

FACULDADE SÃO LUIZ

RARDEN LUIS REIS PEDROSA

**O SER-PARA-A-MORTE COMO PROJEÇÃO DA
EXISTÊNCIA AUTÊNTICA EM MARTIN HEIDEGGER**

BRUSQUE

2009

RARDEN LUIS REIS PEDROSA

**O SER-PARA-A-MORTE COMO PROJEÇÃO DA
EXISTÊNCIA AUTÊNTICA EM MARTIN HEIDEGGER**

Trabalho de Conclusão de Curso
para obtenção do grau de Bacharel
em Filosofia pela Faculdade São
Luiz.

Orientador: Prof. Dr. Márcio Bolda
da Silva.

BRUSQUE

2009

Assim que o homem nasce, possui a idade suficiente para morrer.

MARTIN HEIDEGGER

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida e da morte e por seu amor incondicional por minha existência. Aos meus pais José Luis Pedrosa e Adriani Reis Pedrosa, por sempre confiarem em mim e nunca deixarem de me apoiar, a minha irmã Rarena Kellen Reis Pedrosa, menina que perfuma a minha existência. À minha família, que, mesmo distantes souberam incentivar e dar forças ao estudo. A amiga Lorryne Silva pelas conversas filosóficas sobre a vida, a morte, a natureza e o transcendente. A Congregação SCJ pela confiança em financiar os meus estudos de filosofia. Aos meus formadores e orientadores, em especial aos padres Maurício Messias de Souza Leão, Luciano José Toller e Willyams Prado Rapozo pela confiança, pelo apoio no meu crescimento humano e vocacional, por me fazerem descobrir a verdadeira abertura do ser humano. Aos padres Antônio Carlos da Silva e Joel Francisco da Silva pela partilha filosófica durante o tempo de férias. Aos padres da Paróquia São Vicente Férrer de Formiga-MG pelo apoio e incentivo vocacional e educacional. Aos meus irmãos Erick Max Humberto, Hans Henrique da Silva Pereira, Tafarel Junio Ribeiro e Wasley Caetano Amim que iniciaram juntamente comigo a vida dentro do seminário, obrigado pela confiança, pela companhia, pelas inúmeras vivências. Aos meus amigos e irmãos da Casa Padre Dehon, pela caminhada durante este ano. Aos meus companheiros de quarto Vinícius Vieira de Souza e Wasley Caetano Amim pelas conversas, discussões e partilhas dos temas de pesquisa. Ao orientador, Dr. Márcio Bolda da Silva, por ter aceitado juntamente comigo a empreitada desta pesquisa, pela seriedade, pela criticidade, pelo incentivo, pela dedicação. Aos professores: Ms. Luiz Carlos Berri, Dra. Maria Glória Dittrich e Dra. Halina Leal pela disponibilidade em analisar e ler a minha pesquisa e pelas sugestões durante a construção deste trabalho. Ao filósofo alemão Martin Heidegger (*in memoriam*) pela riqueza do pensamento deixado ao mundo da filosofia. A todas as pessoas que de uma forma ou de outra me incentivaram e fomentaram o desejo de descobrir cada vez mais o mistério da morte.

***A minha madrinha de batismo Denise Rodrigues
(in memoriam) que se viu um dia diante da
nulidade de sua existência experimentando a
possibilidade de sua morte.***

RESUMO

A presente pesquisa tem como intento buscar a compreensão da fundamentação do ser-para-a-morte como projeção da existência autêntica na obra de Martin Heidegger. A abordagem investigativa é de cunho bibliográfico-teórica e está fundamentada nas relações existentes entre o ser humano visto como *Dasein* e a sua situação-limite. A morte é uma das questões que indaga o homem desde o início de sua existência. Heidegger reelabora a metafísica clássica a partir de três discursos: ontológico, ôntico e ôntico-ontológico, para fundamentar o sentido do ser. Ele parte da análise existencial do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo. O *Dasein* é o único ente que pode acessar o ser. O *Dasein* está em construção, através da sua abertura às suas possibilidades. Porém, há uma possibilidade ainda-não. A morte é esta possibilidade que coloca em jogo a existência do *Dasein*. A morte é a possibilidade que singulariza o *Dasein*. A angústia é se colocar de frente com esta possibilidade extrema. A angústia abre o *Dasein* para a antecipação. A antecipação da morte possibilita ao *Dasein* a não vivência do impessoalmente-si-mesmo, proporcionando-o a liberdade de poder escolher dentre as suas possibilidades. A liberdade é o viver para a morte, projetando a existência autêntica. O mundo do século XXI, necessita redescobrir a singularidade de cada *Dasein* frente a possibilidade certa da morte, deixando a massificação marcada pela não aceitação da finitude, principalmente, por causa do capitalismo e materialismo, presentes no mundo globalizado. O trabalho, do ponto de vista metodológico, consistirá em análise bibliográfica e uma elaborada hermenêutica dos textos do autor tomando como base **Ser e Tempo**, além da busca em comentadores.

Palavras-chave: *Dasein*, morte, existência autêntica, Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. O SER-NO-MUNDO COMO CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DO <i>DASEIN</i>.....	13
1.1 A perspectiva da metafísica heideggeriana	14
1.2 A analítica do <i>Dasein</i>	20
1.3 O <i>Dasein</i> e o mundo	24
1.4 O <i>Dasein</i> e os outros	29
2. O SER-PARA-A-MORTE: O POSSÍVEL SER-TODO DO <i>DASEIN</i>.....	34
2.1 A morte como fenômeno da vida	35
2.2 O <i>Dasein</i> e a morte	38
2.2.1 A morte como possibilidade do <i>Dasein</i>	40
2.2.2 A morte do <i>Dasein</i> fundamentada no “cuidado”	43
2.2.3 O <i>Dasein</i> após sua morte	46
2.3 O <i>Dasein</i> e a morte do outro.....	47
3. O SER-PARA-A-MORTE COMO PROJEÇÃO DA EXISTÊNCIA AUTÊNTICA... 	51
3.1 A angústia do <i>Dasein</i>	52
3.1.1 A decadência do <i>Dasein</i>	53
3.1.2 A angústia do ser-para-a-morte	55
3.1.3 O nada	57
3.1.4 A diferença entre angústia e medo	58
3.2 A antecipação	60
3.3 O sentido da inautenticidade	64
3.4 O sentido autêntico da existência projetado pelo ser-para-a-morte: um convite à liberdade.....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS.....	79
OBRAS CONSULTADAS	82

INTRODUÇÃO

A problemática da morte, da finitude humana abre a um emaranhado de novos questionamentos e novas contribuições a todo o tempo, tendo em vista a vastidão dos problemas pessoais, relacionais, psicológicos, econômicos, políticos e sociais inerentes a essa problemática. Tem-se notado, na história e na atualidade, que muitos pensadores abordaram esta temática, e sob perspectivas diferentes.

A filosofia, por buscar uma compreensão sempre mais crítica e radical (universal) da realidade humana, não poderia deixar de refletir e de se posicionar sobre as questões que dizem respeito à situação-limite do ser humano. Também é seu dever pensar esta realidade tão significativa à existência do ser humano.

Deriva disso que o tema a ser abordado nesta pesquisa é a problematização do ser-para-a-morte como projeção da existência autêntica sob a ótica heideggeriana. Martin Heidegger é um dos filósofos da contemporaneidade e figura mais representativa do existencialismo alemão, quer pela re-fundamentação da ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural.

Dentro da filosofia heideggeriana o que tem de mais original, de mais criador, é precisamente que ele desce a um nível muito profundo e aponta o que é o problema fundamental da filosofia: o sentido do ser em geral. Sendo o horizonte da

reflexão heideggeriana a questão do ser, o universo na qual é posta tal questão é o da existência.

Heidegger viveu em uma época em que a grande preocupação era de fato o existir concreto, a existência humana jogada no mundo. Dois fatores marcantes neste período são as duas grandes guerras. A Primeira Guerra Mundial (1914-1930) e a Segunda Guerra Mundial (1940-1945), através da morte em massa, colocam em “cheque” a existência humana. Todas as implicações geradas por causa desses acontecimentos influenciaram a construção do pensamento heideggeriano, além de toda a filosofia da existência regente no século XX.

As concepções heideggerianas dentro do discurso ontológico, ôntico e ôntico-ontológico foram sendo edificadas tendo por base a fundamentação do problema do ser focalizado principalmente no ato de existir. Heidegger supera a eterna aporia da metafísica colocando o homem, com sua facticidade e historicidade, inserido na temporalidade, já sempre fora de si mesmo, para dentro da compreensão do ser, como *ek-sistência*.

Heidegger diferente dos clássicos que perguntaram: o que é o ser; isto é, objetivando o ser em um determinante, produz uma pergunta mais profunda: qual o sentido do ser. Neste ponto, a diligência heideggeriana modifica a busca de toda uma história filosófica, para um novo olhar sobre o ser. O método usado por Heidegger para a realização da questão do ser é o fenomenológico e hermenêutico.

Heidegger é um pensador de profundas definições sobre ser humano, as quais visam elucidar de modo explícito quem é este ente especial que existe em comum sobre a terra com outros seres, sejam estes homens ou mulheres, ou outros “simples” entes. Tal ente, que se manifesta como fenômeno especial na construção de si mesmo e do mundo que o envolve, é o eixo fundamental para toda a reflexão

sobre o ser – pedra fundamental do pensamento heideggeriano – denominado por Heidegger como *Dasein*, a porta de acesso ao ser.

A tentativa de Martin Heidegger de regressar ao ser, a contracorrente de toda tradição do pensamento ocidental, lembrava irresistivelmente a revolução levada a cabo por Galileu quando este passou do geocentrismo para o heliocentrismo. A obra de Martin Heidegger, explosiva pela sua orientação nova, tinha garantido por acréscimo um imenso efeito de surpresa ao servir-se de um raciocínio e de uma linguagem cujos registros provinham simultaneamente dos Antigos e de uma modernidade aceita sem reservas.¹

É através da re-fundamentação da metafísica clássica que Heidegger busca o sentido do ser na temporalidade, donde resultam implicações fundamentais, como por exemplo, a situação-limite do ser humano. A filosofia heideggeriana ao perpassar a temporalidade como sendo o sentido do ser, busca de fato alcançar a limitação de toda a existência, ou seja, a morte, com o objetivo de evidenciar o radical caráter do futuro do ser humano. Estas considerações a respeito do pendente, do fim, resultaram na necessidade de se interpretar o fenômeno da morte a partir da constituição fundamental do *Dasein* como ser-para-a-morte.

A tentativa de compreender como fronteira absoluta tem de compreendê-la ao mesmo tempo como fronteira da compreensão. O pensar a morte é o fim de todo pensar. Na relação com a morte é o fim de toda relação. O pensar na morte é o fim de todo pensar. Na idéia da morte Heidegger quer apanhar o rasto do mistério do tempo: a morte não é um acontecimento no tempo, mas o fim do tempo.²

Devido a isto, a presente pesquisa analisa a questão da morte enquanto fator determinante para a projeção da existência autêntica, a morte que esta aí e não

¹ ARVON, Henri. **A Filosofia alemã**: a filosofia existencialista. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978. p. 218.

² SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000. p. 205.

há como dela a existência escapar. Por isso, a morte é somente minha, enquanto é um existencial que singulariza cada *Dasein*.

O confronto com a morte se torna de fato uma especulação velada nos dias atuais por consequência da grande massificação do mundo globalizado em que a existência humana está inserida. Um mundo marcado pelo consumismo exagerado, pela busca desenfreada do materialismo, tende a levar as pessoas à projeção da existência ofuscada pela impessoalidade, pelo anonimato. Daí que o reclamo heideggeriano em vista da projeção autêntica da existência é muito atual. Mas, em Heidegger, o caminho para a autenticidade passa necessariamente pelo confronto com a possibilidade impendente ao ser humano, a morte. Frente a isso, se levanta alguns questionamentos: Como e por que a realidade da morte abre possibilidade para a projeção da existência autêntica? Por que a estrutura fundamental do *Dasein* é ser-no-mundo? A não-aceitação da finitude (a morte) como possibilidade sempre minha, não se torna uma forma alienada de projetar a existência? Como a morte possibilita ao projeto da existência ser vivido na liberdade? Para buscar respostas a esses questionamentos, deve-se adentrar ao mundo dos significados heideggeriano. Tais questões serão apresentadas ao longo dos capítulos desta pesquisa.

O primeiro capítulo tem o caráter de preliminar, busca a compreensão do ponto fundamental da análise heideggeriana. Neste momento da pesquisa, se buscará apresentar o mundo como constituição fundamental do *Dasein*. Primeiro, opta-se por compreender a perspectiva da re-fundamentação da metafísica proposta por Heidegger. Além disso, será abordada a analítica do *Dasein* como “presença”, sua relação com os outros, isto é, o ser-com. Essas temáticas, dentro da globalidade

da investigação, têm como função introduzir o pensamento heideggeriano, para depois enunciar o cerne da pesquisa.

No segundo capítulo, adentra-se em um dos núcleos fundamentais da pesquisa. Procura-se elucidar, a situação-limite do *Dasein*, que é denominado por Heidegger como ser-para-a-morte. Neste tópico, visa-se primeiramente entender a morte como fenômeno para se pensar a vida. Heidegger apresenta a morte como à possibilidade impendente de todo *Dasein*. Além disso, a morte é para ele indeterminada, certa, própria, irremissível e insuperável, estas serão algumas características analisadas no decorrer do capítulo. Ainda neste capítulo analisar-se-á a relação existente entre o *Dasein* e a morte do outro e as implicações geradas por esta relação.

O foco da reflexão do terceiro capítulo estará concentrado sobre a concepção heideggeriana da existência autêntica. Apresenta-se primeiramente a caracterização existencial da angústia em dois aspectos principais: a decadência do *Dasein* como ser-no-mundo, e o *Dasein* diante da possibilidade de sua morte, mediante a qual vem a confirmação como ser-para-o-fim. É do problema da angústia existencial que surge outro aspecto a ser analisado neste capítulo, o problema da antecipação. O *Dasein* ao aceitar a sua possibilidade deve antecipá-la, não se caracteriza esta antecipação como a realização da sua possibilidade, mas antecipando a morte o *Dasein* pode se retirar do mundo do impessoal e projetar a sua existência de modo autêntico. Por fim, chega-se ao ponto máximo da pesquisa, como o ser-para-a-morte projeta a existência de modo autêntico. Dentro desta relação o *Dasein* tem a possibilidade de viver na liberdade das escolhas de suas possibilidades que lhes são próprias.

Metodologicamente, utiliza-se a pesquisa bibliográfica para obter os dados que compõem a presente investigação. O método utilizado para o desenvolvimento dos capítulos foi o fenomenológico-hermenêutico, dando enfoque à leitura e análise dos próprios conceitos heideggerianos. Para a fundamentação da pesquisa foram usados os textos-base do próprio Heidegger, principalmente ***Ser e Tempo***, além de alguns comentadores para enriquecer as compreensões dos conceitos do autor.

Portanto, dentro do tema da pesquisa abordam-se possíveis aspectos que levam a uma reflexão da temática nos dias atuais. Por isso, pode-se dizer que o mundo do *Man* – impessoal –, de que fala Heidegger, é marcante na sociedade atual.

O mundo está vivendo em uma crise e, em consequência dela, despontam variantes fatores e aspectos como, por exemplo, o medo de morrer. O mundo de hoje, de fato, está vivendo em uma sociedade de costas para a morte. No entanto, pode-se colocar a singularidade do *Dasein* vista no seu ser-para-a-morte como uma possível solução para a massificação do *Dasein* do século XXI. A existência autêntica projetada pelo ser-para-a-morte se confirma como uma luz para mundo do vazio no qual o ser humano está vivendo.

Conseqüentemente, o reclamo heideggeriano da filosofia do ser-para-a-morte, aceitando a sua possibilidade que é certa, irremissível, insuperável, é um chamado ao ser humano do século XXI projetar a sua existência de modo autêntico, deixando o mundo da massa e vivendo na liberdade do ser-para-a-morte.

1. O SER-NO-MUNDO COMO CONSTITUIÇÃO FUNDAMENTAL DO *DASEIN*

Para compreender o eixo central da presente pesquisa, tem-se a necessidade de abordar uma investigação acerca de alguns conceitos centrais, do pensamento de Martin Heidegger³. A investigação destes conceitos chaves proporcionará no transcorrer dos próximos capítulos uma maior clareza no entendimento da reflexão proposta pela pesquisa. Sabe-se que, não se pode retirar a temática a ser pesquisada do contexto próprio da obra do autor que a desenvolve

³ Martin Heidegger nasceu a vinte e seis de setembro de 1889 em Messkirch (Grão-ducado de Baden), Alemanha, onde sua família já estava radicada há vários séculos. Era uma área rural religiosa, onde pouca coisa mudara em séculos. O primaz interesse de Heidegger pela filosofia, ainda no tempo de seus estudos básicos, foi através da leitura de Franz Brentano, filósofo do final do século XIX. Após os seus estudos básicos, em 1909, Heidegger tornou-se noviço jesuíta. Foi influenciado por muitos filósofos de sua época, dentre eles, o dinamarquês Sören Aabye Kierkegaard e pelos alemães Friedrich Nietzsche e Wilhelm Dilthey. Recebeu influência, sobretudo, de seu mestre e criador do método fenomenológico, Edmund Husserl. Em 1914, alistou-se no exército militar. Após dois meses de vida militar foi dispensado por razões de saúde. Depois da conclusão do curso universitário, um dos grandes acontecimentos na vida de Heidegger foi seu casamento. Estava noivo desde 1915, com uma de suas alunas, Elfriede Petri, casando-se em 1917. Heidegger dedicou a Elfriede grande parte de suas obras. Nesta mesma época, Heidegger se envolveu com uma de suas alunas, Hannah Arendt, que se transformou numa das mais famosas filósofas políticas. Eles estiveram juntos por muito tempo, mas depois se separaram. Heidegger e Elfriede tiveram dois filhos. Devido a escândalos de seu casamento, Heidegger em 1920 rompe definitivamente com o catolicismo. Heidegger era professor em Marburg onde lecionou por diversos anos (desde 1923). Renunciou a este lugar e, em 1928, retornou a Freiburg, desta vez como sucessor da cátedra de Husserl. Heidegger morreu aos vinte e seis de maio de 1976, aos 86 anos. Foi enterrado em Messkirch como desejara. Safranski encerra a biografia de Heidegger citando palavras que o próprio filósofo usara em um contexto: “Mais uma vez, uma maneira de fazer filosofia mergulha na escuridão”. Cf. STRATHERN, Paul. **Heidegger em 90 minutos**. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. passim.

e suas devidas significações. Neste primeiro capítulo, analisa-se o conceito de ser-no-mundo como constituição fundamental do *Dasein*⁴. Também são focalizadas algumas questões primordiais para que se possa analisar o *Dasein* e aquilo que o influencia, isto é, o mundo e os outros.

Inicia-se, desta forma, a apresentação da proposta heideggeriana da re-fundamentação da metafísica⁵ clássica abordada pelos pré-socráticos até Heidegger, para explicitar o ente (*Seiende*), sendo esse a porta de acesso ao ser (*Sein*).

