

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DEBORAH MOREIRA GUIMARÃES

O SER-PARA-A-MORTE E ONTOLOGIA FUNDAMENTAL:
ESBOÇO DE UMA INTERPRETAÇÃO DOS MODOS DE FINDAR

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Jamil Ibrahim Iskandar

Coorientador: Professor Doutor Alexandre de Oliveira Ferreira

GUARULHOS

2014

Guimarães, Deborah Moreira.

O ser-para-a-morte e Ontologia fundamental: esboço de uma interpretação dos modos de findar / Deborah Moreira Guimarães. – Guarulhos, 2014.
130 f.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de pós-graduação em Filosofia, 2014.

Orientador: Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar
Coorientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira.

Título em inglês: The being-towards-death and fundamental ontology: outline of an interpretation of the ways of ending.

1. Ser-para-a-morte. 2. Ontologia fundamental. 3. Finitude. 4. Findar.
I. Título.

DEBORAH MOREIRA GUIMARÃES

O SER-PARA-A-MORTE E ONTOLOGIA FUNDAMENTAL:

esboço de uma interpretação dos modos de findar

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Professor Doutor Jamil Ibrahim Iskandar

Coorientador: Professor Doutor Alexandre de Oliveira Ferreira

Aprovado em: 13 de outubro de 2014

Prof. Dr. Jamil Ibrahim Iskandar (orientador)

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Ferreira (coorientador)

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Marco Aurélio Werle (titular externo)

Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (titular interno)

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Fernando Rodrigues (suplente externo)

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo

Para Dalila e Frederico,
meus amados irmãos
e melhores amigos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, primeiramente, por ter sempre me dado forças para continuar nos momentos difíceis.

Aos meus pais, José Maria de Souza Guimarães e Maria Aparecida Moreira Guimarães, pois sempre me incentivaram a estudar e deram liberdade para eu fazer minhas escolhas durante a vida.

Ao meu coorientador, professor Alexandre de Oliveira Ferreira, pela paciência com que me orientou ao longo destes três anos, pelas muitas correções pontuais e pelo tempo que se dedicou a me auxiliar na pesquisa, sempre de forma muito amigável.

Ao meu orientador, professor Jamil Ibrahim Iskandar, por ter sempre contribuído para minha formação, através de seus ensinamentos sobre a vida, a filosofia e a fé; e por ter aceitado ser meu orientador mesmo em outra área da Filosofia.

Ao professor Claudemir Roque Tossato, por todas as conversas ao longo desses anos, que me fizeram acreditar cada vez mais na Filosofia; por ser uma referência em minha vida acadêmica; e também pelo grandioso exemplo de vida.

Aos professores Marco Aurélio Werle e Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, pelas correções do trabalho no exame de qualificação e pelas sugestões e comentários para a continuidade da pesquisa, assim como a atenção que dedicaram ao meu trabalho na ocasião da defesa.

Ao amigo Pedro Morgado, pela contribuição com materiais para a pesquisa e pela troca de experiências compartilhada desde a entrevista do processo seletivo até a defesa.

Aos meus irmãos, Frederico Moreira Guimarães e Dalila Moreira Guimarães, por terem incentivado meus estudos sempre e me presenteado com parte da bibliografia utilizada no mestrado.

Ao professor Mario Ariel González Porta, por ter me auxiliado na elaboração do pré-projeto de pesquisa, quando eu ainda estava me inscrevendo para o processo seletivo da pós-graduação.

Ao Wagner Brandão, por ter me acompanhado em mais esta etapa da vida com o carinho e o afeto de sempre.

Às amigas e aos amigos: Camila Diniz, Raquel Suely, Carolina Russo, Dannilo Galthyman e Roberto Silva, pela amizade sincera, por todas as conversas e pela companhia nesta vida filosófica.

Ao Fernando Rodrigues, por ter aceitado o convite para compor a banca da defesa na condição de suplente.

À Daniela Gonçalves, secretária do programa de pós-graduação da Unifesp, pela paciência e generosidade com que sempre nos atendeu.

À CAPES, Coordenação de aperfeiçoamento de pessoal de nível superior, pela bolsa de estudos concedida durante o mestrado.

Mais vale um bom nome do que um bom perfume,
mais o dia da morte do que o dia do nascimento.

Mais vale visitar a casa em luto do que a casa em festa,
porque ali o desfecho de cada ser humano vem à consciência de quem vive.

Mais vale sofrer do que rir,
pois sob o semblante triste pode estar um coração feliz.

O coração do sábio está na casa em luto,
o coração do insensato está na casa em festa.

(Eclesiastes 7, 1-4)

RESUMO

Este trabalho pretende examinar os diversos modos de findar presentes, prioritariamente, na obra *Ser e Tempo*, do filósofo alemão Martin Heidegger. Assim, será necessário abordar, primeiramente, a proposta heideggeriana de uma ontologia fundamental para, a partir daí, podermos explicitar, em detalhes, a constituição deste caractere existenciário: o “ser-para-a-morte”. Doravante, faremos uma análise destes modos do findar, tendo como referência suas variáveis, como o “cessar-de-viver”, o “findar”, o “deixar-de-viver” e o “ser-para-a-morte”, ponto principal deste trabalho. Também será abordado o modo pelo qual o *Dasein* chega à compreensão de sua morte, por meio do desvelamento de seu ser proporcionado pelo despertar de uma tonalidade afetiva fundamental. Por fim, faremos um breve apêndice para traçar uma possível relação entre o conceito de ser-para-a-morte e a noção de apelo-da-consciência, cujo objetivo é averiguar as aplicações ônticas da compreensão da morte enquanto possibilidade-de-ser iminente, certa e intransferível.

Palavras-chave: Ser-para-a-morte. Ontologia fundamental. Finitude. Findar.

ABSTRACT

This paper intends to examine the various modes of ending present, mainly, in the work *Being and Time*, of the German philosopher Martin Heidegger. Therefore, it will be necessary to approach, first of all, the Heidegger's proposal for a fundamental ontology to make possible to explain thenceforward, in detail, the constitution of this existential character: the "being-towards-death" (*Sein-zum-Tode*). Henceforth, we will make an analysis of these modes of ending with reference to their variables, such as "perishing" (*Verenden*), "ending" (*Enden*), "demise" (*Ableben*) and "dying" (*Sterben*), main point of this paper. It will also be approached the mode by which *Dasein* reaches the comprehension of its death, through the unveiling of its own being provided by the awakening of a ground mood (*Grundstimmung*). Lastly, we will make a brief appendix to draw a possible relation between the concept of being-towards-death and the idea of conscience as a call (*Gewissensruf*), whose aim is investigating the ontical applications of death's comprehension as imminent, certain and nontransferable possibility-of-Being.

Keywords: Being-towards-death. Fundamental Ontology. Finitude. Ending.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

No presente trabalho adotamos uma convenção similar à dos textos dos principais comentadores de Martin Heidegger, como Ernildo Stein, Zeljko Loparic, Marco Antonio Casanova, entre outros. Assim, as obras serão citadas no corpo do texto por meio de suas siglas alemãs, conforme os títulos da edição das obras completas editada por Vittorio Klostermann, para facilitar a fluência do texto e evitar possíveis ambiguidades nas traduções dos títulos. As citações extraídas de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) serão também citadas no original, em alemão, nas notas de rodapé, por se tratar da obra principal deste estudo. As páginas pares referem-se ao texto em alemão e as ímpares ao texto traduzido por Fausto Castilho para o português.

Os trechos citados de comentadores em língua estrangeira serão traduzidos no corpo do texto, seus originais serão mantidos nas notas de rodapé.

Siglas das obras de Heidegger cujos títulos aparecem citados neste trabalho:

GM - *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão)

GP - *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Os problemas fundamentais da Fenomenologia)

KPM - *Kant und das Problem der Metaphysik* (Kant e o problema da Metafísica)

SZ - *Sein und Zeit* (Ser e Tempo)

WM - *Wegmarken* (Marcas do caminho)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: A questão do ser – a proposta de uma ontologia fundamental	20
1.1 Apresentação do capítulo	20
1.2 A resposta heideggeriana à crise da metafísica ocidental	21
1.3 A precedência ôntico-ontológica do <i>Dasein</i> e a questão-do-ser	30
1.4 A analítica ontológica do <i>Dasein</i> : introdução aos modos-de-ser	35
CAPÍTULO 2: Problematização do mundo	39
2.1 Apresentação do capítulo	39
2.2 Mundo e ser-em	39
2.3 Decadência e ser-com-os-outros	43
2.4 Mundo e desvelamento – o “encontrar-se” da tonalidade afetiva fundamental.....	51
CAPÍTULO 3: Problematização da finitude e da morte	69
3.1 Apresentação do capítulo	69
3.2 O que é Finitude?	69
3.3 O <i>Dasein</i> na totalidade (ser-um-todo) e a experimentabilidade da morte	75
3.4 O faltante, o final e a totalidade (<i>Ausstand, Ende und Ganzheit</i>)	80
3.5 A análise existencial da morte em relação às outras possíveis interpretações deste fenômeno	85
3.6 O ser-para-o-final e a cotidianidade	93
3.7 Conclusão acerca do projeto existencial de um ser-para-a-morte próprio	99
APÊNDICE: O apelo da consciência em <i>SZ</i> : parâmetros para uma possível Ética da Finitude	107
1 Apresentação do apêndice	107
2 O que podemos entender por apelo da consciência em <i>SZ</i> ?	108
3 A possibilidade de uma Ética da Finitude	113

CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como objetivo tratar de um dos principais problemas da filosofia desenvolvida por Martin Heidegger: a questão da morte, tendo como base a elaboração de sua ontologia fundamental.

Ser e Tempo, obra principal deste trabalho, faz parte do período que se convencionou denominar “primeiro Heidegger”, que abrange os textos escritos até, aproximadamente, o fim da década de 20 e início da década de 30. Figurarão nesta pesquisa as seguintes obras relativas a esse primeiro período: *Ser e Tempo (Sein und Zeit)*, *Conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão (Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit)*, *Kant e o problema da metafísica (Kant und das Problem der Metaphysik)*, *Ontologia - Hermenêutica da Facticidade (Ontologie - Hermeneutik der Faktizität)*, *Marcas do Caminho (Wegmarken)*, *Os problemas fundamentais da fenomenologia (Die Grundprobleme der Phänomenologie)* e *Metafísica de Aristóteles Θ 1-3 – sobre a essência e a realidade da força (Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3 – Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft)*. Tais textos fazem parte do recorte desenvolvido nesta pesquisa, isto é, abarcam a problemática da ontologia fundamental, do ser-para-a-morte e do processo de desvelamento tendo como referência o pensamento característico deste primeiro período da filosofia heideggeriana, dentre outros temas também desenvolvidos pelo filósofo, mas que não serão expostos nesta ocasião.

Esta divisão entre “primeiro” e “segundo” Heidegger sugere uma divergência entre seu pensamento, uma mudança teórica que ficou conhecida como “virada” (*Kehre*). Neste período Heidegger passou a rever questões elementares da ontologia fundamental, o que o levou a constatar certa insuficiência na analítica existenciária. Mais tarde, tal constatação fez com que o autor buscasse novos meios de repensar o problema do esquecimento da tradição metafísica ocidental¹, “substituindo” o direcionamento de seu problema central.

¹ Cf. FERREIRA, Alexandre de Oliveira. *Ontologia Fundamental e Técnica: uma contribuição ao estudo da Kehre no pensamento de Heidegger*. (Dissertação de Doutorado). Campinas, SP: [s.n.], 2007. Pág. 11.

Assim, este primeiro período, sobretudo *SZ*, terá como principal problema a busca pelo sentido de ser, a partir de uma tentativa de resgatar a questão que, segundo Heidegger, fora negligenciada ao longo da metafísica ocidental. Conforme afirma Christian Dubois, *o pensamento de Heidegger foi consagrado a uma única questão: o que significa ser?*². Para responder tal problemática, o filósofo elaborou aquilo que passaria a ser chamado de ontologia fundamental, “sistema” desenvolvido pelo autor, principalmente em *SZ*, a fim de elucidar a constituição ontológica do ente denominado *Dasein*. Logo, ontologia fundamental é a ontologia do *Dasein*, único ente capaz de questionar sua existência, isto é, seu ser, pois a existência seria aquilo que constituiria sua substancialidade, como veremos no primeiro capítulo deste estudo.

Dasein é o conceito criado por Heidegger para se referir ao ser humano, único ente capaz de empreender o questionamento filosófico da busca pelo sentido de ser, como foi mencionado. *Dasein* significa, literalmente, *ser-aí* (podemos traduzir *Da* por “aí” e *sein* por “ser”, formando a expressão “ser-aí”), o que conduz a uma interpretação de ser humano como projeto lançado.

O termo *Dasein* aparece traduzido de diversas formas ao longo dos estudos sobre Heidegger. Vejamos alguns exemplos. Márcia Sá Cavalcante Schuback, ao traduzir *SZ*, preferiu adotar o vocábulo “presença” para expressar o termo *Dasein*, pois, segundo a tradutora, *Dasein* indicaria *a condição existencial de possibilidade de um pensamento que não se define e nem se esgota com a racionalidade categorial dos conceitos. Dasein não é um conceito, mas uma “indicação formal”, um aceno*³. Neste sentido, *Dasein* seria uma palavra meramente indicativa, que estaria apontando não para um termo equivalente em outro idioma, mas para o pensamento daquilo a que ele conduz, para a experiência oriunda do pronunciamento da palavra em questão: o horizonte que se abre no pronunciar de cada e todo conceito.

Outra tradução possível do termo *Dasein* aparece nos textos do professor Zeljko Loparic⁴, que prefere traduzi-lo pela expressão “ser-o-aí”, conforme sugestão dada pelo

² DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. Pág. 9.

³ Cf. SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. “A perplexidade da presença”. In: HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Págs. 16-7.

⁴ Por exemplo: a obra *Ética e Finitude*, no qual o termo *Dasein* aparece traduzido por “ser-o-aí”. Cf. LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

próprio Heidegger ao traduzir o termo *Dasein* para a expressão francesa “*être-le-Là*”⁵. Os demais comentários de Heidegger e textos sobre a filosofia heideggeriana costumam conter o vocábulo “ser-aí”, que exprime, literalmente, o termo *Dasein*, conforme já exposto anteriormente⁶.

Voltando à questão da ontologia fundamental, podemos perceber outro fator existente na problemática do ser. Novamente nas palavras de Christian Dubois, *todo Ser e Tempo caminha na direção da possibilidade de mostrar e dizer isto: ser significa tempo*⁷. Esta citação expõe de forma conclusiva o caminho tomado pelo filósofo no decorrer de sua obra capital. Em *SZ*, Heidegger parte da exposição acerca da pergunta pelo sentido de ser, passando pela analítica do *Dasein* e pela exposição da problemática do mundo para chegar à questão da temporalidade (*Zeitlichkeit*), que será o resultado da análise do *Dasein* e o modo pelo qual devemos interpretar este ente⁸. Ou seja, Heidegger faz o percurso direcionado pela questão do *ser* a partir do pressuposto de que *ser (Sein)* significa *tempo (Zeit)*, nas palavras de Françoise Dastur: *é preciso reconhecer que o ser humano tem uma relação muito particular com o tempo pois é a partir dele que pode ser decifrado o que é tempo. Ele não existe então no tempo, tal como acontece com as coisas da natureza, ele é no fundo temporal, ele é tempo*⁹. Assim, o que constitui o *Dasein* ontologicamente é a temporalidade, seu sentido fundamenta-se em sua constituição temporal que, sendo finita, desdobra-se em um modo existenciário fundamental, que será denominado “ser-para-a-morte”.

Com isso, chegamos ao tema principal desta pesquisa: o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*), modo assinalado pela finitude que constitui originariamente todos os entes humanos. Ainda nas palavras de Françoise Dastur: *o Dasein enquanto existente é finito, isto é, mortal: é um ser para a morte, o que implica que a finitude não é um acidente da sua essência “imortal”, mas sim o próprio fundamento da sua existência*¹⁰. A finitude não se refere, portanto, a uma carência do *Dasein*, tampouco o remete a uma condição

⁵ Conferir, por exemplo, a seguinte tradução francesa que adotou a expressão sugerida pelo autor: HEIDEGGER, Martin. *Être et temps*. Traduction par Emmanuel Martineau. Édition Numérique Hors-Commerce, 1985. (Disponível no sítio eletrônico <http://www.rialland.org/heidegger/>). Acessado em 16 de junho de 2014.

⁶ Por exemplo, nas traduções dos seguintes autores: Ernildo Stein, Marco Antonio Casanova, Christian Dubois, André Duarte, entre outros.

⁷ DUBOIS, 2004, p. 9.

⁸ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 639.

⁹ DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990. Página 29.

¹⁰ Idem, p. 10-1.

inferior. Trata-se de uma constituição fundamental da essência humana, que se desdobra, necessariamente, em uma existência finita, porque delimitada pela morte como fenômeno de perda de mundo. Desse modo, a finitude está atrelada ao conceito de compreensão: o fato de o ser humano morrer relaciona-se também a uma aparente “impossibilidade” de compreender o que viria além de sua existência ou até mesmo a sua existência como um todo.

Esta incapacidade de compreender algo além da existência gera a dicotomia entre “finitude e compreensão”, que foi trabalhada por vários filósofos que se dedicaram a estudar a filosofia heideggeriana e o problema do *ser*. Dentre eles, cabe citar, primeiramente, Ernildo Stein, que fez sua tese de Livre-docência acerca do tema, publicada sob o título “*Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*”¹¹. Este tema também foi trabalhado por filósofos como Gerd Bornheim¹², Marco Antonio Casanova¹³, Zeljko Loparic¹⁴, entre outros. Tomando como referência a obra de Stein, o ponto fundamental da dicotomia entre os conceitos de finitude e compreensão é o fato de este problema gerar duas noções distintas que são interdependentes: a “compreensão da finitude”, determinada por meio da abertura do horizonte temporal do *Dasein* após o desvelamento da constituição originária de seu ser; e a “finitude da compreensão”, que assinala a insuficiência da compreensão humana, ou seja, o ser-aí compreende o ser dos outros entes (como a subsistência ou a instrumentalidade), mas raramente compreende sua própria existência, ou a compreende a partir dos modos de ser dos outros entes. Esta, por fim, só poderá ser concebida a partir de um fator totalizante que dará o sentido necessário à convivência do ser humano com os demais entes.

Doravante, esta totalidade de sentido receberá a denominação de “mundo” na filosofia heideggeriana, conceito de extrema importância na analítica existencial, uma vez que se trata do todo estrutural que permite a existência de modo geral. Não há *Dasein* sem mundo, porque este prefigura *a priori* a essência de todo ser humano e a única forma possível pela qual o *Dasein* compreende seu ser, a saber, *no mundo*.

¹¹ Cf. STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

¹² Cf. BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e Finitude*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

¹³ Cf. CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

¹⁴ Cf. LOPARIC, Zeljko. *Ética e Finitude*. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

Como Heidegger afirma em *SZ, a substância do ser humano é a existência*¹⁵. Ou seja, não nos é dada nenhuma outra forma de vida a não ser a existência, que só é possível no mundo em que habitamos. Por este motivo, o *Dasein* só se compreende *na e a partir da* existência mundana. Além disso, como o título desta dissertação sugere, procuraremos mostrar como um problema de base ontológica poderá acarretar também uma questão sobre o uso da linguagem: Heidegger responde o problema da compreensão da finitude fornecendo diversas denominações para um mesmo fenômeno, o *findar*, conforme o grau de compreensão neles envolvido.

Sterben, *Enden*, *Verenden* e *Ableben*¹⁶ são terminologias que Heidegger usará para descrever as várias formas de compreensão da finitude, aplicada, neste caso, a toda forma de entidade. *Sterben* (morrer) designaria o *findar* em sentido ontológico, que só é possível ao ente que coloca sua existência em questão, isto é, ao ser humano. *Enden* (*findar*) seria entendido como o *findar* em sentido biofisiológico, passível de ocorrer indistintamente a todos os entes. Tratando-se de entes vivos, o *findar* seria compreendido como *Verenden* (*cessar-de-viver*), isto é, trata-se do *findar* de um ente vivo que, nesta ocasião, perdeu a vida. E, por fim, *Ableben* (*deixar-de-viver*) seria um fenômeno intermediário, que sugere um meio-termo entre a compreensão e a sua ausência, isto é, entre o sentido ontológico do *findar* e o seu caráter puramente biofisiológico.

Logo, nesta dissertação faremos o seguinte caminho: será necessário passarmos pelo problema do sentido de ser, focalizando a resposta heideggeriana à crise da metafísica ocidental para depois chegarmos ao problema alvo. Ainda que de forma breve, abordaremos no primeiro capítulo: a precedência ôntico-ontológica do *Dasein*, a questão do ser e a analítica ontológica do *Dasein* e seus modos-de-ser.

No segundo capítulo, cujo alvo temático é o problema do mundo, trataremos, brevemente, de três pólos fundamentais para a compreensão do modo pelo qual o *Dasein* se relaciona com a mundanidade (*Weltlichkeit*), a saber: mundo e decadência, que trata do decair do *Dasein* na cotidianidade; mundo e desvelamento, cujo foco são as tonalidades afetivas (*angústia e tédio*); e, por fim, mundo e singularização, que

¹⁵ HEIDEGGER, 2012a, p. 857.

¹⁶ As traduções destes termos serão apresentadas a seguir entre parênteses, conforme a tradução de Fausto Castilho publicada em 2012, utilizada nesta dissertação.

abordará, resumidamente, as noções de preocupação e abertura, tomando como referência principal o parágrafo quarenta e quatro de *SZ*.

O terceiro capítulo, último desta dissertação, tratará dos temas principais deste estudo, já mencionados nesta introdução: a questão da finitude e da morte. Primeiramente, esboçaremos a constituição da finitude, problema que levará ao desenvolvimento dos subcapítulos seguintes, cujas temáticas são: o *Dasein* na totalidade e a experimentabilidade da morte; o faltante, o final e a totalidade; a análise existencial da morte em relação às outras possíveis interpretações deste fenômeno; o ser-para-o-final e a cotidianidade; e, finalmente, a possível conclusão acerca do projeto existencial de um ser-para-a-morte próprio.

Como afirma Gerd Bornheim, *a finitude não quer dizer que o homem permaneça espacialmente reduzido a si, mas que o Dasein é finito, que ele é a sua própria finitude. Ou então, o que é o mesmo: o seu ser se entende no horizonte da finitude*¹⁷. Ou seja, o ser-aí é em si mesmo finitude, tornando o ser-para-a-morte um modo-de-ser próprio e inerente ao ser humano. O *Dasein* é “para-a-morte”, pois sua compreensão acerca de si mesmo só é possível quando se tem como referência o tempo e, assim, a finitude. “Compreender-se” significa compreender a essência temporal que perpassa a existência como um todo, o que torna possível um existir autêntico e próprio.

Quando tomamos como referência a questão da autenticidade e da propriedade como frutos da compreensão da finitude, o problema do ser-para-a-morte nos leva a outro questionamento. Será que é possível fazer algum tipo de relação entre a finitude humana e o agir do *Dasein* na existência fática? Atualmente há uma linha de pesquisa que busca aproximar os temas da ética ao problema da finitude em Heidegger tendo como ponto de partida as noções de propriedade, autenticidade e apelo da consciência, noções estas que foram desenvolvidas na segunda metade de *SZ*. Zeljko Loparic abordou tal aproximação em sua obra *Ética e Finitude*¹⁸, que se tornou uma referência acerca deste tema no meio filosófico. Além de Loparic, cabe citar também um grande trabalho de André Duarte, intitulado *Vidas em risco*¹⁹, obra na qual o filósofo questiona

¹⁷ BORNHEIM, 2001, p. 196.

