

MORTE E DASEIN: a compreensão heideggeriana do ser todo do homem

*José Ricardo Barbosa Dias**

RESUMO

Trata-se da compreensão acerca da totalidade do ser do homem no âmbito de sua possibilidade junto à crescente fragmentação do conhecimento atual sobre ele. O sentido existencial de morte aparece como categoria possibilitadora dessa compreensão, uma vez que é, essencialmente, *poder ser*. Compreensão que se abre na *angústia* e se mantém no modo da *antecipação* ou liberdade para sua morte como singularidade.

Palavras-chave: Morte.Totalidade. Antecipação. Liberdade. Dasein

ABSTRACT

It concerns the understanding about the totality of man's being in the field of his possibility attached to the increasing fragmentation of current knowledge relating to him. Existential sense of death appears as a category which makes possible this understanding, since it is, essentially, *may be*. Understanding that opens itself in anguish and it keeps itself in the way of anticipation or liberty to his death as singularity.

Key-words: Death. Totality. Anticipation. Liberty. Dasein.

* Mestre em Filosofia – Professor da Universidade Federal do Piauí – UFPI

1 INTRODUÇÃO

Subjacente ao sentido existencial de morte, mostrado por Heidegger, está a problemática acerca da experiência do homem de sua totalidade ou ser-todo. Essa questão, em seu contorno histórico e formulação mais precisa, pode ser visto no livro do filósofo alemão, contemporâneo a Heidegger, Ernst Cassirer. Em seu livro: "Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura", sobretudo no capítulo primeiro: "A crise do conhecimento de si do homem", vê-se a formulação da questão.

O capítulo faz um percurso histórico do nascimento da pergunta pelo homem no pensamento clássico até a crise em que ela se encontra no século XX. Crise detectada, primeiramente, por Max Scheler, nos seguintes termos: de um lado, há uma proliferação de conhecimentos sobre o homem e, de outro, um desconhecimento desse homem como em nenhuma outra época. Essa situação se deu devido o surgimento das ciências humanas e a perda de um único paradigma determinante no discurso humano sobre si mesmo.

A proposta de solução de Cassirer, para essa crise ou perda de unidade do ser do homem, consiste em defini-lo como *animal symbolicum*. Tenta junto a isso dizer o sentido de ser *symbolicum*. Kant é um nome importante na explicitação desse sentido, pois fala do homem como sendo na relação com o real e o possível. É isso, segundo Cassirer, que melhor define o *symbolicum*: o fato de ser o homem junto ao possível. Isso o distingue dos outros animais, que são apenas na esfera do real-concreto.

A manifestação ou a consistência desse *symbolicum* no homem se dá na forma do mito, religião, linguagem, arte, história e ciência. Estas são formas diferentes do *symbolicum* no homem. São atividades propriamente humanas. Deve-se, segundo Cassirer, buscar o comum entre elas, a fim de se assegurar a "unidade simbólica" como determinante do ser do homem.

A leitura dessa “unidade fundamental”, entre esses modos de ser do *symbolicum* no homem, feita por Cassirer consiste em apontar, mesmo que em graus distintos ou em relação de preponderância distinta, a noção conflitiva entre a conservação ou reprodução e a criação ou produção que se mantêm presente em cada um desses modos do *symbolicum* ser. Assim, por exemplo, na mitologia e religião primitiva prepondera a conservação, que depois dá lugar a uma fase mais dinâmica da religião. Na arte prepondera a criação. Na linguagem dá-se uma relação equilibrada entre esses elementos. No entanto, o que se mantém são a convivência, em todas essas formas, das duas coisas: conservação e criação. Uma não eliminando de todo a outra, mas sendo sua “condição de possibilidade”.

Condição de possibilidade, portanto, da cultura humana. Do humano em seu processo de autolibertação. Assim, em cada uma dessas formas do ser *symbolicum*, o homem experimenta e descobre “[...] o poder de construir um mundo só dele, um mundo ‘ideal.’” (CASSIRER, 2001, p. 371).

A filosofia, segundo Cassirer, deve buscar a “unidade fundamental” nesse mundo humano ideal. Contudo, segundo entendemos, o caminho, para isso, empreendido por Cassirer, porque marcado pela busca do que permanece na variedade das formas como fonte do ser do homem, é muito próximo do científico. Prova disso é a presença muito forte de uma Antropologia Cultural, que ele, mostrando dela ser um muito conhecedor, expõe seus resultados, e nisso, busca encontrar a constância ou unidade entre a variedade do *symbolicum*. A fonte, para Cassirer, portanto, é a Ciência.

Em relação a isso, basicamente, é que a proposta de Heidegger se afasta. Ele busca um caminho estritamente filosófico para a superação da fragmentada experiência que tem o homem de si mesmo no século XX. Heidegger mantém-se junto a uma crítica a Antropologia Filosófica vigente, visto que esta se funda numa tradição metafísica tradi-

cional, cuja marca é o “esquecimento do ser”. O que significa dizer, entre outras coisas, uma aproximação com a ciência e a técnica, ápices do referido esquecimento do ser.