1.1 A perspectiva da metafísica heideggeriana

O ser humano é um ser metafísico, cuja existência⁶ levanta questionamentos pertinentes sobre sua origem, sua vivência atual e sua finitude. As elaborações

⁴ “Mark Twain queixou-se do fato de que certas palavras alemãs parecem significar tudo. Uma destas palavras é *da*. Ela significa ‘lá’ (‘lá vão eles’) e ‘aí’ (‘aí vão eles’), assim como ‘então’, ‘desde’ etc. Como prefixo de *sein*, ‘ser’, ela forma *dasein*, ‘ser-aí, presente, disponível, existir’. No século XVII, o infinitivo era substituído como (*das*) *Dasein*, originalmente no sentido de ‘presença’. No século XVIII, *Dasein* passou a ser usada pelos filósofos como uma alternativa para a palavra derivada do latim *Existenz* (‘a existência de Deus’), e os poetas a utilizavam no sentido de ‘vida’. A ‘luta pela sobrevivência’ de Darwin tornou-se em alemão *der Kampf ums Dasein*. Coloquialmente, é utilizada para o ser ou a vida das pessoas”. INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002. p. 29.

⁵ “O ‘meta’ em ‘metafísica’ significava originalmente ‘depois’, argumenta Heidegger, mas logo passou a significar ‘através de’, ‘além de’, ‘além’, ‘ultra’. Por isso ‘metafísica’ passou a significar ‘ir além das coisas físicas, naturais, dos entes’. É similar à TRANSCEDÊNCIA, exceto pelo fato de a metafísica ser *primordialmente* uma especialidade do filósofo, não algo que todo o *DASEIN* realize. Heidegger aprovava de início a metafísica. Como ‘ontologia’ a metafísica contrasta com ‘epistemologia’ (*Erkenntnistheorie*), que Heidegger invariavelmente critica, e com a ciência, que estuda os entes, mas não o SER (ou NADA). Ela é equivalente à ‘(boa) filosofia’, que o próprio Heidegger faz. Uma questão metafísica ou filosófica possui dois aspectos distintivos: 1. Ela se preocupa com o todo: não podemos considerar, por exemplo, a liberdade sem levantar toda a esfera de questões metafísicas. Ao contrário da ciência, a metafísica *ultra* passa qualquer ente particular ou domínio de entes alcançando os entes como um todo, o MUNDO e o próprio ser. 2. Aquele que questiona está envolvido na questão ou a filosofia envolve ‘surpreendendo’ não simplesmente o homem em geral, mas aquele que questiona como um indivíduo, indo à sua raiz. Ela surpreende aquele que questiona porque, como todo *Dasein*, ele é um ente em meio aos entes e *implicitamente* transcende aos entes como um todo: ‘A metafísica é o acontecimento básico de *Dasein*’”. *Ibid.*, p. 111.

⁶ “*Existieren*, ‘existir’, era uma tradução, feita no século XIX, do verbo latino *existere*, lit. ‘dar um passo à frente, para fora’, portanto, ‘aparecer, estar na existência’. A palavra latina tardia *ex(s)istentia* tornou-se *Existenz*. *Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em

dessas problemáticas instigaram e ainda instigam vários pensadores à busca de respostas. Muitos deles partiram de sua própria existência e contexto em que estavam inseridos, para produzirem suas filosofias. Dentre tantos pensadores que filosofaram sobre os problemas supracitados encontra-se o filósofo alemão Martin Heidegger. O pensamento heideggeriano modificou o mundo do filosofar, principalmente após a publicação de a sua obra **Ser e Tempo**⁷. Portanto, a temática desta pesquisa é apresentada sob a ótica do pensamento heideggeriano.

A compreensão do ser, o entorno ao ser, e todos os questionamentos e reflexões que suscitaram essas investigações, dizem respeito a um número elevadíssimo de produções filosóficas. De fato, a preocupação da filosofia com a conceitualização do ser e a busca de respostas sobre a clássica pergunta, “O que é o ser?” indagaram espíritos investigativos desde a antiguidade passando pela época medieval chegando até a contemporaneidade.

O filósofo de Friburgo denuncia o esquecimento do ser como um erro fundamental e uma fatalidade que pesa, desde sempre, sobre a ontologia. Com efeito, o ser é concebido como o que há de mais geral, ou seja, como ente. É por esta razão que o ser (das Sein) é confundido com o ente (da Seiende). Esta confusão revelou-se irremediável até hoje. Daí a urgência em superar a metafísica

contraste com a sua essência. Heidegger a utiliza em sentido restrito, aplicando-a somente a *DASEIN*: *Dasein* não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: ‘A essência de *Dasein* encontra-se na sua existência’. Devido à sua confusão de dois tipos de SER ser-o-que e ser-como, Heidegger ocasionalmente sugere que a única característica de *Dasein* é ser, i.e., existir no sentido tradicional. Porém, a *Existenz* é o *modo* de ser de *Dasein*, não o fato de *que* ele é: *Dasein* é responsável por seu ser-como, não [...] por seu ser-o-que. *Dasein* ‘dá um passo à frente’ para dentro do mundo e faz algo de si mesmo; ele é ‘estático, i.e., excêntrico’. *Existenz* não envolve nenhum contraste com ‘essência’, ao contrário da afirmação de Sartre de que a existência precede a essência. Heidegger freqüentemente escreve *Ex-sistenz* ou *Ek-sistenz* para enfatizar o ‘passo para fora’”. INWOOD, 2002, p. 58.

⁷ “Em 1927 Heidegger enfim publicou a obra em que estabeleceu sua nova filosofia. Tratava-se de *Ser e tempo* (em alemão, *Sein und Zeit*), que dedicou ‘a Edmund Husserl, em amizade e admiração’”. STRATHERN, 2004, p. 34. “*Ser e tempo*, pela sua crítica ao sujeito cartesiano, oferece um novo ponto de partida, constituindo a ‘censura mais profunda na filosofia alemã desde Hegel’”. LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 9. A obra **Ser e Tempo** ao longo da pesquisa será apresentada com a seguinte sigla: **ST**.

*concebida como ciência do ente, para se chegar ao verdadeiro conhecimento do ser.*⁸

O questionamento acerca do problema do ser é suscitado na filosofia heideggeriana. Para tanto, Heidegger faz uma crítica à metafísica clássica propondo uma re-fundamentação da mesma. A metafísica clássica abandonou a investigação sobre o ser.⁹

Mas, o que foi esquecido na história da metafísica ocidental? O problema do tempo ligado ao ser. Aqui se manifesta que a antiga explicitação do ser do ente se orienta, no sentido mais amplo, no “mundo” ou na “natureza”, e se mostra que ela, realmente, alcança a compreensão do ser a partir do “tempo”.¹⁰

Parmênides descobriu o ser. Já Platão o teria ocultado por buscar o sentido do ser nos entes. Aristóteles utilizou o conceito de *ousía* (substância) para dar significado ao ser. Descartes centralizou o ser na razão. Portanto, os filósofos anteriores a Heidegger não teriam compreendido o ser, por terem confundido o ser com o ente.

Mas o ser – o que é o ser? Ser é o que é mesmo. Experimentar isto e dizê-lo é a aprendizagem pela qual deve passar o pensar futuro – não é Deus nem um fundamento do mundo. O ser é mais longínquo que qualquer ente e está mais próximo do homem que qualquer ente, seja este uma rocha, um animal, uma obra de arte, uma máquina, seja um anjo de Deus. O ser é o mais próximo. E, contudo, a proximidade permanece, para o homem, a mais distante. O homem atém-se primeiro e para sempre apenas ao ente. Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao

⁸ PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 9.

⁹ Cf. PIZZOLANTE, Romulo. **A Essência humana como conquista: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Annablume, 2008. p. 25-26.

¹⁰ STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Unijuí, 2001. p. 333.

ser; todavia, pensa, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal.¹¹

Diante das investigações dos filósofos acima mencionados acerca do ser, Heidegger elabora um novo olhar sobre o ser, uma re-elaboração da metafísica clássica. Diferentemente dos filósofos da metafísica clássica, que tentaram buscar respostas sobre a clássica pergunta “O que é o ser?”; Heidegger busca responder o seguinte questionamento: “Qual o sentido do ser?”. “[...] o sentido, pode dizer-se em poucas palavras, é o domínio da abertura ou clareira, apenas no seio do qual é possível qualquer entendimento, qualquer projecto (sic)”.¹² Com isso, para Heidegger, é necessário que se busque esclarecer o sentido do ser e não defini-lo. Frente às passagens pelos principais preconceitos que mergulharam no esquecimento, se confirma a necessidade de uma re-fundamentação do problema do ser. Por isso, o reclamo heideggeriano perante a metafísica clássica fundada na concepção do ente objetivado se torna fundamental para o esclarecimento do ser, do ente e do ser do ente.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido de ser, como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível, prescinde de definição. Todo mundo o emprega constantemente e também compreende o que ele, cada vez, pretende designar. Assim o que, encoberto, inquietava o filosofar antigo e se mantinha inquietante, transformou-se em evidência meridiana, a ponto de acusar quem ainda levantasse a questão de cometer um erro metodológico.¹³

¹¹ HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução Rubens Eduardo Farias. 2. ed.. São Paulo: Centauro, 2005. p. 34-35.

¹² PASQUA, 1993, p. 9.

¹³ HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed.. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 37.

Na construção de sua obra **ST**, Heidegger na tentativa de afastar qualquer vínculo com a antropologia desconsidera o estudo do homem como *anthropos*. “O homem não se torna objeto da análise por motivos antropológicos, mas, por causa do problema do ser”.¹⁴ A questão fundamental da filosofia não é o homem, mas sim o ser. “O que todavia ‘é’, antes de tudo, é o ser”.¹⁵ Uma filosofia que colocasse o homem como centro de preocupação, seria antes uma antropologia. Desde o início Heidegger buscou decididamente se virar para a questão do ser.

Sua preocupação foi o estudo do comportamento existencial do *Dasein* para melhor interpretar a sua dimensão existencial, ou seja, sobre o ser deste ente que interroga.¹⁶ “[...] Heidegger distingue perfeitamente o ser e o ente, mas não concebe nunca o ser independentemente do ente”.¹⁷

O ser é o conceito mais geral, universal e mais vazio, sendo assim, inatingível, inacessível, devido a isso a sua ausência de definição.¹⁸ Nós seres humanos, somos este ente que interroga o ser, por isso, temos a tarefa de analisar a nós mesmos.¹⁹ Perguntar sobre a questão do sentido do ser significa tornar transparente o ente. Quando se compreende o ser o ente já se torna automaticamente apreensível.²⁰ Assim, Heidegger volta-se para o ser humano que, com sua forma peculiar de existência, procura entender a si mesmo, os outros e o mundo circundante. O homem (ente) é a porta de acesso ao ser.

De outro, toda questão metafísica somente pode ser formulada de tal modo que aquele que interroga, enquanto tal esteja implicado na questão, isto é, seja problematizado. Daí tomamos a indicação

¹⁴ STEIN, 2001, p. 294.

¹⁵ HEIDEGGER, 2005, p. 7.

¹⁶ Cf. PASQUA, 1993, p. 8.

¹⁷ Ibid., p. 10.

¹⁸ Cf. Ibid., p. 15.

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 85.

²⁰ Cf. Ibid., p. 38.

seguinte: a interrogação metafísica deve desenvolver-se na totalidade e na situação fundamental da existência que interroga.²¹

Para realizar a re-fundamentação da metafísica clássica, Heidegger utiliza o método fenomenológico-hermenêutico. Ele retém do método fenomenológico a idéia de que é preciso ir à própria coisa. Esta não é a consciência intencional ou o ego transcendental, de que trata Husserl, mas sim o ser. Assim, a fenomenologia eleva-se a uma ontologia. Pois, ela terá que mostrar o verdadeiro sentido do ser em geral, a partir de uma analítica do próprio ente.²²

A clarificação e a precisão da questão do ser conduzem-nos a realizar uma diferenciação entre um discurso ontológico sobre o ser, um discurso ôntico sobre o ente e um discurso ôntico-ontológico sobre o ser do ente. O ser é aquilo que determina o ente, cabe ao ente responder pelo seu ser.

[...] a presença possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. O primeiro é um primado *ôntico*: a presença é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação de existência, a presença é em si mesma “ontológica”. Pertence à presença, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser da presença. A presença tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, a presença se mostra como o ente que, ontologicamente, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro.²³

Para Heidegger, não se pode explicar o ente remetendo-se a outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um ente, mas cabe ao ente responder pelo seu

²¹ HEIDEGGER, Martin. **Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. 7. ed.. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969. p. 22.

²² Cf. PASQUA, 1993, p. 9.

²³ HEIDEGGER, 2007, p. 49.

próprio ser. Afirma Heidegger: o ser é sempre o ser de um ente.²⁴ A seguinte análise será do ente que existe, ou seja, o *Dasein*.

1.2 A analítica do *Dasein*

Para alcançar o eixo central da filosofia heideggeriana, é importante analisar o significado de analítica existencial²⁵ do *Dasein*. O *Dasein* – *da*²⁶: *ai*²⁷; *sein*: ser, é a “presença”²⁸, na qual o “pre” é o aberto, num lugar-aqui e “sença” é o ser como gerúndio, como um sendo constante. *Dasein* é o ser-*ai*. O “*Dasein* é o ser humano”²⁹, o único ente capaz de propor a questão de seu ser. Pois, é necessário o ente para que haja o questionamento do ser, sem o ente não haveria qualquer

²⁴ Cf. PASQUA, 1993, p. 19.

²⁵ “A analítica de *Ser e Tempo* tem por finalidade a procura do sentido de ser, como caminho, o método fenomenológico, e por ponto de partida a interpretação da facticidade do ser-*ai*”. STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: PUCRS, 2002. p. 59.

²⁶ “O *Da* não tem uma dimensão ôntica, mas ontológica. *Situar-se significa apresentar-se, encontrar-se: sich befinden*. A *Befindlichkeit* exprime a situação fundamental pela qual o *Dasein* se encontra diante de si próprio, como que transportado e arrastado pelo seu próprio peso: *O ser tornar-se manifesto como um fardo... O Dasein é deposto diante do seu ser como ai*”. PASQUA, op. cit., p. 75.

²⁷ “O *ai* é essa abertura que define o ser e pela qual ele se escapa a si próprio, sem saber donde vem, nem para onde vai”. Ibid., p. 75-76.

²⁸ “As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso. Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘presença’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quididade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser”. HEIDEGGER, 2007, p. 85-86. A tradutora Marcia de Sá Cavalcanti na apresentação da segunda edição da obra **Ser e Tempo** publicada em 2007 pela editora Vozes, aborda a dificuldade de se traduzir a palavra *Dasein* do alemão para a língua latina portuguesa. Frente a isso, a autora afirma que: diante da dificuldade e desafios surgidos para as várias traduções de termos da filosofia heideggeriana, a melhor que traduz o existencial *Dasein* é “presença”. A tradução por “presença” tem a vantagem de colocar o leitor de língua portuguesa na mesma necessidade filosófica de se colocar a pergunta sobre o sentido da “presença”, de fazer a experiência de que é preciso traduzir “presença”, dentro da própria língua portuguesa. Cf. Ibid., p. 31.

²⁹ “[...] o *Dasein* é e não é o ‘homem’. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: *Dasein* não é ‘outra coisa’ senão o homem, um outro ente, trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros”. DUBOIS Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 17.

interrogação. Heidegger demonstra que é o ente que possui a primazia de buscar respostas, caso a questão do ser seja abordada.³⁰

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.³¹

Dasein é um “[...] ser que existe, um todo cuja unidade levanta problemas”.³²

A “presença” – *Dasein* – se constitui pelo caráter de ser sempre minha. O *Dasein* é a constituição mais própria de mim mesmo. Já questiona Santo Agostinho apud Martin Heidegger³³: “*Quid autem propinquius meipso mihi?*”. O *Dasein* é definido por aquilo que é mais próprio dele mesmo, ou seja, a sua identidade singular.

A filosofia abordada por Heidegger em **ST** não é uma filosofia do sujeito, mas é uma filosofia do ser deste ente que existe: o *Dasein*. A essência³⁴ do *Dasein* consiste em sua existência.³⁵ “A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir”.³⁶ Portanto, o *Dasein* é sempre compreendido a partir de sua existência.

O desenrolar do processo da existência do homem não é tratado como um objeto, mas como um processo, através do qual se busca revelar o próprio sentido do existir, bem como o ser do existir. Por isso, ao analisar a vida humana através da existência, a filosofia heideggeriana propõe a questão sobre o sentido do ser. O

³⁰ Cf. PÖGGELER, Otto. **A Via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. p. 52.

³¹ HEIDEGGER, 2007, p. 85.

³² PASQUA, 1993, p. 38.

³³ “Então, que há de mais próximo de mim do que eu mesmo?”. HEIDEGGER, op. cit., p. 87.

³⁴ “*Wesen* é a ‘essência, natureza interna ou princípio’ de uma coisa. ‘Usada separadamente, a palavra significa ‘a quintessência de uma coisa’, ‘sua natureza básica’, ‘sua natureza essencial’, ‘ser interior’. Mas também pode significar o modo como esta essência se manifesta exteriormente’. Ela é a substantivação do verbo desaparecido *wesen*, ‘ser, ficar, durar, acontecer’, que originariamente significa ‘morada, vida, modo de ser, vigor etc.’ Deu origem a *wesentlich*, essencialmente, e o menos usual *wesenhaft*, ‘essencial’”. INWOOD, 2002, p. 54.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 85.

³⁶ *Ibid.*, p. 39.

sentido do ser do *Dasein* é compreensivo, relacional, temporal, pois se faz no conjunto do mundo e com os outros.³⁷

O *Dasein* pode ser entendido como sendo a vida humana, a existência humana. “A vida é um modo próprio de ser mas que, em sua essência, só se torna acessível na presença”.³⁸ Não uma vida no sentido biológico ou existencialista, mas no sentido de abertura³⁹ (*Erschlossenheit*) ao ser, uma existência que se coloca diante da abertura do que é. Uma existência que está sempre diante do ser, exposta ao ser. *Dasein* é vida que acontece numa dinamicidade de abertura ao ser, em um constante vir a ser.⁴⁰ O *Dasein* realiza-se sempre se descobrindo. Este modo de ser do *Dasein* se distingue quando o *Dasein* se revela para ele mesmo. A descoberta dos “entes simplesmente dados”⁴¹ (*Vorhandenheit*) se faz através do ser-descobridor do *Dasein* numa abertura.

Devido a isso, a análise fundamental do *Dasein* ultrapassa o questionamento apenas existencial, isto é, vai além dos modos e formas que o ser humano pode assumir. Chega-se ao clímax da conexão entre a vida do ser humano e o ser, entre

³⁷ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 28.

³⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 94.

³⁹ “O *Dasein* está aberto – para si mesmo, para as coisas e para os outros. Ele o está como ser-no-mundo, existente, mantendo aberta sua própria abertura. A abertura não é um ‘estado’ nativo (luz natural), mas aquilo que deve ser sustentado – compreensivamente, discursivamente, sentimentalmente – e, o que é mais freqüente, sob o modo de re-fechamento”. DUBOIS, 2004, p. 221-222.

⁴⁰ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 26.

