

ANGÚSTIA E DESAMPARO NUMA PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

Jesús Vázquez Torres

A questão que pode servir de início para nossa reflexão concerne ao estatuto do desamparo. Na linguagem comum, o significado do desamparo já é perfeitamente claro. Consiste na falta de auxílio, de sustento e, portanto, configura-se numa situação de abandono, de entrega, de renúncia. Mas trata-se de um fato, de um acontecimento eventual, puramente contingente, que se dá num plano ôntico imediato ou reenvia a uma estrutura ontológica inevitável do fenômeno humano? Tentaremos trazer à luz, com Heidegger, esta segunda alternativa.

Desde a perspectiva do pensamento de Heidegger não se pode colocar, como sendo originária, a questão de saber se, no tocante ao desamparo, trata-se de uma situação objetiva, real, independente de qualquer atividade, reação ou responsabilidade de uma subjetividade qualquer ou se, ao contrário, consistiria simplesmente num estado afetivo, eventual e meramente subjetivo do homem. A impropriedade desta questão radica no fato de que ela pressupõe como originária a divisão ontológica entre sujeito - objeto, homem - mundo como substâncias ou essências separadas, que entram posteriormente em formas diversas de relação.

Não quer dizer que a distinção entre o sujeito e o objeto do conhecimento seja ilegítima, apenas trata-se de uma possibilidade, historicamente datada, derivada de e possibilitada pela experiência da unidade originária do *dasein* como *ser-no-mundo*, tal como se revela na perspectiva de uma ontologia fenomenológica.

Isto implica que o desamparo, numa abordagem radical, também não deve ser posto primariamente como um objeto do

conhecimento. Ele se revela antes de qualquer disposição afetiva, portanto, pré-reflexiva e pré-predicativamente compreensiva do ser e, ao mesmo tempo, do ser do homem. Nesse sentido, afirma Heidegger em *Ser e Tempo*, o Dasein é aquele ente que, no seu sendo, o que está em jogo em cada momento é o ser, que já é sempre o meu. Esta é, precisamente, a razão que justifica metodologicamente o privilegiamento desse ente, como via preparatória de acesso à reposição da questão do sentido do ser. Tal justificação delimita, ao mesmo tempo, o lugar e o papel de uma analítica existencial, dentro da tentativa de preparar fenomenologicamente as condições de possibilidade para elaborar uma Ontologia Fundamental, mesmo considerando que Heidegger abandona este projeto a partir dos anos 30.

Em qualquer caso, o desamparo, como qualquer outra disposição afetiva, tem sua raiz no ser-no-mundo como *existencial* abrangente do modo de ser do Dasein, isto é, como estrutura ontológica fundamental do homem. Nela e só nela podem vir à luz todos os outros existenciais e todo e qualquer fenômeno.

1. O Ser-no-mundo e a Pre-sença, como Possibilidade Radical no Horizonte da Temporalidade

Enquanto expressão composta, *ser-no-mundo* refere-se a um fenômeno de unidade, que não exclui, porém a multiplicidade de momentos estruturais. O ser-em que aparece nesta expressão nada tem a ver com ser “dentro”. “Dentro” indica uma relação de justaposição de “coisas” simplesmente dadas, de entes extensos situados num determinado lugar do espaço. Tais caracteres determinam ontologicamente as coisas, os entes simplesmente dados. Ao contrário, os traços que constituem ontologicamente o “dasein”, a presença, o modo de ser exclusivo do humano são o que Heidegger chama “*existenciais*”.

Ser-em é, pois, um existencial. Segundo Heidegger, “em” não se refere originariamente a qualquer relação espacial. Ele descobre uma derivação de *inman*, que significa morar, habitar,

estar familiarizado com, cultivar alguma coisa, ser-junto-a. Assim, ser-junto ao mundo, “tocar”, é um existencial exclusivamente humano. Para poder tocar, um ente tem que ter o modo do ser-em, isto é, só pode tocar se pelo seu modo de ser originário já lhe houver sido descoberto um mundo. Portanto, se tiver o modo de ser da pre-sença. Somente a partir de um mundo descoberto, um ente destituído de mundo poderá revelar-se, vir à luz. Assim, a pre-sença é a clareira do ser, o lugar onde o ente pode vir ao encontro, revelar-se e ser o que é. Não por acaso, Heidegger afirmará mais tarde que um título talvez mais adequado para *Ser e tempo* seria *Ser e iluminação*. Por isso, diz nosso autor, “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da pre-sença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo”¹.