No parágrafo 10 de *Ser e Tempo*, Heidegger, busca delimitar a pesquisa filosófica frente a pesquisa científica. Ela não nega as antropologias positivas, mas as fundamenta.

A fonte, para Heidegger, rumo a uma pesquisa filosófica sobre o homem não é, como veremos, a ciência positiva, mas a *cotidianidade* do Dasein. É daí que ele mostra a singularidade do homem como ser-para-a-morte.

O momento do Heidegger em que se assenta essa sua resposta é o de *Ser e Tempo*. Nessa obra de 1927, Heidegger acredita numa Ontologia Fundamental como investigação de fundo a toda e qualquer investigação ôtica e ontológica-categorial do ser. Isso significa a sua primeira tentativa de “destruição” da metafísica clássica naquilo em que ela está plantada: o esquecimento do ser.

Além disso, Heidegger, nessa obra basilar, dá um enfoque particular à fenomenologia como método e postura apropriada a efetivação dessa Ontologia Fundamental.

É nesse contexto teórico que iremos desenvolver o sentido existencial de morte como determinante do ser-todo do homem, que é, assim, existencial, por se dá no horizonte do Dasein.

2 A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A Ontologia Fundamental é condição, meio, para se chegar ao Ser em geral e consiste numa Analítica Existencial do único ente que se comporta junto ao Ser e que, por isso, existe. Ser, não dizemos que é pois, não dizemos nada e, mais ainda, porque caímos numa representação entetativa do mesmo.

Pode-se falar em dois grupos de motivos que justificam essa verdade do Ser: 1 - Motivo hermenêutico: Todo pergunta tem uma carga hermenêutica, isto é, é já uma

interpretação sobre “o quê” se pergunta (GADAMER, 1997, p. 553s). Perguntar “o que é o Ser?”, é, com efeito, já interpretá-lo como ente. É ênteficá-lo. Reduzi-lo a ente. Isto porque quem “é” é o ente. “O ente está no ser” (HEIDEGGER, 1992, p.42). 2- Motivo Lógico: a) definir, classicamente, o ser ou qualquer outro conceito é incluí-lo em um conceito mais amplo e apontar sua diferença específica. Isto é impossível para o ser, visto que é o conceito “o mais amplo possível” conhecido pelo homem; b) dizer que o ser “é” isto ou aquilo, é cair na impropriedade lógica de incluir na definição o que se quer definir.

Dai, Heidegger, falar em recolocar a questão. Falar em: “Dá-se ser” (HEIDEGGER, 1991, p.224). Nesse dá-se ou acontecer o ser possibilita o ente. O ente sim, dizemos que é. Ele é dito em seu ser. Do ser, porém devemos buscar é seu *sentido*. O sentido do ser é a pergunta que lhe cabe.

Muitos são aqueles que tem ser e cuja condição de possibilidade é o ser. Muitos são os entes. Todavia, um só existe. Um só é, além de ôntico, ontológico: comporta-se com o ser (1). Os demais entes são mais não existem. Existir é ser ex-tático. Em êxtase. É ser, já desde sempre, “fora” de si, na antecipação de ser. O “ente simplesmente dado”, em contraposição ao que é único no existir, não é nem indiferente nem não indiferente ao ser (Heidegger, 1989. p.78), isto é, nem fora nem dentro de si. Nele não há propriamente relação alguma. De modo que, a distinção entre os pares: ser- ente e, ainda, ente que existe- ente simplesmente dado, é fundamental na constituição da ontologia Heideggeriana.

Ao único ente que existe e que deve ser analisado existencialmente em seu ser, em vista do ser em geral, Heidegger denomina *Dasein*, por vezes traduzido por ser-aí, eis- aí- ser, estar- aí, pre-sença. Não é por “capricho terminológico” (HEIDEGGER, 1989, p.82), que Heidegger não usa termos como espírito, pessoa, consciência, sujeito, homem, para se referir ao ente que existe, mas, basicamente, porque tais termos não correspondem à realida-

de que ele pensa, uma vez que tendem a separar o ente especial de seu *a priori*: o ser- no- mundo. Tendem, portanto, a despacializar antecipadamente o ser do Dasein (HEIDEGGER, 1989, p.94), isto é, pensa-se com esses termos que “o homem é primeiro uma coisa espiritual e, que, só, então, transfere-se para o espaço”. (HEIDEGGER, 1989, p.94).

Sem mundo Dasein deixa de existir e inicia sua trajetória como *ente simplesmente dado*, cujo modo de ser não é a mundanidade, mas intramundanidade, isto é, o não ter mundo, mas estar “dentro” do mundo.