¹⁸ Referência já mencionada anteriormente.

¹⁹ Cf. DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

a existência de uma possível ética baseada no conceito de finitude, sobretudo, a partir de *SZ*.

Assim, faremos um breve apêndice ao término desta dissertação a fim de abordar esta problemática que se mostra bastante pertinente aos estudos sobre Heidegger no Brasil. Este apêndice não tem como objetivo fornecer conclusões acerca da aproximação entre a ética e a temática da finitude em *SZ*, pois se trata apenas de um texto introdutório cujo objetivo será apresentar o tema em questão, tendo como base alguns comentadores que o desenvolveram recentemente, para suscitar questões e problemas a serem trabalhados em uma ocasião futura.

CAPÍTULO 1

A questão do ser – a proposta de uma ontologia fundamental

1.1 Apresentação do capítulo

Neste primeiro capítulo será abordada a problematização realizada por Heidegger, sobretudo em *SZ*, acerca da questão do *ser* tal como fora investigada no decorrer da História da Filosofia. Heidegger retoma esta questão tendo como referência a elaboração de sua ontologia fundamental. Esta será resultado do modo a partir do qual o autor procura elucidar alguns equívocos, por ele identificados, acerca dos conceitos de *ser* e *ente*, ressaltando a abordagem empreendida por Aristóteles. Tal abordagem não será esmiuçada nesta ocasião devido à complexidade da argumentação heideggeriana e do estreito e profundo diálogo que este realiza com a filosofia aristotélica.

A questão do ser possui extrema relevância quando pretendemos tratar da temática da finitude na medida em que esta é posta como um dos problemas centrais de *SZ*. Assim, a tese desenvolvida por Heidegger na analítica existenciária de *SZ* surge a partir da necessidade de retomar os problemas colocados pela tradição metafísica ocidental. Logo no início de *SZ*²⁰ Heidegger explicita a necessidade da repetição da pergunta pelo ser, isto devido àquilo que o autor chamaria de “reafirmação da metafísica”, em foco no contexto em questão. Trata-se de um embate em torno do conceito de essência, *oúsía*, que, na filosofia grega, era responsável por condensar as noções de *ser*, *substância* e *essência*, sem, no entanto, distingui-las segundo a peculiaridade dos objetos aos quais cada um destes conceitos se referia.

Primeiramente, caberá tratarmos da resposta heideggeriana à crise da metafísica ocidental, o que culminará na elaboração de seu principal conceito filosófico: o *Dasein*, apresentado brevemente na introdução desta dissertação. Tal conceito será exposto também por meio da tradução “ser-aí” e de seu correspondente, *grosso modo*, mais comum: o termo “ser humano”. Em seguida, será trabalhada a precedência ôntica-ontológica do *Dasein* e sua relação com a questão do ser, resultando em sua analítica.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 33.

1.2 A resposta heideggeriana à crise da metafísica ocidental

Reafirma-se a metafísica e coloca-se sua temática novamente em questão, porém, os conceitos explorados outrora permanecem: trata-se da retomada da questão do ser, cuja solução será inviável uma vez que o próprio questionamento, para Heidegger, carece de elucidação. Em outros termos, o problema do ser não foi suficientemente abordado pela tradição metafísica com a qual o autor dialoga, pois houve um equívoco em seu objeto de estudo, o que acabou gerando um dogma na definição de *ser*. Como o filósofo mostra em *SZ*:

Diz-se: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio e, como tal, resiste a toda tentativa de definição. Mas esse que dentre os conceitos é o mais universal e, portanto, indefinível, não requer também definição, pois cada um de nós o emprega constantemente e cada vez já entende o que visa com ele ²¹.

A citação coloca em evidência o fato de o conceito de *ser* ser tratado durante a tradição filosófica como algo universal e vazio, do que decorreria uma impossibilidade de definição. Trata-se de um diálogo estreito que Heidegger trava com a filosofia antiga, especialmente com a aristotélica, acerca do modo pelo qual esta tratou deste conceito e dispôs de um sistema de categorias que corroborou ainda mais para a impossibilidade da definição do conceito de *ser*. Não caberá tratarmos de forma específica, nesta ocasião, os pontos em que o autor discute com o sistema aristotélico das categorias, tampouco expor os argumentos que perfazem este diálogo; o que cabe focalizar neste capítulo primeiro é a forma pela qual Heidegger fez de sua recepção da ontologia a base para a elaboração de seu principal conceito filosófico: o *Dasein*, que significa, segundo a terminologia heideggeriana, o ente lançado no mundo, o ser humano.

Como dissemos na introdução, optamos por traduzir o termo *Dasein* por “ser-aí”

²². O ponto fundamental acerca desta questão é o fato de Heidegger considerar apenas o

²¹ „Man sagt: >>Sein<< ist der allgemeinste und leerste Begriff. Als solcher widersteht er jedem Definitionsversuch. Dieser allgemeinste und daher undefinierbare Begriff bedarf auch keiner Definition. Jeder gebraucht ihn ständig und versteht auch schon, war er je damit meint“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 32).

²² Sobre a questão da tradução do termo *Dasein*, cabe esclarecer os seguintes pontos: na tradução de *SZ* utilizada como referência nesta dissertação o termo não aparece traduzido, uma vez que Fausto Castilho optou por manter o sentido que a palavra contém em seu idioma próprio, com todas as nuances que o termo original contém: *Dasein* não é simplesmente o ser-aí, mas sim um conceito utilizado como guia

ser humano capaz de evidenciar o sentido de sua existência. Os demais entes situados no interior do mundo não possuem tal capacidade: motivo que o fará investigar o sentido-de-ser tendo como referência apenas os entes humanos. Portanto, o objeto da filosofia heideggeriana é o *ser* do ente referido: o ser do *Dasein*, que 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 outros²³. Em outros termos, trata-se de buscar compreender o sentido-de-ser a partir do único ente capaz de questionar sua própria existência. Como afirma Françoise Dastur,

Heidegger opta por partir do ente que compreende o ser, isto é, o único para o qual >há< ser – a saber, o próprio homem, que renuncia, no entanto, a designar como >consciência< ou >sujeito<, de acordo com as denominações da sua figura moderna, e que ele batiza de modo intraduzível com o nome de *Dasein*²⁴.

Esta citação de Françoise Dastur explicita o fato de Heidegger partir de uma “dessubstancialização” da metafísica ocidental a partir da negação das noções de consciência e de sujeito, cujo ápice teórico-conceitual foi alcançado, sobretudo, na filosofia moderna²⁵. Resumidamente, trata-se de retomar o problema posto por Aristóteles acerca do *ser*, exposto através do conceito de *ousía*, desconstruindo a identificação entre ser e ente, o que sugeriria uma incompreensão de seus respectivos significados. Nas palavras de Alexandre Ferreira: *o problema das categorias ajudará a*

para a elaboração de toda a obra heideggeriana e, por isto, condensa em si as noções de ente, ser, mundo e projeto lançado. Na tradução anteriormente publicada pela editora Vozes, de Márcia Sá Cavalcante Schuback, o termo *Dasein* foi trazido pelo vocábulo “presença”, opção esta que contou com uma justificativa teórica da tradutora no início da edição, já citada na introdução deste trabalho.

²³ DUBOIS, 2004, p. 17.

²⁴ DASTUR, 1990, p. 10.

²⁵ Fazemos referência à constante identificação dos termos *ente*, *ser* e *substância*, responsável por trazer ao ser humano o caráter de sujeito ou de aproximá-lo à noção de consciência, como ocorre na filosofia cartesiana, na qual o ser humano é o sujeito detentor de conhecimento. Podemos supor que esta concepção abrirá caminho para a concepção kantiana de sujeito, centro de todo conhecimento possível. Em Heidegger, não podemos falar em consciência tal como esta é apresentada nestes contextos de identificação com o ser humano. Como bem observa Alexandre Ferreira: *com a filosofia moderna as noções de substância e sujeito, literalmente aquilo que subjaz, o subjectum, que inicialmente designa todo e qualquer ente subsistente e subjacente, são trazidas para dentro da esfera humana, inaugurando o que Heidegger denomina de filosofia da subjetividade* (FERREIRA, 2007, p. 25). Já acerca do termo “consciência” (*Gewissen*), cabe ressaltar que este aparece em SZ com uma conotação moral, que se anuncia discursivamente como apelo que conduz o *Dasein* ao agir autêntico na existência fáctica. Esta noção de consciência será desenvolvida no primeiro tópico do apêndice situado ao término deste trabalho.

mostrar o que para Heidegger é a primeira determinação temporal do ser entre os gregos, a qual marcará toda a história da metafísica, a saber: o ser como *òúsía* ²⁶.

Segundo Heidegger, *ente* (*Seiend*) seria tudo aquilo que está dado no mundo: os animais, os seres humanos, os objetos, as plantas, etc.; já o *ser* (*Sein*) não seria em si mesmo um ente, mas, sim, o que possibilitaria a existência aos entes. Como fica evidente a partir dos seguintes trechos:

Muitas vezes, na filosofia, fala-se do ser, tendo em mente o ente. Outras vezes nomeamos o ente, tendo em mente o ser. No fundo não se compreende nem um nem outro. E no entanto compreendemos alguma coisa nisso; mesmo que, na tentativa de compreender, tudo acabe mergulhado em densa névoa ²⁷.

Ele traça, regularmente, uma distinção entre algo que é um ente, ou entidade (*Seiendes*), e algo que, ainda que seja algo, não é um ente ou entidade. Por exemplo, martelos, árvores, pessoas são entidades, mas o mundo no qual elas se encontram, o tempo e o ente em si mesmo não são entidades, não são algo que existe ²⁸.

Neste ponto, cabe explicitarmos o seguinte: o ser é o doador da existência, como foi dito. Porém, a existência, neste caso, não deve ser compreendida da maneira tradicional: trata-se de um modo privilegiado e específico que só se aplica aos seres humanos, isto é, somente estes entes existem; os animais, as plantas e os objetos não possuem este modo-de-ser denominado *existência* (*Existenz*).

Já acerca do embate travado com a filosofia moderna, cabe citar que a negação das noções de sujeito e de consciência são oriundas da errônea compreensão que a metafísica ocidental teve acerca do ser humano. Ao tomar este ente como uma consciência ou um sujeito, este passou a ser uma espécie de *substrato* para propriedades ou qualidades, isto é, tornou-se um suporte de predicados, algo categorizável e, uma vez que apenas aos entes podemos atribuir categorias, o *ser* fora novamente identificado como um *ente* ²⁹. Nas palavras de Alexandre Ferreira:

²⁶ FERREIRA, 2007, p. 17.

²⁷ HEIDEGGER, 2007, p. 26.

²⁸ De MICHAEL INWOOD: “He regularly draws a distinction between something that is a being or entity (*Seiendes*) and something that, even though it is “something”, is not a being or entity. For example, hammers, trees, people are entities, but the world in which they lie, time, and being itself are not entities, not something that is” (INWOOD, 1999, p. 273-4).

²⁹ Neste ponto, cabe mencionarmos o fato de a filosofia moderna dar continuidade às noções aristotélicas de *ser*, *essência* e *substância*. Ou seja, o sistema aristotélico de categorias foi responsável por determinar

As categorias são as significações gerais *a priori* que permitem que o ente se torne acessível, que ele possa ser dito segundo um determinado modo de ser. (...) As categorias já são sempre dadas em toda relação, sendo a condição de possibilidade de todo estar junto de um ente com outro, de toda síntese³⁰.

Por estes motivos, Heidegger concluiu a necessidade de se repetir a pergunta pelo ser, partindo da desconstrução de todo desenvolvimento teórico metafísico para se alcançar a verdadeira maneira pela qual o perguntar deveria ser feito. Como está exposto no primeiro parágrafo de *SZ*, um dogma foi construído sobre as bases gregas acerca da interpretação de ser, que culminou na “falta de necessidade” da retomada de sua pergunta, colocando-a como supérflua e autoevidente. Desta maneira, a ontologia antiga fora responsável pelos preconceitos que afirmam ser a retomada pela questão do ser algo desnecessário, a saber:

1) O “ser” é o conceito “mais universal” (...). “Ser” não delimita a região suprema do ente, na medida em que o ente é conceitualmente articulado segundo gênero e espécie (...). A “universalidade” do ser “ultrapassa” toda universalidade genérica. “Ser”, segundo a designação da ontologia medieval, é um “transcendente”³¹.

A citação mostra um dos principais equívocos da filosofia grega: a identificação do ser como o conceito mais universal e, portanto, inacessível de certa forma. Ao identificar o ser como a universalidade, acaba-se deslocando seu significado para uma instância incapaz de ser apreendida pelo ser humano, ou melhor, desloca-se o *ser* para algo exterior ao ser humano. É por este motivo que o *ser* é, diversas vezes, posto como uma ideia inapreensível pelo intelecto ou, por exemplo, como Deus, que contém como um de seus predicados a impossibilidade da apreensão em si mesma por algo que lhe seja inferior, segundo as definições da metafísica ocidental.

toda uma tradição filosófica metafísica que, sem questionar suas matrizes, repetiu o equívoco apontado por Heidegger acerca da questão do ser. O termo *categorias* significa “acusação”, isto é, categorizar designa “acusar” (Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 14). Ou seja, nas inúmeras vezes em que se foi proposto explicitar o *ser*, o objeto exposto fora o *ente*: a entidade primeira à qual todas as demais se referem, a saber, a substância. As categorias definidas por Aristóteles são: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação e paixão. Sobre as categorias, cf. ARISTÓTELES. *Categorias*. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

³⁰ FERREIRA, 2007, p. 20.

³¹ „Das >>Sein<< ist der >>allgemeinste<< Begriff (...). >>Sein<< umgrenzt nicht die oberste Region des Seienden, sofern dieses nach Gattung und Art begrifflich artikuliert ist (...). Die >>Allgemeinheit<< des Seins >>übersteigt<< alle gattungsmäßige Allgemeinheit. >>Sein<< ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein >>transcendens<<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 34).

Ser tampouco deve ser compreendido como uma região suprema do ente: uma instância superior e inacessível existente no interior de cada um dos entes humanos. Além disso, *ser* não é algo transcendente, oposto à esfera imanente existente no interior do sujeito tal como concebido na tradição metafísica, pois tal definição reafirma o caráter dogmático responsável por supor a impossibilidade da pergunta pelo ser que persistiu durante esta tradição.

2) “Ser” é um conceito indefinível. É o que se infere de sua suprema universalidade (...). O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores. Mas disso se segue que “ser” já não pode oferecer problema algum? De modo nenhum, e só pode se seguir que “ser” não é algo assim como um ente. De onde resulta que o modo de determinar o ente, que se justifica dentro de certos limites – a “definição” da lógica tradicional, cujos fundamentos estão eles mesmos na ontologia antiga –, não se pode aplicar ao ser. A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige ³².

Em outros termos, a citação evidencia a correlação entre o fato de o *ser* ser identificado como o conceito mais universal e o fato de este ser concebido como algo indefinível, isto é, a universalidade com a qual o *ser* fora identificado foi responsável pela construção do dogma acerca da impossibilidade de sua definição.

Como Heidegger mostra, a suprema universalidade do conceito de “ser” impede que lhe sejam atribuídos predicados, pois não haveria nada superior ao *ser* que pudesse lhe servir como qualidade, tampouco este não poderia ser definido por conceitos inferiores. Ou seja, se não há como dispor de predicados (superiores ou inferiores) para definir o conceito de *ser*, este se torna indefinível e, portanto, distinto do conceito de ente, que é, por sua vez, categorizável.

Surge, então, o primeiro ponto a ser destacado: a impossibilidade de se conceber *ser* e *ente* como sinônimos, devido à possibilidade de predicação deste último. Tendo esclarecido tal diferença, reitera-se a necessidade da retomada da pergunta pelo ser, porém, cabe citar, por fim, o último dos preconceitos em questão, a saber:

³² „Der Begriff >>Sein<< ist undefinierbar. Dies schloß man aus seiner höchsten Allgemeinheit (...). Das Sein ist definitorisch aus höheren Begriffen nicht abzuleiten und durch niedere nicht darzustellen. Aber folgt hieraus, daß >>Sein<< kein Problem mehr bieten kann? Mitnichten; gefolgert kann nur werden: >>Sein<< ist nicht so etwas wie Seiendes. Daher ist die in gewissen Grenzen berechnete Bestimmungsart von Seiendem – die >>Definition<< der traditionellen Logik, die selbst ihre Fundamente in der antiken Ontologie hat – auf das Sein nicht anwendbar. Die Undefinierbarkeit des Seins dispensiert nicht von der Frage nach seinem Sinn, sondern fordert dazu gerade auf“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 36-8).

3) O “ser” é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo (...) Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada ser em relação a ente como ente reside *a priori* um enigma. Que já vivamos cada vez em um entendimento do ser e que o sentido de ser esteja ao mesmo tempo encoberto na obscuridade, demonstra a necessidade de princípio de que haja uma repetição da pergunta pelo sentido de “ser”³³.

Esta citação evidencia o entendimento-de-ser no qual os entes humanos já se orientam de maneira previamente dada. Porém, este entendimento não é em si mesmo totalmente adequado, uma vez que não parte da investigação posta pela retomada da pergunta pelo *ser*. Ao contrário, trata-se de um entendimento que desvia ainda mais a necessidade da retomada desta questão. Contudo, cabe ressaltar que só é possível retomarmos a questão-do-ser porque, de alguma forma, já nos orientamos neste entendimento de *ser* que se constitui *a priori* em nossas vivências.

Com a elucidação destes três preconceitos gerados pela tradição metafísica, chega-se à conclusão de que na pergunta pelo *ser* reside uma obscuridade e uma falta de direcionamento que requer a elaboração de um método capaz de retomar a pergunta, de modo suficiente, a partir daquilo que se mostra necessário para que esta seja feita. Há um erro de método no questionar ontológico da tradição, que repercutiu na impossibilidade do próprio questionar. Para que este seja feito devemos partir para a investigação acerca da estrutura formal da pergunta pelo *ser*, tomando como referência a busca pelo conhecimento daquilo de que se pergunta.

Como o autor afirma no início do segundo parágrafo de *SZ*, *perguntar é buscar conhecer o ente em seu ser-que e em seu ser-assim*³⁴, ou seja, trata-se de empreender uma busca pela elucidação daquilo acerca do qual perguntamos: o “ser” enquanto objeto da pergunta deve ser conceituado e determinado antes que a pergunta seja feita, para que não haja equívocos em sua formulação. Mas o que significa, precisamente, elaborar de maneira correta o perguntar ontológico?

³³ „Das >>Sein<< ist der selbsterständliche Begriff (...). Allein diese durchschnittliche Verständlichkeit demonstriert nur die Unverständlichkeit. Sie macht offenbar, daß in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem *a priori* ein Rätsel liegt. Daß wir je schon in einem Seinsverständnis leben und der Sinn von Sein zugleich in Dunkel gehüllt ist, beweist die grundsätzliche Notwendigkeit, die Frage nach dem Sinn von >>Sein<< zu wiederholen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 38).

³⁴ „Fragen ist erkennendes Suchen des Seienden in seinem Daß- und Sosein“ (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 40).

Retomar a pergunta pelo *ser* deve significar “*discutir a questão-do-ser*”, para que o caráter próprio de *ser* se evidencie e, com isso, *o perguntar se torne transparente para si mesmo* ³⁵. Como direcionamento prévio para a correta elaboração da pergunta em questão, devemos partir da constatação de *que já nos movemos sempre em um entendimento-do-ser* ³⁶, como foi exposto anteriormente. Nas palavras de Heidegger:

Não sabemos o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ‘ser’?” nos mantemos em um entendimento do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que o “é” significa. Não conhecemos sequer o horizonte a partir do qual devemos apreender e fixar o sentido. Esse mediano e vago entendimento-do-ser é um fato ³⁷.

Por meio da citação, percebe-se um constante equívoco na compreensão de *ser*: esta não tem se estabelecido de forma adequada devido à sua limitação verbal. Fala-se sobre o *ser* sem, no entanto, conceituá-lo, o que o torna apenas um verbo de ligação entre um determinado sujeito e seus predicados, sem averiguar o que esta ligação significa em sentido ontológico. Assim, apesar da imediata inapreensibilidade do sentido do termo “ser” decorrente da falta de entendimento adequado acerca de seu significado, é este entendimento prévio que permite, ainda que seja insuficiente e não elucide seu sentido, que a pergunta pelo *ser* seja feita, pois permite que o objeto sobre o qual se pergunta no questionamento não seja completamente desconhecido. Logo, o que se pergunta na questão-do-ser é o *ser* em si mesmo, isto é,

o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente (...). Por isso, o ser como o perguntando exige uma maneira-de-se-mostrar que lhe seja própria e que difira essencialmente da descoberta do ente. Por conseguinte, também aquilo que se pergunta, a saber, o sentido de ser, requer uma conceituação própria, a qual de novo se contrapõe essencialmente aos conceitos em que o ente alcança a determinidade de seu significado ³⁸.

³⁵ „Das Eigentümliche dieser liegt darin, daß das Fragen sich zuvor nach all den genannten konstitutiven Charakteren der Frage selbst durchsichtig wird“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 40).

³⁶ „Augedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 40).

³⁷ „Wir wissen nicht, was >>Sein<< besagt. Aber schon wenn wir fragen: >>was ist ‚Sein‘?<< halten wir uns in einem Verständnis des >>ist<<, ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das >>ist<< bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 40).

³⁸ „Das Gefragte der auszuarbeitenden Frage ist das Sein, das, was Seiendes als Seiendes bestimmt, das, woraufhin Seiendes, mag es wie immer erörtert werden, je schon verstanden ist. Das Sein des Seienden >>ist<< nicht selbst ein Seiendes (...) Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene

Em outros termos, o *ser* seria aquilo pelo qual os entes *são*, o doador do modo-de-ser a partir do qual os entes se situam no mundo, o que permite a compreensão de um determinado ente a partir de um de seus predicados. Contudo, cabe ressaltar: o *ser* dos entes não deve ser identificado também como um ente, não se trata, tampouco, de uma região do ente, como foi mencionado anteriormente. Por isso, o *ser* exige uma maneira de se mostrar diferente do ente, uma vez que não pode ser expresso por categorias ou definições, o que ocorre também com o “sentido de ser”, que necessita de um modo privilegiado para se mostrar.

Doravante, para questionar o *ser*, devemos antes elucidar o conceito de “ente”, tomando como referência o fato de este ser *aquilo a que se pergunta* na questão-do-ser e, por este motivo, dever ser acessível como é em si mesmo para que o questionamento seja realizado, partindo de seu correto modo-de-acesso. *Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos*³⁹. Resumidamente, o termo “ente” designa a totalidade dos entes inseridos no mundo: seres humanos, plantas, animais, etc. Já o termo *ser*, conforme o autor explicita, *reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no Dasein, no “dá-se”*⁴⁰. Ou seja, o *ser* não é um *ente*, mas sim, o que possibilita um determinado modo-de-ser aos entes, seja no modo da subsistência, seja no da existência, etc. É no *Dasein* que o sentido de *ser* deve ser buscado, pois somente este possui a abertura (*Erschlossenheit*) para a questão-do-ser (*Seinsfrage*).