⁴¹ “*Ding*, ‘coisa’, se distingue de *Sache*, ‘coisa, tema, causa, assunto’. *Sache*, assim como a palavra latina *res*, denotava originalmente um caso legal ou um assunto de interesse, enquanto *Ding* era a ‘corte’ ou ‘assembléia’ diante da qual um caso era discutido. *Sache* aparece na divisa de Husserl: ‘Às coisas mesmas!’, que prescreve uma visão perfeita das coisas, livre de preconceitos e pressupostos tradicionais. Heidegger endossou este objetivo: ele é fonte de sua constante preocupação com nosso ‘acesso [Zugang]’ às coisas. [...]. *Sache* não se compreende com a natureza da ‘coisa’ em questão. *Ding*, em ST, implica um SER-SIMPLESMENTE-DADO, um objeto de contemplação neutra, em contraste com o instrumento manual e com o *DASEIN*. A coisa está especialmente associada à visão de Descartes de que o si mesmo é uma *res cogitans*, um ‘coisa pensante’. Na década de 1930, Heidegger desenvolve uma visão mais complexa de *Ding*. Distingue três sentidos da palavra: 1. O ser-simplesmente-dado (e também os manuais de acordo com seu emprego em ST): pedra, um pedaço de madeira, alicates, relógio etc.; 2. Um sentido mais extenso que inclui pedra etc., mas também acontecimentos: ‘planos, resoluções, pensamentos, temperamentos, feitos, o histórico’; 3. O sentido mais extenso de todos que inclui 1 e 2, mas também qualquer coisa que seja ‘um algo, que não seja nada [...] o número 5, sorte coragem’”. INWOOD, 2002, p. 16-17.

a existência e a essência, na qual se revela que o sentido de ser e existir se implicam mutuamente.⁴² Isto se justifica porque o *Dasein* é ôntico, pois existe, e é ontológico, porque pode questionar sua existência.⁴³

O *Dasein* é uma clareira, um espaço sempre aberto ao ser e ao ser dos outros entes. A abertura do *Dasein* permite que ele se envolva com o ser dos entes, que sendo, podem ser acessados na medida em que se mostram. Diferente do *Dasein*, esses entes são os entes simplesmente dados. Os entes simplesmente dados são as outras coisas desprovidas do caráter de “presença”, mas que estão e fazem parte do mundo do *Dasein*. “A presença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo”.⁴⁴ A relação dos entes simplesmente dados com o *Dasein* dentro do mundo constitui outro aspecto da analítica existencial.

As coisas simplesmente são, mas somente o ser humano se abre ao que as coisas são, e as percebe. Não é o ser humano que cria o mundo subjetivo a ele, mas somente ele está aberto ao mundo que se mostra, que se desvela para ele. O ser humano se abre para a compreensão do mundo, dos entes simplesmente dados e de si mesmo.⁴⁵ A partir da abertura do ser humano ao mundo que o circunda e aos entes simplesmente dados, o *Dasein* constrói no transcurso do tempo a sua história. “A história sempre única e singular para cada *Da-sein*, para cada ‘presença’, para cada vida humana, para cada existência humana, ou seja, para cada homem em sua particularidade”.⁴⁶ Portanto, a história é sempre um vir a ser. “A história do ser

⁴² Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 27.

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 29.

⁴⁴ HEIDEGGER, 2007, p. 86.

⁴⁵ Cf. PIZZOLANTE, *op. cit.*, p. 36-37.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

sustenta e determina cada *condition et situation humaine*".⁴⁷ A história do existir do *Dasein* se constrói no mundo, logo o mundo se torna algo essencial na constituição do próprio *Dasein*. Portanto, a compreensão do conceito de mundo é fundamental para a análise do *Dasein*, como ser-no-mundo.

1.3 O *Dasein* e o mundo

À primeira vista o ser humano percebe o mundo⁴⁸ como o conjunto dos objetos: árvores, casas, astros, montanhas etc. Porém, esta descrição de mundo permanece no campo ôntico, não se refere ao ser deste ente que existe: o *Dasein*. Diante disso, o mundo é um existencial, ou seja, é o modo de ser do *Dasein*, como ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*). O mundo é condição *sine qua non* para a constituição do *Dasein*. "O *Dasein* e o mundo são as duas faces de uma mesma realidade: o ser-no-mundo".⁴⁹ O *Dasein* e o mundo são propriamente equivalentes. As outras coisas que se enumeraram são apenas entes simplesmente dados. O mundo não é explicado pelos objetos (entes simplesmente dados), o mundo não é o mundo dos objetos, mas, o mundo do *Dasein*. O *Dasein* é aberto ao mundo e se

⁴⁷ "A história do ser sustenta e determina cada condição e situação humana". HEIDEGGER, 2005, p. 9.

⁴⁸ "*Dasein*, um ser humano que se realiza propriamente, é, argumenta ST, essencialmente o mundo e, inversamente, um mundo – em contraste com uma coleção de entes – tem essencialmente em si *Dasein*. 'Ser-no-mundo' (*In-der Welt-sein*) é quase equivalente a '*Dasein*'. Somente *Dasein* é no mundo, e o adjetivo 'mundano' (*weltlich*), com o substantivo abstrato 'mundanidade' (*Weltlichkeit*), pode ser aplicado unicamente a *Dasein* e aos aspectos de *Dasein*, tais como o próprio mundo. Entidades não-humanas estão 'dentro do mundo' (*innerhalb der Welt*), são 'intramundanos' (*innerweltlich*), ou 'pertencentes a um mundo' (*weltzugerörig*), mas nunca 'mundanas' ou 'no mundo'. [...]. Em preleções anteriores, Heidegger fala de três submundos coordenados: o *Umwelt* ('ambiente, o mundo à nossa volta'), o *Mitwelt* ('mundo-com, as pessoas que se relacionam com alguém') e o *Selbswelt* ('mundo-próprio', um precursor do posterior *Dasein*). Mas ele logo rejeita os termos *Mitwelt* e *Selbswelt* em favor do *Mitsein* (SER-COM) e *Dasein*, já que os 'outros [...] não fazem e nunca possuem o tipo de ser de mundo'. O *Umwelt*, os arredores imediatos de uma pessoa – local de trabalho, de vizinhança etc. – dentro do *Welt* mais amplo, encontra-se em ST. O *Mitwelt* desempenha um papel de menor importância, sublinhando o fato de que as pessoas dividem o mundo com outras ('O mundo de *Dasein* é um mundo-com')." INWOOD, 2002, p. 120.

⁴⁹ PASQUA, 1993, p. 53.

relaciona com os objetos transformando-os em utensílios. O *Dasein* se ocupa dos entes simplesmente dados dentro do mundo, dando utilidade a cada um deles.

A abertura do *Dasein* ao mundo é condição *sine qua non* para a continuação do discurso hermenêutico sobre o existencial ser-no-mundo. No entanto, a expressão ser-no-mundo mostra um fenômeno de unidade entre o *Dasein* e o mundo.⁵⁰ O mundo é a característica habitacional primordial do *Dasein*. Não há como pensar o *Dasein* sem o mundo. O ser-no-mundo é uma constituição necessária e *a priori* do *Dasein*, porém não determina por completo o seu ser.⁵¹

O *Dasein* é um “ente em um mundo”? Afirmando este questionamento, compreende-se o *Dasein* como um ente “dentro” de outro ente, isto é, um ser-dentro-de (*sein-in*), assim como a água está dentro do copo, ou a roupa está dentro do armário. A expressão “dentro” refere-se ao espaço cósmico em que a coisa (ente simplesmente dado) está ocupando num certo lugar, que pode ser ampliado, como por exemplo: a cadeira está dentro da sala de aula, a sala de aula está dentro da universidade, a universidade está dentro da cidade e assim por diante. Por outro lado, esta roupagem dada à expressão dentro, não pertence ao modo de ser do *Dasein*.

O ser-em, ao contrário, significa uma constituição de ser da presença e é um *existencial*. Com ele, portanto, não se pode pensar no ser simplesmente dado de uma coisa corpórea (o corpo vivo do humano) “dentro” de um ente simplesmente dado. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *habito e diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou. A expressão “sou” conecta-se a “junto”; “eu sou” diz, por sua vez: eu moro, detenho—me junto... ao mundo, como alguma coisa que, deste ou

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 98.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 99.

daquele modo, me é familiar. Como infinitivo de “eu sou”, isto é, como existencial, ser significa morar junto a, ser familiar com. *O ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da “presença” que possui a constituição essencial de ser-no-mundo.*⁵²

Com efeito, o mundo não se junta ao *Dasein* como algo exterior, como se fosse um ente juntando-se com outro ente, mas o mundo faz parte da estrutura do modo de ser do *Dasein*.

Como existencial, o “ser-junto” ao mundo nunca indica um simplesmente dar-se em conjunto de coisas que ocorrem. Não há nenhuma espécie de “justaposição” de um ente chamado “presença” a um outro ente chamado “mundo”.⁵³

O *Dasein* mantém com o mundo uma relação essencial e não acidental. O *Dasein* é um ser-lançado⁵⁴ no mundo. Não há como o *Dasein* fugir do mundo. “Não é possível encontrar homem fora do mundo. O mundo não tem a constituição de *res*, de coisa”.⁵⁵ O mundo pode ser entendido como um conjunto de significados em que o ser humano encontra-se aberto para se relacionar. O ser humano busca ser o que ele próprio é, através da abertura que possui diante das coisas e dos outros, que se

⁵² HEIDEGGER, 2007, p. 100.

⁵³ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁴ “*Werfen* significava originalmente ‘girar, virar, enrolar’, portanto, ‘arremessar girando o braço’, e agora ‘jogar, lançar’. Também significa ‘dar à luz’, especialmente os animais. Alguns dos derivados de *werfen* são *Wurf*, um ‘lançamento, lance’ de uma bola ou de dados (*Würfel*), e *entwerfen*, ‘PROJETAR’; também *vorwerfen*, ‘reprovar; derrubar’, e *Vorwurf*, uma ‘reprovação’, aos quais Heidegger devolve o sentido original, ‘lançar diante, o lançamento diante’ de si mesmo de, por exemplo, possibilidades ou de um mundo. O particípio passado de *werfen* é *geworfen*, ‘lançado’. A partir dele, Heidegger forma um substantivo, *Geworfenheit*, ‘ser-lançado’. [...] ‘Ser-lançado’ está intimamente conectado à ‘facticidade’, uma palavra que o precede tanto em ST quanto em preleções anteriores. Pedras e árvores são SERES-SIMPLESMENTE-DADOS dentro do MUNDO. Isto é um fato (*Tatsache*), e nós falamos da sua *Tatsächlichkeit*, ‘factualidade’. *Dasein* também está a mão no mundo, mas não unicamente ou primordialmente do modo como pedras e árvores estão; elas são ‘sem mundo’, *Dasein* não. Heidegger utiliza para factualidade de *Dasein* a palavra derivada do latim *Faktizität*; isto ‘implica que um ente ‘dentro do mundo’ possui ser-no-mundo de tal forma que pode compreender a si mesmo como dedicado e vinculado ao seu ‘destino’ com o ser destes entes que ele encontra dentro de seu próprio mundo’. ‘Ser-lançado’ também refere-se ao puro ‘que ele é’ de *Dasein*, e indica a ‘factualidade da entrega’ [Überantwortung] [de *Dasein*]”. INWOOD, 2002, p. 170-171.

⁵⁵ PIZZIOLANTE, 2008, p. 40.

mostram para ele como são, isto é, mesa é, homem é. “O homem se dá conta sendo com os outros, já dentro de um mundo cheio de significados”.⁵⁶

A abertura do ser do *Dasein* ao mundo o coloca na facticidade (ser-lançado) do mundo. O *Dasein* vive na sua cotidianidade⁵⁷ junto com os entes simplesmente dados. A cotidianidade é o ser do *Dasein* entre o nascer e morrer.⁵⁸ O *Dasein* assume o caráter de ser mundano⁵⁹, isto é, um modo constitutivo de ser-no-mundo, isto define o conceito de mundanidade do *Dasein*. A mundanidade é, por conseqüência, um existencial.⁶⁰ Portanto, somente o *Dasein* possui a característica de ser mundano, para os entes simplesmente dados, Heidegger utiliza o termo intramundano⁶¹. O mundo cotidiano em que o *Dasein* se relaciona é o mundo que está imediatamente mais próximo dele mesmo, ou seja, o mundo circundante.⁶²

O movimento de abertura do *Dasein* ao mundo proporciona as célebres possibilidades de que fala Heidegger. O *Dasein* se lança nas múltiplas possibilidades, dentre as quais ele deverá escolher algumas para existir no mundo

⁵⁶ PIZZOLANTE, 2008, p. 41.

⁵⁷ “A interpretação de Heidegger de *DASEIN* parece mostrá-lo ‘como ele é antes de tudo e na maioria das vezes’ [zunächst und zumeist] em sua cotidianidade mediana [*Alltäglichkeit*]. *Tag*, ‘dia’, e *all*, ‘todo’, formam: *Alltag*, ‘dia de semana, vida cotidiana’; *alltäglich*, ‘diariamente, todo dia, comum’; e *Alltäglichkeit*, ‘cotidianidade’. Ao contrário de um ‘modo de existir distintivo, definido’, a cotidianidade é o indiferente ‘antes de tudo e na maioria das vezes, [Zunächst und Zumeist], inerente ao *Dasein*’. Por ser tão próxima de nós, ela é normalmente ignorada: ‘Aquilo que é onticamente mais próximo e mais familiar é ontologicamente o mais distante, desconhecido e constantemente ignorado em seu sentido ontológico’. *Alltäglichkeit* ‘significa claramente aquele modo de existir’ que *Dasein* observa ‘todo dia’ [‘alle Tage’]. Mas a cotidianidade não é um conceito quantitativo: ‘todo dia’ não significa a soma dos ‘dias’ que cabem ao *Dasein* na ‘duração de sua vida’. Significa ‘um como [*Wie*] de existência’, um como definido permeia *Dasein* ‘por sua vida’. É ‘o como no qual o *Dasein* ‘vive o seu dia-a-dia’, quer em todos os seus comportamentos, quer em certos comportamentos privilegiados pela convivência’. A cotidianidade se contenta com o habitual, mesmo quando ele é opressivo. É uniforme, mas encontra variedade em tudo o que possa advir no dia. A cotidianidade é inevitável: ‘determina *Dasein*’ quando este não escolheu o IMPESSOAL como seu ‘herói’”. INWOOD, 2002, p. 25.

⁵⁸ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 300.

⁵⁹ “Terminologicamente, o adjetivo derivado *mundano* indica, portanto, um modo de ser da presença e nunca o modo de ser de um ente simplesmente dado ‘no’ mundo. O ente simplesmente dado ‘no’ mundo, nós o chamaremos de pertencente ao mundo ou intramundano”. *Ibid.*, p. 113.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 111.

⁶¹ “É importante perceber que, para Heidegger, os entes intramundanos têm um sentido na medida em que são compreendidos ou interpretados pelo *Dasein*”. PÁSCUA, 1993, p. 82.

⁶² Cf. *Ibid.*, p. 46.

que o limita.⁶³ “O *Dasein* é a cada instante o que pode ser, na própria medida em que é a sua possibilidade”.⁶⁴ Devido às suas possibilidades, o *Dasein* é um sendo, não está acabado, é um projetar, quer dizer, poder-ser, e enquanto poder-ser o *Dasein* é sempre suas variantes possibilidades. Os entes simplesmente dados são acabados, ou seja, já estão postos neste mundo prontos, não se projetam no mundo, por exemplo, a casa é, a árvore é, diferente do *Dasein* que é um sendo.

O estar lançado no mundo é o que caracteriza a facticidade em que se encontra o *Dasein*. O *Dasein* não escolheu nascer neste ou naquele lugar, muito menos as circunstâncias e a época de seu nascimento. O *Dasein* vive na cotidianidade em meio aos fatos do dia-a-dia, na abertura de seu poder-ser. O *Dasein* é lançado, jogado nesse mundo. O estar lançado no mundo abre perspectiva ao projetar-se. O homem é projeto e as coisas do mundo são originariamente utensílios em função do projetar humano.

A função do utensílio é servir. O utensílio é uma coisa “para”. Este “para” significa: sujeitar um utensílio a outro utensílio. Pois, os utensílios não possuem a mesma função e nem somente um utensílio pode satisfazer todas as necessidades do *Dasein*. Por isso, o utensílio só existe verdadeiramente através da sua relação com outro utensílio.⁶⁵

Por estar lançado no mundo, muito não pode ser alterado em relação à existência do *Dasein*. Portanto, fatos são fatos e possibilidades são possibilidades, e o *Dasein* pode realizar o excepcional frente às suas possibilidades, fora do inevitável da sua situação. Pois, mesmo diante de fatos inevitáveis, surge ao *Dasein* um

⁶³ Cf. PASQUA, 1993, p. 79.

⁶⁴ PASQUA, loc. Cit..

⁶⁵ Cf. Ibid., p. 47.

emaranhado de possibilidades que lhe são próprias, e que pode abrir um novo caminho para a construção de sua vida, de sua existência.⁶⁶

O *Dasein* diante da sua abertura, das suas possibilidades, do seu projetar, é um ser-em (*in-sein*) quer dizer, o *Dasein* está em constante relação com o mundo e com os outros. Sabendo que não há um sujeito sem mundo e, ao mesmo tempo, não existe um eu isolado sem os outros, assim o *Dasein* é ser-com-os-outros.

1.4 O *Dasein* e os outros

O *Dasein*, enquanto é ser-no-mundo, está aberto para se relacionar com os entes simplesmente dados e os outros *Daseins*. O *Dasein* não vive isoladamente, mas há os outros *Daseins* que partilham do mundo com o *Dasein*, por isso, o *Dasein* é um ser-no-mundo-com. O *Dasein* é um *Mit-Sein*, isto é, existe juntamente com os outros. O *Dasein* nunca é sozinho, independente dos outros, ele se compreende sempre orientando-se para o mundo e para os outros. De início, nenhum sujeito é dado sem mundo, logo da mesma maneira, um sujeito não é dado isolado sem os outros.⁶⁷

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se entende a partir de seu mundo e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está à mão dentro do mundo. Mas mesmo quando a presença dos outros se torna, por assim dizer, temática, eles não chegam ao encontro como pessoas simplesmente dadas. Nós as encontramos, por exemplo, “junto ao trabalho”, o que significa, primordialmente, em seu ser-no-mundo. Mesmo quando vemos o outro meramente “em volta de nós”, ele nunca é apreendido como coisa-homem simplesmente dada. O “estar em volta” é um modo existencial de ser: o ficar desocupado e

⁶⁶ Cf. PIZZIOLANTE, 2008, p. 43.

⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 172.

desprovido de circunvisão junto a tudo e a nada. O outro vem ao encontro em sua co-presença no mundo.⁶⁸

O estar junto com os outros dentro do mundo, não transmite um caráter ontológico de um ser simplesmente dado que está à mão do *Dasein*, mas o “com” possui um caráter existencial e não categorial. Por isso, o mundo do *Dasein* é sempre compartilhado “com” o outro, com efeito, “o ser-em é *ser-com* os outros”.⁶⁹

O outro é a *co-presença*. O mundo a partir do qual e para o qual o *Dasein* se orienta é também o mundo dos outros *Daseins*.⁷⁰ O *Dasein* se encontra com a *co-presença* dentro do mundo, não de uma maneira em que um sujeito apenas se distingue do outro, mas a *co-presença* se encontra com o *Dasein*, que, empenhado em ocupações, se preocupa, ou seja, se solicita⁷¹ à *co-presença*.

O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um *ser para* os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*.⁷²

A preocupação (*Besorgen*) do *Dasein* para com a *co-presença* mostra que o ser-no-mundo é um ser-em-comum, na qual o ser do *Dasein* é constitutivamente ser-para-o-outro.

