, o seu direcionamento ao futuro, interpretando a si mesma como punição natural e inelutável pelo pecado cometido, refugiando-se no papel de vítima²⁶.

Desse modo, porém, o arrependimento, agora desocupado e impotente, não conseguindo mais encontrar um exílio, começa a rodar vertiginosamente sobre si mesmo, acabando por enlouquecer. Ao mesmo tempo, o indivíduo que se arrepende de maneira

²⁴ Cf. Protasio, 2014, p. 30-34.

²⁵ Cf. Barros, 2008, p. 5-7.

²⁶ Cf. Protasio, 2014, p. 50-54.

inautêntica, tende a desculpar-se e a justificar, ao menos em parte, as suas escolhas, a não se considerar de todo responsável pelas consequências do mal cometido²⁷. Ademais, torna-se preso a uma cadeia irresolúvel de sensos de culpa que, em vez de levar a uma mudança da situação, arrasta-o e o envolve ainda mais no pecado, tanto que este, em certo ponto, acaba por tomar posse firmemente do indivíduo, por tornar-se sua carne e seu sangue, por obter uma espécie de “direito de cidadania”, por criar nele robustas raízes. Com efeito, acaba, destarte, por acostumar-se ao pecado, possivelmente afogando a própria angústia, o próprio senso de culpa, em entorpecentes, alucinógenos e outros prazeres²⁸.

Em síntese, angústia representa um temor difuso e desfocado. Kierkegaard ilustra esse fenômeno por meio da imagem de um homem à beira de um precipício; enquanto esse indivíduo observa o abismo abaixo, experimenta um receio focalizado de queda, mas, ao mesmo tempo, sente um ímpeto irresistível de se lançar intencionalmente no precipício. Essa experiência dual é a ansiedade resultante da completa liberdade para decidir entre “saltar” ou não. O simples fato de alguém ter a possibilidade e liberdade de realizar uma ação, mesmo as possibilidades mais aterrorizantes, desencadeia um vasto sentimento de inquietação, o qual Kierkegaard denomina como “vértice da liberdade”²⁹.

O filósofo, então, concentra sua análise na primeira angústia experimentada pela humanidade: a escolha de Eva em comer do fruto da árvore do conhecimento, proibido por Deus. Dado que os conceitos de “bem” e “mal” não existiam antes da primeira mulher e do primeiro homem consumirem o fruto proibido considerado o pecado original, não possuíam esses dois conceitos e não sabiam que, ao comerem, do fruto estava cometendo um “mal” – o que sabiam era que Deus havia ordenado que não consumissem do fruto da árvore. Nesse sentido, a angústia advém do fato de a proibição divina implicar que os dois primeiros viventes eram livres e tinham o poder de escolher obedecer ou desobedecer a Deus.³⁰

Segundo Kierkegaard, a angústia precede o pecado, e foi a angústia que levou Adão e Eva a pecar. Contudo, Kierkegaard sugere que a angústia é um meio pelo qual a humanidade pode alcançar a salvação. Como, então, a mesma angústia que levou Adão e Eva a pecar pode ser ao mesmo tempo nos dias de hoje o meio para a salvação? Ele nos alerta sobre as possibilidades de escolha, do autoconhecimento e da responsabilidade pessoal, conduzindo o sujeito de um estado de imediatismo não autoconsciente a uma reflexão. Através da

²⁷ Cf. Santos, 2011, p. 10-12

²⁸ Cf. Stewart, 2017, p. 184-187.

²⁹ Cf. Porllan; Miranda, 2022, p. 69-73.

³⁰ Cf. Massarollo Júnior, 2020, p. 112-117.

experiência da angústia, o indivíduo verdadeiramente se torna consciente de seu potencial. Assim, a angústia pode ser vista como uma oportunidade para o pecado, mas também como um caminho em direção ao reconhecimento do erro e, conseqüentemente, da reconciliação com Deus³¹.

2.1.1 Inocência e pecado

No estágio primordial, o ser humano reside em um estado de conciliação ingênua, designado por Kierkegaard como “inocência” ou “ignorância”. Nesse estágio edênico-infantil de serenidade e quietude, onde o espírito está presente, mas apenas “como quem sonha”, a tensão característica não é percebida de maneira distintiva. Apenas se intui a necessidade de sintetizar elementos contraditórios e fazer escolhas em meio a inúmeras possibilidades. Contudo, é precisamente a premonição de que em breve terá que realizar essa síntese, conferindo uma identidade concreta e uma imagem claramente definida a si mesmo, que desencadeia a angústia³².

Aqui tem-se a angústia antes da transgressão, relacionada diretamente com o nada que já pairava sobre Adão no paraíso, à vista disso, o que desencadeia essa angústia é, portanto, “o nada” que o indivíduo “é” no momento de estabelecer a síntese, ao tornar-se a própria essência, ao atribuir, a si, uma imagem e identidade específicas. Em outras palavras, para Kierkegaard, o sujeito não é dotado de uma essência pré-determinada, mas, ao contrário, constrói-se por meio de suas escolhas e decisões. Quando convocado a sintetizar corpo e alma, temporal e eterno, o ser humano não é ainda “algo”, mas está no processo de tornar-se³³. Esse processo de torna-se revela a sua indeterminação, o ser humano precisa se tornar indivíduo, partindo das escolhas e estas mesmas ainda não são suficientes para o determinar. Ele é uma constante relação de busca e decisão, partindo sempre das suas possibilidades. Kierkegaard destaca que:

A inocência é uma qualidade, é um estado que pode muito bem perdurar, e por isso a pressa lógica para vê-la anulada não significa nada, enquanto que na Lógica, ao contrário, seria conveniente apressar-se um pouco mais, porque se chega sempre tarde demais, por mais rápido que se ande, inocência não é uma perfeição que se deva desejar de volta, pois desejá-la já é tê-la perdido, e aí é um novo pecado perder tempo com desejos (Kierkegaard, 2021, p.40).

³¹ Cf. Grön, 1995, p. 29-22.

³² Cf. Kierkegaard, 2021, p. 62-65.

³³ Cf. Sousa; Rocha, 2014, p. 84-86.

Aprofundando sua reflexão sobre a angústia, Kierkegaard focaliza-a de maneira mais precisa em sua obra *O Conceito de Angústia*, que, assim como em *Temor e Tremor*, recorre aos escritos judaico-cristãos, presentes nos textos bíblicos. A análise centrada no pecado de Adão revela a angústia como uma consequência possível da liberdade; no entanto, a angústia também se manifesta na inocência e no vazio da incerteza – isso fica evidente na análise do filósofo sobre a queda de Adão. Segundo o Gênesis, Deus proíbe Adão de comer o fruto da macieira; no entanto, o primeiro homem, ainda não conhece o mal, não compreende as palavras do Ser Absoluto, isto é, Deus, pois o mal só pode ser apreendido após a experiência. Adão, em seu estado de ignorância, não compreende que comer a maçã desrespeita Deus.

Não tem ciência que tal ato é proibido, dado que sua ignorância o mantém afastado do entendimento das palavras do Ser supremo. Adão, nesse corolário, não compreende o que significa pecar, posto que permanece num estado de inocência, desconhecendo o significado da palavra “pecado”. Para que o indivíduo se torne culpado, é necessário, antes de tudo, perder sua inocência; o filósofo destaca essa relação ao afirmar que a inocência está presente sob a ignorância do indivíduo e revela-se quando este peca. Quando o indivíduo comete o pecado dessa forma torna-se culpado, percebe que, outrora, era inocente e que nada o fará retornar ao estado anterior. A inocência é ignorância, dessa maneira, não se sabe que se encontra naquele estado. Como bem destaca Kierkegaard, “Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi a inocência o que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado”(Kierkegaard, 2021, p. 38).

Nesse contexto, emerge o sentimento de angústia como resultado do ‘nada’ da inocência. Kierkegaard afirma que, no sentimento de angústia, há uma falta de determinação, uma relação que ainda não se estabeleceu, em outros termos, o espírito que não se determinou. Por conseguinte, decorre-se uma sensação de vazio, um ‘nada’ decorrente da ausência de algo específico. Cumpre ressaltar que a angústia apresenta também uma ambiguidade: como expressão da ignorância, a angústia surge em Adão no momento exato em que Deus faz a proibição. Nesse momento, a personagem defronta-se com sua ignorância, incapaz de compreender o que Deus lhe diz³⁴. Entrementes, Adão, o homem primordial, tem diante de si a manifestação das possibilidades: fazer o que Deus manda ou não. No entanto, Adão, imerso em completa ignorância, não compreende o que Deus deseja. A angústia surge,

³⁴Cf. Kierkegaard, 2001.

dessa forma, em Adão, adquirindo um aspecto ambíguo que engloba a incerteza, liberdade e culpa.

Em outros termos, para Kierkegaard, a angústia surge quando o sujeito descobre que é ‘livre’ para pecar; porém, aliada à angústia, vislumbra-se uma outra problemática: a fé. Segundo o pensamento kierkegaardiano, a angústia perde seu aspecto medonho quando o indivíduo possui fé. No texto *Temor e tremor*, por exemplo, Kierkegaard faz uma análise do sacrifício de Abraão,

Pode-se constatar, pois, um dilema: ou Abraão sacrifica Isaac, sendo consequentemente julgado como assassino e perdendo também tudo o que ele mais ama (seu filho), ou Abraão não sacrifica Isaac, mas uma atitude como esta mostra que Abraão não tem fé em Deus – visto que o a imolação do filho do patriarca seria, em última análise, um sacrifício pedido pelo próprio Yahweh. Consequentemente, salvando Isaac, Abraão perderá sua relação com Deus. Resta, então, o enigmático questionamento: Abraão sente angústia? Se Deus pede Isaac em sacrifício e assim, Abraão tem sua fé testada, Abraão deve matar aquilo que ele mais ama por causa da vontade divina (Clerget-Gurnaud, 2021. p.60).

O ato de sacrifício é um desejo de Deus, embora uma ação desse tipo seja, por si só, imoral. Nesse contexto, a angústia alcança seu ponto mais intenso quando Abraão, confrontado com a possibilidade de desobediência, experimenta o arrependimento. O receio de sua própria autonomia e da possibilidade de errar se manifesta na ansiedade, enquanto ele enfrenta a possibilidade do pecado.

Dessa forma, a angústia sobrechega a Abraão, levando o herdeiro para a expiação, e ao identificar que não é instigado a sacrificar o objeto mais amado – a autonomia de selecionar entre sacrificar Isaac ou oferecer um cordeiro revela-se, entretanto, como um desrespeito a Deus. Abraão, consciente dessa dicotomia, compreende que é “livre”, mas essa – suposta – liberdade está intrinsecamente vinculada à sua credulidade no divino.

A superação dessa angústia se dá quando ela perde seu caráter aterrorizante quando se alcança a fé. Entretanto, Kierkegaard, em *Temor e Tremor*, ressalta a vigorosa força exigida para atingir tal estado de fé, visto que Abraão, o herói da fé, pai de gerações, abandona a limitação em busca do infinito, mas essa passagem é permeada por dor, desespero e tumulto.

Nesse interlúdio, Abraão manifesta uma paixão, um empreendimento divino, cuja existência adquire significado apenas quando direcionada ao ser absoluto. Todavia, a fé não isenta Abraão da angústia; ao contrário, torna-se o instrumento vital para sua resistência (Kierkegaard, 2001). Se angustiar se entrelaça à fé, perde sua natureza terrível; a angústia, da ordem do possível, do vazio, torna-se um estratagema de salvação. Malgrado a existência aparentemente esvaziada de sentido, o “possível da angústia” sugere a esperança de uma alteração radical: Deus demanda Isaac enquanto elemento sacrificial, mas Abraão, na posse da fé, enxerga além, reconhecendo que há o divino (Stewart, 2017. p. 75).

Somente quando essa crença é interiorizada, a angústia deixa de tornar-se um impedimento para se converter numa ferramenta valiosa e, no lastro de Kierkegaard, a angústia não detém uma natureza intrínseca predefinida; sua conotação está atrelada ao vínculo que o indivíduo edifica com esse sentimento. No contexto mencionado, a presença da fé transforma a angústia em uma aliada misteriosa, enquanto a ausência de fé faz com que a angústia seja vista como uma entidade verdadeiramente aterrorizante.

2.1.2 O salto qualitativo

Pode-se observar até aqui que o estudo sobre a angústia, em Kierkegaard, volta-se, primariamente, para a angústia oriunda do “nada”, da “indeterminação”, da liberdade, que assalta e, nesse entremeio, toma posse do indivíduo no instante crucial da decisão – do salto qualitativo.

Depois de criticar as concepções tradicionais de pecado hereditário, Haufniensis se volta para uma questão filosófica que, trazida para dentro da teologia, em seu entender, dificulta o tratamento dado à questão do pecado. Trata-se do uso feito pela teologia do princípio dialético da mudança qualitativa gerada a partir de determinações quantitativas. Tais determinações, de mais e de menos, não gerariam nenhuma mudança qualitativa apenas quando dentro de um espectro limitado (Roos, 2019, p.35).

Para Kierkegaard, o salto é um movimento existencial que transcende a racionalidade e mergulha o indivíduo na esfera do ético ou do religioso, tornando-o responsável por sua própria singularidade, bem como destaca Jonas Roos;

Na sua investigação sobre a possibilidade do pecado, o conceito de angústia desempenhará um papel fundamental. A psicologia realiza as suas análises até o instante imediatamente anterior ao pecado, à queda, o salto qualitativo. Do salto em si ela não tem nada a dizer. Entretanto, uma vez dado o salto, ela pode continuar sua análise da angústia que surge no ser humano como consequência deste salto (Roos, 2019, p.35).

A noção de “salto” está profundamente enraizada na filosofia de Kierkegaard. Ele explora a ideia de dar um passo corajoso em direção ao desconhecido, uma escolha existencial que vai além da racionalidade pura. Nesse momento, o ser depara-se com a escolha entre uma multiplicidade inumerável de possibilidades, enfrentando a empreitada de fixar-se, de conferir uma imagem e uma identidade precisas e concretas³⁵. Ao decidir o que fazer, ele se arrisca a realizar-se e a enfrentar o fracasso, a obter sucesso, mas, igualmente, a

³⁵ Cf. Garaventa; Araújo, 2011, p. 6-7

falhar. Ocorre enquanto ele está à beira de abandonar a condição edênico-infantil de inocência e ignorância, cujo espírito ainda está imerso em sonhos, sendo virtualmente ‘tudo’.

A angústia da liberdade, que naturalmente não a produz causalmente, origina a culpa originária. Contudo, outros semblantes de angústia se sucedem, dado que a angústia não se ausenta na primeira escolha; ela ressurge, pois reaparece a urgência de escolher. Cada escolha pode ser reavaliada a cada nova ocasião³⁶. Mas então o que seria este salto qualitativo? O salto qualitativo implica uma ruptura com o *status quo*, uma mudança de paradigma que transcende as limitações da razão pura e abraça a dimensão existencial da vida humana. Por esse motivo a “qualidade nova” surge com o primeiro pecado, bem como explica Jonas Roos com o exemplo da água;

A partir de certo ponto, o aumento ou diminuição quantitativa geraria uma mudança de qualidade. A água, por exemplo, pode sofrer alterações para mais e para menos em sua temperatura sem alterar seu estado de matéria. Entretanto, a partir de certo ponto, a partir de certo aumento ou diminuição quantitativa, o estado de matéria da água é, de fato, alterado. Uma mudança qualitativa é gerada a partir de alterações de quantidade (Roos, 2019, p.46).

Entretanto para Kierkegaard a quantidade não determina o qualitativo já que o pecado de Adão representa um marco qualitativo na história humana, onde a liberdade de escolha é profundamente influenciada pela culpa histórica, individual, ambiental e social que se acumula desde então. Isso resulta em uma angústia mais reflexiva e lúcida nos indivíduos posteriores a Adão. O pecado foi introduzido no mundo por Adão, afetando todos os indivíduos subsequentes. Neste período pós-Éden, a angústia evolui para uma reflexão mais profunda nos seres humanos, pois a liberdade qualitativa de escolha, valorizada por Kierkegaard, agora é fortemente influenciada pela história individual, ambiental e social de culpa que todos carregam. Isso resulta em uma angústia mais reflexiva.

O sujeito percebe, nesse cenário pós-edênico, uma angústia da sexualidade, originada pela ciência do embate entre espírito e corpo. Se, outrora, no estado originário de inocência e harmonia psicofísica edênico-infantil, onde a ignorância da distinção entre bem e mal prevalecia (*status integritatis*)³⁷, o espírito ainda sonhava, experimentando angústia concernente à sua liberdade, indeterminação e nada, nesse momento, o espírito vivencia angústia ante o seu vínculo com o natural, da união com a corporeidade, da existência num

³⁶ Cf. Kierkegaard, 2013, p. 66-68.

³⁷ Estado em que Adão e Eva estavam antes do pecado original, um estado de inocência e perfeição moral diante de Deus.

corpo sexuado³⁸. A naturalidade específica do homem, expressa por impulsos, pulsões, desejos e carências, não é pecaminosa, mas torna-se tal quando o sujeito a utiliza como estratégia de aplacar sua angústia. Na vertigem do ‘nada’, a angústia impulsiona o indivíduo a agarrar-se ao finito e a pecar.

2.2 A ANGÚSTIA E O PECADO HEREDITÁRIO

2.2.1 Angústia e História

Nos meandros da obra *O conceito de angústia*, o filósofo Kierkegaard desvela a angústia como epifenômeno do pecado primordial, narrativa enraizada na tradição cristã e cristalizada nas letras sacras do terceiro capítulo do Gênesis. Entretanto, Kierkegaard, conquanto imerso nas águas do cristianismo, desdenha de tal corrente para alinhar os fios de sua tessitura filosófica. Ele vislumbra o pecado original não como mera utopia mitológica, mas como epítome incontornável do humano³⁹. Kierkegaard se afastou da narrativa convencional que coloca Adão como o ponto culminante do pecado na história da humanidade. Ele argumentou que a mancha moral não é introduzida no mundo exclusivamente por Adão, mas sim surge em cada indivíduo humano que comete atos pecaminosos⁴⁰.

Nas bases religiosas, insiste-se que o pecado original se projeta nas veias das gerações, enquanto os pecados individuais reverberam no cenário presente. Por essa premissa, Kierkegaard desvenda sua reflexão, arguindo que, para Adão, o pecado primordial se desvela como contínuo, erguendo-se como contraponto aos pecados de quaisquer outros seres. O pecado hereditário desvanece diante da pureza primordial do progenitor, pois algo transmitido não pode ecoar plenamente no ser de Adão. O pecado adâmico se delineia apenas como seu, despojado de complexidades genealógicas, singela e individual, análogo ao pecado de outra criatura mortal. Assim, não se perfaz um pecado que lastreie a totalidade da espécie humana, mas a transgressão intrínseca a ele, enquanto singularidade indivisível. Bem como destaca Kierkegaard ao tratar da pecaminosidade;

³⁸ Cf. Luiz Salles, 2019, p. 53-57.

³⁹ Cf. Backhouse, 2019, p. 222-223.

⁴⁰ Cf. Luiz Salles, 2019, p. 60-61.

O gênero humano tem sua história; nesta, a pecaminosidade tem sua determinidade quantitativa contínua, mas invariavelmente a inocência só se perde pelo salto qualitativo do indivíduo. É bem verdade que esta pecaminosidade, que progride no gênero humano, pode mostrar-se no indivíduo, que com seu ato a assume, como uma disposição maior ou menor, mas este é um mais ou um menos, um determinar quantitativo, que não constitui o conceito de culpa (Kierkegaard, 2021, p.40).

Somos instigados a considerar a integração de Adão na contextura da humanidade com uma ponderação equiparável àquela dispensada a qualquer outra entidade, porquanto que a queda irrompe no tecido cósmico pela transgressão inaugural de qualquer entidade singular, impregnando a teia do ser com a marca inapagável da iniquidade primordial. A entrada do pecado no mundo coincide inexoravelmente com a eclosão do primeiro ato transgressor. Tal asseveração pode ser estendida ao primogênito deslize de qualquer ente subsequente, pelo pecado irrompe impetuoso na esfera terrestre. Contudo, afirmar que a omissão do pecado ocorreu antes do erro de Adão não é apenas uma especulação ocasional sem relevância intrínseca para a essência do pecado. Essa argumentação carece de substância e justificativa para destacar a culpa de Adão ou minimizar o primeiro pecado de outros. Assim diz Kierkegaard,

Quando se quer então afirmar que o pecado de Adão fez entrar no mundo o pecado do gênero humano, com isso ou se tem em mente algo de fantástico, com o que se elimina todo e qualquer conceito, ou se pode com o mesmo direito afirmá-lo de qualquer indivíduo que com seu primeiro pecado faz entrar a pecaminosidade (Kierkegaard. 2021. p.36).

Kierkegaard postula a assertiva de que Adão, em consonância com os demais que descedem dele, encarna simultaneamente a individualidade e a indetidade da raça humana, configurando-se, assim, como entidades únicas, porém imersas na tessitura histórica da humanidade. Se um ser humano não pertencesse à linhagem adâmica, estaria fora da narrativa histórica e não se integraria à humanidade. Seria uma interação vazia, vivendo de forma solipsista e sem um enredo maior. Além disso, sem a determinação como espírito e relação, o ser humano não experimentaria angústia ou desespero, que surgem da má relação com a síntese e com Deus, o poder que a estabeleceu⁴¹.

A sucessão ininterrupta que traça a história da humanidade, se revela como uma trama intrincada, onde se entrelaçam as essências perpetuadas ao longo das eras. Cada geração, guardiã fiel da saga humana, está profundamente ligada ao todo, enquanto o indivíduo mergulha na complexidade da experiência humana. Uma conexão singular entre os seres se

⁴¹Cf. Roos, 2009, p. 70.

forma, fortalecida por uma simbiose incomparável. Enquanto os animais podem sobreviver isolados, longe de sua espécie, para o ser humano, a existência sem comunidade é impensável. Nesse complexo tecido da existência, cada humano carrega consigo uma narrativa intrínseca, um fio condutor que entrelaça suas histórias à grande teia da humanidade. A história singular de um ecoa perpetuamente na narrativa coletiva, como um eco ancestral que ressoa através dos tempos⁴².

O equívoco emerge no axioma que afirma que o pecado adentrou o mundo unicamente por Adão, o que conduziria à elevação de Adão ao estatuto de arquétipo da humanidade, o que Kierkegaard chama de “pressuposição fantástica”. Entretanto, ao contemplarmos Adão como uma entidade singular, revela-se que é o sujeito que alvorece a pecaminosidade no mundo pela determinação qualitativa, cuja gênese remonta a Adão, mas alastra-se inexoravelmente ao contemporâneo⁴³.

Na cosmovisão de Kierkegaard, um dos momentos cruciais da jornada individual surge na compreensão subjetiva da sexualidade, pois, assim como na história mitológica de Adão e Eva, a diferença entre os gêneros reside na inocência original, embora essa dualidade fosse inerente e oculta para eles. É importante ressaltar que, ao longo de um extenso período histórico, o dogma cristão desvalorizou a sexualidade como algo iníquo, embora o ato sexual em si não fosse considerado intrinsecamente depravado. No entanto, Kierkegaard argumenta que a vilania não reside na própria luxúria. Simultaneamente, sem o estigma do pecado, a sexualidade não se define, e sem esta última, a narrativa da humanidade se desvanece, carecendo de substância e significado. Percebemos assim que esta obra se volta para uma reflexão do problema da liberdade e da responsabilidade individual⁴⁴.

Na jornada de autodescoberta, o indivíduo enfrenta o desafio monumental de discernir entre o bem e o mal. Durante esse processo de revelação delicado, ele se depara com a presença constante do pecado, uma entidade que se insinua como uma sombra nos recantos mais íntimos da existência. No entanto, surge uma dura realidade: o infortúnio moral não parece brotar da própria essência, mas sim de um labirinto complexo de escolhas e circunstâncias inexoráveis que limitam sua liberdade. Diante dessa imposição inescapável, o ser é afundado em um oceano de culpa, mergulhando em um abismo de angústia impenetrável. No entanto, na filosofia de Kierkegaard, o pecado é entendido como uma

⁴² Cf. Gimenes, 2011, p. 35-38.

⁴³ Cf. Façanha, 2018, p. 313-317.

⁴⁴ Cf. Roos, 2009, p. 71.

realidade temporária, desprovida de substância ontológica. Essa volatilidade se desdobra em duas faces opostas: uma possibilidade angustiante e, por outro lado, uma potencialidade redentora. Esta última se revela paradoxalmente como um vazio a ser preenchido, objeto de desejo e temor.

2.2.2 Angústia e liberdade

Nesse contexto, Kierkegaard intitulou sua magna obra, *Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa sobre o problema dogmático do pecado hereditário*, segundo Kierkegaard, a psicologia se apresentava como a essência da doutrina do espírito subjetivo. Uma vez que, “A atmosfera da psicologia é a da angústia descobridora”. (Kierkegaard. 2021. p.18).

Por outro lado, na ampla gama da filosofia de Heidegger, a subjetividade não é deixada de lado, mas emerge como um elemento fundamental que sustenta a trama do Impessoal. Este último, por vezes, é percebido como um conforto diante da angústia existencial, já que é nele que depositamos a responsabilidade de nossa existência nos ombros do coletivo. Assim, “a gente” se metamorfoseia em uma entidade difusa, um amalgama de todos e de ninguém, cuja liberdade idiossincrática se desvanece, em conluio com a responsabilidade, pois tudo é relegado ao corpo coletivo⁴⁵.

Na visão de Kierkegaard, a ingenuidade é vista como uma manifestação de ignorância que mergulha o ser humano em um sombrio torpor de sonho. Esse estado de inocência o impede de distinguir entre o certo e o errado no campo da ética, lançando-o às sombras tanto do mundo externo quanto da psique. O pensador dinamarquês, por meio de sua análise perspicaz em sua obra *A doença para a morte*, percebe o ser humano como uma complexa síntese entre o finito e o infinito, sustentada por outro elemento: a alma. Esta reside nesse “reino dos sonhos” como uma potencialidade latente, que só se revela plenamente através das escolhas individuais, como bem explicitado em *O conceito de angústia*.

Este espírito, impregnado de latências transcendentais, pressente a iminência de metamorfoses inerentes à concretização de suas decisões, embora, numa ironia inelutável, desconheça precisamente sua essência, ensejando uma sensação de indeterminação e

⁴⁵ Cf. Gimenes, 2011, p. 34-40.

ambiguidade diante das novas fronteiras do devir, como consequência de sua liberdade⁴⁶. É justamente na superação deste estado que se tem a liberdade, e aqui não estamos falando da liberdade do paraíso mas sim da liberdade para torna-se si mesmo. A definição de Kierkegaard sobre a angústia enfatiza sua ligação intrínseca com a liberdade, vista como a capacidade suprema de escolha e ao mesmo tempo seu caráter vertiginoso.

Isso contrasta de forma sublime com o conceito de temor. Enquanto o temor é relacionado a algo concreto e definido, a angústia surge diante do vazio do nada, mergulhando em um temor sem formas claras. O medo encontra-se vinculado a uma entidade delimitada, possuindo um objeto tangível; entretanto, quando esse objeto é subjugado, o medo desvanece-se. O sujeito envolvido pela angústia encontra-se desprovido de palavras para explicar seu estado, e é mais árduo controlá-lo, devido a natureza da angústia que permanece envolta em mistério e incerteza⁴⁷.

A possibilidade sempre se refere a um futuro incerto, onde o indivíduo se encontra diante de uma rede de escolhas cujas consequências são obscuras. Essa interligação complexa entre o vazio do desconhecido e a angústia assume uma natureza ambígua, como expresso por Kierkegaard, tornando-se uma espécie de paradoxo: a angústia se transforma em uma mistura de simpatia e antipatia, criando uma dualidade intrigante. Tal estado paradoxal se instaura quando o ente, imerso na confortável morada do ser atual, anseia por mudança, sem, contudo, vislumbrar com clareza o destino desejado⁴⁸. Kierkegaard, ao interpretar a narrativa fundamental de Gênesis 3, argumenta que Adão experimenta uma profunda angústia ao ser proibido de provar o fruto do conhecimento do bem e do mal. Essa restrição traz luz a um tormento à sua alma, pois a proibição abre os portões para a esfera da liberdade. Mesmo estando inicialmente na inocência e sem compreender a distinção entre o bem e o mal, surge agora a possibilidade de agir, um forte impulso de “ser capaz de” que transcende a simples ignorância e se eleva como uma autoridade superior à angústia.

Desde o momento de seu nascimento, o ser humano é dotado dessa característica ontológica, carregando consigo o peso imenso da escolha e da tomada de decisão. É nesse amplo horizonte de possibilidades que a angústia se manifesta, envolvendo-o na complexa teia da multiplicidade de opções.

⁴⁶Cf. Castro, 2018, p. 157-159.

⁴⁷Cf. Castro, 2018, p. 161-163.

⁴⁸ Cf. Araújo, 2016, p. 57-66. Assim como, Kierkegaard. 2021. p.18 63-65.

A angústia persiste em Adão como resultado da proibição divina do fruto proibido, criando uma encruzilhada de liberdade onde ele deve decidir entre comer ou não do fruto. Essa angústia, anteriormente oculta na inocência, agora se revela como um eco vazio e como a vertiginosa possibilidade do “ser capaz de”. O temor, permeado de angústia, emerge quando Adão, envolto na ignorância sobre a verdadeira natureza da morte, se encontra diante de um abismo de incertezas e especulações. Uma série de possibilidades se apresenta diante da proibição imposta.

2.2.3 Subjetividade e gênero humano.

Um tensionamento essencial, atravessando as páginas da obra kierkegaardiana, torna-se o ponto central da reflexão: a conexão entre o indivíduo e o coletivo, o gênero humano. Esse vínculo, por vezes, emerge como o cerne das considerações nos estágios iniciais da obra. Sua emergência surge da incansável busca do autor em examinar a dinâmica subjacente à intersecção entre o pecado original de Adão e os pecados cometidos por cada indivíduo ao longo da complexa teia social. Isso se dá em sua exposição sobre o pecado com a ideia de pecado hereditário e da pecaminosidade. Kierkegaard então pergunta: “O conceito de pecado hereditário é de tal modo diferente do conceito de primeiro pecado, que o indivíduo participa daquele apenas pela sua relação com Adão e não pela sua relação primitiva com o pecado?” (Kierkegaard, 2021, p. 28). Desta forma, considerar isso como verdadeiro, seria pôr Adão fora da história da humanidade, logo, fora do gênero humano, o transformando em um fantástico, diz Kierkegaard, “o fantástico está em que Adão goza da honra bem-intencionada de ser superior a toda a humanidade ou da duvidosa honra de estar fora do gênero humano” (Kierkegaard, 2021, p. 31).

Ao nascer o indivíduo carrega consigo a marca ancestral da transgressão, uma herança que se estende até os cantos mais remotos da história humana. No entanto, é somente ao realizar o ato pecaminoso que ele se ergue plenamente como pecador, transcendendo a mera condição de potencialidade herdada e adentrando o reino das escolhas pessoais. Desta forma,

Portanto, o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem história, o gênero humano também a tem. Qualquer indivíduo tem a mesma perfeição, justamente por isso os indivíduos não se apartam uns dos outros como número, tampouco como o conceito de gênero humano se torna um fantasma. Todo e qualquer indivíduo é essencialmente interessado pela história de todos os outros, sim, tão essencialmente como pela sua própria. A perfeição em si mesma consiste, pois, em participar completamente na totalidade. Nenhum indivíduo é indiferente à história do gênero humano, e nem esta é indiferente à história do indivíduo. Enquanto a história do gênero humano progride, o indivíduo principia sempre *da capo*, porque ele é ele

mesmo e o gênero humano, e aí de novo a história do gênero humano.” (Kierkegaard, 2021. p. 31).

Como bem destaca Kierkegaard “o pecado hereditário é o presente, é a pecaminosidade, e Adão o único em quem estanho teria ocorrido, pois veio a ser por meio dele” (Kierkegaard, 2021. p. 28). Nesse contexto, a pecaminosidade se revela como uma sombra persistente, enraizada nas complexidades do destino humano desde os primeiros momentos da criação. No entanto, nem todo indivíduo marcado por esse estigma assume a identidade de pecador, isso ocorre, somente quando ele se lança nos abismos do pecado por sua própria escolha, que essa identidade se torna plenamente evidente.

Ao explorar a interseção entre gênero e indivíduo, o filósofo dinamarquês mergulha na busca pela essência da culpa: ela reside no cerne do ser humano como herdeiro do pecado original ou no ato pecaminoso em si? Quem é, de fato, o pecador: aquele que comete o pecado ou aquele que é descendente de Adão? Ele destaca que, “Conforme conceitos tradicionais, a diferença entre o primeiro pecado de Adão e o primeiro pecado de qualquer homem é esta: o pecado de Adão condiciona a pecaminosidade como consequência, o outro primeiro pecado”(Kierkegaard.2021. p.32). Assim sendo, a categoria de pecador se efetiva através da decisão individual, a transformando em uma verdade, gerando assim a perda da inocência;

Mas é só pela culpa que se perde a inocência; cada homem perde a inocência essencialmente da mesma maneira que Adão o fez, e não interessa à ética fazer de todos os homens, exceto Adão, espectadores da culpabilidade, aflitos e interessados - mas não culpados; nem interessa à Dogmática fazer de todos eles espectadores interessados e simpatizantes da redenção - mas não redimidos (Kierkegaard, 2021. p. 39).

A aceitação indiscriminada da objetividade é equiparada por Kierkegaard ao paganismo, revelando uma falta na capacidade reflexiva. Para ele, a verdade, quando internalizada por um indivíduo, representa a apropriação íntima da legitimidade na esfera interna, especialmente dentro do contexto cristão e transcende em importância a narrativa histórica global. Como oposto a esse raciocínio tem-se a ciência que tende a buscar a objetividade, o cristianismo por outro lado deve se orientar em direção à subjetividade, percebendo a vida humana como uma amplificação de uma paixão interior, uma decisão individual. Na perspectiva de Kierkegaard, o caminho da subjetividade se desenrola como uma jornada vasta e contínua, persistindo mesmo no crepúsculo da existência, em um paradoxo intrigante.

Nisso, emerge uma complexidade intrínseca para a mente não-subjetiva, que se depara com o desafio de explicar a história global como um fenômeno abstrato e independente. A reflexão nos leva a questionar: o que é a narrativa histórica global senão uma intrincada teia de experiências individuais, todas elas concebidas pela ação divina? Para Kierkegaard, é crucial que o indivíduo mergulhe no subjetivo para entender verdadeiramente sua existência, considerando tal empreendimento como um dever elevado. Nessa trajetória, estabelece-se uma ordem precisa: ética, subjetividade e história global. A subjetividade é onde, talvez, até o mais simples dos indivíduos, orientado para o mundo exterior, encontra o verdadeiro fundamento.

2.2.4 A angústia e o desespero

A obra *O desespero humano: Doença até a morte* (1849) outorga uma profundidade fenomenológica acerca do desespero, desnudando suas inumeráveis facetas de manifestação e as camadas de intensidade, segundo a apreensão subjetiva do ser. De acordo com a perspectiva de Anti-Climacus, a única maneira de curar essa enfermidade da inautenticidade é através da irrupção do Absoluto no percurso do ser. Contemplando a experiência da angústia e do desespero, o filósofo mergulha nesses estados existenciais. A angústia emerge como uma sombra inseparável da jornada humana, tão intrincada quanto o casco de um quelônio. Inescapável e furtiva, ela se infiltra em cada canto da existência, desafiando todo ensaio de esquiva ou negação. Por outro lado, o desespero surge quando há uma desconexão dos elementos fundamentais da experiência humana. Inicialmente, esses conceitos inspiram no homem um temor reverente, já que muitos aspiram por uma existência tranquila e aprazível durante sua jornada pelo mundo. Procuram evitar os dissabores e tormentos, buscando afastar-se de qualquer vivência que possa despertar sentimentos angustiantes ou um desespero avassalador.

Nos domínios da consciência, o indivíduo se encontra diante da possibilidade de cair no abismo do desespero por vários caminhos e aqui destacaremos três distintos: na escuridão da desesperança; no desespero que nega a essência do eu; e, por fim, no desespero que busca transformar-se em uma entidade única. Todas essas formas de desespero delineiam nuances diversas de uma exaltação espiritual. Vamos nos debruçar sobre o segundo e suas ramificações.