Por este motivo, a pergunta pelo *ser* deve ser direcionada ao único ente que possui em si a abertura para a compreensão do sentido daquilo que lhe constitui e que lhe permite a existência: o *Dasein*. Este é o ente que possui precedência em relação aos demais entes, somente a partir dele a investigação do ser pode ocorrer conforme o método mais adequado, pois este já se situa em um prévio entendimento de ser na medida em que por ele é constituído. Como o autor afirma,

Aufweisungsart, die sich von der Entdeckung des Seienden wesenhaft unterscheidet. Sonach wird auch das *Erfragte*, der Sinn von Sein, eine eigene Begrifflichkeit verlangen, die sich wieder wesenhaft abhebt gegen die Begriffe, in denen Seiendes seine bedeutungsmäßige Bestimmtheit erreicht“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 42-4).

³⁹ „Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 44).

⁴⁰ „Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im >>es gibt<<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 44).

Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser⁴¹.

O entendimento e a apreensão conceituais do sentido de *ser* são interdependentes do modo-de-acesso ao ente que empreende o perguntar, neste caso, deve-se primeiramente tornar o ente em questão transparente em seu *ser* para, a partir daí, elaborar o perguntar ontológico. Desse modo, mesmo que não tenhamos ainda explicitado o sentido de *ser*, o *Dasein* pode já ser determinado em seu *ser*, pois é o prévio entendimento de *ser* no qual este ente se orienta que permite a abertura para a retomada desta questão.

Em outros termos, somente o *Dasein* é capaz de empreender a retomada pela questão-do-ser na medida em que já se situa no interior de um conhecimento ontológico devido à pressuposição do conceito de *ser* ocasionada ao longo da tradição metafísica ocidental. É devido a esta compreensão ontológica que o *Dasein* pode ser compreendido como o único ente que se articula em seu *ser*, pois seu prévio entendimento de *ser* constitui sua essência, o que evidencia a precedência do *Dasein* em relação aos demais entes. Logo, trata-se do *ente em primeiro lugar perguntável*⁴².

Esta expressa necessidade da retomada da questão-do-ser será fundamental no que concerne às noções de finitude e temporalidade na medida em que ambas serão postas como o sentido primordial de *ser* do *Dasein*. Desta maneira, recolocar a questão do *ser* é questionar o modo pelo qual deve se dar o acesso ao ente que é questionado: se o objeto da questão é o *ser* do *Dasein*, o acesso ao sentido de ser deste ente deve partir do ente cujo *ser* é posto em relevo.

Somente o *Dasein* pode assumir a busca pelo sentido de ser porque o ser de seu ente exige uma compreensão que só pode partir daquele que é capaz de compreender e de se orientar segundo um entendimento proveniente de sua constituição. Ou seja, o *Dasein* compreende o seu *ser* tendo como referência sua estrutura mais extrema: a finitude, o que será mostrado como conclusão deste trabalho.

⁴¹ „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (*Dasein*) hinsichtlich seines Seins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 46).

⁴² Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 49.

1.3 A precedência ôntico-ontológica do *Dasein* e a questão-do-ser

Após elucidarmos a necessidade da retomada da questão-do-ser (*Seinsfrage*) a partir da negação dos equívocos conceituais cometidos durante a tradição metafísica ocidental e de traçarmos como meta explicar o modo pelo qual o *Dasein* compreende o seu *ser* por meio da compreensão de sua finitude, chegamos à conclusão acerca do único ente capaz de levar a cabo o questionamento ontológico: o *Dasein*, conceito fundamental da analítica existenciária heideggeriana de *SZ*. Cabe, então, explicitarmos a que deve servir a pergunta pelo ser tomando como referência a precedência desta pergunta em relação a todas as demais formas de questionamento e objetos que podem ser questionados na investigação filosófica.

Assim, devemos questionar o *ser* tendo como base os conceitos-fundamentais que servem como fio-condutores para a investigação da problemática em foco, como mostra a citação:

Ser é cada vez o ser de um ente. O todo do ente pode se tornar o campo em que se põem-em-liberdade e se delimitam determinados domínios-de-coisa, segundo seus diversos âmbitos. Domínios-de-coisa que de sua parte, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, *Dasein*, linguagem etc. podem ser tematizados como objetos das correspondentes investigações científicas⁴³.

A citação põe em evidência a tarefa primordial da filosofia, em especial da ontologia, que deve determinar a constituição-de-ser dos diversos domínios ônticos que perfazem a totalidade, isto é, das ciências, que enquanto ontologias regionais, possuem um fundamento ontológico constituinte dos entes com os quais se relacionam⁴⁴. Os aspectos ônticos de toda investigação científica residem sobre um fundamento ontológico que fornece a base para a exploração acerca do *ser* que constitui os objetos de estudo destas ontologias regionais. Desse modo, há uma espécie de prévio-

⁴³ „Sein ist jeweils das Sein eines Seienden. Das All des Seienden kann nach seinen verschiedenen Bezirken zum Feld einer Freilegung und Umgrenzung bestimmter Sachgebiete werden. Diese ihrerseits, z. B. Geschichte, Natur, Raum, Leben, Dasein, Sprache und dgl. lassen sich in entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen zu Gegenständen thematisieren“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 50).

⁴⁴ Como afirma Alexandre Ferreira acerca da relação entre a ontologia fundamental e as ontologias regionais: *a ontologia fundamental lançaria, assim, as bases para o projeto de uma possível ciência do ser e para a elaboração das diversas ontologias regionais, constituindo-se como condição de possibilidade de toda pesquisa ontológica futura. Entretanto, a ontologia fundamental não esgota o projeto filosófico heideggeriano. Após a determinação do sentido do ser em geral, deveria ser executado um retorno às possibilidades de ser nas quais o Dasein se encontra* (FERREIRA, 2007, p. 14).

entendimento, que corresponde à base ontológica, responsável por conduzir a pesquisa científica no que concerne aos objetos temáticos cujos fundamentos são os domínios-de-coisa, ou seja, *essa prévia pesquisa que cria conceitos fundamentais nada mais significa do que a interpretação desse ente quanto à constituição-fundamental de seu ser*⁴⁵.

Em outros termos, há uma precedência ontológica em toda forma de investigação científica, nas palavras de Heidegger: *o perguntar ontológico é, sem dúvida, mais originário do que o perguntar ôntico das ciências positivas*⁴⁶, isto é, a precedência ontológica da questão do *ser* justifica-se por meio da constatação de que todo perguntar ôntico requer uma pesquisa ontológica prévia acerca da constituição-de-ser do ente que é posto como objeto temático da ciência em questão, o que faz da questão-do-ser

uma condição *a priori* da possibilidade não só das ciências que pesquisam o ente como tal ou tal e nisso já se movem cada vez em um entendimento-do-ser, mas também a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam⁴⁷.

Doravante, o ponto fundamental acerca da precedência ontológica (*der ontologische Vorrang*) em relação à precedência ôntica (*der ontische Vorrang*) é conceber o fato de que se deve, primeiramente, conceber o sentido-de-ser de toda ontologia para, a partir daí, buscar o conhecimento de seus domínios ônticos.

Em outros termos, as ciências limitam-se ao conhecimento ôntico acerca do ente que está sendo estudado, é por este motivo que o sentido de ser do *Dasein* deve ser buscado antes de seus aspectos ônticos, como se houvesse uma espécie de ontologia dada *a priori* capaz de permitir os estudos acerca do *ser* do ente em questão. Como podemos observar por meio da seguinte citação:

Toda ontologia, por rico e firmemente articulado que seja o sistema de categorias à sua disposição, no fundo permanece cega e se desvia de

⁴⁵ „Sofern aber jedes dieser Gebiete aus dem Bezirk des Seienden selbst gewonnen wird, bedeutet solche vorgängige und Grundbegriffe schöpfende Forschung nichts anderes als Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 54).

⁴⁶ „Ontologisches Fragen ist zwar gegenüber dem ontischen Fragen der positiven Wissenschaften ursprünglicher“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 56).

⁴⁷ „Die Seinsfrage zielt daher auf eine apriorische Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Wissenschaften, die Seiendes als so und so Seiendes durchforschen und sich dabei je schon in einem Seinsverständnis bewegen, sondern auf die Bedingung der Möglichkeit der vor den ontischen Wissenschaften liegenden und sie fundierenden Ontologien selbst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 56).

sua intenção mais-própria, se antes não elucidou suficientemente o sentido de ser e não concebeu essa elucidação como sua tarefa-fundamental ⁴⁸.

Dessa maneira, nota-se que *o Dasein não é um ente que só sobrevenha entre outros entes. Ao contrário, ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo* ⁴⁹, isto é, a questão do ser não é um perguntar universal: não se questiona o *ser* em sentido amplo, genérico, tomado em sua universalidade, o que se questiona é o *ser* do ente em questão, o *ser* do ente que conduz o perguntar ontológico. *O Dasein entende-se em seu ser*, por este motivo, reside nele uma abertura que permite o “entendimento-de-ser”, que pode ser compreendido como uma determinidade de *ser* do *Dasein* que o direciona à compreensão de seus domínios ônticos como integrantes de sua constituição ontológica ⁵⁰.

Logo, percebe-se que o *Dasein* situa-se dentro de um círculo hermenêutico ⁵¹ ocasionado pelo fato de este ente ter seu *ser* dado junto ao seu domínio ôntico, o que também gera esse prévio entendimento responsável por fazer com que o ser-ontológico do *Dasein* seja pré-ontológico, trata-se de uma “diferença ontológica” que culmina no fato de o *Dasein* entender-se a si mesmo sempre a partir de sua existência, isto é, a partir da abertura (*Erschlossenheit*) que lhe gera a possibilidade de este ente ser si mesmo ou não ser si mesmo. A “diferença ontológica” designa o fato de o *ser* poder se apresentar somente junto ao ente, uma vez que se trata de examinar a constituição-de-ser de um domínio ôntico que já está imerso no *ser*. Nas palavras de Ernildo Stein,

⁴⁸ „Alle Ontologie, mag sie über ein noch so reiches und festverklammertes Kategoriensystem verfügen, bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 56).

⁴⁹ „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein um dieses sein selbst geht“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 58).

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 59.

⁵¹ A questão do círculo hermenêutico aparece no parágrafo 63 de *SZ*, juntamente com o problema da diferença ontológica ou, como prefere o tradutor Fausto Castilho, “distinção ontológica”. Esta distinção consiste na diferenciação entre a existência e a realidade, ponto teórico responsável pela formulação da tese heideggeriana de que a existência é a substância do ser humano. O problema do círculo hermenêutico consiste na “situação hermenêutica” da problemática ontológico-fundamental, como está descrito em *SZ* (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 855-861). A situação hermenêutica é o que determina o ser do *Dasein* em seu *aí*, ou seja, em sua facticidade. Como Marco Antonio Casanova afirma: *o projeto da destruição da história da ontologia a partir do fio condutor da questão do ser articula-se essencialmente em Ser e Tempo com o projeto da hermenêutica da facticidade (...). Heidegger pensa a destruição da ontologia tradicional em uma conexão necessária com a desconstrução das camadas calcificadas dessa ontologia, que se encontram vigentes nos comportamentos fáticos dos seres-aí* (CASANOVA, 2010, p. 87).

A circularidade vem substituir os modos de a tradição fundamentar por um novo modo de dar as razões, por um fundar que não funda, em que o ser, em vez de servir de fundamento, move-se numa relação de circularidade com o ente (...). A diferença ontológica (...) opera como um segundo teorema, presente em tudo o que pensamos e que foi encoberto pela metafísica (que sempre pensou o ser por meio de um ente privilegiado, entificando o ser)⁵².

Em outros termos, o ser-aí só pode questionar seu *ser* porque já se orienta em uma determinada compreensão de *ser*, sem a qual tampouco poderia existir, pois, para que o modo-de-ser do ente em questão aconteça (a existência), o *ser* deve ser dado previamente neste ente. Além disso, o que Heidegger propõe é o exame do *ser* enquanto fundamento que possibilita a existência ao *Dasein* e sua compreensão por meio da relação deste ente com seu *ser*, isto é, por meio do modo pelo qual o *Dasein* se comporta em relação ao seu *ser* sem, no entanto, entificá-lo, buscando sua compreensão através da análise dos modos nos quais o “existir” se exprime. Portanto, como Heidegger afirma:

A existência é decidida cada vez só pelo próprio *Dasein* ou no modo de uma apropriação da possibilidade ou de um deixar que ela se perca. A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo. O entendimento que conduz então a si mesmo, nós o denominamos entendimento existencial⁵³.

Por meio da citação, percebe-se que o modo-de-ser do ser-aí é a *existência* (*Existenz*), que só pode ser tomada pelo *Dasein* em questão, ou seja, o questionar o sentido-de-ser deve partir do questionamento da existência, feito sempre pelo *Dasein* que questiona acerca de seu próprio *ser*, isto é, questionar o *ser* é uma tarefa que deve ser realizada a cada vez pelo ser-aí próprio: não se busca o *ser* de outrem, mas sim o *ser* do ente que questiona a partir de seu próprio questionar, tomando como referência a diferença ontológica que possibilita o existir em si mesmo deste ente que empreende a investigação do *ser*.

Este entendimento que o *Dasein* possui acerca da necessidade do questionamento de seu próprio ser e da impossibilidade de se transferir o objeto questionado para outrem é denominado, segundo a analítica de SZ, entendimento

⁵² STEIN, 2011, p. 39.

⁵³ „Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 60).

existencial. Trata-se da compreensão de que a investigação ontológica só pode partir do ente que se questiona, uma vez que se trata de um assunto concernente ao seu domínio ôntico, portanto intransferível e incapaz de ser empreendido por outro ente.

Em outras palavras, Heidegger reafirma o caráter mais precisamente originário do perguntar ontológico em relação ao perguntar ôntico, uma vez que exerce função apriorística em relação à possibilidade das pesquisas ônticas. Assim, a precedência ôntica da questão posta em relevo parte do fato de o *Dasein* ser onticamente assinalado, isto é, ele consiste em um ente cujo ser está em jogo para seu próprio ser, tornando seu caráter ôntico também ontológico.

Doravante, o estar em jogo de seu ser denota uma abertura na qual o *Dasein* já sempre se encontra: tal abertura permite que o sentido-de-ser do ser-aí seja desvelado e, sendo este ser denominado existência, a ontologia, neste caso, consiste em uma interpretação da facticidade do ser-aí, isto é, uma hermenêutica dos diversos modos em que o ser-aí, no prévio entendimento de seu ser, desdobra-se em suas possibilidades ontológicas próprias, como fora brevemente suscitado.

É por este motivo que Heidegger chega à elaboração de dois tipos de entendimento ocasionados pela questão do ser, a saber, o entendimento existencial (*existenzielle Verstehens*) que, como mencionado, refere-se à compreensão do *Dasein* em relação à sua constituição ôntica; e o entendimento existenciário (*existenzialen Verstehens*), concernente à junção das estruturas que perfazem a existência, isto é, da constituição de *ser* prefigurada no domínio ôntico do *Dasein*: o entendimento-de-ser do único ente que existe⁵⁴. Assim,

Conceber a compreensão de ser significa, porém, compreender de início o ente, a cuja constituição ontológica pertence a compreensão de ser, o ser-aí. A exposição da constituição fundamental do ser-aí, isto é, de sua constituição existencial, é a tarefa da analítica ontológica preparatória da constituição existencial do ser-aí⁵⁵.

⁵⁴ Quanto aos termos “existencial” e “existenciário”, cabe citar: Fausto Castilho traduz o termo *existenziell* por “existencial” e *existenzial* por “existenciário”, ao contrário de Marco Antonio Casanova e de outros tradutores, que optaram por fazer a tradução inversa. Apesar da tradução utilizada por Casanova ser mais empregada nos livros sobre Heidegger, nesta dissertação serão adotadas as traduções propostas por Fausto Castilho, cuja justificativa de tradução seria a seguinte: o termo *existenziell* existe em alemão e é comumente traduzido em contextos não-heideggerianos por existencial. Já o termo *existenzial*, que corresponde ao termo existenciário, é um neologismo criado por Heidegger, por este motivo a opção de traduzi-lo também por um neologismo na língua portuguesa.

⁵⁵ HEIDEGGER, 2012b, p. 331.

A tarefa de uma analítica ontológica seria, dessa maneira, investigar a partir da existencialidade, a constituição-de-ser do ente que existe, na qual já se situa uma ideia de ser em geral ⁵⁶, como Heidegger afirma:

O *Dasein* tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é ôntica: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é ontológica: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o *Dasein* é em si mesmo “ontológico” ⁵⁷.

Na analítica existencial do *Dasein* reside uma ontologia-fundamental responsável por dar origem a todas as demais ontologias, isto é, a analítica existencial tem raízes ônticas, que permitem o fato de o *Dasein* ser determinado, enquanto ente, pela existência em seu ser, o que é possibilitado pelo fato de este ente ser em si mesmo ontológico: o *Dasein* só pode *existir* enquanto ente em um mundo porque sua constituição de ser é essencialmente ontológica. Logo, há uma ontologia fundamental que serve de base para a constituição-de-ser do domínio ôntico no qual o ser-aí está imerso. Assim, a analítica ontológica do *Dasein* é o que constitui a ontologia fundamental, tornando este ente aquele que possui a função de ser o ente *perguntável* em seu *ser*, gerando a necessidade de tratarmos, então, da analítica ontológica do *Dasein*: horizonte para uma interpretação do sentido-de-ser em geral.

1.4 A analítica ontológica do *Dasein*: introdução aos modos-de-ser

A analítica do *Dasein* (ou ontologia fundamental) justifica-se na medida em que este ente tem a função de ser o *ente em primeiro lugar perguntável*, como fora exposto no subcapítulo anterior. Dessa forma, para que tal ente possa questionar o sentido-de-ser, devemos estabelecer seu correto modo-de-acesso, nas palavras de Heidegger: *Mas como deve ser o acesso a esse ente, o Dasein, e como deve ser por assim dizer visado na interpretação do entendimento?* ⁵⁸, isto é, como podemos falar do *Dasein* e do

⁵⁶ Sobre este ponto, conferir HEIDEGGER, 2012a, p. 61.

⁵⁷ „Das Dasein hat sonach einen mehrfachen Vorrang vor allem anderen Seienden. Der erste Vorrang ist ein ontischer: dieses Seiende ist in seinem Sein durch Existenz bestimmt. Der zweite Vorrang ist ein ontologischer: Dasein ist auf dem Grunde seiner Existenzbestimmtheit an ihm selbst >>ontologisch<<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 62).

⁵⁸ „Aber wie soll dieses Seiende, das Dasein, zugänglich und im verstehenden Auslegen gleichsam anvisiert werden?“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 68).

acesso ao sentido de seu ser e aos modos-de-ser que o constituem? Primeiramente, cabe discutirmos a seguinte passagem:

Não há dúvida de que o *Dasein* nos é não só onticamente próximo ou mesmo o mais próximo – pois nós o somos até cada vez nós mesmos. Apesar disso, ou precisamente por isso, ele nos é ontologicamente o mais longínquo. É certo que pertence ao seu ser mais-próprio possuir um entendimento desse ser, mantendo-se já cada vez numa certa interpretação de seu ser⁵⁹.

A citação mostra a proximidade do *Dasein* com os demais entes quando se considera seus aspectos ônticos, uma vez que se trata de um ente como todos os outros entes. No entanto, essa proximidade leva a um distanciamento no que concerne aos seus aspectos ontológicos, ou seja, é pelo fato de o *Dasein* estar completamente imerso em seu *ser* que ele não consegue visualizá-lo com a mesma nitidez em que apreende seu domínio ôntico.

Trata-se da concepção de que, para apreender o *ser*, o ser-aí precisaria estar fora de seu *ser* para que tal apreensão se desse mais adequadamente. Contudo, o *Dasein* é impossibilitado de se situar fora do *ser*, pois é este o que possibilita sua existência de modo geral, ocasionando esta dificuldade de compreender aquilo que lhe constitui, o que sugere o fato de a precedência ôntico-ontológica do *Dasein* ser o fator que faz com que sua constituição de *ser* lhe permaneça em constante encobrimento.

É por isso que o *Dasein* precisa situar-se a partir do mundo, enquanto horizonte de significatividade com o qual o *Dasein* se comporta de maneira essencial, para compreender o sentido-de-ser de sua existencialidade. Doravante, este ente *se elabora e se desfaz segundo o que é cada vez o modo-de-ser do Dasein ele mesmo*⁶⁰, isto é, o ente em questão possui a capacidade de se mostrar em si mesmo a partir de si por meio dos modos nos quais sua existência se desdobra na facticidade (*Faktizität*), tais modos são estruturas essenciais que determinam o *ser* do *Dasein* conforme sua cotidianidade (*Alltäglichkeit*), como mostra a citação,

⁵⁹ „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste. Zwar gehört zu seinem eigensten Sein, ein Verständnis davon zu haben und sich je schon in einer gewissen Ausgelegtheit seines Seins zu halten“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 68).

⁶⁰ „Weil nun aber zum Dasein nicht nur Seinsverständnis gehört, sondern dieses sich mit der jeweiligen Seinsart des Daseins selbst ausbildet oder zerfällt, kann es über eine reiche Ausgelegtheit verfügen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 70).

Nessa cotidianidade não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da cotidianidade do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo ⁶¹.

Dessa maneira, a estrutura essencial do perguntar ontológico deve partir da afirmação de que o *ser desse ente* que pergunta *é cada vez meu*, isto é, *o ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos* ⁶². Tal afirmação refere-se ao fato de o *ser* estar em jogo para o ente em questão, não se busca, conforme fora exposto, o *ser* de outrem, mas sim, o *ser* do ente que dirige o questionar, o que culmina no fato de este ente, necessariamente, *ter-de-ser*, isto é, a “essência” (*Wesen*) do *Dasein* reside em sua existência ⁶³. Como afirma Emmanuel Lévinas,

Mas uma tal relação entre a essência e a existência só é possível à custa de um novo tipo de ser que caracteriza a ação do homem. Heidegger reserva para este tipo de ser a palavra existência (...). E é porque a essência do homem consiste na existência que Heidegger designa o homem pelo termo de *Dasein* (ser deste mundo) (...). A forma verbal exprime o fato de cada elemento da essência do homem ser um modo de existir, de se encontrar lá ⁶⁴.

A partir daí, como mostra a citação, todo *ser-assim* (*Sosein*) do *Dasein* pode ser considerado *ser*, ou seja, sua existência desdobra-se em modos-de-ser com os quais este ente se relaciona por meio de possibilidades (*Möglichkeiten*). Noutras palavras, (...) *esta carga lançada da facticidade motiva também o caráter de projeção do Dasein, que como existência não é um mero fato, mas também uma possibilidade fáctica, um “poder-ser”* ⁶⁵. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade, o que gera também a possibilidade da apropriação de si mesmo a partir dos modos-de-ser da propriedade e da impropriedade, que refletem a estrutura “ser-cada-vez-meu” (*Jemeinigkeit*) que o

⁶¹ „An dieser sollen nicht beliebige und zufällige, sondern wesenhafte Strukturen herausgestellt werden, die in jeder Seinsart des faktischen Daseins sich als seinsbestimmende durchhalten. Im Hinblick auf die Grundverfassung der Alltäglichkeit des Daseins erwächst dann die vorbereitende Hebung des Seins dieses Seienden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 72).

⁶² „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 138).

⁶³ „Das >>Wesen<< des Daseins liegt in seiner Existenz“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 138).

⁶⁴ LÉVINAS, 19_?, p. 75-6.

⁶⁵ De LÖWITH: “(...) esa carga arrojada de la facticidad motiva también el carácter de proyección del *Dasein*, que como existencia no es un mero *factum*, sino también una posibilidad fáctica, un ‘poder-ser’” (LÖWITH, 2006, p. 177).

determina ⁶⁶, nas palavras do autor, o *Dasein se determina cada vez como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser. Esse é o sentido formal da constituição-da-existência do Dasein* ⁶⁷, que culminará na compreensão de que o ser-aí deve ter suas determinações-de-ser compreendidas sob a constituição-de-ser que fundamenta sua existência na facticidade: trata-se do *ser-no-mundo (In-der-Welt-sein)*, considerado primeiro aspecto existenciário constitutivo do *Dasein*, uma vez que é condição *a priori* de todas as demais determinidades possíveis do ser-aí.