Mas em que consiste o ser dessa *pre-sença* que é ser-no-mundo? O que significa existência? Não é o fato bruto e indiferenciado de ser, como simples oposição metafísica ao não ser. Enquanto dotado do modo de ser da presença, o homem é um ser voltado para fora (*ec-sistências*) e esse fora é o ser. Portanto, o homem é abertura originária ao ser, pré-compreensão do ser, procura de ser. Desta forma, fica claro que “a questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pré-ontológica do ser”².

A presença se compreende em seu ser. Os outros entes são, só o homem sabe que é. Por isso “chamamos existência ao próprio ser com o qual a pre-sença pode se comportar dessa ou daquela maneira....sua essência reside no fato de dever ter que sempre assumir o próprio ser como seu; (daí que) a presença sempre se compreende a si mesma a partir de sua existência, de uma possibilidade própria de ser ou não ser ela mesma”³. Pode-se,

¹ Heidegger, M. *Ser e tempo*, trad. de Márcia de Sá Cavalcanti, 2a ed., Petrópolis, Vozes, 1988, p. 92.

² *Ibidem*, p. 41.

³ *Ibidem*, p. 39.

então, interpretar a existência como pura possibilidade, no horizonte intransponível da temporalidade. Deste modo, ser e tempo, ec-sistência e história, não podem deixar de constituir uma unidade de abertura ontológica.

A história, enquanto existencial, aparece então como pura possibilidade ontológica, como modo de ser que permite radicalmente o conjunto de possibilidades ônticas, que podem vir ao encontro da pre-sença em cada situação fáctica. Sendo pura possibilidade e, ao mesmo tempo, sempre situada facticamente, a presença tem que comportar-se, própria ou impropriamente, em relação ao ser que está em jogo e que em todo caso é o dela mesma.

Ser possibilidade, como estrutura ontológica significa que o homem nunca é, que ele é o que não é ou que não é o que é. Em outras palavras, o que descreve seu modo de ser é ser *zu Sein*, a ser. Portanto, o modo de ser da pre-sença consiste em estar lançado (*Geworfenheit*) / descentrado, como projeto (*Entwurf*) projetante, desde a sua facticidade, isto é, desde o seu já-ser-situado-junto-ao-mundo, numa tradição, numa cultura, numa época, numa conjuntura.

Neste contexto, é preciso evitar desvios de interpretação sobre o conceito de possibilidade. Num primeiro sentido, mais comum e imediato, possibilidade se entende como algo que pode ocorrer, lógica ou fisicamente. Esta concepção deriva da análise da modalidade na ontologia clássica, segundo a qual, algo (um ente) é possível ou impossível, real (efetivo) ou irreal (inefetivo), contingente ou necessário. Trata-se, portanto, dos modos indiferenciados de existência dos entes. Desta forma, concebe-se a possibilidade como uma propriedade mais ou menos exterior, indiferente e independente em relação à presença. Evidentemente, não é neste plano ôntico que se situa o pensamento de Heidegger.

Num segundo sentido, no plano da analítica existencial, a possibilidade refere-se à estrutura ontológica da presença. Ser possibilidade é o modo de ser da presença, é um *existencial*. Exclui, pois, toda interpretação ôntica trivial da possibilidade, como algo a

ser realizado. Isto significa que o *Dasein*, a pre-sença, só pode “realizar-se” enquanto pura possibilidade, sendo sempre possibilidade. De que?. A pergunta não é pertinente. Certo, o homem também “tem” possibilidades e pode-se dizer que, no plano meramente ôntico, sua história singular coincide com o conjunto de todas suas possibilidades de ser. Mas tais possibilidades têm suas raízes na estrutura ontológica da pre-sença, no fato de que o homem é (e não simplesmente tem) possibilidade, abertura para o ser, no horizonte intransponível da temporalidade.