Em *A doença para a morte*, o desespero é identificado como a doença que leva à morte, pois é uma enfermidade ligada ao espírito e não ao corpóreo. Sendo assim, está ligado

ao eterno, ultrapassando o domínio existencial da vida cotidiana. Nesse contexto, o desespero se manifesta em diversos níveis à medida que se toma consciência de sua existência, conforme destacado por Kierkegaard. Nesta seção, abordaremos o nível do desespero de desesperadamente querer ser si mesmo. Dentro desse tipo de desespero, existem dois subtipos: o ativo e o passivo.

O indivíduo se depara com sua realidade desesperadora; sua compreensão do eu, sua própria situação, o lança para o desespero. Ele se torna o próprio desespero, percebendo sua finitude em relação ao eterno, e é justamente a noção do eterno que faz surgir o desespero.

Primeiro vem o desespero sobre o terreno ou sobre algo terreno, então, desespero do eterno, sobre si mesmo. Então vem a obstinação, que é propriamente desespero com ajuda do eterno, o desesperado abuso do eterno, que está no si-mesmo, para desesperadamente querer ser si mesmo. Mas, precisamente porque é desespero com ajuda do eterno, num certo sentido ele está muito próximo da verdade; e precisamente porque está muito próximo da verdade, ele está infinitamente distante (Kierkegaard, 2022. p. 105).

A ideia de estar próximo e distante ao mesmo tempo pode parecer paradoxal, mas dentro do contexto do desespero em Kierkegaard, isso se torna uma realidade. O desespero é visto como uma passagem, um caminho que leva o indivíduo a se tornar verdadeiramente ele mesmo. No entanto, esse “si mesmo” se apresenta de duas formas distintas. A primeira forma é através do auxílio do eterno, onde o sujeito reconhece a necessidade de perder a si mesmo para então ganhar a verdadeira identidade. Essa ideia se torna ainda mais clara ao considerar os ensinamentos dos Evangelhos, onde a renúncia de si mesmo é frequentemente destacada como um aspecto fundamental da jornada espiritual, sendo vista como o salto da fé. No segundo caso, o sujeito busca se tornar a si mesmo sem recorrer ao auxílio do eterno, negando essa necessidade de renúncia de si mesmo. Ele parte diretamente para querer ser seu próprio eu, sem depender dessa assistência divina. Para compreender o caminho trilhado por esse sujeito que deseja ser si mesmo, é importante destacar que o primeiro passo é a consciência de que existe uma forma eminentemente abstrata do si mesmo. Nesse estágio, há um aumento da consciência que acompanha esse desespero, conforme observado por Kierkegaard;

Nesta forma de desespero há agora um aumento na consciência do si e, portanto, uma maior consciência do que o desespero é, e que o estado de alguém é desespero; aqui o desespero é consciente de si mesmo como um ato, ele não vem de fora como um sofrer [*linden*] sob a pressão da exterioridade, ele vem diretamente do si mesmo (Kierkegaard. 2022. p. 105).

Nesse estágio, o sujeito busca se configurar de acordo com essa forma abstrata do si mesmo, eliminando todas as relações de poder que o moldaram até então. Ele não busca mais

refúgio em sua própria fraqueza, mas sim se lança em uma obstinação desesperada para se desvencilhar dela. Dessa forma, ele dá um passo em direção à parte mais abstrata de si mesmo, buscando encontrar sua verdadeira identidade além das influências externas. Nesse ponto, o sujeito assume a responsabilidade por sua própria vida e existência, decidindo o caminho que deseja trilhar. Essa vontade de assumir essa posição é comparada por Kierkegaard ao estoicismo, embora ele ressalte que não se trata apenas da seita estoica em si. Aqui surgem duas possibilidades diante desse desespero: o desespero ativo e o desespero passivo.

No primeiro modo, o desespero ativo, o sujeito alcançou os estágios mencionados anteriormente e, ao chegar à identificação do si mesmo, deseja assumir a posição de responsabilidade por sua própria existência. Ele aspira a se tornar “único”, em um ato de rebeldia, como o autor destacará mais adiante, buscando prover sua própria segurança. Porém, alerta Kierkegaard que toda essa série de ações constitui apenas uma experimentação, tão limitada ao próprio eu que é carente e pode se desfazer por si só, reduzindo-se ao nada. Como observa-se: “ele propriamente se relaciona a si mesmo sempre apenas de modo experimental, não importa o que faça, quão grande, quão espantoso, com que perseverança, “ele não reconhece nenhum poder sobre si, por isso carece” (Kierkegaard, 2022. p. 106). Nesse ponto, o máximo que esse indivíduo pode alcançar é uma falsa imagem de seriedade, e isso apenas se ele dedicar a si mesmo sua mais alta atenção. No entanto, essa seriedade é apenas simulada, não sendo genuína, seria como roubar de Deus, alerta Kierkegaard.

O si mesmo desesperado se volta para si mesmo, revoltando-se contra o eterno, negando o cuidado divino e iludindo-se com a possibilidade de cuidar de si próprio, pois “nenhum si mesmo derivado pode, ao cuidar de si mesmo, dar a si mesmo mais do que ele mesmo é; contudo ele permanece o si mesmo do princípio ao fim, na sua autoduplicação ele não se torna nem mais nem menos do que si mesmo”(Kierkegaard, 2022. p. 107). Com essa maneira de se relacionar apenas consigo mesmo, de forma ativa, o indivíduo nunca transcenderá a um estágio profundo de desespero. Ele vive no paradoxo da ilusão de ser verdadeiramente si mesmo sem de fato alcançar esse estado. É um si mesmo hipotético que se encanta, acreditando possuir controle total sobre si mesmo. No entanto, o que tal indivíduo chama de prazer e deleite na verdade é Desespero.

O si-mesmo quer desfrutar desesperadamente toda a satisfação de realizar a si mesmo, de desenvolver a si mesmo, de ser si mesmo; ele quer ter a honra deste projeto poético, magistral, no modo como entendeu a si mesmo. E, contudo, o que ele entendeu por si mesmo é, afinal de contas, um enigma; no exato momento em que parece que está mais próximo do que nunca de acabar o

edifício, ele pode arbitrariamente reduzir tudo ao nada (Kierkegaard, 2022. p. 108).

Por outro lado, o si mesmo passivo é aquele que encontra uma ou outra dificuldade em seu eu concreto. Inicialmente, o si mesmo negativo, que é a forma infinita do si mesmo, pode rejeitar tais movimentos contrários, mas eventualmente percebe que não pode se abster dessas situações. Essa forma de desesperadamente querer ser si mesmo se manifesta quando o indivíduo, ciente de que não pode se livrar das dificuldades, as aceita como suas e vive os tormentos. Assim, esse tipo de desespero não se manifesta através da experimentação como uma fuga ou ato de rebeldia. Pelo contrário, o caminho seguido por esse indivíduo é o de assumir sua desgraça, acreditando estar preso a ela. No entanto, surge o questionamento de Kierkegaard: “Como, então, se mostra o desespero que é desesperadamente querer ser si mesmo?” (Kierkegaard, 2022. p. 108).

Trata-se, neste caso, de um tipo de assumir diferente: não é a responsabilidade, como visto anteriormente, mas sim o ato de aceitar e assumir o aspecto desesperado de si mesmo, sem desejar mudá-lo e revoltando-se contra a possibilidade de que algo possa retirar esse desespero. Esse espinho torna-se um símbolo de seu próprio tormento, representando sua existência enquanto tal. À medida que a consciência qualitativa aumenta, os tormentos do sujeito se intensificam. No entanto, após certo tempo nesse estado de ser, o indivíduo se lança e se apegua às suas dores, não desejando mais livrar-se delas; começa a justificar-se e a atribuir tudo aos seus tormentos. Com essa atitude existencial surge o medo de que a eternidade o separe de sua justificativa para permanecer na pequenez. O auxílio seria visto como uma negação do próprio eu, pois admitir que ser ajudado por alguém superior seria considerado insignificante diante de um eterno que tudo pode. Voltar-se para o lamento de si mesmo, para o próprio sofrimento, representa o desespero de querer ser verdadeiramente si mesmo.

É como se um autor cometesse um erro ortográfico e este se tornasse consciente de si mesmo enquanto tal – talvez ele nem fosse propriamente um erro, mas, em um sentido muito mais elevado, uma parte essencial de toda a apresentação – e agora é como se esse erro quisesse se rebelar contra o autor, por ódio a ele, proibindo-o de corrigi-lo, e em obstinação delirante dizendo-lhe: eu não quero ser eliminado, eu permanecerei como uma testemunha contra ti, uma testemunha que és um autor medíocre (Kierkegaard, 2022. p. 113)

Para esse desespero, ser corrigido significa ser retirado de si mesmo, excluindo aquilo que ele considera ser seu próprio erro, pois é este erro que o originou, não o seu autor. Sua revolta é uma manifestação de desesperadamente querer ser nada além de si mesmo. Podemos perceber que, ao longo dos níveis de desespero, começando pela forma mais baixa - o desespero de não querer ser si mesmo - e chegando ao desespero demoníaco, que é a forma mais intensa, há um aumento na consciência exigida. No entanto, esse desespero não busca

tornar-se si mesmo através do autoesclarecimento ou assumindo para si o cuidado. Pelo contrário, o que leva esse indivíduo a querer ser si mesmo é um ato de ódio, um reconhecimento não de sua possível responsabilidade, mas uma revolta contra sua própria existência. Ele utiliza de sua própria miséria e a clama com orgulho, pois é ela que, para ele, possibilita tornar-se si mesmo.

Tanto a angústia quanto o desespero se configuram como vivências humanas, no entanto, com uma distinta peculiaridade: a angústia surge como um afeto que pode acompanhar o ser ao longo da jornada existencial, proclamando-lhe a condição de ser-capaz-de, e insinuando a plenitude de possibilidades que se descortinam para serem realizadas, já o desespero se configura como a dissonância da síntese, uma experiência deficiente dos elementos quando não se inclina à fonte que o gerou.

3 O CONCEITO DE ANGÚSTIA EM HEIDEGGER.

O foco desta pesquisa está no contexto da angústia, explorando suas características no pensamento de Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) como anunciado anteriormente, e Martin Heidegger (1889-1976). Neste capítulo, iremos examinar a análise de Heidegger sobre esse tema. Utilizaremos sua obra principal, *Ser e Tempo*, como base para esta investigação acrescida da obra *Que é isto, a metafísica?* que assim como nas obras *O conceito de angústia* e *O desespero humano* de Kierkegaard, são produções que confluem para uma melhor elucidação ao referido problema da angústia. Martin Heidegger se destaca como um dos pensadores mais influentes e originais do século passado, conhecido por sua abordagem hermenêutica, voltada para a compreensão do ser, que ia de encontro à tradição filosófica⁴⁹. Tendo como tema central a questão do Ser, sua obra também aborda a angústia, explorando-a de forma conceitual.

Este tema da angústia também é explorado por outros filósofos e abordado de várias maneiras em diversas disciplinas que investigam o comportamento humano, principalmente na psicologia, como bem destacava Kierkegaard. No entanto, ao contrário de muitos outros, o filósofo alemão não vê a angústia como algo a ser evitado, em busca de uma vida sem sofrimento, mas sim como um privilégio ou oportunidade. Este, por sua vez, não está relacionado à ideia valorativa e sim à característica fundamental do *Dasein*, ao qual Heidegger traz luz, diante do problema do Ser.

Dentro deste fundamento, surgem os questionamentos: como é possível que algo tão incômodo e desorientador como a angústia possa ser vista como um privilégio, negando seu caráter de afeto a ser evitado? E por que Heidegger propõe encarar essa angústia como algo constitutivo de uma compreensão de vida, sendo ela uma característica fundamental da existência? Para respondermos a tais questões, partiremos um pouco da trajetória de Heidegger que erroneamente foi rotulado de existencialista por alguns, quando, na verdade, se concentrava na ontologia, no estudo do Ser.

Para retomar o questionamento sobre o sentido do ser, ele começa examinando o “ser humano”, a quem ele se refere como “*Dasein*” ou “*ser-aí*”, sendo este seu principal tema de

⁴⁹O cerne das reflexões de Heidegger reside na crítica à tradição metafísica ocidental, também conhecida como Ontologia, que permeia toda a sua trajetória intelectual. Seu objetivo é conduzir uma análise crítica dessa tradição, desde seus fundamentos até suas manifestações mais contemporâneas. Ele buscava compreender e questionar os pressupostos subjacentes que moldaram a compreensão do Ser ao longo da história filosófica.

investigação, o que o define como ontologista. Depois de mudar a pergunta sobre “o que é o Ser?”, elaborada no seio da metafísica que pretende destruir, para “qual o sentido do Ser?”, ele destaca que o ser não apenas não pode ser definido, mas também nunca se deixa limitar por outra coisa ou ser reduzido a um ente intramundano. O ser só pode ser compreendido em termos do seu próprio sentido, permanecendo fiel a si mesmo⁵⁰. Não coincidentemente, assim como as obras de Kierkegaard, *Ser e Tempo* assume uma posição de destaque na esfera da psicologia, sendo considerada uma obra monumental que lhe exerce uma influência significativa. Sua contribuição é profundamente marcante, pois promove uma renovação paradigmática na forma como entendemos o ser humano, através da analítica existencial empreendida por Heidegger.

3.1 *Dasein* o ente privilegiado.

Partindo desse novo questionamento e dessa busca de sentido do ser, deu-se origem à obra *Ser e Tempo* (1927), na qual Heidegger empreende uma profunda investigação ontológica com o objetivo de explorar as complexidades da manifestação do Ser. Ele inicia sua análise mergulhando nas diversas camadas da existência humana, nas quais o *Dasein* se manifesta através de sua análise existencial, destacando a singularidade do *Dasein* enquanto ente consciente e capaz de questionar sua própria existência em relação ao Ser.

No início de *Ser e Tempo*, Heidegger reserva um parágrafo para delimitar qual o domínio no qual esta análise existencial se caracteriza, sendo este o parágrafo 9, dando início, assim, à analítica ontológica fundamental. Nessa perspectiva, o *Dasein* não é apenas um objeto de estudo, mas o próprio protagonista desse estudo. Ele começa sua jornada em um estado de inautenticidade, imerso nas convenções e influências externas, distanciado de sua essência mais profunda. Esse estado é caracterizado pela conformidade e pela falta de reflexão sobre o verdadeiro sentido de sua existência. Contudo, ao se confrontar com sua própria condição, surge a possibilidade de buscar pela autenticidade, um processo no qual ele se liberta das imposições externas e se aproxima de uma compreensão mais plena e verdadeira de si mesmo, tornando-se, assim, o sujeito ativo de sua própria existência, bem como veremos no capítulo seguinte.

⁵⁰Cf. Heidegger 2015, p. 38-39.

O *Dasein* encontra-se em uma pré-compreensão do ente, que emerge de sua própria facticidade. Vale destacar, porém, que essa pré-compreensão não é uma noção vaga ou imprecisa, mas uma compreensão fundamentada diretamente nas circunstâncias factuais e existenciais que configuram o ser do *Dasein*. Essas condições concretas e históricas não apenas influenciam sua percepção do mundo, mas também são constitutivas de sua experiência e compreensão do ser, guiando-o em sua existência. A facticidade do *Dasein*, destarte, condiciona sua capacidade de compreender o ente (deveras privilegiado), orientando-o na indagação e permitindo uma abordagem que é tanto concreta quanto fundamentada na própria existência do ser-aí⁵¹.

Dessa forma, a preocupação central de Heidegger gira em torno da identificação do sujeito primordial, a partir do qual se constrói a reflexão sobre o *Dasein*, uma busca filosófica que penetra nos recessos mais profundos do pensamento. Sob essa ótica, a figura do *Dasein* emerge como o eixo fundamental e indiscutível: o ente no qual estamos intrinsecamente e permanentemente inseridos, uma realidade que vai além da simples existência física, alcançando as dimensões mais profundas da ontologia. Encarnado nessa ontologia, o *Dasein* se edifica como o epítome da existência, portador de uma eclosão singular e atemporal, uma manifestação ímpar que irrompe no fluxo contínuo do ser⁵².

Dentro desse contexto metafísico é que reside a capacidade inata de questionamento desde *Dasein*, tornando-o privilegiado, com a habilidade de indagar sobre o próprio sentido da existência. Assim, a centralidade da análise do *Dasein* emerge como uma consequência inevitável da primordialidade da indagação sobre o Ser, já que se Heidegger segue, por assim dizer, uma abordagem metodológica, gerando um desdobramento natural ao começar com o questionamento sobre “qual é o sentido do Ser?”, argumenta que;

Deve-se colocar a questão do sentido de ser. Tratando-se de uma ou até da questão fundamental, seu questionamento precisa, portanto, adquirir a devida transparência. Daí a necessidade de se discutir brevemente o que pertence a uma questão para, a partir daí, poder-se mostrar a questão do ser como uma questão privilegiada. (Heidegger. 2015. p.40)

Antes de procurar compreender o próprio Ser, é fundamental entender quem é o ser capaz de fazer esse questionamento e por que o faz. Daí surge a sua analítica existencial. Assim, a jornada em direção à plena compreensão da questão primordial sobre o sentido do ser exige uma meticulosa investigação prévia, imergindo nas águas turvas de um ente especialmente privilegiado: o *Dasein*. É precisamente nesse ente que reside a essência das

⁵¹ Cf. Weyh, 2019, p. 50-51.

⁵² Cf. Clini, 2021, p. 108-110.

indagações filosóficas, pois somente ele, entre todos os entes, detém a capacidade de tornar o Ser uma interrogação incessante, mesmo que essa inquirição se desdobre de maneira enigmática, ambígua e sutilmente velada em meio a nossa pré-compreensão da realidade circundante⁵³.

Nesses termos, o *Dasein* emerge com o inefável privilégio inerente à própria essência do ser, engajando-se em um complexo processo de autorreflexão. Esse processo culmina na geração de uma indagação de proporções cósmicas sobre sua própria natureza. Essa indagação audaciosa lança-se em direção à vastidão do universo, desdobrando-se em uma jornada incessante para desvendar os seus enigmas ontológicos que permeiam sua existência. É um delicado jogo entre a luz e a sombra da consciência, onde a busca pela compreensão se desenrola em um dialético movimento de revelação, uma vez que;

O ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos. O ser deste ente é sempre e cada vez meu. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. Ser é o que neste ente está sempre em jogo. Desta caracterização da presença resultam duas coisas. (Heidegger. 2015. p.85)

Sendo estas, a *essência* e o *ser que está em jogo*. O *Dasein*, em sua relação existencial com o mundo, adquire a forma do ente que, através de sua própria existência, revela e esclarece a essência subjacente, expondo a natureza de algo e a maneira como se apresenta, tudo isso decorrente de sua condição ontológica inata. Ele se posiciona como aquele cuja presença permite que a essência se manifeste, delineando, assim, a interconexão entre a existência e a essência. É por meio da compreensão, ainda que essa possa ser marcada por sua informalidade e ambiguidade, que o ser humano se constrói ontologicamente, transcendendo o mero estado de ser. Tal compreensão surge no contexto da coexistência com outros entes, sejam eles outros *Daseins* ou não, com os quais o *Dasein* estabelece relações interdependentes, dentro do tecido da cotidianidade ordinária⁵⁴.

3.1.1 O Advento da Angústia e os Modos de Ser do *Dasein*.

O *Dasein*, esse ente privilegiado, está imerso em uma rede de interações, conforme destacado na análise de Heidegger. Ele se apresenta por meio de diversos modos de ser e

⁵³ Cf. Silveira, 2018, p. 319-210.

⁵⁴ Cf. Clini, 2021, p. 37.

características distintas, tanto em sua relação com seus semelhantes quanto com os outros entes que encontra em seu caminho. Aqui, abordaremos algumas dessas características. Desde o início, o *Dasein* se encontra mergulhado nas profundezas da inadequação, confrontando-se com sua condição existencial. No âmbito de suas ocupações ou expressões concretas, o *Dasein* invariavelmente se enraíza no terreno do impessoal, onde as fronteiras de sua singularidade parecem se diluir na vastidão do coletivo. Onde também os seus modos de ser se manifestam e se estruturam, sendo estes: ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), cuidado (*Sorge*), lançamento (*Geworfenheit*), projeção (*Entwurf*), ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), autenticidade (*Eigentlichkeit*), ser-com (*Mitsein*) e falatório (*Gerede*), nestes Capítulos iremos abordar alguns deles e como eles se relacionam com a angústia. Antes de adentrar ao terreno do impessoal vemos que isso se torna ainda mais evidente através do falatório (*Gerede*), onde refere-se à forma como os *Daseins* se comunicam e compartilham interpretações prévias da abertura do mundo,

Embora em toda abertura e explicação de ser o tema seja propriamente o ser, o ente sempre acompanha previamente a tematização. No âmbito da presente análise, o ente pré-temático é o que se mostra na ocupação do mundo circundante. Aqui, o ente não é objeto de um conhecimento teórico do “mundo” e sim o que é usado, produzido, etc. O ente que assim vem ao encontro é visualizado pré-tematicamente por um “conhecimento” que, sendo fenomenológico, aspira primordialmente ao ser e, partindo dessa tematização de ser, tematiza igualmente o ente em causa. Essa interpretação fenomenológica não é, pois, um conhecimento de propriedades entitativas dos entes, mas uma determinação da estrutura de seu ser. (Heidegger. 2015. p. 115)

Sem uma compreensão autêntica ou direta do Ser. É justamente nesse falatório que, muitas vezes, se obscurece a compreensão do *Dasein* sobre sua própria existência, levando-o à sua impessoalidade ou decadência em que se perde em interpretações superficiais e convencionais da realidade. Nesse contexto, o impessoal, em sua essência inalterável, define principalmente a interpretação primordial do *Dasein* e sua característica de ser-em-meio-ao-mundo (*In-der-Mitte-der-Welt-sein*). A impessoalidade, conforme Heidegger, refere-se à maneira como o *Dasein* frequentemente se comporta de forma anônima, sem um compromisso autêntico com suas próprias possibilidades, agindo de acordo com as convenções sociais e expectativas alheias, sem refletir sobre o significado de suas escolhas.

A presença cotidiana já está sempre nesse modo quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco. Para se conquistar um acesso fenomenológico ao ente que assim vem ao encontro, é preciso, contudo, afastar as tendências de interpretação afluentes e concorrentes que encobrem o fenômeno dessa “ocupação”. Pois o que com isso se encobre é, sobretudo, o ente tal como ele, a partir de si mesmo, vem ao encontro na ocupação e para ela. Esses desvios capciosos aparecem quando, agora numa investigação, perguntamos: Que ente há de ser pré-tematizado e estabelecido

como base pré-fenomenal? A resposta comum seria: as coisas. (Heidegger. 2015. p. 115)

Essa forma de ser é muitas vezes associada à inautenticidade em que o *Dasein* vive como “um” entre muitos, sem assumir a responsabilidade por sua própria existência. É nesse cenário que o quarto capítulo da primeira parte de *Ser e Tempo* ganha importância especial, surgindo após a reflexão profunda de Heidegger sobre essa modalidade alternativa de revelação do *Dasein*.

No lastro da existência, o *Dasein* se envolve em uma trama pré-concebida de compreensão, o que o leva a encontrar-se imerso no modo impessoal. No entanto, é crucial destacar que esse estado “inautentico” não deve ser interpretado de forma depreciativa, pois está intimamente ligado ao seu modo constitutivo. O fenômeno do impessoal, ao se desvelar como a faceta imediata do *Dasein*, delineia não apenas o estilo cotidiano de ser na intercomunicação, na percepção e na compreensão, mas também, e de forma crucial, revela-se como um fator primordial para a compreensão mais profunda do próprio *Dasein*. Entretanto, é imprescindível destacar que essa manifestação do impessoal não se restringe a uma mera superficialidade; ao contrário, ela habilita a discernir de forma mais aguçada como se desdobra o fenômeno do estar-deslocado, um elemento que verdadeiramente conforma e modela o prosseguimento essencial do Ser-aí⁵⁵.

E aqui nos deparamos com um dos conceitos-chave para uma compreensão mais refinada do problema abordado neste trabalho: o “falatório”, que quando combinado com a característica da impessoalidade, torna-se também o próprio terreno de suas possibilidades. Isso pois, ao discutir o fenômeno do “falatório”, prorrompe-se a evocação de Heidegger a uma postura de cautela diante da inclinação humana à interpretação pejorativa. Em primeiro lugar, é fundamental direcionar a atenção para o contexto global, que se revela ao *Dasein* não como uma simples sequência de eventos, mas como uma rede de significados preexistentes. Esses significados moldam e influenciam profundamente a percepção e a compreensão da realidade ao redor, orientando a maneira como o *Dasein* se relaciona com o mundo e atribui sentido às suas experiências⁵⁶.

Como se estivesse imerso em um oceano de significantes, onde cada palavra, cada conceito, já possui uma carga de sentido previamente atribuída, pronta para ser mobilizada e incorporada à experiência cotidiana. Bem destacado em *Ser e Tempo* em;

⁵⁵ Cf. Silva, 2012, p. 55-58.

⁵⁶ Cf. Kirchner, 2016, p. 116 – 118. Ele trata também da ek-sistência como “essência” do ser-aí.

A expressão “falação” (N57) não deve ser tomada aqui em sentido pejorativo. Terminologicamente, significa um fenômeno positivo que constitui o modo de ser do compreender e da interpretação da presença cotidiana. A fala, na maior parte das vezes, se pronuncia e já sempre se pronunciou. É linguagem. Ao pronunciar-se, o compreender e a interpretação já se dão. Como um pronunciamento, a linguagem guarda em si uma interpretação da compreensão da presença. (Heidegger. 2015. p. 231)

Em diferentes contextos discursivos, é evidente como os seres humanos estão imersos em um vasto repertório linguístico e conceitual, uma espécie de léxico compreensivo previamente elaborado que se estende ao longo do espaço e do tempo. Esse repertório é constantemente reforçado e reafirmado pelos padrões de interação social e pela dinâmica da cultura em que estamos inseridos. O *Dasein* ao ser lançado no mundo é lançado em um espaço e um tempo. O “mundo” meramente se permite desvelar-se e manifestar-se perpetuamente por meio de um processo de concretização, incessantemente delineado como uma possibilidade específica. É precisamente em virtude da efêmera essência do universo como potencialidade que o discurso no qual ele se desdobra já se encontra permanentemente predisposto.

Noutras palavras, o *Dasein* está imerso em um contexto histórico previamente concebido e organizado, ou seja, está vinculado a um discurso que já se encontra invariavelmente articulado. Nesse ínterim, a sua característica do cuidado(*Sorge*)⁵⁷, outro modo de ser de sua característica fundamental, sua apreensão e interpretação das coisas, dos outros e de si mesmo já se efetivaram de antemão, mesmo antes de qualquer apropriação se consolidar

Na análise da compreensão ou interpretação da humanidade, destaca-se também a tentativa do pensador de se libertar repetidamente das amarras da tradição metafísica. Mesmo que Heidegger direcione sua atenção para o modo de ser do sujeito, surge uma clara percepção da remissão ontológica deste último. Em outras palavras, não se concede ao ser humano o privilégio de escapar dessa impessoalidade e imediatidade que permeiam o cotidiano. Agora partiremos para uma análise mais profunda dos outros modos de ser do *Dasein*.

3.1.2 Ser-no-Mundo e cotidianidade.

⁵⁷ Cf. Jacomelli, 2020, p. 247-250.

O chamado “modo de ser” do *Dasein* no âmbito cotidiano se desvela por intermédio de fenômenos diversos, tais como compreensão, interpretação, retórica, inquirição e ambivalência. Esses eventos, por sua vez, facultam-nos a decifração e interpretação da comunicação num contexto ontológico mais amplo, enquanto o pensador, em seu exercício reflexivo, indaga a intersecção entre a eloquência discursiva e a audição no ‘modo de ser’, no seio da rotina diária⁵⁸. Como já observamos anteriormente o *Dasein* não possui a capacidade de existir fora do mundo e o mundo não é um espaço onde se está “dentro” ou “fora”. Heidegger afirma que ele pode ser considerado como lançado no mundo, e é nesse estar lançado que ele realiza o seu ser. Assim ele lança o seguinte questionamento;

O modo de ser que surge no mundo e, com isso, o ser em que lhe serve de base definiram de modo essencial o fenômeno que agora procuramos investigar com a pergunta - quem é a presença na cotidianidade? Todas as estruturas de ser da presença, e também o fenômeno que responde à pergunta quem, são modos de seu ser. (Heidegger. 2015. p. 169)

E ao tratar do *Dasein* fica claro que é justamente na realização deste ser, que se pode encontrar o sentido do ser. Porém, para que isso ocorra, o *Dasein* deve projetar-se em um campo de possibilidades, as quais são potencializadas no horizonte do futuro. Desta forma, toda a existência do *Dasein* está na capacidade de projetar-se, realizando-se no futuro, ou de lançar-se.

Dessa forma, o ser se manifesta por meio de um processo contínuo de realização e projeção, revelando-se independentemente da aprovação do *Dasein*. O ser é um evento, uma irrupção. No entanto, ao se engajar nesse fluxo incessante de autoconstrução, o *Dasein* se vê ameaçado pelo não-ser. Existe a possibilidade de interromper esse processo, cessando a projeção constante de si mesmo e se contentando com o que já é. Contudo, ao fazer isso, o *Dasein* mergulha em um estado de esquecimento do ser, especialmente no mundo das ocupações cotidianas, onde se perde na rotina e nas atividades que o afastam da reflexão sobre sua própria existência. Já que,

O ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações. A ocupação é dirigida pela circunvisão que descobre o que está à mão e o preserva nesse estado de descoberta. A circunvisão confere a todos os desempenhos e a todos os dispositivos a pista de procedimento, os meios de execução, a ocasião adequada e o momento apropriado. A ocupação pode descansar, no sentido de interromper o desempenho com o repouso ou de finalizá-lo. No descanso, a ocupação não desaparece. A circunvisão é que, sem dúvida, se libera por

⁵⁸ Cf. Casanova, 2017, p. 183-187.

não mais se achar comprometida com o mundo do trabalho. No repouso, a cura se recolhe à liberdade da circunvisão. A descoberta do mundo do trabalho, própria da circunvisão, tem o caráter ontológico do distanciar. (Heidegger. 2015. p. 236)

Conforme Heidegger aponta, nesse momento, vivemos em uma atitude de esquecimento do ser, não autêntica. O *Dasein* é constantemente ameaçado pelo esquecimento de sua própria essência. Ao tratar sobre este campo de possibilidade de compreender não só os entes que já estão no mundo e o cercam, mas também o próprio mundo onde o campo de possibilidades se manifesta e se projeta, temos a característica da curiosidade que;

Durante a análise da compreensão e da abertura do pre, fez-se referência ao *lumen naturale*. Denominou-se também a abertura do ser-em de clareira da presença. É somente nessa clareira que se torna possível qualquer visão. A visão foi concebida na perspectiva do modo fundamental de abertura própria à presença, ou seja, do compreender no sentido de uma apropriação genuína dos entes com os quais a presença pode relacionar-se e assumir uma atitude segundo suas possibilidades de ser essenciais. (Heidegger. 2015. p. 234)

Na textura do cotidiano, revela-se um modo de ser - de existência - que ultrapassa o domínio verbal, manifestando-se sob a primazia da visualidade. Heidegger, ao examinar o fenômeno da curiosidade, aponta para sua imersão no próprio ato de enunciação. Enquanto imersos no domínio visual, buscamos decifrar, mais uma vez, o significado subjacente ao cotidiano. As reflexões de Heidegger destacam que a curiosidade carrega em si uma inclinação ontológica para a contemplação como também a compreensão dos discursos do cotidiano⁵⁹. Sem dúvida, apesar de em *Ser e Tempo* a angústia ser destacada como a tonalidade afetiva fundamental que “descola” o *Dasein* de sua realidade, abrindo a possibilidade de discernir entre autenticidade e inautenticidade, não devemos negligenciar as outras tonalidades afetivas presentes no cotidiano, as quais, fica claro a partir da analítica existencial, igualmente compõem a essência do *Dasein*.

Embora esse estudo não se proponha a realizar uma descrição exaustiva ou uma equiparação de todas as tonalidades afetivas possíveis do *Dasein*, sobretudo porque Heidegger confere uma primazia inequívoca à angústia – por razões que serão elucidadas posteriormente nesta análise –, é imperativo ressaltar a importância de considerar essas tonalidades no contexto da vida cotidiana⁶⁰. Conquanto a angústia seja considerada a mais essencial das tonalidades emocionais, isso não implica, de forma alguma, que a forma de ser do *Dasein* na banalidade do cotidiano tenha menor importância em comparação com seu estado ao ser atravessado pela angústia. Além disso, sob a falsa crença de que na vida cotidiana tudo está

⁵⁹ Cf. Casanova, 2017, p. 213-217.

⁶⁰ Cf. Jacomelli, 2020, p. 237-240 o mesmo se aprofunda em, Casanova, 2010, p. 110.

resolvido, não se deve subestimar os sentimentos comuns que emergem nesse contexto. Embora pareçam triviais ou automáticos, esses sentimentos carregam consigo uma profundidade que reflete a maneira como o *Dasein* se relaciona com o mundo e com sua própria existência⁶¹.

Nesse descolar existencial, é que o *Dasein* vai além da trivialidade de sua existência cotidiana e, ao se posicionar “além” da decadência, enfrenta suas possibilidades de autenticidade. A angústia emerge como o epicentro do encontro do *Dasein* consigo mesmo, colocando-o diante de si, conseqüentemente, afastando-o do padrão habitual e impessoal de ser. Descolando-o da realidade, a angústia, em sua essência, separa o *Dasein* do “mundo”, arrancando-o de seu ser impróprio. Ela se manifesta como uma voz interior, um daimon, que o faz ouvir o silêncio e, assim, o conduz a uma decisão. Esse estado obscurece a compreensão tanto do “mundo” quanto de si mesmo, ao interferir na interpretação habitual do *Dasein*, que está imerso na condição de ser lançado no mundo⁶².

3.2 A ANGÚSTIA COMO TONALIDADE AFETIVA FUNDAMENTAL

Até aqui podemos observar que o *Dasein* se caracteriza como um ser que se encontra em constante processo de se tornar, moldado pela própria existência e aberto à experiência do mundo ao seu redor. Isso evidencia que o *Dasein* não é algo fixo ou substancial, o que nos levaria a uma ideia de essência ou natureza própria, mas sim caracterizado pela sua capacidade de possibilidade, como destaca Heidegger ao afirmar que “a ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (Heidegger. 2015. p. 85). Desta forma, ele se manifesta de acordo com as circunstâncias em que se encontra, ou seja, sua situação.

Até o momento, exploramos diversos modos de ser do *Dasein*, começando com o falatório e o cuidado, que refletem a maneira como o *Dasein* se relaciona com o mundo e com os outros de forma cotidiana e, muitas vezes, inautêntica. Esses modos de ser estão intrinsecamente ligados ao ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), que descreve a inseparabilidade do *Dasein* do mundo ao seu redor. O lançamento (*Geworfenheit*) revela a condição do *Dasein* de ser lançado em um mundo e circunstâncias que não escolheu, enquanto a projeção

⁶¹ Cf. Seibt, 2008, p. 190-191. Esta crença está relacionado ao encobrimento que a própria cotidianidade traz consigo.

⁶² Cf. Rodrigues, 2023, p. 322-323.

(*Entwurf*) destaca a capacidade de o *Dasein* se projetar para o futuro, criando suas próprias possibilidades.

Dentro desse processo, surgem os conceitos de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), em que o *Dasein* vive de acordo com as expectativas externas sem refletir sobre si mesmo, e autenticidade (*Eigentlichkeit*), quando o *Dasein* assume responsabilidade por suas escolhas e sua existência. Além disso, o ser-com (*Mitsein*) revela o caráter relacional do *Dasein*, evidenciando sua coexistência e interação com os outros, tornando claro que o *Dasein* não é um ser isolado, mas sempre situado dentro de uma rede de relações, e ao dizer que o *Dasein* é situado, apontamos para o contexto de seu mundo e para elementos existenciais fundamentais, como a própria cotidianidade que vimos anteriormente, a contingência e a historicidade, que constituem sua existência no mundo. Agora iremos destacar como a presença do nada se manifesta para o *Dasein* e qual a sua relação com nosso problema central que é a angústia. Uma vez que, na *metafísica* tradicional, o nada é frequentemente considerado apenas como a ausência de ser, algo a ser evitado ou explicado, mas Heidegger, ao reexaminar essa concepção, o apresenta como uma condição necessária para compreender a angústia.