Doravante, daremos continuidade ao problema do mundo no próximo capítulo deste estudo, no qual passaremos a expor o decair do *Dasein* na cotidianidade, a importância das tonalidades afetivas no desvelamento do horizonte do mundo, e o processo de singularização que levará o ser-aí à abertura de seu ser, tendo como finalidade esclarecer como se origina a questão da compreensão da finitude.

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 141.

⁶⁷ „Das Dasein bestimmt sich als Seiendes je aus einer Möglichkeit, die es ist und d. h. zugleich in seinem Sein irgendwie versteht. Das ist der formale Sinn der Existenzverfassung des Daseins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 142).

CAPÍTULO 2

Problematização do mundo

2.1 Apresentação do capítulo

Trataremos da temática do mundo a partir de três pólos, a saber: 1) “mundo e ser-em”, cuja temática fundamental é estabelecer o modo pelo qual o *Dasein* existe no mundo; 2) “decadência e ser-com-os-outros”, conceitos atrelados ao decair do *Dasein* na mundanidade e à relação com os demais “seres-aí”; e 3) “mundo e desvelamento”, cujo foco norteador será a análise das tonalidades afetivas e seu papel fundamental no despertar do *Dasein* para a compreensão de sua finitude. Outro fator importante que será citado, ainda que de forma breve, será a preocupação, estrutura primordial da existência do *Dasein* no processo de abertura que o levará ao descobrimento da verdade de seu ser.

Devido à extensão do problema alvo deste segundo capítulo, trabalharemos de forma resumida alguns dos tópicos, uma vez que caberá focarmos mais detalhadamente a importância das tonalidades afetivas no processo de compreensão da finitude.

2.2 Mundo e ser-em

Primeiramente, ser-no-mundo designa o fato de o ser-aí *ser em* um mundo (*In einer Welt sein*), isto é, trata-se de uma constituição *a priori* do *Dasein* que compreende, necessariamente, o fato de o ser-aí estar no interior do mundo, na medida em que tal modo-de-ser pressupõe como condição o modo do *ser-em* (*In-Sein*), existenciário (*Existenzial*) que configura uma constituição-de-ser própria do *Dasein*. Assim, *ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*⁶⁸.

⁶⁸ „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 172).

Doravante, *o ser-no-mundo é sem dúvida uma constituição do Dasein necessária a priori*⁶⁹, isto remete ao fato de a existência possuir precedência no *Dasein*: primeiramente este existe e, para existir, é necessário haver um abrigo, uma teia de significatividade para todas as experiências que o ser-aí irá vivenciar durante a vida.

Assim, aquilo pelo qual o mundo se torna mundo seria chamado de “mundidade” (*Weltlichkeit*), ou mundanidade⁷⁰, responsável por doar o sentido necessário para que o mundo continue sendo o abrigo necessário, a condição apriorística, pertencente ao *Dasein*. Como Heidegger afirma, o mundo seria o momento estrutural que permite ao ente do interior-do-mundo o seu “mostrar-se”.⁷¹ Doravante, quando Heidegger pretende descrever o mundo em *SZ*, seu intuito não é se ater a uma descrição ôntica dos fenômenos intramundanos, uma vez que se trata de um assunto pré-fenomenológico que não faz parte do problema primordial a que o autor se detém. Tampouco se trata de enumerar os entes que estão no mundo e, a partir daí, analisar o ser de cada uma dessas entidades. Por exemplo, quando falamos de um ente cujo objetivo é ser um instrumento, seu modo-de-ser é a instrumentalidade (*Zuhandenheit*)⁷². Quando tratamos de um ente que subsiste no interior-do-mundo, seu modo-de-ser é a subsistência (*Vorhandenheit*)⁷³. Ou seja, tais modos-de-ser configuram a maneira pela qual os entes existem no mundo conforme a teia de significatividade que os abrange. Porém, como o autor explica, tais descrições não são suficientes para chegarmos à elucidação do conceito de mundo, como mostra a seguinte citação: *nem a descrição ôntica do ente do interior-do-mundo, nem a interpretação ontológica do ser desse ente atingem, como tais, o fenômeno do*

⁶⁹ „Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 170).

⁷⁰ Na tradução de Fausto Castilho, o termo *Weltlichkeit* aparece traduzido por *mundidade*. Em outras traduções, o mesmo termo aparece traduzido por *mundanidade*.

⁷¹ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 197.

⁷² Fausto Castilho traduz o termo *Zuhandenheit* por *utilizabilidade*, que se refere ao modo-de-ser dos entes que estão no mundo para serem utilizados pelo ser humano, como uma caneta, um copo, etc. Como Heidegger conceitua: a utilizabilidade é a determinação ontológico-categorial do ente como ele é “em si”. No original: „Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es >>an sich<< ist“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 218).

⁷³ Como Heidegger explica no parágrafo 16 de *SZ*, a subsistência (*Vorhandenheit*) anuncia-se no instrumento, que é sempre um utilizável, algo cujo modo de ser orienta-se sempre por uma finalidade. Assim, na cotidianidade há vários modos pelos quais o ser-aí pode se ocupar com os entes intramundanos. Nesses modos devem vir ao encontro ao *Dasein* a finalidade de cada entidade, que é seu modo de ser no mundo. Neste caso, a subsistência deve acompanhar os entes subsistentes, por exemplo. E a utilizabilidade deve acompanhar os entes utilizáveis (Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 223).

“mundo”. Os dois modos de acesso ao “ser objetivo” já “pressupõem de diversos modos” o “mundo”⁷⁴.

A citação aponta o fato de não podermos partir da análise dos entes intramundanos para chegarmos ao conceito de mundo, uma vez que este prefigura todo modo-de-ser possível. Para que o conceito de mundo fique esclarecido, retomaremos a análise do conceito de mundidade, tal como está descrito em *SZ*, a saber:

“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existenciária do *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existenciário. Quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo”, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. “Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo⁷⁵.

Mundidade seria, portanto, um aspecto existenciário do *Dasein*, a estrutura que lhe permite existir como ente e constitui *a priori* sua existência. Mundo não deve ser empregado como um conceito ôntico, ao contrário, sua função é ontológica e não deve referir-se à noção de vida humana, isto é, quando falamos em vida, devemos ter em mente que há um “mundo da vida”⁷⁶, responsável por permitir que o *Dasein* viva e se relacione com as coisas e com os outros seres-aí. A expressão “mundo da vida” contém uma significação existencial pré-ontológica, diferentemente da noção de mundo, que constitui de modo existenciário o próprio caráter do *Dasein*.

⁷⁴ Em *SZ*: „Weder die ontische Abschilderung des innerweltlichen Seienden, noch die ontologische Interpretation des Seins dieses Seienden treffen als solche auf das Phänomen >>Welt<<. In beiden Zugangsarten zum >>objektiven Sein<< ist schon und zwar in verschiedener Weise >>Welt<< >>vorausgesetzt<<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 198).

⁷⁵ „>>Weltlichkeit<< ist ein ontologischer Begriff und meint die Struktur eines konstitutiven Momentes des In-der-Welt-seins. Dieses aber kennen wir als existenziale Bestimmung des Daseins. Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial. Wenn wir ontologisch nach der >>Welt<< fragen, dann verlassen wir keineswegs das thematische Feld der Analytik des Daseins. >>Welt<< ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 198-200).

⁷⁶ Ernildo Stein trata do problema do “mundo da vida” em sua obra *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Nela, o autor observa: *Heidegger, a partir de uma determinada reflexão sobre o conceito de cosmos, vislumbrou, de uma forma genética, um conceito de mundo com um duplo sentido. No primeiro sentido ele apresenta o mundo enquanto continente, totalidade; no segundo, o mundo enquanto mundo do homem* (Cf. STEIN, Ernildo. *As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida*. Ijuí: Editora Unijuí, 2012).

Quando pensamos no conceito heideggeriano de mundo, devemos ressaltar a importância desta concepção em relação à História da Filosofia. Por exemplo, em Heidegger, o mundo não dependeria da consciência humana para existir, tampouco seria um correlato de significatividade para o ser humano. Trata-se de um *como* do *Dasein*, o modo pelo qual ele existe. Nas palavras de Ernildo Stein:

O conceito de mundo passa a ser abordado pelo filósofo via um ponto de vista transcendental, porém não mais como um *a priori* da consciência, um *a priori* do eu penso (...). Tal conceito deve referir-se não mais a uma teoria da consciência, mas ao homem, no mundo ⁷⁷.

Assim, no parágrafo 26 de *SZ*, o autor diferencia, agora de forma conclusiva, os dois modos de acesso pelo *Dasein* aos demais entes mundanos. Todo ente que vem-de-encontro no-interior-do-mundo, que não seja um *Dasein*, deve poder ser acessível pelo modo da utilizabilidade, quando se trata de um ente utilizável ou instrumental; ou pelo modo da subsistência, modo pelo qual os entes que não compreendem a si mesmos se dão no mundo. Dessa maneira, o ponto importante a ser ressaltado aqui é o fato de que o *Dasein* é “no” mundo na medida em que o modo ser-no-mundo, que lhe constitui previamente, condensa a noção de que ele também é acessível a si mesmo, por si mesmo, como um ente que vem-de-encontro no-interior-do-mundo. Logo, há uma relação unilateral nesta questão, o *Dasein* é constituído pelo mundo enquanto modo-de-ser, porém, o mundo não é constituído pelo *Dasein*, uma vez que esta totalidade de sentido independe das relações significativas existentes entre o *Dasein* e os outros entes.

Dessa forma, o ser-no-mundo é o modo-de-ser que possibilita ao *Dasein* se relacionar com os demais entes intramundanos. Modos-de-ser são caracteres pelos quais o ser-aí se mostra no mundo no qual está lançado, são possibilidades atreladas à essência do *Dasein*, modos em que o ser-aí se exprime em sua existência fáctica junto ao mundo no qual está inserido. Conforme a citação:

O ser-no-mundo do *Dasein*, por sua facticidade, já se dispersou ou mesmo se despedaçou cada vez em determinados modos do ser-em. A multiplicidade de tais modos do ser-em pode ser mostrada em exemplos, na seguinte enumeração: ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar,

⁷⁷ STEIN, 2012, p. 129.

interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos do ser-em têm o modo-de-ser do ocupar-se⁷⁸.

Exporemos, então, o modo pelo qual o *Dasein* se ocupa com os entes intramundanos e se preocupa com os outros, levando-nos à necessidade de uma análise dos conceitos de decadência e de ser-com-os-outros.

2.3 Decadência e ser-com-os-outros

Para a análise da questão do mundo e da decadência, caberá voltarmos a um ponto que foi exposto no primeiro capítulo deste estudo: o fato de a existência do *Dasein* pertencer a si mesmo, isto é, o seu caráter de ser-cada-vez-meu. Se este “meu” ser não é transferível aos demais entes, tal característica tem por consequência o fato de o ser-aí poder apropriar-se de seu ser. Esta apropriação desdobrar-se-á em duas possibilidades a partir das quais os modos de ser se estabelecerão: a propriedade e a impropriedade ou, em outros termos, a decadência e a autenticidade. Desta maneira, estas possibilidades determinarão o ser-cada-vez-meu do *Dasein*, direcionando as atividades intramundanas do ser humano no mundo.

A última citação do subcapítulo anterior destaca um conceito fundamental da filosofia heideggeriana em *SZ*: o “ocupar-se” (*Besorgen*), que designa a estrutura fundamental do ser-aí inserido no mundo. Trata-se de um *termo ontológico (existenciário) para a designação do ser de um possível ser-no-mundo*⁷⁹. Este “ocupar-se” refere-se ao fato de este ente, no modo do *ser-em*, estar sempre disposto em relação aos demais entes inseridos no mundo, por meio das ocupações cotidianas, do cuidado com o outro (*Fürsorge*), das tarefas gerais que o ser-aí realiza em sua cotidianidade, do

⁷⁸ „Das In-der-Welt-sein des Daseins hat sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gar zersplittert. Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen... Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 178).

⁷⁹ „Gegenüber diesen vorwissenschaftlichen, ontischen Bedeutungen wird der Ausdruck >>Besorgen<< in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 178).

que decorre a constatação de que *o ser do Dasein ele mesmo deve se tornar visível como preocupação*⁸⁰.

A preocupação (*Sorge*), ou cuidado⁸¹, está atrelada à noção de *ocupar-se* e constitui, dessa maneira, um conceito ontológico estrutural do *Dasein* na medida em que assinala o *decair* (*Verfallen*) deste ente no mundo e o situa a partir de seu convívio com os demais entes intramundanos, culminando em outra estrutura existenciária fundamental: o *ser-um-com-os-outros*. Nas palavras de André Duarte,

Em *Ser e Tempo* (...) se demonstra que o encontro do outro já tem de ser considerado no âmbito de uma análise da lida cotidiana das “ocupações” (*Besorgen*) e “preocupações” (*Fürsorge*) mundanas, instância que é ontologicamente anterior em relação a todo questionamento teórico pela natureza do outro⁸².

A citação evidencia o quanto a constituição essencial do ser-aí está correlacionada, essencialmente, ao seu caráter mundano. O fato de o ser-aí só poder ser *em* um mundo, que lhe exerce função de horizonte de significatividade, retrata o domínio que a cotidianidade impõe a este ente: o *Dasein tem-que-ser* com os demais entes e com os outros, esta obrigatoriedade implica no reconhecimento do outro como parte do reconhecimento de si mesmo enquanto *Dasein*. Assim,

ser-no-mundo é ser-com os outros com os quais se coexiste em um mundo comum, cuja totalidade originária dos nexos de referência significativos já está sempre e de antemão aberta, isto é, compreendida por todos. O encontro dos outros já se dá sempre no âmbito de uma “familiaridade com o mundo” (*Weltvertrautheit*) constitutiva da compreensão de ser do ser-no-mundo, na concretude das preocupações e ocupações cotidianas compartilhadas. Isso também significa que o encontro do outro não se dá nunca, em primeiro lugar, por meio da atividade teórica de um sujeito disperso, isolado, pairando junto a todas as outras coisas mundanas, pois o outro já é, sempre,

⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 181.

⁸¹ O termo *Sorge* aparece traduzido de diversas formas ao longo dos estudos sobre Heidegger. Na tradução de Márcia Sá de SZ, por exemplo, o termo aparece traduzido por “cura”. Geralmente, a palavra *Sorge* é traduzida por “cuidado”, mas como estamos utilizando a tradução de Fausto Castilho, empregaremos o termo “preocupação”.

⁸² DUARTE, 2002, p. 163. André Duarte utiliza o termo *Besorgen* para se referir às ocupações com os entes intramundanos e o termo *Fürsorge* para se referir à ocupação com o outro, isto é, com os demais “*Daseins*”, por isso, este último termo é traduzido, neste caso, por preocupação. Seguindo a tradução de Fausto Castilho, podemos entender que a palavra *Sorge* faz referência a uma estrutura originária que contém a preocupação. Assim, o termo *Fürsorge* é traduzido por preocupação-com-os-outros, pois refere-se à ocupação com os outros entes que são no modo do *Dasein*, e o termo *Besorgen* refere-se à ocupação com os entes intramundanos.

imediatamente reconhecido enquanto outro *Dasein*, isto é, como abertura estruturada pela compreensão de ser⁸³.

O mundo é o horizonte que permite a coexistência de um determinado *Dasein* com os demais entes nele inseridos e tem por referência a abertura como sua estrutura fundamental. Ou seja, a citação evidencia que ser-no-mundo exige uma compreensão-de-ser cuja base necessita da constatação dos diversos domínios ônticos que perfazem a totalidade estrutural na qual o *Dasein* está imerso. Esta compreensão-de-ser oriunda de seu caráter mundano impõe ao *Dasein* um modo-de-ser cotidiano, que visa à compreensão acerca da existência dos outros entes humanos, implicando, necessariamente, nos modos-de-ser que concernem à ocupação do *Dasein* em si mesmo com “os outros”. Nas palavras do filósofo:

“Os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca, sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma não se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está. Esse também-ser-“aí” com eles não tem o caráter ontológico de um ser-subsistente-“com” no interior de um mundo. O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” devem ser entendidos como existenciários e não como categoriais⁸⁴.

Percebe-se que esta configuração de ser-com-os-outros reflete um modo-de-ser existenciário do ser-aí, ou seja, não se trata de uma atribuição categorial ao *Dasein*, pois seu modo de estar com os demais entes não se limita a um domínio puramente ôntico. O reconhecimento do outro configura uma característica ontológica do *Dasein* denominada *Das Man* (o a-gente) responsável por situar o ser-aí na publicidade das ocupações do cotidiano. O a-gente designa, portanto, o entrelaçamento do ser-aí com seus semelhantes. Tal entrelaçamento permite ao *Dasein* sua perda do si-mesmo em meio à igualdade que encobre o ser *Da-sein* do *Dasein*.

⁸³ DUARTE, 2002, p. 163-4.

⁸⁴ „>>Die Anderen<< besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines >>Mit<<-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das >>Mit<< ist ein Daseinsmäßiges, das >>Auch<< meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. >> Mit<< und >>Auch<< sind existenzial und nicht kategorial zu verstehen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 342). Logo, “os outros” faz referência aos demais seres humanos, que são no modo-de-ser do *Dasein*. A expressão “os outros entes” refere-se aos entes que não são no modo-de-ser do *Dasein*.

Em outras palavras, o *ser-com* e o *ser-em* ocasionados pelo modo do ser-no-mundo aplicam-se ao aspecto ontológico do *Dasein*, são caracteres constitutivos de sua essência. Por este motivo, tais modos permitem-no assumir sua condição mundana a partir da assimilação do outro em sua constituição-de-ser, o que o leva à figura pública do *Das Man*, que reflete um *modo-de-ser da absorção no mundo*⁸⁵.

O “a-gente” designa, portanto, o *Dasein* em sua cotidianidade, tomado pelas estruturas da preocupação e da ocupação com os demais entes intramundanos e com os outros. *É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí, o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí*⁸⁶. Esta estrutura repercute no modo pelo qual o *Dasein* age no mundo, que pode ser próprio ou impróprio, sendo estes variáveis de acordo com a relação entre o ser-aí e a assimilação consciente de sua condição intramundana. O *Dasein* carrega em si o entendimento de seu todo estrutural e da constituição existenciária de seu ser, possível apenas pelo caractere ser-no-mundo. Heidegger trata deste modo-de-ser identificando-o como um modo-de-ser da absorção do mundo, isto é, o *Dasein* tomado em sua cotidianidade, no apego aos demais entes humanos e às formas mundanas que constituem o mundo.

É a partir daí que se cria a necessidade de o ser-aí interpretar o mundo segundo a teia significativa em que está disposto. O modo pelo qual o ser-aí conhece este abrigo é a interpretação dos nexos significativos situados no mundo enquanto horizonte de significatividade, horizonte este que exercerá o papel fundamental no que concerne ao conhecimento da constituição-de-ser própria do ser-aí.

Para entendermos tal questão, caberá tratarmos da noção de preocupação (preocupação) enquanto um sentido da ocupação que remete à constituição originária do *Dasein*, na medida em que se trata de um desdobramento do modo do ser-em no mundo, que exige uma interpretação específica. Esta interpretação dar-se-á pela estrutura do *decair* (*Verfallen*) no mundo, pois é nela que reside o apego do *Dasein* ao horizonte significativo que constitui a mundanidade (*Weltlichkeit*) do mundo, uma vez que o sentido de seu *ser* parte, primeiramente, do modo como o ser-aí lida com os outros entes inseridos no mundo (estágio que abarca os modos “ser-em”, “ser-no-mundo” e “ser-um-com-os-outros”) para então alcançar por meio do desvelamento o estado que será

⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 331.

⁸⁶ HEIDEGGER, 2012c, p. 90.

marcado pela abertura (*Erschlossenheit*), no qual a preocupação atingirá um sentido singularizante.

Dessa forma, se o modo de existir do *Dasein* é *no* mundo, e isto implica com os demais entes intramundanos, o ser-aí deve relacionar-se com tais entes por meio de um modo específico que passará a constituir sua existência no interior do mundo, a saber, a preocupação. Heidegger define a preocupação como o sentido de *ser* primordial do *Dasein*, o que condensa as noções de facticidade e cotidianidade. Desse modo, a forma pela qual o ser-aí se relaciona com os demais entes intramundanos é a ocupação decorrente de seu existenciário “ser-com”, propiciada por sua condição de ser-no-mundo. O intuito de Heidegger, nesta ocasião, é romper com a ideia de que todos os entes são subsistentes e de que o modo de falar deles é puramente teórico, isto é, por meio das categorias⁸⁷.

Portanto, quando tratamos do problema da decadência devemos ressaltar o apego do ser-aí à vida cotidiana e, assim, à noção de mundo da vida. Ao situar o mundo como horizonte *a priori* no qual se dão as experiências mundanas, Heidegger introduz um novo conceito a analítica existenciária em questão: o “ocupar-se”, *termo ontológico (existenciário) para a designação do ser de um possível ser-no-mundo*⁸⁸. Ou seja, o ser-no-mundo tem seu ser no modo do ocupar-se. O ser humano se ocupa dos demais entes e preocupar-se com os outros com os quais convive, ele é um ser-um-com-os-outros, o mundo em que habita não é vazio, mas sim repleto de entes, o que faz com que o ser do *Dasein* se mostre por meio da preocupação (*Sorge*).

O conceito de preocupação remete ao modo “ser-um-com-os-outros”, isto é, refere-se a um dos desdobramentos possíveis do ser do *Dasein*. Trata-se do conceito no qual se funda toda estrutura ontológica do ser-aí. O preocupar-se indica uma ocupação de precedência ôntica e ontológica do ser-aí para com os demais entes, uma ocupação que remete à constituição originária do *Dasein*, na medida em que se trata de um desdobramento do modo do ser-em *no* mundo, que exige, conforme a citação acima, uma interpretação prévia.

A decadência à qual o *Dasein* pode estar submetido consiste em um modo assinalado da existência imprópria, no qual o ser-aí se encontra situado em meio à

⁸⁷ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 251.

⁸⁸ HEIDEGGER, 2012a, p. 179.

cotidianidade e nela busca o sentido fundamental de sua existência enquanto ser-no-mundo. Desse modo, a decadência delimita um modo impróprio da vida fática e, na medida em que *vida fática (ser-aí) quer dizer: ser em um mundo, mundo enquanto aquilo que é ocupado*⁸⁹, a decadência representa um apego a esta teia fechada de significatividade e ao impessoal enquanto característica da impropriedade do ser-aí.

Doravante, o decair no mundo representa uma determinidade existenciária à qual o ser-aí está submetido quando este se encontra preso à ditadura da impessoalidade: trata-se do ser humano nas ações cotidianas, nas quais sua singularidade não é posta em relevo, pois este ente se encontra sob o domínio das formas habituais que abarcam todos os entes em suas tarefas e ocupações. Nas palavras de Heidegger,

O decisivo para a configuração de uma posição prévia é ver o ser-aí em sua cotidianidade. A cotidianidade caracteriza a temporalidade do ser-aí (concepção prévia). É inerente à cotidianidade certa medianidade do ser-aí, o “impessoal”, em que se mantém encobertas a singularidade e a possível propriedade do ser-aí⁹⁰.