A conseqüência mais importante destas considerações é que toda tentativa de “realização”, no sentido literal, é na verdade uma desrealização, pois retifica, coisifica ou substancializa a essencialidade humana, talvez por aquela tendência metafísica, que Nietzsche identificava como vingança do homem contra o tempo e contra a contingência. Em todo caso, seria uma tentativa de fuga sempre fracassada, pois, sendo possibilidade, a essencialidade da pre-sença consiste precisamente em não ter “essência” ou quiddidade fixa, categorialmente definível, como se se tratasse dos entes simplesmente dados, das coisas. Neste sentido, ser homem é nunca deixar de ser pura possibilidade, por mais possibilidades ônticas que consiga efetivar.

E, pois, na pré-compreensão do ser no âmbito da possibilidade e da temporalidade que o homem se compreende. E se compreende como alternativa constante e sem garantia de poder ser no modo da propriedade ou da impropriedade, de perder-se ou salvar-se, existencialmente falando.

2. O Ser-em como Disposição “Afetiva”: Angústia e Desamparo

O homem é como se compreende e se compreende sempre como “bem ou mal” disposto. Não há neutralidade afetiva na pré-compreensão, que é a própria pre-sença. Isto quer dizer que também a disposição ou modo de achar-se é um existencial, uma estrutura ontológica do homem. Onticamente corresponde aos

conhecidos e cotidianos humores em que a presença já está sempre. No estado de mau humor, por exemplo, o ser da presença, enquanto abertura e possibilidade, entregue à responsabilidade de ter de ser, mostra-se como peso. “Por que, não se sabe. E a presença não pode saber, visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas, se comparadas com a abertura originária dos humores em que a presença se depara com seu ser enquanto pre”⁴. Portanto, todas as disposições afetivas são compreensivas e manifestativas.⁵ A disposição e a compreensão constituem o modo de ser do homem, pois é sendo que ele se abre para si mesmo

Nesse âmbito da disposição, Heidegger encontra na angústia, na época de Ser e tempo, uma das possibilidades de abertura mais originárias e abrangentes. O que nela se mostra tem seu ponto de partida no decaimento, isto é, na tendência constitutiva do homem a entender-se desde a sua imersão impessoal no “mundo” das ocupações; tendência a entender-se “como todo o mundo”, à luz das coisas com que nos ocupamos, no modo do palavreado, da curiosidade e da ambigüidade. Essa tendência a mergulhar na “publicidade” revela que o homem foge se si mesmo

⁴ Ibidem, p. 189.

⁵ Curiosamente, apesar de tratar-se de perspectivas profundamente diferentes, encontramos aqui uma certa convergência entre a teoria dos atos emocionalmente transcendentais, de Nicolai Hartmann e a concepção heideggeriana da disposição como *existencial*. Com efeito, Hartmann reconhece que os atos emocionais nos apresentam de maneira mais originária e com mais força e existência do mundo real, pois ele nos afeta. Mas, segundo ele, o conhecimento objetivo tem o privilégio da objetividade. Contudo, no caso de Heidegger, não se trata propriamente de atos e sim de disposição. A diferença consiste no fato de que os afetos pressupõem a divisão sujeito-objeto, como uma justaposição de entes já constituídos e autônomos, que eventualmente entram em relação, cognitiva ou afetivamente. Ao contrário, a disposição é ontologicamente constitutiva, permanente, embora admita uma pluralidade de formas e combinações. Por outro lado, tem sua raiz na unidade originária e indivisível do ser-no-mundo. Para uma análise detalhada da concepção de N.Hartmann, cfr. a sua obra *Ontología I (Zur Grundlegung der Ontologie)*, trad. de José Gaos. México, F.C.E., 1954; parte III, sec. 2, cap. 27-32.

como de seu poder-ser propriamente, que se desvia de si mesmo. Assim, diz Heidegger, “a propriedade do ser-próprio se acha, na decadência, obstruído e fechado (sic). Esse fechamento, no entanto, é apenas *privação* de uma abertura que se revela fenomenalmente no fato da fuga da presença ser fuga *de* si mesma. É justamente daquilo de que foge que a presença corre “atrás””⁶. Mas nem todo desvio ou retirada é uma fuga. Só quando se baseia no temor daquilo que ameaça, que sempre é um ente intramundano. Ora, na decadência, o homem se retira e se desvia de si mesmo; o que ameaça é a própria presença. Portanto, o desvio da decadência se funda na angústia e aquilo com que se angustia é o próprio ser-no-mundo como tal.