No entanto, a existência do *Dasein* não é solitária, mas depende da relação com a *co-presença*. Visto que o almejo do *Dasein* é distanciar-se dos outros para distinguir-se deles, o *Dasein* procura subtrair-se do domínio da *co-presença*. Mas, quando a *co-presença* domina o *Dasein* ele se torna irreconhecível. Por isso, escapa

⁶⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 176.

⁶⁹ Ibid., p. 175.

⁷⁰ Cf. PASQUA, 1993, p. 68.

⁷¹ “A solicitude é a relação com o outro, o modo de ser com o outro. Esse termo é eticamente neutro, mas se modaliza segundo direções ‘éticas’ reapropriadas a partir da modalização em próprio-impróprio”. DUBOIS, 2004, p. 227.

⁷² HEIDEGGER, 2007, p. 177.

ao *Dasein* o seu si-mesmo, a sua particularidade, já não é mais um *Dasein* si-mesmo, nem alguns, nem este, nem aquele, nem a soma de todos, mas, um “quem”. Este “quem” é o “se”, o mundo do *Man*⁷³, o neutro, o impessoal.

*O impessoal é um existencial e, enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva da presença. A presença possui em si mesma diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente.*⁷⁴

Com isso, o *Dasein* se dilui no meio do “se”, perde-se a sua identidade. Há um esvaziamento das características de cada *Dasein*, pois o outro se assemelha a todos os outros.

O impessoal se torna a falta de constatação de algo próprio do *Dasein*. No impessoalmente todos lêem, todos vêem, todos dançam, todos fazem tudo, mas não há mais um *Dasein* pessoal. O impessoal não é determinado como sendo alguém, mas todos o são. “*O impessoal sempre ‘foi’ quem... e, no entanto, pode-se dizer que não foi ‘ninguém’*”.⁷⁵ Ele está em toda parte, mas sempre se refugia quando o *Dasein* lhe pede uma decisão própria, porque, ao realizar isto, o *Dasein* retira qualquer responsabilidade frente à sua decisão.

O modo de ser impessoal é o que caracteriza a cotidianidade, pois as “[...] coisas sempre são feitas por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém”.⁷⁶ O si-mesmo do *Dasein* na cotidianidade é o impessoalmente-si-mesmo, isto é, uma

⁷³ “*Man*, ‘homem’, originalmente aplicava-se, como o latim *homo*, a homens e mulheres. Atualmente restringe-se, em geral ao sexo masculino. Deu origem ao pronome indefinido da terceira pessoa, *man*, que aplica-se a seres humanos de ambos os sexos. A princípio, significava ‘algum homem’, depois ‘qualquer homem’. Hoje, é usado tanto com sentido de singular quanto com sentido de plural, podendo ser traduzido por ‘alguém, você, nós, eles, as pessoas’ ou por uma expressão impessoal. ‘Não se faz isso’; ‘Alguém me contou, me contaram’; ‘Eles/as pessoas costumavam queimar as bruxas’”. INWOOD, 2002, p. 96.

⁷⁴ HEIDEGGER, 2007, p. 186.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁶ HEIDEGGER, loc. Cit..

alienação do *Dasein* a outro. Enquanto o *Dasein* estiver mergulhado no impessoal não haverá um propriamente si mesmo.

O impessoal vem ao encontro do *Dasein* de uma forma dominadora, visando à superficialidade. Assim, o “*nós é um modo de ser da dependência e da inautenticidade*”.⁷⁷

A inautenticidade é uma opção feita pelo *Dasein*, porque mesmo sendo lançado neste mundo desde sempre, o *Dasein* já se encontra no meio do “nós”, mas depois, porém nem sempre, procura tornar-se ele mesmo.

Com efeito, para que o *Dasein* não perca o seu ser-si-mesmo para o impessoal, o seu modo de ser, deve ser regulamentado pelo “cuidado”⁷⁸ (*Sorge*). O “cuidado”, ou “cura”, une todos os momentos da existência do *Dasein*. O “cuidado” permite ao *Dasein* saber o qual o sentido do ser. O “cuidado” não pode ser entendido no campo ôntico, mas no campo ontológico, como um existencial do *Dasein*, que o lança para frente de si-mesmo. Assim, o “cuidado” é o ser-já-em-no-mundo-adiante-de-si-mesmo-como-ser-junto-de.⁷⁹

Em síntese, neste primeiro capítulo, foi apresentada a analítica existencial do *Dasein* como ser-no-mundo sob a ótica heideggeriana. O *Dasein* foi abordado neste capítulo como um ser aberto em relação com os entes simplesmente dados e a *co-presença*. No mundo, o *Dasein* se vê frente a uma multiplicidade de possibilidades, que ele deve escolher para construir sua existência no tempo. Mas,

⁷⁷ PASQUA, 1993, p. 70.

⁷⁸ “Heidegger usa três palavras cognatas: 1. *Sorge*, ‘cura (cuidado)’, e ‘propriamente a ansiedade, a preocupação que nasce de apreensões que concernem ao futuro e referem-se tanto à causa externa quanto ao estado interno’. O verbo *sorgen* é ‘cuidar’ em dois sentidos: (a) *sich sorgen um* é ‘preocupar-se, estar preocupado com’ algo; (b) *sorgen für* é ‘tomar conta de, cuidar de, fornecer (algo para)’ alguém ou algo. 2. *Besorgen* possui três sentidos principais: (a) ‘obter, adquirir, prover’ algo para si mesmo ou para outra pessoa; (b) ‘tratar de, cuidar de, tomar conta de’ algo; (c) especialmente com o particípio passado, *besorgt*, ‘estar ansioso, perturbado, preocupado’ com algo. O infinitivo substantivado é *das Besorgen*, ‘ocupação’ no sentido de ‘ocupar-se de ou com’ algo. 3. *Fürsorge*, ‘preocupação’, é ‘cuidar ativamente de alguém que precisa de ajuda’”. INWOOD, 2002, p. 26. Este conceito será analisado nos próximos capítulos.

⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 259-260.

há uma possibilidade que o *Dasein* não pode escolher, por ser uma possibilidade certa, por ser uma possibilidade que extingue todas as outras possibilidades, isto é, a morte.

O amor, sentido do dever, a fé religiosa, podem transformar completamente a existência banal e elevá-la para além das preocupações dum materialismo grosseiro. Todos estes valores são negados por Heidegger, não sem motivo, porque, como veremos, só a aceitação da morte será susceptível de fundamentar todo o valor, quando a morte não pode fundamentar nada, porque com ela tudo se desmorona.⁸⁰

Portanto, a análise do próximo capítulo se deterá com a compreensão do *Dasein* frente à sua possibilidade certa e impendente, a morte. A análise do próximo capítulo na perspectiva heideggeriana será sobre o ser-para-a-morte. Portanto, além de ser-no-mundo o *Dasein* é um ser-para-a-morte.

⁸⁰ PASQUA, 1993, p. 71.

2. O SER-PARA-A-MORTE: O POSSÍVEL SER-TODO DO *DASEIN*

Após enunciar ao final do primeiro capítulo a possibilidade certa e impendente do *Dasein*, isto é, a morte⁸¹, o passo seguinte da reflexão é estabelecer uma análise a respeito da relação existente entre o *Dasein* e a morte.

Heidegger aborda a relação entre o *Dasein* e a morte na segunda seção da obra **ST**, na tentativa de abrir caminho à compreensão do *Dasein* como um todo. “O ser é finito porque é compreendido pelo ser-aí que é finito enquanto preocupação e temporalidade”.⁸² A partir daí, Heidegger aborda a morte como aspecto *sine qua non* para a reflexão sobre a temporalidade⁸³. A morte está sempre presente no ser

⁸¹ “Morte é *Tod*, ‘morrer’ é *sterben*. *Sterben* é distinto de *ableben*, (*das*) *Ableben* ‘deixar de viver, falecer’, morte biológica que ‘*como um acontecimento que ocorre é apenas empiricamente certo*’. [...] Heidegger assume que uma vida infinita seria inviável e incauta, tornando-se impossível decidir o que fazer ou quando fazê-lo. Ele focaliza quase exclusivamente a nossa *própria* morte; até mesmo o tempo termina com a nossa própria morte, uma afirmação difícil de conciliar com nossa estrutura essencial de ser-com outros, uma vez que pouco provavelmente todos os outros morrerão ao mesmo tempo que nós. É, diz ele, certo que morrerei. Não é certo quando morrerei. Posso morrer a qualquer momento. Nada posso fazer depois de minha morte. Ninguém pode morrer por mim. Devo morrer sozinho. Isto não tem o intuito de negar o companheirismo militar induzido pela morte iminente: ‘A morte mesma, que cada homem individual deve morrer por si, que reduz cada indivíduo à sua máxima individualidade, esta mesma morte e prontidão para o sacrifício que ela exige cria, antes de tudo, o espaço preliminar comum a partir do qual brota o companheirismo’. O companheirismo brota da angústia, da ‘proximidade metafísica do incondicionado, concedida apenas à mais elevada autoconfiança e prontidão’. Isto é um caso de autêntico ‘ser para a morte’, *Sein zum Tode*, é uma expressão formada por analogia com *Wille zum Tode*, ‘vontade de morrer’, inautêntica (p. ex., negar, esquecer, temer, insistir em falar, suicídio etc.) ou autêntica”. INWOOD, 2002, p. 116-117.

⁸² STEIN, 2001, p. 295.

⁸³ “*Zeit* significa ‘tempo’. O adjetivo *zeitlich*, ‘pertencente ao tempo, temporal’, também possui o sentido de ‘transitório’. Heidegger também utiliza *Zeitlichkeit*, ‘temporalidade’. ‘Oportuno’ e ‘oportunidade’ possuem o sentido de ‘(estar) a tempo, em (bom) tempo, no momento certo’, um sentido que não está presente em *zeitlich(keit)*, seja no seu uso ordinário, seja no uso que Heidegger faz do termo. Ainda assim, ‘temporal, temporalidade’ são traduções adequadas, já que 1. seu sentido

humano, e este está presente constantemente no tempo, construindo sua história enquanto a morte está ausente.

É notório que o título desta pesquisa está demarcado por dois grandes pólos de investigação: o ser-para-a-morte e a existência autêntica. Essas duas grandes linhas temáticas possuem íntima ligação. Por isso, o itinerário deste capítulo é apresentar a compreensão do primeiro pólo: o ser-para-a-morte, a possibilidade do todo possível do *Dasein* e suas relações. A morte será analisada primeiramente como fenômeno da vida. No segundo momento será apresentada a morte como possibilidade impendente do *Dasein*. Por fim, também será explanada uma reflexão do *Dasein* e a morte do outro. Assim, ao pensar a problemática da morte se pensa a problemática da vida e vice-versa. A vida e a morte estão ligadas mutuamente, porém, uma não admite a presença da outra. A verdadeira valorização da vida consiste quando o ser humano admite a sua finitude⁸⁴.

2.1 A morte como fenômeno da vida

Quem nunca pensou na possibilidade de seu próprio fim? A morte pode ser entendida como o fenômeno que mais assusta o ser humano, e o medo que ela desperta, talvez, seja o mais universal dos sentimentos. Não se sabe quando, onde e como, mas sabe-se que certamente um dia todo ser humano irá morrer, pois como

não diverge mais da *zeitlich(keit)* no sentido de Heidegger do que diverge a *zeitlich(keit)* no sentido usual; 2. ele utiliza outras palavras com mais direito a serem traduzidas por 'temporal(idade)': o neutro *zeithaft*, 'pertencente ao tempo' e sobretudo a palavra de origem latina *temporal e Temporalität*, em contraste com *zeitlich(keit)*. Somente *DASEIN* é *zeitlich* sentido de Heidegger; outros entes, tradicionalmente considerados como *zeitlich*, são *innerzeitig*, 'intratemporais'. *Innerzeitigkeit*, 'intratemporalidade', está para *Zeitlichkeit* assim como 'intramundanidade' está para o 'ser-no-MUNDO'. A *Temporal(ität)*, por sua vez, refere-se ao ser, não a *Dasein* nem a qualquer outro ente". INWOOD, 2002, p. 185-186.

⁸⁴ "[...] 'finitude', *Edlichkeit*, refere-se invariavelmente e de maneira mais ou menos explícita, à morte, sendo, pois, finitude temporal. A finitude assombra toda a nossa existência: *DASEIN* 'não tem um fim' [Ende], no qual ele simplesmente pára; *Dasein* existe finitamente". Ibid., p. 71.

afirma o velho provérbio citado por Heidegger⁸⁵: “Para morrer, basta estar vivo”. O fim do homem seria, por assim dizer, a morte, a certeza única desde o momento de sua concepção.

Essa idéia da morte instalou-se definitivamente em mim como um amor. Não que amasse a morte: detestava-a. Mas, ao passo que antes só pensava nela de longe em longe, como na mulher ainda não amada, agora sua obsessão aderiu a mais profunda camada de meu cérebro, tão completamente que não podia ocupar de outro objeto sem fazê-lo atravessar a idéia da morte, a qual, até quando me alheava de tudo e permanecia em inteiro repouso, se me tornara tão inseparável como a própria noção de mim mesmo.⁸⁶

Durante toda a história, muitos poetas, teólogos e filósofos, entre outros, abordaram o tema da morte em seus escritos. Porém, não devemos pensar que esses pensadores sejam “macabros” especuladores que se dedicaram a atormentar a existência humana com elucubrações acerca da morte, deixando à margem o pensamento sobre a vida, pois jamais se compreenderia o que eles queriam dizer se pensasse que eles só têm diante de seus olhos o momento final da existência humana.

Por outro lado, a reflexão sobre a morte se torna uma reflexão sobre a vida. Não é possível analisar o sentido da vida sem se deparar com o problema do sentido da morte. O ser humano está constantemente, do começo ao fim de sua existência, em uma plena tensão que liga e separa vida e morte num mesmo conjunto.⁸⁷ Com razão já dizia Michel de Montaigne: “Quem ensinasse os homens a morrer, os ensinaria a viver”.⁸⁸

⁸⁵ 2007, p. 320.

⁸⁶ PROUST, Marcel. **Em Busca do tempo perdido**. Tradução Mário Quintana. São Paulo: Globo, 1990. p. 287.

⁸⁷ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 100.

⁸⁸ MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultura, 1996. p. 99. (Os Pensadores).

A compreensão da condição de mortal não leva o homem a depreciar a vida, mas, é através do enfrentamento do problema da morte, de que ele é um ser finito, mortal, vulnerável, que o ser humano pode viver intensamente a vida ao longo da sua existência no tempo. Com efeito, nota-se que não se pode desperdiçar o pouco tempo que dispõe a existência humana entre o nascer e o morrer. Cada instante vivido é irrecuperável, por isso, deve ser aproveitado o mais plenamente possível.

A morte pode ser considerada como uma realidade biológica, um corpo físico que alcança o seu fim. Por outro lado, ela foi interpretada de várias maneiras ao longo da história humana, desde os antigos gregos até o nosso atual século, variando de cultura para cultura, de costume para costume, de crença para crença, de filosofia para filosofia. Sócrates, Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Epicuro, Descartes, Kant, Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Marcel, entre outros, foram alguns dos filósofos que abordaram o tema da morte nas suas reflexões. A filosofia como “mãe da sabedoria” se vê diante de um problema, que envolve o homem, o mundo, os outros e o tempo. Já acentuava Cícero: filosofar é aprender a morrer.⁸⁹

Nestas condições, a morte não podia, pois deixar de vir a ser, por definição, para a Filosofia existencialista, o facto (sic) extremo e derradeiro que havia de fornecer o núcleo central de toda a sua concepção acerca do homem. Pode dizer-se que, depois de a morte se haver já tornado na história da filosofia moderna um facto (sic) capitalíssimo, a Filosofia existencialista veio dar-lhe de novo uma significação absolutamente decisiva e única para a compreensão do problema do homem.⁹⁰

No entanto, a necessidade de voltar os olhares para a discussão sobre a morte se torna de grande importância, por ser algo que afeta indiscutivelmente o

⁸⁹ Cf. MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O Que é morte?** 3. ed.. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 62.

⁹⁰ BOLLNOW, Otto Friederich. **Filosofia existencialista**. Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1946. p. 111-112.

mais íntimo da existência humana. Diante disso, no próximo tópico, o estudo da morte será abordado dentro da perspectiva heideggeriana, sob a qual a morte deixa de ser apenas um dado biológico, para ser um fenômeno existencial.

2.2 O *Dasein* e a morte

Sob a ótica heideggeriana, a interpretação da morte tem um cunho existencial. A morte vai além de um simples dado biológico ou fisiológico. A vida do *Dasein* não encerra somente como o fim de um corpo físico que deixa de ter vida. O *Dasein* não deixa de viver simplesmente como uma planta ou como um animal que morre.⁹¹ A morte do *Dasein* não se assemelha apenas a uma chuva que cessa em certo momento, mas, a morte faz parte do ser do *Dasein* de forma essencial e não acidental.⁹² A morte é um existencial, ou seja, é parte constitutiva do *Dasein*. A partir da compreensão da morte, Heidegger deixa claro o que de fato é o existir do homem. “Ek-sistir, para o *Dasein*, é sair de si, é extenuar-se e avançar em direção (sic) ao fim”.⁹³ Pois, passando pelos mesmos caminhos da existência humana se torna possível colocar a questão do sentido do ser em geral.⁹⁴

Na concepção de Heidegger, o ser humano, a princípio, está inserido no mundo e isto é um fato. Encontra-se em uma situação não escolhida por ele – simplesmente está aí. O “*da*” (*aí*) demonstra o fato de que o ser humano (*Dasein*) está sempre em uma determinada situação, jogado nela e em relação ativa com a mesma. Ao tomar consciência de sua situação, o homem pode assumir “as rédeas” de sua vida e direcioná-la em diferentes sentidos, a partir da escolha que faz diante

⁹¹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 13.

⁹² Cf. PASQUA, 1993, p. 124.

⁹³ *Ibid.*, p. 124.

⁹⁴ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 95.

das suas inúmeras possibilidades. Através da abertura do *Dasein* ao mundo, o *Dasein* se lança nas múltiplas possibilidades. O *Dasein* é “[...] ser a abertura ao acontecer, ser livre para vir ao encontro de suas possibilidades, que se escancaram a partir da impossibilidade absoluta posta pela morte”.⁹⁵ O *Dasein* é um sendo, não está acabado, é um projetar, quer dizer, poder-ser, e enquanto poder-ser o *Dasein* é sempre suas variantes possibilidades.⁹⁶

Neste sentido, há uma possibilidade como tantas outras que possui um caráter de “ainda-não”, isto é, ainda não foi realizada pelo *Dasein*. O *Dasein* pode ser tudo o que ainda não é no momento em que existe frente às escolhas das possibilidades que lhe vêm ao encontro.⁹⁷ Mas, existe uma possibilidade que o *Dasein* não escolhe, sendo algo constitutivo desde a sua concepção, ou melhor, antes mesmo do nascimento do *Dasein*, antes mesmo do *Dasein* vir ao mundo e existir no mundo como ser-no-mundo, já se tem a certeza desta possibilidade, a morte.