Heidegger, portanto, pensa com o termo *Dasein* essa realidade única do ente especial: Ser já desde sempre no mundo. É o postulado da consciência isolado que ele quer, primeiramente, afastar, pois esta deturpa o fenômeno do ser do homem. Por essa razão, a primeira tarefa da Analítica Existencial é mostrar que o princípio de um eu e sujeito como ponto de partida deve ser afastado da análise. (HEIDEGGER, 1989, p.82). Eu e sujeito, bem como a relação deles com o mundo enquanto conhecimento é derivado do Dasein: do seu ser-ja-no-mundo desde de sempre (HEIDEGGER, 1989, p.43-45).

Dasein é ser- no- mundo, não meramente no sentido de que está rodeado de coisas, mas no sentido ontológico de que se dá numa “totalidade de significados” que habita. O *ser-em* próprio do *Dasein* não significa, portanto, um estar dentro de... tal como a água está no copo, mas ser familiar a. É por conta dessa totalidade significativa que os entes podem vir ao *Dasein* em seu ser “à mão” (*Zurandenheit*) ou ser “diante da mão” (*Vorhandenheit*). Entes “a mão” (em sua manualidade, em seu uso) e entes “diante da mão” (na relação de quebra de sua manualidade) dependem do mundo como totalidade significados ou mundo como o tal.

O que sustenta o todo dessa estrutura: *Dasein*, em seu ser- no mundo, é *cura* (*sorge*). Essa constituição do “Da” do ser do *Dasein* deve ser dita em seu tripé ontológico

ou modos básicos có-originários do *Dasein* ser. (HEIDEGGER, 1989, parte I, p.215; parte II, p.31).

1 A já citada existência. Existir é ser extático. E poder ser. É possibilidade de ser. É não ser uma “substância”, um “dado”. É estar já sempre “fora” junto a. É ser lançado fora. Não há um “eu” ou interioridade vazia, mas uma interioridade que já é sempre exterioridade (2). Existir é ser possibilidade mundana: já exterioridade. Quando Heidegger pensa o homem ele o pensa já na relação. Daí ele falar *Dasein*. Pensar o homem com eu ou sujeito é pensá-lo fora da relação que o constitui a priori, isto é, seu ser-no-mundo. É pensá-lo como uma interioridade que depois se exterioriza, “o homem não é no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo” (HEIDEGGER 1989, p.25).

Com isso, Heidegger, pode dizer *Dasein*, como existente, é transcendência enquanto ultrapassamento já desde sempre do ente. Ser transcendente é ter mundo. É ser imerso numa totalidade de significado, que já permitiu a entrada do ente no mundo (HEIDEGGER, 1991, p. 106).

É abertura para infinitas possibilidades de ser, mas finita em sua realização, pois determinada existencialmente pela possibilidade que impossibilita: a de não- mais-ser-no-mundo, isso, basicamente, faz de sua transcendência uma transcendência finita. Ele nunca supera os limites de seu mundo.

Dasein, assim, existe, isto é, ele é um preceder-a-si-mesmo. Ele pode ter a si a sua frente enquanto projetar de possibilidades, por isso pode ser antes de si. Ele é o ente especial cujo modo de ser é a antecipação. Isso demonstra que em seu ser há sempre algo pendente e que

ele é uma não-totalidade. A questão que isso brota é: como *Dasein* pode fazer a experiência de seu ser-todo, de sua totalidade, visto que quando não há mais nada nele dependente (isto é, a antecipar), ele também não-mais-está-presente-no-mundo?. A resposta de Heidegger está, como veremos na conclusão deste texto, no “modo próprio” do *Dasein* se relacionar com a morte. O que significa dizer consigo mesmo.

2 A facticidade, ou seja, o *já ser em* ou possibilidade efetivada. O *já ser em* um mundo no modo de estar-lançado, encoberto em sua origem e destino. *Dasein* se vê, assim, sempre *já* no acontecido. Já sendo desde sempre lançado em sua possibilidade extrema: sua morte, que, por essa, razão *já* é. A junção destas duas estruturas existências co-originárias do ser do *Dasein* perfaz a existencialidade do *Dasein* que permite a Heidegger determinar o ser do *Dasein* como um “projeto projetado” (HEIDEGGER, 1989, parte I, p. 204).

3 A de-cadência, ou seja, o *ser-junto a*, o achar-se absorvido, de início e na maioria das vezes, no mundo cotidiano de suas ocupações. Tal estado caracteriza sua possibilidade imprópria de ser, na qual predomina o impessoal. A *propriedade* e a *impropriedade* são estruturas ontológicas fundamentais na compreensão do ser do *Dasein*. Elas são possibilidades. Não havendo entre as mesmas valorização alguma. Heidegger fala em poder-ser próprio e poder-ser impróprio, e não em dever ser uma coisa ou outra. São possibilidades *já* acontecidas, que se projetam para “a possibilidade que

impossibilita". E que é encoberta continuamente pelo ser-junto-ao-ente que vem ao encontro no mundo. Propriedade e impropriedade são fases do mesmo ser que nunca é, pois já é, desde sempre, sua negatividade.