Percebe-se, por meio da citação, que a cotidianidade representa o estado que antecede a singularização, estágio que levará o ser-aí à compreensão da autenticidade como modo assinalado da existência própria. Assim, o apego ao cotidiano representa um *estar junto ao mundo*, no qual o ente humano é levado à mais pura publicidade, perde-se o estado que assinala a singularidade de cada um destes entes em questão, pois todos são configurados conforme a impessoalidade que rege as ações e práticas realizadas pelo “a-gente”.

Este impessoal, o “a-gente” que realiza as ações no modo da publicidade, refere-se a *um assinalado ser-no-mundo completamente tomado pelo “mundo” e pelo Dasein com os outros em a-gente*⁹¹. É na impropriedade que o ser-aí se situa ainda mais no mundo e busca abrigo nos entes intramundanos, tal fato pode ser evidenciado através do apego às práticas usuais, como trabalhar, arrumar a casa, cuidar dos filhos, entre outros. Todas essas incessantes ocupações que o ser-aí tem no mundo com os demais entes caracterizam uma forma privilegiada de ocupação. Trata-se de uma estrutura previamente estabelecida no modo do ser-no-mundo, isto é, o fato de o ser-aí ser em um

⁸⁹ HEIDEGGER, 2012b, p. 90-1.

⁹⁰ Idem, p. 90.

⁹¹ HEIDEGGER, 2012a, p. 493.

mundo evidencia uma necessidade de o ente humano estar “pré-ocupado” com os demais entes: esta preocupação será, portanto, a estrutura ontológica fundamental do *Dasein* no que concerne ao seu convívio no interior deste abrigo mundano.

Desta maneira, a decadência só é possível por meio de um decair do *Dasein* no mundo, pois somente este pode propiciar ao ser-aí a ocupação com outros entes. Contudo, se neste modo de ser-um-com-o-outro o *Dasein* se perde na publicidade das ocupações cotidianas e passa a viver assumindo seu decair no mundo como uma forma de existência, imprópria neste caso, tem-se o estado denominado decadência, no qual a fuga do estado de singularização passa a ser constante. Esta fuga é responsável por determinar o distanciamento do *Dasein* em relação à possibilidade da tonalidade afetiva. Assim, na medida em que o apego ao mundo e às coisas é tentador, pois evita o efeito arrebatador das tonalidades, o ser-aí tende, de modo geral, a procurar se estabelecer no modo tranquilo da vida decadente. Esta tranquilidade ocasionada pela existência imprópria acaba por intensificar ainda mais o decair do ser-aí no mundo. Conforme mostra o autor,

Nesse tranquilizado comparar-se com tudo, que tudo “entende”, o *Dasein* é arrastado para um estranhamento no qual lhe fica encoberto seu poder-ser mais-próprio. O ser-no-mundo que decai é ao mesmo tempo, como tentação que tranquiliza, estranhante. Mas esse estranhamento não pode significar, por sua vez, que o *Dasein* é factualmente arrancado de si mesmo; ao contrário, o estranhamento conduz o *Dasein* a um modo-de-ser caracterizado pela mais extrema “análise de si mesmo”, posta à prova em todas as possibilidades de interpretação, a tal ponto que o olhar já não consegue abranger as “caracteriologias” e as “tipologias” que dela derivam ⁹².

Desse modo, o decair no mundo afasta do ser-aí o modo da existência marcado pela autenticidade, uma vez que o ser-aí passa a situar-se, cada vez mais, dentre as formas habituais do mundo. Trata-se de um apego que limita o ser-aí a atuar somente com outros entes, pois ocorre uma espécie de estranhamento do ser-aí em relação ao seu

⁹² Em *SZ*: „In diesem beruhigten, alles >>verstehenden<< Sich-vergleichen mit allem treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend. Diese Entfremdung wiederum kann aber nicht besagen, das Dasein werde ihm selbst faktisch entrissen; im Gegenteil, sie treibt das Dasein in eine Seinsart, der an der übertriebensten >>Selbstzergliederung<< liegt, die sich in allen Deutungsmöglichkeiten versucht, so daß die von ihr gezeigten >>Charakterologien<< und >>Typologien<< selbst schon unübersehbar werden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 498).

próprio ser, ocasionado pela fuga travada deste ente em relação a si mesmo. É como se o estar-junto às coisas e ao mundo representasse uma possibilidade de existência capaz de afugentar as incertezas e as tonalidades afetivas que perpassam a vida interior. Porém, nesta forma de estranhamento gerada pela fuga em direção ao mundo, o ser-aí fecha-se em si mesmo, constringendo-se a evitar outra forma possível de existência. Assim, estando o ser-aí preso em si mesmo, o mundo como horizonte de possibilidades também se fecha, fazendo com que o ser-aí viva preso à sua impropriedade.

Percebe-se que este estranhamento (*Unheimlichkeit*) assinalado pela reclusa do ser-aí em si mesmo não propicia a compreensão acerca de sua constituição, pois para que isto ocorra é necessário um desvelamento, que será possível somente mediante a abertura do ser humano para a compreensão do mundo como horizonte de possibilidades. Se este horizonte permanece fechado, e o ser-aí mantém-se preso em sua existência imprópria, não ocorre o desocultamento da verdade de *ser* do ser-aí, uma vez que esta exige a abertura e a compreensão da existência como pura possibilidade. Vejamos como Christian Dubois explica esta questão:

O *Dasein* é originariamente decaído, afastado de si mesmo. Lançado no mundo, ele se compreende a partir do que faz, de seu ser junto às coisas, como impessoalmente se compreende, a partir do ser-explicitado-público, que o antecede e ultrapassa. (...) Tudo isso constitui o movimento da existência enquanto lançada e que a relança na impropriedade, e aí se precipita e redemoinha ⁹³.

A inautenticidade representa o modo pelo qual o *Dasein* vive quando decaído no mundo, na impropriedade oriunda do constante apego às ocupações que realiza e aos demais entes inseridos no interior do mundo. Esta forma imprópria da existência gera um afastar-se do *Dasein* em relação à sua constituição originária fundamental, que será marcado pelo fechamento do ser-aí em si mesmo, impossibilitando a abertura capaz de conduzi-lo ao desocultamento do sentido que até então permanece oculto em seu ser. Nesta decadência, o *Dasein* tende a viver sob os ditames da impessoalidade, como foi exposto, na qual o ser-aí se confunde em meio às coisas e vive conforme a teia de significatividade já estabelecida no mundo em que habita.

O ser-aí só poderá sair desta teia em direção às outras possibilidades de ser a partir da ruptura deste nexos significativo, que será possível apenas por meio da

⁹³ DUBOIS, 2004, p. 41.

manifestação das tonalidades afetivas, que servirão como dispositivos de abertura do mundo enquanto horizonte de possibilidades. Esta temática será trabalhada no subcapítulo seguinte, no qual faremos uma interpretação das tonalidades afetivas juntamente às noções de abertura e verdade.

2.4 Mundo e desvelamento – o “encontrar-se” da tonalidade afetiva fundamental

O encontrar-se (*Befindlichkeit*) da angústia (*Angst*) enquanto tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) e o papel do tédio (*Langeweile*) na compreensão da temporalidade (*Zeitlichkeit*) são tópicos de extrema importância na analítica existencial de SZ pelo fato de trazer o *Dasein* ao desvelamento de seu ser. Não apenas em SZ. Esta problemática também foi trabalhada em outros textos do autor, sobretudo no recorte proposto por este estudo. Dessa maneira, utilizaremos bastante a obra *Conceitos fundamentais da metafísica – mundo, finitude, solidão (GM)* neste subcapítulo, uma vez que trata das tonalidades afetivas em detalhes e do conceito de desvelamento, foco desta investigação.

Assim, nosso primeiro objetivo é tratar daquilo que Heidegger define como o despertar das tonalidades afetivas, que deve ser entendido no sentido de um deixar transparecer, isto é, vir à tona algo que se encontrava adormecido. Não se trata de constatar algo que já estava dado, mas sim, de um desencobrir, no sentido de revelar o que até então permanecia oculto no interior do *Dasein*⁹⁴.

Primeiramente, caberá explicitarmos o conceito de tonalidade afetiva. Como Heidegger afirma em *GM: a tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum*⁹⁵. O termo *Stimmung* aparece traduzido de diversas maneiras ao longo dos estudos sobre Heidegger. Cabe esclarecer que na tradução de Fausto Castilho de SZ, o termo *Stimmung* aparece traduzido como “estado-de-ânimo”. Já em *GM*, o mesmo termo é traduzido por “tonalidade afetiva”, opção que será adotada ao longo deste estudo. Na tradução de Márcia Sá de SZ, a tradutora opta por traduzi-lo por “disposição”.

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 71.

⁹⁵ HEIDEGGER, 2006, p. 80.

A tonalidade afetiva é um fenômeno que contém o modo fundamental do ser-aí, dotando-o de consciência e possibilidade. Logo, o despertar de uma tonalidade possibilita a apreensão do ser-aí como ser-aí ⁹⁶. Doravante, a tonalidade afetiva é o próprio modo do ser-aí, a maneira pela qual o *Dasein* deve existir no mundo, responsável por modificar o modo do estar-com os demais entes. Isto é, ela modifica a totalidade estrutural e significativa na qual o *Dasein* se situa. Dessa maneira, a tonalidade afetiva apresenta-se como um estímulo, uma atmosfera, que transpassa a convivência ⁹⁷ do ser-aí com os demais entes no interior do mundo.

Com base na interpretação de *GM*, podemos concluir que a tonalidade afetiva não é um ente, mas um como, um modo-de-ser, responsável por remeter o ser-aí à sua essência: somente a partir deste estímulo o *Dasein* pode desencobrir o sentido-de-ser de seu ente. Este sentido de desvelamento insere-se no contexto de um possível uso da fenomenologia como método de investigação ⁹⁸. Isto é, trata-se de abordar o desvelamento do sentido temporal do ser por meio do processo de abertura que remete o ser-aí à sua verdade, sua constituição originária. Tal abertura ocorre por meio das tonalidades afetivas, cujo papel é remeter o *Dasein* à sua condição contingente, finita, em especial, deslocando-o do mundo no qual estava inserido, que até então lhe servira de abrigo devido ao seu caráter estruturalmente significativo.

Desse modo, Heidegger propõe duas tonalidades afetivas, a saber, a angústia (*der Angst*) e o tédio (*die Langeweile*), sendo a angústia e o tédio profundas tonalidades afetivas fundamentais (*Grundstimmungen*), pois permitem ao *Dasein* o verdadeiro “encontrar-se”. Nessa ocasião, caberá tratar do papel de desvelamento das tonalidades que perpassam o *Dasein* e se encontram veladas devido ao aprisionamento do ser-aí às ocupações cotidianas e à constante fuga empreendida como meio de se ocultar o caráter contingente da existência.

⁹⁶ Idem, p. 79.

⁹⁷ Tal como Heidegger afirma em *GM: A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma nova tonalidade afetiva* (Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 80).

⁹⁸ Acerca deste trecho, cabe esclarecer o seguinte: Heidegger não “usa” a fenomenologia em um sentido utilitarista do termo. Ao contrário, ele vivencia a Fenomenologia em sua época, por isso, seu intento em relação à verdade oculta no *Dasein* é fazer ver a partir de si mesmo aquilo que está oculto e que deve se manifestar no ente em questão. Ou seja, Heidegger propõe, por meio da tonalidade afetiva fundamental, um retorno ao aspecto velado dos entes. Nesta dicotomia velamento-desvelamento, a tonalidade atuaria no sentido de uma atmosfera, ou estímulo, capaz de fazer com que o *Dasein* perceba sua essência originária, até então encoberta no modo do decair, no qual o *Dasein* se desvia de si mesmo rumo ao apego às coisas.

Assim, as tonalidades afetivas estão ausentes e ao mesmo tempo presentes na medida em que se encontram latentes no *Dasein*. Estão ausentes devido ao seu caráter velado, oculto, e só podem ser despertadas a partir de um acontecimento que as retome, fazendo com que venham à tona, o que as tornariam presentes. Contudo, cabe ressaltar que esta dicotomia acerca da presença ou do ocultamento das tonalidades afetivas não diz respeito ao fato de o indivíduo estar consciente ou inconsciente da tonalidade afetiva⁹⁹. Trata-se de um deixar-ser, deixar vir-a-estar desperta a tonalidade, isto é, o deixar-despertar da tonalidade corresponde a uma atitude involuntária do ser-aí, uma vez que este não escolhe despertar uma tonalidade, ele *é acometido* pelo seu despertar.

Por exemplo, no caso da angústia, o indivíduo não escolhe “angustiar-se”, ao contrário, ele é acometido pela angústia, seja por um fator externo ou por um fator interno e, é com este acontecimento, que a estrutura de verdade do *Dasein*, que é a finitude, se mostra, a partir de um desvelar daquilo que estava até então oculto. Esta verdade *desocultada* remete o indivíduo à sua condição última, por isso que as tonalidades afetivas são consideradas fundamentais, pois correspondem diretamente a uma verdade que se encontrava velada no interior do *Dasein*.

Outro exemplo. No caso do tédio, tomado em sua primeira forma (o ser-entediado por alguma coisa): os indivíduos, ao buscarem constantemente passar o tempo, procuram afugentar o tédio, adormecê-lo sem, no entanto, conseguirem aniquilá-lo porque ele está *aí*. Não deixamos, em nenhum momento, de ter consciência do tédio, o que ocorre é uma fuga de seu despertar. O indivíduo procura proteger o tédio de si mesmo numa tentativa de não lhe deixar acordado, uma vez que, estando latente, encontra-se no limite entre o despertar e o ocultar¹⁰⁰.

Seja na angústia ou no tédio, ambas as tonalidades afetivas desempenham o papel de dispositivos de abertura do mundo para uma possibilidade: o confronto com o horizonte temporalmente finito do *Dasein*. É por este motivo que as tonalidades afetivas encontram-se latentes no indivíduo, pois correspondem a uma verdade que está velada sob os diversos meios de fuga tentados pelo *Dasein* ao buscar abrigo no mundo e em suas formas habituais. Em outros termos, o ser-aí foge da angústia e do tédio na medida em que foge também de sua condição contingente, que será trazida à tona por meio dessas disposições próprias. Como mostra a seguinte citação:

⁹⁹ HEIDEGGER, 2006, p. 74.

¹⁰⁰ Idem, p. 95.

Elas (as tonalidades afetivas) remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí. Exatamente porque a essência da tonalidade afetiva consiste em não ser nenhuma manifestação paralela, mas nos remete para o fundamento do ser-aí, ela permanece velada ou mesmo disfarçada para nós ¹⁰¹.

Por meio da citação, podemos perceber que a tarefa primordial das tonalidades afetivas é permitir ao ser-aí a apreensão de si mesmo ¹⁰² em suas configurações, ou modos-de-ser, a saber, finito e contingente, perpassado pela insegurança de sua condição frente ao mundo, aos outros e às possibilidades que sempre têm, necessariamente, de assumir.

Por exemplo, no tédio o tempo torna-se longo ao indivíduo: quando se pretende dominá-lo, ele abrange sua extensão, isto é, o tempo torna-se longo no interior do tédio ¹⁰³. Assim, tal disposição, em sua relação com o tempo, denota o modo pelo qual o ser-aí se coloca diante do tempo, conduzindo-o a um problema que concerne muito mais à natureza do tempo do que à natureza do tédio ¹⁰⁴. Portanto, as tonalidades afetivas correspondem à verdade dos modos de existência do ser-aí, a saber, a angústia corresponde à insegurança oriunda da condição contingente e finita do ser-aí e o tédio corresponde ao horizonte temporal que perpassa a sua essência, isto é, se o tempo ganha extensão no tédio e o ser-aí é pura temporalidade, o ser-aí encontra no tédio uma insegurança oriunda da incapacidade de controlar a si mesmo enquanto pura temporalidade. Assim, o tédio o remete a um vazio diante de sua condição no mundo, de sua finitude constitutiva, determinando, por sua relação com o tempo, seu trato com o mundo, com a finitude e com a singularização.

Sobre as implicações das tonalidades afetivas em relação ao mundo cabe citar a quebra da teia de significados que engloba o indivíduo fazendo dele um ser-no-mundo com os demais entes intramundanos, como mostra a seguinte citação, *nós denominamos mundo este na totalidade e sua integralidade. Nós somos, e porque somos, esperamos sempre por algo. Sempre somos chamados por algo como um todo. Este na totalidade é*

¹⁰¹ Ibidem, p. 82.

¹⁰² Ibidem, p. 82.

¹⁰³ Ibidem, p. 96.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 97.

*o mundo*¹⁰⁵. Isto é, o mundo é aquilo para o que se dirige o apelo do ser-aí, a busca pela totalidade, pelo desejo de substrato capaz de velar a contingência.

É por este apelo de totalidade que o ser-aí refugia-se no mundo, fazendo dele seu abrigo e seu horizonte de significatividade. Ao mostrar o caráter falho do mundo e seu vazio constitutivo, respectivamente, a angústia e o tédio retiram o lar do ser-aí conferindo-lhe um total abandono, que será fruto de sua finitude originária, conceito que será abordado no próximo capítulo desta dissertação. Como mostra a seguinte citação,

A fenomenologia heideggeriana se tornaria uma meditação da finitude. A ideia de verdade e não-verdade, de velamento e desvelamento aponta para a incompletude de toda a compreensão do ser e da verdade na medida em que se dão na facticidade do ser-aí¹⁰⁶.

Ou seja, em relação à condição para-o-fim do ser-aí, *modo fundamental de nosso ser*, cabe citar que as tonalidades afetivas exercem a função primordial de remeter o indivíduo à sua finitude, ambos, angústia e tédio, despertam o ser-aí para a compreensão da morte como uma possibilidade que lhe é inerente e que ele terá, indubitavelmente, que assumir. As disposições afetivas desvelam a consciência da finitude que até então se situava velada no interior do *Dasein*. A finitude é, por assim dizer, uma inquietude proveniente das oscilações pelas quais o ser-aí tem de passar no caminho em direção à totalidade. Trata-se da inquietude de não poder chegar a esta totalidade, de ter sua travessia interrompida pela morte¹⁰⁷. Por meio da assunção da finitude, o *Dasein* é deslocado de sua cotidianidade e as formas habituais já não lhe são suficientes, o que lhe conduz à singularização. O *Dasein* torna-se um ente singular, desprendido da impessoalidade que encobre seu caráter *Da-sein*.

A angústia e o tédio são os fatores que agem no sentido de promover a singularização do ser-aí em relação aos demais entes. O indivíduo que é acometido pela angústia ou pelo tédio singulariza-se na medida em que tem sua existência retirada da cotidianidade, uma vez que ambas as tonalidades apontam para uma falha no mundo, fazendo com que este nem possa servir de abrigo infinito tampouco de condição necessária para a existência dos entes.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 7.

¹⁰⁶ STEIN, 1983, p. 49.

¹⁰⁷ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 7.

A singularização é proveniente, portanto, da assimilação que o indivíduo tem de sua própria finitude, denota um estar só, uma solidão ocasionada pela impossibilidade de se obter abrigo ou se dirigir para a totalidade. É o “estar-só” do *Dasein* que caracteriza a forma mais autêntica de *estar-no-mundo*, é na solidão que o ser-aí se aproxima do mundo, buscando o fim de sua trajetória rumo à totalidade ¹⁰⁸. Nas palavras de Ernildo Stein:

O ser-aí já vem sempre envolto na autenticidade e inautenticidade, na verdade e na não-verdade, no velamento que acompanha todo o desvelamento. Desta maneira a fenomenologia não será mais o instrumento de redução de tudo à subjetividade, nem um caminho para transformar tudo em “objeto”. A fenomenologia heideggeriana vigiará o âmbito do velamento e desvelamento em que residem todas as essências. Este âmbito é o lugar em que se dá a abertura do ser no ser-aí ¹⁰⁹.

Logo, as tonalidades afetivas relacionam-se à noção de desvelamento tendo como referência três conceitos fundamentais da filosofia de Heidegger: o mundo, a finitude e a singularização. São estes três conceitos as finalidades últimas do desocultamento provocado pelas disposições afetivas no interior do *Dasein*. Tanto a angústia como o tédio, latentes no ser-aí, permitem, quando despertados, que o caráter finito do indivíduo venha à tona. Não apenas isto. Tais disposições permitem também a compreensão do mundo como um abrigo necessário à existência e da solidão como um aspecto situado pela singularização provocada pelo desvelar da finitude como modo fundamental do ser-aí.

Em *SZ*, Heidegger enaltece a angústia a partir do fato de que *aquilo diante de que a angústia se angustia é o ser-no-mundo ele mesmo* ¹¹⁰. Noutras palavras, o problema em questão é que a angústia permite ao *Dasein* o desencobrimento de sua verdade constitutiva. Trata-se de uma atmosfera que passa a caracterizar o modo como o *Dasein* passa a relacionar-se com o mundo. Se outrora esta relação era posta como apego, no modo da decadência, agora, podemos afirmar que o mundo torna-se algo “insuficiente”, pois não pode mais oferecer ao *Dasein* o entendimento de seu *ser* a partir dos outros entes intramundanos. Se antes o *Dasein* compreendia-se por meio dos entes

¹⁰⁸ Idem, p. 7-8.

¹⁰⁹ STEIN, 1983, p.48-9.

¹¹⁰ „Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst” (HEIDEGGER, 2012a, p 524).

subsistentes e instrumentais, com a angústia, o *Dasein* passa a compreender-se a partir de suas possibilidades. Logo, a angústia abre o ser-aí *para* a sua verdade, que reside na pura possibilidade-de-ser. Vejamos como Heidegger expõe tal problema em SZ:

Na angústia, o utilizável do mundo-ambiente e em geral o ente do-interior-do-mundo se afundam. O “mundo” já nada pode oferecer, nem também o *Dasein*-com com os outros. A angústia retira, assim, do *Dasein* a possibilidade de, no decair, entender-se a partir do “mundo” e do público ser-do-interpretado. Ela projeta o *Dasein* de volta naquilo por que ele se angustia, seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia isola o *Dasein* em seu ser-no-mundo mais-próprio que, como entendedor, se projeta essencialmente em possibilidades. Com o porquê do se angustiar, a angústia abre, portanto, o *Dasein* como ser possível, ou melhor, como aquele que unicamente a partir de si mesmo pode ser como isolado no isolamento ¹¹¹.

Dessa maneira, a angústia possui uma estreita relação com a pergunta pelo ser na medida em que coloca a existência humana frente a si mesma, possibilitando ao *Dasein* transcender-se a si mesmo, isto é, ultrapassar-se em direção à sua possibilidade própria da existência, condensada no estado da autenticidade. Dessa forma, é por meio da angústia que o *Dasein* poderá de uma só vez tomar toda a sua existência, visualizá-la, experienciá-la novamente, tomando consciência da essência finita de sua própria existência e da temporalidade responsável por constituir de forma essencial o seu próprio ser.

É esta temporalidade constituinte do ser-aí que se une à noção de finitude da existência para formar o que será concebido como o “despertar para a morte”, provocado por meio da angústia. Este despertar fará o *Dasein* perceber-se não apenas como um ser-no-mundo, mas também como um ser-para-a-morte. A angústia, enquanto disposição fundamental, culminará na percepção da morte como um problema constituinte da própria existência do *Dasein*, enquanto dado representativo da temporalidade do ser-aí. Logo, a angústia será o fenômeno existencial responsável por

¹¹¹ „In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die >>Welt<< vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der >>Welt<< und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 524).

deslocar o *Dasein* do mundo no qual está imerso, atentando para o aspecto finito de sua existência enquanto ser-para-a-morte.