Heidegger nunca encara a morte como possibilidade de destruição do tipo: degradação das faculdades físicas e mentais no envelhecimento, perda dolorosa dos seres amados, absurdo possível da morte que interrompe precocemente uma vida, prendendo-a a um inacabamento radical. Ele não explica como o princípio da adversidade pura: decadência física e mental, luto, esclerose, fossilização.⁹⁸

Porém, a morte é para Heidegger uma possibilidade privilegiada do *Dasein*.⁹⁹ Entre tantas possibilidades, há uma, a morte, que é a sua possibilidade mais íntima, porque atinge o seu ser.¹⁰⁰ A morte é a possibilidade em que o *Dasein*

⁹⁵ PIZZOLANTE, 2008, p. 102.

⁹⁶ Cf. PASQUA, 1993, p. 116.

⁹⁷ Cf. PASQUA, loc. Cit..

⁹⁸ HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. p. 33.

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 323.

¹⁰⁰ Cf. PASQUA, 1993, p. 127.

deixa de ser, deixa de existir, e é neste sentido, do *Dasein* deixar de ser que ele se torna livre para novamente poder ser. Assim, pode-se dizer que é morrendo que se vive.¹⁰¹ “É dentro da finitude que a vida pode se realizar constantemente”.¹⁰²

2.2.1 A morte como possibilidade do *Dasein*

“O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como *possibilidade*”.¹⁰³ A morte é a possibilidade do *Dasein* enquanto ele existe. O ser-no-mundo como constituição fundamental do *Dasein* só é possível, porque o *Dasein* tem conhecimento de sua mortalidade. O *Dasein* existe porque morre.¹⁰⁴ Cada *Dasein* sempre morre a sua morte, não há como um *Dasein* morrer a morte do outro. “A morte é sempre minha morte, trata-se do meu ser”.¹⁰⁵ A morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*.¹⁰⁶ A morte é estritamente particular. “A morte é o importante fenômeno que põe o homem diante de si e de sua singularidade”.¹⁰⁷

O *Dasein* deve tornar a morte como algo sempre para si próprio. A morte na medida em que é, é essencialmente do *Dasein*.¹⁰⁸ “Diante da morte sempre se é unitário, não se pode dividir a própria morte com os outros, é como in-divíduo, indivisível, inteiro que se experiencializa a morte, que remete para o próprio”.¹⁰⁹

Além do caráter de ser própria, a morte é impendente (*Bevorstand*), ou seja, ela é iminente, pode acontecer de imediato. Sendo a morte iminente, a vida depende

¹⁰¹ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 104.

¹⁰² PIZZOLANTE, loc. Cit..

¹⁰³ HEIDEGGER, 2007, p. 339.

¹⁰⁴ Cf. STEIN, 2002, p. 69.

¹⁰⁵ PASQUA, 1993, p. 121.

¹⁰⁶ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 340.

¹⁰⁷ PIZZOLANTE, 2008, p. 102.

¹⁰⁸ Cf. BOLLNOW, 1946, p. 113.

¹⁰⁹ PIZZOLANTE, op. cit., p. 101.

da morte de que lhe é própria. Pois, a morte abre a vida para um sentido próprio de sua existência.¹¹⁰ A cada instante que passa, o *Dasein* tem que assumir a morte como sua possibilidade.¹¹¹ A morte, enquanto uma possibilidade privilegiada do *Dasein*, ela é particular, específica de cada *Dasein*.

“O ser para essa possibilidade abre à presença o seu poder-ser *mais próprio*, em que sempre está em jogo o próprio ser da presença”.¹¹² Com a morte, o poder-ser mais próprio do *Dasein* é também iminente. Pois, o que está em jogo é pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. A morte é a possibilidade do *Dasein* de não mais ser “presença”. É ainda a possibilidade mais extrema do *Dasein*, porque aniquila a sua existência.¹¹³ O *Dasein* não pode superar a morte, pois a morte é irremissível, inevitável, insuperável.¹¹⁴ Diante disso, a morte extingue do *Dasein* todas as suas outras possibilidades. “A morte é, em última instância a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença”.¹¹⁵ A morte enquanto possibilidade do *Dasein* não proporciona nada, mas quando se torna presente extingue a possibilidade de qualquer relação com o mundo e com os outros. Já acentuava Epicuro: quando a morte está ausente os seres humanos estão presentes, porém, quando ela se torna presente os seres humanos é que se tornam ausentes.¹¹⁶

O ser-para-a-morte é a certeza indeterminada do *Dasein*. O estar-certo diante da morte expõe o *Dasein* a uma certeza privilegiada. Entende-se o estar-certo como a realidade mais própria e incontornável do *Dasein*. A morte é certa porque a cada instante ela é possível.¹¹⁷ O *Dasein* está certo da sua morte, porém não sabe determinar quando a morte se tornará presente. Por isso, a morte é uma

¹¹⁰ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 101.

¹¹¹ Cf. HEIDEGGER, p. 326.

¹¹² Ibid., p. 340.

¹¹³ Cf. Ibid., p. 326.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 340.

¹¹⁵ Ibid., p. 326.

¹¹⁶ Cf. MARANHÃO, 1987, p. 66.

¹¹⁷ Cf. PASQUA, 1993, p. 129.

possibilidade indeterminada, não se sabe onde, como e quando o *Dasein* irá morrer, tem-se apenas a certeza de que um dia o *Dasein* irá morrer. Em síntese, “[...] a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável e certa é, no tocante à certeza, *indeterminada*”.¹¹⁸

Diante dessa análise, a morte pode ser caracterizada em seu pleno conceito existencial da seguinte maneira:

*Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para-o-fim.*¹¹⁹

Enquanto a morte é para o *Dasein* uma possibilidade, ele não alcançou a sua completude, a sua totalidade. Heidegger busca na mortalidade do *Dasein* o seu possível ser todo. Existe no *Dasein* uma não-totalidade que encontra o seu fim com a morte.¹²⁰

O *Dasein* alcança a sua totalidade quando a morte deixa de ser apenas possibilidade e passa a ser algo realizado. Com a morte, o *Dasein* completou seu curso. A totalidade do *Dasein* alcançada através da morte o coloca diante da sua inexistência. Frente ao nada, coloca-se em jogo qualquer projeto do *Dasein*. A totalidade desvela ao *Dasein* a sua nulidade.¹²¹ “É um mergulhar no fim do qual o todo do ser, enfim esvaziado de si próprio, se identifica com o nada”.¹²² Logo, o todo revela o nada. Portanto, pode-se dizer que Heidegger aparece como o filósofo de

¹¹⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 342.

¹¹⁹ Ibid., p. 335.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 316.

¹²¹ A reflexão sobre o nada será aprofundada no próximo capítulo.

¹²² PASQUA, 1993, p. 131.

uma teoria ontológica do sentimento do nada, que nos liberta em direção ao mundo.¹²³

O homem nasce sem um sentido determinado e se encaminha para a morte. Vem do nada e vai para o nada, do pó ao pó, mas pode viver de forma extraordinária e criativa, pode viver de modo próprio quando se dá conta de que é pó, de que vem do nada e segue para o nada. Pode viver de modo extraordinário quando percebe que a qualificação e o sentido de sua vida dependem de sua própria disposição em criar, a partir do nada em que se encontra, seu bem viver. É, portanto, assumindo a morte que o homem pode encontrar para si mesmo um sentido. A morte abre para o homem a urgência da vida.¹²⁴

Por outro lado, enquanto a morte é apenas uma possibilidade, o *Dasein* continua inacabado, não completou seu percurso. Durante o momento em que a morte é ausente, há algo que sempre lembra o *Dasein* desta sua possibilidade constante, a saber, o “cuidado”.

2.2.2 A morte do *Dasein* fundamentada no “cuidado”

Diante da não-totalidade do *Dasein*, o desafio que se coloca aqui decorre da análise da estrutura original do *Dasein*, que une todos os existenciais enquanto o *Dasein* é ser-no-mundo: o “cuidado” (“cura”). Como foi citado ao final do primeiro capítulo, o significado ontológico de “cuidado” é ser-já-em-no-mundo-adiante-de-si-mesmo-como-ser-junto-de, o mesmo que “preceder a si mesmo” (*sich-vorweg-sein*). O “cuidado”, como modo de ser constitutivo do *Dasein*, deixa claro para ele a existência de uma possibilidade ainda não realizada, uma possibilidade que está pendente.

¹²³ Cf. MORUJÃO, Carlos. **Verdade e liberdade em Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p. 39.

¹²⁴ PIZZOLANTE, 2008, p. 98.

Contudo, esse momento estrutural da cura diz, sem ambigüidades, que, na presença, há sempre ainda algo *pendente*, que ainda não se tornou “real”, como um poder-ser de si mesma. Na essência da constituição fundamental da presença reside, portanto, uma *insistente inconclusão*.¹²⁵

Diante dessa insistente inconclusão, o *Dasein* se percebe como um ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*). “O ser-para-a-morte funda-se na cura. Enquanto ser-lançado no mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte”.¹²⁶ O *Dasein* é ser-para-o-fim, isto é, permanece sempre na expectativa da possibilidade de seu fim. O *Dasein* sempre existe no modo em que o seu ainda-não lhe pertence.¹²⁷ Enquanto o “cuidado” antecede o *Dasein* à possibilidade de seu fim, o *Dasein* nunca é dado na totalidade. O “cuidado” (ser-adiante-de-si) não permite ao *Dasein* ser um todo, pois haverá sempre algo impendente. O seu ainda-não, não é um elemento que se junta ao *Dasein* do exterior, mas faz parte da constituição do *Dasein*.¹²⁸ “O *Dasein* tem de tornar-se – isto é – ele próprio no que ainda não é”.¹²⁹

O *Dasein* percorre a estrada da vida rumo ao seu fim, é um ser-para-o-fim (*Sein zum Ende*).¹³⁰ Morrer, para o *Dasein*, é caminhar em direção a este fim.¹³¹ Desde o princípio de sua existência, o *Dasein* está predeterminado a este fim, ele não possui um fim no qual ele simplesmente cessa, deixando de viver, mas existe finitamente.¹³² O *Dasein* morre constantemente durante todo o tempo em que ainda não deixou de viver.¹³³

¹²⁵ HEIDEGGER, 2007, p. 309-310.

¹²⁶ Ibid., p. 335-336.

¹²⁷ Cf. Ibid., p. 317.

¹²⁸ Cf. PASQUA, 1993, p. 123.

¹²⁹ Ibid., p. 123.

¹³⁰ Cf. AGAMBEN, 2006, p. 13.

¹³¹ Cf. DUBOIS, 2004, p. 49.

¹³² Cf. NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2. ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 22.

¹³³ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 336.

O *Dasein* está em um constante findar¹³⁴, quer dizer, terminar. O findar implicado na morte não significa estar no fim, mas o *Dasein* é para o seu fim (ser-para-o-fim). O caráter existencial de findar abre a possibilidade para a compreensão do ainda-não do *Dasein* que se encontra antes do fim. Portanto, a totalidade do *Dasein* se constitui pela morte, entendida como fim. Com a morte, o *Dasein* não é mais um sendo, não é um inacabado, mas alcançou a sua totalidade, a sua completude. O *Dasein* vive finitamente, e é nisto, no ser finito, que se concretiza o ser todo do *Dasein*.

Finitude não diz respeito simplesmente à possibilidade de morrer, de acabar, mas diz que o homem é finitamente em tudo que é e não é. Existe de modo finito, o que dimensiona a possibilidade de ser todo: inteiramente. O todo se dá na e através da finitude. Ser finito é a possibilidade de ser inteiro. A idéia do infinito é a idéia de um eternamente inacabado, nunca inteiro. Finitude não deve ser entendida como se partisse ou fosse parte do infinito, mas, ao contrário, a idéia de infinito só existe a partir do finito, in-finito seria o que ainda não se completou, o que ainda não há inteiramente. Finito é a própria possibilidade de afirmação do todo, do completo. A morte diz respeito ao homem inteiro, ao homem todo. Só o homem, por ser finito, pode ser todo.¹³⁵

A morte é uma atual possibilidade e não uma futura atualidade. A morte coloca em jogo a existência do *Dasein*. Através da morte, o *Dasein* perde o seu ser. A morte retira o próprio “da”, ou seja, o “ai” do *Dasein*. Desse modo, a morte deixa de ser uma possibilidade para ser algo concreto. “Como pura possibilidade,

¹³⁴ “Findar significa, de início, *terminar*, e isso num sentido ontológico diverso. [...]. Findar enquanto terminar pode, pois, significar: passar a não ser mais simplesmente dado ou só ser simplesmente dado com o fim. Esse último findar pode, por sua vez, ou determinar um ser simplesmente dado que está *inacabado* – um caminho em construção está interrompido – ou construir o ‘acabamento’ de um ser simplesmente dado – com a última pincelada, acaba-se o quadro. Mas o findar, enquanto acabar, não inclui em si a completude. Ao contrário, aquilo que se quer completar deve atingir seu acabamento possível. Completude é um modo derivado de ‘acabamento’”. HEIDEGGER, 2007, p. 319.

¹³⁵ PIZZOLANTE, 2008, p. 99.

possibilidade original e a mais própria, a morte não realiza nada no interior do *Dasein* dado que sua actualização (sic) marca a sua abolição”.¹³⁶

2.2.3 O *Dasein* após sua morte

A abolição do *Dasein* abre para o seguinte questionamento: o que acontece com o *Dasein* após sua morte? Na presente análise do ser-para-o-fim do *Dasein* não se dá um posicionamento frente à morte do *Dasein* no momento em que ele morre. Heidegger¹³⁷ sobre isso diz:

Caso se determine a morte como “fim da presença”, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, “depois da morte” um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se a presença “continua vivendo” ou ainda se ela é “imortal”, sobrevivendo a si mesma. Também nada se poderá decidir onticamente a respeito do “outro mundo” e de sua possibilidade e nem tampouco sobre “este mundo”, no sentido de se propor normas e regras “edificantes” de comportamento frente à morte. Interpretando-se o fenômeno meramente como algo que se *instala* na presença enquanto possibilidade ontológica de cada presença singular, a análise da morte permanecerá inteiramente “neste mundo”.

Por sua vez, a questão do que possa vir acontecer ou não com o *Dasein* depois de sua morte, se torna uma questão que extrapola a análise existencial, já que ela não se detém com questões que envolvam a biologia, psicologia, teodicéia e teologia. No entanto, a análise existencial da morte almeja apenas à compreensão da estrutura ontológica do ser-para-o-fim do *Dasein*.¹³⁸

O *Dasein* que completou seu curso e deixou de viver. Heidegger diz que, o não-mais-ser-no-mundo do morto ainda é um ser, enquanto é um ser simplesmente

¹³⁶ HAAR, 1990, p. 36.

¹³⁷ 2007, p. 323.

¹³⁸ Cf. Ibid., p. 323-324.

dado de uma coisa corpórea. O morto é ainda um ser-no-mundo como um ente qualquer. O fim do *Dasein* é o seu princípio como um ser simplesmente dado.¹³⁹ Por outro lado, o cadáver não se reduz somente a uma coisa corpórea, mas devem-se manifestar os cuidados próprios ao finado. Ele deve ser honrado e não manipulado como um objeto à mão.

O “finado” que, em oposição ao morto, foi retirado do meio dos que “ficaram para trás” é objeto de “ocupação” nos funerais, no enterro, nas cerimônias e cultos dos mortos. E isso porque, em seu modo de ser, ele é “ainda mais” do que um instrumento simplesmente dado no mundo circundante e passível de ocupação. Junto com ele, na homenagem do culto, os que ficaram para trás *são e estão com ele*, no modo de uma preocupação reverencial. Assim, a relação ontológica com o morto também não deve ser apreendida como uma *ocupação* do que está à mão.¹⁴⁰

Porém, para os *Daseins* que não concretizaram a possibilidade impendente, a morte continua sendo para eles uma possibilidade que pode se realizar a qualquer momento. Assim, a única maneira dos que ficam estarem juntos com o finado é através desse mundo. Passa-se agora a análise do *Dasein* e a morte do outro.

2.3 O *Dasein* e a morte do outro

A análise fenomenológica da morte declara que os *Daseins* que não alcançaram a possibilidade impendente não experimentam verdadeiramente o ser chegado-ao-fim do finado. De certo, a morte é experimentada como uma perda, mas uma perda sofrida pelos que ficam e não pelo próprio finado.¹⁴¹

O *Dasein* jamais pode experimentar a sua morte, pois quando ela se torna presente o *Dasein* se torna ausente, logo não há por parte do *Dasein* que morre uma

¹³⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 312.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, loc. Cit..

¹⁴¹ Cf. PASQUA, 1993, p. 121.

compreensão da experiência de sua morte. “A transição para o não mais ser presença retira a presença da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência”.¹⁴² Portanto, a experiência da morte somente poderá ser compreendida através da morte dos outros.

Quanto mais adequada a apreensão fenomenal do não mais ser presença do finado, mais clara será a visão de que justamente esse ser-com o morto *não* faz a experiência do ter-chegado-ao-fim do finado.¹⁴³

Porém, a morte do outro se torna inacessível. Frente à morte do outro, o *Dasein* somente pode estar junto, situado neste mundo. Nunca o *Dasein* pode fazer a experiência da morte do outro, pois a morte é própria de cada um. Apenas, pode-se morrer no lugar do outro, como um sacrifício, mas morrer a morte do outro se torna impossível, pois a morte é intransferível.

A possibilidade de substituição fracassa inteiramente quando se trata de substituir a possibilidade de ser, que constitui o chegar-se ao fim da presença e, como tal, lhe confere totalidade. *Ninguém pode retirar do outro sua morte*. Decerto, pode-se “morrer por outrem”. No entanto, isso quer dizer sempre: sacrificar-se pelo outro “*numa coisa e causa determinada*”. Esse morrer por..., no entanto, jamais pode significar que a morte do outro lhe tenha sido, de alguma maneira, retirada. Cada presença deve, ela mesma e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que “é”, a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca totalmente em jogo o ser próprio de cada presença. No morrer, evidencia-se que, ontologicamente, a morte se constitui pela existência e por ser, cada vez, minha. O morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto.¹⁴⁴

Mesmo que fosse viável um esclarecimento a partir da psicologia ou da teologia sobre a morte do outro mediante o ser-junto do *Dasein* que não perdeu a

¹⁴² HEIDEGGER, 2007, p. 311.

¹⁴³ Ibid., p. 312.

¹⁴⁴ Ibid., p. 314.

sua “presença”, jamais poderia apreender este modo de ser como chegado ao fim. Heidegger¹⁴⁵ diz: “[...] a questão que se coloca é sobre o sentido ontológico da morte de quem morre enquanto uma possibilidade ontológica de seu ser, e não sobre o modo da co-presença e do ainda-não-ser-presença do finado junto aos que ficam”.

O avançar para a morte encaminha o *Dasein* para o possível e o impossível, a totalidade e a nulidade. É bom ressaltar que é nesta perspectiva que se abre ao *Dasein* a possibilidade de projetar sua existência de modo autêntico.

A aceitação da finitude do *Dasein* – a morte – abre, para ele, a possibilidade de caminhar na existência autêntica, ou seja, estar de frente com sua morte, assumindo esta possibilidade que é somente sua, sentindo a angústia diante de algo que não há escapatória.

Através da angústia, o homem desperta para a temporalidade do existir. A morte é atual e iminente, o homem é um constante poder ser, não é estático, substanciável. Aberto ao ser é contingente, o que o define é o projeto; é o vir a ser: temporalidade, o tempo que é movimento, que escoar, acontecimental, criando a sua própria história.¹⁴⁶

A morte reivindica ao *Dasein* a sua singularidade, a sua individualidade, o seu poder-ser mais próprio. É ela que coloca em jogo o próprio “pre” da “presença”.¹⁴⁷ Esta certeza que se tem da morte, não pode ser obtida através de casos de morte dos outros, mas sim como possibilidade concreta e insuperável que o *Dasein* deve assumir.