De sorte que, os termos "existência autêntica e inautêntica"(3) não traduzem bem o sentido de propriedade e impropriedade respectivamente, posto que os dois primeiros, apontam para uma valorização: uma existência verdadeira e outra falsa. Todavia, verdade e falsidade não correspondem a poder-ser-próprio e impróprio, uma vez que a "região ontológica" é neutra (HEIDEGGER, 1991, p.106) e verdade e falsidade tal como aí aparecem, como qualificativo da existência são modos derivados do que é mais originário.

Ocorre apenas que, de início e na maioria das vezes, absorvido pelo ente simplesmente dado, *Dasein* se atém, se deixa determinar, por um modo impróprio de ser. Para perceber-se impróprio *Dasein* tem que se abrir para a possibilidade de seu poder-ser próprio.

Assim, *Dasein* está sempre numa relação de impropriedade e propriedade com a morte. A primeira, como se verá, dá-se na dimensão do "morre-se", na "certeza empírica" de que se morre, na "espera" pela morte e, por fim, no "medo" da morte. Já a segunda relação, dá-se com "a minha" morte, na "angústia" que lhe é essencial, na sua "insuperabilidade", na sua "irremissibilidade" e, por fim, na sua "antecipação" existencial ou liberdade para sua morte.

3 A FENOMENOLOGIA EM HEIDEGGER

Vejam agora, sinteticamente o enfoque particular que dá Heidegger à fenomenologia. Segundo ele, entender a fenomenologia naquilo que lhe é mais próprio, não é

entendê-la como corrente filosófica, mas como “possibilidade de pensamento”. Assim pode variar sua expressão concreta, mas não sua questão fundamental: o pensamento do ser (HEIDEGGER, 1980, p.499). O fenômeno é o ser. Atrás dele nada há mais a procurar.

Iremos, portanto desenvolver o sentido existencial de morte em um possível enfoque fenomenológico. No dizer de Heidegger em uma de suas possíveis expressões concretas. No nosso caso, naquele concretizado por ele, sobretudo, em sua obra *Ser e Tempo*.

Na perspectiva de Heidegger, a fenomenologia é hermenêutica no sentido original da palavra: interpretação. Isso é assim, porque a fenomenologia visa o sentido do ser, já que ele respeita a natureza indefinível do ser, pois é atitude que deixa e faz ver o que deve ser deixado e feito ver por si mesmo e em si mesmo. Respeita “o específico” do objeto em questão no discurso. Ouve seu apelo. É caminhar junto o fenômeno por um caminho que é próprio. Sentido, no tocante ao ser, exige compreensão e interpretação.

Ora, como para Heidegger, a ontologia só é possível como fenomenologia, por ser atitude que respeita o seu objeto, e toda ontologia dever ser precedida de uma “ontologia fundamental”, que brote de uma “analítica existencial” do *Dasein*, então a hermenêutica, que é fenomenologia, é, antes de tudo, interpretação do ser do *Dasein*. É hermenêutica existencial. É hermenêutica do hermenêutico, por excelência, visto que junto a *Dasein* se dá sempre já uma pré-compreensão do ser. Essa hermenêutica que visa o ser é que se abre para o sentido existencial de morte como “princípio de individualidade” do *Dasein*.

4 O SENTIDO EXISTENCIAL DE MORTE

A análise existencial se depara ou desentranha dois modos básicos do *Dasein* ser. Como vimos: um modo impró-

prio e outro próprio. A morte, como modo de ser do *Dasein*, assume nele essas duas formas. É junto a essas duas formas de se relacionar ou ser-com-a-morte que veremos aparecer seu sentido existencial.(4)

O movimento epicurista (séc. III a.c) produziu a idéia de que, em relação à morte, não devemos ter nenhuma preocupação nem temê-la, pois nunca a encontraremos, uma vez que, enquanto estivermos no mundo ela não virá, quando ela vier não mais estaremos. A julgar somente por esse pensamento, o sentido de morte, subjacente ao epicurismo, é o de morte como sendo um ente simplesmente dado, isto é, como um ente que vem ao nosso encontro “dentro” do mundo; morte como mero deixar de viver; mero não-mais-estar-presente-no-mundo. Morte como *finar* (sentido biológico), próprio de todo ser vivo, em oposição ao *findar* (sentido existencial), próprio do *Dasein*.

A morte, existencialmente falando, não é um mero *finar*, mas um modo de ser, uma estrutura ontológica do ser do *Dasein*. É, por isso, um *findar*. Enquanto *findar* só o *Dasein* morre. Por ser indeterminada, dela não se tem temor, mas angústia. A morte é, essencialmente, angústia. Enquanto o objeto do temor é algo determinado e que vem ao nosso encontro-no-mundo, ou seja, é intramundano, o “objeto” da angústia é indeterminada. *Dasein* busca de todos os modos o seu ameaçador, aquilo lhe angustia. Porém, em vão é a sua busca. Nada no mundo serve para a angústia com ela se angustiar. O seu ameaçador esta sempre presente, porém em lugar algum. O lugar algum é o lugar do nada. A possibilidade do nada é, portanto, o *com* *quê* a angustia se angustia.