Mas por que a angústia se angustia? O que ameaça não é algo determinado ou um poder ser concreto e determinado. O “mundo” apresenta um esvaziamento radical de sentido; nada mais pode oferecer. Por isso, a angústia faz com que, na decadência ou impropriedade, não seja mais possível para a presença entender-se a partir do “mundo” e no modo do impessoal, da publicidade. Ela remete o homem à sua singularidade, ao seu próprio poder-ser-no-mundo. Desta forma a angústia tem uma função libertadora, “arrasta a presença para o *ser-livre para...*(propensio 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”⁷. Há, pois, na angústia um sentimento de estranheza, de nadificação, de sentir-se fora de casa. Por isso, retira o homem da aparente segurança e bem-estar de sua fuga decadente no “mundo”. Agora fica claro que “a fuga decadente *para* o sentir-se em casa da publicidade foge *de* não sentir-se em casa, isto é da estranheza inerente à presença enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser.... O ser-no-mundo tranqüilizado e familiarizado é um modo da estranheza da presença e não o contrário. *O não sentir-se em casa deve ser*

⁶ Ser e tempo, o.c., p.248.

⁷ Ibidem, p. 252.

compreendido existencial e ontologicamente, como o fenômeno mais originário”⁸. Paradoxalmente, mesmo sendo disposição originária do homem, a angústia propriamente é rara, devido ao predomínio da de-cadência e da publicidade. Embora com freqüência seja condicionada e interpretada fisiologicamente ou psicologicamente, ela é um problema ontológico, pois o mecanismo psicológico da angústia só é possível porque, no fundo do seu ser, o homem se angustia. Pela disposição da angústia, o homem é singularizado, retirado da publicidade e da de-cadência e lhe são reveladas a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser.

O que se revela na angústia é, pois, a totalidade existencial de toda a estrutura ontológica do homem como ser-no-mundo, constituída e articulada por três momentos: existencialidade, facticidade e de-cadência, que constituem o ser da pre-sença como “cura”. “Cura” não significa primária e exclusivamente uma atitude especial de cuidado consigo mesmo, pois essa atitude já se caracteriza como um preceder a si mesma e inclui também o ser-em e o ser-junto-a. Por isso, a “cura” não pode ser reduzida a atos ou impulsos particulares, como querer, desejar, tender. Ela não pode derivar-se desses fenômenos, porque, precisamente, fundam-se nela.

Nesse poder-ser, nesse “a ser” que é o homem, a totalidade da existência é iluminada como ser-para-a-morte, que, como existencial constitutivo, revela a morte no horizonte da temporalidade como a possibilidade mais radical e extrema, como a possibilidade, que já é sempre minha, de toda impossibilidade. Por isso, ser chamado à responsabilidade do ser implica “antecipar-se à morte”, assumir já a própria mortalidade, a finitude e a culpa metafísica, existir efetivamente como mortal. A única forma de “viver propriamente” seria, portanto, na época de *Ser e tempo*, integrar a dor da angústia como disposição “natural”.

Tal constituição existencial, veda qualquer perspectiva infinitista, mesmo desde uma perspectiva teológico-religiosa. Com efeito, a história da metafísica mostra como Deus entrou na filosofia, ao conceber o ser como fundamento do ente, sem levar em conta a diferença enquanto diferença entre ser e ente⁹. Portanto, a metafísica logo identificou o ser com o fundamento do ente (fundado) e com o ente supremo fundante (Deus). Tal fundamento precisa ele mesmo de uma fundamentação adequada, a partir do que ele fundamenta, isto é, precisa de uma causação como *causa sui*, espécie de nome metafísico para Deus¹⁰.

Certamente, a tradição do pensamento ocidental levou em conta e estabeleceu a *diferença metafísica* entre o ente supremo e os entes fundados, causados, criados por ele. Mas deixou completamente impensada e esquecida a diferença ontológica entre ser e ente. Ora, desta forma, o pensamento cristão teria esquecido, segundo Heidegger, que a reposição da questão do sentido do ser do ente enquanto tal não apenas permanece irrespondida pela diferença metafísica, senão que a questão abrange também o problema do ser do ente supremo enquanto tal. E isto desde o horizonte intransponível da temporalidade e da finitude do homem. Isto quer dizer que, mesmo desde uma perspectiva religiosa, Deus