Em síntese, o tema da morte, abordado neste capítulo, é elaborado a partir da análise fenomenológico-existencial do ser humano como ser-no-mundo. Na abordagem heideggeriana a morte não é vista como algo trágico, temeroso. Com

¹⁴⁵ 2007, p. 313.

¹⁴⁶ PIZZOLANTE, 2008, p. 94.

¹⁴⁷ Cf. HEIDEGGER, op. cit., p. 343.

isso, Heidegger apresenta o ser-para-a-morte em vinculação essencial com a proposta da existência como projeto de ser em sentido autêntico. A morte desvela o sentido autêntico, entendido como o modo de ser que compreende o significado da existência do *Dasein*, através do qual se explicita o que significa ser, existir, estar-aí, ser-aí, “presença”: *Dasein*, em sentido próprio.¹⁴⁸ Com efeito, o próximo capítulo será norteado pela análise do ser-para-a-morte que se projeta como existência autêntica.

¹⁴⁸ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 102.

3. O SER-PARA-A-MORTE COMO PROJEÇÃO DA EXISTÊNCIA AUTÊNTICA

O presente capítulo tem por objetivo analisar a questão mencionada ao final do segundo capítulo: o ser-para-a-morte como projeção da existência em sentido autêntico (próprio). A existência autêntica é o segundo pólo do título da presente pesquisa. Por conseqüência, a possibilidade da morte do *Dasein* que constitui o ser-para-a-morte e o sentido da existência de modo autêntico possuem uma íntima ligação. O ser-para-a-morte é convidado a projetar a sua existência de modo autêntico. “Ser-para-a-morte significa, no plano da existência autêntica, preocupar-se com esse acontecimento último que não é um puro fato natural”.¹⁴⁹

A morte, como foi apresentada no capítulo anterior, é, para Heidegger, a situação-limite do ser humano. O *Dasein* é ser-para-o-fim. A analítica existencial do ser-para-a-morte é experimentado pelo *Dasein* minuto a minuto, enquanto ele existe. Os projetos do *Dasein* se encerram com a morte. Então, a morte é a anulação da existência do *Dasein*, por causa disso, o *Dasein* teme a morte, angustia-se ante a sua inexorabilidade.

¹⁴⁹ NUNES, Benedito. **A Filosofia contemporânea**. São Paulo: USP, 1967. p. 160-161.

Na sistematização, opta-se por apresentar primeiro o sentimento do estar de frente com a morte, a angústia (*angst*). No segundo momento, será analisada a antecipação (*vorlaufen*), já que ela é um dos aspectos significativos para a projeção da existência autêntica. No terceiro tópico deste capítulo, será investigado o modo de ser do *Dasein*, visto no sentido inautêntico, no qual o *Dasein* está primariamente inserido. Por fim, será focalizada a possível compreensão do todo do *Dasein*, visando a possibilidade da vivência da liberdade do próprio *Dasein* no sentido autêntico de sua existência.

3.1 A angústia do *Dasein*

A existência, como foi anteriormente explanada, é próprio do ser humano, somente o ser humano existe; as pedras, as árvores, não existem, apenas são. O ser humano existe, porque, somente para ele, é que a sua existência tem sentido como existir.

A analítica do *Dasein* realizada no primeiro capítulo fundamentou o ser-no-mundo como constituição fundamental do *Dasein*. Conclui-se que a existência humana lançada no mundo vive freqüentemente no meio das coisas do mundo e no meio dos outros, constituindo o seu ser-no-mundo, ser-com e ser-em.

O ser-no-mundo, como abertura, abre o *Dasein* para suas possibilidades. Uma de suas possibilidades é a morte. Diante desta possibilidade, o *Dasein* se angustia, pois reconhece o fim de sua existência, a nulidade de qualquer um dos seus projetos. Portanto, a seguir, desenvolve-se a análise da angústia do *Dasein* diante do ser-no-mundo e do ser-para-a-morte.

3.1.1 A decadência do *Dasein*

O *Dasein* é um ser lançado no mundo no meio das circunstâncias e dos acontecimentos diários do próprio mundo. O estar lançado se caracteriza pela decadência¹⁵⁰, sob a qual as circunstâncias, os acontecimentos e os fatos podem envolver o *Dasein* de tal forma que ele perca a sua particularidade, mas não perde a sua “presença”. Assim, o *Dasein* deixa de ser pessoal, perde a sua identidade, a sua singularidade, para tornar-se impessoalmente-si-mesmo. O *Dasein* se angustia pelo seu próprio ser-no-mundo, pois a angústia¹⁵¹ revela ao *Dasein* o lugar em que ele se encontra.¹⁵² A angústia coloca a existência do *Dasein* como tal. Com isso, através da angústia, o *Dasein* se interroga pelo sentido de sua existência, pelo sentido do seu ser.¹⁵³

O que angustia a angústia é completamente indeterminado. O indeterminado, eis pois, a origem da angústia: o que ameaça e não vem daqui, nem dali, uma ameaça situada em parte alguma: A angústia não sabe o que angustia. Mas este em parte alguma não

¹⁵⁰ “Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, freqüentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no ‘mundo’”. HEIDEGGER, 2007, p. 240. “‘Cair, tombar etc.’ é *fallen*; ‘queda’ é *Fall*. O prefixo *ver* – dá a *verfallen* e *Verfall* um tom de declínio e deterioração. Uma pessoa cai em (*verfällt in*) maus hábitos (acusativo), ou torna-se deles (dativo) presa/vítima (*verfällt*). *Verfallen* também significa ‘decair, declinar, definhar’. Em suas primeiras preleções, Heidegger usa *ruinant (e)*, *Ruinanz*, ‘decair, cair, em ruína’, do latim *ruere*, ‘ruir, despencar’. Dois anos depois, *Verfallen* se estabelece como um aspecto da cura. Em ST, os três componentes equiparáveis e inseparáveis da cura são: existência, facticidade, decadência (*Verfallen*). É também uma das quatro ‘estruturas’ que constituem o ‘descobrimento’: compreensão, a disposição em que alguém se encontra (*Befindlichkeit*), decadência e fala. Decadência distingue-se do SER-LANÇADO, o qual está associado à facticidade e à *Befindlichkeit*. Heidegger sugere, no entanto, que *Dasein* decai porque ‘permanece no ser-lançado’”. INWOOD, 2002, p. 31.

¹⁵¹ “*Angst* faz com que achemos tudo ‘estranho’ (*unheimlich*, lit. ‘sem lar’), e assim nos sentimos ‘fora de casa [*Un-zuhause*] no mundo. O que *Angst* é para (seu *Worum*, ‘em torno de que’) é o mesmo *em torno* de que ele é: *Dasein* e ser-no-mundo. *Angst* é calma e serena, enquanto o temor nos faz ‘perder a cabeça’. *Angst* possui dois efeitos contrários: 1. *Angst* constante e implícita faz com que fuçamos de nós mesmos e nos refugiemos em ou ‘decaiamos para’, coisas familiares e intramundanas. 2. *Angst* ocasional e explícita nos tira do familiar e descobre o puro *Dasein* e seu mundo vazio”. *Ibid.*, p. 8.

¹⁵² Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 254.

¹⁵³ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 87.

significa o nada: o que ameaça existe de facto (sic), está tão próximo que nos aperta a garganta e corta a respiração. De que se trata então? Do mundo: *o que angustia a angústia é o mundo enquanto tal*, mas trata-se do mundo na sua *mundanidade*, independentemente dos entes que encerra e que são revestidos de insignificância pela angústia. O que oprime não é nem isto, nem aquilo, nem tão-pouco a soma dos entes, é a possibilidade de ser no mundo: *aquilo perante o qual a angustia, é o próprio ser-no-mundo*.¹⁵⁴

A angústia revela a ele a decadência de seu ser-no-mundo, a situação mundana em que ele está inserido. Na decadência, o *Dasein* busca se prolongar junto ao mundo, afastando-se da sua essência, dedicando-se com afinco às atribuições mundanas.¹⁵⁵ Nesta fuga constante da determinação de seu próprio sentido, o *Dasein* desvia-se de si mesmo. Enquanto ser-no-mundo fático, o *Dasein* na decadência, já decaiu o seu ser si mesmo, porém não decaiu em algo ôntico, porque a “presença” continua sendo algo particular do *Dasein*, mesmo no mundo do impessoal.¹⁵⁶

Nesta fuga constante de si mesmo, o *Dasein* pode não se sentir em casa. O *Dasein* se sente como um estranho¹⁵⁷ no mundo e perde a sua moradia. Através disto, ele busca encontrar no mundo, no meio das ocupações dos entes intramundanos, um sentido que lhe afaste desta estranheza.¹⁵⁸ Através da morte, como sua possibilidade última, o *Dasein* na inautenticidade se tranqüiliza, pois ele ainda não morre, mas é o outro quem morre. Assim, na inautenticidade, o *Dasein* não aceita a sua morte e afasta-se desta estranheza.

¹⁵⁴ PASQUA, 1993, p. 98.

¹⁵⁵ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 87.

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 241.

¹⁵⁷ “*Heim* é ‘lar, casa, habitação’. Esta palavra gera *Heimat*, ‘cidade natal, pátria’. Gera também adjetivos como *heimisch*, que já significou ‘pertencente ao lar’, mas agora significa ‘nativo, local etc.’ e também ‘familiar, em casa’, no sentido de ‘estar ou sentir-se em casa em um lugar, em uma língua etc.’. Também *heimlich* teve o sentido de ‘pertencente ao lar, familiar’, adquirindo posteriormente, o significado de ‘escondido, secreto(amente)’ e perdendo sua ligação com *Heim*. Um outro adjetivo de *Heim*, *geheim*, teve o mesmo destino, significando, agora, ‘secreto’ e o substantivo correspondente *Geheimnis*, um ‘segredo, mistério’. A autêntica in-ESSÊNCIA da verdade é o mistério, não um ‘mistério particular sobre isto ou aquilo’, mas o ‘velamento daquilo que é velado como um todo, dos entes enquanto tais’, o velamento geral pressuposto pelo desvelamento da verdade como ALETHEIA”. INWOOD, 2002, p. 115.

¹⁵⁸ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 90.

3.1.2 A angústia do ser-para-a-morte

A morte é real e inevitável, é uma presença constante na vida do *Dasein*, provocando nele a necessidade de trilhar objetivos delineados não pelo desejo de viver, mas pela negação e fuga do estar de frente com a morte dada na face de todos os *Daseins*, sejam eles justos ou injustos sem o menor julgamento.

Enquanto disposição fundamental da presença, a angústia não é um humor “fraco”, arbitrário e casual de um indivíduo singular e sim a abertura de que, como ser-lançado, a presença existe *para* o seu fim. Assim, esclarece-se o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável.¹⁵⁹

A realidade da morte põe o *Dasein* na angústia, porque, através dela, o *Dasein* reconhece a anulação de todo o seu projetar, a anulação da sua própria existência, a anulação do sentido do seu ser.

É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte desvela para a presença de modo mais originário e penetrante. A angústia com a morte é angústia “com” o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O próprio ser-no-mundo é aquilo com que ela se angustia. O porquê dessa angústia é o puro simples poder-ser da presença.¹⁶⁰

A angústia é o fenômeno que desvela ao *Dasein* a decadência, a morte, aspectos existenciais que circundam a vivência do *Dasein*, provocando nele um repensar os passos de sua caminhada no tempo, um refletir sobre a construção da sua história única e particular. “A angústia da morte é a angústia ‘perante’ o poder-ser mais próprio, absoluto e inultrapassável”.¹⁶¹ Assim, a função da angústia é

¹⁵⁹ HEIDEGGER, 2007, p. 327.

¹⁶⁰ Ibid., p. 326.

¹⁶¹ HAAR, 1990, p. 36.

recordar ao *Dasein* a sua constituição ontológica fundamental de ser-no-mundo como tal, é um chamado de volta às fontes ontológicas do ser-aí.

O fenômeno da angústia coloca o *Dasein* de frente à sua possibilidade impendente, descreve-lhe a sua própria abertura como possível a partir de si mesmo, singularizando-se, não buscando compreender-se a partir do mundo e dos outros, mas, tendo como referência o seu ser si mesmo, projetando-se assim, para as suas possibilidades que lhes são próprias.¹⁶²

O nada se revela na angústia – mas não enquanto ente. Tão pouco nos é dado como objeto. A angústia não é uma apreensão do nada. Entretanto, o nada se torna manifesto por ela e nela, ainda que não da maneira como se o nada se mostrasse separadamente, “ao lado” do ente, em sua totalidade, o qual caiu na estranheza. Muito antes, e isto já o dissemos: na angústia deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade.¹⁶³

A angústia coloca o *Dasein* diante do não ter para onde ir, pois lhe desvela o nada¹⁶⁴, a possível impossibilidade de sua existência, a nulidade de todo o seu

¹⁶² Cf. PIZZOLANTE, 2008, p.94.

¹⁶³ HEIDEGGER, 1969, p. 33.

¹⁶⁴ “A palavra alemã ‘nada’ é *nichts*. [...]. Heidegger intrigava-se com o nada desde as suas primeiras preleções. Ao discutir a *Ruinanz* ou *Sturz*, ‘queda, decadência’, da ‘vida fáctica (sic)’, ele diz que a destinação da decadência é o ‘nada da vida fáctica (sic)’. Mas nem todos os nadas são o mesmo. Formalmente, ‘nada’ surge de ‘não’ [Nicht] e ‘não’ [nein], mas uma interpretação do ‘nada’, nestes termos, não necessariamente caberá em todas as situações concretas, nem deve o ‘não’ ser considerado num sentido puramente teórico: há tantos ‘nãos’ diferentes quanto há ‘nadas’. Há ‘o nada da monotonia histórica, o nada do fracasso, o nada da falta de sentido, o nada do desespero [...]’. O ‘nada de [não] estar presente, à disposição de alguém’, não obstante vir mais imediatamente à cabeça, não é obviamente o nada ‘original’. Se digo ‘Não há nada na geladeira’, provavelmente não quero dizer que não haja absolutamente nada na geladeira (o que não pode ser verdadeiro, já que geladeiras contêm nitrogênio etc.), mas que não há nada comestível na geladeira. Posso querer dizer, de maneira tranquilizadora, que não há nada descartável na geladeira, nenhum rato morto ou mão cortada. Em outro texto, Heidegger distingue, de modo correspondente, o algo (*Etwas*) da lógica formal do algo carregado de significação mundana, os vários modos pelos quais posso dizer ‘Há algo na geladeira’. Conclui que o ‘nada da vida’ para onde a vida decai é *Vernichtung*. *Nichtung*, ‘aniquilação, niilação – o nada da vida amadurecida em uma definitiva aniquilação [...]’, isto é, a ‘não-ocorrência’ ou inconspicuidade da vida, sua absorção no mundo à sua volta”. INWOOD, 2000, p. 123. “O nada não é nem um objeto nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. 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, op. cit., p. 35.

projetar.¹⁶⁵ O nada, explica Heidegger, representa os limites temporais do *Dasein*: antes de seu nascimento, o *Dasein* é nada, morto torna-se nada. Passa-se agora a análise do nada.

3.1.3 O nada

O nada não é somente uma categoria lógica, confirmado quando a morte se concretiza, mas uma categoria ontológica. A relação existente entre o *Dasein* e o nada se dá primeiramente quando o *Dasein* carece de fundo, isto é, precede de um abismo sem fundo, vem do nada; em segundo lugar, o fim do *Dasein* é a morte, sendo a morte, outro abismo do nada, finalmente, o próprio ser do *Dasein* é um nada, enquanto uma corrida para a morte, para o nada. O *Dasein* é em si mesmo, nada.¹⁶⁶

Por conseguinte, é através do nada, que o *Dasein* se totaliza, completa-se. Frente ao nada, o *Dasein* é impelido a agir, e através da sua ação ele se coloca como um ser aberto ao mundo e ao outro, surgindo como fruto da ação do *Dasein* um convite à vida. A angústia ao mesmo tempo em que paralisa e neutraliza, por outro lado, ela desvela e abre por meio do agir do *Dasein* o sentido de sua vida. Assim, “na angústia não acontece nenhuma destruição de todo o ente em si mesmo, mas tão pouco realizamos nós uma negação do ente em sua totalidade para, somente então, atingirmos o nada”.¹⁶⁷

No sentido mais concreto, a angústia do estar de frente da própria morte, assumindo a nulidade de todo projeto e o aniquilamento da própria existência do

¹⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 343.

¹⁶⁶ Cf. Id., 1969, p. 32-33.

¹⁶⁷ Ibid., p. 34.

Dasein, se torna um fenômeno que revela o verdadeiro sentido da vida do *Dasein*. Por outro lado, o *Dasein* pode optar pela fuga, por encontrar em si mesmo um nada, por vislumbrar em si mesmo a falta de um sentido determinado, explícito, ôntico, ao qual se possa apegar.¹⁶⁸

O *Dasein* reconhece que ele mesmo é um nada, com isso, sente-se desamparado, a procura de um sentido para si. O *Dasein* busca através de alguma coisa poder se expressar e se explicar. O *Dasein* foge por não querer assumir ser um nada. O *Dasein* busca um sentido ôntico para si e não ontológico. Com efeito, “[...] ao buscar dar um sentido, revela-se o sem sentido, revela-se que o nada o constitui primeiramente, originariamente, fazendo-se, portanto, presente. O nada se faz presente”.¹⁶⁹ A nulidade do *Dasein* não provém somente da concretização da sua possibilidade impendente, mas, inicia-se já na aceitação desta possibilidade. “O nada trazido pela angústia desvela a nulidade que determina o *fundamento* da presença que, por sua vez, é enquanto estar-lançado na morte”.¹⁷⁰ O sentimento de angústia surge no estar de frente com a morte, assumi-la como a possibilidade do nada da existência. Assim, a angústia se confirma como um fenômeno existencial e não como um medo de morrer.

3.1.4 A diferença entre angústia e medo

A angústia não se caracteriza como aquela angústia, isto é, como um sentimento que o *Dasein* sente por alguém, em certo momento, quando este alguém

¹⁶⁸ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 88.

¹⁶⁹ PIZZOLANTE, loc. Cit..

¹⁷⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 391.

provoca ou realiza algo contra o próprio ser do *Dasein*. Não se trata aqui da angústia que é caracterizada pela ética, norteadas por características morais.

A angústia se diferencia também do sentimento de temor, pois o *Dasein* se atemoriza diante deste ou daquele ente determinado que, sob outro aspecto determinado, ameaça o *Dasein*. O temor de alguma coisa é sempre por algo determinado. Pelo fato do temor ter como propriedade a limitação de seu “de” e de seu “por”, o temeroso e o medroso são retidos por aquilo que nos amedronta.¹⁷¹

Além disso, o sentimento da angústia não é o mesmo que o sentimento do medo, pois o medo é a angústia inautêntica, é a angústia imprópria, entregue a decadência do mundo, na qual o *Dasein* está inserido.¹⁷² “Não se deve confundir a angústia com a morte e o medo de deixar de viver”.¹⁷³

A angústia [...] não é o resultado de um medo de morrer, ou de uma ameaça susceptível de pôr em causa a integridade de uma vida, biologicamente considerada, mas sim o estado-de-aberto no qual o *Dasein* existe relativamente ao seu próprio fim. Contrariamente ao temor (*Furcht*), que surge sempre perante um ente intramundano determinado, a angústia tem, para Heidegger, origem em qualquer coisa indeterminada, numa falta que não sabe daquilo de que é a falta e que, por isso, manifesta, pela ausência de objecto (sic) que possa ser investido por qualquer forma de comportamento, um puro ser-no-mundo.¹⁷⁴

A angústia manifesta a possibilidade da inautenticidade e da autenticidade, ou seja, a possibilidade do *Dasein* ser o autor de sua história, a partir da construção, ou não, de um sentido.