Esse nada não é nadificante, pois proporciona duas experiências positivas a *Dasein*. A primeira é a do “mundo enquanto tal” ou mundo existencial como “totalidade de sentidos” em que os entes estão, em ultima instância, referidos a *Dasein*. Isto é, mundo como não sendo uma totalidade de entes, mas de sentido. E os entes, em seu sentido, como sendo em função dessa totalidade. Se ela

falta faz faltar, também, os entes. Na angústia eles permanecem, se mantêm aí presentes junto ao *Dasein*, só que aparecem em seu vazio de significado, uma vez que quem falta é *Dasein*. O mundo que aí se abre e que *Dasein* faz a experiência não é o de soma de totalidade de coisas, mas totalidade de sentidos, sem o qual ente algum pode vir ou deixar de vir ao seu encontro. A angústia é uma espécie de crítica radical do mundo, em que *Dasein* se abre como fundamento do ente. (HEIDEGGER, 1989, partell, p. 140ss). Daí sua proximidade com a morte.

A segunda experiência, consequência da primeira, é o nada do fundamento em que *Dasein* se vê lançado, isto é, na impossibilidade de no mundo de suas ocupações tecer uma trama de significações que fundamente sua existência. Nisso consiste o *porquê* a angústia se angustia. Tanto na primeira experiência como na segunda é *Dasein* que falha, isto é, que se vê lançado em seu poder-ser-mais-próprio. *Dasein* “nu e cru”, lançada no fundo estranho do seu ser-no-mundo cotidiano e familiar. Lançada em sua morte. Angústia e morte colocam em jogo a mesma coisa: o ser-no-mundo do *Dasein*. Apontam para a mesma possibilidade: o não-mais-estar-no-mundo.

Disso deve brotar a compreensão do *Dasein* como ente que se mantém no familiar, no âmbito do sentido. Todavia, mantém-se aí resistindo (fugindo) à falta de sentido, à estranheza que lhe fundamenta.

Ao dar início à sua hermenêutica existencial da morte, Heidegger, fala, basicamente, em duas possibilidades fenomenais ou modos de acesso à temática da morte. A primeira, em cada *Dasein*. A segunda, na vivência da morte do outro. As duas fracassam. No primeiro caso, porque a morte não se deixa experimentar, isto é, a transição para o não-mais-estar-presente impede o ente especial de fazer a experiência dessa transição.

Isso coloca em evidência a possibilidade de fazer tal experiência no outro. Todavia, nessa segunda possibilidade, ninguém pode morrer a morte do outro. A morte de

cada um é insubstituível. O Máximo que se pode fazer é morrer pelo outro, mas nunca morrer sua morte. E, ainda, se pode estar junto do morto, sentindo a sua perda, mas nunca *a perda ontológica como tal*. Em resumo, é impossível fazer a experiência tanto de sua própria morte quanto da do outro. Ela é, assim, como nos diz Rilke “a face da vida que é afastada de nós, que não é iluminada por nós”(5). É escondida de nós.

Excluídas essas duas possibilidades de caráter ôntico (empírico), resta a alternativa de se tematizar a morte enquanto morte, isto é, numa perspectiva ontológica-existencial. E nessa perspectiva “buscar na própria pré-sença [Dasein] o sentido existencial de seu chegar ao fim e mostrar que esse ‘findar’ pode construir todo o ser desse ente que existe”. (HEIDEGGER, 1989, p. 22). Trata-se, portanto, de buscar o sentido existencial de “fim” e “totalidade”. Fim e totalidade próprio do *Dasein*, que deve fazer ver que a impossibilidade de *Dasein* fazer a experiências de seu ser-todo é apenas aparente, visto que é consequência de uma compreensão inadequada de fim e totalidade ou da morte próprio do *Dasein* como findar, gerado por uma visão, também, equivocada do seu ser próprio.

Dasein, analogamente ao fruto, enquanto é, já é sempre seu ainda-não e, por conseguinte, seu fim. Com efeito, a morte é um modo de ser que ele assume no momento em que é. Acerca dessa afirmação Heidegger recorda um trecho de uma homilia dos Santos Padres: “Todo homem desde que nasce já é suficientemente velho para morrer”. Não há, portanto, distância ontológica entre o nascer e o morrer do *Dasein*.