⁹ Se o ser é o fundamento, o ente é o fundamentado, mas o ente supremo será fundamentante, como causa primeira. Assim, a metafísica é onto-lógica na medida em que pensa os entes em relação ao seu fundamento comum. Mas a metafísica é, ao mesmo tempo, teo-lógica, pois pensa o ente enquanto tal em relação ao ente supremo que fundamenta tudo. Deste modo, afirma Heidegger, “a constituição onto-teológica da metafísica emerge do imperar da diferença que sustenta separados e unidos ser como fundamento e ente como fundado-fundante”. *Identidade e diferença*: A constituição onto-teo-lógica da metafísica (1957). Trad. de Ernildo Stein. São Paulo, Abril, “Os Pensadores”, vol. XLV, 1973, p. 399.

¹⁰ Trata-se, segundo Heidegger, de um Deus frio e, por isso, o pensamento a-teu, que tende a abandonar esse Deus, estaria mais próximo do Deus divino. Em todo caso, o autor não parece levar em conta que na ontologia escolástica, o *causa sui* não é, a rigor, o modo apropriado de referir-se a Deus, senão, mais bem, o *sem causa*. (Cfr. Grenet, *Ontologia* .)

não pode servir como um consolo ou anestésico para a angústia e o desamparo, como disposições ontológicas decorrentes do modo de ser da pre-sença.

E sabido que, a partir dos anos trinta, Heidegger vai abandonar o projeto de uma ontologia fundamental, à medida em que vai aprofundando o pensamento da diferença ontológica. Dá-se uma espécie de conversão que, de certo modo, justificaria a distinção entre um primeiro e um segundo Heidegger. A analítica existencial já não seria a via privilegiada de acesso à elucidação do sentido do ser, mesmo que, pelo essencial, o autor nunca “esqueceu” o que afirmou em *Ser e tempo*. Centrando seus esforços, cada vez mais, na tarefa de desconstrução da metafísica e na reflexão sobre a técnica moderna, que é sua concretização mais palpável na sociedade ocidental, Heidegger começa a pensar o “*zu Sein*,” o “*a ser*” da existência não mais como projeto lançado ou um projetar as possibilidades, mas como um ter que corresponder a uma interpelação da verdade do ser, como um abrir-se ao desocultamento do ser como diferença ontológica. A resposta a esta interpelação se dá como um ter que morar no mundo, habitar e resguardar a *quadrindade*, viver *entre* o céu e a terra, os mortais e os divinos. Isto significa que o homem tem que aprender a essencializar todas as coisas. Viver o *entre* quer dizer habitar a diferença que separa e une o mundo e a coisa, nova versão da diferença ontológica¹¹. Esta diferença se hospeda na linguagem, que, precisamente por isso, é “a casa do ser”. Ela acolhe o ser-separação. Onde não há unidade-separação não há linguagem. Ter que morar significa então habitar a linguagem, o ser-separação.

Chegamos, portanto à constatação de que a existência é dilaceramento ontológico, o que necessariamente dói. No dilaceramento há uma experiência de unidade-separação, de diferença que une e separa; por isso o termo fragmentação parece inadequado. Mas de que dor se trata? Pode-se dizer que tanto a

¹¹ A esse respeito, são muito elucidativas as análises de Zeljko Loparic, na sua obra “*Ética e Finitude*”. São Paulo, Educ, 1995, cap. IX.

angústia quanto o desamparo traduzem essa dor existencial, mas, talvez, assumem sentidos diferentes.

Em *Ser e tempo*, a angústia expressava a vivência da finitude da morte e, ao mesmo tempo, manifestava uma culpa metafísica diante da própria finitude. Daí que, para a pre-sença, querer assumir propriamente, autenticamente, seu ser implicava também querer ser culpado. Ora, a mesma finitude, analisada agora desde a diferença ontológica, não provocaria mais angústia e sim um outro tipo de dor, a “dor do umbral”, a dor do viver *entre* o mundo e a coisa desdobrada, a dor do dilaceramento e da separação que *des-ampara*, como uma espécie de saudade do ser. Ao contrário da angústia, a dor do desamparo não manifesta culpa. O homem não pode mais assumir os destinamentos do ser. Só pode assisti-los, corresponder, guardar¹²..