A angústia deslocará o sentido até então estabelecido do mundo, atentando para o sentido do mundo em si próprio, isto é, apenas por meio da angústia o *Dasein* pode perceber sua essência e conseguir compreender de forma clara a totalidade que até então o abrangeu. Trata-se de perceber o fenômeno da angústia a partir da dimensão ontológica que leva o *Dasein* a perceber a si próprio como ser-no-mundo, remetendo-lhe à totalidade de sua própria existência, o que lhe proporciona compreender o *ser* de seu ente e fundamentar a busca pelo sentido de seu *ser*.

Podemos afirmar, portanto, que a angústia é uma possibilidade de *ser* do *Dasein*, que permite uma abertura de *ser* oriunda de si própria. Trata-se de possibilitar a apreensão da totalidade responsável por originar o próprio ser-aí enquanto um ser-no-mundo. Assim, a angústia propicia uma espécie de abertura do próprio mundo para o terreno da contingência, isto é, representa a desordem que desloca o ser-aí das formas que lhe representam o hábito, ocasionando uma falha da cotidianidade, a partir da qual o ser-aí é lançado para fora do nexos significativo que constitui sua condição intramundana¹¹². O que antes era considerado uma totalidade de sentido passa a ser uma total ausência de sentido, no qual o “nada” passa a se manifestar.

É dessa forma que a angústia caracteriza a própria abertura do *Dasein*, abertura esta que tornará possível outros fenômenos, como o medo (*Angst*)¹¹³. O medo é um modo de disposição afetiva do *Dasein*, na medida em que abre o ser-aí inserido no mundo para a possibilidade de fazer-se ameaça. Tais fenômenos, como o medo e suas variações, indicam possibilidades da disposição do ser-aí enquanto ser-no-mundo, tornando-se possibilidades existenciárias do estímulo afetivo que caracteriza a essência diversa de todo *Dasein*.

O fenômeno do medo, possibilitado por meio da angústia, *é uma disposição central na nossa existência pelo fato de que manifesta o mundo no ato de fuga do ser-aí*

¹¹² Cabe citar que apesar da angústia trazer a consciência a um estado de lucidez extrema, na qual há total confronto consigo mesma, a angústia não quebra o nexos existente entre a consciência e o sentido (NUNES, 2009, p. 95). Apesar de Heidegger não tratar de uma consciência nesse sentido, podemos estabelecer uma relação paralela entre o *Dasein* e o sentido já contido nas formas intramundanas.

¹¹³ Apesar de o termo ser o mesmo no idioma original, a questão aqui é estabelecer a diferença entre o objeto alvo da angústia, como se houvesse dois tipos possíveis de angústia. Já que, em português, há dois termos semelhantes para este fenômeno, mas com diferentes nuances, resolvemos utilizá-los com destaque para enriquecer a problemática.

*de si mesmo*¹¹⁴, isto é, o medo é responsável por colocar o *Dasein* diante de algo intramundano que lhe causará temor. Porém, ao contrário da angústia, o medo não abre o mundo como pura possibilidade, na medida em que seu alvo é um ente intramundano específico. Somente a angústia é capaz de colocar o ser-aí como um puro poder-ser.

O medo, no entanto, não é um fenômeno que se dirige para fora, ele é sempre direcionado ao ser íntimo do ser-aí, na medida em que constitui uma espécie de fenômeno privado, mais restrito do que a própria angústia, uma vez que há um objeto ao qual o temor é direcionado, um ente determinado da existência do *Dasein*¹¹⁵. Ao contrário do medo, a angústia possui uma amplitude caracterizada pela ausência de um objeto determinado. Não há, como há no medo, o *diante de que* nos angustiamos, o que ocorre é apenas a sua aparição, um estranhamento que surge em meio à cotidianidade. Como Heidegger afirma em *SZ: o medo é angústia que decai no “mundo”, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma*¹¹⁶.

Portanto, a forma pela qual a angústia passa a angustiar-se é o mundo enquanto abrigo cuja estrutura essencial é a significatividade. Em outros termos, se o *Dasein* percebe-se enquanto ente a partir dos entes utilizáveis ou subsistentes, que são, geralmente, dispostos segundo um determinado nexos significativo, quando há uma ruptura neste nexos, uma falha instrumental, o *Dasein* passa a perceber-se, isto é, abre-se para a compreensão de sua própria existência. Nas palavras do filósofo:

Só na angústia reside a possibilidade de uma assinalada abertura, porque ela isola. Esse isolamento resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual o *Dasein* se agarra de pronto e no mais das vezes¹¹⁷.

Conforme a citação, podemos concluir que, ao angustiar-se, o indivíduo é deslocado repentinamente de um mundo até então ordenado segundo sua lógica para um

¹¹⁴ WERLE, 2003, p. 105.

¹¹⁵ Idem, p. 106.

¹¹⁶ „Furcht ist an die >>Welt<< verfallende, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 530).

¹¹⁷ „In der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 532).

mundo no qual o sentido já não existe, uma vez que seus entes foram deslocados de suas funções próprias, da lógica que servia de elemento regulador para os entes de seu interior. A angústia rompe, em um primeiro momento, com todos os modos específicos de sentido, mostrando o mundo que, em um segundo momento, surge como pura possibilidade de sentido.

A angústia, então, enquanto uma disposição própria do ser-aí, constitui uma possibilidade de abertura deste mundo. São nas inofensivas experiências cotidianas que o mundo traz ao sujeito a insegurança de sua própria condição humana, desnudando-a, numa espécie de dissolução daquilo que até então se encontrava solidamente constituído.

É então que há um recuo, ocasionado por meio do estranhamento (*Unheimlichkeit*) do ser-aí diante do mundo que acaba de lhe parecer tão falho e desarticulado, sendo inevitável um isolamento. Desse modo, o estranhamento é o “desfazer-se” da familiaridade cotidiana. Como Heidegger mostra em *SZ*, o estranhamento é *o modo existencial do não-ser-em-casa*¹¹⁸, isto é, o *Dasein* estranha-se porque não se sente mais no mundo em que habita, uma vez que este é determinado pelo todo de significatividade. Se não há nexos significativos, não há mundo e, portanto, o *Dasein* perde seu abrigo, deixando de se sentir familiarizado: o *Dasein* perde seu lar e a conjuntura que lhe permite ser *no* mundo.

O objeto de angústia da angústia em si mesma é o próprio ser-no-mundo, uma vez que *o angustiar-se abre originária e diretamente o mundo como mundo*¹¹⁹, possibilitando o modo do “encontrar-se” (*Befindlichkeit*). Este encontrar-se é a colocação do *Dasein* diante de si mesmo, de sua possibilidade de *ser* e de sua liberdade de ser si mesmo, escolher-se e possuir-se¹²⁰. *Encontrar-se* é perceber-se livre para as diversas possibilidades que seu ser contém. A angústia é o próprio encontrar-se fundamental, pois, enquanto tonalidade, passa a constituir um modo da existência do *Dasein*, no qual seu *ser* já está aberto para si mesmo como possibilidade-de-ser. É então que o ser-aí torna-se um ente singular: trata-se do isolamento, do recuo do ser-aí diante da abertura que a angústia lhe propicia e da liberdade gerada pelo estado de contingência desvelado pelo mundo que se mostra enquanto possibilidade. Assim, como mostra a citação de Benedito Nunes,

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 529.

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 525.

¹²⁰ *Idem*, p. 525-7.

Quando nos sentimos existindo, em confronto solitário com a nossa própria existência, sem a familiaridade do cotidiano e a proteção das formas habituais da linguagem, quando percebemos ainda a irremediável contingência, ameaçada pelo Nada, dessa existência, é que estamos sob o domínio da angústia, sentimento específico e raro, que nos dá uma compreensão preliminar do Ser ¹²¹.

Desse modo, mais do que um fenômeno psicológico e ôntico, a angústia é compreendida como um fenômeno ontológico, isto é, existenciário, pois remete o ser-aí à totalidade da sua existência enquanto ser-no-mundo ¹²². O homem angustia-se na medida em que concebe o seu *ser*, compreendendo o sentido de *ser* de seu ente. Assim, o estranhamento do ser-aí para com aquilo que o circunda gera um estado no qual todo o sentido concebido até então fora perdido. Doravante, o recomeço do mundo ao redor, ainda que de forma estranha, marca a singularização do *Dasein* por meio da angústia: por mais que o indivíduo volte às atividades cotidianas, o estranhamento gerado pela angústia faria com que todo o sentido da existência se perdesse, não podendo mais ser encontrado nas atividades de sua cotidianidade.

Tal impossibilidade advém do fato de a angústia colocar a existência humana diante de si, numa espécie de transcendência do *Dasein*, na qual este, num processo de ultrapassamento de si mesmo, percebe o sentido primordial de seu ser, assinalado pela finitude. Somente a singularização provocada pela angústia é capaz de levar o ser-aí a assumir a sua autenticidade, na qual é afirmado o caráter temporal da existência humana. Nas palavras do autor: *o ser-livre para o poder-ser mais-próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e de improriedade mostra-se, numa concretização originária elementar, na angústia* ¹²³.

Este processo desencadeia no *Dasein* uma tomada de consciência por meio da recapitulação de toda sua existência. É assim que este ente percebe então o caráter finito de seu existir, apontando para a temporalidade existente em seu próprio ser. Nas palavras de Marco Aurélio Werle:

Assim, a angústia desperta para a morte, enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência

¹²¹ NUNES, 2009, p. 93.

¹²² WERLE, 2003, p. 104-5.

¹²³ „Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkrektion in der Angst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 534).

acaba, ou seja, remete a um outro conceito fundamental de Heidegger, que é o ser-para-a-morte ¹²⁴.

O ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) é um conceito originado por meio da abertura propiciada pelo encontrar-se da angústia, na medida em que esta conduz o *Dasein* a um estado de autenticidade, no qual sua liberdade de escolha é posta. O ser-aí, ao angustiar-se, recapitula todo o seu existir, assimilando o ser que lhe é próprio, isto é, sua própria condição enquanto ser-no-mundo. É então que se evidencia o processo de saída do estado de decadência do ser-aí, quando este assume sua autenticidade, isto é, quando este tem seu mundo desvelado como contingente por meio da disposição da angústia.

Seu encontrar-se lhe configura uma liberdade que lhe faz assumir sua condição finita, na qual a morte se manifestará, inevitavelmente, como um fenômeno próprio de sua existência, atingindo a dimensão temporal da concepção de seu próprio ser. Porém, quando o ser-aí assume um estado de decadência, este se vê alienadamente tranquilo, uma vez que o ser-para-a-morte, na cotidianidade decadente, passa a ser uma fuga insistente de si mesmo ¹²⁵.

A angústia é, portanto, o dispositivo de abertura que retira o ser-aí da alienação existente no estado de decadência, levando-o a conceber o sentido de sua existência num processo desencadeador da autenticidade que o levará a compreender sua condição de ser-para-a-morte. Uma vez despertado pela angústia, o ser-aí perceberá a contingência que caracteriza o mundo como um constante poder-ser, revelando as possibilidades-de-ser e quebrando o sentido existente na totalidade que até então fora um todo perfeitamente ordenado segundo uma cadeia de significados dispostos, uma vez que a totalidade é sempre totalidade ou possibilidade de sentido. Logo, a angústia é evitada na medida em que traz ao *Dasein* o estranhamento que o faz não se sentir mais em casa no mundo.

A partir daqui, caberá trabalharmos, de forma breve, a outra tonalidade afetiva possível do ser-aí, a saber, o tédio, cuja manifestação ocorre de forma análoga à da angústia. Apesar de ambos atingirem formas diferentes de manifestação no ser-aí, são oriundos de estímulos que correspondem a um mesmo objeto: a temporalidade constitutiva do *Dasein*.

¹²⁴ WERLE, 2003, p. 110.

¹²⁵ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 701. Esta temática será trabalhada, em detalhes, no próximo capítulo.

A primeira forma do tédio ¹²⁶ consiste no ser-entediado por alguma coisa, isto é, trata-se de uma hesitação do tempo, na qual este passa a ser longo ao indivíduo na medida em que se tornam necessários inúmeros afazeres e ocupações para que o tempo passe. Cabe citar uma passagem de Marco Antonio Casanova presente em uma nota de rodapé de *GM* a respeito do tédio e de sua etimologia:

Em verdade, esta palavra é composta pelo substantivo *Weile*, que diz originariamente o tempo necessário para uma pausa revitalizadora da ação e é assim normalmente traduzido por “um curto espaço de tempo” ou um “instante”, e pelo adjacente *lang*, que significa literalmente longo. Com isto, o termo alemão *Langeweile* diz basicamente o “tempo longo” ¹²⁷.

Dessa maneira, o primeiro tédio é reflexo da constante ocupação na qual os entes humanos se detêm. Trata-se de uma ocupação dos indivíduos com as coisas, que será marcada também pelo estado de fuga mencionado anteriormente em relação à angústia. O aprisionamento às ocupações representa, neste caso, uma forma possível de preenchimento do tempo quando este se torna longo ao ser-aí. Porém, esta prolongação que o *Dasein* tenta evitar na cotidianidade não pode ser completamente suprida com ações por não se tratar do tempo que conhecemos, do tempo comum, aquele que pode ser medido e fragmentado segundo a percepção humana. O tempo que se mostra a partir do tédio é a temporalidade imanente ao *Dasein*, aquela que se encontra latente à espera do despertar. Trata-se de uma temporalidade pura, que não pode ser identificada com os parâmetros usuais e comuns ¹²⁸ de compreensão do tempo.

Cabe ressaltar que este despertar do tédio não se trata de um simples ato de constatação de uma dimensão temporal imanente, o *Dasein* não toma conhecimento de seu tédio. O que ocorre é um despertar de algo que estava latente ¹²⁹, isto é, o desejo de completude existente no ser-aí surge a partir de uma prévia compreensão temporal responsável por direcionar o apelo em que se movimenta o *Dasein* na busca pelo preenchimento deste tempo que lhe é longo. Nas palavras de Heidegger: *o despertar*

¹²⁶ Heidegger não faz uma análise do conceito de tédio em *SZ*. O autor trabalha este tema, sobretudo, em *GM*, texto que servirá de base para a exposição desta tonalidade. A primeira forma de tédio está descrita no segundo capítulo da primeira parte de *GM*.

¹²⁷ HEIDEGGER, 2006, p. 95. (Nota do tradutor).

¹²⁸ Fazemos referência à compreensão linear de tempo, segmentada, análogo ao tempo utilizado em marcações cotidianas, como o calendário ou o relógio. Neste caso, Heidegger faz uma oposição à ideia de tempo como acúmulo de instantes consecutivos.

¹²⁹ Tal como ocorrera com a angústia. Isto é, em relação ao despertar, ambas as tonalidades em questão ocorrem do mesmo modo.

*desta tonalidade afetiva fundamental não significa primeiramente acordá-la, mas deixá-la estar acordada, protegê-la frente ao adormecimento*¹³⁰.

Doravante, só há um aprisionamento às ocupações e à cotidianidade porque há uma prévia compreensão, na qual o *Dasein* já sempre se orienta, da estrutura temporal que assinala a existência de um tempo longo que perpassa a constituição essencial do ser-aí. O tempo torna-se longo e esta prolongação traduz-se em um instante carente das projeções temporais habituais. As noções de passado, presente e futuro mesclam-se para formar um todo temporal incomensurável, portanto, impossível de ser manipulado pelo ser humano, ou seja, *só o temos à medida que nos movemos justamente em meio ao empenho por nos livrarmos dele*¹³¹.

A segunda forma do tédio¹³², na qual há um entediar-se junto a algo e um passatempo correspondente, consiste em uma espécie de *retenção* do tempo, na qual o tempo não se perde. Não há uma fuga do indivíduo em relação ao tempo, pois, neste caso, o ser-aí se permite tempo e, assim, o tédio é lentamente produzido de forma sutil no interior de um determinado acontecimento. Esta segunda compreensão do tédio é oriunda da conclusão de que é impossível para um ser humano perder tempo, como foi explicitado no exemplo acerca da primeira forma de tédio. O ser-aí não pode fazer com que o tempo passe em meio aos afazeres porque sua própria constituição é temporal, não há perda de tempo porque o *Dasein* é puro tempo. Assim, o que há então é um *entediar-se* cujo objeto é indeterminado devido às razões primeiras do despertar do tédio serem o próprio ser-aí enquanto horizonte temporal. Cabe citar o exemplo dado pelo autor:

Fomos convidados para ir a um lugar qualquer à noite. Não precisamos ir. Mas tivemos um dia tenso e à noite temos tempo. Assim, vamos. Há aí a comida de sempre com as conversações de sempre à mesa. Tudo não está somente de fato saboroso, mas também de muito bom gosto. Como se diz, as pessoas se sentam juntas depois animadamente, talvez ouçam música, conversem: tudo é espirituoso e divertido. Já é tempo de ir embora. As senhoras asseveram, e não apenas ao se despedirem, mas também no andar debaixo e do lado de fora, onde já estão entre si: “– Foi realmente muito legal”; ou: “– Foi extremamente estimulante”. De fato. Não se encontra simplesmente nada que pudesse ter sido entediante nesta noite; nem a conversação, nem as pessoas, nem os ambientes. As pessoas voltam, portanto,

¹³⁰ HEIDEGGER, 2006, p. 95.

¹³¹ Idem, p. 110.

¹³² Esta segunda forma está exposta, em detalhes, no terceiro capítulo da primeira parte de *GM*.

totalmente satisfeitas para casa. Elas ainda dão uma rápida olhadela sobre o trabalho interrompido à noite, fazem um cálculo aproximativo e uma consideração prévia do que tem de ser feito no dia seguinte – e, então, aparece aí: eu entediei-me efetivamente nesta noite, em meio a este convite ¹³³.

Este segundo entediar-se, também denominado “retenção vazia”, ocorre quando o *Dasein* se permite obter tempo, ação realizada pelo ser-aí a partir da pressuposição que este “dar-se tempo” produziria um preenchimento do vazio constitutivo do ente. Porém, neste “dar-se tempo” o tempo se retém, produzindo mais tédio, que passa a preencher a situação. Ao invés de o tédio ser afastado quando o *Dasein* lhe proporciona o tempo, sem fuga tampouco aprisionamento à cotidianidade, o tédio se instala, tomando todos os espaços presentes na situação em que este ente está imerso.

Assim, o tempo retém-se em uma espécie de vazio ainda maior que não possui objeto. O tédio, neste caso, nasce da indeterminação, da falta de objeto responsável por ocasioná-lo (o ente em questão passa a ser o objeto de seu entediar-se): trata-se da própria essência temporal do *Dasein*, que projeta nas situações o seu vazio constitutivo, a falta de sentido existente em seu ser, como também ocorre no despertar da angústia.

Por fim, a terceira forma do tédio ¹³⁴ pode ser resumida na seguinte sentença: “é entediante para alguém”, conforme o autor expõe ¹³⁵. Trata-se do tédio profundo, no qual o fato de algo ser entediante é responsável por transformar o ser-aí, isto é, o *Dasein* já possui em si a compreensão da impossibilidade de fugir do tédio em meio a passatempos e ocupações excessivas. Há uma aceitação da inutilidade de se lutar contra o tédio, uma vez que este é oriundo do próprio ente em questão. O tédio sempre dá algo a entender e, por este motivo, não pode ser negligenciado pelo *Dasein*. Ao contrário, este deve buscar compreender aquilo que o tédio procura desvelar.

Percebe-se que com a terceira forma do tédio evidencia-se o fato de que não há um passatempo suficiente para, de fato, “passar o tempo”, pois este se encontra engendrado nos caracteres ontológicos do *Dasein*. Este é, por essência, temporal e é este tempo que se torna longo no tédio: o tempo imanente ao ser-aí, não uma espécie de tempo exterior passível de ser, supostamente, “controlado”.

¹³³ Idem, p. 132.

¹³⁴ Tópico correspondente ao terceiro capítulo da primeira parte de *GM*.

¹³⁵ HEIDEGGER, 2006, p. 157.

Assim como na angústia, o tédio é proveniente de um tempo oculto no interior do *Dasein*, por isso, envolve uma compreensão do ser-aí acerca de si mesmo, de seu próprio *ser*, do sentido de seu *ser*. Como mostra a citação de Heidegger a respeito da tonalidade afetiva do tédio em suas três formas possíveis:

Enquanto no primeiro caso o empenho se direciona para o abafamento do tédio através do passatempo, a fim de que não se precise escutá-lo; enquanto no segundo caso o distintivo é um não-querer-ouvir, temos agora um ser-obrigado à escuta; um ser-obrigado no sentido da imperatividade, que tudo o que é próprio possui no ser-aí e que está, por conseguinte, em ligação com a liberdade mais intrínseca. O “é entediante para alguém” já nos transpôs para o interior de um domínio, em relação ao qual a pessoa singular, o sujeito público individual, não pode mais nada ¹³⁶.

Em outras palavras, a terceira forma do tédio remete ao *Dasein* a impossibilidade do afastamento e da fuga do tédio enquanto tonalidade afetiva que tem por objetivo o desocultamento de um domínio latente existente em sua própria constituição. Trata-se da obrigatoriedade a que uma disposição impele o ser-aí, a obrigação de ser livre, não no sentido da realização de escolhas, mas sim, no sentido de uma liberdade arrebatadora que direciona o ser-aí à abertura, à verdade acerca de seu próprio ser. Esta liberdade é oriunda da singularização ocasionada pelo despertar da tonalidade em questão. A partir do tédio profundo o ser-aí é exilado do tempo, há uma recusa de todas as dimensões temporais: *o ente recusa-se na totalidade. Ele recua para o interior de uma indiferença* ¹³⁷.

O que Heidegger afirma sobre esta recusa do ente na totalidade é o fato de que a totalidade (composta pelas três visadas existentes no horizonte do tempo enquanto tal, a saber, em todo aspecto, consideração e intuito) remete a um *horizonte originariamente unificador do tempo*, isto é, o ente só é possível na totalidade quando *abarcado pelo horizonte uno e ao mesmo tempo triplo do tempo*. Dessa maneira, para haver a recusa do ente na totalidade, tal horizonte deve estar, primeiramente, aberto, ou seja, tal recusa necessita da abertura que proporciona ao ser-aí conhecer a verdade de seu *ser*, que o levará a liberdade singularizante que possibilita toda espécie de recusa que o ser-aí pode

¹³⁶ HEIDEGGER, 2006, p. 162.

¹³⁷ Idem, p. 172.

travar com o mundo em suas dimensões temporais de passado, presente e futuro, isto é, com o “na totalidade”¹³⁸.

Esta quebra da junção existente entre o *Dasein* e seu mundo, esta recusa do “na totalidade” a que o ente em questão se presta, é marcada pela singularização ocasionada pelo despertar da tonalidade. Assim como foi explicitado no caso da angústia, com o tédio o desocultamento ocorre de modo análogo, sendo o tempo o responsável pelo processo desencadeador da abertura para a compreensão do tempo como objeto possibilitador da existência.

O ser-aí é banido do tempo pelo próprio tempo para a compreensão de uma nova dimensão temporal, uma dimensão que não está fora do *Dasein*, ordenada conforme as visadas correspondentes às nuances “presente, passado e futuro”, mas, situa-se na imanência do ser-aí, apontando para uma compreensão temporal da constituição ontológica do *Dasein*. Esta constituição estabelece-se em um tempo único, o instante, incomensurável e impossível de ser apreendido de forma fragmentada. Como mostra o autor,

O ser impelido do ser-aí para o interior do ápice do que propriamente possibilita é o ser-impelido através do tempo que bane para o interior dele mesmo, em sua própria essência: para junto do instante enquanto a possibilidade fundamental da existência própria do ser-aí¹³⁹.