O amadurecimento do fruto, enquanto seu ainda-não ou fim, significa para o fruto sua completude. A morte do *Dasein*, porém, enquanto seu ainda-não ou fim, não significa a mesma coisa, posto que *Dasein* pode amadurecer antes de seu fim ou chegar a ele antes de seu amadurecer. Morte, portanto, enquanto fim do *Dasein*, significa, de um lado, ser-para-o-fim – e não, o que comumente se pen-

sa, estar-no-fim – por outro lado, significa completar o seu percurso, e não, completar-se, ou seja, esgotar todas suas possibilidades. Não será que justamente lhe fora tirado as possibilidades? A resposta de Heidegger é afirmativa: “A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade absoluta da presença [*Dasein*]” (HEIDEGGAR, 1989, II, p. 320).

Isso significa dizer que a morte, enquanto possibilidade, é possibilidade: 1 – pura, isto é, não realiza nada, mas desrealiza. É limite de realização. Com ela nada advém que possa encobrir o seu caráter, tão somente, de possibilidade(6); 2 – é possibilidade efetiva, isto é, já é, não tendo, por isso, o sentido clássico de possibilidade como “o que não é real e nunca será necessário” (HEIDEGGAR, 1989, parte I, p. 199), mas como existencial é a determinação ontológica mais originária e positiva do *Dasein*. Não é inferior a realidade e a necessidade. É o que determina primeiro, embora seja percebido depois. É, assim, mais atual que a atualidade; 3 – é possibilidade que determina o modo de ser todas as outras infinitas possibilidades de ser do *Dasein*, pois desvela a todas em seu caráter finito; 4 – é possibilidade que eleva o futuro (a antecipação) como faceta ou “extase” mais importante do tempo, ou seja, o já ser projetado em sua possibilidade extrema. O estar já sempre fora, ser sua transcendência. Seu ultrapassamento. Ser “no” e “fora”do mundo.

Contudo, no cotidiano, *Dasein* se atém a um modo impróprio de ser-par-a-morte ou em fuga, resistindo, ao estranho que lhe “habita” o ser. O que significa, ao mesmo tempo, primeiro, desviar – na forma de *certeza* de que se morre – a sua morte para o impessoal, para o “se” (indeterminação do *quem*). E, segundo, empenhar-se – na forma de *espera* – em sua realização.

No primeiro caso, a certeza que se tem da morte, no impessoal, é uma certeza empírica, que se obtém via indução. A partir de casos de morte se chega à conclusão de que todo homem morre. Essa generalização ao invés de

aproximar a morte, em seu sentido existencial, a distância sutilmente, pois a banaliza e a desvia para o impossível: para o morre-se. A morte, então, que é sempre minha, que me singulariza, torna-se um acontecimento público e trivial. É certo que se morre, diz o discurso no impessoal, mas, de imediato, não se é atingido por ela. No cotidiano, *Dasein* debate-se com sua morte, mas o faz fugindo. O impessoal encobre o que há de mais característico na certeza da morte: o fato de ser possível a cada momento. A certeza empírica da morte gera uma falsa certeza da morte, posto que esconde o que é certo na certeza da morte: a própria morte como minha. O ser-para-a-morte, nesse modo de ser de-cadente, isto é, junto ao ente intramundano, foge de si mesmo. Mesmo essa fuga, porém, demonstra positivamente que *Dasein* está sempre determinando, primeiramente, como ser-para-a-morte.

O segundo caso – o empenhar-se na realização da morte na forma da espera – constitui-se num desviar “o possível enquanto possível”, para um possível para quê. No caso da morte, enquanto existencial do *Dasein*, não é esse o modo próprio de se relacionar com o possível que ela, essencialmente, é. Dois são os motivos: primeiro, a morte não é nem um ente-manual (à mão) nem ao modo do ente simplesmente dado(diante da mão), enfim, não é um ente intramundano. Segundo, empenhar-se em sua realização, deixar de viver, é retirar o terreno sobre o qual *Dasein* é ser-para-a-morte, pois ele só é ser-para-a-morte enquanto vivo. O fenômeno da espera conduz justamente à primeira e segunda situação. A espera é o modo como no cotidiano *Dasein* se relaciona com o possível. Toda espera compreende e tem o seu possível comprometido com o se, como e o quando o possível (o esperado) se realiza. Na espera, portanto, o real e o possível se relacionam, de tal modo que o desejo do real, ou ainda, o comprometimento com a concretude de algo, absorve o possível como possível. O caráter de possibilidade da espera é eliminado em função do real nela implicado. Esperar, portanto, pela morte não

é, apenas, desviar, ocasionalmente, o olhar do possível para sua realização, mas, em sua essência, é já empenhar-se em sua realização.

Todavia, a morte, enquanto possibilidade, não possibilita nada de real, não dá a *Dasein* nada que em si possa ser real. Não há nada de real que advenha com a morte, que faça *Dasein* esquecer o seu caráter de pura possibilidade. Ao contrário, quanto mais desentranhado for o caráter de pura possibilidade da morte, mais distante do real ela se encontra e mais próxima fica de ser a possibilidade da impossibilidade de todo real.