3.2.1 A angústia e o nada

Conforme dissertado por Beaufret em *Introdução às Filosofias da Existência: De Kierkegaard a Heidegger* (1976), a palestra de Heidegger de 1929, “O que é Metafísica?”, ao ser analisada, se configura como uma empreitada ensaística que se consolida, em sua totalidade, nas discussões aprofundadas apresentadas em *Introdução à Metafísica* (1953). Assim, enquanto *Ser e Tempo* (1953) se dedica à minuciosa reavaliação do sentido ontológico do Ser, a conferência mencionada, *O que é metafísica?* (1929), apresenta-se como um convite à exploração meticulosa e delicada desse tema central.

Heidegger, ao empregar a fenomenologia como instrumento privilegiado, adentra à experiência do nada, cuja manifestação eloquente ressoa na angústia existencial do *ser-aí*, revelando-se como um portal para a compreensão mais profunda do ser, já deixando resquícios da conexão intrínseca entre Ser e Nada. O Nada aqui não é visto como oposto ao Ser, mas sim considerado uma parte essencial da essência do Ser. Além disso, Heidegger faz uma alusão a uma passagem de Hegel na *Ciência da Lógica*, Livro I, que explora o conceito de puro Ser e puro Nada, bem como;

Ser e nada copertencem, mas não porque ambos – vistos a partir da concepção hegeliana do pensamento – coincidem em sua determinação e imediatidade, mas porque o ser mesmo é finito em sua manifestação no ente (Wesen), e somente se manifesta na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada (Heidegger, 1984, p. 43).

Na obra *Que é Metafísica?* Heidegger começa explorando como a ciência tradicionalmente se concentra apenas no estudo dos entes, deixando de lado a consideração do “Nada”. Ele argumenta que, ao priorizar os entes, a ciência deixa de lado a investigação do vazio existencial, ou seja, do significado mais profundo por trás da existência. O filósofo alemão destaca, de maneira pertinente, a importância desse afastamento do nada pelo prisma científico, enfatizando que nossa existência é moldada e interpretada pela ciência. A abordagem científica tende a afastar o nada, focando na explicação e controle do mundo, mas, segundo Heidegger, essa visão empobrece a compreensão da condição humana, que está profundamente relacionada à experiência do nada e à angústia existencial. A ciência, ao buscar respostas definitivas, muitas vezes negligencia o caráter aberto e indeterminado da existência humana, que só se revela plenamente ao se confrontar com o nada.

Nesse contexto, nenhum campo de conhecimento exerce superioridade sobre outro; a natureza não domina a história, nem a história domina a natureza⁶³. Assim como em Kierkegaard percebemos que as ciências guiam a nossa existência, mas como bem destaca o dinamarquês, é preciso entender os limites que cada uma possui. Durante a entrevista entre Heidegger e Richard Wisser⁶⁴, o pensador expõe uma análise profunda sobre a problemática primordial da metafísica: por que o ser predomina sobre o nada? Ele questiona a primordialidade ontológica do ser em relação ao nada. Surge, então, a indagação intrigante, deixada sem resposta por Heidegger: será o Ser sinônimo do nada? Apesar da incerteza sobre essa última questão, em *Que é Metafísica?*, Heidegger sustenta que o nada não é apenas a ausência de ser, mas uma experiência fundamental que revela a verdadeira natureza da existência humana. A palestra em questão se desdobra em três partes distintas, cada qual desempenhando um papel crucial na tessitura do discurso filosófico.

A primeira dessas seções, com sua primazia voltada à investigação de uma indagação de caráter metafísico, serve como alicerce fundamental para as reflexões que se seguem. A segunda parte, por sua vez, assume a tarefa de articular uma questão específica dentro do

⁶³ Cf. Rodrigues, 2020. p. 71-75.

⁶⁴ Entrevista concedida por Martin Heidegger ao professor Richard Wisser em 24 de setembro de 1969, transmitido pelo canal 2 da televisão alemã, Z.D.F em ocasião ao octogésimo aniversário de Martin Heidegger. Essa entrevista foi publicada em alemão in *Gespräch*, herausgegeben von Richard Wisser, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1970.

amplo domínio da metafísica, delineando assim uma rota mais precisa para a compreensão do objeto de estudo⁶⁵. É somente na terceira e última etapa que se empreende a nobre empreitada de desvelar e elucidar o próprio conceito de metafísica, almejando proporcionar uma visão mais clara e abrangente sobre sua essência e implicações. Entretanto, antes de mergulhar no núcleo da primeira seção, onde se inicia a investigação da questão metafísica, o filósofo fez uma advertência solene, estabelecendo os contornos e o tom para toda a discussão que se seguiria⁶⁶.

Nesse ínterim, sucedendo imediatamente na fase inaugural da exposição, o filósofo assume a prerrogativa de desenvolver a indagação metafísica, desenrola-se a contextualização da problemática metafísica apresentada em relação aos presentes na conferência, a saber, os discentes, docentes e acadêmicos. O filósofo realça que a problemática metafísica não é um elemento extrínseco ao cotidiano, mas, ao invés, abarca a existência de todos os participantes⁶⁷.

Heidegger, em estágios mais avançados de sua analítica existencial, postula que o tempo e a temporalidade se fundamentam de forma mais evidente dentro da estrutura do cuidado⁶⁸. No entanto, é relevante ressaltar que tanto a vivência cotidiana quanto a científica se restringem, exclusivamente, ao âmbito do ente; contudo, é dentro desse mesmo domínio, onde unicamente o ente é objeto de estudo, que emerge paradoxalmente o pressuposto do nada, como uma entidade rejeitada ou evitada, bem destacado em:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – além de ele nada. Aquilo com a discussão investigadora acontece na irrupção é o próprio ente – e além dele nada. [...] Pesquisado deve ser apenas o ente e mais – nada; somente o ente e além dele nada; unicamente o ente e além disso – nada. Que acontece com esse Nada? é por acaso que espontaneamente falamos assim? É apenas um modo de falar – e mais nada? [...] A ciência nada quer saber do Nada. Mas [...] ali onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração (Heidegger, 1999, p. 36).

Heidegger, ao investigar o conceito de nada, realiza uma análise detalhada dos desafios impostos pelo raciocínio lógico à compreensão desse conceito. Ele questiona a noção de nada na tentativa de superar as limitações impostas pela lógica tradicional, que tende a reduzir o nada ao âmbito do não-ser. Às empreitadas científicas, a abordagem do nada é frequentemente evitada devido às suas incongruências com os princípios lógicos

⁶⁵ Cf. Rodrigues, 2020. p. 82-85.

⁶⁶ Cf. Casanova, 2010, p. 106-110.

⁶⁷ Cf. Casanova, 2006, p. 66.

⁶⁸ Cf. Kahlmeyer-Mertens, 2015, p. 58-60.

estabelecidos ⁶⁹. No entanto, Heidegger encara o desafio de questionar o próprio questionamento, rompendo com as barreiras impostas pela lógica clássica. Nesse sentido, sua investigação sobre o nada não visa a uma resposta linear ou objetiva, mas sim a uma reflexão profunda sobre as limitações do pensamento lógico diante de conceitos que transcendem as fronteiras do ser e do não-ser:

[...] Que é o Nada? Já a primeira abordagem dessa questão mostra algo de insólito. No nosso interrogar já supomos antecipadamente o nada com algo que é assim e assim – como um ente. Mas, precisamente, é dele que se distingue absolutamente. O perguntar pelo nada – pela sua essência e seu modo de ser – converte o interrogado em seu contrário (Heidegger, 1999, p. 38).

À medida que Heidegger prossegue em sua exposição, libertando-se da hegemonia da lógica na metafísica, torna-se evidente a possibilidade de investigar a essência do nada sob uma perspectiva diferente: a da existência ou ontologia primordial. Contrariamente à visão metafísica e lógica convencional, Heidegger argumenta que o nada é a ‘negação’ plena da ‘totalidade do ente’. Todavia, a negação pressupõe a preexistência do objeto a ser negado, pois de outra forma não haveria nada a ser negado. O ser-aí, enquanto ente finito já que também é ser-para-a-morte, depara-se com a limitação intrínseca de conhecer a totalidade do ser em sua plenitude, uma vez que desde o seu nascimento e seu estar lançado no mundo, a trajetória de sua vida caminha em direção à morte. Em outras palavras, sendo finito, ao *Dasein* não é concedido o acesso à totalidade dos entes reais meramente existentes.

Heidegger, em seu curso intitulado *Introdução à Metafísica*, proferido no ano de 1935, numa distância temporal significativa após a realização da conferência *Que é Metafísica?* ocorrida em 1929, desenvolve a tese de que a experiência do nada, ao final das contas, é a chave para desvendar a responsabilidade existencial do ser, evidenciando-o em sua mais íntima essência, aquela que o coloca diante de sua própria entrega (Araújo, 2007). Com efeito, para o filósofo é no confronto com o nada ontológico, que se revela a verdadeira natureza da existência humana, lançada em seu próprio abismo, sem outra saída senão a de confrontar sua própria condição de finitude e liberdade: “o modo de se investigar o nada pode valer como termômetro e indício do modo de se investigar o ente.” (Heidegger, 1997, p. 1997).

Na terceira seção da conferência, a intenção é conduzir uma análise fenomenológica meticulosa, dedicada à vivência do nada, destacando primordialmente a disposição intrínseca da angústia. Inicialmente, almeja-se contemplar e elucidar a questão de cunho metafísico

⁶⁹ Cf. Stein, 2016, p. 55-58.

proposta no início do evento: a essência subjacente ao nada é um ponto crucial de indagação. Além disso, é crucial examinar as nuances existentes. Posteriormente, encerra-se o discurso com uma ponderação lapidar, na qual impõe-se ao filósofo a missão de enfrentar o cerne da questão: a verdadeira substância da Metafísica é o ponto de convergência de toda a reflexão⁷⁰.

O alemão abordou a complexa natureza da angústia, ressaltando que essa emoção profunda e visceral revela, em sua essência, a presença do nada. Contudo, irrompe-se uma necessidade premente de se explorar de que maneira, diante da experiência avassaladora do nada, a existência se encaminha em busca de sua própria realização. É crucial destacar, dentro dessa conjuntura, que, na vivência da angústia, não ocorre uma completa aniquilação do ser em si mesmo; não expressa uma negação absoluta da totalidade do ser, visando alcançar o nada⁷¹.

É importante destacar que a existência, enquanto uma liberdade limitada em seus campos de possibilidades, enfrenta constantemente a possibilidade do nada, que se estende além da cotidianidade dos entes, em direção à abertura das possibilidades do *Dasein*. Nesse movimento, o *Dasein* busca compreender sua própria essência em meio a uma experiência intimidadora de angústia, que revela a finitude e a incerteza existenciais, desafiando-o a refletir sobre seu ser e seu lugar no mundo. A angústia surge como uma possibilidade de confronto direto com o nada, abrindo o *Dasein* para a possibilidade de liberdade de escolhas autênticas. Essa busca do *Dasein* representa um impulso para transcender os limites do ser e alcançar uma compreensão mais profunda da própria existência diante da ameaça iminente do nada. Por conseguinte, Heidegger postula que o nada simplesmente “nadifica”, uma proposição que delineia a maneira como a vivência do nada opera na angústia, conferindo a este fenômeno a denominação de ‘nadificação do Nada’: “Essa remissão que rejeita em sua totalidade, remetendo ao ente em sua totalidade em fuga – tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí – é a essência do nada: a nadificação. [...] O próprio nada nadifica.” (Heidegger, 1999, p. 40).

É importante salientar que o Nada não se erige meramente como uma simples negação do ente através de um ato volitivo de um sujeito consciente e presumivelmente imbuído de liberdade e decisão; antes, a experiência do nada extrapola a esfera da escolha, pois o nada nos acomete, através da angústia, de modo inelutável ao sermos impelidos, lançados ao mundo sem que se desvelem de maneira clara e inequívoca a origem e o desígnio

⁷⁰ Cf. Casanova, 2010, p. 140-145.

⁷¹ Cf. Stein, 2012, p. 85-88.

derradeiro da existência⁷². A seguir, adentraremos o conceito de temporalidade que está profundamente ligado ao modo de ser do *Dasein* de ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), que se refere à tomada de consciência da finitude do *Dasein* e à necessidade de encarar a própria mortalidade, um aspecto que é fundamental para uma compreensão autêntica da existência. A morte, ao ser reconhecida, torna-se uma possibilidade que define e orienta o modo de ser do *Dasein*.

3;2.2 A angústia e a temporalidade

Na introdução da obra *Ser e tempo* a tradutora Marcia Sá Cavalcante destaca que para entendermos o que é temporalidade para Heidegger é necessário compreendermos a distinção fundamental entre o tempo cronológico e o tempo vivido do *Dasein*, desta forma a:

Temporalidade é a distinção de base entre o sentido cronológico do tempo e a temporalidade interna da ação, a temporalidade dos aspectos. O caráter aspectual da verbalidade do tempo apresenta-se, como explica Schwyzer, um dos grandes teóricos da gramática grega, em formas que são indiferentes ao tempo cronológico. Exemplos disso são o uso do presente para exprimir o futuro, quando dizemos “eu venho”, ou então quando dizemos “isso seria possível” para dizer “isso é possível”, ou ainda o aoristo e o perfeito no grego, a chamada forma contínua no inglês, *be reading*, etc. (Heidegger. 2015 p. 21).

Nesta mesma obra a investigação da analítica existencial de Heidegger busca um testemunho da capacidade de ser autêntico, suscitando a necessidade de questionar o que atesta tal possibilidade. Heidegger procura um testemunho conforme a modalidade de ser do *Dasein*, uma vez que o *Dasein* é essencialmente uma possibilidade de ser, como ficou claro até aqui, e, como tal, se projeta em um horizonte de futuras eventualidades. Isso implica em uma outra característica do *Dasein*, anteriormente abordada, que seria o cuidado (*Sorge*) preocupação possuindo a estrutura de um antecipar-se a si mesmo, estando já no mundo junto aos entes e com os outros.

Dessa maneira, a existência está sempre em consonância com o tempo, significando que a temporalidade é a base ontológica do cuidado. Em consequência, a morte é antecipada como a possibilidade da impossibilidade⁷³. À luz dessa compreensão, na analítica da existência desenvolvida em *Ser e Tempo*, a morte é elevada à condição de possibilidade mais própria, através de sua característica de ser-para-a-morte, irremissível, insuperável, certa e

⁷² Cf. Stein, 2012, p. 34.

⁷³ Cf. Heidegger. 2015, p 327-331.

indeterminada, de modo a extrair um testemunho em que o *Dasein*, enquanto possibilidade de ser, se compreenda de maneira íntegra e autêntica⁷⁴.

Assim observamos que o tempo, concebido como o horizonte primordial de toda apreensão possível do ser, é essencialmente a própria essência do compreender, assumindo a forma da temporalidade ou tempo originário. Contudo, a questão crucial que se apresenta é: como se efetua a complexa dinâmica da temporalização da temporalidade? Diante da condição ek-stática que caracteriza a existência, é notável observar que nossa compreensão, permeada por uma inquietude ontológica, encontra-se permanentemente orientada, direcionada para a compreensão do ser⁷⁵. Não obstante, além de se voltar incessantemente para o horizonte temporal, a compreensão desvela-se também sob a forma de um movimento circular, englobando e abarcando o próprio horizonte no qual está imersa, onde destaca o filósofo que;

Temporalidade é o fora de si em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade. Ela, sobretudo, não é um ente que só sai de dentro de si. Mas a sua essência é temporalização na unidade das ekstases. O característico do tempo acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente em que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura sequência de agoras, sem começo e sem fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este “tempo” (Heidegger, 2015, p. 413).

A experiência angustiante, de natureza existencial, não apenas expõe o *Dasein* à iminência do vazio de fundamento que a morte traz consigo em seu caráter de finitude constitutivo, mas também o confronta com a possibilidade latente do potencial-ser mais genuíno, lançando-o assim em um estado de introspecção profunda, uma vez que para o ser-aí, “é uma possibilidade ontológica da presença que deverá ‘descortinar o horizonte’ ôntico e explicar a própria presença como ente. Todo o descortinar só é possível dentro da abertura constitutiva da presença” (Heidegger. 2015. p. 250), assim, sendo capaz de suscitar uma eventual decisão. Tal decisão, concebida como o potencial-ser autêntico, figura como um potencial resposta ao chamado sutil e imperativo do ser, um apelo silencioso que incita o ser impróprio a uma compreensão aprimorada e integral de sua própria essência⁷⁶.

É na característica existencial que tanto a disposição do medo quanto a disposição da angústia encontram suas raízes, mergulhadas na extática condição do vigor de ter sido, uma

⁷⁴ Cf. Casanova, 2010, p. 134-135.

⁷⁵ Cf. Casanova, 2010, p. 142-143.

⁷⁶ Cf. Casanova, 2010, p. 164-165.

manifestação que se revela no fenômeno do ser-lançado. A distinção sutil entre essas duas disposições, em uma síntese elaborada, reside não somente no modo pelo qual a manifestação se torna possível, quanto na possibilidade de fuga de sua causa, uma vez que no temor, há um referencial a ser temido do qual o *Dasein* pode se afastar, entretanto essa fuga não é possível no que se refere a angústia já que:

Por isso, a angústia também não “vê” um “aqui” e um “ali” determinados, de onde o ameaçador se aproximasse. Que o ameaçador não se encontre em *lugar nenhum*, isso é o que caracteriza, o referente da angústia. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia. “Em lugar nenhum”, porém, não significa um nada meramente negativo. (Heidegger. 2015. p. 253).

Diante da disposição do medo, o cuidado consigo encontra-se em um estado de esquecimento de sua própria essência, resultando em uma compreensão imprópria, isto é, arraigada na mediocridade governada pela intra-temporalidade. Nesse corolário, o medo meramente resgata possibilidades perdidas na mundanidade comum, não progredindo em direção a uma decisão autêntica, e, portanto, não correspondendo à potencialidade herdada. No momento do medo, o cuidado consigo mesmo pode evoluir em direção à coragem ou à perturbação (a fuga ou o enfrentamento do seu referencial). O medo, pois, não liberta; ao contrário, mantém o cuidado consigo aprisionado em uma compreensão de ser impessoal, pois a temporalidade se desdobra inadequadamente em busca da confecção de determinadas projeções futuras⁷⁷.

Por tal razão, enquanto a alusão da angústia se configura como uma retração consciente diante da potencialidade de libertação, é na própria angústia que se insinua o prenúncio dessa libertação. Esse fenômeno, de caráter transcendental, prorrompe-se do âmago do ser, onde a angústia, ao desvelar as entranhas do nada, destaca-se como precursora da emancipação. O que distingue essas duas disposições emocionais é a sua relação intrínseca com o domínio da impessoalidade: enquanto a angústia rompe os grilhões da impessoalidade, o medo, enredado em suas próprias malhas, mantém-se submisso. Isso pois:

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeiro a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o mundo como mundo. Isso, porém, não significa que, na angústia, se conceba a mundanidade do mundo. (Heidegger. 2015. p. 254)

⁷⁷ Cf. Stein, 2012, p. 90-93.

Podemos observar que, se o referencial do medo pode ser os entes ou a impossibilidade da projeção futura, a angústia por sua vez tem como sua causa o próprio nada, assim como o próprio mundo, já que, “a angústia se angustia com o ser-no-mundo ele mesmo.” (Heidegger. 2015. p. 254). Noutras palavras, a angústia, ao confrontar-nos com o vazio essencial, prepara o terreno fértil para a transcendência do ser em fuga, possibilitando, dessa forma, que a existência, ao se decidir, retome o próprio fundamento, porém, agora, de maneira verdadeiramente autônoma e liberta das amarras impostas pela impessoalidade⁷⁸. Quanto à disposição da angústia, é imprescindível que observemos o seguinte: o que o vigor do passado e o futuro, a cada instante, atualizam na angústia? Heidegger caracteriza a angústia como uma “estranha serenidade”, que rompe com toda a dicção do discurso impessoal, uma vez que a angústia, por um lado, desvela o Nada proclamado pela morte e, por outro, revela o poder-ser mais autêntico frente à nulidade do fundamento. Nesse sentido, o ente, que sustenta a compreensão vaga e mediana do Ser e que governa a impessoalidade, perde seu sentido diante da disposição da angústia, revelando-se como desprovido de fundamento.

O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a copresença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública. Ela remete a presença para aquilo porque a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença como *ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade. (Heidegger. 2015. p. 254)

Assim, o ente privilegiado parece evadir-se, ao passo que a existência é reconduzida ao ente na busca de conquistar a si mesma frente ao domínio da impessoalidade. Destarte, enquanto o temor se manifesta no desvelamento dos entes mundanos e na interação com os outros, o filósofo assevera que a angústia emana do próprio ser-aí, intensificando-se pelo ser no mundo como ser-para-a-morte. Por conseguinte, conquanto o medo e a angústia derivem da ek-stase do vigor pretérito, apenas a angústia germina da ek-stase do porvir da decisão que se dá em um tempo próprio de um cuidado (*Sorge*) próprio.

3.2.3 A angústia e o *Dasein*

⁷⁸ Cf. Weyh, 2019, p. 40-42.

Como foi estudado até aqui e retomando o motivo do *Dasein* ser o ente privilegiado uma vez que, considera-se o “indagado” como aquilo que necessita ser investigado, ou seja, o ente, enquanto o inquirido representa aquilo que orienta a indagação, a saber, a significação do ente. Além disso, temos o interpelado, que constitui o ente com a capacidade de responder à referida indagação. Esse interpelado é, nesse ínterim, um ente privilegiado, designado por Heidegger como *Dasein* - único ente dotado da aptidão necessária para compreender profundamente a indagação acerca da significação do ente e desenvolver tal indagação de forma concreta e articulada⁷⁹. Buscaremos observar qual o impacto que a tonalidade afetiva da angústia tem na existência do ser-aí.

O *Dasein* submerge na medianidade do mundo, de tal sorte que lhe é extirpado o ambiente da existência, próprio e inalienável. Nesse mergulho na cotidianidade, o “ser plasmado no mundo” encontra-se lastreado pela fuga constante de si mesmo, imerso na obscuridade de sua própria essência e de seu semblante potencial. Contudo, torna-se basilar salientar que essa evasão não implica a anulação do caráter germinal de poder-ser; ao contrário, configura-se como um modo de existir soçobrado, mas ainda assim, dotado de uma peculiaridade e privilégio próprios ao ser-no-mundo. Em tal decadência existencial, o *Dasein* se distancia progressivamente de suas múltiplas possibilidades, à medida que se afasta de seu horizonte sempre aberto. No entanto, é crucial notar que, mesmo neste estado de declínio, o *Dasein* não renuncia ao seu caráter de poder-ser que se da concomitantemente a sua existência⁸⁰. Em *Ser e Tempo*, o alemão trona evidente que a essência do *Dasein* encontra-se na própria existência destacando-se também por sua resistência mesmo que submergindo em sua grande maioria do tempo na monotonia cotidiana e impessoal diante da experiência angustiante do Nada. Junto a isso, ele propõe uma profunda reflexão sobre o ser-para-a-morte, em que a possibilidade da existência não se resigne à passividade das obrigações impessoais diante da iminência da morte, mas sim se confronte com o Nada e sua angústia existencial.

O livro *Introdução à metafísica*, que contém uma palestra proferida em 1953, situa-se temporalmente após a publicação da obra *Ser e Tempo*. Entretanto, essa pode ser interpretada como um precursor conceitual daquela última, fornecendo uma abordagem preliminar. Isso se justifica pela possibilidade de compreender, por meio da análise do fenômeno da anulação do Nada nessa conferência, os variados estratos de existência delineados em *Ser e Tempo*. Tais estratos incluem conceitos como anonimato, decadência,

⁷⁹ Cf. Weyh, 2019, p. 30-31.

⁸⁰ Cf. Weyh, 2019, p. 50-51.

estar em débito consigo mesmo, ser-para-a-morte, entre outros (Roehe; Dutra, 2014). E sua relação com o *Dasein* se encontra nesse caminho de abertura para uma liberdade já que;

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesmo. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*pro-pensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser. (Heidegger. 2015 p. 254).

A característica desse desenvolvimento privilegiado é encapsulada na expressão vista anteriormente, “o nada e o em lugar nenhum”. Essa revelação do Nada, promovida pela angústia, desempenha um papel essencial ao possibilitar a singularização do ser, permitindo-lhe libertar-se do jogo da impessoalidade. Ao desvelar o Nada, a angústia emancipa o *Dasein* das possibilidades inautênticas, recuperando sua capacidade de ser livre em relação à sua própria temporalidade. Assim, é através da angústia que o ser-no-mundo, ao confrontar o Nada, pode transcender a banalidade cotidiana, restaurando as desvantagens de sua existência. A angústia não apenas expõe o abismo ontológico, mas também instaura a possibilidade de um retorno ao próprio ser, libertando-o para uma existência plena e autêntica⁸¹.

3.2.4 A angústia e a abertura de possibilidades

É crucial destacar que a angústia não é uma disposição afetiva superficial, mas sim uma condição fundamental da existência do *Dasein*, da qual muitas vezes se busca fugir. A evasão da angústia, que confronta o indivíduo com a experiência do Nada, não é um evento isolado que ocorre apenas uma vez na vida. Ao contrário, sob uma lente filosófica, a fuga da angústia é uma característica inerente da condição humana. Ao ser lançado no mundo, o *Dasein* assume a responsabilidade por sua própria essência no existir, transcende o ente de maneira autêntica ou inautêntica, mas sempre com o objetivo de se afirmar como um ser verdadeiro diante do abismo existencial que é a própria existência.

Esse movimento em direção ao fundamento, na tentativa de afirmar-se como um ser autêntico, é permeado pela experiência do Nada, que é indissociavelmente vinculada ao Ser e se manifesta na angústia. Em consonância com as ideias de Jean-Paul Sartre, a liberdade é um elemento central na compreensão da existência humana. Sartre afirma que o indivíduo se encontra, à revelia, condenado a ser livre; posto que uma vez lançado ao mundo, é

⁸¹ Cf. Casanova, 2014, p. 38-40.

responsável (Hoste, 2016). Mesmo com o falatório e a interpretação previa do mundo que se desfazem com a estranheza que a angústia revela para o *Dasein* o remetendo a possibilidade de uma familiaridade autêntica por meio de um projeto existencial próprio já que;

A interpretação e a fala cotidianas constituem a prova mais imparcial de que, enquanto disposição fundamental, a angústia constitui uma abertura. Como dissemos anteriormente, a disposição revela “como se está”. Na angústia, se está “*estranho*”. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença na angústia: o nada e o “em lugar nenhum”. Estranheza significa, porém, igualmente “não se sentir em casa”. Na primeira indicação fenomenal da constituição fundamental da presença e no esclarecimento do sentido existencial do serem, por oposição ao significado categorial da “interioridade”, determinou-se o ser em como habitar em..., “estar familiarizado com...” (§ 12). Esse caráter do ser-em tornou-se a seguir visível, de modo ainda mais concreto, através do público na sua impessoalidade cotidiana, que instala na cotidianidade mediana da presença a certeza tranquila de si mesma e o “sentir-se em casa. (Heidegger. 2015. p. 255)

Essa liberdade potencial implica que cada indivíduo é responsável por criar a si mesmo e por suas escolhas, o que intensifica a experiência da angústia já que “Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza” (Heidegger. 2015 p. 257). A consciência dessa liberdade que provem dessa possibilidade, inerente à condição do *Dasein*, impõe o *Dasein* a tarefa inescapável de definir seu próprio ser em um mundo desprovido de sentido intrínseco. Assim, a liberdade, às avessas a um estado confortável, é uma fonte constante de angústia, pois revela a ausência de fundamentos absolutos e a necessidade de criar significado a partir do Nada⁸².

Essa peculiaridade primordial da existência, uma forma de deslocamento primordial que se manifesta na vivência do Nada e decorre de sua estrutura ontológica, impulsiona a existência a se projetar, na liberdade, em direção à base, com a visão de estabelecer um alicerce para o ser em sua plenitude. Desta maneira, a existência, ao transcender o ser, firma-se e obtém um fundamento e viabiliza o advento de novas eras do Ser⁸³. Aqui temos a angústia como essa abertura de possibilidades uma vez que “Essa singularização retira a presença de sua decadência, revelando-lhe a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (Heidegger. 2015 p. 257). A singularização é o processo pelo qual o *Dasein* se distancia da decadência, entendida como a alienação da verdadeira essência do ser, quando o indivíduo se perde nas rotinas e convenções sociais, vivendo de maneira superficial. Nesse processo, o *Dasein* se depara com duas possibilidades: a propriedade, que é a forma

⁸² Cf. Casanova, 2010, p. 136-138.

⁸³ Cf. Weyh, 2019, p. 83-85.

autêntica de ser, em que o sujeito assume a responsabilidade sobre sua existência, e a impropriedade, que ocorre quando o *Dasein* se conforma com as expectativas externas, perdendo sua autenticidade. A singularização, portanto, coloca o ser humano diante da escolha entre viver autenticamente ou se conformar com a superficialidade da vida cotidiana, sendo a reflexão contínua sobre sua finitude e existência o caminho para uma vivência plena e consciente.

4 ANGÚSTIA: CONSONÂNCIAS E DISSONÂNCIAS ENTRE KIERKEGAARD E HEIDEGGER

4.1 Pensando a existência através da angústia.

A elucidação do sentido ontológico da existência humana, cujo núcleo problemático é amplamente reconhecido como uma das temáticas mais emblemáticas e inextricáveis do escopo da comoção filosófica, encontra na conceituação da felicidade um eixo estruturante de profunda reflexão. Tal conceituação exige, como preâmbulo hermenêutico, a consideração da tessitura cotidiana, composta por uma miríade de afazeres que, sejam estes geradores de satisfação ou produtores de insatisfação, convertem-se em demandas incessantes que exaurem nossa energia psíquica e consumam nossa agência volitiva.

Sob a égide da ontologia fundamental, conforme preconizada por Martin Heidegger (1889-1976), para quem o *Dasein* (ser-aí) se constitui como lócus privilegiado de significação do existir, torna-se imperativo reconhecer que a facticidade do ser, em sua manifestação temporal, frequentemente é aprisionada em uma condição de inautenticidade. Nesse sentido, consoante a leitura exegética de Silva (2007), tal inautenticidade manifesta-se como um estado existencial no qual o sujeito se encontra alienado de sua própria essência ontológica, imerso em uma esfera de impropriedade que, mediada pelo temor existencial, restringe-lhe a capacidade de autoconstituição enquanto agente de significação do seu ser-no-mundo.

Nessa dinâmica, o indivíduo abdica da prerrogativa de atribuir sentido ao próprio existir, delegando tal tarefa às interposições alheias ou às contingências circunstanciais, resultando em um processo de autoalienação que se desdobra em uma existência desprovida de intencionalidade reflexiva. Inserido em um cotidiano atravessado pela efemeridade e pela saturação de compromissos, o sujeito contemporâneo encontra-se capturado por uma sucessão de distrações que obscurecem a possibilidade de acesso à autenticidade ontológica, conduzindo-o a uma vivência acrítica e fragmentada. Destarte, a felicidade, enquanto constructo filosófico e categoria existencial de alta complexidade semântica, apresenta-se como um fenômeno dialético que tensiona as esferas da autenticidade e da inautenticidade, demandando do ser humano uma revisitação radical das suas práticas existenciais e uma reorientação axiológica que o reconduza à plenitude de seu ser enquanto projetualidade no horizonte da temporalidade finita:

O ser-aí, o *Dasein*, imerso em sua existência, é um ser-no-mundo [In-der- Welt-sein], que se encontra sempre situado num contexto de vivência no mundo, e não está simplesmente lançado num espaço apenas delimitado física ou naturalmente.

O conceito de ser-no-mundo é uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, que indica a inseparabilidade do homem e do mundo e igualmente do mundo em relação ao homem. Estar em um mundo significa habitar o mundo. (Heidegger 1989 apud. Werle, 2003, p.101).

A angústia, enquanto condição primordial e estrutural da existência humana, configura-se como a possibilidade originária de realização da liberdade, na medida em que, segundo Kierkegaard⁸⁴, é por meio dela que o homem, mediante o exercício da fé, alcança a plenitude de sua constituição ontológica, sendo esta caracterizada pela capacidade de absorver as múltiplas finitudes que o delimitam, bem como de desvelar as ilusões que, de forma sub-reptícia, o aprisionam à superficialidade de um existir desvinculado de sua metafísica. Kierkegaard, ao rejeitar de modo contundente a visão de mundo da tradição idealista, rompe com a concepção que, ao despersonalizar o ser humano, reduzia o pensamento a uma abstração desincorporada e vazia, vinculada ora à noção kantiana de uma consciência transcendental, ora ao espírito absoluto hegeliano, ambos desprovidos de qualquer enraizamento no horizonte concreto da experiência vivida e da finitude existencial⁸⁵.

Nesse sentido, o existencialismo kierkegaardiano erige-se como uma tentativa de resgatar o sujeito em sua totalidade, concebendo-o não mais como uma categoria puramente especulativa ou abstrata, mas como um ser concreto, situado e envolto em sua historicidade particular. Esse empreendimento intelectual visa não apenas restabelecer a primazia da subjetividade enquanto dimensão intrínseca da interioridade humana, mas também restaurar a relação dialética entre esta e a transcendência, entendida como uma realidade que, embora aparentemente exterior ao sujeito, constitui-se em sua própria abertura ontológica para o que excede a imanência de sua existência. Essa relação entre subjetividade e transcendência, ainda que aparentemente antinômica em sua natureza, revela-se como indissolúvel, posto que a tensão que dela emana caracteriza-se como elemento definidor e estruturante do que Kierkegaard denomina sujeito existencial⁸⁶.

Com efeito, o conceito de sujeito existencial, no interior dessa construção filosófica, contrapõe-se de maneira radical à ideia de sujeito puro do conhecimento, típico do idealismo moderno. O sujeito existencial é, portanto, aquele que, situado na existência, encontra-se enraizado na singularidade irreduzível e intransferível da experiência vivida, sendo esta marcada por uma incomunicabilidade que resiste à universalização abstrata. Tal

⁸⁴Cf. Kierkegaard, 2021, p. 161-165.

⁸⁵Cf. Stein, 2002, p. 65.

⁸⁶Cf. Stewart, 2003, p. 412.

incomunicabilidade é exemplificada, de forma paradigmática, pela experiência de angústia e fé que caracteriza a figura bíblica de Abraão, cuja vivência singular demonstra a radicalidade da relação entre o sujeito finito e a dimensão transcendente do divino⁸⁷.

Para Kierkegaard, Deus não se apresenta como uma certeza lógica ou uma evidência racional, mas, antes, como uma exigência que emana do desespero existencial do ser humano, constituindo-se como um postulado que emerge da própria condição de ser enquanto existente. No entanto, mesmo no domínio da fé, a angústia persiste de forma irreduzível, uma vez que nenhuma garantia epistemológica ou ontológica pode assegurar ao crente que sua fé em Deus corresponde a uma realidade última e absoluta⁸⁸. Nesse contexto, a incerteza não apenas permeia a experiência de fé, mas também a fundamenta, convertendo-se no núcleo constitutivo de sua autenticidade, visto que é precisamente essa ausência de garantias que permite ao indivíduo realizar a escolha livre e radical que caracteriza a verdadeira fé: “A fé antecipa, de algum modo, o futuro, mas não é uma leitura de um futuro como algo que já aconteceu, quer dizer, passado, que desde sempre estava escrito. Essa visão fatalista, fundada na ideia de destino, não conheceria um verdadeiro futuro.” (Valls, 2013, p. 150).

Assim, a incerteza, ao invés de ser concebida como um obstáculo à realização existencial, revela-se como o lócus privilegiado no qual a subjetividade encontra a transcendência, permitindo que o sujeito existencial, em sua radicalidade, alcance a plenitude de seu ser no entrelaçamento inquebrantável entre imanência e transcendência. A esse respeito, Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*, ao abordar a temática da angústia, afirma:

Aquilo com que a angústia se angustia é o ser - no - mundo como tal. Como se distingue fenomenalmente o com que a angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial (...) O com que a angústia é inteiramente indeterminado (...) Nada do que é simplesmente dado ou que se acha à mão no interior do mundo serve para a angústia com ele angustiar-se (...) O mundo possui o caráter de total insignificância. Na angústia, não se dá o encontro disso ou daquilo com o qual se pudesse estabelecer uma conjuntura ameaçadora (...) O que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em algum lugar. Ela não sabe o que é aquilo com que se angustia (...) Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada” que não se revela “em parte alguma” (...). 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 (...) O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo (...) Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a presença como ser possível e, na verdade como aquilo que somente a partir de si mesmo pode singularizar-se numa singularidade (Heidegger, 2015, p. 252-255)..