Após o fenômeno existencial de a angústia colocar o *Dasein* de frente com a possibilidade de sua morte, o *Dasein* deve antecipá-la, não concretizando a sua realização, mas aceitando esta possibilidade, afirmando ser um ser-para-a-morte.

¹⁷¹ Cf. HEIDEGGER, 1969, p. 31.

¹⁷² Cf. Id., 2007, p. 256.

¹⁷³ Ibid., p. 327.

¹⁷⁴ MORUJÃO, 2000, p. 37.

Sendo assim, a angústia abre o *Dasein* para a antecipação de sua morte, pela qual se concretiza a projeção autêntica de sua existência.

3.2 A antecipação

A antecipação¹⁷⁵ neste contexto se refere à possibilidade da morte do *Dasein*, que somente antecipando esta possibilidade torna originário o poder-ser mais próprio em sentido autêntico.¹⁷⁶ Se a angústia, do estar de frente com a morte confirma ao *Dasein* a sua possibilidade, a antecipação da morte possibilita um reforço desta possibilidade. A antecipação aumenta, exagera a possibilidade da morte. Antecipar a morte significa atingir uma proximidade não presente.¹⁷⁷

O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como *possibilidade*. Apreendemos, terminologicamente, esse ser para a possibilidade como *antecipar da possibilidade*.¹⁷⁸

Levanta-se aqui o seguinte questionamento: será que a atitude de antecipação não abriga em si uma aproximação do possível e, com essa aproximação, não emergiria a sua realização? A aproximação da qual se detém a antecipação não pretende tornar-se disponível o real do ser-para-a-morte numa ocupação.

¹⁷⁵ “A experiência da morte aqui em questão assume, ao contrário, a forma de uma antecipação da sua possibilidade. Esta antecipação não tem, contudo, nenhum conteúdo factual (sic) positivo, não dá ao *Dasein* nada para realizar e nada que ele mesmo possa *ser* como realidade efetiva. Ela é, antes, a possibilidade da impossibilidade da existência em geral, do esvanecimento de todo referir-se a... e de todo existir”. AGAMBEN, 2006, p. 13-14.

¹⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 389.

¹⁷⁷ Cf. HAAR, 1990, p. 37.

¹⁷⁸ HEIDEGGER, op. cit., p. 339.

A antecipação pode ser analisada pelo mesmo sentido que exerce o “cuidado”, como um anteceder-a-si-mesmo. É, pois, a partir da interpretação ontológica do “cuidado” que compreenderemos o desdobramento da antecipação.¹⁷⁹ “A estrutura da cura não fala *contra* um possível ser-todo mas é a *condição de possibilidade* desse poder-ser existenciário”.¹⁸⁰ Ora, o “cuidado” consiste no preceder, em ser/estar adiante e já no mundo. A morte ao interpelar o “cuidado” surge como o que ainda não está adiante, portanto, é o ainda-não-adiante mais afastado, porém a morte é ainda o mais iminente, no sentido que pode acontecer a qualquer momento.¹⁸¹ “*No tocante à sua possibilidade ontológica, o morrer funda-se na cura*”.¹⁸²

*Do mesmo modo que a estrutura da cura, o fenômeno do ainda-não, revelado do anteceder-a-si-mesmo, não é uma instância oposta ao ser-todo possivelmente existente, pois é o anteceder-a-si-mesmo que possibilita este ser para o fim.*¹⁸³

A morte, como possibilidade, não realiza nada no *Dasein*. Mas, na aproximação da compreensão da morte aumenta-se a possibilidade do possível. Assim, quanto mais se compreender essa possibilidade da morte, tanto mais puramente a compreensão penetra na possibilidade como a possibilidade da impossibilidade da existência.¹⁸⁴

A antecipação da morte não tem nenhum vínculo com o suicídio, pois, como foi supracitado, não se trata de aproximar desta possibilidade enquanto realização, confirmando a concretização da possibilidade da morte. Com efeito, exclui-se o suicídio desta análise. “Suicidar-se seria precisamente trair a possibilidade enquanto

¹⁷⁹ Cf. PASQUA, 1993, p. 146.

¹⁸⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 401.

¹⁸¹ Cf. PASQUA, op. cit., p. 125.

¹⁸² HEIDEGGER, op. cit., p. 327.

¹⁸³ Ibid., p. 335.

¹⁸⁴ Cf. Ibid., p. 339.

tal. Pelo suicídio, por exemplo, renuncio justamente à possibilidade enquanto tal”.¹⁸⁵ Portanto, Heidegger condena o suicídio, e a sua realização seria uma vivência inautêntica, que concretiza um modo de fuga da possibilidade impendente.

A ótica da antecipação da possibilidade da morte do *Dasein* proporciona uma melhor compreensão de algumas características da morte como possibilidade do *Dasein*, abordadas no capítulo segundo desta pesquisa, como a irremissibilidade da possibilidade impendente, ou seja, o *Dasein* se percebe que o que está em jogo de fato é o seu poder-ser mais próprio. Assim, a antecipação desta possibilidade enquanto irremissível singulariza o *Dasein*.

Por conseqüência, o *Dasein* somente pode ser ele mesmo quando ele mesmo dá a si essa possibilidade.¹⁸⁶ A antecipação ainda permite a compreensão da possibilidade impendente enquanto insuperável, confirmando o seu caráter de insuperabilidade. A possibilidade certa da morte abre ao *Dasein*, através da antecipação, o possibilitar a própria certeza do seu poder-ser mais próprio. A antecipação projeta o *Dasein* para uma possibilidade constantemente possível, porém, sempre fica indeterminado o momento desta possibilidade se tornar possível, isto é confirmado pela ameaça que sempre emerge do próprio “pre” do *Dasein* (“presença”).¹⁸⁷

Ser-para-a-morte é antecipar o poder-ser *de um* ente cujo modo de ser é, em si mesmo, o antecipar. Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, a presença abre-se para si mesma, no tocante à sua possibilidade mais extrema. Projetar-se para seu poder-ser mais próprio significa, contudo: poder compreender-se no ser de um ente assim desvelado: existir. A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser *mais próprio* e mais

¹⁸⁵ HAAR, 1990, p. 37.

¹⁸⁶ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 340.

¹⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 341-342.

extremo, ou seja, enquanto possibilidade de *existir em sentido próprio*.¹⁸⁸

Portanto, a conquista da totalidade do *Dasein* uma vez fracassada pela análise da experiência da morte do outro, agora pode ser confirmada pela antecipação da possibilidade da morte, porque o antecipar singulariza o *Dasein* e através desta singularização torna certa a totalidade de seu poder-ser.¹⁸⁹

Assim, a totalidade do *Dasein*, a sua completude, é concretizada pela antecipação da possibilidade da morte, já que este o torna consciente da possibilidade última, e diante da angústia do estar de frente a esta possibilidade, pode projetar a sua existência no sentido autêntico.

Heidegger sublinha como o ser no adiantar-se para a morte é sempre todo, obviamente não todo no sentido do ser-todo de um existente. Neste adiantar-se demonstra-se de uma forma exacerbada como a existência é existência efectiva (sic): a existência é possibilidade como compreender ou poder-ser, mas ela somente é esta possibilidade na autenticidade se se adiantar na possibilidade mais extrema e inultrapassável.¹⁹⁰

O discurso heideggeriano sobre os dois sentidos do *Dasein* de projetar a sua existência, o inautêntico (impróprio) ou autêntico (próprio), não assume características no âmbito moral. Estes não se definem por ser bom ou ruim, bem ou mal, mas, assumem um caráter existencial ontológico em relação ao modo de existir do *Dasein*.

A diferença entre o autêntico e o inautêntico não é de ordem moral, não cabe nessa diferenciação nenhum juízo de valor. Heidegger não apresenta a autenticidade como um ideal de existência, mas através da analítica existencial, perscrutando as diferenças entre os modos

¹⁸⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 340.

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 343.

¹⁹⁰ PÖGGELER, 2001, p. 61.

da autenticidade e inautenticidade, é que busca tocar o fundamento ontológico da vida do homem.¹⁹¹

A possibilidade do *Dasein* de ser inautêntico ou autêntico se concretiza no fato do ser-aí do *Dasein* ser sempre dele, mesmo que o *Dasein* esteja mergulhado no impessoal, portanto, esta individualidade deve sempre ser dirigida a partir de um pronome pessoal. Não obstante, o caráter de ser pessoal somente se define através da projeção do ser-para-a-morte, diante dos dois sentidos existenciais: o impróprio ou próprio.

3.3 O sentido da inautenticidade

O *Dasein* desde o início de sua concepção é um ser-em-relação com os outros e com as coisas. O *Dasein*, muitas das vezes sem se dar conta, se mantém absorvido pelo cotidiano, perdendo, assim, algo que lhe é próprio, a sua “presença”. O *Dasein* no primeiro momento está inserido no mundo do impessoalmente-si-mesmo.

O homem é sempre caído no mundo, já é sempre mundo. Está desde sempre lançado, decaído na abertura que projeta junto ao mundo, como ser-no-mundo. E sendo junto ao mundo e com os outros, se põe em jogo seu poder ser mais próprio. No lidar com os outros, no mundo onde, lançado, o homem se encontra, é que se ganha ou se perde, é que vem a ser o que num sentido próprio, ou se afasta de si dando lugar à opinião pública, apenas dedicando-se ao mundo e aos entes que o cercam. Esta possibilidade de permanecer junto ao mundo, que é um modo originário de ser do homem enquanto ser-no-mundo, figura a decadência, não entendida como queda, mas como permanência em um mundo que já é desde sempre possível. Decadente, o homem ocupa-se do mundo e não é determinado por si próprio. Assume também uma possibilidade sua, a de não ser ele mesmo, mantendo-se afastado de qualquer questionamento que o pudesse colocar diante de si. Segue

¹⁹¹ PIZZOLANTE, 2008, p. 73.

cumprindo as determinações impessoais da opinião pública acerca do que e do que não deve ser.¹⁹²

No mundo do impessoal, o *Dasein* que vive na inautenticidade não aceita a possibilidade impendente de sua morte, com isso, a angústia se torna um medo. A morte em vez de projetar o sentido próprio de seu existir, ela atemoriza constantemente o ser do *Dasein*. “Decadente, o ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente *fuga dele mesmo*. O ser-para-o-fim possui o modo de um *escape dele mesmo*, que desvirtua, vela e compreende impropriamente”.¹⁹³ Desse modo, o *Dasein* não aceita a nulidade dos seus projetos e do seu constante projetar diante da sua abertura ao ser, mas, foge no apego ao mundo, aos outros, vivendo no mundo do *Man*, pois, “[...] aquilo que ainda falta ao *Dasein* é o que o faz desaparecer enquanto tal, uma vez obtido”.¹⁹⁴ A fuga do *Dasein* perante a morte não é mais do que a fuga perante ele mesmo. A morte é o *Dasein* próprio, mas também o *Dasein* impróprio, visto que o impessoal é um reconhecimento evasivo do ser-para-a-morte.¹⁹⁵

Todavia, ao mesmo tempo que o impessoal tranqüiliza a presença, desviando-a de sua morte, ele mantém seu direito e prestígio, regulando tacitamente o modo de comportamento frente à morte. No âmbito público, “pensar na morte” já é considerado um medo covarde, uma insegurança da presença e numa fuga sinistra do mundo. *O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte.*¹⁹⁶

O *Dasein* na fuga da morte, não reconhece a sua possibilidade impendente, logo, a morte é constatada apenas por casos de morte.¹⁹⁷ Neste sentido, o *Dasein*

¹⁹² PIZZOLANTE, 2008, p. 76.

¹⁹³ HEIDEGGER, 2007, p. 330.

¹⁹⁴ MORUJÃO, 2000, p. 36.

¹⁹⁵ Cf. HAAR, 1990, p. 36.

¹⁹⁶ HEIDEGGER, 2007, p. 330.

¹⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 334.

nunca morre, mas, é o “nós” que morre, não há um “eu”, mas um “ninguém”, isto constitui o “morre-se” no mundo do impessoal, no mundo do *Man*.

Quando o *Nós* morre, *Eu* não morro, porque o *Nós* não é ninguém. Nesta ótica, a morte surge como um acontecimento exterior, que não me atinge. É uma notícia dada pelos jornais, constatada pelas testemunhas... Esta forma de falar encara a morte como uma realidade, mas nunca como uma possibilidade inscrita no seio do meu ser. Por outras, palavras, o *Nós confere o direito de ser dissimular o ser para a morte no que ele tem de mais próprio; e aumenta a tentação de o dissimular.*¹⁹⁸

A morte do *Dasein* impróprio é constatada apenas nos jornais, pelos casos de morte. Com isso, ela deixa de ser um fenómeno existencial, que está inserido no *Dasein* desde a sua concepção, para ser um dado empírico, deixa de ser uma possibilidade para ser uma atualização.

Com efeito, o *Dasein* se perde do seu sentido mais próprio. Por hora, o *Dasein* não morre, mas quem sabe um dia ele irá morrer. Com esse “mas”, o impessoal retira a certeza da morte. Sendo assim, a morte é transferida para algum dia mais tarde.¹⁹⁹ Portanto, “o escape decadente e cotidiano da morte é um *ser-para-a-morte impróprio*”.²⁰⁰

No entanto, o *Dasein* pode deixar de viver na inautenticidade, não fugindo da sua possibilidade impendente, mas aceitando a possibilidade de sua morte que é certa, indeterminada, irremissível, própria, e assim, projetar a sua existência autêntica, o sentido próprio, através da antecipação da possibilidade da morte, que não pretende superar a possibilidade da morte, mas desvelar-lhe a vivência da liberdade²⁰¹.

¹⁹⁸ PASQUA, 1993, p. 127.

¹⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 334.

²⁰⁰ Ibid., p. 336.

²⁰¹ “O homem é essencialmente livre”. INWOOD, 2002, p. 106.

3.4 O sentido autêntico da existência projetado pelo ser-para-a-morte: um convite à liberdade

O sentido autêntico da existência do *Dasein* não pode ser entendido como isolado do inautêntico, como se os dois sentidos fossem contrários, porque a autenticidade inclui a inautenticidade e vive-versa. Mesmo na vivência da autenticidade, a inautenticidade continua a ser uma possibilidade do *Dasein*.²⁰²

*Ser-para-a-morte em sentido próprio não pode escapar da possibilidade mais própria e irremissível e, nessa fuga, encobri-la e alterar o seu sentido em favor da compreensão do impessoal. O projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio deve, portanto, elaborar os momentos desse ser que o constituem como compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre.*²⁰³

A aceitação da finitude do *Dasein* (a morte) abre, para ele, a possibilidade de projetar a sua existência autêntica, ou seja, estar de frente com sua morte, assumindo esta possibilidade que é somente sua, sentindo a angústia diante de algo que não há escapatória.

*A angústia, porém, é a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença. Na angústia, a presença dispõe-se frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência.*²⁰⁴

Diferentemente do medo de morrer, que se torna uma forma alienante de enfrentar a morte, a angústia não se caracteriza como um medo de morrer, mas

²⁰² Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 135.

²⁰³ HEIDEGGER, 2007, p. 337.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 343.

como a abertura do *Dasein* que existe relativamente para seu próprio fim.²⁰⁵ Assim, é a angústia que abre o *Dasein* para a antecipação da morte.

A antecipação da morte permite ao *Dasein* compreender que o que está em jogo é a sua existência, o seu existir concreto, e que a morte somente pode ser assumida por ele. “Assim, a presença só pode ser *propriamente ela mesma* quando ela mesma dá a si essa possibilidade”.²⁰⁶

No viver aberto à morte, portanto, flui o autêntico sentido da existência. E é esta abertura que afasta o *Dasein* de estar mergulhado no impessoalmente-si-mesmo. A antecipação da morte dá sentido ao ser dos entes, mediante a experiência do seu nada possível.

Pode-se resumir a caracterização de ser que, existencialmente, se projeta para a morte em sentido próprio, da seguinte forma: *o antecipar desvela para a presença a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia.*²⁰⁷

A morte reivindica ao *Dasein* a sua singularidade, a sua individualidade, o seu poder-ser mais próprio. É ela que coloca em jogo o próprio “pre” da “presença”. “Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença”.²⁰⁸

O *Dasein* frente à liberdade para a morte se singulariza, porque ele assume de fato a morte como sendo somente sua. Assim, esta não pode ser vivenciada pelos outros, pela *co-presença*. “Todavia, enquanto possibilidade irremissível, a

²⁰⁵ Cf. MORUJÃO, 2000, p. 37.

²⁰⁶ HEIDEGGER, 2007, p. 340.

²⁰⁷ Ibid., p. 343.

²⁰⁸ HEIDEGGER, loc. Cit..

morte singulariza somente a fim de tornar a presença, enquanto possibilidade insuperável, compreensiva para o poder-ser dos outros, na condição de ser-com”.²⁰⁹

O assumir de fato o ser-para-o-fim afasta o *Dasein* de estar submerso nos fatos e nas circunstâncias, nas ocupações junto aos entes intramundanos do mundo do impessoal. “A liberação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, permitindo assim compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fáticas que se antepõem às insuperáveis”.²¹⁰

O *Dasein*, ao encarar a possibilidade da morte de modo autêntico, percebe que, quando a morte se tornar presente, não terá mais possibilidade, pois a morte é a nulidade de todo projetar humano.

*A perfectio do homem, ou seja, a sua capacidade em tornar-se no que ele pode ser em função da sua liberdade para as suas possibilidades mais próprias, é obra do cuidado. Heidegger faz do cuidado um a priori ontológico, constitutivo do ser do Dasein.*²¹¹

A antecipação da possibilidade da morte força o *Dasein* a assumir por si mesmo o seu ser mais próprio a partir de si mesmo. A morte isola o *Dasein*, porque é ele quem morre e nunca o outro. Assim, o *Dasein* deve aceitá-la livremente e viver livre-para-a-morte.

A liberdade deve ser entendida como a capacidade de transcendência do *Da-sein*. Neste sentido, liberdade seria a possibilidade essencial e constitutiva do *Da-sein* de abrir ao sentido do ser, de poder transcender aos entes para justamente encontrá-lo em seu ser. Liberdade deve ser entendida como característica que se pode ou não acrescentar. O homem existe enquanto ente aberto para a possibilidade de compreensão do ser, compreensão do que os entes são e compreensão de si. Isto que é possível ao homem é que o coloca novamente diante de um outra possibilidade, a possibilidade de uma interpretação própria de sentido, a possibilidade de uma perspectiva singular, portanto particular para

²⁰⁹ HEIDEGGER, 2007, p. 341.

²¹⁰ HEIDEGGER, loc. Cit..