Tendo a espera o modo de ser antes descrito, esperar pela morte é empenhar-se em morrer. E isso significa tirar da morte o seu caráter ontológico de pura possibilidade, pois é desviar-lhe para um possível para quê. É enteficá-la. E, ainda, é retirar o *a priori* sem o qual não se é ser-para-a-morte: o estar vivo, o estar-ainda-presente-no-mundo.

O ser-no-mundo, enquanto o *a priori* do *Dasein*, é ser-no-mundo-compartilhado. *Dasein* é ser-com. Mesmo o estar só é ser-com-no-mundo, pois somente num ser-com e para um ser-com é que o outro pode falhar. A morte, enquanto possibilidade, é *irremissível*. O fato de ser irremissível reivindica *Dasein* em sua singularidade. Isso implica dizer que todo ser-junto-a e ser-com-os-outros falham quando se trata do poder-ser-mais-próprio e extremo do *Dasein*. De sorte que, a irremissibilidade da morte, compreendida no modo da antecipação, que não é antecipação biológica da morte, revela que *Dasein*, em seu poder-ser-mais-próprio é sozinho.

A morte é sempre e desde já minha. *Dasein* só é ele mesmo quando se dá essa sua possibilidade e na medida em que, enquanto ser-com, projeta-se, primeiramente, para essa sua possibilidade. Isso o faz assumir, na antecipação, o seu próprio ser: sua finitude a partir de si mesmo e para si mesmo. A morte é, enquanto a possibilidade, por excelência, do *Dasein*, por um lado, condição de toda

intersubjetividade, pois só nela *Dasein* é ele mesmo, se singulariza. E, por outro lado, é limite de toda intersubjetividade, uma vez que na morte singular de cada *Dasein* o ser-com falha.

Enquanto poder-ser e, apesar desse seu poder infinitas possibilidades de ser, *Dasein* não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é *insuperável*. É possibilidade extrema. Todas as demais são determinadas em seu modo de ser por ela. Todas são finitas. Esse caráter de insuperabilidade da morte liberta *Dasein* para sua possibilidade mais própria de ser. Nessa liberdade a crítica radical ao mundo se desentranha, o não-fundamento se abre, no qual as tramas de significações em que ele se encontra em sua finitude mundana e familiar pode ser quebrada. A liberdade, nessa dimensão é ontológica, visto que põe em questão a pertença ao mundo. É liberdade para a morte. Para o não-mais-estar-presente. Para sua possibilidade extrema.

O tempo nessa dimensão não é mais o contínuo do mundo ôntico, ou seja, tempo eterno como sucessão de *agoras* sem começo nem fim, mas o tempo ontológico ou tempo finito, no qual *Dasein* é trazido para o nada de seu fundamento. A liberdade ontológica ou para morte, mostra que nesse pertencer ao mundo já sempre está o ainda-não-pertencer e o não-pertencer-mais-a-este-mundo. Daí que voltar ao passado é um ir em direção à sua morte, seu futuro(nada de fundamento). Tempo em que o possível (futuro) é, assim, mais atual que a atualidade (presente) e que já sempre foi assim (passado): no começo *Dasein* é seu fim. É, pois, lançado em seu ser-parão-fim.

A possibilidade da morte, portanto, de um lado, angustia *Dasein*, mas, por outro, é o sentido de sua transcendente finitude. É transcendência na imanência. *Dasein* só é enquanto ser-no-mundo e enquanto possibilidade de não-mais-ser-no-mundo, ou seja, enquanto ser-para-a-morte. Não fosse assim ele poderia adiar as suas decisões ao infi-

nito. Ele não precisaria decidir e fazer nada agora. Isso o tornaria impossível. *Dasein* somente é, portanto, nessa constituição ontológica de ser e não-ser. Ele é *Lichtung*, isto é, o aberto, o livre, no sentido do ocupável: pelo ser e não-ser. Pela luz e pela escuridão. Pelo desvelamento e pelo velamento. Pela vida e pela morte. Em seu ser co-habita originariamente as duas coisas sempre. A tradição elegeu como lugar da verdade o ser, a luz, o desvelamento e a vida. Com isso *esqueceu* o implicado em cada um desses lugares: a resistência ao não-ser, a escuridão, o velamento e a morte.

5 CONCLUSÃO

A pertinente questão de como *Dasein* pode fazer a experiência de sua totalidade ou ser-todo. Como pode, assim, escapar à fragmentação de seu ser, pode agora ser respondida.

A possibilidade mais própria do *Dasein* é a da sua morte, por um lado, como *iminente privilegiado, irremissível e insuperável*. E, por outro, como concreção dos três momentos da *cura* ou ser-todo do *Dasein*. No primeiro momento (existência), como *ser-para-essa-possibilidade-primeira*. No segundo (facticidade), como *já-sendo-lançado-efetivado-nessa-possibilidade*. E no terceiro momento (de-cadência), como *anúncio-da-fuga-da-estranheza ou ser-para-morte-mais-próprio*. Desse modo: "Existência, facticidade, de-cadência caracterizam o ser-para-o-fim, constituindo, pois, o conceito existencial da morte" (HEIDEGGER, 1989, p.34).