⁸⁷ Cf. Ross, 2007, p. 145.

⁸⁸ Cf. Ross, 2007, p. 158.

A perene inquietude que caracteriza o pensamento existencialista encontra sua razão de ser na busca incessante por reinscrever, com meticulosa precisão, a centralidade de um sujeito existencial, o qual emerge das camadas mais íntimas e intrincadas da experiência pessoal vivida, impregnada de nuances subjetivas e marcada por uma tentativa de restabelecer o elo intrínseco que une a subjetividade humana à transcendência. Esses dois polos, que à primeira vista podem parecer antitéticos, revelam-se, na verdade, entrelaçados em uma relação dialética indissolúvel, cuja tensão constitutiva delineia a essência fundante e irreduzível do sujeito existencial. Nesse horizonte, a reflexão existencialista empenha-se em desvelar a condição humana em sua plenitude ontológica, concebendo-a como um ser situado no limiar entre a imanência e a transcendência, compreendidas, não como opostos irreconciliáveis, mas como faces complementares que configuram sua condição originária e seu modo de ser no mundo.⁸⁹

No cerne do pensamento de Heidegger, emerge a concepção de que todo sentimento constitui-se como uma revelação singular da situação primordial do ser-no-mundo, uma expressão inequívoca da experiência de derrelição, termo que evoca a condição de abandono e desamparo que define a existência humana. Essa experiência atinge seu ápice na vivência da angústia, sentimento que Heidegger eleva ao estatuto de afecção fundamental por sua capacidade de expor, de forma radical e inescapável, a essência mais profunda e inalienável do ser humano⁹⁰. Na experiência da angústia, todas as possibilidades intramundanas, aquelas nas quais o homem, tradicionalmente, busca alicerces e significados, desmoronam perante a revelação do nada. Essa dissolução conduz o indivíduo a um estado de suspensão ontológica, no qual o vazio emerge como a manifestação mais pungente de sua finitude, revelando a precariedade e a transitoriedade de seu ser. Nesse contexto, o homem é inexoravelmente confrontado com sua possibilidade essencial: a de ser ou não ser. Essa possibilidade, entendida como a estrutura fundamental do projeto existencial, projeta o *Dasein* em direção ao futuro, onde se descortina a chance de singularizar-se em sua própria autenticidade, rompendo com os grilhões da impessoalidade que frequentemente o aprisionam.⁹¹

A existência humana, nesse sentido, apresenta-se, não raro, como uma jornada marcada pela privação de um sentido autêntico, na medida em que o homem, ao submeter-se às exigências impostas pelo “se” impessoal – sejam estas oriundas de suas obrigações sociais,

⁸⁹Cf. Lévinas, 1997, p. 76.

⁹⁰Cf. Weyh, 2019, p. 116-117.

⁹¹Cf. Lévinas, 1997, p. 83-84.

de sua profissão ou dos imperativos avassaladores da cotidianidade –, afasta-se de sua essência mais genuína e integral. Esse afastamento culmina em uma espécie de degradação existencial, em que o homem se torna incapaz de apropriar-se plenamente de seu ser, vivendo em um estado de alienação e superficialidade. Superar essa condição exige uma coragem ontológica singular, que impulsiona o indivíduo a buscar, com determinação, todas as possibilidades que compõem sua existência. Contudo, essa busca não é desprovida de desafios, pois ela se dá sob a consciência inescapável de que a existência é, em sua estrutura mais radical, uma existência para a morte – uma condição que Heidegger define como a possibilidade da impossibilidade do existir. Como ele magistralmente enuncia em sua obra seminal, *Ser e Tempo* (1927), o ser-para-a-morte, enquanto projeção antecipada na possibilidade, é o que, antes de tudo, torna possível a possibilidade e, ao mesmo tempo, a isola como tal⁹².

É, portanto, por meio da morte que o homem transcende as limitações da realidade acabada, abrindo-se a um horizonte infinito de possibilidades, em que sua finitude é ressignificada como uma abertura para o transcendente. Nessa perspectiva, a morte e a angústia, longe de constituírem meras negações ou interrupções do ser, configuram-se como os eixos estruturantes da existência, que permitem ao homem desvelar, com profundidade e autenticidade, a verdade de sua condição ontológica. Assim, ao assumir sua finitude como um aspecto constitutivo de sua existência, o homem é conduzido ao enfrentamento autêntico de si mesmo, reconhecendo sua existência como um espaço de possibilidades infinitas, ainda que permeado pela consciência de sua transitoriedade. Nesse contexto, ressoa a lúcida síntese de Lévinas, que afirma: “a existência é uma aventura de sua própria impossibilidade”, expressão que sublinha a dialética intrínseca entre finitude e transcendência, onde o ser humano encontra sua verdadeira essência e potencialidade⁹³.

Em sua obra *Introducción a los existencialismos*, Emmanuel Mounier, ao refletir sobre os fundamentos que estruturam o pensamento existencialista, estabelece uma analogia paradigmática que elucida com singular perspicácia a transição epistemológica e ontológica que caracteriza este movimento filosófico como um marco distintivo na história da filosofia. Ao afirmar que “o desespero ocupa, na perspectiva existencial, o lugar que a dúvida metódica ocupa no início da reflexão cartesiana”⁹⁴, Mounier não apenas alude à substituição do fundamento epistemológico cartesiano pela experiência do desespero, mas propõe uma

⁹²Cf. Heidegger, 2015, p. 328-331.

⁹³Cf. Levinas, 1997, p. 98-99.

⁹⁴Cf. Mounier, 1963, p. 68.

reconfiguração radical do ponto de partida da filosofia, deslocando-o da certeza racional para o páthos da existência, ou seja, para o terreno movediço e contingente do sentir humano enquanto via privilegiada de acesso à essência do ser.

Essa abordagem se aprofunda ao considerarmos que a angústia, enquanto afeto originário e inexorável da condição humana, configura-se como elemento constitutivo da compreensão ontológica do ser, transcende a esfera meramente abstrata e revela-se como uma experiência concreta e visceral que emerge, sobretudo, nos momentos em que a existência se torna esvaziada de sentido. Tal vazio se manifesta quando as pequenas coisas da vida deixam de trazer prazer, e o cotidiano, percebido como um fluxo interminável de repetições automáticas e desprovidas de novidade, transmuta-se em um cenário de tédio excruciante. Este, por sua vez, paradoxalmente, converte-se no motor que impele a continuidade da existência, ainda que tal impulso seja marcado pela incapacidade de o *Dasein* encontrar, na alteridade ou no mundo, qualquer ancoragem capaz de resgatá-lo dessa condição de imersão alienante.

Essa concepção também é enriquecida pela reflexão de Werle, que, ao retomar o pensamento de Heidegger, enfatiza que o mundo não pode ser compreendido como um mero receptáculo físico no qual o ser-aí habita, mas como uma extensão intrínseca de sua própria existência, configurada por suas relações práticas com os instrumentos e as circunstâncias que o cercam. Para Werle (2023)⁹⁵, a vida em sociedade, conforme delineada por Heidegger, é regida por uma convivência essencialmente obscura e impessoal, em que o domínio do “se” (das Man) prevalece. Nesse cenário, o sujeito perde sua autenticidade, uma vez que o “eu” e o “nós” se diluem em um império anônimo e normativo, onde ninguém é plenamente senhor de sua própria existência. A opinião pública, enquanto espaço aberto e indeterminado, estabelece os parâmetros de conduta e os imperativos do agir, promovendo uma alienação ontológica que subtrai do ser-aí sua capacidade de existir de forma autêntica e plena, relegando-o à submissão ao império do impessoal e à diluição de sua essência em meio às demandas impostas pela coletividade anônima.

Enquanto entes eminentemente relacionais, cuja essência se constitui a partir da interação e do entrelaçamento com o outro e com o mundo, somos inexoravelmente lançados a um campo de significados que nos atravessa e nos molda em nossa existência. No entanto, quando tais relações, que deveriam ser marcadas pela profundidade e pela densidade existencial, se despojam de sua autenticidade e passam a operar sob a égide da automatização

⁹⁵Cf. Werle, 2003, p. 67.

e da superficialidade, o sentido intrínseco do existir se dilui, fragmenta-se e sucumbe à impessoalidade avassaladora do cotidiano. Importa sublinhar, nesse cenário, que a existência não se constitui enquanto escolha deliberada do ser, como já advertira Martins (2015), mas, ainda assim, ela se impõe como uma presença inevitável e inalienável, que nos demanda, em última instância, a responsabilidade de enfrentá-la em sua inteireza e inexorabilidade, dado que tal incumbência é uma característica ontológica de nossa condição, à qual não podemos, em hipótese alguma, nos furtar ou subtrair.

Dentro dessa perspectiva, a filosofia heideggeriana apresenta o projeto existencial do ser humano, compreendido não como algo estático ou acabado, mas como uma projeção contínua, ininterrupta e transcendente, que ultrapassa as barreiras de sua facticidade e se constitui em uma abertura infinita para possibilidades sempre por realizar. Tal configuração do *Dasein*, enquanto um ser lançado no mundo, não encontra prisão ou limitação que o encerre em fronteiras fixas; antes, ele se movimenta em direção ao que está por vir, mantendo-se em permanente tensionamento com suas possibilidades de ser⁹⁶. À luz dessa compreensão, a pretensão de se alcançar uma plenitude definitiva, tal como a idealização de uma felicidade absoluta e consumada, não apenas se mostra como um equívoco, mas também evidencia a incapacidade de tal realização, dado que o ser humano, enquanto ente projetante, inevitavelmente seria acometido por uma insatisfação renovada, que reitera sua própria condição de incompletude e insuficiência.

Nessa dinâmica existencial, o fenômeno da angústia emerge como um traço estruturante e inescapável do ser, constituindo-se como uma experiência paradoxal que, embora marcada pela aflição e pelo tormento, atua como um catalisador indispensável para a transcendência do ser em direção à autenticidade. Por intermédio dessa angústia, que desvela a nulidade dos apoios mundanos e confronta o ser com o nada de sua própria existência, abre-se a possibilidade de um enfrentamento radical de sua autenticidade e inautenticidade, possibilitando que ele experimente a si mesmo e o mundo sob a perspectiva de sua finitude, ao mesmo tempo em que se projeta em busca de um sentido que jamais poderá ser plenamente alcançado, mas que o impulsiona em sua trajetória.

Destarte, o ser humano, em sua essência, apresenta-se como um ente incompleto, cuja plenitude somente se consuma no limite ontológico da morte, este evento extremo que encerra definitivamente todas as possibilidades de ser. Enquanto vive, o ser permanece em um movimento incessante de realização de suas múltiplas potencialidades; todavia, com a morte,

⁹⁶Cf. Lévinas, 1967, p. 94.

tais possibilidades se extinguem, e o ser, em um retorno metafísico à sua origem, volta a ser o que era: nada. A experiência da morte, por sua vez, carrega uma singularidade inalienável, configurando-se como um acontecimento único, pessoal e intransferível, que marca, de forma definitiva, a finitude do ser, delimitando o término de seu projeto existencial e assinalando, com um rigor inexorável, a conclusão de sua jornada enquanto presença no mundo⁹⁷. À luz dessa compreensão, torna-se imperioso reinterpretar a finitude, não como uma fatalidade que anuncia o aniquilamento absoluto do ser e o fim de toda possibilidade, mas, antes, como uma abertura ontológica que permite ao ser alcançar a consciência de sua temporalidade – compreendida na tríade passado, presente e futuro – e, nesse percurso, encontrar sua verdade, seu lugar e sua singularidade irredutível no tempo:

E como se caracteriza esta angústia? Caracteriza-se pelo possível, relaciona-se com algo que ainda não é, com um estado ainda no presente, futuro, não realizado? “Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade, e só quem é formado pela possibilidade está formado de acordo com sua infinitude.” (Valls, 2013, p. 150).

Somente ao reconhecer e assumir essa condição de finitude, o ser humano pode posicionar-se de maneira genuína diante de sua existência, reconciliando-se com a inevitabilidade de seu destino e afirmando, na totalidade de sua trajetória, a autenticidade de sua condição enquanto ser finito e projetante⁹⁸.

Conforme sustentado por Werle⁹⁹, a experiência do despertar para a existência humana ocorre, sob a perspectiva da ontologia fundamental heideggeriana, não em virtude dos fugazes momentos de júbilo ou das efêmeras e pontuais alegrias proporcionadas pelo cotidiano, mas precisamente no instante em que o ser humano se depara com a finitude inexorável de sua condição e é confrontado pelos momentos de negatividade que evidenciam sua vulnerabilidade existencial. É nesse entrelaçamento com a finitude, compreendida como elemento estruturante do *Dasein*, que o indivíduo é convocado a um movimento reflexivo, despertando-se para a essencialidade do ser e assumindo uma postura existencial mais profunda e autêntica. Tal reconhecimento inaugura uma nova perspectiva sobre o viver, ao desvelar a irracionalidade intrínseca à busca incessante por uma felicidade contínua e ininterrupta, posto que a própria estrutura da existência revela-se permeada por tensões,

⁹⁷Cf. Casanova, 2020, p.101.

⁹⁸Cf. Weyh, 2019, p. 119.

⁹⁹Cf. Werle, 2003, p. 98.

contradições e impermanências que inviabilizam a idealização de um estado perene de satisfação plena¹⁰⁰.

Sob essa ótica, torna-se evidente que a compreensão da felicidade como um horizonte absoluto e constante não apenas ignora as nuances da experiência humana, mas também carece de sustentação diante da realidade existencial. É precisamente na vivência da angústia, compreendida como uma categoria ontológica fundamental, que o indivíduo é conduzido a um estado de abertura para as possibilidades autênticas de ser. A angústia, nesse contexto, ao desvelar a precariedade e a limitação da condição humana, configura-se como um fenômeno privilegiado, pois é somente através do confronto com o sentimento de desamparo ontológico que se torna possível apreender a dimensão da alegria em sua essência mais profunda, permitindo que a felicidade seja vislumbrada nos momentos mais singelos, na simplicidade das vivências cotidianas que, sob outra perspectiva, poderiam passar despercebidas.

A esse respeito, a filosofia heideggeriana aprofunda-se na análise da angústia enquanto fenômeno constitutivo da existência humana, conferindo-lhe o estatuto de elemento estrutural da ontologia do *Dasein*. Em sua obra seminal, Heidegger sublinha que a angústia existencial emerge como resposta àquilo que ele denomina “existência inautêntica”, uma condição em que o “eu-pessoal” encontra-se obliterado pela adesão irrefletida às dinâmicas do “se”, do “a gente”, do “impessoal”¹⁰¹. Nesse estado de inautenticidade, o ser humano, lançado no mundo sem prévio consentimento ou compreensão de suas razões ou finalidades, encontra-se imerso em um contexto natural e social que é historicamente situado, mas cujo sentido último permanece inacessível. É na experiência desse lançamento originário, em que o ser já se encontra “aí” sem ter solicitado existir, que se manifesta a perplexidade ontológica que caracteriza a condição humana.

Ademais, ao estabelecer suas relações com o mundo e com os outros, o homem, frequentemente, dissolve-se em uma impessoalidade que Heidegger denuncia como “o império do a gente”, uma esfera em que a autenticidade do indivíduo é subjugada pela ditadura do impessoal, na qual as ações e os pensamentos são ditados por uma média anônima que apaga as singularidades e reduz a existência à conformidade com o “nós” genérico¹⁰². Nesse âmbito, o indivíduo age e pensa segundo padrões estabelecidos, que não emergem de sua reflexão própria, mas de uma aceitação tácita do que “se faz” e “se pensa” em geral. O caminho para a autenticidade, portanto, exige um movimento de ruptura com essa

¹⁰⁰Cf. Weyh, 2019, p. 74.

¹⁰¹Cf. Stein, 2000, p.59.

¹⁰²Cf. Seibt, 2009, p.196.

medianidade avassaladora e a disposição para confrontar a angústia em sua plenitude, pois é somente ao encarar a desolação da finitude e ao reconhecer a fragilidade de sua condição que o ser humano pode resgatar sua singularidade e reivindicar o sentido de sua existência em um mundo saturado de imperativos impessoais e de conformismos estruturantes¹⁰³.

Esse ser impessoal, desprovido de qualquer traço identitário ou singularidade subjetiva, não se confunde com uma figura concreta, tampouco com qualquer manifestação particular de individualidade; trata-se, ao contrário, de uma instância neutra, despersonalizada e genérica, que exerce, de modo inexorável, uma governança sutil, embora avassaladora, sobre as estruturas da vida cotidiana e sobre as escolhas individuais. A partir desse entendimento, Heidegger esclarece que o “quem” é, em essência, o neutro, o impessoal, não configurado por determinações específicas, mas, antes, uma instância coletiva e indiferenciada que, paradoxalmente, determina o modo de ser da cotidianidade, sem se configurar como uma soma ou adição de subjetividades concretas¹⁰⁴.

Sob essa perspectiva, evidencia-se uma dimensão ontológica crucial, que permite compreender a condição humana enquanto mergulhada em uma existência inautêntica, marcada pela alienação em relação ao seu próprio ser e pela submissão às estruturas opressoras que emergem do mundo como totalidade. Nesse contexto, a angústia, enquanto afeto fundante e experiência originária, desempenha um papel revelador, desnudando a impessoalidade que permeia o cotidiano e expondo, de maneira inexorável, o abandono do “eu” diante da imensidão do mundo e da ausência de fundamento que o caracteriza. Esse sentimento, longe de se restringir a uma esfera psicológica ou emocional, adentra uma dimensão propriamente ontológica, convocando o ser humano a confrontar a totalidade de sua existência enquanto ser-no-mundo, uma condição singularmente humana que distingue a nossa espécie de todos os outros entes, os quais, destituídos de uma compreensão do ser, permanecem alheios a tais inquietações existenciais¹⁰⁵.

Ademais, é preciso sublinhar que a angústia não se origina de nenhum ente ou objeto específico do mundo empírico, pois nenhum elemento singular do mundo circundante é capaz de provocá-la diretamente. Pelo contrário, na experiência da angústia, aquilo que antes conferia sentido, estabilidade e significado ao cotidiano torna-se, subitamente, esvaziado de substância, revelando-se desprovido de qualquer razão de ser. É nesse movimento que o ser humano se percebe sozinho, despido de apoios externos, frente à vastidão de um mundo que

¹⁰³Cf. Seibt, 2008, p. 537.

¹⁰⁴Cf. Weyh, 2019, p. 74.

¹⁰⁵Cf. Lévinas, 1998, p. 61.

se apresenta como carente de fundamentos ontológicos, o que inevitavelmente o conduz à questão essencial da filosofia: “por que há algo em vez do nada?”. Nesse confronto com a totalidade do mundo, a angústia emerge como um sentimento que desvela o desamparo estrutural da existência, convocando o indivíduo a refletir sobre sua condição de finitude e sua inserção no horizonte do ser.

Não obstante, na tentativa de escapar a essa angústia que corrói silenciosamente as bases da cotidianidade, o indivíduo frequentemente se refugia no açodamento das tarefas banais, entregando-se, sem resistência, ao império do ser, essa instância impessoal que regula e normatiza as condutas do dia a dia. Contudo, essa fuga, ainda que aparentemente eficaz, revela-se insuficiente, uma vez que a angústia, latente e irreduzível, persiste e ressurge em momentos inesperados, frequentemente disfarçada sob a forma de um tédio profundo que invade a existência. Esse tédio, que à primeira vista pode parecer trivial, instaura uma insatisfação ontológica mais ampla, um mal-estar que transcende o domínio das sensações passageiras. O ser humano, assim afetado, começa a sentir-se saturado e enfastiado pelas coisas e pelas pessoas que o circundam, incapaz de encontrar em qualquer ente um suporte que o liberte de sua condição de desamparo existencial. Dessa maneira, a angústia não apenas denuncia o vazio de significados que caracteriza a existência inautêntica, mas também opera como um chamado silencioso à autenticidade, incitando o indivíduo a confrontar, de maneira corajosa e reflexiva, a totalidade do seu ser em meio à vastidão de um mundo desprovido de garantias metafísicas:

Estamos suspensos na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisso, consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. É por isso que, em última análise, não sou eu ou não é você que se sente estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento desse estar suspenso onde nada há em que se apoiar. (Heidegger, 1999, p. 57).

Em última instância, tal assertiva remete à percepção de que o ser humano, em sua condição ontológica fundamental, encontra-se inevitavelmente imerso em uma experiência de angústia, a qual emerge do simples fato de estar-no-mundo, ou seja, de existir enquanto ser finito lançado no horizonte da temporalidade. A existência, considerada em sua essência mais originária, revela-se como a fonte primária dessa experiência angustiante, na medida em que o homem, em sua busca incessante por sentido, não logra encontrar repouso absoluto em coisa

alguma ou em qualquer outro ser, permanecendo constantemente desprovido de um lugar de sossego ontológico¹⁰⁶.

Ademais, o porquê de a angústia angustiar-se, segundo a leitura heideggeriana, não pode ser reduzido a um modo específico e determinado de ser; ao contrário, trata-se de uma possibilidade essencial e constitutiva do ser-aí, que se caracteriza pela sua abertura para o indeterminado. A ameaça que a angústia projeta é, por sua própria natureza, vaga e imprecisa, jamais se configurando como um perigo concreto vinculado a este ou aquele poder-ser particular. Antes, a angústia angustia-se em razão da própria condição de ser-no-mundo, desvelando o caráter desamparado e destituído de fundamentos sólidos que caracteriza o ser-aí em sua relação com o mundo. Nesse sentido, o mundo, quando visto pela ótica da angústia, perde sua capacidade de oferecer qualquer tipo de suporte ontológico, esvaziando-se de significados e obliterando até mesmo a possibilidade de conforto proporcionado pela co-presença dos outros:

A possibilidade é, por conseguinte, a mais pesada de todas as categorias. É certo que se ouve com frequência o contrário: que a possibilidade é tão leve, a realidade, porém, tão pesada. [...] Mas para que um indivíduo venha a ser formado assim tão absoluta e infinitamente pela possibilidade, ele precisa ser honesto diante da possibilidade de ter a fê. Por fê compreendo aqui o que Hegel, à sua maneira, em algum lugar, corretissimamente, chama de a certeza interior que antecipa a infinitude. (Valls, 2013, p. 150).

Assim, ao despojar o ser-aí de sua conexão com a interpretação pública do mundo, a angústia instaura uma ruptura que retira do indivíduo a capacidade de compreender a si mesmo a partir das estruturas de decadência características da cotidianidade. Sob uma perspectiva complementar, a culpa e a angústia emergem, no pensamento heideggeriano, como determinações ontológicas fundamentais que configuram o homem em sua condição de ser-no-mundo. O ser humano, enquanto ser lançado no mundo, encontra-se condenado a edificar e reafirmar-se continuamente ao longo de sua existência, já que o fato de existir, em sua própria essência, impõe-lhe a necessidade inescapável de ser¹⁰⁷. Apenas a morte, compreendida como a possibilidade última e irrecusável, é capaz de suspender essa dinâmica ontológica, ao proporcionar ao homem a libertação de sua incumbência de ser. A culpa, entendida nesse contexto como uma determinação ontológica vinculada ao existencial da facticidade, manifesta-se na condição de estar-lançado e misturado ao mundo, sendo, portanto, um modo de ser que evidencia a relação inextricável entre o ser-aí e a facticidade de

¹⁰⁶Cf. Valls, 2008, p. 553.

¹⁰⁷Cf. Valls, 2002, p. 80.

sua existência¹⁰⁸. Por outro lado, a angústia, enquanto determinação ontológica associada ao existencial da disposição, constitui-se como a abertura fundamental que possibilita ao ser humano transcender a publicidade do cotidiano e assumir o seu ser, seja de modo próprio, caracterizado pela autenticidade, ou de maneira imprópria, marcada pela alienação na inautenticidade.

Cabe ressaltar, ainda, que a cada uma dessas determinações ontológicas corresponde uma manifestação ôntica específica, de modo que a facticidade se expressa, no âmbito ôntico-existencial, através da decadência, enquanto a disposição encontra sua expressão no temor, identificado como uma forma velada de angústia. Assim, a angústia, ao desvelar a precariedade intrínseca da condição do ser-aí, inaugura a abertura necessária para que o indivíduo possa confrontar-se com o seu próprio ser, assumindo-o de forma resoluta e autêntica, ao mesmo tempo em que revela a profunda fragilidade que caracteriza a existência humana em sua totalidade.

O homem, no âmago da reflexão ontológica heideggeriana, não pode ser concebido como alguém que experimentou uma queda degradante de um estado originariamente mais elevado para outro inferior, mas, antes, como aquele que se encontra lançado no mundo, coexistindo com ele em uma relação de cumplicidade ontológica, ocupando-se de forma incessante com as coisas do mundo e, assim, amalgamando-se aos entes que o circundam¹⁰⁹. Contudo, essa queda no mundo não deve ser interpretada como uma simples redução de sua condição ao estatuto de um ente dado, tal como uma coisa inserida na ordem indiferente e objetiva dos demais entes:

Para melhor elucidar o conceito de inocência, cabe avaliar o conceito de queda que, segundo Haufniensis, deve ter uma ordem inversa daquela que costumeiramente se pensa. Em outras palavras, é preciso primeiro pensar na culpa dos homens posteriores a Adão para, num segundo momento, pensar na culpa de Adão. Se for explicada a culpa de qualquer homem, ficará imediatamente clara a culpa de Adão: ‘... se posso explicar a culpa num homem posterior, posso explicá-la igualmente bem em Adão. Por causa do hábito, mas sobretudo por causa da estupidez e da inflexão ética, pode parecer que a primeira explicação seja mais fácil que a última’ (Paula, 2016, p. 49).

Esse tipo de interpretação, à luz da ontologia fundamental, é absolutamente incompatível com a essência do ser humano, pois a condição do homem é singularmente caracterizada pela estrutura ontológica do ser-no-mundo, em que o mundo, compreendido

¹⁰⁸Cf. Lévinas, 1998, p. 24.

¹⁰⁹Cf. Stein, 2014, p. 215.

enquanto existencial ontológico, se configura como um dos fundamentos constitutivos do ser do homem, revelando-se como uma dimensão irreduzível de sua própria existência.

Dizer que o homem caiu no mundo, portanto, é reconhecer que ele se distanciou de sua autenticidade mais profunda, entregando-se à dinâmica impessoal e alienante que caracteriza o cotidiano. Esse movimento de afastamento, entretanto, não elimina a centralidade do mundo como horizonte fundamental para a constituição ontológica do ser humano. Pelo contrário, é na própria condição de decadência, enquanto estrutura existencial que reúne os múltiplos momentos de queda do ser-aí fático, que reside uma positividade constitutiva da própria existencialidade humana. Nesse sentido, estar em decadência e imerso na impropriedade da existência ordinária deve ser compreendido não como uma negação absoluta do ser mais próprio, mas como a forma mais habitual e ordinária pela qual o homem experimenta sua existência no horizonte da facticidade.

4.1.1 Angústia e o caminho para a autenticidade

A angústia, enquanto fenômeno ontológico de caráter primordial configura-se como um movimento intrínseco ao existir humano, manifestando-se de maneira fulcral no instante em que o ser-aí é levado a confrontar-se com a crueza de sua condição de estar-lançado no mundo, destituído de amparo ontológico e condenado à solidão intransponível que lhe é constitutiva como ser-no-mundo¹¹⁰. Tal condição de abandono, que não é meramente contingente, mas sim uma expressão do próprio fundamento de sua existência, revela ao homem a profundidade de sua finitude e expõe, de modo inexorável, sua essência como ser-para-a-morte. Neste contexto, a angústia emerge como a tonalidade afetiva que desnuda ao homem a sua verdade existencial mais íntima, desvelando a necessidade de continuamente se constituir enquanto ser, num incessante movimento de reafirmação de seu existir a cada instante de sua temporalidade¹¹¹.

Este confronto com a mortalidade, que se configura como o aspecto mais próprio e inalienável da existência humana, instaura no homem a consciência de que a morte não é um evento a ser delegado ou partilhado, mas uma possibilidade única e radicalmente individual. Assim, a angústia, ao desvelar simultaneamente o “ter que ser” e o “ter que morrer”,

¹¹⁰Cf. Heidegger, 2015, p. 192-197.

¹¹¹Cf. Stein, 2002, p. 72.

evidencia a insuperável solidão que caracteriza a condição humana, revelando uma dimensão na qual o homem, diante de sua finitude, é compelido a encarar a precariedade do controle sobre o próprio existir. Trata-se, portanto, de uma solidão ontológica que não apenas isola o homem, mas também ilumina a fragilidade daquilo que, na cotidianidade, ele entende como segurança ou permanência¹¹².

No entanto, ao se deparar com essa verdade inescapável, o homem, frequentemente, lança mão de estratégias existenciais que visam a evitação desse confronto radical. Por meio de um movimento que Heidegger denomina de decadência, o ser-aí recorre à cotidianidade como refúgio, mergulhando na superficialidade das ocupações do dia a dia e na publicidade do mundo. Essa fuga para o impessoal — na qual se abandona ao “se diz”, ao “se faz”, ao “se pensa” —, longe de libertá-lo, aprisiona-o em uma ilusão de tranquilidade, ordem e controle, relegando a morte a uma dimensão alheia e distante, como se fosse algo que diz respeito apenas ao outro. A decadência, assim, obscurece o acesso à autenticidade do ser, permitindo ao homem viver na impropriedade de sua existência, aliviando temporariamente o peso de sua finitude¹¹³.

Contudo, é precisamente na experiência da angústia que o homem encontra a possibilidade de resgatar sua autenticidade. A angústia, enquanto disposição fundamental do existir, singulariza o ser-aí, privando-o da publicidade do mundo e restituindo-lhe a radicalidade de seu ser. Nesse movimento, ela não apenas subtrai o mundo ao homem, mas o coloca face a face consigo mesmo, retirando-lhe as máscaras e artifícios que sustentam as ilusões cotidianas. Trata-se, portanto, de um instante em que o homem, desprovido de qualquer possibilidade de evasão, é confrontado com sua essência, vendo-se na impossibilidade de fugir de si ou de se ocultar por meio das distrações mundanas.

É justamente nesse momento de desvelamento, quando o homem se encontra só consigo e com sua própria verdade, que ele se singulariza como ser livre, capaz de assumir sua existência de maneira apropriada ou de persistir na impropriedade de sua decadência. A angústia, assim, não se limita a evidenciar a finitude humana, mas constitui a abertura pela qual o ser-aí pode interpretar-se a partir de si mesmo, transcendendo a alienação imposta pela cotidianidade e recuperando, ainda que temporariamente, a possibilidade de apropriar-se de seu ser. Ela é, portanto, o ponto de inflexão entre a impropriedade do existir e a autenticidade, entre a queda e a elevação, entre a alienação e a liberdade ontológica, revelando, em última

¹¹²Cf. Casanova, 2019, p. 141-142.

¹¹³Cf. Lévinas, 2008, p. 231.

instância, a condição de possibilidade para uma existência que não seja meramente vivida, mas plenamente assumida em sua radicalidade e singularidade.

Sob o influxo da experiência angustiosa, o ser humano é subitamente projetado para uma revisitação ontológica de sua totalidade existencial, sendo compelido a uma rememoração abrangente e involuntária de sua trajetória de ser. Simultaneamente, essa experiência convoca-o a reconhecer a temporalidade como a marca essencial do ser, desvelando, de modo inexorável, a finitude que caracteriza sua existência enquanto ser-no-mundo. Nesse movimento, a consciência humana, até então obnubilada pela cotidianidade inautêntica, encontra-se perante si mesma, despojada de subterfúgios e amparada unicamente pela manifestação do ser. Assim, a angústia desponta como um fenômeno liminar, dotado de um potencial transformador que destitui a consciência de sua letargia e a impulsiona a um despertar para as questões fundamentais do existir.

É precisamente nesse estado de desvelamento angustiante que se inscreve a abertura ontológica que possibilita ao ser humano não apenas transcender o mundo em sua facticidade, mas também superar-se a si mesmo em sua condição de ser-aí lançado no mundo. Tal como observa Werle¹¹⁴, este fenômeno revela um aspecto positivo intrínseco à angústia, pois é ela que, ao confrontar a existência humana consigo mesma pela primeira vez, engendra a possibilidade de ultrapassagem. Nessa direção, a angústia, enquanto manifestação singular da experiência do ser, capacita o homem a ir além de sua condição ordinária, instaurando o horizonte da transcendência como possibilidade concreta.

Heidegger, em suas reflexões ontológicas, oferece uma formulação contundente ao afirmar que “só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira o ser-aí de sua decadência e lhe revela a autenticidade e inautenticidade como possibilidades de seu ser”. Ao asseverar tal perspectiva, o filósofo permite antever que a angústia, embora não singular por sua natureza intrínseca, adquire um papel singularizador ao colocar o ser humano diante da possibilidade de anteciper-se à facticidade de sua existência, resgatando-o da decadência ontológica que o submerge no âmbito das superficialidades cotidianas. Sob esse prisma, a voz do ser ecoa na angústia como um chamado para que o homem reconheça a maravilha ontológica fundamental que o ente é, uma experiência que redimensiona as bases de sua compreensão existencial¹¹⁵.

¹¹⁴Cf. Werle, 2003, p. 108.

¹¹⁵Cf. Casanova, 2017, p. 158.

Nesse sentido, é na angústia que Heidegger localiza a condição primordial para que o ser humano transcenda a inautenticidade, que frequentemente permeia e configura seu modo habitual de ser. É através dessa experiência angustiante que se desvela, em sua máxima potência, a possibilidade de uma reviravolta ontológica, isto é, a virada existencial pela qual o ser humano se reconhece como capaz de transcender os limites que lhe foram impostos e superar a fixidez de uma existência desprovida de autenticidade. A angústia, enquanto fenômeno essencial, instaura o campo de possibilidades no qual a transcendência se torna uma realidade acessível, redirecionando o homem para a autenticidade de sua própria existência.

Para Heidegger, a existência humana, em sua essência, não é outra coisa senão transcendência, compreendida como o movimento de ultrapassagem e superação que caracteriza o modo de ser do homem. O poder-ser, enquanto estrutura fundamental do *Dasein*, implica o projetar-se continuamente para além de si mesmo e para além das circunstâncias factuais que lhe circunscrevem. O homem, nessa perspectiva, não pode ser reduzido a um simples objeto ou a um estar-presente, pois sua natureza essencial é a de ser aquele ente que se questiona incessantemente acerca do sentido do ser. Portanto, a transcendência não constitui uma propriedade acessória ou um comportamento eventual; ao contrário, é a própria estrutura constitutiva do ser humano, que se realiza enquanto possibilidade ontológica fundamental.

Ao compreender-se nessa perspectiva heideggeriana, o ser humano deixa de ser concebido como um mero espectador do grande teatro do mundo ou como alguém que assiste, de maneira passiva e indiferente, ao desenrolar do drama existencial. Pelo contrário, ele emerge como um ser profundamente engajado, cuja imersão nas vicissitudes do mundo o transformam e, simultaneamente, transformam o mundo em que está imbricado. Essa dinâmica dialética entre ser e mundo potencializa a capacidade do homem de superar a angústia decorrente de uma existência inautêntica e de transcender, ou seja, de romper os limites impostos pela facticidade, atribuindo um sentido ao ser. Assim, ao realizar uma existência autêntica, o homem se eleva ao ápice de sua condição ontológica, na qual a transcendência se consuma como expressão plena de sua essência enquanto ser-no-mundo¹¹⁶.