²¹¹ PASQUA, 1993, p. 102.

cada um, podendo fazer escolhas a partir de sua própria determinação e, assim, se relacionar com os outros e consigo mesmo.²¹²

O clamor pela vida, a vida autêntica, devem proporcionar ao *Dasein* o seu sentido mais amplo, mais positivo, sendo o seu poder ser si mesmo e mantendo-se livre para tal.²¹³ O sentido autêntico do *Dasein* se fundamenta na liberdade para as suas próprias possibilidades. “A liberdade se encontra nessa tensão de ser constitutivamente a possibilidade de um vir a ser, de ser presença de um ausente”.²¹⁴ Vir a ser, projetar-se nas suas possibilidades de modo autêntico, é viver no nada, do nada e para o nada, buscando, assim, um sentido dentro do próprio existir. Portanto, o *Dasein* se dá conta de que seu único bem é a sua vida, a sua existência.²¹⁵

[...] a liberdade humana contém em si muito mais do que aquilo que uma consciência é capaz de saber, tal como a vontade que visa, pensa, de facto (sic), muito mais do que aquilo que visa. Ser livre é o existir fora de si, como exposição a um mundo a que já pertencemos e que nunca objetivamente plenamente, mas, ao mesmo tempo, construção do mundo, em fidelidade àquilo que esse mesmo mundo de nós solicita. Daí a afirmação que o mundo mundaniza, ou devém mundo.²¹⁶

Visto acima, o *Dasein* consegue transcender às suas ocupações diárias e voltar-se para si mesmo, mesmo que permaneça ocupado com seus afazeres, o *Dasein* não se desloca para outra realidade, continua lidando com suas responsabilidades, porém de modo autêntico. O *Dasein* na autenticidade não permite que as ocupações tomem o valor de sua própria existência. O *Dasein* se vê

²¹² PIZZOLANTE, 2008, p. 59.

²¹³ Cf. *Ibid.*, p. 111.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 133.

²¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 111.

²¹⁶ MORUJÃO, 2000, p. 45.

além do mundo do impessoal.²¹⁷ O *Dasein* se retira do mundo do *Man*, porém essa possibilidade do sentido inautêntico não está encerrada para o *Dasein*, todavia, essa possibilidade constitui o próprio ser do *Dasein*. Portanto, se confirma que o ser-para-a-morte, de fato, projeta a existência autêntica do *Dasein*.

Em síntese, este capítulo abordou a experiência do *Dasein* como ser-para-a-morte que projeta a existência autêntica, pela experiência da angústia, da antecipação e da liberdade. Assim, a existência autêntica está sempre colocada diante da morte. Admitindo-a como próxima, encontra-se em condições de poder compreender, em cada momento, a vaidade absoluta de qualquer realização e o nada de tudo o que pode ser tomado como real.

²¹⁷ Cf. PIZZOLANTE, 2008, p. 112.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Num contexto em que o ser humano se vê inserido na “cultura de massa” é relevante voltar-se para a filosofia de alguém que pensou de modo diferente, através da afirmação de que o ser humano pode projetar sua existência na autenticidade.

Os principais aspectos que caracterizam o século XXI é o impacto do progresso²¹⁸ científico e tecnológico que, desencadeado a partir dos finais dos séculos XIX e XX, provocou alterações radicais na vida política, econômica, social e cultural do mundo inteiro.

Devido a este desenfreado progresso, surge a globalização, caracterizada pela “evolução da tecnologia”²¹⁹, das comunicações, dos meios de transportes, dos sistemas de informação e do avanço da pesquisa científica. Porém, “[...] o ideal do

²¹⁸ “*O progresso material sozinho nunca pode satisfazer as aspirações do homem, nem resultar em felicidade quando constitui o eixo vertebral de uma vida. Em conseqüência, no homem ocidental da sociedade do bem-estar, a tentação da opulência conduz gradualmente a massificação e, assim, à difusão de falsos esquemas, que chamamos valores: sucesso, dinheiro, poder, avidez de sensações, curiosidade, sem nenhuma pretensão de aprimoramento pessoal. Enfim, uma nova decadência, uma fabulosa mentira que descobrimos muito tarde ou nos momentos culminantes, quando uma desgraça nos apanha desprovidos*”. ROJAS, Enrique. **O Homem moderno: a luta contra o vazio**. Tradução Wladir Dupont. 3. ed.. São Paulo: Mandarim, 1996. p. 122.

²¹⁹ “A inautenticidade manifesta-se no mundo artificial criado pela tecnologia. O ambiente de uma fábrica, por exemplo, no qual o trabalhador termina por se confundir com as próprias máquinas. Sua vida profissional é conduzida por gerentes que não o conhecem nem são conhecidos por ele. O trabalho transforma-se no mais rotineiro e inautêntico de seus atos”. PENHA, João da. **O Que é existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 2001. p. 33.

progresso é vazio, seu valor final é o de realizar condições em que sempre seja possível um novo progresso”.²²⁰

A globalização se difundiu no mundo do século XXI de tal forma desenfreada, que o seu controle fugiu das mãos do ser humano. Principalmente, o avanço dos sistemas de informação, no qual as notícias podem ser acessadas pelo indivíduo através do mundo virtual em tempo real. O avanço, a produção rápida marca a globalização do século XXI. A globalização marca um novo tempo histórico, uma nova situação sócio-econômica e político-cultural que assinala o momento atual da história.

O nascimento desta “nova cultura” contemporânea é marcado por uma série de mudanças. Há um emaranhado de valores que o ser humano acreditava, e agora foram esquecidos, para o advento de novos.

Os valores a serem ensinados aos jovens que parecem não ser mais possível da mesma forma como se dava “antigamente”, os rumos da política depois da queda dos regimes socialistas, a perda de confiança na capacidade da ciência de construir um mundo melhor para todos face às ameaças ecológicas e à permanência da desigualdade social, os desmascaramentos da nossa visão de mundo como imposições de uma cultura dominante sobre outras que não puderam se expressar nas mesmas condições, tudo parece nos remeter a uma espécie de dissolução do que julgávamos até então como sendo, simplesmente, “a realidade”.

Com efeito, devido a este conjunto de aspectos, o ser humano vive atualmente numa sensação de dilaceramento. Estando inserido no mundo da massa, sente-se como fora do seu meio, da sua morada. “[...] assim, numa forma

²²⁰ VATTIMO, Gianni. **O Fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. XIII.

especial de *massificação*: todos dizem a mesma coisa, os tópicos e lugares-comuns se repetem de boca em boca”.²²¹

O ser humano quando está inserido na cultura de massa vive no mundo do vazio, não tem opinião própria, por isso não consegue delinear o seu caminho, mas segue o caminho dos outros. “*O homem moderno é vazio, vive na era do vazio*”.²²² Conseqüentemente, surge uma sociedade desorientada, massificada, na qual o indivíduo perdeu a sua identidade, a sua singularidade.²²³

O ser humano vê-se inserido no vazio. Ele projeta a sua existência nas ocupações mundanas de que fala Heidegger. Uma dessas ocupações, que atualmente tem sido um dos grandes problemas, é a abundância do consumismo. O ser humano pós-moderno tem consumido além do necessário.²²⁴

A falsa necessidade do ser humano em comprar, adquirir cada vez mais, se torna como que um massacre para si mesmo. “O consumismo tem uma forte raiz na propaganda de massa e na oferta ruidosa que cria para nós falsas necessidades. Objetos cada vez mais refinados provocam o desejo impulsivo de comprar”.²²⁵

A criação de padrões de consumo e determinação de público-alvo, com segmentação por estilo de vida amparada por instituições como a publicidade, propaganda e *marketing*, a indústria da moda e mais recentemente o *design*, tornam-se condições necessárias para a movimentação rápida da engrenagem capitalista e manutenção de seu modo de produção. O consumo torna-se, assim, fonte e produto da grande engrenagem do século XXI.

Esta grande emergência da “cultura do consumo” é fruto dos avanços e das mudanças que a sociedade principalmente no atual século está passando. Os

²²¹ ROJAS, 1996, p. 97.

²²² Ibid., p. 40.

²²³ Cf. Ibid., p. 23.

²²⁴ Cf. Ibid., p. 47.

²²⁵ Ibid., p. 20.

processos de mudança produtiva e a difusão das mercadorias possibilitaram o surgimento de novos valores, fundamentados no consumo. Portanto, a massificação do consumo proporciona, por meio da diversificação e especialização da produção, a compreensão dos novos padrões da sociedade.

De fato, deve-se concordar que o mundo do século XXI está em crise, e isto, não somente pela mudança de valores ou mudança da organização social, mas, uma mudança das próprias estruturas da sociedade, que vem crescendo desde as grandes guerras mundiais com o avanço do progresso e da globalização.

Por isso, os grandes temas da humanidade o sofrimento, a dor, a morte, de onde o homem veio, para onde ele vai, não são entendidos plenamente, e o “ser humano”²²⁶ entra numa espécie de melancolia que não o conduz a nenhum caminho, a não ser o caminho da “cultura de massa”.²²⁷

O avanço tecnológico da ciência é decorrente desde o século XX, dominado pela busca da pesquisa. Hoje, este avanço tem sido a cada dia um convite a permanecer no tempo presente. O progresso da medicina e dos seus aparatos tecnológicos tem refletido na melhoria da qualidade de vida do ser humano e no aumento da expectativa de vida. Isto fez com que criasse um certo “mito de imortalidade”, tendo em vista a morte estar cada vez mais distante da realidade das sociedades industrializadas e conectadas à era da tecnologia.

A morte, na sociedade do consumismo exagerado, é vista como uma conclusão inevitável de um processo natural. No mundo do século XXI, marcado por fatos diferenciados e que ocorrem a todo o momento, a morte é apenas mais um acontecimento. Mas porque é um fato tão desagradável e contrário a todos os

²²⁶ “Temos assim, um homem *demasiado vulnerável*, cansado de viver, não como consequência de um esgotamento real, por excesso de trabalho, mas sim por falta de uma projeção pessoal coerente, suficientemente forte para levar o indivíduo em direção a seu futuro”. ROJAS, 1996, p. 73.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 42.

conceitos, a filosofia do progresso ainda reinante pretende fazer desaparecer a morte, pretende escondê-la. O materialismo consumista não só tentou suprimir a morte na sua perspectiva unidimensional do presente, como agora parece possuído por um desejo de curar a morte através da tecnologia.

Nesta sociedade de consumo, a possibilidade da morte funciona como se não existisse. Ninguém a toma em consideração, ela é suprimida em toda a parte: nos discursos políticos, na publicidade comercial, nas séries de televisão e nos hábitos populares. No século atual, se concretiza claramente o que diz Heidegger sobre o mundo do impessoal frente ao ser-para-a-morte. Por hora não se morre, mas quem sabe um dia mais tarde.²²⁸ O ser humano no contexto atual busca por meio da medicina tecnológica ser “imortal”, assim o envelhecimento se torna cada dia mais tardio. Por certo, “*hoje se vive – em boa medida – de costas para a morte, como se ela não existisse*”.²²⁹

Ao mesmo tempo, o século XXI tem sido a época da morte de massas. No século anterior (século XX) a morte em massa foi marcada, por exemplo, pelos campos de concentração e pela bomba atômica. Assim, a morte como indivíduo desaparece na corrida consumista para a felicidade, mesmo quando espreita sombria como uma realidade coletiva em holocaustos bárbaros.²³⁰

Mas é possível viver sem estar tomado por inteiro pela noção da possibilidade do fim da vida? Isto ocorre somente no mundo do impessoal, em que o

²²⁸ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 334.

²²⁹ ROJAS, 1996, p. 72.

²³⁰ “O teor público da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre em ao encontro, ou seja, como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ todo dia, toda hora. ‘A morte’ vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa características de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. A fala pronunciada ou, no mais das vezes, ‘fugida’ sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte”. HEIDEGGER, op. cit., p. 328.

Dasein nunca morre, apenas os outros morrem, pois, “todo mundo é outro e ninguém é si próprio”.²³¹

No entanto, o ser humano deve mergulhar no mundo da autenticidade proposto por Heidegger, aceitando aquilo que é de fato mais próprio da sua existência, a morte. Como já foi apresentado nos capítulos desta pesquisa, nenhum ser humano pode morrer a morte do outro. A morte é somente de cada um, por isso, ela singulariza cada ser humano. Ao aceitar a morte, experienciando a angústia do nada de sua própria existência, o ser humano pode na liberdade escolher suas possibilidades. A liberdade em si é algo intrínseco ao ser humano, é o caminho rumo à autenticidade. A luta do ser humano, portanto, deve ser norteadada pela busca da vida autêntica, do amor à verdade e à liberdade.

O homem se vê diante do nada que a morte remete. Nada tem sentido diante da morte iminente. A angústia prepara para a verdade da existência, para a compreensão de si e do que ser. O homem se vê sem rumo, não tem ao que se apegar, tudo perde a força diante da morte. Todos os valores ficam pálidos, mas eis que pode se desvelar a vida como o único bem, como o único valor ao qual se pode apegar. Sem nenhum sentido para além dela própria: vida. A angústia abre para a vida que aparece como gratuidade espontânea. Vida como ação. Diante dessa compreensão existencial, o homem age e se alegra pela sua ação realizada, é quando a vida se faz vida.²³²

Para o filósofo alemão, a inautenticidade caracteriza-se como aquela existência cujas influências asfixiam o *Dasein* em seu mundo, retirando dele a responsabilidade por suas ações. Por sua vez, a escolha de um projeto implica a delimitação das possibilidades, sustentada pelas opções que darão mais significado à existência individual em meio à coletividade. O ser humano através da escolha de suas possibilidades vai concretizando o seu projeto. Contudo, sua definição pela

²³¹ HEIDEGGER, 2007, p. 187.

²³² PIZZOLANTE, 2008, p. 125.

possibilidade da autenticidade só se dará se o ser livre, através da angústia, superar a possibilidade de sua morte aceitando-a.

Enfim, o que se espera do ser humano é aquela transcendência assumida frente as suas potencialidades, suas reais capacidades, o que de forma nenhuma é algo que se consegue sem esforços contínuos e inúmeras renúncias no transcorrer da existência: retirar-se da categoria do impessoal exige uma opção dura, mas firme em favor da possibilidade de um projeto na autenticidade.

Refletir sobre a morte é refletir sobre a condição humana, ter a morte diante dos olhos é estar preparado para quando ela vier. O homem não sabe quando vai morrer, mas a certeza de que, em algum momento, esse dia vai chegar pode levá-lo a estabelecer prioridades em seu cotidiano, e dar-lhe possibilidade de fazer tudo o que julgar importante, sem protelar o que julgar essencial, pois se deixar para amanhã o que pode realizar hoje, poderá não fazê-lo nunca. Por fim, vale ressaltar que diante da morte, o ser humano se vê “obrigado” a refletir sobre a vida, e é isso o que verdadeiramente conta, o que realmente interessa: pensar sobre o valor da vida. Portanto, o ser humano deve concordar com Heidegger²³³ de que “no sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida”.

²³³ 2007, p. 321.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **A Linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ARVON, Henri. **A Filosofia alemã**: a filosofia existencialista. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

BOLLNOW, Otto Friederich. **Filosofia existencialista**. Tradução L. Cabral de Moncada. São Paulo: Saraiva, 1946.

DUBOIS Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Tradução Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem**. Tradução Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Carta sobre o humanismo**. Tradução Rubens Eduardo Farias. 2. ed.. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. **Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. 7. ed.. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. 2. ed.. Bragança Paulista: Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MARANHÃO, José Luiz de Souza. **O Que é morte?** 3. ed.. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. Tradução Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Os Pensadores).

MORUJÃO, Carlos. **Verdade e liberdade em Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

NUNES, Benedito. **A Filosofia contemporânea**. São Paulo: USP, 1967.

_____. **Heidegger & Ser e Tempo**. 2. ed.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger**. Tradução Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PENHA, João da. **O Que é existencialismo**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

PIZZOLANTE, Romulo. **A Essência humana como conquista: o sentido da autenticidade no pensamento de Martin Heidegger**. São Paulo: Annablume, 2008.

PÖGGELER, Otto. **A Via do pensamento de Martin Heidegger**. Tradução Jorge Telles Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PROUST, Marcel. **Em Busca do tempo perdido**. Tradução Mário Quintana. São Paulo: Globo, 1990.

ROJAS, Enrique. **O Homem moderno: a luta contra o vazio**. Tradução Wladir Dupont. 3. ed.. São Paulo: Mandarim, 1996.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre na Alemanha entre o bem e o mal**. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude:** estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Unijuí, 2001.

_____. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: PUCRS, 2002.

STRATHERN, Paul. **Heidegger em 90 minutos.** Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

VATTIMO, Gianni. **O Fim da modernidade:** niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

OBRAS CONSULTADAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed.. São Paulo: Mestre Jou, 1982.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução Desidério Murcho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- FACULDADE SÃO LUIZ. **Orientações e normas para a pesquisa e o trabalho acadêmico**. Blumenau: Odorizzi, 2007.
- FERRAZ, Marcus Sacrini. A Redução fenomenológica. **Discutindo Filosofia**. São Paulo: Escala Educacional, n. 5, p. 26-27. abr./mai.. 2007.
- FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense, 2005.
- GALLI, Marcelo. Até a hora do bom fim. **Filosofia**. Os Recados da morte. São Paulo: Escala Educacional, n. 19, p. 29-35. ago./set.. 2009.
- GAOS, José. **Introducción a el Ser y el Tiempo de Martin Heidegger**. 2. ed.. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: USP, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Kant e el problema de la metafísica.** México: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. **Seminários de Zollikon.** Tradução Gabriela Arnhold; Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; São Paulo: DUC, 2001.

_____. **Sobre o problema do ser; o caminho do campo.** São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HODGE, Joanna. **Heidegger e a ética.** Tradução Goncalo Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

HUISMAN, Denis. **A Filosofia para principiantes.** Tradução Jorge Lima Alves. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

JOLIVET, Régis. **As Doutrinas existencialistas:** de Kierkegaard a Sartre. Tradução Antônio de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1957. 8. v. (Filosofia e Religião).

LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia.** Tradução Fátima Sá Correia; Maria Emília V. Aguiar; José Eduardo Torres; Maria Gorete de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MACDOWELL, João Augusto. **A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger.** São Paulo: Loyola, 1993.

MORA, José Ferrater. **El ser y la muerte.** Madrid: Aguilar, 1962.

PEGORARO, Olinto Antônio. **Relatividade dos modelos:** ensaios filosóficos. Petrópolis: Vozes, 1979.

PESSOA, Fernando. Entre pensar e ser, Heidegger e Parmênides. **Anais de Filosofia Clássica.** Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, n. 1, p. 78-86, jan./dez.. 2007.

RORTY, Richard. **Ensaio sobre Heidegger e outros.** Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

SAFATLE, Vladimir. Professor Heidegger. **Diário Catarinense**, Florianópolis, 14 de fev. 2009. Cultura.

SILVA, Marcio Bolda da. **Metafísica e assombro**: curso de ontologia. São Paulo: Paulus, 1994.

STEIN, Ernildo. **A Questão do método na filosofia**: um estudo do modelo heideggeriano. São Paulo: Duas Cidades, 1973.

_____. **Seis estudos sobre Ser e Tempo**. 3. ed.. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

THOMAZ, Samir. Globalização além da crise. **Filosofia**. Os Recados da morte. São Paulo: Escala Educacional, n. 19, p. 42-47. ago./set.. 2009.

VOLPI, Franco. **O Nihilismo**. Tradução Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.