Logo, a angústia e o tédio surgem como dispositivos de abertura do ser-aí para questionar a sua própria existência, a partir da elucidação do mundo como possibilidade e da aparição do caráter contingente da realidade humana. Tais disposições são responsáveis por trazer o *Dasein* ao questionamento de seu próprio ser e à compreensão de sua limitação temporal dada por sua condição de ser-para-a-morte. É a partir daí que o *Dasein* é levado ao estado de autenticidade necessário para assumir a sua finitude, o que caracteriza a saída do estado de decadência ao qual estava submetido, alienadamente, antes da tomada de consciência que o levaria ao encontro de seu *ser* consigo mesmo, ocasionando a dissolução do todo significativo do mundo que lhe tranquilizava.

O conceito de abertura refere-se ao fato de o ser-aí estar lançado em um mundo fechado e preenchido por estados de ânimo, disposições próprias, que o levarão para um

¹³⁸ Cf. Idem.

¹³⁹ Idem, p. 177.

desvio deste mundo enquanto tal, que se encontra fechado em sua estrutura de significatividade. Logo, a abertura dar-se-á apenas por meio das disposições afetivas mencionadas, pois estas atuarão como meios de retirá-lo da cadeia significativa à qual está inserido, levando-o, finalmente, a suportar o peso e a finitude de sua existência.

É então que se têm duas possibilidades-de-ser para o *Dasein* enquanto ente lançado no mundo: a impropriedade (ou inautenticidade), representada pela permanência no mundo fechado e ordenado numa dimensão significativa; e a saída deste estado de decadência, representada pela abertura do *Dasein*. O ser-no-mundo evita a todo instante os momentos de tédio e angústia, além da percepção da contingência do mundo, na medida em que evita, desse modo, a contingência e a liberdade de poder-ser. Esta liberdade será responsável por deslocar o *Dasein* de seu mundo, fazendo-lhe perceber a esfera temporal que perpassa e constitui sua existência, que será temporalmente assinalada pela finitude. Estes tópicos serão abordados no capítulo seguinte desta dissertação, juntamente à noção de “ser-para-a-morte” e de “findar”.

CAPÍTULO 3

Problematização da finitude e da morte

3.1 Apresentação do capítulo

Neste capítulo serão abordados os temas principais desta dissertação, a finitude e a morte, que abrirão caminho para discutirmos a possível conclusão deste trabalho, a ser apresentada sob a forma de um apêndice, cujo tema será o apelo da consciência na facticidade à qual o *Dasein* está lançado e a relação deste com as ações humanas do *Dasein* para com os demais entes intramundanos.

Estudaremos, primeiramente, o conceito de Finitude (*Endlichkeit*), a partir da dicotomia entre a questão da compreensão e a noção de ser-para-a-morte, com base, sobretudo, nos escritos de Heidegger e de alguns de seus comentadores, como Ernildo Stein, Michael Inwood e Christian Dubois.

Dessa maneira, partiremos da explicitação do conceito de finitude como responsável por constituir essencialmente o *Dasein*, o que se desdobrará no existenciário “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*). Já acerca do conceito de morte, trataremos de expor, sobretudo por meio da exegese de *SZ*, os seguintes pontos: 1) o possível ser-um-todo do *Dasein* e a experimentabilidade da morte; 2) as noções de faltante, final e totalidade; 3) a análise existenciária da morte em relação às outras possíveis interpretações deste fenômeno; 4) a estrutura ontológico-existenciária da morte; 5) o ser-para-o-final na cotidianidade; e, por fim, 6) a conclusão acerca do projeto existenciário de um ser-para-a-morte próprio.

3.2 O que é Finitude?

A Finitude (*Endlichkeit*) aparece em *SZ* como um modo existenciário associado ao conceito de morte (*Tod*), isto é, a finitude consiste no caráter ontológico-existenciário da morte, o que permite uma diferenciação entre o morrer “biológico” e o morrer “ontológico” do *Dasein*.

Assim, Heidegger não expõe de forma expressamente clara o significado do termo finitude em *SZ*, uma vez que esta analítica se concentra em explorar a problemática da morte partindo já do pressuposto de que todo *Dasein* existe finitamente, pois sua temporalidade ¹⁴⁰ originária se constitui de modo finito. Em outros termos, o conceito de finitude está atrelado à noção de totalidade: no *Dasein* sempre há uma incompletude, uma falta que lhe é inerente. No morrer, o *Dasein* atinge essa completude, porém, não pode experienciá-la, pois, quando morre, deixa de existir como *Dasein* para se tornar um ente subsistente. Dessa forma, o modo de existir finito está atrelado a esta incapacidade de atingir a completude, e isto se deve ao fato de o *Dasein* ter, necessariamente, um fim. Segundo Michael Inwood,

em *Ser e Tempo* o conceito de finitude refere-se, invariavelmente e de modo parcialmente explícito, à morte e, assim, à finitude temporal. A Finitude persegue nossa existência em sua totalidade. O *Dasein* não tem um fim, no qual ele simplesmente para, ele existe finitamente. O tempo original é finito. O tempo infinito é derivado ou secundário, sendo posterior à finitude ¹⁴¹.

Este fim a que o *Dasein* se destina é o findar deste ente enquanto *Dasein* e o início deste enquanto outro ente (um ente subsistente, como fora mencionado). Ou seja, nota-se que o existir do *Dasein* é essencialmente marcado pela finitude, que se realiza no instante em que, através da morte, o *Dasein* deixa de *ser no* mundo em que vive.

Doravante, em *GM*, Heidegger estabelece uma ligação entre os conceitos de mundo, finitude e singularização correlacionando-os ao conceito de tempo ¹⁴². A Finitude é identificada, nesta ocasião, como aquilo que permite, em última instância, a quebra que leva o ser-aí à compreensão de sua temporalização constitutiva, que rompe

¹⁴⁰ Apesar de não trabalharmos, de fato, o problema da temporalidade neste estudo, cabe citar que o tempo a que Heidegger se refere em *SZ* está também descrito em *GM*, na ocasião da análise do tédio como fator prolongador do tempo imanente ao próprio *Dasein*. Em *SZ*, a temporalidade será expressamente trabalhada a partir do capítulo terceiro da segunda seção, na qual o autor se concentra em explicitar o sentido ontológico da preocupação, entendido como o tempo em si mesmo, neste contexto. No início do parágrafo 44 de *KPM*, Heidegger afirma que a tarefa principal da ontologia fundamental é a interpretação do ser-aí como temporalidade, ou seja, a pergunta pelo tempo é uma consequência da questão-do-ser, mais precisamente, é o sentido ontológico-fundamental da pergunta pelo sentido de *ser*, sentido que será interpretado como a finitude.

¹⁴¹ De MICHAEL INWOOD: "In *BT* 'finitude' (*Endlichkeit*) invariably refers, more or less explicitly, to death and is thus temporal finitude. Finitude haunts our whole existence: *DASEIN* 'does not have an end [*Ende*], at which it just stops, it exists finitely' (*BT*, 329). 'Original time is finite' (*BT*, 331). The time that is infinite is 'derived' or secondary; Heidegger implies that infinity (*Unendlichkeit*) is posterior to finitude by writing *Un-endlichkeit* ('in-finitude') and *un-endlich* ('in-finite')" (INWOOD, 1999, p. 69).

¹⁴² Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 200.

seu apego à cotidianidade e às formas mundanas. Perguntar pela Finitude é questionar a maneira pela qual devemos formular a pergunta sobre a abertura do horizonte temporal do *Dasein* por meio da tonalidade afetiva, o que o levaria à atestação de sua possibilidade-de-ser mais própria: a morte.

Ainda em *GM*, o filósofo estabelece uma hierarquia entre as três questões, afirmando a centralidade e a originalidade da pergunta pela finitude em detrimento das demais questões. A finitude seria o fator que condicionaria o *Dasein* a chegar somente até o seu limite na investigação filosófica. É a finitude que direciona o ser humano ao limite de sua possibilidade como *Dasein*¹⁴³. Tal limite é estabelecido devido à condição temporalmente limitada da existência dos seres humanos pela morte.

Ernildo Stein afirma em sua obra *Compreensão e Finitude* que *a reflexão filosófica sempre é medida por aquilo que a excede*¹⁴⁴. Com isso, Stein faz referência à necessidade constante na filosofia de buscar uma base além de si mesma, em uma instância superior completa, infinita e imutável, como fora feito ao longo da tradição metafísica clássica pelos filósofos que questionaram o sentido de *ser*. Como o autor observa,

Esse não-limite, esse excesso inserido na reflexão, permanece de antemão, o horizonte frustrante de toda interrogação na imanência, no limite, na finitude. A preocupação central da filosofia será, então, romper sempre a barreira do finito, tender para o ilimitado e, a partir dele, compreender a reflexão filosófica¹⁴⁵.

Nota-se que a finitude novamente aparece relacionada ao conceito de limite: *a busca do ilimitado é afirmação do limite*¹⁴⁶, isto é, como Heidegger descreve em *GM*, a limitação humana se deve ao fato de o ente denominado *Dasein* ser constituído de maneira temporalmente finita¹⁴⁷. O *Dasein* é puramente tempo e, por este tempo ser originário e anterior a toda forma possível de temporalidade, é marcado pela finitude, fator que se realiza no modo existenciário “ser-para-a-morte”. A limitação de que

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 202.

¹⁴⁴ STEIN, 2001, p. 22.

¹⁴⁵ Idem.

¹⁴⁶ Ibidem.

¹⁴⁷ Como Heidegger afirma no trecho correspondente ao intervalo entre as páginas 197 e 204, a questão da temporalidade é a raiz das três perguntas diretrizes da obra, a saber: O que é mundo?; O que é finitude?; e O que é singularização?. Por este motivo, a pergunta pela finitude é mais originária do que as outras porque se relaciona diretamente com a questão do tempo, constituindo o ser humano com uma essência temporalmente finita.

Heidegger trata, corroborada por Ernildo Stein na citação acima, refere-se à incapacidade do *Dasein* de atingir a completude, alcançando sua totalidade ainda enquanto *Dasein*. Como veremos nos subcapítulos a seguir, quando o *Dasein* assume a morte, ele toma posse de si como pura possibilidade, sendo ainda mais *Dasein*. Se este ente deixa de ser *Dasein*, já não pode ser para-a-morte. O morrer realiza-se, dessa maneira, no modo do “adiantar-se para a morte”¹⁴⁸, na compreensão do caráter iminente deste fenômeno.

Compreensão e finitude são, portanto, conceitos que estão correlacionados ao problema do sentido de *ser*, isto é, ao modo pelo qual se compreende o ser. Em *KPM*, Heidegger expõe que, apenas por meio da pergunta pelo *ser*, poderemos estabelecer a relação entre compreensão e finitude, uma vez que esta consiste em uma das possibilidades internas de compreensão de *ser*. Como o autor explica:

A pergunta pelo ser, como pergunta pela possibilidade do conceito de ser, surge enquanto a compreensão pré-conceitual de ser. Assim, a pergunta pela possibilidade do conceito de ser remete, novamente, a uma etapa anterior: à pergunta pela essência da compreensão de ser em geral. A tarefa da fundamentação da metafísica, compreendida, originariamente, se transforma em um esclarecimento da possibilidade interna da compreensão de ser. A elaboração da pergunta pelo ser, assim compreendida, permitirá decidir finalmente se o problema do ser implica ou não em uma relação interna com a finitude do ser humano e de que maneira tal relação se estabelece¹⁴⁹.

No trecho acima, Heidegger procura evidenciar o quanto a pergunta pela possibilidade do conceito de *ser* remete à questão da compreensão de *ser*, ou seja, antes de questionarmos a finitude como possibilidade-de-ser que se desdobra no modo existenciário de ser-para-a-morte, devemos buscar, primeiramente, a elucidação da

¹⁴⁸ Entende-se também: voltar-se para a morte e pensar na morte. Este adiantamento em direção ao fenômeno do morrer refere-se a ação de pensar constantemente na morte.

¹⁴⁹ De HEIDEGGER: La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser, surge a la vez de la comprensión preconceptual del ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión del ser en general. La tarea de la fundamentación de la metafísica, comprendida originariamente, se transforma, por lo tanto, en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser. La elaboración de la pregunta por el ser, así comprendida, permitirá decidir finalmente si el problema del ser implica o no una relación interna con la finitud en el hombre y de qué modo lo hace (HEIDEGGER, 1954, p. 188).

maneira pela qual compreendemos a finitude situando-a em uma compreensão do sentido de *ser* em geral ¹⁵⁰.

Dessa forma, a compreensão de *ser* funda-se no *aí* do ser-aí (no *da* do *Dasein*). É o *aí* que assinala o sentido de *ser* do *Dasein*, pois só é possível existir *Dasein* em um mundo. Portanto, a finitude, concretizada na morte enquanto perda de *ser* no mundo, determina a perda do *aí*, isto é, a falta de sentido devido à perda de mundo. Em outras palavras, a existência só é possível por meio da finitude, uma vez que necessita de um mundo para se estabelecer. Assim, a finitude aparece como o aspecto mais originário do ser-aí, porque se fundamenta antes de todo comportamento possível para com os demais entes intramundanos. Vejamos o que Heidegger expõe, novamente, em *KPM*:

A existência, como forma de ser, é, em si finitude e, como tal, é possível, unicamente, sobre a base da compreensão de ser. Só há algo semelhante ao ser onde a finitude se tornou existente (...). A compreensão de ser não tem a universalidade inocente de uma propriedade humana que aparece frequentemente entre outras; sua “universalidade” é a originalidade do fundamento mais íntimo da finitude do ser-aí ¹⁵¹.

Logo, percebe-se que o fundamento último da existência é a compreensão: modo no qual a verdade do ser-aí é desvelada por meio do encontrar-se de uma tonalidade afetiva fundamental. Nota-se que o ser-aí compreende sua existência somente quando seu horizonte temporalmente finito é posto em evidência, isto é, somente a partir do desapego à cotidianidade e à mundanidade, a possibilidade de não existir no mundo (não-ser-aí) se mostra como algo necessário e insuperável, revelando a existência em si mesma como uma forma de finitude. Heidegger responde, então, a questão sobre o sentido de *ser* dando como resposta a finitude temporal originária: a existência consiste

¹⁵⁰ Na página 198 de *KPM*, Heidegger expõe o fato de o ser-aí só poder compreender a si mesmo após a percepção de sua necessidade de compreender o *ser*. Ou seja, a compreensão torna-se um corolário de um estímulo que visa suprir uma necessidade existencial, uma vez que é a partir das vivências ônticas que o *Dasein* se compreende como ente existente.

¹⁵¹ De HEIDEGGER: La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente (...). La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su “universalidad” es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí (HEIDEGGER, 1954, p. 190).

em um existir finito, determinado por uma circularidade ¹⁵² entre a compreensão e o sentido de ser em geral.

A “compreensão da finitude” estrutura-se em um movimento de desvelamento do caráter temporal do *Dasein*, que só pode ser acessado como sentido de *ser* através da passagem do decair à existência autêntica. Já a “finitude da compreensão”, conceito também explorado nesta problemática, caracteriza a incapacidade de compreender o *Dasein* na totalidade enquanto ente, pois, ao atingir a totalidade, o *Dasein* deixa de existir, isto é, refere-se à incapacidade de o *Dasein* compreender algo além de sua existência, pois esta é o que lhe constitui substancialmente.

Doravante, a finitude do conhecimento refere-se à finitude da abertura de mundo. Não se trata de uma limitação da capacidade cognitiva humana. Ou seja, a compreensão de *ser* é finita, pois é sempre compreensão de uma possibilidade de *ser*. Quando falamos em “finitude da compreensão” não pretendemos dizer que *Dasein* tem um intelecto ou uma capacidade de conhecimento finita, que só um intelecto infinito poderia compreender todas as coisas. O que é finito no compreender é o próprio horizonte fenomenológico, a própria abertura de sentido na qual os entes se mostram. Nas palavras de Ernildo Stein:

A finitude do ser-aí deve, portanto, ser compreendida como o fato de o ser-aí somente manifestar o ser pensado e compreendido, como finitude, em função da finitude da compreensão do ser (...). Heidegger afirma que a marca da finitude do ser-aí se revela no fato de o homem somente poder conhecer os entes através da compreensão do ser. Por isso, a ontologia é o índice da finitude ¹⁵³.

O fim do Dasein é a sua morte ¹⁵⁴, isto é, a finitude assinala, prioritariamente, o fato de o *Dasein* ter seu fim enquanto ser-no-mundo delimitado pela morte como possibilidade extrema que lhe acometerá durante a vida. Se a existência é finitude, trata-se de um existir cujo modo-de-ser fundamental é o morrer. Como Dubois afirma, *o ser-para-a-morte é a maneira que possui, que pode o Dasein possuir, de ser no mundo*

¹⁵² Quando falamos em circularidade, fazemos uma breve referência à questão do círculo hermenêutico trabalhada na segunda seção de *SZ* e exposta brevemente no primeiro capítulo deste estudo. Este sentido de ser em geral consiste no entendimento prévio no qual o *Dasein* já se orienta no mundo, responsável por permitir que este ente aprofunde a questão do *ser*, buscando seu sentido além das possibilidades óticas.

¹⁵³ STEIN, 2001, p. 295.

¹⁵⁴ DUBOIS, 2004, p. 49.

finitamente ¹⁵⁵. Existir finitamente no mundo é ser-para-a-morte, ser-para-o-fim, relacionando-se com a finitude e com a morte por meio de uma antecipação na qual a compreensão da finitude é sempre constante. Assim, o *Dasein* compreende que sua finitude concretizar-se-á por meio da morte no modo do aguardo, da espera. Nas palavras do autor: *o que significa, para o Dasein, ser um todo? Na medida em que é, o Dasein tem, ainda, além disso, que ser perpetuidade de um “ainda não”. Chegando a seu fim, ele não é mais. O fim do Dasein é sua morte* ¹⁵⁶.

Segundo Michael Inwood, *a Finitude é responsável pela relação especial do Dasein para com a existência, o entendimento da existência a revela em si mesma como o solo mais profundo de nossa finitude* ¹⁵⁷. Finitude é aquilo que faz com que o *Dasein* tenha um fim. Como Heidegger expõe em *SZ, enquanto ele [o Dasein] é, há cada vez no Dasein algo que falta, que ele pode ser e que ele será. Mas a esse faltante pertence o “final” ele mesmo. O “final” do ser-no-mundo é a morte* ¹⁵⁸. Com o trecho citado, chega-se à conclusão de que a finitude se expressa através da morte como fator que permite ao *Dasein* chegar ao seu final. Somente a partir desse final, concretizado na “espera da morte”, o *Dasein* conseguirá compreender o sentido de sua existência e, portanto, assimilar sua finitude.

Passaremos a abordar, então, a problemática da possibilidade de ser-um-todo do *Dasein* tendo como referência a experimentabilidade da morte dos outros como único meio de se visualizar, parcialmente, o morrer no momento de sua ocorrência.

3.3 O *Dasein* na totalidade (ser-um-todo) e a experimentabilidade da morte

O projeto heideggeriano acerca do conceito de morte em sentido ontológico surge a partir da constatação de um caráter existencial fundamental do *Dasein*, o

¹⁵⁵ DUBOIS, 2004, p 51.

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ De INWOOD: “Finitude is responsible for *Dasein*’s special relationship to being: ‘There is [*gibt es*] and must be such a thing as being only where finitude has become existent. Thus understanding of being reveals itself [...] as the innermost ground of our finitude” (INWOOD, 1999, p. 70).

¹⁵⁸ „Im *Dasein* steht, solange es ist, je noch etwas aus, was es sein kann und wird. Zu diesem Ausstand aber gehört das >Ende< selbst. Das >Ende< des In-der-Welt-seins ist der Tod (HEIDEGGER, 2012a, p. 644).

modo-de-ser “ser-um-todo” (*Ganzsein*)¹⁵⁹. Segundo Heidegger, tal modo de ser seria incompatível com a essência do ser-aí. Como o autor afirma no título do parágrafo 46 de SZ, há uma aparente impossibilidade de apreensão e determinação do ser-um-todo que seja conforme-ao-*Dasein*. Ou seja, a questão proposta, neste primeiro momento, é examinar se há, de fato, uma possibilidade de acesso ao *Dasein* a partir de sua completude (seu ser-um-todo), isto é, se o *Dasein* pode alcançar sua totalidade no decorrer de sua existência ou através de seu findar.

Para este primeiro questionamento a resposta será negativa: Heidegger responde a este problema afirmando o caráter de “ser-adiantado-em-relação-a-si” do ser-aí, que tem por consequência o fato de este ente existir sempre em vista de si mesmo, “*enquanto ele é*” até o seu final, *ele se comporta relativamente a seu poder-ser*¹⁶⁰ Este poder-ser do *Dasein* impossibilita o alcance da totalidade na medida em que indica um aspecto faltante: o poder-ser delinea a existência de possibilidades que o *Dasein* pode assumir, estas possibilidades ainda não assumidas não são, portanto, efetivamente reais. Logo, *na essência da constituição-fundamental do Dasein reside uma constante incompletude. A não-totalidade significa um algo-faltante no poder-ser*¹⁶¹.

Dessa maneira, a finitude do *Dasein*, enquanto caractere que assinala o fato de este ente ser sempre e indubitavelmente direcionado à morte, conduz o *Dasein* à perda de sua constituição apriorística fundamental, a saber, o ser-no-mundo. Quando o *Dasein* morre, ao contrário do que poderia ser pensado, ele não alcança sua totalidade, o que ocorre é o fenômeno de perda de ser-no-mundo, devido à eliminação daquilo que lhe é faltante. A morte representa, neste caso, o aniquilamento do *ser* do ser-aí, trata-se de uma possibilidade extrema que levará a existência ao seu fim, dando início a um novo

¹⁵⁹ No artigo intitulado „Does the Nothing Noth?“, Michael Inwood faz uma análise do problema acerca do “*Das Seiende im Ganzen*”, que se refere ao ente na totalidade. Na página 277 deste artigo, o autor explica que o ente na totalidade consiste no ente tomado como um todo, isto é, analisa-se a existência completa do ente em questão. O problema reside nesta dicotomia: o “ente na totalidade” não deve ser interpretado da mesma forma como a “totalidade do ente”. Ambos se referem a problemas distintos. O ente na totalidade é o ente em seu todo estrutural, conforme a totalidade de sentido na qual sua existência está disposta, como Michael Inwood observa. O ser-um-todo abordado neste subcapítulo não se refere ao ente na totalidade, tampouco à totalidade do ente. Trata-se de conceitos completamente distintos, apesar da familiaridade dos termos. (Sobre o ente na totalidade, Cf. INWOOD, Michael. “Does the Nothing Noth?”. In: O’HEAR, Anthony. *German Philosophy since Kant*. Cambridge University Press, 1999).

¹⁶⁰ „>Solange es ist<, bis zu seinem Ende verhält es sich zu seinem Seinkönnen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 652).

¹⁶¹ „Im Wesen der Grundverfassung des Daseins liegt demnach eine ständige Unabgeschlossenheit. Die Unganzheit bedeutet einen Ausstand an Seinkönnen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 652).

modo de acesso ao ente em questão. O *Dasein* deixa de ser *aí* para se tornar um ente subsistente *sem mundo*.

Assim, o *Dasein* não pode ser acessível em sua totalidade a partir do fenômeno da morte, pois, ao morrer, este já não pode ser acessível como *Dasein*. O morrer enquanto fenômeno priva o *Dasein* de toda experiência possível acerca dos fenômenos da existência e das coisas intramundanas. Até mesmo a passagem constitutiva do modo com que o ente em questão chega-ao-final lhe é inacessível. O *Dasein* não compreende o morrer no decorrer de seu acontecimento, tampouco consegue experimentá-lo enquanto possibilidade porque nele reside a inapreensibilidade oriunda do aniquilamento da existência. Se no morrer ocorre o aniquilamento de sua existência, o *Dasein*, ao morrer, deixa de ser um ente que compreende seu *ser*, o que resulta na impossibilidade da experiência de sua própria morte.