Inicialmente, é mister consignar que a influência de Søren Kierkegaard sobre o pensamento de Martin Heidegger constitui uma tessitura complexa e multifacetada, a qual se revela não apenas como uma herança filosófica de caráter subjacente, mas, sobretudo, como uma fonte hermenêutica que ilumina aspectos nodais da analítica existencial heideggeriana,

¹¹⁶Cf. Levinas, 1998, p. 35.

notadamente aqueles concernentes às categorias ontológicas da autenticidade e da subjetividade enquanto balizas fundamentais para a compreensão da condição humana¹¹⁷. Embora seja evidente que Kierkegaard não trate da autenticidade ou das decisões existenciais com o rigor fenomenológico ou metodológico que caracteriza a abordagem heideggeriana, é igualmente irrefutável que suas reflexões existencialistas oferecem subsídios imprescindíveis para a conformação de um horizonte ontológico que, de maneira indireta, mas não menos substancial, influencia a construção do arcabouço conceitual heideggeriano.¹¹⁸

Assim, torna-se pertinente observar que a relação entre Kierkegaard e Heidegger transcende a mera correspondência histórica ou a delimitação de afinidades temáticas, configurando-se antes como uma interlocução filosófica que permeia, de forma sutil e implícita, as estruturas fundamentais do projeto heideggeriano. Nesse sentido, a análise de Gardiner acerca dessa influência, ainda que inserida em um contexto mais amplo, salienta como o pensamento kierkegaardiano parece oferecer um alívio para os estados anímicos que caracterizam o espírito filosófico contemporâneo, os quais se manifestam de maneira quase imperceptível no plano da experiência ordinária, mas que, quando submetidos à analítica fenomenológica, revelam-se como categorias essenciais para a compreensão da existência.

Entretanto, cumpre destacar que a presença de Kierkegaard na obra de Heidegger raramente é explicitada de forma direta, para ser mais específico, Heidegger o cita apenas três vezes em toda a sua obra *Ser e Tempo*, configurando-se mais como uma presença tácita e sub-reptícia, cujas reverberações podem ser detectadas na maneira como Heidegger problematiza questões existenciais fundamentais. Nesse sentido, é necessário compreender que Kierkegaard, em sua fenomenologia da existência, postula que a autenticidade é alcançada mediante um processo de radicalização da individualidade, no qual o sujeito se confronta com sua própria interioridade em um movimento de introspecção que culmina no reencontro consigo mesmo, alheio às imposições e condicionantes externas. Essa ideia, conforme pontua Karl Löwith na análise de Casanova; estabelece uma “base de não obrigatoriedade de todas as circunstâncias do mundo”, permitindo que o indivíduo, ao desvencilhar-se das amarras contingenciais, reencontre-se em sua essência mais originária e autêntica.¹¹⁹

Ademais, ao escrutinar essa perspectiva kierkegaardiana, torna-se evidente que ela estabelece uma ponte conceitual com a filosofia heideggeriana, especialmente no que tange à centralidade da subjetividade como lócus da verdade existencial. Contudo, é imperioso

¹¹⁷Cf. Weyh, 2019, p. 113.

¹¹⁸Cf. Casanova, 2022, p. 4.

¹¹⁹Cf. Casanova, 2022, p. 7.

reconhecer que a subjetividade kierkegaardiana, profundamente enraizada em uma experiência religiosa e pessoal, difere substancialmente da abordagem heideggeriana, que procura transcender o individualismo subjetivo em direção a uma ontologia fundamental do ser-aí. Não obstante essas diferenças de enfoque, é inegável que ambos os pensadores compartilham um compromisso essencial com a investigação da condição humana em sua profundidade mais radical, o que confere ao diálogo entre suas filosofias um caráter de complementaridade e interdependência.

Portanto, ao examinar a relação entre Kierkegaard e Heidegger, torna-se evidente que essa influência, longe de se limitar a um paralelismo superficial, constitui uma relação intrínseca de interpenetração filosófica, na qual as reflexões existencialistas de Kierkegaard fornecem o substrato sobre o qual Heidegger elabora sua analítica existencial. Tal dinâmica evidencia a perene vitalidade do pensamento filosófico enquanto empreendimento hermenêutico e metafilosófico, no qual cada contribuição, ao mesmo tempo em que é tributária de um legado, também projeta novas possibilidades de compreensão e elaboração conceitual.

À guisa de introdução, convém pontuar que Heidegger, ao delinear os contornos de sua ontologia fundamental, estabelece um afastamento significativo das concepções kierkegaardianas, particularmente no que concerne à ênfase exacerbada de uma subjetividade calcada em um individualismo extremo. É possível vislumbrar tal ruptura no momento em que Kierkegaard exalta a solidão como via privilegiada de acesso à interioridade e, por conseguinte, como caminho para a autenticidade existencial, enquanto Heidegger, ao contrário, desloca o eixo da análise para um plano ontológico mais abrangente, em que a questão do *Dasein* transcende a mera introspecção solitária para se constituir em uma abertura originária ao ser¹²⁰. Desse modo, embora Kierkegaard veja na subjetividade radicalizada o fundamento de uma existência autêntica, Heidegger reconfigura essa noção ao propor que a autenticidade não reside no isolamento do indivíduo, mas na admissão de sua condição existencial como ser-lançado, projetando-se para além de si mesmo no horizonte de seu poder-ser.

Para que se possa compreender, de forma mais acurada e aprofundada, os desdobramentos desse diálogo implícito entre os dois pensadores, tomamos como base ilustrativa o seguinte quadro comparativo:

¹²⁰CF. Levinas, 1998, p. 113.

Aspecto	Kierkegaard	Heidegger
Definição de Angústia	A angústia é a condição existencial que surge da consciência da liberdade humana e da responsabilidade moral. Ela está ligada ao medo do nada e ao medo de falhar em nossas escolhas.	A angústia é uma tonalidade afetiva fundamental do <i>Dasein</i> , que revela a finitude e a estrutura da existência humana. Ela pode surgir quando o <i>Dasein</i> confronta o nada e sua própria finitude.
Origem da Angústia	A angústia surge da liberdade humana, ou seja, da capacidade do indivíduo de fazer escolhas morais e existenciais.	A angústia surge da percepção da finitude e da condição de ser-para-a-morte do <i>Dasein</i> .
Relação com o Nada	O nada em Kierkegaard é o vácuo existencial e a ausência de sentido absoluto. A angústia é o reconhecimento dessa ausência.	O nada é o “vazio” existencial que se manifesta quando o <i>Dasein</i> percebe sua finitude e a possibilidade de sua própria aniquilação.
Função da Angústia	A angústia é uma forma de desespero que pode levar à superação através da fé e da reconciliação com Deus.	A angústia é uma revelação fundamental da existência humana, que pode levar o <i>Dasein</i> à autenticidade, permitindo-lhe viver de forma mais plena e consciente.
Perspectiva Moral/Religiosa	A angústia está intimamente ligada à moralidade e à fé. A superação da angústia é possível por meio da fé cristã e do compromisso moral com Deus.	Heidegger não vê a angústia de forma moral, nem a associa com a religião. Para ele, a angústia é um estado ontológico e existencial, sem um componente moral ou religioso explícito.
Relação com a Existência	Para Kierkegaard, a angústia é um reflexo da alienação do ser humano em relação a sua liberdade e sua condição moral, muitas vezes vista como um caminho para a superação.	Para Heidegger, a angústia revela a própria natureza da existência humana (ser-no-mundo) e a inevitabilidade da morte, servindo como um ponto de partida para a busca da autenticidade.
Relação com o Tempo	A angústia em Kierkegaard é vivenciada no presente, mas com uma forte ligação ao passado (culpa) e ao futuro	A angústia em Heidegger está intimamente ligada à temporalidade, especialmente à antecipação da morte. Ela

	(responsabilidade pelas escolhas). A angústia surge da consciência de que o indivíduo é responsável pelas consequências de suas escolhas, o que faz com que o tempo (passado e futuro) esteja sempre presente na experiência angustiante.	coloca o <i>Dasein</i> diante da finitude, revelando que sua existência é limitada e que o tempo é fugaz. A angústia surge quando o <i>Dasein</i> é confrontado com a urgência de viver autenticamente, sabendo que o tempo está sempre se esgotando.
Possibilidade de Superação	A superação da angústia é possível por meio do “salto de fé”, onde o indivíduo se entrega à graça divina e ao compromisso moral com Deus.	A angústia não é superada, mas aceita como uma parte essencial da existência. A aceitação da angústia pode levar à autenticidade, ao viver de maneira “plena e consciente”.
Visão Existencial	A angústia é uma expressão da liberdade humana, onde a pessoa deve escolher entre o bem e o mal, sendo responsável por sua existência e suas escolhas.	A angústia é um reflexo da existência do <i>Dasein</i> , revelando a natureza finita do ser humano e sua relação com o nada, sem uma necessidade de escolha moral.

É imperativo abordar, com rigor, os elementos que os aproximam e os distanciam, especialmente no que tange à temática da angústia. Habitualmente, a angústia é tratada como ponto de convergência entre Kierkegaard e Heidegger, mas, no âmbito desta análise, tal conexão é problematizada e reinterpretada, recusando-se qualquer simplificação que a reduza a uma similaridade superficial. O cerne desta reflexão repousa, antes, na investigação das concepções de subjetividade formuladas por ambos os autores, entendidas como o alicerce sobre o qual se erigem os seus respectivos projetos filosóficos.

Nesse sentido, torna-se indispensável examinar a subjetividade kierkegaardiana, com suas raízes fincadas em um existencialismo cristão que concebe a verdade como subjetividade, para, em um segundo momento, transpô-la aos domínios da analítica existencial heideggeriana, a fim de elucidar a tensão intrínseca entre o ser-com e a autenticidade.¹²¹

¹²¹Cf. Levinas, 1976, p. 101-102

Nessa perspectiva, cumpre salientar que as noções de subjetividade em Kierkegaard e Heidegger, embora compartilhem uma preocupação comum com a existência situada e finita, apresentam diferenças fundamentais de abordagem. Kierkegaard privilegia a singularidade da experiência individual, marcada por uma relação direta com o absoluto, enquanto Heidegger, ao deslocar o foco para a estrutura ontológica do *Dasein*, redefine a subjetividade como um ser-no-mundo que se constitui em relação com o outro e com o horizonte do ser. Tal deslocamento não implica, contudo, na negação da importância da angústia, mas na sua reinterpretação como experiência fundamental de abertura ao ser, em vez de um mero recolhimento introspectivo¹²².

Sob esse prisma, emerge a questão de como a angústia, enquanto fenômeno central na analítica existencial de Heidegger, possibilita uma compreensão ampliada da autenticidade. Longe de ser um estado de isolamento absoluto, a angústia desvela-se como uma experiência de confrontação radical com a finitude, na qual o *Dasein*, ao encarar sua própria condição de ser-para-a-morte, se abre para as possibilidades de sua existência, reconhecendo sua responsabilidade ontológica sem, no entanto, se desligar das dimensões intersubjetivas e mundanas de sua existência. Assim, a autenticidade não se realiza em uma solitude egoica, mas na tensão entre a singularidade do *Dasein* e seu enraizamento em um mundo compartilhado.

Nesse cenário, é imprescindível considerar que, embora Heidegger receba, de maneira inequívoca, a influência de Kierkegaard, ele não adere à concepção de isolamento como condição basilar para a autenticidade. Antes, Heidegger propõe uma compreensão dinâmica e dialética da relação entre o eu e o outro¹²³, na qual a angústia atua como catalisador de um processo de apropriação ontológica que transcende o dualismo entre individualidade e coletividade. Dessa maneira, a autenticidade, em sua acepção heideggeriana, manifesta-se como um modo de ser que se realiza no entrelaçamento das dimensões pessoais e coletivas, revelando-se, por fim, como uma abertura originária ao ser que integra o eu, o outro e o mundo em uma unidade existencial complexa e multifacetada.

Retornando às intrincadas raízes do pensamento heideggeriano na tradição kierkegaardiana, relegando momentaneamente ao segundo plano as múltiplas exegeses e análises subsequentes que incidiram sobre as interpretações de Heidegger, é imprescindível pontuar que a questão fundamental da comunicação intersubjetiva apresenta-se como um

¹²²Cf. Levinas, 1967, p. 94.

¹²³Cf. Levinas, 2009, p.46.

problema de natureza intransponível no campo da subjetividade humana. Nesse sentido, a autenticidade, enquanto atributo confinado aos recessos mais profundos da subjetividade individual, revela-se estruturalmente incapaz de se manifestar de maneira plena e direta diante dos demais sujeitos, os quais, marcados pela finitude ontológica, encontram-se inseridos em uma relação de profunda limitação. Essa incapacidade, por sua vez, engendra uma esfera de segredo e mistério, instaurando uma dimensão hermética na qual a inacessibilidade à partilha da autenticidade se manifesta como uma característica não apenas eventual, mas constitutiva da experiência existencial humana.

Sob essa perspectiva, é possível compreender, à luz dos delineamentos filosóficos de Kierkegaard, que a relação existencial entre um ser humano e os demais encontra-se permeada por uma restrição ontológica de caráter tão intenso e enraizado que pode ser considerada, quiçá, irremediável. Tal restrição, longe de ser um simples traço accidental da condição humana, apresenta-se como um dado fundamental de sua constituição ontológica. Contudo, ao lançar uma análise que, sem pretender encerrar a questão, dialoga com as interpretações kierkegaardianas e com a herança filosófica por ele transmitida a Heidegger, é pertinente observar que Kierkegaard não vislumbra qualquer possibilidade de reunião, no sentido pleno e existencial, entre diferentes existências humanas.

Neste ponto, é importante sublinhar que a escolha do termo “reunião” se revela mais apropriada que o termo “compartilhamento”, pois este último seria mais aplicável na esfera exclusiva da fenomenologia heideggeriana, que concebe a autenticidade de maneira distinta. Em Kierkegaard, tal impossibilidade decorre do fato de que o chamado “ritual da autenticidade” exige, por sua própria natureza, um movimento de isolamento radical, introspecção profunda e um mergulho solitário no âmago da subjetividade individual, processo que se dá exclusivamente por meio da vivência da angústia, entendida como uma experiência existencial singular que transcende as relações práticas e imediatas com as outras existências¹²⁴.

Nesse ponto, a angústia, na filosofia kierkegaardiana, emerge como a manifestação da condição fundamental de uma natureza humana cindida e marcada pela consciência da possibilidade de falhar em sua busca por autenticidade, ou melhor, pela constatação de sua incapacidade em encontrar a verdade de sua própria subjetividade. Dessa forma, Kierkegaard não apenas reconhece a angústia como elemento estrutural do ser humano, mas também a eleva à categoria de fenômeno central na interpretação filosófica da existência. Assim, como

¹²⁴Cf. Kierkegaard, 2021, p. 162-168

bem observa Dyrerud¹²⁵, a angústia kierkegaardiana evidencia o estado de consciência do homem frente à sua finitude e limitações, enquanto se configura como a chave para compreender os modos pelos quais o indivíduo lida com sua própria existência e com as contingências que permeiam sua trajetória.

Por conseguinte, ao traçar uma linha de continuidade e ruptura entre as perspectivas de Kierkegaard e Heidegger, percebe-se que o último, ao reinterpretar a condição da angústia, desloca-a do domínio exclusivamente introspectivo para uma abertura ao mundo e às possibilidades temporais. Dessa forma, Heidegger transcende o isolamento existencial de Kierkegaard ao conceber a angústia não como uma retração, mas como um movimento que projeta o *Dasein* em direção à historicidade e à realização autêntica no campo da existência compartilhada.

Esse ser impessoal, desprovido de qualquer traço identitário ou singularidade subjetiva, não se confunde com uma figura concreta, tampouco com qualquer manifestação particular de individualidade; trata-se, ao contrário, de uma instância neutra, despersonalizada e genérica, que exerce, de modo inexorável, uma governança sutil, embora avassaladora, sobre as estruturas da vida cotidiana e sobre as escolhas individuais. A partir desse entendimento, Heidegger esclarece que o “quem” é, em essência, o neutro, o impessoal, não configurado por determinações específicas, mas, antes, uma instância coletiva e indiferenciada que, paradoxalmente, determina o modo de ser da cotidianidade, sem se configurar como uma soma ou adição de subjetividades concretas.

Sob essa perspectiva, evidencia-se uma dimensão ontológica crucial, que permite compreender a condição humana enquanto mergulhada em uma existência inautêntica, marcada pela alienação em relação ao seu próprio ser e pela submissão às estruturas opressoras que emergem do mundo como totalidade. Nesse contexto, a angústia, enquanto afeto fundante e experiência originária, desempenha um papel revelador, desnudando a impessoalidade que permeia o cotidiano e expondo, de maneira inexorável, o abandono do “eu” diante da imensidão do mundo e da ausência de fundamento que o caracteriza. Esse sentimento, longe de se restringir a uma esfera psicológica ou emocional, adentra uma dimensão propriamente ontológica, convocando o ser humano a confrontar a totalidade de sua existência enquanto ser-no-mundo, uma condição singularmente humana que distingue a

¹²⁵Cf. Dyrerud, 2001, p. 7.

nossa espécie de todos os outros entes, os quais, destituídos de uma compreensão do ser, permanecem alheios a tais inquietações existenciais¹²⁶.

Ademais, é preciso sublinhar que a angústia não se origina de nenhum ente ou objeto específico do mundo empírico, pois nenhum elemento singular do mundo circundante é capaz de provocá-la diretamente. Pelo contrário, na experiência da angústia, aquilo que antes conferia sentido, estabilidade e significado ao cotidiano torna-se, subitamente, esvaziado de substância, revelando-se desprovido de qualquer razão de ser. É nesse movimento que o ser humano se percebe sozinho, despido de apoios externos, frente à vastidão de um mundo que se apresenta como carente de fundamentos ontológicos, o que inevitavelmente o conduz à questão essencial da filosofia: “por que há algo em vez do nada?”. Nesse confronto com a totalidade do mundo, a angústia emerge como um sentimento que desvela o desamparo estrutural da existência, convocando o indivíduo a refletir sobre sua condição de finitude e sua inserção no horizonte do ser.

Não obstante, na tentativa de escapar a essa angústia que corrói silenciosamente as bases da cotidianidade, o indivíduo frequentemente se refugia no açodamento das tarefas banais, entregando-se, sem resistência, ao império da mundanidade, essa instância impessoal que regula e normatiza as condutas do dia a dia. Contudo, essa fuga, ainda que aparentemente eficaz, revela-se insuficiente, uma vez que a angústia, latente e irreduzível, persiste e ressurge em momentos inesperados, frequentemente disfarçada sob a forma de um tédio profundo que invade a existência. Esse tédio, que à primeira vista pode parecer trivial, instaura uma insatisfação ontológica mais ampla, um mal-estar que transcende o domínio das sensações passageiras.

O ser humano, assim afetado, começa a sentir-se saturado e enfastiado pelas coisas e pelas pessoas que o circundam, incapaz de encontrar em qualquer ente um suporte que o liberte de sua condição de desamparo existencial. Dessa maneira, a angústia não apenas denuncia o vazio de significados que caracteriza a existência inautêntica, mas também opera como um chamado silencioso à autenticidade, incitando o indivíduo a confrontar, de maneira corajosa e reflexiva, a totalidade do seu ser em meio à vastidão de um mundo desprovido de garantias metafísicas, só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada uma vez que ela singulariza o ente privilegiado, “essa singularização retira o *Dasein* de sua decadência revelando-lhe a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades do seu ser” (Heidegger, 2015, p. 257).

¹²⁶Cf. Stein, 2002, p. 69.

Retornando às intrincadas raízes do pensamento heideggeriano na tradição kierkegaardiana, relegando momentaneamente ao segundo plano as múltiplas exegeses e análises subsequentes que incidiram sobre as interpretações de Heidegger, é imprescindível pontuar que a questão fundamental da comunicação intersubjetiva apresenta-se como um problema de natureza intransponível no campo da subjetividade humana. Nesse sentido, a autenticidade, enquanto atributo confinado aos recessos mais profundos da subjetividade individual, revela-se estruturalmente incapaz de se manifestar de maneira plena e direta diante dos demais sujeitos, os quais, marcados pela finitude ontológica, encontram-se inseridos em uma relação de profunda limitação. Essa incapacidade, por sua vez, engendra uma esfera de segredo e mistério, instaurando uma dimensão hermética na qual a inacessibilidade à partilha da autenticidade se manifesta como uma característica não apenas eventual, mas constitutiva da experiência existencial humana.

Sob essa perspectiva, é possível compreender, à luz dos delineamentos filosóficos de Kierkegaard, que a relação existencial entre um ser humano e os demais encontra-se permeada por uma restrição ontológica de caráter tão intenso e enraizado que pode ser considerada, quiçá, irremediável. Tal restrição, longe de ser um simples traço accidental da condição humana, apresenta-se como um dado fundamental de sua constituição ontológica. Contudo, ao lançar uma análise que, sem pretender encerrar a questão, dialoga com as interpretações kierkegaardianas e com a herança filosófica por ele transmitida a Heidegger, é pertinente observar que Kierkegaard não vislumbra qualquer possibilidade de reunião, no sentido pleno e existencial, entre diferentes existências humanas.

Neste ponto, é importante sublinhar que a escolha do termo “reunião” se revela mais apropriada que o termo “compartilhamento”, pois este último seria mais aplicável na esfera exclusiva da fenomenologia heideggeriana, que concebe a autenticidade de maneira distinta. Em Kierkegaard, tal impossibilidade decorre do fato de que o chamado “ritual da autenticidade” exige, por sua própria natureza, um movimento de isolamento radical, introspecção profunda e um mergulho solitário no âmago da subjetividade individual, processo que se dá exclusivamente por meio da vivência da angústia, entendida como uma experiência existencial singular que transcende as relações práticas e imediatas com as outras existências¹²⁷.

Dessa forma, ao adentrar os labirintos conceituais da filosofia kierkegaardiana, torna-se evidente que Heidegger se apropria de certos elementos da subjetividade angustiada de

¹²⁷Cf. Ericksen, 2017, p. 27.

Kierkegaard para articular sua própria compreensão acerca dos aspectos decisórios e da autenticidade no âmbito do *Dasein*. Contudo, Heidegger se distancia de maneira significativa do isolacionismo kierkegaardiano ao introduzir, em sua concepção do projeto (*Entwurf*), a noção de um lançar-se contínuo em direção a um horizonte interpretativo temporal¹²⁸. Essa concepção temporalizante, característica essencial da estrutura projetiva do *Dasein*, está ausente na filosofia de Kierkegaard, dado que, na retratação individualista proposta pelo filósofo dinamarquês, o ser humano, em sua vivência da angústia, volta-se exclusivamente para uma extensão de sua subjetividade em direção ao infinito, entendido enquanto transcendência divina. Nesse contexto, o horizonte interpretativo da autenticidade, para Kierkegaard, está irremediavelmente vinculado à projeção subjetiva no ser absoluto, ou seja, Deus, concebido como ente supremo, transcendente e infinito, alheio às vicissitudes temporais que caracterizam a existência humana¹²⁹.

Nesse ponto, a angústia, na filosofia kierkegaardiana, emerge como a manifestação da condição fundamental de uma natureza humana cindida e marcada pela consciência da possibilidade de falhar em sua busca por autenticidade, ou melhor, pela constatação de sua incapacidade em encontrar a verdade de sua própria subjetividade. Dessa forma, Kierkegaard não apenas reconhece a angústia como elemento estrutural do ser humano, mas também a eleva à categoria de fenômeno central na interpretação filosófica da existência. A angústia kierkegaardiana evidencia o estado de consciência do homem frente à sua finitude e limitações, enquanto se configura como a chave para compreender os modos pelos quais o indivíduo lida com sua própria existência e com as contingências que permeiam sua trajetória.¹³⁰

Por conseguinte, ao traçar uma linha de continuidade e ruptura entre as perspectivas de Kierkegaard e Heidegger, percebe-se que o último, ao reinterpretar a condição da angústia, desloca-a do domínio exclusivamente introspectivo para uma abertura ao mundo e às possibilidades temporais. Dessa forma, Heidegger transcende o isolamento existencial de Kierkegaard ao conceber a angústia não como uma retração, mas como um movimento que projeta o *Dasein* em direção à historicidade e à realização autêntica no campo da existência compartilhada.

¹²⁸Cf. Ericksen, 2017, p. 32.

¹²⁹Cf. Cunha, 2022, p. 127.

¹³⁰Cf. Cordeiro, 2021, p. 88.

4.1.2 Angústia entre o nada e a Liberdade

A angústia, em sua condição de fenômeno ontológico de inegável profundidade e amplitude, figura como elemento de centralidade nas investigações filosóficas que atravessam as obras de Kierkegaard e Heidegger, configurando-se como um eixo estruturante de suas respectivas compreensões acerca da existência humana. Este estatuto privilegiado advém, sobretudo, de sua íntima e intrincada relação com o “nada”, que se delineia não apenas como pano de fundo metafísico, mas como instância dinâmica que atravessa e molda a experiência existencial. É a partir dessa relação originária e, ao mesmo tempo, perturbadora, que a liberdade emerge, não como uma prerrogativa abstrata, mas como condição essencial do ser. Assim, o enlace indissolúvel entre possibilidade, liberdade e angústia opera como chave hermenêutica para desvelar a tessitura da existência, marcando uma interdependência conceitual que ressoa simultaneamente no plano subjetivo e no campo objetivo:

Nesse sentido, a angústia é sempre uma possibilidade de liberdade, a liberdade como realidade, pois a liberdade plena é algo nunca possível. Não fortuitamente três temas estão presentes o tempo todo nas reflexões do pensador: a consciência de si, a liberdade, o pecado. A angústia aparece, portanto como a possibilidade da possibilidade de liberdade e como forma paradoxal da fé. Notemos que, não despropositadamente, o tema da consciência de si é aqui uma resposta Kierkegaardiana ao posicionamento hegeliano, notadamente aquele exposto na Fenomenologia do Espírito. Por isso, Lacan, leitor de Kierkegaard e de Hegel, já observou com argúcia a relação que deve haver entre esses dois no que concerne a angústia: ‘A verdade da formulação hegeliana, quem a dá é Kierkegaard’ (Paula, 2016, p. 39).

Ainda que, à primeira vista, a angústia possa parecer circunscrita à interioridade do sujeito, em uma espécie de confinamento psíquico ou emocional, sua verdadeira potência reside exatamente na capacidade de transcender essa esfera subjetiva e projetar-se em uma dimensão mais ampla, afetando ontologicamente o ser como um todo. A objetividade, mesmo que aparentemente autônoma, não logra escapar à influência da angústia, pois esta última, na qualidade de disposição fundamental, imprime suas marcas no tecido da existência, permeando tanto os modos de ser quanto as formas de estar-no-mundo. Nesse sentido, torna-se imperativo reconhecer que, para Kierkegaard e Heidegger, a angústia não é apenas um afeto ou um estado emocional transitório, mas antes uma disposição privilegiada que desempenha um papel estruturante e inaugural na constituição do ser humano enquanto ser-livre¹³¹.

¹³¹Cf. Heidegger, 2015, p. 384-387.

Na perspectiva heideggeriana, em particular, a angústia assume uma densidade analítica que a distingue de qualquer outro fenômeno afetivo, precisamente porque ela se desvincula de toda determinação objetiva, revelando-se como um movimento que brota do confronto direto com o “nada”. O ser-aí, em sua condição de abertura e de indeterminação constitutiva, encontra na angústia não apenas a experiência de sua própria finitude, mas também a possibilidade de se projetar continuamente para além de si mesmo, rumo às múltiplas possibilidades que lhe são intrínsecas. Heidegger assevera que a angústia revela ao *Dasein* sua capacidade de se tornar mais autêntico, mostrando-lhe sua liberdade fundamental. Ela expõe a possibilidade de o *Dasein* escolher a si mesmo, sendo livre para determinar seu próprio caminho¹³². Nesse estado, o *Dasein* é confrontado com sua liberdade de existir de maneira plena, possuindo a si mesmo. indicando, assim, que a angústia, ao contrário de paralisar o existir, inaugura a abertura para um modo de ser mais autêntico.

Esse confronto originário com o “nada”, longe de configurar uma experiência meramente negativa ou destrutiva, constitui, paradoxalmente, o solo fértil sobre o qual se edifica a liberdade. A angústia, ao desvelar a ausência de significados fixos e à medida que despoja o ser-aí de suas ilusões de segurança e previsibilidade, força-o a um movimento de retorno a si mesmo, onde encontra a possibilidade de reapropriação de sua própria existência. Nesse isolamento ontológico, que o afasta de qualquer exterioridade consoladora, o ser-aí descobre a si mesmo como abertura para possibilidades infinitas, cuja realização depende unicamente de sua capacidade de escolher-se e de assumir sua própria finitude como condição de liberdade¹³³. Dessa maneira, a angústia, ao se articular com o “nada” como horizonte último da existência, não apenas instaura a liberdade, mas a configura como elemento constitutivo e inalienável do ser-no-mundo. Ela convida o ser-aí a uma existência autêntica, não mais pautada em convenções externas ou em estruturas preestabelecidas, mas em uma afirmação radical de sua singularidade e de sua capacidade de projetar-se rumo ao porvir, sempre em diálogo com a abertura que o “nada” oferece enquanto possibilidade originária.

A autocompreensão do homem, enquanto ser lançado no horizonte de sua própria facticidade, manifesta-se de maneira mais originária e inequívoca na experiência ontologicamente privilegiada da angústia. Esta, enquanto tonalidade afetiva fundamental, desvela o caráter mais íntimo e essencial da existência, ao transcender as limitações próprias dos estados afetivos ordinários e projetar o ser-aí em direção ao nada constitutivo que o funda.

¹³²Cf. Heidegger, 2015, p. 254-255

¹³³Cf. Heidegger, 2015, p. 255-256.

Não se trata, aqui, de uma condição episódica ou contingente, mas de uma dimensão permanente e estrutural do *Dasein*, cuja presença reiterada é inseparável de sua condição ontológica finita. Na medida em que a angústia é contemplada em sua essência, como nos indica Heidegger, torna-se evidente sua peculiar correlação com o nada, cuja manifestação ocorre não por meio de uma apreensão direta ou objetiva, mas pelo próprio movimento intrínseco da angústia enquanto fenômeno: “a angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela [...]”(Heidegger, 1999, p. 33).

Tal formulação, longe de ser trivial, remete-nos à singularidade deste estado afetivo, que se distingue por sua ausência de um objeto determinável, posto que a angústia não se dirige a algo externo ao ser-aí, mas emerge das profundezas de sua própria estrutura existencial, remetendo-o inexoravelmente à sua condição originária. Nesse sentido, tanto em Heidegger quanto em Kierkegaard, a angústia aparece como o movimento em que o horizonte da cotidianidade ordinária se retrai, desprotegendo o ser-aí e expondo-o a uma espécie de desarmonia ontológica, na qual os entes perdem sua familiaridade e funcionalidade enquanto sustentáculos de sentido. Este retraimento, contudo, não se traduz em aniquilação ou negação do ente, mas antes na suspensão de suas significações habituais, configurando uma abertura para a dimensão mais originária da existência, o nada, que, paradoxalmente, constitui o solo onde a liberdade germina¹³⁴.

É precisamente nesse movimento de retração e desvelamento que a angústia revela seu papel central enquanto dispositivo hermenêutico que expõe o ser-aí à verdade de sua própria finitude e, concomitantemente, à possibilidade de sua transcendência. O nada, aqui compreendido não como ausência absoluta, mas como a instância primordial de onde emanam todas as possibilidades, desvela-se como o âmbito no qual o ser-aí se encontra “suspense”, privado de fundamentos ontológicos fixos e confrontado com a ausência de qualquer garantia última. Nesse estado de suspensão, a liberdade não se apresenta, em um primeiro momento, como um simples ato de escolha entre alternativas dadas, mas como a própria condição originária que possibilita o ato de escolher. É na experiência do nada, portanto, que o ser-aí transcende o ente e, ao fazê-lo, apropria-se de sua constituição como possibilidade aberta¹³⁵.

Tal transcendência, enquanto experiência liminar, inaugura a relação do ser-aí com o ente de maneira singular, uma vez que essa relação não é simplesmente determinada pelas condições objetivas do mundo, mas mediada pelo modo como o ser-aí interpreta e se apropria

¹³⁴Cf. Kierkegaard, 2021, p. 44-47.

¹³⁵Cf. Kierkegaard, 2021, p. 65-67.

de sua existência em função de sua finitude. Assim, a liberdade, que emerge como possibilidade intrínseca à estrutura do ser-aí, configura-se como um movimento dinâmico e contínuo de apropriação do nada, a partir do qual o ente pode ser compreendido e escolhido. Entretanto, essa liberdade não é jamais um dado fixo ou uma propriedade adquirida de maneira definitiva, mas antes um processo incessante de resgate e realização, em que o ser-aí se constitui como um projeto aberto, sempre em relação com o mundo, mas irredutível às contingências deste¹³⁶.

Dessa forma, a liberdade, enquanto estrutura fundamental da existência, não apenas possibilita a escolha, mas continuamente recria as condições para que o ser-aí se aproprie de sua singularidade, reconfigurando-se em um movimento que entrelaça o nada e o ser. Esse entrelaçamento, por sua vez, revela o caráter paradoxal da liberdade, que, ao mesmo tempo em que lança o ser-aí em direção ao horizonte do possível, exige dele um constante retorno ao mundo concreto e às suas próprias limitações. Assim, a angústia, ao expor o ser-aí ao nada, não o aprisiona, mas o liberta para a plenitude de suas possibilidades, afirmando sua condição de ser-no-mundo como abertura e transcendência:

Mas o que há, então? Nada. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é, mas este nada a inocência vê continuamente fora dela. [...] A angústia é uma qualificação do espírito que sonha, e pertence como tal à Psicologia. [...] A realidade efetiva do espírito se apresenta sempre como uma figura que tenta sua possibilidade, mas se evade logo que se queira captá-la, e é um nada que só pode angustiar. [...] O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”.(Valls, 2013, p. 149).

A essência do nada estrutural, conforme delineada pela fenomenologia existencial heideggeriana, encontra-se inscrita no movimento originário e incessante da nadificação, o qual não se apresenta como um simples contraponto ou negação do ente, mas como elemento constitutivo e pertencente à essência mesma do ser. É por essa razão que Heidegger assevera que “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada” (Heidegger, 1999, p. 35). Este movimento de nadificação, que não pode ser reduzido a uma ausência ontológica, opera como a dinâmica fundamental que desvela o ser-aí enquanto abertura ao ente em sua totalidade, tornando-se, por conseguinte, o campo em que a angústia originária emerge como força

¹³⁶Cf. Heidegger, 2015, p. 291-293.

estruturante e condutora do ser-aí ao nada enquanto tal, ou seja, ao nada estrutural que subjaz a todas as possibilidades existenciais.

Entretanto, essa experiência originária do nada, que seria capaz de desvelar ao ser-aí a clareira do ser, encontra-se frequentemente obliterada pela banalidade da cotidianidade. Esse obscurecimento deve-se a uma espécie de corrupção ontológica, na qual as funções primordiais tanto da angústia quanto do nada são mutiladas por uma estrutura coletiva que as desvirtua e lhes atribui um caráter superficial e inadequado: “O capítulo I mostrava a angústia a nascer sob a forma de um nada, junto com o espírito, o qual no início também nada é (embora não haja niilismo no fim do percurso): Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar.”(Valls, 2013, p. 149).

Nesse movimento nivelador, a cotidianidade, em sua propensão à homogeneização, opera uma sistemática reconfiguração dos elementos fundamentais da existência, transformando aquilo que deveria conduzir o ser-aí ao abissal da sua própria finitude em manifestações insípidas, fragmentadas e esvaziadas de seu vigor originário. Assim, a nadificação perde sua potência desveladora, enquanto a angústia, ao ser filtrada pelos mecanismos de alienação cotidianos, é privada de sua capacidade de abrir o ser-aí para a dimensão mais profunda de seu existir.

Nesse contexto, torna-se evidente que os conceitos de angústia, ser-aí e nada configuram o cerne da problemática ontológico-existencial de Heidegger, sendo, portanto, imprescindível a compreensão de sua relação constitutiva no horizonte da análise existencial. Tal relação encontra sua culminância no conceito de ser-para-a-morte, que Heidegger identifica como a estrutura ontológica mais radical e genuína da existência humana. É nesse âmbito que se pode afirmar que “a angústia diante da morte é a angústia 'diante' do mais próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O que o *Dasein* enfrenta na angústia é, pura e simplesmente, o seu poder-ser. A angústia, ao colocar o *Dasein* diante da finitude de seu próprio poder-ser, inaugura uma possibilidade de compreensão que transcende as interpretações medíocres da cotidianidade, permitindo que o ser-aí se aproprie de sua existência de maneira autêntica.