Essa possibilidade mais própria se abre na angústia e se mantém, de forma diferente, no modo de ser da *antecipação*. "O ser-para-a-morte se perfaz, portanto, como antecipação da morte, ou ainda, como liberdade para morte [...]. Antecipar a morte é um 'querer-ter-consciência-da-morte'. (LOPARIC, 1990, p.184). É viver, primariamente e permanentemente, na possibilidade de não-mais-estar-aí. É alojar nisso a determinação originária de seu ser.

Ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser-mais-próprio de um ente cujo modo de ser é a antecipação. O “fim” a que se refere ou é antecipado no *Dasein* não é um mero deixar de viver, um terminar, como finda uma chuva, pois “o finado” nunca se reduz a um ente simplesmente dado ou a um ente como instrumento à mão, mas ser-para-o-fim, é o que somos, é o que primeiro nos define em vida.

Antecipar o ser ser-para-o-fim é vê-se jogado no impessoal (no familiar) em resistência ou fuga do estranho; é assumir a responsabilidade pela sua morte; é abrir-se para sua singularidade ou si mesmo; é, por fim, compreender-se em sua totalidade finita ou vê-se na totalidade finita de seu ser. Nesse sentido existencial só o homem morre.

É tarefa da filosofia, enquanto guardião do humano, não deixar que o homem disso se esqueça.

NOTAS

- 1 - Heidegger nos chama a atenção, no parágrafo cinco de Ser e Tempo, que, ao contrário do que se possa pensar, o ponto de partida da Analítica Existencial não é a *pré-compreensão do ser* que constitui todo comportar-se do *Dasein* com o ente, mas o mundo, isto é, deve-se partir “daquele ente com quem [*Dasein*] se relaciona e se comporta de modo essencial, primeiro e continuamente”. (HEIDEGGER, 1989, parte I, p. 43).
- 2 - O clássico “problema do conhecimento”, no tocante a sua possibilidade ou enigma como descrito por E. Husserl em seu texto “A Idéia da Fenomenologia”, é um problema em função de uma imagem do ser do homem como esfera interna e esfera externa (alma e corpo). Essa imagem é que cria o problema: como a esfera interna atinge a externa?. É ela que deturpa o fenômeno originário do ser mesmo do homem como *Dasein*. No *Dasein* esse problema não existe, pois ele não se comporta, originariamente, com o mundo na forma do conhecimento, mas na *disposição*. Esta, não obstante ser anterior ao conhecimento, não é “cega”, mas tem sua forma própria de tocar o ente, apreendê-lo, deixá-lo vir ao encontro, que não é nem teórica nem intuitiva. Ela, ainda mais, não deve ser entendida como “afecção da alma”, pois o estar disposto ou indisposto, no sentido psicológico do termo, supõe já disposição, ou seja, abertura originária. Supõe já ser-no-mundo, o já estar na relação.
- 3 - Refere-se à tradução do texto de Heidegger “Conferências e Escritos Filosóficos”, feita por Ernildo Stein, publicada pela editora Nova Cultural: coleção Os Pensadores, 1991.
- 4 - É, no contexto de uma retomada dos resultados a que chegou a primeira seção de Ser e Tempo acerca dos fundamentos do *Dasein*, que a análise

existencial da morte é feita. Ela é feita, portanto, em função de uma aparente fragmentação do ser do *Dasein* e da necessidade de se buscar uma estrutura existencial que supere tal aparência e assegure a visão do todo do *Dasein* como *cura*. Os parágrafos 46 a 53 ou Primeiro Capítulo da Segunda Seção de Ser e Tempo são dedicados a essa tarefa.

- 5 - Cf. Mário Botas em seu texto "Entre o fim da metafísica da época da técnica: Martin Heidegger", publicado como posfácio à conferência de Heidegger, por ele traduzido: "Língua de Tradição e Língua Técnica". Esse pensamento de Rilke é, segundo Mário Botas, citado por Heidegger em "Chemins qui ne mènent nulle part". Paris, 1962, p. 247.
- 6 - Heidegger com isso nada está dizendo acerca de um pós-morte. Não está negando nem afirmando a possibilidade de continuar vivendo numa outra vida. A interpretação heideggeriana, enquanto filosófica, está presa ao mundo. É no âmbito do ser-no-mundo.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger Réu**: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia. Campinas: Papirus, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. "Sobre a Essência do Fundamento". In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.(Coleção os Pensadores).

_____. "Tempo e Ser". In: **Conferências e Escritos Filosóficos**. Trad. Ernildo Stein. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.(Coleção os Pensadores).

_____. **"A origem da obra de arte."** Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.