A existência como tarefa, o a-ser, o essencializar-se do homem nada mais tem a ver com culpa, pois o que na angústia se mostrava como uma dívida ontológica, apresenta-se agora como pura e hermética dádiva daquilo que doa o ser. Dá-se ser, no impessoal; o -se não indica nenhuma forma reflexiva do ser. A partir da famosa proposição de Parmênides: “*O mesmo e, pois, tanto pensar como também ser*”, Heidegger interpreta o princípio da identidade no sentido de que pensar e ser, homem e ser, têm seu lugar no mesmo, no qual formam uma unidade. “Ser pertence - com o pensar- ao mesmo”, de modo que, contrariamente à metafísica, que pensará a identidade como um traço do ser, é este que é determinado como um traço da identidade. Se interpretarmos o

¹² O próprio esquecimento do ser é um destinamento historial do próprio ser. Portanto, o homem não é responsabilizável por ele; não há lugar para uma ética do esquecimento do ser. Em compensação, afirmam polemicamente Luc Ferry e Alain Renault (**La question de l'éthique après Heidegger**, in *Les fins de l'homme à partir du travail de Jacques Derrida*. Paris, éd. Galilée, 1980, pp. 35 ss.) , Heidegger interpretaria o esquecimento do ser e a sua rememoração não mais como históricos, mas como uma questão da capacidade do homem de prestar atenção ao esquecimento, que implica determinadas tarefas e a volta do que seria uma ética de valores.

comum-pertencer de homem e ser no sentido habitual, o pertencer é determinado a partir de uma unidade múltipla e significa estar integrado nessa unidade sistêmica. Mas Heidegger mostra que esse comum-pertencer pode ser pensado a partir do pertencer. Agora é a pertença que determina essa comum-unidade de pensar e ser. Abre-se então “a possibilidade de não mais representar o pertencer a partir da unidade da comunidade, mas de experimentar esta comunidade a partir do pertencer”¹³. Certamente, como qualquer outro ente, o homem pertence ao ser, no sentido de que está “integrado” na totalidade do ser. Mas o próprio do homem não é estar “integrado”, senão, enquanto ser pensante, ser abertura para o ser, relação de correspondência ao ser. Por isso, continua Heidegger, “no homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele pertence como propriedade. E o ser? Pensemos o ser em seu sentido primordial como presentar. O ser se presenta ao homem nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto presentar. Tal presentar necessita o aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem”¹⁴.

Mas como aceder a essa experiência de pertença? Através de um *salto* pelo qual o homem se distancia simultaneamente do pensamento representativo do homem como animal rationale e do ser mesmo, interpretado como fundamento do ente. Neste sentido, distanciar-se do fundamento, representado metafisicamente, é saltar no abismo, no sem-fundamento (*Abgrund*). Mas não há abismo se, no salto, nos abandonarmos para onde já sempre fomos admitidos, para o pertencer ao ser. Saltar no abismo é, pois, jogar-se no ser.

Mas a comum-pertença do homem e do ser ao mesmo, pela qual estão entregues um ao outro como propriedade recíproca, não implica igualdade ou unidade uniforme. Ao contrário, essa pertença mostra-se como aquilo que originariamente une e separa, como aquilo que dilacera. O desamparo aparece, então, simultaneamente como a estrutura ontológica da unidade-separação do homem em relação ao ser e como disposição afetiva, que revela essa mesma estrutura através da “dor do umbral”.

Se Kant já tinha reconhecido duas infelicidades humanas, a dor do desprazer e a dor metafísica da transitoriedade, aparece agora, como diz Loparic, uma terceira infelicidade: a dor do umbral, a dor da separação do ser, a dor do desamparo. De fato, mais do que de uma infelicidade, trata-se de uma dádiva irrecusável. “A dor do umbral... não pode ser anestesiada por qualquer ação causal humana, seja técnica, seja moral: nem mesmo, cabe insistir, por qualquer ação divina”¹⁵.

A tentativa, imprópria e condenada ao fracasso, de fugir da dor do desamparo consistiria em fugir do tempo e da finitude do ser, concebendo-o como tendo um fundamento fixo e permanente, que permitisse evitar a transiência do ser e apossar-se dele como se fosse um “presente” coisificado e sem presença.

¹³ Heidegger. *O Princípio da identidade*. São Paulo, Abril, “Os Pensadores”, vol. XLV., 1973, p. 380.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Loparic, Z., o. c., p. 79.