Entretanto, é precisamente na articulação entre angústia e liberdade que a dimensão mais profundamente humanizadora da análise heideggeriana se revela. A angústia, ao confrontar o indivíduo com o nada, não apenas desvela o caráter finito e contingente de sua

existência, mas também instaura a liberdade como o horizonte em que se configura a possibilidade da escolha¹³⁷. A liberdade, nesse sentido, não se apresenta como um atributo estático ou meramente dado, mas como a própria condição projetiva do ser-aí, na qual cada possibilidade é vivida como uma possibilidade da possibilidade, ou seja, como um limiar ontológico que abre ao indivíduo o caminho para a salvação ou para a perdição¹³⁸. É justamente na efetuação de uma possibilidade, no ato de destacá-la entre tantas outras, que a liberdade se manifesta em sua plenitude, mas também em sua tensão inerente, pois onde há liberdade, há também a angústia que acompanha inevitavelmente a decisão. Esse conflito, no entanto, não surge apenas no momento de escolhas conscientes, mas se inicia ainda no estágio de inocência, caracterizado como um estado de insciência originária em que o ser-aí, desprovido de parâmetros morais ou éticos como bem e mal, entra em contato inicial com os elementos formadores de sua síntese existencial:

O fim da inocência humana, tal como o fim da inocência de Adão, é marcado, portanto, não pelo pecado, mas pela consciência da culpa. A culpa se configura aqui como consciência do pecado: 'Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim perde todo e qualquer homem. Se não foi pela culpa que a perdeu, tampouco foi inocência que perdeu, e se ele não era inocente antes de tornar-se culpado, então jamais se tornou culpado' (Kierkegaard, 2010, p. 38). Por isso, seria tola a pergunta que questiona o que teria ocorrido no mundo se Adão não tivesse pecado. (Paula, 2016, p. 47).

Nesse estágio pré-reflexivo, a liberdade e a possibilidade apresentam-se em sua forma mais rudimentar e onírica, como forças latentes que aguardam sua concretização no mundo. É nesse espaço, permeado por um nada aglutinador, que a angústia encontra seu motor mais profundo, operando como a energia propulsora que conduz o ser-aí à experiência radical de sua existência. Assim, a relação intrínseca entre o nada, a angústia e a liberdade não apenas iluminam a dinâmica fundamental da existência, mas também evidencia o modo pelo qual o ser-aí, ao enfrentar sua finitude, é chamado a projetar-se autenticamente no mundo. A liberdade, longe de ser uma mera abstração, revela-se como o fundamento originário da existência, mediada pela angústia e pela nadificação, e é nesse entrelaçamento que se desvela a possibilidade de uma existência verdadeiramente autêntica, reconciliada com o abissal da finitude e aberta à transcendência¹³⁹.

¹³⁷Cf. Ross, 2007, p. 62.

¹³⁸Cf. Ross, 2007, p. 98.

¹³⁹Cf. Levinas, 1997, p. 31.

A angústia, enquanto fenômeno existencial de natureza inescapável, transmuta-se incessantemente, deslocando-se entre inquietações de distintas magnitudes, mas sempre mantendo intacta sua capacidade de interpelar o ser humano em sua essência. Nessa perspectiva, como já foi afirmado, a divisão entre o bem e o mal, antes apenas intuída, agora se manifesta de forma concreta, permitindo que a angústia se enraíze na configuração ontológica. Contudo, a apreensão integral do fenômeno demanda um escrutínio rigoroso, uma investigação meticulosa que não apenas deslinde seus contornos, mas que também o situe no quadro mais amplo das tensões existenciais que atravessam o ser humano. O percurso do pecado, ao qual nos remetemos, revela, em sua tessitura mais profunda, que o mal, na acepção que aqui se adota, encontra-se nele entranhado, sendo, pois, inseparável de sua essência.

Dessa forma, torna-se inescapável compreender que a angústia diante do mal é, em última instância, angústia frente ao pecado, não enquanto mero acidente moral, mas enquanto realidade ontologicamente indevida que se impõe à liberdade humana. O pecado, assim compreendido, apresenta-se não apenas como manifestação de uma “realidade indevida”, mas também como aquilo que poderia ser descrito, em termos mais amplos, como um “complexo de pressentimentos superiores”, que insinua a permanência do indivíduo na órbita do pecado e, simultaneamente, configura o “imobilizar-se” da angústia frente a essa condição existencial¹⁴⁰:

Ao optar pelo pecado como ponto de partida, Kierkegaard deixa clara a sua afinidade com a herança agostiniana e demonstra o seu ponto de vista religioso, bem como demonstra sua clara oposição a Hegel ao abordar o conceito de queda e afirmar o Gênesis. Desse modo, o objetivo tanto do *Conceito de Angústia* como das *Migalhas Filosóficas* é abordar o homem como uma síntese de corpo e alma. (Paula, 2016, p. 38).

É nesse âmbito que a culpa emerge, delineando-se como a operosidade do eu diante do peso dessa realidade desviada. Em contato com tais vetores de significação, a liberdade revela-se como a instância que dispõe o homem a enfrentar sua condição, mesmo quando, na angústia frente ao mal, desponta a possibilidade de redenção como intrinsecamente vinculada à possibilidade mesma de liberdade. No entanto, há que se observar que, no contexto demoníaco, a liberdade não apenas se encontra limitada, mas radicalmente negada, transformando-se em uma antítese de si mesma, configurada como não-liberdade. Tal fenômeno, que exige uma abordagem filosófica de caráter especulativo, inscreve-se como uma das dimensões mais desafiadoras do pensamento. Por outro lado, a angústia diante do

¹⁴⁰Cf. Ross, 2007, p. 30.

bem, ao manifestar-se como uma espécie de “fechamento” da liberdade, explicita um retraimento existencial que, paradoxalmente, revela o vínculo inquebrantável entre liberdade e responsabilidade ontológica¹⁴¹.

Dessa análise pode-se depreender que liberdade, possibilidade e angústia, quando examinadas sob o prisma do pecado original, inscrevem-se em um itinerário conceitual essencialmente dogmático, no qual a investigação alcança seu ponto de maior profundidade. Tal abordagem, que parte da inocência primordial para atravessar o salto qualitativo, explorando a possibilidade e a liberdade antes de culminar no exame do pecado hereditário, é representativa da metodologia kierkegaardiana, que, ao tomar Adão e a narrativa genesíaca como paradigmas para pensar a angústia, denota claramente uma inclinação a essa moldura dogmática. Conforme aponta Gimenes de Paula:

O pecado hereditário é pecado enquanto qualidade, não é quantitativo. o Conceito de história do pecado se dissolve e perde a importância na medida em que o pecado de Adão é equivalente a todo pecado que ocorre posteriormente. Por isso, não importa aqui o conflito entre mito e razão. Antes cabe observar, como a pecaminosidade, penetrou em Adão e fez com que ele pecasse. (Paula, 2016, p. 45).

É importante destacar, nesse contexto, que tanto a ética quanto a psicologia possuem formulações próprias acerca da angústia e do pecado — com especial destaque para a psicologia, dado seu caráter analítico —, mas não se pode negar que uma investigação orientada ao problema do pecado hereditário, que se inicia em Adão, carrega uma dimensão essencialmente dogmática. Nesse sentido, a progressão quantitativa, ao agregar características ao ser humano posterior a Adão, fornece um campo fértil para a especulação filosófica e para a derivação de conclusões que transcendam os limites da análise puramente descritiva¹⁴².

Ao afastar-nos temporariamente da problemática específica do pecado hereditário e do salto qualitativo — questões que permanecem circunscritas ao escopo da Dogmática —, e voltando-nos à consideração das abordagens éticas e psicológicas, verificamos que estas se mostram aptas a analisar determinados momentos do fenômeno da angústia, como a liberdade e a inocência. No entanto, tanto a ética, com sua natureza normativa e julgadora, quanto a psicologia, com seu caráter observacional, enfrentam limites estruturais em suas investigações. A ética, ao operar com um ideal fixado, tende a condenar tudo que dele se desvia, recorrendo ao arrependimento como mecanismo corretivo. Contudo, este

¹⁴¹Cf. Heidegger, 1997, p. 191.

¹⁴²Cf. Ross, 2007, p. 68-69.

arrependimento, inevitavelmente posterior ao pecado, não consegue transcender sua condição reativa, restringindo-se a suscitar no indivíduo arrependido o peso do remorso:

Valls avalia que *O Conceito de Angústia* é um livro mais profundo do que aquilo que costumeiramente se imagina. Ele trata do pecado, mas o pecado não é assunto científico, nem psicológico, nem histórico ou ético, antes de constituir em objeto da teologia. Por isso, no seu entender, a obra de Haufniensis é um texto de filosofia transcendental: ‘O livro *O Conceito de Angústia*, não se assustem, é uma meditação transcendental um texto de filosofia transcendental, sobre condições de possibilidade para que o homem possa agir livremente. Como é que o homem age livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrosca e se atrapalha consigo mesma’ (Valls, 2012, p. 53). Esta parece ser a história de Adão, esta parece ser a história de cada um dos homens. (Paula, 2016, p. 39).

Entre todas as formas de angústia, contudo, a angústia da liberdade, e a vertigem existencial que ela instaura, assume uma centralidade inquestionável. Tal primazia justifica-se pelo fato de que essa modalidade de angústia, a par da angústia do nada, ocupa uma posição privilegiada na constituição do ser humano enquanto síntese de infinitude e finitude. Kierkegaard, em um dos trechos mais memoráveis de *O Conceito de Angústia*, compara a angústia à vertigem, descrevendo como o espírito, ao mirar a profundidade de sua própria possibilidade, é tomado por uma espécie de desfalecimento, que se traduz no agarrar-se à finitude como um último recurso de sustentação:

Aquele que ousa lançar o olhar à profundidade insondável sente a vertigem apossar-se de si. Qual é, porém, a razão desta vertigem? Encontra-se ela tanto no olho que contempla quanto no abismo contemplado. Não tivesse o indivíduo encarado a profundidade...! Assim, a angústia é a vertigem da liberdade, que emerge no momento em que o espírito intenta estabelecer a síntese, e a liberdade, ao mirar sua própria possibilidade, volta-se para a finitude como suporte. Neste ato de contemplação, a liberdade desmaia. (Kierkegaard, 2021, p. 66).

A angústia, compreendida como vertigem da liberdade, revela, assim, o drama existencial da condição humana, na qual a liberdade, ao confrontar a infinitude de suas possibilidades, desvela simultaneamente sua precariedade ontológica e seu vínculo inelutável com a finitude, que, em última análise, sustenta a própria possibilidade de ser. Essa tensão dialética, constitutiva da existência, evidencia a complexidade do pensamento kierkegaardiano e sua relevância perene para a filosofia contemporânea.

Se, na intricada tessitura da etimologia latina, o vocábulo *angustus* denota, com veemente precisão, “estreitamento” ou mesmo “restrição”, o termo “vertigem”, oriundo do latim *vertig*, encontra-se magistralmente mobilizado por Kierkegaard, sob o pseudônimo de Vigilius Haufniensis, como metáfora imensamente profícua para elucidar a experiência existencial da angústia, a qual se caracteriza por uma espécie de estonteamento ontológico.

Tal vertigem não se circunscreve a um estado de mera limitação ou constrição, mas, paradoxalmente, figura como a resposta existencial ao desmesurado aberto de possibilidades que a liberdade, ao despontar como horizonte do possível, irrompe na existência humana, expondo o indivíduo a um abismo de infinitudes que ameaça tragá-lo no seu próprio ser.

No âmbito do pensamento heideggeriano, a angústia transcende sua expressão emocional para alçar-se a uma posição de preeminência enquanto tonalidade afetiva fundante, que não apenas desvela o *Dasein* como um ente projetado em possibilidades, mas inaugura uma compreensão mais radical da liberdade, concebida não como mera autonomia prática, mas como o *Seinsmöglichkeit*, a possibilidade ontológica do ser-no-mundo¹⁴³. Heidegger, apropriando-se da formulação kierkegaardiana, subverte-a sob a égide de sua ontologia fundamental, concebendo o ser-aí como liberdade que se estrutura numa relação eminentemente prospectiva, a saber, liberdade de possibilidade para possibilidade. Nesse sentido, e conforme corrobora a interpretação de Nunes (2012), a angústia assume o estatuto de vertigem da liberdade, instaurando o ser-aí enquanto aquele que, por meio de sua abertura ontológica, é capaz de confrontar-se com o seu próprio ser enquanto projeto¹⁴⁴.

Ainda que Kierkegaard insista em localizar, na figura do salto, a mediação essencial entre a angústia e a liberdade, o salto não é aqui entendido em sua dimensão trivial, mas como uma ruptura radical, um ato decisivo que não apenas institui a subjetividade autêntica, mas também situa o indivíduo em um espaço existencial onde a angústia emerge como condição necessária para a experiência plena da liberdade. Para Kierkegaard, tal liberdade, ao se configurar como possibilidade existencial, convoca a angústia como seu correlato imediato, uma vez que o ato de escolher, de lançar-se ao salto, envolve um enfrentamento inescapável com o vazio do possível. Contudo, e aqui reside a nuance kierkegaardiana, a angústia, ao ser assumida no salto em direção à fé, pode ser momentaneamente suspensa, uma vez que a fé, em sua dialética própria, transcende as ilusões do finito e revela a liberdade como formação absoluta do sujeito. Quando Kierkegaard afirma que “a angústia é a possibilidade da liberdade” (2010a, p. 168), torna evidente que, no salto de fé, a angústia não é eliminada, mas transformada em um meio de constituição da subjetividade:

Se nos primeiros capítulos do livro a angústia assusta e aflige, aparecendo em companhias pesadas como o sistema de Hegel, as reflexões de Schelling, dos Padres da Igreja e dos teólogos especulativos, com o pecado e a concupiscência, e na dúvida se a sensualidade seria ou não pecaminosidade, e em que condições, se,

¹⁴³Cf. Weyh, 2019, p. 62-63.

¹⁴⁴Cf. Nunes, 2012, p. 53.

portanto, nos capítulos prévios a angústia aparece sob aspectos mais noturnos ou crepusculares, agora, no capítulo V, ela se apresenta numa atmosfera de aurora, de dia claro, à luz do grande dia. (Valls, 2013, p. 148-149).

Por outro lado, Heidegger desloca o eixo dessa problemática, transportando-a da esfera religiosa para o âmbito ontológico. O nada, em Heidegger, não se limita a uma dimensão negativa, mas se configura como o horizonte último do ser. A experiência da angústia, ao remeter o ser-no-mundo ao nada, institui um estado de estranheza radical, um estranhamento que desvela a inanidade dos significados cotidianos e esvazia o mundo circundante de sua preeminência. É nesse vácuo de significação que a liberdade emerge não mais como uma autonomia reativa, mas como o fundamento existencial que propicia ao *Dasein* a possibilidade de ser autenticamente. O nada, ao dissolver as ilusões da coletividade e ao desestabilizar as estruturas de sentido impostas pelo *das Man*, converte-se em condição para que o ser-no-mundo reoriente sua existência, instituindo-se como projeto singular de ser¹⁴⁵.

Em ambas as concepções – kierkegaardiana e heideggeriana –, a angústia opera como força motriz que desloca o indivíduo das amarras do mundo exterior para a interioridade de seu ser. No caso de Kierkegaard, ela aponta para a possibilidade de transcendência na fé; já em Heidegger, ela instaura o indivíduo em sua relação originária com o nada, revelando a liberdade como a possibilidade de projetar-se em direção ao seu ser autêntico¹⁴⁶. Assim, ao mediar a relação entre o nada e a liberdade, a angústia cumpre uma função fundante, permitindo que o indivíduo, ao confrontar-se com a vacuidade do mundo e de suas determinações externas, alcance uma compreensão mais profunda de si e de sua existência enquanto possibilidade absoluta.

4.2 DISSONÂNCIAS ENTRE KIERKEGAARD E HEIDEGGER

A interseção conceitual que permite uma aproximação hermenêutica entre os pensamentos de Kierkegaard e Heidegger, tal como delineado no escopo deste trabalho, fundamenta-se, essencialmente, na temática da angústia, cuja presença é elevada à condição de elemento axiológico estruturante da condição existencial humana, embora articulada em horizontes conceituais que, em última instância, revelam profundas divergências de

¹⁴⁵Cf. Weyh, 2019, p. 74-75).

¹⁴⁶Cf. Weyh, 2019, p. 115.

perspectiva. Enquanto Kierkegaard delinea o homem sob o signo do eu, concebendo-o como uma entidade existencial que se projeta na tensão dialética entre finitude e infinitude, temporalidade e eternidade, Heidegger, por sua vez, enuncia o ser-aí (*Dasein*) como a abertura originária pela qual o ente humano se relaciona com o ser em sua totalidade, numa dinâmica ontológica que transcende a mera categorização metafísica e se desdobra no âmbito fenomenológico¹⁴⁷.

Cumprе assinalar que, não obstante a originalidade inquestionável de ambos os autores, os quais inauguram um estilo de filosofar profundamente disruptivo e identificado com a assim chamada filosofia da existência, suas respectivas obras transcendem a superficialidade de um existencialismo vulgarizado e não se limitam a tematizações restritivas da angústia enquanto um fenômeno isolado. Antes, a angústia, em seus sistemas filosóficos, emerge como uma categoria medular que informa e estrutura um empreendimento mais amplo de investigação sobre a existência, em sua radical precariedade e densidade.

Para Heidegger, a angústia é mais do que uma experiência contingente ou emocionalmente circunstancial; ela se apresenta como uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), condição fulcral para a emergência da consciência ontológica no ser-aí¹⁴⁸. A angústia, neste sentido, não apenas expõe o ser-aí à vacuidade ontológica do nada, mas inaugura uma abertura existencial que possibilita o confronto do humano com sua própria finitude e com a liberdade como campo de possibilidades que transcende o trivial e o imediato. Kierkegaard, em contrapartida, ao situar a angústia na órbita do eu, enfatiza sua natureza paradoxal, descrevendo-a como uma “vertigem da liberdade”, isto é, como aquele estado em que o indivíduo, confrontado com a infinitude de possibilidades, experimenta simultaneamente o terror e o êxtase de sua condição enquanto ser livre, cuja existência está inexoravelmente vinculada à decisão.

Por conseguinte, observa-se que, ainda que a angústia constitua, para ambos os pensadores, uma categoria de suma relevância, o tratamento conferido a este conceito reflete dissonâncias que são tanto metodológicas quanto ontológicas. Em Kierkegaard, a angústia possui uma conotação eminentemente religiosa e ética, funcionando como o motor que impulsiona o indivíduo em direção à transcendência e à realização plena de sua singularidade perante o absoluto. Já em Heidegger, a angústia adquire um caráter fenomenológico mais

¹⁴⁷Cf. Levinas, 1997, p. 84.

¹⁴⁸Cf. Casanova, 2015, p. 109.

radical, sendo interpretada como a via privilegiada para a compreensão do ser-aí em sua estrutura de ser-no-mundo, em sua exposição à temporalidade e à historicidade.¹⁴⁹

Assim, ao considerar o diálogo implícito entre o dinamarquês e o alemão, é possível afirmar que a angústia, enquanto conceito compartilhado, opera em registros teóricos de complexidade inigualável, pois, ao mesmo tempo em que estabelece um terreno comum de investigação sobre a condição humana, revela um abismo conceitual que aprofunda as distinções entre a teologia existencialista de Kierkegaard e a ontologia fundamental de Heidegger. Essa dialética entre aproximação e afastamento, longe de reduzir a originalidade de suas contribuições, apenas evidencia a riqueza inexaurível de suas reflexões, reiterando a centralidade da angústia enquanto chave hermenêutica para a compreensão da existência humana em sua dimensão mais radical.

A análise da angústia enquanto tonalidade afetiva fundamental, conforme articulada na ontologia fundamental de Heidegger, não pode ser reduzida a uma mera categoria emocional transitória; antes, configura-se como uma abertura ontológica singular, pela qual o *Dasein*, em sua constituição existencial, descobre-se sempre já lançado em um horizonte de possibilidades, no qual se projeta e se compreende como ser-no-mundo¹⁵⁰. Tal tonalidade afetiva descortina, de maneira única, o confronto do ser-aí com o sentido do mundo que lhe é imanente, revelando-se como o espaço de desvelamento da verdade do ser, no qual o ente se compreende na relação entre sua finitude e suas possibilidades existenciais mais próprias. Essa formulação, intrinsecamente vinculada ao pensamento kierkegaardiano, dialoga com a compreensão do eu enquanto entidade existencial, que, ao experienciar a angústia, encontra-se imerso em uma relação paradoxal entre o finito e o infinito, desvelada na “vertigem da liberdade”.

Se, em Kierkegaard, a angústia é interpretada como a experiência inaugural de liberdade, um estado em que o eu é lançado ao abismo de suas possibilidades e chamado a decidir-se por entre os caminhos de sua existência, em Heidegger, essa tonalidade é reelaborada no registro fenomenológico, revelando-se como um fenômeno originário que expressa a constituição mais fundamental do ser-aí. A angústia, na análise heideggeriana, transcende o mero desassossego emocional e emerge como a experiência em que o ser-aí confronta não apenas as contingências de sua facticidade, mas, mais radicalmente, o nada, entendido como aquilo que desvela a finitude constitutiva de seu ser. Essa experiência, ao

¹⁴⁹Cf. Ross, 2008, p. 72.

¹⁵⁰Cf. Mertens, 2015, p. 62.

suspender a relação cotidiana do ser-aí com os entes intramundanos, reconduz o ser-aí à descoberta de sua liberdade ontológica mais primordial, um poder-ser que se manifesta na abertura para sua existência autêntica se relacionando com o *deixar-se-vir-a-si*¹⁵¹.

Nesse contexto, Heidegger enfatiza que a angústia é o estado em que o ser-aí se desvincula do “*man*” (*das Man*), ou seja, das ocupações e preocupações do cotidiano mundano, para encontrar-se confrontado com a vacuidade ontológica que caracteriza sua condição existencial. É nesse confronto com o nada que o ser-aí reconhece a possibilidade de assumir a responsabilidade por seu ser enquanto projeto existencial singular, revelando o caráter intransferível de seu poder-ser-si-mesmo. Diferentemente do eu kierkegaardiano, que vivencia a angústia como um paradoxo em que a liberdade se entrelaça com a necessidade, o ser-aí, na visão de Heidegger, descobre-se em sua singularidade ao assumir a *Schuld* — uma culpa existencial que não se relaciona a imperativos morais ou religiosos, mas à estrutura ontológica de sua existência enquanto ser-em-dívida consigo mesmo¹⁵².

A culpa existencial (*Schuld*), tal como Heidegger a concebe, expressa o caráter inevitável da finitude do ser-aí e sua responsabilidade ontológica de apropriar-se de suas possibilidades mais próprias. O chamado da consciência, que ressoa na experiência da angústia, não é outra coisa senão a interpelação do ser-aí por sua própria autenticidade, conclamando-o a reconhecer-se como o ente que deve, incessantemente, escolher-se a si mesmo. O chamado da consciência, afirma Heidegger, “é o chamado do ser-aí para seu poder-ser-si-mesmo mais próprio” (Heidegger, 2012, p. 269). Nesse movimento, a angústia revela-se não apenas como uma tonalidade afetiva, mas como o espaço privilegiado de constituição da autenticidade existencial. Em suma, ao passo que Kierkegaard considera a angústia como a condição pela qual o eu encontra o absoluto na tensão entre a possibilidade e a necessidade, Heidegger a compreende como a experiência originária em que o ser-aí, confrontando-se com a finitude e o nada, descobre-se enquanto abertura ontológica para o ser.

Em Kierkegaard, o conceito de culpa, mesmo quando articulado sob a égide de uma linguagem simbólica e permeada por metáforas de origem bíblica, revela-se dotado de uma densidade existencial que não se esgota em suas raízes teológicas, ainda que estas desempenhem papel crucial em sua elaboração. Essa noção, ao ser confrontada com a analítica existencial heideggeriana, expõe uma diferença substancial no modo como ambos os pensadores abordam as questões fundamentais da existência, das possibilidades e do nada.

¹⁵¹Cf. Heidegger, 2015, p.410.

¹⁵²Cf. Ross, 2007, p. 57.

Para Kierkegaard, a angústia é aquilo que inaugura a culpa no homem primordial, aqui representado por Adão¹⁵³, cuja condição paradigmática dá voz ao peso do pecado original e à pecaminosidade que daí se irradia sobre toda a humanidade: “Adão oscila entre a angústia, a inocência e a culpa. Desse modo, parece impossível, segundo avalia o pensador dinamarquês explicar o fato do pecado, visto que nós apenas podemos nos aproximar da sua angústia.” (Paula, 2016, p. 39).

Contudo, a dimensão existencial dessa culpa não reside exclusivamente na memória do ato consumado, mas se alicerça na experiência íntima e dilacerante da possibilidade que irrompe na existência concreta. Assim, a culpa angustiosa é, antes de tudo, a consciência de um horizonte de possibilidades irreduzivelmente pessoais, nas quais o indivíduo se descobre irremediavelmente implicado. Tal implicação, longe de conduzir a uma resolução definitiva, intensifica a angústia à medida que cada possibilidade realizada remete o indivíduo a novas escolhas, perpetuando o ciclo de confrontação com sua própria finitude e com a inexorável abertura ao porvir.

Ao adentrarmos mais profundamente a análise das estruturas subjacentes à angústia, torna-se evidente que tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger encontramos um diálogo silencioso, ainda que tenso, acerca do vínculo entre a angústia e o nada. Em Heidegger, o nada adquire uma funcionalidade ontológica que ultrapassa a mera reflexão introspectiva ou a resolução de dilemas existenciais, operando como instância fundamental para o desvelamento do ser e para a constituição do mundo e de seus entes. Nesse quadro, a angústia desempenha o papel de desarticular a significância usual do mundo circundante, privando o ser-no-mundo da segurança proporcionada pelos entes intramundanos.

Por meio dessa desarticulação, o nada emerge não como ausência absoluta, mas como horizonte ontológico que, ao colocar o ser em contato com a sua própria finitude, possibilita a eleição de uma existência autêntica, caracterizada pela assunção plena das possibilidades que lhe são inerentes. Esse estado, que Heidegger denomina de *Unheimlichkeit*, traduz um estranhamento ontológico que inaugura uma liberdade não fundamentada na evasão do nada, mas na convivência com ele enquanto condição constitutiva do ser-no-mundo¹⁵⁴.

Por outro lado, Kierkegaard, ao conceber a existência humana como uma síntese dialética entre elementos finitos e infinitos, temporais e eternos, antecipa, em certo sentido, o que Heidegger posteriormente elaborará na estrutura ontológica do *Dasein*. Nessa perspectiva,

¹⁵³Cf. Ross, 2007, p. 33.

¹⁵⁴Cf. Stein, 2004, p. 40.

o indivíduo, enquanto liberdade constituinte, testemunha o poder-ser que caracteriza a existência como abertura para possibilidades que não apenas o transcendem, mas também o definem. A influência de Kierkegaard sobre Heidegger é inegável, especialmente no que tange à formulação do *Dasein* como um modo de ser não substancial, mas inteiramente situado no horizonte da existência concreta. Para Kierkegaard, a angústia emerge como a experiência inescapável daquele que, ao confrontar o nada, descobre-se como ser que está constantemente em jogo, cuja essência se define precisamente por essa relação tensa e contínua com sua própria possibilidade de ser¹⁵⁵.

Não obstante, embora seja possível identificar elementos de convergência entre ambos os pensadores, é imprescindível reconhecer a distinção fundamental entre suas abordagens. Em Kierkegaard, a angústia permanece impregnada de um caráter teológico que a insere na relação entre o indivíduo e o divino, enquanto em Heidegger, ela se desloca para o domínio ontológico, sendo integrada à estrutura fundamental do *Dasein* como desvelamento de sua finitude. No horizonte das investigações filosóficas, a análise comparativa entre as concepções de angústia em Kierkegaard e Heidegger revela-se um exercício hermenêutico de complexidade substancial, exigindo uma abordagem que transcenda as compreensões simplistas e reducionistas para penetrar nos meandros mais profundos de seus respectivos pensamentos¹⁵⁶. Assim, ao retomarmos as perspectivas desses dois pensadores, somos confrontados com uma intrincada rede de intersecções e rupturas, onde a angústia emerge simultaneamente como ponto de convergência e de divergência. Entretanto, para além de uma análise meramente panorâmica, faz-se necessário um exame sistemático que desvele, de forma mais categórica e articulada, os aspectos fundamentais que delineiam a consonância e a dissonância entre essas abordagens.

Em Kierkegaard, a angústia apresenta-se como um conceito de extrema relevância, cuja significação transcende a mera esfera emocional ou psicológica, configurando-se como uma categoria filosófica central para a compreensão da existência humana. Distante de qualquer redução ao campo dos estados de ânimo ou transtornos do humor, a angústia, no pensamento kierkegaardiano, inscreve-se no âmbito da possibilidade, representando uma condição ontológica que permite à subjetividade humana emergir enquanto tal. É por meio da angústia que o indivíduo se depara com o abismo de sua própria liberdade, com a abertura radical à possibilidade, e, conseqüentemente, com a tarefa de conformar sua singularidade

¹⁵⁵Cf. Levinas, 2010, 227.

¹⁵⁶Cf. Holzhey-Kunz; Casanova, 2022, p. 177.

enquanto sujeito. Nesse sentido, Kierkegaard não apenas pensa a condição humana em seu caráter essencial, mas também desloca o eixo de análise para a experiência concreta e existencial, colocando a possibilidade no cerne da subjetividade¹⁵⁷.

Heidegger, por sua vez, ao apropriar-se de certos aspectos da análise kierkegaardiana da angústia, não o faz de maneira meramente acrítica ou inalterada; pelo contrário, ele a reinscreve em um arcabouço ontológico completamente distinto, que encontra sua expressão na analítica existencial do *Dasein*. Para Heidegger, a angústia desempenha um papel revelador, na medida em que desvela o ser-aí à sua condição de finitude e lhe abre a possibilidade de se apropriar autenticamente de seu próprio existir. É nesse contexto que a experiência da angústia, em Heidegger, revela-se como uma disposição fundamental (*Grundstimmung*), mediante a qual o *Dasein* é confrontado com o nada e com a nulidade de todas as determinações externas, sendo conduzido, assim, ao confronto com a sua possibilidade mais própria.

Não obstante, ao mesmo tempo em que Kierkegaard e Heidegger convergem na tematização da angústia como experiência fundante para a autenticidade, suas abordagens estão impregnadas de diferenças metodológicas e ontológicas que não podem ser ignoradas. Em Kierkegaard, a angústia, embora essencial à constituição do indivíduo, é mediada por uma perspectiva teológica que culmina na superação desse estado pela fé¹⁵⁸. A fé, entendida como relação do indivíduo com Deus, configura-se como o elemento que possibilita a resolução da crise existencial desencadeada pela angústia, elevando o indivíduo a uma esfera que transcende o mero desespero. Já em Heidegger, qualquer elemento teológico é deliberadamente excluído de sua analítica, de modo que a angústia, embora igualmente ligada à autenticidade, não aponta para nenhuma superação, mas sim para uma apropriação resoluta do existir no horizonte de sua própria finitude¹⁵⁹.

É preciso sublinhar que a exclusão do elemento teológico em Heidegger constitui uma das dissonâncias mais profundas entre os dois pensadores. Conforme assinala Gouwens (1996), a apropriação heideggeriana das categorias kierkegaardianas é marcada por uma omissão deliberada da orientação religiosa do pensador dinamarquês, resultando em uma transformação substancial de suas premissas originais. Hampson¹⁶⁰ (2013), por sua vez, reforça essa crítica ao destacar que, enquanto para Kierkegaard a autenticidade só pode ser

¹⁵⁷Cf. Casanova, 2002, p. 129.

¹⁵⁸Cf. Kierkegaard, 2021, p. 161.

¹⁵⁹Cf. Ericksen, 2017, p. 27-28.

¹⁶⁰Cf. Hampson, 2013, p. 122-123.

alcançada por meio da relação com o divino, Heidegger propõe uma abordagem radicalmente imanente, em que a decisão antecipadora (*vorlaufende Entschlossenheit*) do ser-aí constitui o núcleo da experiência autêntica, sem qualquer referência a Deus. Essa diferença, longe de ser um mero detalhe, ilustra o contraste profundo entre um pensamento enraizado na teologia existencial e outro que se insere na ontologia fundamental.

Por fim, embora ambos os autores compartilhem a percepção de que a angústia é uma experiência que conduz o ser humano à possibilidade de sua autenticidade, o caminho que cada um traça para lidar com essa experiência é profundamente distinto. Enquanto Kierkegaard concebe a angústia como uma etapa que pode ser transcendida por meio da fé, Heidegger a vê como uma condição insuperável, cuja única resposta é a apropriação resoluta de sua própria existência finita. Assim, a comparação entre Kierkegaard e Heidegger acerca da angústia não apenas revela os contornos de seus pensamentos, mas também ilumina a distância abissal que os separa, tanto no plano metodológico quanto no horizonte de sentido que conferem à experiência humana.

4.2.1 Fundamentações ontológicas distintas sobre a temporalidade.

A temporalidade, enquanto problemática essencial na filosofia de Kierkegaard e Heidegger, adquire contornos ontológicos e existenciais que transcendem a mera linearidade cronológica, instaurando-se como elemento fundamental na constituição do ser. Em Heidegger, a articulação entre temporalidade e cotidianidade emerge com vigor particular em sua exegese das epístolas paulinas, onde a experiência fática da vida é tematizada de modo a ultrapassar as limitações das filosofias da consciência. Diferentemente das abordagens que circunscrevem a temporalidade a uma perspectiva externa e objetivante, Heidegger identifica, nos textos de Paulo, um evento que não se esgota em um passado fixado e reificado. O acontecimento Cristo não pode ser confinado à historicidade objetiva; ao contrário, manifesta-se em uma tensão estrutural entre o “já” e o “ainda não”, subvertendo, assim, a concepção tradicional de temporalidade enquanto algo subsumido à previsibilidade ou à completude¹⁶¹.

Tal tensão dialética impede que o acontecimento seja categorizado como um fato consumado ou que se projete de forma estática para uma plenitude futura. A imagem paulina do Cristo que “vem como um ladrão” traduz, de maneira emblemática, a característica de

¹⁶¹Cf. Ross, 2007, p. 137-138.

indeterminação inerente à temporalidade cristã, segundo Heidegger. Este tempo não se coloca à disposição do cálculo ou da manipulação racional, mas emerge como indisponível, direcionando a existência para aquilo que se revela enquanto inapreensível. Assim, na hermenêutica heideggeriana, o cristão não apenas experimenta o tempo, mas está enraizado em uma existência que se constitui por meio e a partir do tempo, instaurando um modo de ser que transcende as reduções do tempo objetivo e cronológico¹⁶².

Ao se debruçar sobre a reflexão de Kierkegaard e Heidegger acerca da temporalidade, evidencia-se uma ruptura radical com as tradições filosóficas gregas e, em certa medida, com as interpretações modernas da história. Para Heidegger, mesmo as filosofias que tematizam o histórico frequentemente o fazem de um ponto de vista que se coloca para além da própria facticidade, reduzindo o histórico a um objeto de análise que negligencia sua radicalidade existencial. Nesse contexto, Heidegger identifica três modelos paradigmáticos que estruturam a relação entre o histórico e a vida. No modelo platônico, a temporalidade é subordinada ao supratemporal, sendo relegada a uma mera desfiguração do eterno; tal perspectiva reafirma a supremacia de elementos imutáveis e atemporais em detrimento da experiência concreta e factível da existência¹⁶³. Em oposição a este modelo, emerge uma tendência a valorizar a entrega radical ao histórico, sublinhando, no entanto, uma tensão intrínseca entre a facticidade e o que transcende a mera historicidade.

A concepção heideggeriana do tempo como estruturante da existência humana distancia-se de qualquer tentativa de objetivação ou cristalização do passado, do presente e do futuro. Ao postular que a existência é o lócus privilegiado onde o indivíduo é convocado a refletir sobre diferentes possibilidades, Heidegger atribui ao presente uma função mediadora, na qual o passado, enquanto necessidade histórica, articula-se com o futuro como abertura ontológica de possibilidades. Esse movimento dialético confere à temporalidade um caráter eminentemente fenomenológico e existencial, situando o ser no coração do tempo enquanto devir.

Em Kierkegaard, por sua vez, a relação entre temporalidade e eternidade adquire densidade antropológica, sendo descrita como uma síntese entre o anímico e o corpóreo, mediada pelo espírito. Essa síntese, contudo, não é estática ou pré-determinada; ela demanda um movimento contínuo de autossuperação e devir, no qual o indivíduo se torna aquilo que ele é. Sob a pena de Vigilius Haufniensis, a síntese entre o temporal e o eterno encontra sua

¹⁶²Cf. Seibt, 2009, p. 515-516.

¹⁶³Cf. Seibt, 2010, p. 255-256.

máxima expressão no conceito de instante — um momento que não é meramente cronológico, mas ontológico, no qual a eternidade irrompe no tempo, revelando a profundidade da existência enquanto projeto dinâmico e inacabado¹⁶⁴.

Portanto, ao considerar a filosofia de Kierkegaard e Heidegger, percebe-se que ambos transcendem as limitações das tradições que abordam a temporalidade de forma abstrata ou objetiva. Em Kierkegaard, o conceito de instante encapsula o drama existencial do tornar-se, onde o ser humano é chamado a realizar a síntese entre o finito e o infinito¹⁶⁵. Em Heidegger, a temporalidade se desdobra como uma abertura radical à facticidade histórica, na qual o ser é convocado a responder ao chamado do tempo de maneira autêntica e engajada. Em última instância, ambos os filósofos revelam que a temporalidade não é um conceito estático ou meramente teórico, mas o núcleo pulsante da experiência humana, configurando-se como a matriz a partir da qual a existência encontra sua plenitude e seu sentido.

A complexa tessitura do pensamento filosófico kierkegaardiano e heideggeriano, ainda que originária de contextos distintos e fundamentada em pressupostos teóricos que divergem em aspectos metodológicos e especulativos, encontra um ponto de interseção fulcral na temática da temporalidade, que se manifesta não apenas como pano de fundo da existência humana, mas, sobretudo, como a estrutura ontológica fundante de ser e angústia¹⁶⁶. Em ambos os pensadores, o tempo emerge não como um dado acessório ou subordinado, mas como categoria axial que informa e conforma a experiência do existir em sua dimensão mais radicalmente humana.

No pensamento de Kierkegaard, a angústia desponta como a emoção que melhor exprime o paradoxo da liberdade, sendo esta última compreendida como possibilidade infinita que situa o indivíduo entre o finito e o infinito, o temporal e o eterno, o necessário e o contingente. A angústia, portanto, desvela o abismo ontológico no qual o ser humano é chamado a realizar-se, configurando-se como uma espécie de vértice existencial que antecipa, de forma trágica e sublime, a tarefa de construir a si mesmo¹⁶⁷. Heidegger, por sua vez, opera uma revolução ontológica ao deslocar a angústia do plano meramente psicológico ou moral, tal como fora concebida por Kierkegaard, para o âmbito da fenomenologia hermenêutica, vinculando-a à experiência de abertura do *Dasein* à sua própria finitude. Este movimento é intrinsecamente ligado à recusa heideggeriana em postular a existência de uma

¹⁶⁴Cf. Farago, 2005, p. 87.

¹⁶⁵Cf. Kierkegaard, 2005, p.21-22.

¹⁶⁶Cf. Levinas, 1997, p. 61.

¹⁶⁷Cf. Kierkegaard, 2021, p.64-67.

instância transcendental, como o ego de Husserl, que pudesse situar-se para além da temporalidade e da facticidade. Para Heidegger, a totalidade do ser não pode ser buscada em um fundamento externo ou metafísico, mas encontra-se, antes, radicada no próprio fluxo temporal que constitui a existência¹⁶⁸.

Nesse sentido, a temporalidade heideggeriana apresenta-se como o horizonte ontológico onde o *Dasein* se compreende e se projeta, recusando qualquer tentativa de dissociar a experiência do tempo de sua concretude existencial. Tal perspectiva conduz à rejeição de toda teorização que pretenda neutralizar o caráter inquietante e disruptivo da temporalidade, como se esta pudesse ser domada ou pacificada por meio de abstrações metafísicas. Heidegger, assim, critica incisivamente o entendimento platônico que, ao subordinar o tempo ao eterno, procura transformar o histórico em conformação do supratemporal, dissolvendo a angústia que lhe é inerente.

Ademais, Heidegger aponta para a radical imersão do *Dasein* no mundo como elemento constitutivo de sua essência. A vida fática, entendida como engajamento prático e cotidiano com os entes, não pode ser colocada entre parênteses, como sugere a *epoché* fenomenológica de Husserl. Antes, ela é o lócus privilegiado em que o *Dasein* experiencia o sentido, revelando-se como uma preocupação incessante pela significação de sua existência. Neste contexto, a historicidade do *Dasein* não é um atributo secundário, mas a sua própria condição de possibilidade, na medida em que a unidade do ser se dá na antecipação da morte, que confere coesão à existência sem recorrer a noções substancialistas ou essencialistas¹⁶⁹.

A contraposição entre o ego transcendental de Husserl e o *Dasein* heideggeriano também merece ser destacada. Enquanto o primeiro está atrelado a uma consciência teórica que busca conhecer os objetos a partir de uma posição de exterioridade, o segundo emerge como um ser-no-mundo que só pode ser compreendido em sua relação inextricável com a rede de significados em que está inserido. Para Heidegger, o “puro ego” não é uma abstração isolada, mas um ego histórico, enraizado na concretude da existência. A vida fática, assim, é uma relação de cuidado, sempre mediada pela temporalidade e pela contingência.

Por fim, é preciso enfatizar que, ao situar a temporalidade no cerne de sua ontologia, Heidegger não apenas reconfigura o entendimento do ser, mas também oferece uma resposta profundamente humanizada à questão da existência. Sua crítica ao “asseguramento” platônico da temporalidade, bem como sua recusa em buscar fundamentos metafísicos para a unidade

¹⁶⁸Cf. Levinas, 1980, p.164.

¹⁶⁹Cf. Heidegger, 2001, p. 141.

do ser, desvelam uma filosofia que abraça a finitude e a angústia como elementos constitutivos da condição humana. Desta forma, Heidegger e Kierkegaard, cada qual a seu modo, revelam que o tempo não é uma ameaça a ser neutralizada, mas o campo no qual o ser humano encontra sua liberdade e sua verdade mais profundas¹⁷⁰.

A investigação acerca da temporalidade em Søren Kierkegaard e Martin Heidegger constitui um eixo de reflexão filosófica profundamente enraizado na tentativa de compreender a existência humana em sua radicalidade, considerando a angústia como categoria ontológica e fenomenológica central na constituição do ser e no modo como este se relaciona com o tempo. Tal perspectiva nos convoca a entrever a temporalidade não como uma abstração desprovida de concretude ou como um horizonte meramente objetivo, mas como uma dimensão intrínseca à experiência fática do ser humano, que se realiza em um devir contínuo e incessante, em que o indivíduo, ao tornar-se si mesmo, se confronta com as possibilidades abertas pelo instante e com as inquietações inerentes à finitude de sua existência¹⁷¹.

Nesse contexto, Kierkegaard delineia uma compreensão da temporalidade que se desdobra no enfrentamento do instante como uma irrupção do eterno no fluxo do tempo, um momento decisivo que não se presta a ser reduzido a categorias conceituais rígidas ou a um presente meramente pontual. Para ele, a temporalidade manifesta-se em um movimento de transgressão dos limites da objetividade, conduzindo o indivíduo a uma experiência existencial que transcende o meramente empírico e que, por isso mesmo, escapa ao domínio de uma racionalidade calculadora. O instante, ao se configurar como um ponto de intersecção entre o temporal e o eterno, não é senão a expressão mais genuína da liberdade humana, que se revela na angústia de se deparar com a própria responsabilidade pelo vir-a-ser de sua existência¹⁷².

Heidegger, por sua vez, articula uma ontologia da temporalidade que não apenas dialoga com as ideias kierkegaardianas, mas que também se desdobra em uma crítica radical às concepções metafísicas tradicionais, especialmente aquelas que derivam de uma leitura platônica do tempo enquanto imagem móvel da eternidade. Para Heidegger, a temporalidade não pode ser compreendida a partir de uma perspectiva que a reifica em estruturas objetivantes, mas deve ser resgatada como o horizonte fundamental de constituição do *Dasein*, cujo existir se dá em um constante projetar-se para suas possibilidades mais autênticas. Nesse sentido, a experiência fática da vida emerge como o núcleo originário a

¹⁷⁰Cf. Pieper; Ross, 2012, p. 105-106.

¹⁷¹Cf. Ross, 2014, p. 352-353.

¹⁷²Cf. Kierkegaard, 2021, p. 90-92.

partir do qual se desvela a historicidade, uma historicidade que não se reduz a um conjunto de eventos objetivamente descritos, mas que se constitui no modo como o ser humano habita o mundo em sua facticidade e em sua abertura ao porvir¹⁷³.

Ademais, é crucial observar que, tanto em Kierkegaard quanto em Heidegger, a religião, particularmente em suas manifestações cristãs originárias, ocupa um papel significativo no desvelamento da temporalidade como uma experiência que desafia as seguranças ontológicas e epistemológicas do pensamento moderno. Para Kierkegaard, o cristianismo não oferece uma solução que neutralize a angústia temporal, mas antes a intensifica ao confrontar o indivíduo com a demanda ética e existencial de relacionar-se com o eterno em sua singularidade¹⁷⁴. Heidegger, por outro lado, reconhece na existência cristã primitiva uma forma de viver o tempo que não o trata como um recurso manipulável, mas como uma dimensão que inclui a perturbação e a imprevisibilidade próprias da existência humana.

Dessa forma, ao resgatarmos as intersecções entre temporalidade, angústia e historicidade no pensamento desses dois autores, somos conduzidos a uma reflexão que, ao mesmo tempo, une e diferencia suas abordagens. Kierkegaard insiste na irredutibilidade do instante como momento decisivo em que o ser humano é convocado a decidir-se por si mesmo, enquanto Heidegger enfatiza a necessidade de retornar à experiência fática da vida para compreender o sentido do histórico e da temporalidade¹⁷⁵. Em última instância, ambos convergem na rejeição a uma compreensão objetivante do tempo, convidando-nos a conceber a temporalidade como o horizonte originário no qual se dá a abertura do ser à sua própria finitude, à sua autenticidade e às possibilidades que se desvelam no confronto com o eterno e com o porvir. Assim, ao colocarem em foco o tempo como elemento constitutivo da existência, Kierkegaard e Heidegger não apenas subvertem paradigmas metafísicos tradicionais, mas também revelam a profunda complexidade e a inexaurível riqueza do fenômeno humano em seu ser-no-mundo:

Se se quiser usar agora o instante para com ele definir o tempo, e fazer o instante designar a exclusão puramente abstrata do passado e do futuro e, como tal, o presente, então o instante não será exatamente o presente, pois o intermediário entre o passado e o futuro, pensado de maneira puramente abstrata, simplesmente não é nada. Mas assim se vê que o instante não constitui uma mera determinação do tempo, dado que a determinação do tempo é apenas que ele passa (e se vai), razão porque o tempo – se há de ser definido por qualquer das determinações que se

¹⁷³Cf. Fernandes, 2015, p. 49.

¹⁷⁴Cf. Ross, 2007, p. 152.

¹⁷⁵Cf. Pieper; Ross, 2012, p. 107.

manifestam no tempo – é o tempo passado. Se, ao invés, o tempo e a eternidade se tocarem um no outro, então terá de ser no tempo, e agora chegamos ao instante. (Kierkegaard, 2021, p. 92).

A crítica ao platonismo e à sua tentativa de atenuar ou mesmo obliterar o caráter inquietante que caracteriza a experiência da temporalidade constitui-se como um ponto de inflexão essencial e uma convergência epistemológica de suma importância entre a concepção de instante elaborada por Kierkegaard e a interpretação heideggeriana das epístolas paulinas. A temporalidade, em sua formulação clássica e nas suas diversas reapropriações contemporâneas, opera tradicionalmente sob os auspícios de uma lógica que busca privilegiar a compreensão objetiva e necessária do tempo, reduzindo-o a uma dimensão calculável e controlável. Entretanto, para Kierkegaard e Heidegger, tal perspectiva revela-se incapaz de abarcar a densidade ontológica da existência, na medida em que desconsidera a natureza constitutiva da temporalidade e da historicidade como elementos estruturantes do *Dasein*, sendo, portanto, inconcebível relegá-las a um estatuto secundário ou instrumental, nem tampouco submetê-las à suspensão metodológica em função de construções teóricas abstratas¹⁷⁶.

Enquanto na tradição grega, particularmente na metafísica platônica, a temporalidade figura como uma categoria delimitada entre outras tantas, a análise oriunda da experiência fático-existencial, promovida tanto por Kierkegaard quanto por Heidegger, desvenda sua condição inalienável de fundamento ontológico da existência humana, evidenciando a sua natureza de indisponibilidade e a sua abertura para a dimensão de um futuro irremediavelmente incerto. Heidegger, ao dedicar-se à análise das vivências temporais dos primeiros cristãos, enfatiza a radicalidade com que o tempo se manifesta no horizonte escatológico da expectativa, imprimindo na existência humana uma tonalidade emotiva de urgência ontológica, na qual o ser é continuamente convocado à apropriação autêntica de sua finitude.

Ademais, ao se observar o itinerário reflexivo de ambos os pensadores, torna-se evidente que suas compreensões acerca da temporalidade derivam de uma hermenêutica intrinsecamente atravessada pela interpretação cristã da existência. Em Kierkegaard, particularmente em *Climacus*, mesmo quando o cristianismo não é explicitamente mencionado, sua presença se revela velado, configurando-se como um horizonte de sentido indispensável para a compreensão de sua ontologia do instante¹⁷⁷. No caso de Heidegger, a

¹⁷⁶Cf. Ericksen, 2017, p. 61.

¹⁷⁷Cf. Kierkegaard, 2005, p.72.

eleição das epístolas paulinas como objeto de análise não se apresenta como uma escolha contingente, mas como uma decisão metodológica de profundo significado, na medida em que essas cartas oferecem uma alternativa hermenêutica radicalmente distinta da perspectiva grega clássica. Tal abordagem, por sua vez, encontra continuidade e ressonância nas análises heideggerianas posteriores sobre os textos aristotélicos, nas quais a vida fática emerge como prisma central para a concepção de uma temporalidade que se contrapõe frontalmente às abstrações metafísicas e às pretensões de universalidade a-histórica da tradição ocidental.

Portanto, é possível afirmar que o cristianismo, ao conferir centralidade à historicidade e à temporalidade enquanto dimensões inalienáveis da existência, exerce uma influência estruturante e transformadora nas interpretações ontológicas de Kierkegaard e Heidegger. Essa inflexão histórica, ao desafiar os pressupostos ontológicos herdados da metafísica clássica, inaugura uma concepção renovada e existencialmente engajada da condição humana, na qual o tempo é alçado à condição de núcleo pulsante e inescapável da experiência do ser no mundo. Assim, tanto Kierkegaard quanto Heidegger, a partir de suas respectivas leituras, denunciam as insuficiências das perspectivas tradicionais, promovendo um deslocamento paradigmático que coloca a temporalidade e a cotidianidade no centro da problemática ontológica.

4.2.2. Natureza da angústia

A angústia, enquanto fenômeno hermenêutico de relevância fundamental, apresenta-se como um constructo existencial que permite uma análise comparativa profunda entre o pensamento de Kierkegaard e Heidegger, revelando divergências que repercutem em toda a estrutura de suas respectivas filosofias, em especial no que concerne à concepção de temporalidade e à relação do ser humano com sua própria essência. Para Kierkegaard, a angústia não se reduz a um mero sentimento subjetivo ou a um estado psicológico transitório, mas assume a forma de uma experiência ontológica radical, profundamente enraizada na liberdade constitutiva do ser humano, manifestando-se como o abismo que resulta do confronto entre o finito e o infinito, entre a contingência de suas escolhas e a infinitude das possibilidades que se abrem diante de sua existência. Nesse sentido, a angústia kierkegaardiana emerge como um reflexo da tensão inelutável entre a imanência da existência

concreta e a transcendência da vocação espiritual, operando como um catalisador que impele o indivíduo a assumir a responsabilidade moral que lhe é inerente¹⁷⁸.

Em contrapartida, Heidegger, ao deslocar a angústia para o âmbito de uma ontologia fundamental, dissocia-a de qualquer conotação moralista ou religiosa, inserindo-a em uma análise fenomenológica que busca desvendar a estrutura existencial do *Dasein* em sua relação originária com o ser. Nesse contexto, a angústia heideggeriana revela-se como uma disposição afetiva primordial (*Grundstimmung*), que permite ao *Dasein* transcender as distrações do cotidiano e confrontar a sua própria finitude, desvelando-se como ser-para-a-morte e reconhecendo a vacuidade do ente em sua totalidade¹⁷⁹. Assim, ao contrário de Kierkegaard, para quem a angústia opera como o meio pelo qual o indivíduo é conduzido a uma resolução espiritual, em Heidegger, ela se configura como uma abertura ontológica que desvenda o nada, permitindo ao *Dasein* apropriar-se autenticamente de seu existir, em um movimento de projeção contínua no horizonte das possibilidades que lhe são próprias.

Não obstante, é na articulação entre angústia e temporalidade que a distinção entre os dois autores atinge sua profundidade máxima. Kierkegaard compreende a angústia como intimamente vinculada à liberdade e à culpa, sendo esta última decorrente da percepção do pecado original e da relação entre o passado, que carrega o peso das escolhas já realizadas, e o futuro, enquanto esfera de possibilidades ainda não concretizadas. Tal compreensão insere a angústia no cerne de uma dialética existencial que conduz o indivíduo a um confronto incessante consigo mesmo, culminando no chamado “salto da fé”, por meio do qual o indivíduo transcende a desesperança e alcança a plenitude espiritual¹⁸⁰.

Por outro lado, Heidegger propõe uma concepção radicalmente distinta, ao posicionar a angústia como uma modalidade privilegiada de revelação da estrutura temporal do *Dasein*. Nesse sentido, a angústia não apenas evidencia a finitude inerente ao existir humano, mas também desvela a temporalidade como a dimensão originária que possibilita o ser-aí apropriar-se de sua autenticidade. O passado, o presente e o futuro são, assim, integrados em uma unidade dinâmica, em que o *Dasein*, ao projetar-se em direção ao seu porvir, reconfigura continuamente sua relação com seu passado e se lança em uma existência própria, que, embora constantemente ameaçada pela impropriedade, encontra na angústia a possibilidade de resgatar sua essência mais originária¹⁸¹.

¹⁷⁸Cf. Levinas, 1998, p. 73.

¹⁷⁹Cf. Levinas, 1997, p. 209.

¹⁸⁰Cf. Stein, 2002, p. 172.

¹⁸¹Cf. Nunes, 2002, p. 55.

Portanto, enquanto em Kierkegaard a angústia é mediada por uma preocupação ética e espiritual que transcende o indivíduo rumo ao divino, em Heidegger, ela opera como uma revelação puramente ontológica, que expõe o *Dasein* à sua condição de ser-no-mundo e à inexorabilidade de sua finitude¹⁸². Essa distinção, longe de se limitar a uma mera diferença de enfoque, repercute de maneira profunda nas respectivas filosofias, moldando não apenas suas concepções de liberdade e transcendência, mas também a forma como ambas interpretam a condição humana em sua totalidade, como um ser essencialmente atravessado pela temporalidade e pelo enigma do nada.

À luz de uma análise ontológica e fenomenológica aprofundada, torna-se imperioso dissecar as diferenciações conceituais que permeiam a noção de angústia em Kierkegaard e Heidegger, evidenciando, por conseguinte, como tais distinções reverberam em toda a tessitura filosófica que cada autor elabora em torno da relação intrínseca entre existência, temporalidade e liberdade. Com efeito, em Kierkegaard, a angústia desponta como uma categoria existencial profundamente enraizada na dimensão moral e espiritual do indivíduo, constituindo-se como expressão da condição paradoxal do espírito humano, o qual, ao defrontar-se com a infinitude de possibilidades que a liberdade encerra, experimenta uma espécie de “vertigem existencial”. Essa vertigem, longe de ser um estado puramente psicológico, assume uma conotação teológica e ética, na medida em que convoca o sujeito a transcender a trivialidade da existência cotidiana e a confrontar, de modo inexorável, a relação entre o finito e o eterno, entre a contingência do presente e a eternidade da salvação:

Essa célebre descrição identifica a angústia com a realidade da liberdade, ou com a liberdade real, enquanto possibilidade. Mas no capítulo V a angústia aparece sob outra luz, bem mais positiva, já desde o título: ‘Angústia como o que salva pela fé’. E dizer ‘o que salva’ é tradução amulexada: ‘frelsende’ é o gerúndio do verbo *atfrelse* (salvar, redimir). (Valls, 2013, p. 149).

Em contrapartida, Heidegger desloca o conceito de angústia do âmbito ético-religioso para a esfera ontológico-existencial, conferindo-lhe um estatuto radicalmente distinto. Para o filósofo de Freiburg, a angústia emerge como uma disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*), ou seja, um estado de ânimo primordial que desvela a estrutura mais originária do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Tal disposição não se dirige a entes ônticos específicos, como ocorre no temor, mas revela-se como uma experiência ontológica que expõe o ser-aí ao nada (*das Nichts*), desnudando a totalidade do mundo em sua ausência de

¹⁸²Cf. Stein, 1998, p. 113-114.

sentido intrínseco. Nesse horizonte, a angústia não apenas desvela a contingência do existir humano, mas também revela a condição de finitude que caracteriza o *Dasein* em sua essência como ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*)¹⁸³. Nesse contexto, Kierkegaard compreende a angústia como a experiência de uma tensão intrínseca à liberdade, a qual, ao mesmo tempo que emancipa o indivíduo, o confronta com a responsabilidade inexorável de suas escolhas:

Haufniensis vê aqui a angústia como experiência positiva, pela qual todos precisam passar. Entretanto, o verdadeiro tema deste quinto e último capítulo não é o moço da história ou a história do moço, pois a heroína é agora a própria angústia, uma vez que é ela quem salva. O jovem pode até seguir seu caminho, não interessa, pois cada um tem sua história, mas todos precisamos percorrer um caminho desse tipo, enfrentando a angústia. Por quê? Porque o nunca ter se angustiado é tão perigoso quanto se afundar e perder-se nela. O aprendizado da angústia foi deixado de lado naquele conto maravilhoso alemão, e ficamos afinal somente com o herói e sua sorte. (Valls, 2013, p. 148).

A liberdade, nesse sentido, torna-se o fundamento da angústia, uma vez que o sujeito, ao se deparar com a infinidade de possibilidades que se apresentam diante de si, é impelido a assumir a responsabilidade pelo seu próprio destino, situando-se em um espaço liminar entre a possibilidade e a necessidade, entre o desespero e a fé. Em última instância, para Kierkegaard, a angústia desempenha um papel redentor, na medida em que direciona o sujeito ao “salto” para a fé, um movimento existencial que transcende a mera racionalidade e conduz à reconciliação com o absoluto¹⁸⁴.

Heidegger, por outro lado, reconstrói a angústia como um fenômeno estruturalmente vinculado à compreensão do tempo enquanto horizonte transcendental da existência. Para ele, a angústia é a experiência que possibilita ao *Dasein* apreender sua própria finitude e apropriar-se de seu existir de modo autêntico. Longe de ser um obstáculo à liberdade, como poderia parecer à primeira vista, a angústia é, para Heidegger, o estado afetivo que liberta o *Dasein* das amarras da banalidade cotidiana, desvelando-o como um ser projetado para o futuro e lançado em direção ao seu próprio perecimento. Nesse sentido, a angústia revela a verdade mais originária da existência: o fato de que o ser humano é, em sua essência, um ente temporal e finito, para quem o tempo não é apenas uma medida externa, mas o próprio horizonte de compreensão do ser¹⁸⁵.

A partir dessas considerações, evidencia-se que, enquanto Kierkegaard enxerga na angústia um fenômeno eminentemente ético e teológico, que conduz o indivíduo a um

¹⁸³Cf. Vila-Chà, 1986, p. 355-356.

¹⁸⁴Cf. Ross, 2005, p. 145.

¹⁸⁵Cf. Nunes, 1997, p. 115-116.

encontro com sua condição espiritual e à possibilidade da redenção, Heidegger a interpreta como um fenômeno ontológico primordial, que ilumina a estrutura temporal do *Dasein* e o convoca a assumir sua existência de maneira autêntica. Essa distinção fundamental entre os dois pensadores reflete-se em suas respectivas concepções do tempo: para Kierkegaard, o tempo é o palco de uma luta incessante entre o finito e o infinito, entre a contingência e a eternidade; para Heidegger, o tempo é o horizonte no qual todas as possibilidades do ser se articulam, configurando-se como a dimensão constitutiva da existência humana.

Assim, ao analisar a angústia em Kierkegaard e Heidegger, depreende-se que, embora ambos reconheçam sua centralidade para a compreensão da condição humana, divergem radicalmente quanto à sua natureza e implicações. Para o primeiro, a angústia é uma via para a transcendência e para a realização espiritual; para o segundo, é o meio pelo qual o *Dasein* se confronta com sua própria finitude e se apropria de sua existência enquanto ser-no-tempo. Essa discrepância não apenas sublinha as diferenças filosóficas entre os dois autores, mas também ilumina os caminhos distintos que traçaram na busca por compreender a essência da existência humana¹⁸⁶.

A angústia, enquanto categoria central que atravessa as meditações existenciais de Søren Kierkegaard e Martin Heidegger, revela-se em suas filosofias como um fenômeno que ultrapassa o âmbito meramente psicológico para se inscrever no domínio ontológico e espiritual, articulando-se de maneira essencial às concepções de liberdade, temporalidade e finitude. No horizonte kierkegaardiano, a angústia se apresenta como um estado inerente à condição humana, profundamente enraizada na experiência de liberdade, sendo esta concebida não apenas como a possibilidade de escolha, mas como um movimento que expõe o indivíduo ao abismo das infinitudes que o circundam. Assim, Kierkegaard identifica na angústia um traço espiritual e moral, que interpela o sujeito a confrontar-se com a responsabilidade de suas escolhas diante do absoluto, projetando-o para uma dimensão ética e transcendente, na qual a existência se entrelaça inextricavelmente com os dilemas do passado e as esperanças depositadas no futuro¹⁸⁷.

Por outro lado, no pensamento heideggeriano, a angústia assume uma configuração que não se limita às categorias ético-religiosas, mas que se instaura como um *Grundphänomen* — um fenômeno fundante —, cuja manifestação transcende qualquer vinculação à moralidade ou a condicionantes externas. Heidegger descreve a angústia como

¹⁸⁶Cf. Haddock-Lobo, 2006, p. 73-74.

¹⁸⁷Cf. Kierkegaard, 1995, p. 111-112.

uma disposição afetiva primordial (*Grundstimmung*), que desvela a estrutura fundamental do *Dasein*, retirando-o do âmbito da cotidianidade inautêntica e lançando-o à revelação de sua essência ontológica¹⁸⁸. Diferentemente do temor, que é direcionado a um ente específico ou a uma ameaça identificável no mundo intramundano, a angústia não encontra um objeto particular que a provoque; ao contrário, ela irrompe como um estado de desamparo existencial, em que o mundo, enquanto campo de significados familiares, se dissolve, expondo o ser-aí ao nada que permeia sua existência.

Essa distinção se aprofunda à medida que consideramos a relação entre angústia e temporalidade nos dois pensadores. Para Kierkegaard, a angústia emerge da tensão entre o finito e o infinito, entre a possibilidade e a necessidade, projetando o sujeito para a eternidade mediante a superação de sua condição imediata por meio da fé. A liberdade, nesse contexto, é simultaneamente o fundamento e a causa da angústia, pois confronta o indivíduo com a responsabilidade absoluta de ser si mesmo diante de Deus, culminando na possibilidade de redenção: “Ora, no capítulo V do livro da angústia é ela que salva e redime, porém ‘ved Troen’, sendo Troen a fé (confiança, fidelidade). A preposição “ved” é ampla, designando o ‘com’, ‘pelo’, ‘junto ao’, como o inglês by. Conclusão: com a fé, junto com a fé ou pela fé, a angústia é a verdadeira redentora.” (Valls, 2013, p. 150).

Em Heidegger, entretanto, a angústia se articula de maneira mais radical à temporalidade, sendo esta concebida como a dimensão ontológica originária do ser-aí. A experiência da angústia desvela a temporalidade autêntica ao confrontar o ser-aí com sua finitude e com a inevitabilidade da morte, possibilitando, assim, que o *Dasein* se compreenda como um projeto de ser, sempre em devir, que se projeta no horizonte do futuro enquanto antecipa resolutamente sua própria inexistência¹⁸⁹.

No que tange à natureza da ameaça experienciada na angústia, Heidegger opera uma ruptura decisiva em relação às concepções tradicionais. Enquanto no temor o ser-aí se depara com um ente ou uma situação delimitável que compromete sua segurança, na angústia o que ameaça não é o mundo externo ou qualquer elemento intramundano, mas o próprio desvelamento do ser. A ameaça da angústia é, pois, um fenômeno não localizável, que não pode ser nomeado ou circunscrito a um objeto, pois sua origem reside no interior do *Dasein*, no núcleo mesmo de sua existência¹⁹⁰. Trata-se de uma força onipresente e inominável que transcende as categorias de espaço e tempo, instaurando-se como um chamado silencioso,

¹⁸⁸Cf. Meyh, 2019, p. 70-71.

¹⁸⁹Cf. Weyh, 2019, p. 58-59.

¹⁹⁰Cf. Levinas, 1998, p. 69.

uma exigência inexorável que atravessa o *Dasein* e o convoca a um confronto inescapável consigo mesmo.

Desse modo, a angústia em Heidegger adquire a dimensão de um apelo ontológico, um *Ruf* que irrompe das profundezas do *Dasein* como um clamor que precisa ser escutado, mesmo quando abafado pelo ruído da tagarelice e da dispersão da vida cotidiana. Tal apelo remete ao *Deimon* socrático, aquela voz interior que, embora silenciosa, guia o ser-aí em direção à autenticidade. Essa autenticidade, por sua vez, não implica a superação ou eliminação da angústia, mas sua aceitação como parte constitutiva da existência, como uma via pela qual o ser-aí se apropria de sua própria temporalidade e se liberta das ilusões da inautenticidade.

Essas diferenciações no modo como Kierkegaard e Heidegger compreendem a angústia resultam em abordagens substancialmente distintas no que se refere à sua integração na vida humana. Kierkegaard propõe que a angústia, embora dolorosa, é uma condição necessária para que o indivíduo transcenda a imediatividade e se reconcilie com sua liberdade por meio da fé, em um movimento ascensional que conduz à realização espiritual. Heidegger, ao contrário, afirma que a angústia não é algo a ser superado, mas sim enfrentado como uma condição inevitável e reveladora da verdade do ser. Na angústia, o *Dasein* se torna plenamente consciente de sua situação ontológica, de sua finitude e da abertura de suas possibilidades, permitindo que ele habite o presente com autenticidade e projete seu ser no horizonte do futuro, reconciliando-se, enfim, com a precariedade e a grandeza de sua condição¹⁹¹.

A angústia, conceito axial tanto na filosofia existencial de Søren Kierkegaard quanto na ontologia fundamental de Martin Heidegger, revela-se como uma experiência limítrofe que, embora compartilhada em seu núcleo fenomenológico, assume implicações e desdobramentos profundamente distintos em cada uma dessas arquiteturas filosóficas. Tal distinção repousa, sobretudo, nas respectivas compreensões acerca da liberdade, da temporalidade e da condição humana, dimensões estas que, ao se entrelaçarem, evidenciam os percursos singularmente demarcados por Kierkegaard e Heidegger, enquanto pensadores que operam em esferas teóricas e existenciais ora convergentes, ora diametralmente opostas.

Para Kierkegaard, a angústia emerge como um estado de inquietação ontológica, cuja gênese reside na consciência da liberdade como possibilidade radical, ou seja, como a capacidade do indivíduo de transcender as amarras da necessidade e optar, dentro de uma

¹⁹¹Cf. Levinas, 1997, p. 194.

pluralidade de possibilidades, pelos rumos que moldarão sua existência. Esse estado, intrinsecamente ambivalente, caracteriza-se simultaneamente como um fardo e um chamado, confrontando o sujeito com as responsabilidades inerentes às escolhas que ele é compelido a realizar. Nesse contexto, a angústia adquire uma dimensão moral e espiritual, pois não apenas lança o indivíduo no campo das deliberações éticas, como também o aproxima de sua relação com o infinito, remetendo à fé como horizonte de transcendência e sentido.

Heidegger, contudo, distancia-se radicalmente de tal abordagem ao depurar a angústia de qualquer conotação ética, psicológica ou religiosa, reinterpretando-a como uma disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*) que revela a essência do *Dasein* em sua mais genuína autenticidade¹⁹². Ao contrário da concepção kierkegaardiana, em que a angústia insta o sujeito à busca por significados que transcendem sua imanência, Heidegger entende tal fenômeno como o desvelamento da verdade do ser enquanto ser-para-a-morte. A angústia heideggeriana, portanto, não está circunscrita ao dilema moral ou à aspiração metafísica, mas repousa no confronto do *Dasein* com sua finitude, com o nada que espreita e ameaça dissolver todas as seguranças oferecidas pelo mundo cotidiano.

A divergência entre as perspectivas de Kierkegaard e Heidegger torna-se ainda mais evidente no tocante à relação entre angústia e temporalidade. Em Kierkegaard, o tempo apresenta-se como o horizonte em que o indivíduo se defronta com a responsabilidade de suas escolhas passadas e com as possibilidades que lhe são oferecidas pelo futuro. Nesse sentido, a angústia é uma resposta à tensão dialética que caracteriza a existência, marcada pelo contínuo esforço de reconciliar os imperativos do finito com as aspirações do infinito. Em Heidegger, por outro lado, a temporalidade não é apenas um pano de fundo para a existência, mas a própria estrutura constitutiva do ser, sendo a angústia o veículo por meio do qual o *Dasein* se torna plenamente consciente de sua condição enquanto projeto temporal. Para Heidegger, a experiência angustiante desvela a verdade do tempo como aquilo que possibilita o ser, ao mesmo tempo que o limita inexoravelmente à sua finitude¹⁹³.

A associação que Kierkegaard estabelece entre angústia e pecado também ilustra uma diferença crucial entre as duas filosofias. Para Kierkegaard, a liberdade, ao possibilitar a escolha, expõe o indivíduo ao risco do erro e à potencialidade do pecado, configurando a angústia como uma resposta ao reconhecimento dessa vulnerabilidade moral. A superação desse estado, segundo Kierkegaard, reside no compromisso ético e na fé, que permitem ao

¹⁹²Cf. Casanova, 2020, p. 81.

¹⁹³Cf. Capobianco, 2011, p. 70.

indivíduo transcender as limitações de sua condição e alcançar uma vida autenticamente significativa. Em Heidegger, entretanto, qualquer referência a parâmetros morais ou religiosos é em sua maioria evitada¹⁹⁴, uma vez que a angústia, em sua concepção, não é algo a ser superado, mas sim uma condição constitutiva do *Dasein*. A angústia heideggeriana, longe de propor uma saída ou uma solução, é a via pela qual o *Dasein* se reconcilia com sua própria existência, abandonando as ilusões do mundo cotidiano e confrontando a verdade nua de seu ser¹⁹⁵.

Conclui-se, pois, que a angústia, enquanto tema compartilhado entre Kierkegaard e Heidegger, adquire significados radicalmente distintos em suas respectivas filosofias. Em Kierkegaard, ela é concebida como um aspecto central da experiência humana que, embora desconcertante, conduz ao crescimento moral e espiritual, sendo vista como uma oportunidade de transcendência e significado. Em Heidegger, por sua vez, ela se constitui como uma disposição ontológica fundamental, que não busca reconciliação ou propósito, mas desvela a essência do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, projetado no horizonte da temporalidade e marcado pela inevitabilidade de sua finitude. Heidegger, ao desvincular a angústia de qualquer propósito moral ou afetivo, oferece uma interpretação mais abrangente e radical, que transcende as preocupações de Kierkegaard e inaugura um novo campo de reflexão sobre a condição humana em sua profundidade existencial.

¹⁹⁴Salvo a análise das cartas paulinas

¹⁹⁵Cf. Webber; Webber, 2018, p. 103.

5 CONCLUSÃO

Durante o trabalho, para responder ao questionamento: “De que maneira a concepção de angústia de Kierkegaard influenciou a abordagem de Heidegger sobre esse conceito?” foram analisadas as sutis repercussões da obra de Martin Heidegger, especialmente *Ser e Tempo*, no que diz respeito às questões epistemológicas e ontológicas que estruturam o alicerce da modernidade. Essa obra, em particular, aborda como o ser humano se insere de forma complexa e interdependente em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo. Heidegger, em sua exegese magistral do *Dasein*, propõe uma reconfiguração radical do núcleo estruturante da tradição filosófica ocidental, desafiando a dicotomia tradicional entre essência e existência. Através de uma ontologia fundamental, que se baseia na fenomenologia da experiência cotidiana, ele reintegra essa relação, tornando o ser-no-mundo uma categoria primária da experiência humana.

O *Dasein*, enquanto lócus privilegiado e singular da indagação filosófica, desponta como aquele ente que, de modo único, erige o Ser como questão central de sua existência. Sua facticidade, por sua vez, não se apresenta como dado isolado, mas manifesta-se na indissociável imbricação entre o ser-aí e o mundo, compreendido este último não como um simples conglomerado de objetos, mas como um horizonte hermenêutico de significados que se desvela na dinâmica relacional entre ser e mundo.

Nesse horizonte, o Ser, em sua essência mais primordial, articula-se como possibilidade sempre aberta, evocando uma responsabilidade existencial perante o desvelamento do ser enquanto tal.

Nas ciências humanas, e sobretudo no campo da psicologia, o pensamento heideggeriano exerceu influências que construíram uma forte crítica ao reducionismo naturalista, propondo, em vez de tal perspectiva, um paradigma fenomenológico-existencialista. Essa perspectiva permite abordar as várias dimensões do “ser-no-mundo”, garantindo total liberdade, que elimina o constrangimento de enfrentar fragmentos de perspectivas que transformam o homem em uma mera categoria mecânica ou utilitária.

Portanto, a ontologia fundamental do horizonte de Heidegger não termina, por um lado, no nível especulativo na abstração da metafísica, mas, por outro lado, se realiza como uma poderosa força crítica, que pode perfeitamente ser responsável pelas situações e desafios mais dignos de um diálogo de nosso tempo. Ele dissipa no âmago a dualidade do sujeito e do objeto, presente em toda a tradição filosófica, e “descobre” de novo o homem à luz do seu

ser-aberto – um ser no qual as possibilidades de existência não são limitadas e dadas primeiramente.

Tal concepção exige do *Dasein* um posicionamento ético frente ao horizonte do Ser, no qual a autenticidade emerge como condição fulcral para a plena assunção de sua finitude e para a projeção de si no mundo com plena lucidez e responsabilidade ontológica.

A análise heideggeriana do Nada, por sua vez, subverte as categorias tradicionais da metafísica, conferindo-lhe uma primazia ontológica que se manifesta de modo pungente na experiência da angústia. Longe de ser uma mera ausência de ser, o Nada revela-se como condição estrutural para o desvelamento do Ser, instaurando a abertura necessária para que o ente se manifeste em sua totalidade. Esta experiência liminar, mediada pela angústia, rompe a instrumentalidade do cotidiano, expondo a vacuidade subjacente à existência inautêntica e permitindo ao ser humano transcender os limites do objetivo em direção ao mistério insondável do Ser.

Nesse sentido, ao conceder ao Nada uma centralidade ontológica, Heidegger aponta que a ciência, ao ignorar tal dimensão, incorre em uma contradição intrínseca a sua pretensão de objetividade, evidenciando a necessidade de uma reorientação ontológica que leve em consideração a historicidade e a finitude do *Dasein*. A angústia, ao confrontar o ser-aí com a inexorável realidade do Nada, desvela sua historicidade, constituindo-se, assim, como disposição existencial fundamental que habilita a autenticidade e instaura a liberdade originária do ser humano.

No âmago da reflexão heideggeriana, as disposições afetivas como o tédio profundo e a angústia emergem como manifestações primordiais do *Befindlichkeit*, transcendendo os limites da psicologia empírica e revelando o ser-aí diante de sua finitude, de sua liberdade existencial e do Nada como abismo ontológico que singulariza sua existência. Essa experiência radical emancipa o *Dasein*, permitindo-lhe transcender o anonimato da existência cotidiana e reconstruir sua relação com o cosmos, afirmando sua liberdade e reconciliando-se com sua essência mais genuína.

Dessa maneira, a angústia desponta como o alicerce ontológico de uma existência autenticamente apropriada, desvelando o Nada como a profundidade insondável que singulariza o ser-aí e, simultaneamente, lhe abre a possibilidade de assumir plenamente sua temporalidade finita.

Reconhecendo sua finitude, o *Dasein* se lança no mundo como liberdade originária, superando a banalidade da vida inautêntica e afirmando a responsabilização da existência em sua plenitude, o que ressignifica a própria existência nesse horizonte de possibilidades futuras

que se lhe depara. Assim, ao explorar as intrincadas relações entre a angústia, o Nada e o *Dasein* na filosofia de Martin Heidegger e estabelecendo uma conexão robusta com a noção de autenticidade como é elaborada nos escritos de Søren Kierkegaard, a atual pesquisa se apresenta como um empreendimento altamente teórico cujas implicações não se limitam à ontologia especulativa e extrapolam as fronteiras da tradição existencial-fenomenológica para tocar os corações de questões pertinentes do século XXI, quer se trate de filosofia enquanto tal ou de suas zonas de contato das ciências socio-humanas. Desta maneira, tal investigação se delinea como um desvelar hermenêutico.

Embora Heidegger e Kierkegaard compartilhem uma preocupação comum com a angústia, sendo esta como uma experiência central na condição humana, suas abordagens filosóficas seguem caminhos fundamentalmente distintos: Kierkegaard, ancorado em sua herança cristã, vê a angústia como a expressão da tensão entre a liberdade individual e a relação do ser humano com Deus. Para ele, a angústia é principalmente um reflexo da consciência do pecado e da responsabilidade ética perante o divino, sendo um ponto de confronto existencial que exige uma decisão radical em favor da fé e da verdade religiosa. Já em Heidegger, ao contrário, a angústia não se encontra em um contexto religioso ou ético, mas sim como uma abertura ontológica fundamental diante da finitude do ser humano. Em *Ser e Tempo*, como vimos, Heidegger argumenta que a angústia surge quando o *Dasein* se confronta com sua própria mortalidade e com o Nada, revelando a liberdade radical e a “propriedade” do ser-no-mundo. Enquanto Kierkegaard vê a angústia como um dilema espiritual e moral que exige uma solução de fé, Heidegger trata a angústia como um meio de compreensão existencial, que permite ao indivíduo aceitar sua finitude e buscar autenticidade, sem apelar para uma transcendência religiosa. Dessa forma, Heidegger trilha um caminho completamente diferente de Kierkegaard ao deslocar a angústia do campo da ética e da fé para o domínio da ontologia e da liberdade existencial.

De tal modo, ao realizar a sua exegese sobre o existir, Heidegger realiza uma radical inversão da prioridade da filosofia ocidental, deslocando a essência raiz do pensamento ocidental preconceber/ser e recuperar, em seu lugar, uma mentalidade real, uma fenomenologia da vida cotidiana que coloca ser-no-mundo como a categoria paradigmática da experiência humana. Por meio da revalorização da angústia enquanto tonalidade afetiva primordial, tal como concebida na obra magna de Heidegger e aprofundada em convergência com a perspectiva kierkegaardiana, este trabalho não apenas desafia a atual conversação acadêmica sobre a autenticidade, mas sinaliza trilhas de interpretação à frente, estendendo-se

a modos diversos de se desdobrar, com implicações para a ética, a psicologia, a ontologia social e os estudos da subjetividade.

No que concerne à esfera da ética, as implicações deste estudo tornam-se particularmente fecundas ao propor uma reconfiguração do agir humano, compreendido não mais sob o prisma de preceitos normativos universais, mas como um projeto ontológico-existencial que requer do *Dasein* a assunção lúcida de sua finitude e das possibilidades que se lhe apresentam a partir do Nada. Com isso, é possível inferir que o diálogo possível entre Heidegger e Kierkegaard possibilitaria a efetivação de uma ética autêntica do existir, marcada pela possibilidade de o ser-aí confrontar a angústia e, a partir dela, as condições para a realização existencial do pleno e do significativo. Não obstante, esta mesma perspectiva pode lançar pistas mesmo hoje, com a ética do cuidado, com a aceitação da alteridade e da filiação a paternidade ou maternidade na dinâmica da autenticidade e abertura ao Outro. Dentro da psicologia e das práticas terapêuticas, a retomada da angústia enquanto fenômeno existencial, inseparável da condição de ser-no-mundo, se configura como uma valiosa contribuição teórica, sobretudo no que diz respeito à superação de entendimentos reducionistas que, desconsiderando o caráter ontológico da existência humana, fragmentam os sujeitos ou patologizam experiências centrais à sua vivência.

Ao iluminar a angústia, tornando-a visível enquanto disposição afetiva estruturante da *Dasein*, dão-se elementos para a orientação de práticas terapêuticas que buscam a integralidade do ser, linguística à realização da liberdade originária que subjaz ao projetado de ser-existente. Ainda no campo das ciências sociais, a análise do exílio do *Dasein* em relação ao ente pode contribuir para a compreensão das perspectivas que se abrem aos sujeitos diante dos designs de sistemas sociais marcados pela alienação. A sociedade do espetáculo é um exemplo evidente desse cenário, no qual as relações se tornam desfiladas pela fragmentação do sentido existencial. A ligação entre autenticidade e estrutura social, por exemplo, pode ser examinada para trazer à tona novos prisma sobre a subjetividade em situações de modernidade líquida, conforme descrevem Bauman “Na modernidade líquida, as instituições sociais [...] não mais mantêm sua forma por tempo suficiente para servir de moldura às ações humanas e, menos ainda, para contribuir à reprodução de hábitos e rotinas” (Bauman, 2001, p. 8), ou ter empatia com as condições existenciais sob as quais a lógica do capitalismo tardio impôs o ser-em-si aí no qual é continuamente absorvido pela inautenticidade e pelo anonimato.

Como os tons afetivos têm sido pouco trabalhados na constituição do tempo e na elaboração da memória coletiva, um tema que possa ser aberto a partir dessa pesquisa é a

exploração de suas possibilidades de aprofundamento para pensar como a angústia, na condição do afeto primordial, pode influenciar a experiência temporal de eventos históricos. Essa linha de investigação permite articular a subjetividade do *Dasein* com dinâmicas sociais mais amplas, promovendo uma hermenêutica que abarca tanto o singular quanto o coletivo. Outrossim, outro eixo temático digno de menção reside na análise das crises de sentido que atravessam a contemporaneidade, com destaque para a ressignificação da angústia em contextos nos quais prevalecem a superficialidade e o imediatismo, características da sociedade técnica e informacional.

Além disto, o estudo da angústia proposto por Heidegger e Kierkegaard ganha uma relevância particular quando conectamos suas reflexões com os desafios contemporâneos, especialmente ao lembrarmos dos tempos de pandemia e diante das crises existenciais que surgem ao ingressarmos na vida adulta. A pandemia da COVID-19, por exemplo, expôs de maneira dramática a fragilidade da existência humana, acelerando a percepção de nossa finitude e a iminência da morte, o que ressoou diretamente com os estudos que acabei escolhendo em relação ao conceito de angústia de Heidegger. Nesse cenário, o ser humano foi confrontado com a solidão, o isolamento e o medo do desconhecido, aspectos que, segundo Heidegger, revelam a verdadeira condição de liberdade e de “ser-para-a-morte”. A pandemia, ao tornar visível o Nada e a incerteza sobre o futuro, nos impôs um questionamento profundo sobre a autenticidade da vida e sobre o que significa realmente viver em tempos de crise.

Ao mesmo tempo, o processo de transição para a vida adulta, com seus desafios existenciais e responsabilidades crescentes, pode ser compreendido sob a ótica da angústia kierkegaardiana. A entrada na vida adulta exige escolhas definitivas e o reconhecimento da liberdade individual, muitas vezes acompanhadas por um sentimento de perda e de desconexão com os ideais da juventude. A angústia que surge nesse momento pode ser vista como uma resposta ao peso da responsabilidade, das decisões éticas e, como Kierkegaard sugere, da relação do indivíduo consigo mesmo e com suas próprias crenças. Em ambas as situações — o impacto da pandemia e a transição para a vida adulta —, a angústia revela-se como um ponto de inflexão existencial, uma oportunidade para reconfigurar o significado da vida e buscar uma autenticidade que transcenda as imposições sociais e as condições externas.

Esses fenômenos contemporâneos iluminam de forma prática e urgente as reflexões de Heidegger e Kierkegaard, mostrando como a angústia, longe de ser apenas um conceito filosófico abstrato, continua a ser uma experiência vivida de maneira intensa e profunda na atualidade, marcada pela incerteza, pela perda e pela necessidade de reimaginar projetos existenciais. A pandemia e a passagem para a vida adulta, com suas respectivas crises,

oferecem o cenário perfeito para revisitar esses pensamentos filosóficos, demonstrando sua continuidade e pertinência no entendimento da experiência humana no século XXI

Ademais, a articulação filosófica entre Heidegger e Kierkegaard sugere um campo fértil para reflexões interdisciplinares que tangenciam a filosofia, a teologia e os estudos literários. A autenticidade, considerada como um empenho existencial intuitivamente investido pela finitude e pelo Nada, mas que também pode ser imaginado sob a forma de narrativas simbólicas e mitológicas, revela como várias tradições culturais pensam o ser humano tentando evitar a inautenticidade e o anonimato e reivindicando sua identidade singular no cosmos. A partir desta pesquisa, emergem novos questionamentos que expandem as fronteiras do estudo da angústia, um dos quais diz respeito à interação entre a percepção temporal e as tonalidades afetivas, com destaque para a angústia. Como a vivência da angústia altera a forma como o tempo é experienciado? Será que, ao enfrentar o vazio existencial e a finitude, o Dasein vive o tempo de maneira mais intensificada, como uma sucessão urgente de momentos ou, ao contrário, como uma experiência dilatada e indefinida? Essa interrogação, que toca o cerne da relação entre tempo e afeto, abre caminhos para futuras investigações que podem explorar a forma como diferentes emoções — como a esperança, a tristeza ou o medo — modificam a nossa percepção temporal. Este estudo, ao desvelar a angústia como uma chave para a compreensão da existência, propõe uma nova articulação entre temporalidade e afeto, sugerindo que, em estudos futuros, seja possível mapear como essas tonalidades emocionais se entrelaçam e influenciam não apenas a experiência individual, mas também a vivência coletiva do tempo, especialmente em contextos de crise existenciais e sociais.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Cleyton Francisco Oliveira. **Angústia como possibilidade de subjetividade segundo Kierkegaard**. Dissertação (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e Sociais – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. 2016.
- AFONSO, Claudia. A metafísica, o nada e o medo em Heidegger. **Revista Estética e Semiótica**, [S. l.], v. 7, n. 1, 2017. DOI: 10.18830/issn2238-362X.v7.n1.2017.10. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/esteticaesemiotica/article/view/12220>. Acesso em: 30 mai. 2024.
- ALBURQUEQUE, José Fábio da Silva. “Weltanschauungen” e Modos-de-ser dos Entes Intramundanos: O Conteúdo Concreto do “In-der-Welt-Sein” do “*Dasein*”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 68, Fasc. 3, pp. 461-481, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41955713>. Acesso em: 20 mai. 2024.
- ARAÚJO, Paulo Afonso. Nada, angústia e morte em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. **Revista Ética e Filosofia Política** – Volume 10 – Nº 2, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17839>. Acesso em: 31 mai. 2024.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Tradução: Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- BRASIL, Carlos, *A humanidade no pós-Segunda Guerra*. **Universia**, 17 de Janeiro de 2011, disponível em <https://www.universia.net/br/actualidad/orientacion-academica/humanidade-pos-segunda-guerra-481369.html>, acesso em 11 de Setembro de 2022.
- BACKHOUSE, Stephen. **Kierkegaard: uma vida extraordinária**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2019.
- BARRETO, Sônia. Ontologia e Crítica da metafísica: Kant e Heidegger. **Revista Estudos Filosóficos UFSJ**, [S. l.], n. 8, 2017. Disponível em: <https://seer.ufsj.edu.br/estudosfilosoficos/article/view/2215>. Acesso em: 10 jun. 2024.
- BEAUFRET, Jean. **Introdução as Filosofias da Existência De Kierkegaard a Heidegger**. São Paulo: Editora Duas Cidades, 1976.
- BRAGA, Arnin Rommel Pinheiro. Heidegger, anti-intelectualismo e a questão das visões de mundo: uma análise do fenômeno mundo a partir da “metafísica do *Dasein*” (1927-1930). **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 370–397, 2021. DOI: 10.12957/ek.2021.58729. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/58729>. Acesso em: 23 mai. 2024.
- BARROS, Wagner de. A angústia de Abraão. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, v. 7, n. 1, p.01-12, 2008. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ric/article/view/124>. Acesso em 07 jan. 2024.

CASTRO, José Rey de. Angustia, libertad y pecado en ‘El Concepto de Angustia’, de Vigilius Haufniensis de Soren Kierkegaard. **Synesis**, v. 10, n. 1, 2018. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1428>. Acesso em: 25 abr. 2024.

Cadernos Zygmunt Bauman, [S. l.], v. 9, n. 21, 2019. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/bauman/article/view/1249>. Acesso em: 05 jan. 2024.

CAMPOS, F. V. “O conceito de angústia” como reflexão filosófica sobre a liberdade humana. **Sapere Aude**, v. 8, n. 15, p. 187-210, 22 jul. 2017. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/14346>. Acesso em: 09 jan. 2024.

CLERGET-GURNAUD, Damien. **Viver apaixonadamente com Kierkegaard**. São Paulo: Vozes Nobilis, 2021.

BALTAR, Ernesto. La nada, el tedio y la técnica: Reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo. **Diferenz**, 6, 11-30, 2020. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/141486>. Acesso em: 29 mai. 2024.

CAPOBIANCO, Richard. **Engaging Heidegger**. Toronto: University of Toronto Press, 2011.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (*Dasein*). **Psicologia USP**, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 249–258, 2015. DOI: 10.1590/0103-656420135013. Disponível em: <https://revistas.usp.br/psicousp/article/view/102402>. Acesso em: 30 mai. 2024.

CASANOVA, Marco Antonio. **Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo - Volume 1 - Existência e mundaneidade**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

CASANOVA, Marco Antonio. **Compreender Heidegger**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2010.

CASANOVA, Marco Antonio. **Nada a caminho**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASANOVA, Marco Antonio. Fragmentação, Velocidade e Dominação: Corporeidade e Violência na Contemporaneidade/Fragmentacao, velocidade e dominacao: corporeidade e violência na contemporaneidade. **Êxtase: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, vol. 11, 2, dezembro de 2022, pp. *Gale Academic OneFile*, link.gale.com/apps/doc/A752182604/AONE?u=anon~bb758021&sid=googleScholar&xid=903cdf0d. Acesso em: 24 de novembro de 2024.

CASANOVA, Marco Antonio. No balanço do tédio: Heidegger e o tédio como tonalidade afetiva fática. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.29, n.47, p.79-107, jul.-dez.2020. Disponível em: <https://www.oquenofazpensar.com.br/oqnf/article/view/743/651>. Acesso em: 28 nov. 2024.

CASANOVA, Marco Antonio. Pontes sobre o nada: narrativas do sofrimento e transformação existencial. **Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, [S. l.], v.

21, n. 2, 2019. DOI: 10.17648/2175-2834-v21n2-391. Disponível em: <https://revistas.dww.com.br:443/index.php/NH/article/view/391>. Acesso em: 25 nov. 2024.

CORDEIRO, Robson Costa. O tédio em Kierkegaard e Heidegger. **Trilhas Filosóficas**, Caicó, ano 14, n. 1, 2021, p. 85-101. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/RTF/article/view/3534/2827>. Acesso em: 30 nov. 2024.

CUNHA, Mateus Aragão. Angústia e transcendência no problema do sentido do ser, para Martin Heidegger. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia**, [S. l.], v. 11, n. 1, p. 125–147, 2022. DOI: 10.12957/ek.2022.58653. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/58653>. Acesso em: 18 nov. 2024.

CLINI, Maíra Mendes. **Contemplações entre arte e clínica: por uma postura fenomenológico-hermenêutica**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2016.

DE BRITO, J. W. R. Angústia como condição de liberdade em Kierkegaard. **Revista Húmus**, [S. l.], v. 7, n. 19, 2017. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/7853>. Acesso em: 03 jan. 2024.

DESCARTES, René. Discurso do método. Tradução de Paulo Neves – Porto Alegre, RS: L&PM, 2010.

ERICKSEN, Lauro. Angústia, verdade e ‘subjetividade’: Kierkegaard influenciado por Heidegger. **Dissertatio** [45] 24-45, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/dissertatio/article/view/10028>. Acesso em: 30 nov. 2024.

ERNESTA, Cristian. El ser, la angustia y la nada Desocultando: De Heidegger a Marechal. **Revista Perspectivas Metodológicas**, vol. 20, 2020. Disponível em: <https://revistas.unla.edu.ar/epistemologia/article/view/2874>. Acesso em: 01 jun. 2024.

ERICKSEN, Lauro. TRANSTEÍSMO: UMA ABORDAGEM ENTRE KIERKEGAARD E HEIDEGGER. **Perspectiva Filosófica**, [S.l.], v. 44, n. 2, maio 2019. ISSN 2357-9986. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/241179>. Acesso em: 12 set. 2022.

FAÇANHA, Luciano da Silva. Angústia e desespero como possibilidade de construção da existência humana a partir da filosofia de Sören Kierkegaard. **Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul, v. 23, n. 2, p. 307-324, maio/ago. 2018.

FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

FERNANDES, Marcos. Da temporalidade da existência e do instante /From the temporality of the existence and from the instant. **Natureza Humana - Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, [S. l.], v. 17, n. 1, 2015. Disponível em: <https://revistas.dww.com.br:443/index.php/NH/article/view/127>. Acesso em: 08 dez. 2024.

FURTADO, Márcio Roberto Malcher. A noção de angústia no pensamento de Martin Heidegger. **Revista Lumen**, v. 6, nº 11, Jan./jun.–2021. Disponível em: <https://www.periodicos.unifai.edu.br/index.php/lumen/article/view/185/208>. Acesso em: 02 jun. 2024.

GODÍNEZ, Hector Sevilla. Angustia ante la nada. **Revista de filosofía** (Chile) 78:223-234, 2021. Disponível em: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/65708>. Acesso em: 03 jun. 2024.

GIMENES DE PAULA, Márcio. **Kierkegaard em Diálogo com a Tradição Filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.

GIMENES, Marcio de Paula. KierKegaard e Plantinga: a subjetividade e a crença em Deus. **Veritas**, v. 56, n. 2, 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/9764>. Acesso em: 27 abr. 2024.

GARAVENTA, R.; ARAÚJO, H. Q. S. Søren Kierkegaard: uma fenomenologia da angústia. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 8, n. 1, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26494>. Acesso em: 11 jan. 2024.

GARDINER, Patrick. **Kierkegaard**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

GRÖN, Arne. El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. **Thémata. Revista de Filosofía**, 15, 15-30, 1995. Disponível em: <https://idus.us.es/handle/11441/27313>. Acesso em: 03 jan. 2024.

Holzhey-Kunz, Alice; Casanova, Marco Antonio. Autonomia e solidão. **Revista internacional de psicologia fenomenológica e hermenêutica**, v. 1, n. 1. Disponível em: <https://outropensar.org/ojs/index.php/revista/article/view/29>. Acesso em: 04 dez. 2024.

HOSTE, Vinícius X. A constituição da angústia em Sartre: do patológico ao ontológico. **Sofia**, 5(2), 2017. Disponível: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/14992>. Acesso em: 04 jun. 2024.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas**. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio, 2006.

HAMPSON, Daphne. **Kierkegaard: exposition & critique**. United Kingdom: Oxford Press, 2013.

HINTZ, Bruno Bernardi. O conceito de pecado em Kierkegaard: um estudo a partir das obras O Conceito de Angústia e O desespero humano. **Vox Scripturae – Revista Teológica Internacional** – São Bento do Sul/SC – vol. XXIV – n. 1 – jan-jun. 2016 – p. 117-150. Disponível em: <https://voxsripturae.com.br/>. Acesso em: 09 jan. 2024.

HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?**. In: Conferências e escritos filosóficos. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. A essência do fundamento. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1987.

HEIDEGGER, M. Sobre a essência do fundamento. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção “Os pensadores”.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

JACOMELLI, Leonardo. O *Dasein* frente à questão da inautenticidade na vida cotidiana segundo a analítica existencial, na obra *Ser e o Tempo*, de Martin Heidegger. **Dehoniana**, n. 3, 2020. Disponível em: <https://ta.dehoniana.com/ta/index.php/ta/article/view/44>. Acesso em: 30 mai. 2024.

JÚNIOR, Glênio Carneiro Maciel; Costa, Marcelo Henrique. O modo de ser-no-mundo virtual: o *Dasein* e o facebook. **POLÊMICA**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 095–121, 2016. DOI: 10.12957/polemica.2016.21338. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/polemica/article/view/21338>. Acesso em: 10 jun. 2024.

KIERKEGAARD, Sören Aabye (1843). **Temor e tremor**. São Paulo: Hemus, 2001.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de Filosofia de João Clímacus**. Trad. de Ernani Reichmann e Álvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

KIERKEGAARD, Sören Aabye (1844). **Conceito de angústia: Uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis**. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. A doença para a morte. Tradução de Jonas Roos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022. Coleção Pensamento Humano.

KIERKEGAARD, Sören. **Migalhas filosóficas: um pouquinho de filosofia de João Climacus**. Petrópolis: Vozes, 2011.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. **As Obras do Amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos**. Trad.: Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Ed. Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2005.

KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. **10 lições sobre Heidegger**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015.

KIRCHNERI, Renato. A analítica existencial heideggeriana: um modo original de compreender o ser humano. **Rev. NUFEN**, Belém, v. 8, n. 2, p. 112-128, 2016. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 26 mai. 2024.

Levinas, Emmanuel. **Da existência ao existente**. Trad. Paul Albert Simon, Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **De Dieu Qui vient à l'idée**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a Existência Com Husserl e Heidegger**. São Paulo: Instituto Piaget, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós – ensaios sobre a alteridade**. Tradução de Pergentino Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. **Noms Propres Paris**. Fata Morgana, 1976.

LEVINAS, Emmanuel. **O humanismo do outro homem**. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. São Paulo: Edições 70, 2008.

LEVINAS, Ernildo. **Da existência ao existente**. Campinas, SP: Papirus, 1998.

LEVINAS, Ernildo. **Entre nós**. Petrópolis: Vozes, 1997.

LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LUIZ SALLES, A. Considerações sobre o Pecado Original em Sören Kierkegaard: uma explicação do conceito e seus reflexos no mundo. **Sacrilegens**, [S. l.], v. 1, n. 1, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26242>. Acesso em: 11 jan. 2024.

MAGALHÃES, Hyago Porllan Bezerra; ZUBEN, Aluísio Miranda von. A noção de angústia na obra O conceito de Angústia de Kierkegaard. **Helleniká – Revista Cultural**, Curitiba, v. 4, n. 4, p. 61-81, jan./dez. 2022. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/view/388>. Acesso em: 28 abr. 2024.

MARIANO DA ROSA, L. C. A fé como “salto qualitativo” em Kierkegaard e o desespero da busca do Absoluto na imanência entre o poeta, o herói trágico e o cavaleiro da fé.

MASSAROLLO, Leosir Santin. Heidegger e Kierkegaard: duas interpretações do fenômeno da angústia. In: KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. et al. **STVDIVM HEIDEGGER: presença marcada em Toledo: um registro do I encontro paranaense de estudos heideggerianos**. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2020.

MASSAROLLO JÚNIOR, Leosir Santin. **O conceito de angústia em Kierkegaard e Heidegger: consonâncias e dissensões**. 2020. 148 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

NUNES, Cleiton Santos. A educação da subjetividade em Kierkegaard e Paulo Freire. **Pensando – Revista de Filosofia**, Vol. 2, Nº 4, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/3101>. Acesso em: 24 abr. 2024.

PORLLAN, Hyago B. M.; MIRANDA, Aluísio. A noção de angústia na obra O conceito de angústia de Kierkegaard. **Helleniká - Revista Cultural**, Curitiba, FASBAM, v. 4, n. 4, p. 61–81, 2022. Disponível em: <https://fasbam.edu.br/pesquisa/periodicos/index.php/hellenika/article/view/388>. Acesso em: 11 jan. 2024.

NUNES, Benedito. Ética e finitude. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 20, n. 1, p. 111–120, 1997. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8669342>. Acesso em: 20 dez. 2024.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2002.

NUNES Benedito. **Passagem para o poético: Filosofia e poesia em Heidegger**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PAULA, Marcos Gimenes. **Kierkegaard em diálogo com a tradição filosófica**. São Paulo: Intermeios, 2016.

PROTASIO, Myriam Moreira. **Da genialidade sensível ao amor à norma: existência e consciência em Kierkegaard**. São Paulo: Mauad X, 2014.

PIEPER, Frederico; ROSS, Jonas. Religião, Existência e Temporalidade. Paralelos entre Kierkegaard e Heidegger. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 101-119, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21859/11903>. Acesso em: 10 dez. 2024.

RODRIGUES, Joelson Tavares. **Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger**. 1. ed. São Paulo: Via Verita, 2020.

ROOS, Joas. **Torna-se Cristão**. Liber Ars, São Paulo: 2019.

ROOS, Jonas. Kierkegaard e a antropologia entre a angústia e o desespero. **La Mirada Kierkegaardiana**, Nº 1, 2009. Disponível em: <http://lamiradakierkegardiana.hiinenkelte.info/wp-content/uploads/2018/02/jonasroos.pdf>. Acesso em: 26 abr. 2024.

ROSS, Jonas. Religião, Temporalidade e Corporeidade em Kierkegaard. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v.17, n. 1, p. 347-364, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21956>. Acesso em: 17 dez. 2024.

RODRIGUES, Fernando. A transformação metontológica da ontologia fundamental e a ideia da formação do mundo: Heidegger e a metafísica do *Dasein* (1927-1930). **Revista Ideação**, N. 47, Janeiro/Junho2023. Disponível em: <https://www.periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/9141/8280>. Acesso em: 13 mai. 2024.

ROEHE, Marcelo Vial; Dutra, Elza. *Dasein*, o entendimento de Heidegger sobre o modo de ser humano. **Av. Psicol. Latinoam.** vol.32 no.1 Bogotá Jan./Apr. 2014. Disponível em:

http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-47242014000100008&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 16 mai. 2024.

REY, J. C. Angústia, libertad y pecado en 'El concepto de angustia' de Vigilius Haufniensis de Søren Kierkegaard. **Synesis** (ISSN 1984-6754), [S. l.], v. 10, n. 1, p. 147–165, 2018. Disponível em: <https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1428>. Acesso em: 11 jan. 2024.

ROCHA, Fábio Libório. Kierkegaard: entre a angústia e desespero de se tornar autêntico. **Revista Agon**, vol. 1, n. 3, 2021. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/2392>. Acesso em: 01 mai. 2024.

STEIN, Ernildo. **Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

STEIN, Ernildo. **Mundo vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito de fenomenologia**. Porto Alegre: EDIPURS, 2004.

STEIN, Ernildo. Gadamer e a consumação da hermenêutica. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, ISSN-e 2236-8612, Vol. 5, Nº. 1, 2014, págs. 204-226. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4805946>. Acesso em: 24 nov. 2024.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEIN, Ernildo. **As Ilusões da Transparência: Dificuldades com o Conceito de Mundo da Vida**. Ijuí: Editora Unijuí, 2012.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e Finitude: Estrutura e Movimento da Interrogação Heideggeriana**. Ijuí: Editora Unijuí, 2016.

STEIN, Ernildo. Regime de constituição de objetos e desconstrução da relação de objeto. **VERITAS**, Porto Alegre, v. 43, n. 1, 1998. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/veritas/article/view/35370/18546>. Acesso em: 10 dez. 2024.

STEIN, Ernildo. **Pensar e Errar: um Ajuste com Heidegger**. Ijuí: Editora Unijuí, 2016.

SANTOS, Pedro Carlos Ferreira. A atualidade do conceito de angústia em Kierkegaard. **Revista da Universidade Vale do Rio Verde**, Três Corações, v. 9, n. 2, p. 202-214, ago./dez. 2011. <http://periodicos.unincor.br/index.php/revistaunincor/article/view/271>. Acesso em: 05 jan. 2024.

STEWART, Jon. **Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered**. United Kingdom: University Cambridge, 2003.

SARTRE, Jean Paul. **Ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

SILVA, Jadson Teles. **Angústia e existência singular em Kierkegaard**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/34408>. Acesso em: 11 jan. 2024.

SOUSA, L. S.; ROCHA, F. L. KIERKEGAARD: Entre a angústia e o desespero de se tornar autêntico. **Revista Húmus**, [S. l.], v. 4, n. 10, 2014. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/2392>. Acesso em: 11 jan. 2024.

STEWART, Jon. **Søren Kierkegaard: subjetividade, ironia e a crise da modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SANTOS, Vinícius Cunha. Kierkegaard e Heidegger: angústia e impessoalidade. **Revista Pandora Brasil** – Número 23, 2010. Disponível em: http://revistapan5.dominiotemporario.com/revista_pandora/Kierkegaard/vinicius.pdf. Acesso em: 30 abr. 2024.

SEIBT, César Luis. Heidegger: a obra de arte como acontecimento da verdade.. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 30, n. 2, p. 189-196, 18 dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/3484>. Acesso em: 16 mai. 2024.

SEIBT, C. L. Da Cotidianidade à Temporalidade em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 18, n. 4, p. 499–518, 2009. DOI: 10.18224/frag.v18i4.703. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/703>. Acesso em: 25 nov. 2024.

SEIBT, C. L. Temporalidade e propriedade em ser e tempo de Heidegger. **Revista de Filosofia Aurora**, [S. l.], v. 22, n. 30, p. 247–266, 2010. DOI: 10.7213/rfa.v22i30.2254. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/2254>. Acesso em: 15 dez. 2024.

SEIBT, Cezar Luís. Poder-ser próprio: angústia e morte em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Philosophica**, Valparaíso, vol.35, p.181-197, semestre 1, 2009.

SEIBT, Cezar Luís. Ser-no-Mundo em Ser e Tempo de Heidegger. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 18, n. 4, p. 527–541, 2009. DOI: 10.18224/frag.v18i4.705. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/705>. Acesso em: 22 nov. 2024.

SILVA, Eliana Borges. Heidegger ea destruição do conceito metafísico tradicional de existência. **Revista Inquietude**, 3 (1):52-73, 2012. Disponível em: <https://mail.anpof.org.br/periodicos/revista-inquietude--revista-dos-estudantes-de-filosofia-da-ufg/leitura/1061/29297>. Acesso em: 29 mai. 2024.

SILVEIRA, Ila Nunes. A analítica do *Dasein*: a via heideggeriana de interpretar os modos de ser do ente humano. **Revista Ideação**, N. 38, Julho/Dezembro2018. Disponível em: <https://ojs3.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/4299/3497>. Acesso em: 04 jun. 2024.

Silva, Franklin Leopoldo. Martin Heidegger e a técnica. **Scientiae Studia**, v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s1678-31662007000300005>. Acesso em: 22 nov. 2024.

Valls, Álvaro Luiz Montenegro. A dimensão transcendental do Conceito Angústia (S. Freud e S.Kierkegaard). In: **Kierkegaard cá entre nós**. Porto Alegre: 2002. p. 74-85.

Valls, Álvaro LM. O livro sobre o Conceito Angústia (1844),: Interpretado por Johannes Climacus no Postscriptum Final Não-científico. **Revista Portuguesa de Filosofia** T. 64, Fasc. 2/4, Horizontes Existenciários da Filosofia / Søren Kierkegaard e a Filosofia Hoje (abril - dezembro de 2008), p. 1261-1267.

Valls, Alvaro Luiz Montenegro. **Entre Sócrates e Cristo: ensaios sobre a ironia e o amor em Kierkegaard**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

Valls, Alvaro Luiz Montenegro. **O crucificado encontra Dionísio: Estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Vila-Chà, João. Para-lá do Ser.: Sujeito, Morte e Alteridade no pensamento de E. Levinas. **Revista Portuguesa de Filosofia**, T. 42, Fasc. 3/4, Homenagem ao P. Fragata 1920-1985 (jul. - dez., 1986), pp. 345-379. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40336818>. Acesso em: 17 dez. 2024.

Werle, Marco Aurélio. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 26(1): 97-113, 2003. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/848/743>. Acesso em: 29 nov. 2024.

WEYH, Katyana Martins. **Do Cuidado como Essência da Existência do Ser-Aí em Heidegger**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.