Contudo, o *Dasein* consegue acessar seu findar através da morte alheia, que lhe permite um determinado tipo de experiência da morte. *Essa datidade “objetiva” da morte deve, então, possibilitar também uma delimitação ontológica da totalidade-do-Dasein* ¹⁶². A estrutura da analítica da morte proposta por Heidegger reconhece, então, o fato de o *Dasein* ser determinado ontologicamente pela possibilidade da morte: quando a morte “se dá” no *Dasein*, isto é, quando ela “acontece” neste ente, ocorre também um fechamento do *Dasein* em seu ente, este deixa de ser possibilidade porque a possibilidade extrema de sua existência acaba de ser assumida, contudo, este ente não alcança a totalidade porque, *no acontecer* deste fenômeno este mesmo ente deixa de possuir a existência e não poderá mais ser acessível como ente intramundano. Na experimentação do morrer alheio tais constatações se tornam mais evidentes, pois,

No morrer dos outros se pode experimentar o notável fenômeno-de-ser que deve se determinar como a mutação de um ente a partir do modo-de-ser do *Dasein* (ou da vida) em um já-não-ser-“*aí*”. O final do ente *qua Dasein* é o começo desse ente *qua* mero subsistente ¹⁶³.

Percebe-se que há uma unilateralidade no pensamento heideggeriano: há uma acessibilidade possível do ente que ainda existe para com o ente que perdeu a vida, no

¹⁶² „Diese >objektive< Gegebenheit des Todes muß dann auch eine ontologische Umgrenzung der Daseinsganzheit ermöglichen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 656).

¹⁶³ „Am Sterben der Anderen kann das Umschlag eines Seienden aus der Seinsart des Daseins (bzw. das Lebens) zum Nichtmehrdasein bestimmen läßt. Das Ende des Seienden qua Dasein ist der Anfang dieses Seienden qua bloßen Vorhandenen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 658).

entanto, este último, o “finado”, jamais poderá novamente relacionar-se com os demais entes pelo modo do *ocupar-se* (*Besorgen*), ainda que seja objeto de ocupação dos entes que vivem. Em outros termos, *o ainda-só-subsistente é “mais” do que uma coisa material sem vida. Com ele vem-de-encontro um não-vivo que perdeu a vida*¹⁶⁴, e é nesta condição que este ente pode se tornar o objeto da ocupação: o “finado” torna-se objeto pelo modo do funeral, do sepultamento e dos cuidados com o túmulo, tais modos permitem a acessibilidade deste ente subsistente por parte do entes humanos que sobrevivem. Estar junto ao morto, com ele, no luto de recordação representa um modo da preocupação-com-o-outro decorrente do modo-de-ser “ser-um-com-os-outros” que caracteriza a constituição do *Dasein* de ser *no* mundo. Isto é, por mais que o finado tenha sofrido a perda de mundo, este ente ainda é acessível pelos entes que sobreviveram no mundo que acabara de deixar.

Mesmo que o finado não seja factualmente *aí*, ele *abandonou e deixou para trás o nosso “mundo”, a partir desse mundo, os que ficam ainda podem ser com ele*,¹⁶⁵ o que põe à mostra, novamente, a unilateralidade presente no fenômeno do findar. Por mais que o vivo seja com o morto, no entanto, aquele jamais poderá ter a experiência do ser-chegado-ao-final do moribundo devido ao fato de a morte se desvendar sempre como perda. Se o ente vivo fosse capaz de experimentar o momento estrutural do chegar-ao-final, a experiência da perda de mundo impossibilitaria o acesso a tal momento e, com isso, impossibilitaria também o retorno à existência, o que permite concluir que, na verdade, *não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos sempre “presentes a” ele*¹⁶⁶. Doravante, o ponto fundamental desta exposição acerca da experimentabilidade da morte é averiguar se *a pergunta incide sobre o sentido ontológico do morrer do moribundo como uma possibilidade-de-ser de seu ser e não sobre o modo do Dasein-com e do ainda-Dasein do finado com os sobreviventes*¹⁶⁷.

¹⁶⁴ „Das Nur-noch-Vorhandene ist >mehr< als ein lebloses materielles Ding. Mit ihm begegnet ein des Lebens verlustig gegangenes Unlebendiges“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 658).

¹⁶⁵ „Der Verstorbene hat unsere >Welt< verlassen und zurückgelassen. Aus ihr her können die Bleibenden noch mit ihm sein“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 660).

¹⁶⁶ „Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur >dabei<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 660).

¹⁶⁷ „Die Frage steht nach dem ontologischen Sinn des Sterbens des Sterbenden als einer Seinsmöglichkeit seines Seins und nicht nach der Weise des Mitdaseins und Nochdaseins des Verstorbenen mit den Geliebten“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 660).

Cabe averiguar, como mostra a citação, se Heidegger está propondo, por meio da analítica do ser-para-a-morte, questionar o morrer enquanto modo-de-ser fundamental daquele que morre ou se o foco da investigação é analisar o modo pelo qual o *Dasein* se relaciona com o ente que morreu por meio dos modos próprios de acesso ao finado. A resposta a esta questão reside na constatação de uma característica do *Dasein* exposta no início desta dissertação: o fato de o *Dasein* ser *cada vez meu*.

O fato de o *Dasein* ser “cada vez meu” remete-nos à impossibilidade de o *Dasein* ser outro que não ele mesmo, isto é, mesmo no acontecer da morte, nos modos do chegar-ao-final ou do ser-para-o-fim, o *Dasein* não pode assumir a possibilidade da não-existência por outro ente, não há substitutibilidade no morrer. Nenhum *Dasein* pode substituir outro em relação a suas possibilidades de ser: *ninguém pode tomar de um outro o seu morrer*¹⁶⁸, ou seja, o fato de a existência (o ser cada-vez-meu) ser intransferível permite-nos concluir que a não-existência (a morte) na medida que, em si mesma, também “é”, deve ser somente *minha*. Nas palavras do autor,

O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que “é”, é essencialmente cada vez a minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein*. No morrer se mostra que a morte é ontologicamente constituída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência¹⁶⁹.

Destarte, a morte aparece na analítica de *SZ* como um fenômeno unitário que se apresenta ao *Dasein* como uma possibilidade-de-ser marcada pela finitude. Apesar de ser identificada como possibilidade, cabe ressaltar que se trata de uma possibilidade que será, certamente, assumida em algum momento do decorrer da existência do ente em questão, pois é a única possibilidade necessária da existência. O morrer aplica-se, indistintamente, a todos os entes humanos e deve ser compreendido com um fenômeno da existência, por mais que se defina como meio pelo qual a existência é aniquilada. Noutras palavras, a morte constitui-se estruturalmente na existência, na medida em que, no acontecer momentâneo da morte, em seu chegar-ao-final, o *Dasein* “perde” a existência, o que lhe impossibilita a aplicação de outras possibilidades de ser.

¹⁶⁸ „Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 662).

¹⁶⁹ „Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er >ist<, wesensmäßig je der meine. Und zwar bedeutet er eine eigentümliche Seinsmöglichkeit, darin es um das Sein des je eigenen Daseins schlechthin geht. Am Sterben zeigt sich, daß der Tod ontologisch durch Jemeinigkeit und Existenz konstituiert wird“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 662).

Ser-no-mundo é existir lançado às diversas possibilidades que a existência abarca e, ser-no-mundo de maneira própria, é assumir estas possibilidades como sendo “cada-vez minhas”, sem transferi-las a outrem, tampouco delas fugir. O que Heidegger procura mostrar é o fato de que *no “findar” e no ser-um-todo do Dasein que o findar constitui não se dá essencialmente substituição alguma*¹⁷⁰. O morrer é cada-vez-meio, é uma possibilidade dentre as diversas possibilidades de minha existência, porém, sua efetivação aniquila toda e qualquer outra possibilidade que se apresente ao meu *Dasein*, pois sua estrutura exige o findar da existência e, por conseguinte, a anulação das demais possibilidades que constituíam o *Dasein* antes de seu fim.

Nota-se que esta análise do morrer empreendida até então constitui uma compreensão ontológica da morte. Compreender o “cessar-de-viver” de um vivo a partir de suas possibilidades e de seus modos-de-ser é empreender uma analítica existenciária do fenômeno da morte tomando como referência apenas o *Dasein* na medida em que é o único ente cuja existência envolve compreensão. Contudo, não há dúvida de que o morrer pode ser também apreendido em sentido biofisiológico, o que não envolve uma analítica ontológica, trata-se apenas do findar dos entes enquanto mecanismos vivos, sem compreensão ou perda de ser-no-mundo. Caberá tratarmos, a partir daí, dos três conceitos responsáveis por codeterminar ontologicamente o *Dasein* em seu morrer: trata-se do faltante, do final e da totalidade.

3.4 O faltante, o final e a totalidade (*Ausstand, Ende und Ganzheit*)

No parágrafo 48 de *SZ*, cujo título é o mesmo deste subcapítulo, Heidegger define sua análise de tais conceitos como sendo provisória, pois exigiria uma exposição da estrutura formal destes conceitos. Tais conceitos, responsáveis por propiciar uma interpretação originária do *Dasein*, são postos como existenciários, por meio dos quais se torna possível empreender uma interpretação ontológica do fenômeno da morte. Segundo Heidegger, a tarefa proposta para estes três existenciários é *tomar do Dasein ele mesmo o sentido existenciário do chegar-ao-final e mostrar como tal “findar” pode*

¹⁷⁰ „Im >Enden< und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine Vertretung“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 664).

*constituir um ser-um-todo do ente que existe*¹⁷¹. Vejamos como os três conceitos se articulam em relação ao *Dasein* por meio das três teses a seguir:

1. Ao *Dasein*, enquanto ele é, pertence um ainda-não que ele será – o faltante constante.
2. O chegar-ao-seu-final do cada vez ainda-não-sendo-no-final (a eliminação, conforme-ao-ser, do faltante) tem o caráter do já-não-*Dasein*.
3. Para o *Dasein* de cada vez, o chegar-ao-final contém em si um modo-de-ser pura e simplesmente insubstituível¹⁷².

O conceito “ser-para-a-morte” condensa, portanto, a noção da constante incompletude característica da existência enquanto pura possibilidade de ser; a impossibilidade de alcançar a totalidade, pois, no momento do morrer, o *Dasein* já não é mais *Dasein* e, por este motivo, não consegue apreender a eliminação daquilo que lhe falta¹⁷³; por fim, caracteriza também um *modo de ser* que deve ser assumido pelo *Dasein* a cada vez, ou seja, não é possível a substituição do ente cuja morte está em jogo: “a morte é cada vez minha” na medida em que o *Dasein* é “cada vez meu”, como foi exposto no subcapítulo anterior.

Dessa maneira, o que Heidegger define como “faltante” (*Ausstand*) é algo que pertence ao *Dasein*, mas que lhe falta. Este caráter incompleto do *Dasein*, sua não-totalidade, só pode ser dissolvida no morrer. Porém, quando o *Dasein* morre, este não pode experimentar esta totalidade, pois já não é mais *Dasein*, o que torna a totalidade algo impossível de lhe ser aplicado. Como Heidegger afirma, *faltar significa por isso: o ainda-não-estar-junto-daquilo-a-que-se-deveria-estar-junto*¹⁷⁴. Isto é, o autor trabalha com a noção de que o ainda-não do ser-aí representa a possibilidade da morte: *o Dasein não começa a ser quando seu ainda-não é preenchido, momento em que ele, ao*

¹⁷¹ „Umgekehrt gilt es, den existenzialen Sinn des Zu-Ende-kommens des Daseins diesem selbst zu entnehmen und zu zeigen, wie solches >Enden< ein Ganzsein des Seienden konstituieren kann, das existiert“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 668).

¹⁷² „1. Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird – des ständige Ausstand. 2. Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmäßige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins. 3. Das Zu-Ende-kommen beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unvertretbaren Seinsmodus“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 668).

¹⁷³ Como Michael Inwood afirma: „O processo do morrer, entretanto, termina na morte, a condição de estar morto. Na morte, não se pode ter relação com outra pessoa da mesma maneira como se pode ter no morrer. (...) Na morte, não se está em relação com outras pessoas, mas também não se está afastando delas; simplesmente não se existe” (INWOOD, 2004, p. 95).

¹⁷⁴ „Ausstehen meint deshalb: Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 670).

*contrário, precisamente já não é*¹⁷⁵. Este trecho evidencia que a morte é um fenômeno da vida, é na incompletude da existência que o ser-aí, precisamente, existe, e não no findar da incompletude. Este ainda-não, que representa o “rumo à totalidade” e a incompletude humana são os fenômenos que assinalam a existência do *Dasein* e caracterizam a morte como mais uma das possibilidades de ser que constituem, essencialmente, a vida (*Leben*) do *Dasein*.

Morrer é vir-a-ser algo que “ainda-não-se-é”. No *Dasein* reside este modo do vir-a-ser, pois se trata de um desdobramento de sua abertura, seu fazer-se diante das possibilidades. Assim, a morte é a possibilidade extrema que determina no ser-aí o vir-a-ser um não-existente, ou seja, na morte o vir-a-ser realiza-se por meio do findar da existência, tornando o *Dasein* um ente diferente do que fora outrora. Nas palavras do autor, *o ainda-não já está incorporado ao seu próprio ser e isto de nenhuma maneira como determinação qualquer, mas como um constitutivo seu. De modo correspondente, também o Dasein enquanto é já é cada vez seu ainda-não*¹⁷⁶.

Logo, a não totalidade do *Dasein* é caracterizada pela necessidade que este ente tem de assumir seu “ainda-não”. O fato de o *Dasein* ter de *ser* a cada vez implica também seu deixar-de-ser, o assumir da aniquilação de sua existência: o morrer reside sempre no *Dasein* e independentemente de sua vontade ou escolha. Heidegger cita em SZ um exemplo acerca do fruto não-maduro cujo destino é o madurar-se, no qual se completa seu devir. A partir deste exemplo podemos notar uma diferença estrutural e fundamental entre o *Dasein* e os demais entes intramundanos, a saber:

Com o maduro, o fruto se completa. Mas a morte que o *Dasein* atinge é acaso uma completude nesse sentido? Com a sua morte, o *Dasein* “completa” sem dúvida seu “curso”. Mas com isto ele esgotou também necessariamente suas específicas possibilidades? Elas não lhe foram, ao contrário, precisamente arrebatadas? O *Dasein* “incompleto” também finda. De outra parte, para alcançar sua maturidade o *Dasein* não necessita chegar primeiramente até a morte que ele, ao contrário, já pode ter ultrapassado antes do final. No mais

¹⁷⁵ „Das Dasein ist nicht erst zusammen, wenn sein Noch-nicht sich aufgefüllt hat, so wenig, daß es dann gerade nicht mehr ist“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 670).

¹⁷⁶ „Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend ist auch das Dasein, solange es ist, je schon sein Noch-nicht“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 672).

das vezes, ele finda na incompletude ou mesmo quebrado e esgotado. Findar não significa necessariamente completar-se ¹⁷⁷.

A citação põe em destaque o problema fundamental acerca dos três conceitos que perfazem este capítulo. Ao morrer, o *Dasein* atingiria sua completude, já que sua existência é determinada pela incompletude, por algo que lhe é faltante? Heidegger responde a esta questão partindo da afirmação de que, na morte, o *Dasein* completa seu curso de vida, devido ao findar da existência, seu curso no mundo torna-se completo. Porém, isto não é suficiente para deduzirmos que a morte conduz, indubitavelmente, ao completar do curso da vida. Mesmo sem ter completado seu curso o *Dasein* pode findar, pois, para que a morte se apresente como possibilidade, basta que o *Dasein* tenha sido lançado no mundo. Ou seja, a morte não é uma possibilidade-de-ser tal como as demais possibilidades. Ela não se apresenta como uma opção que permite ou não que outras opções ainda se estabeleçam. A morte arrebatava o *Dasein* como uma possibilidade única, extrema, que aniquila todas as demais possibilidades pelo fato de aniquilar o fundamento no qual elas estão enraizadas. A morte não esgota as possibilidades. Ela esgota a existência, arrebatando-a, e, com esta, as possibilidades esgotam-se na medida em que a vida é também esgotada, mesmo que o *Dasein* não a tenha completado. O findar do *Dasein* não depende de sua completude, ao contrário, ele o arrebatava em qualquer momento da vida. *Findar como acabar pode significar, por conseguinte: passar à não-subsistência ou então precisamente só com o final chegar a ser subsistente* ¹⁷⁸. Este primeiro sentido do findar aplica-se, por exemplo, aos entes subsistentes, como é o caso citado por Heidegger: *A chuva acaba. Já não subsiste* ¹⁷⁹. O segundo sentido do findar é aquele aplicado ao *Dasein*, que só pode vir-a-ser um ente subsistente a partir de seu modo do chegar-ao-final, no qual deixa de existir.

¹⁷⁷ „Mit der Reife vollendet sich die Frucht. Ist denn aber der Tod, zu dem das Dasein gelangt, eine Vollendung in diesem Sinne? Das Dasein hat zwar mit seinem Tod seinen >Lauf vollendet<. Hat es damit auch notwendig seine spezifischen Möglichkeiten erschöpft? Werden sie ihm vielmehr nicht gerade genommen? Auch >unvollendetes< Dasein endet. Andererseits braucht das Dasein so wenig erst mit seinem Tod zur Reife zu kommen, daß es diese vor dem Ende schon überschritten haben kann. Zumeist endet es in der Unvollendung oder aber zerfallen und verbraucht. Enden besagt nicht notwendig Sich-vollenden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 674).

¹⁷⁸ „Enden als Aufhören kann demnach bedeuten: in die Unvorhandenheit über-gehen oder aber gerade erst vorhanden sein mit dem Ende“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 674).

¹⁷⁹ „Der Regen hört auf. Er ist nicht mehr vorhanden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 674).

Desse modo, *por nenhum desses modi do findar, a morte se deixa caracterizar como final adequado do Dasein*¹⁸⁰. A morte como um fenômeno inadequado refere-se ao fato de o *Dasein*, na morte, não atingir a completude, nem desaparecer, tampouco tornar-se pronto ou disponível como um ente no modo da utilizabilidade (*Zuhandenheit*). Ou seja, a morte não indica uma passagem do *Dasein* para outro estado, ela não se dá após o chegar-ao-final, pois sua concretização dá-se no *Dasein* enquanto este ainda vive, em sua existência. A morte indica a antecipação deste ente diante de si mesmo, sua transcendência enquanto ente que se destina para-o-fim. Tais questões ficam mais claras diante do seguinte trecho:

O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto *é*, já *é* constantemente o seu ainda-não, já *é* sempre também o seu final. O findar que *é* pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-final do *Dasein*, mas um ser-para-o-final desse ente. A morte *é* um modo de ser que o *Dasein* assume logo que *é*. “Um humano logo que nasce já *é* bastante velho para morrer”. Findar, como ser para o final, exige sua apreensão ontológica a partir do modo-de-ser do *Dasein*. *É* também presumível que só a partir da determinação existenciária de findar se possa entender a possibilidade de um ainda-não do existir que se situe “antes” do “final”. Somente a elucidação do ser para o final fornece base suficiente para a delimitação do possível sentido de se poder falar de uma totalidade-do-*Dasein*, se essa totalidade deve ser constituída de resto pela morte como “o final”¹⁸¹.

A citação focaliza o caráter iminente da morte na existência, marcado pelo “ainda-não”: incompletude essencial do *Dasein*. Portanto, o findar deste ente através da morte não *é* delimitado pelo morrer em si, mas, sim, pela iminência da morte na vida dos entes humanos. O morrer não *é* determinado pelo modo do chegar-ao-final, pois, como já foi dito anteriormente, neste modo, o *Dasein*, por deixar de ser *Dasein*, não consegue apreender seu morrer, experimentar a morte enquanto *ser-aí*. Por este motivo, a apreensão da morte deve ser realizada por meio do modo do ser-para-o-final,

¹⁸⁰ „Durch keinen dieser *Modi* des Endens läßt sich der Tod als Ende des Daseins angemessen charakterisieren“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 676).

¹⁸¹ „So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so *ist* es auch schon immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein *Sein zum Ende* dieses Seienden. Der Tod ist eine Weise zu sein, die das Dasein übernimmt, sobald es ist. >Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben.< Enden als Sein zum Ende verlangt seine ontologische Aufklärung aus der Seinsart des Daseins. Und vermutlich wird auch erst aus der existenzialen Bestimmung von Enden die Möglichkeit eines existierenden Seins des Noch-nicht, das >vor< dem >Ende< liegt, verständlich. Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als >Ende< konstituiert sein soll“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 676-8).

possibilidade existenciária que deve ser assumida tão logo o ser humano tenha nascido. Doravante, a morte é um fenômeno da existência na medida em que permite a apropriação das diversas outras possibilidades existenciárias que estão em jogo para o *Dasein*. Somente a partir da identificação do morrer como uma possibilidade da total impossibilidade, isto é, como possibilidade extrema, que o ser-aí se torna capaz de apreender o sentido de ser que permeia sua existência.

Morrer é compreender o caráter de *ente-rumo-a-totalidade* do *Dasein*. Totalidade que não será alcançada por este ente, mas que pode ser apreendida no sentido de uma transcendência constitutiva da antecipação do *Dasein* diante de suas possibilidades. A totalidade é, logo, determinada segundo o modo do chegar-ao-final, que assinala o fato de o *Dasein* morrer sem alcançar sua completude. Por não poder completar-se, o *Dasein* é perpassado de “falta”, de incompletude, isto é, este ente morre sem estar completo e, no morrer, não experimenta a totalidade, o que faz da morte um caractere ontológico que só pode ser apreendido no modo-de-ser “para-o-final”, fenômeno que deve ser interpretado tomando como referência a existência, e não sua negação. Trataremos de expor, a partir daí, a análise existenciária da morte em face das outras possíveis interpretações do fenômeno.

3.5 A análise existenciária da morte em relação às outras possíveis interpretações deste fenômeno

Neste ponto, referente à temática trabalhada no parágrafo 49 de *SZ*, caberá ressaltarmos a interpretação ontológica da morte segundo o propósito da ontologia fundamental heideggeriana, que deve ter como finalidade última a interpretação do sentido de ser deste ente cuja análise está em jogo. Para Heidegger, a morte é um fenômeno da vida e,

Vida deve ser entendida como um modo-de-ser pertencente ao ser-no-mundo. Modo-de-ser que só pode ser ontologicamente fixado numa orientação privativa no *Dasein*. O *Dasein* pode ser também considerado como puro viver. Para a investigação fisiológico-biológica ele se desloca, então, para o âmbito-de-ser que conhecemos como mundo-animal e mundo-vegetal. Nesse campo podem ser onticamente obtidos dados e estatísticas sobre a duração-da-vida das

plantas, dos animais e dos homens. Podem se conhecer conexões entre a duração da vida, a reprodução e o crescimento. Podem se pesquisar as “espécies” da morte, as causas, os “mecanismos” e os modos de sua ocorrência. No fundamento dessa pesquisa ôntico-biológica da morte há uma problemática ontológica. Resta a pergunta sobre como se determina a essência da morte a partir da essência ontológica da vida

182

A citação aponta para o caráter ontológico da pesquisa acerca da morte, especialmente, tendo como referência a sua inserção na ontologia fundamental de SZ. Neste contexto, a vida é um modo-de-ser decorrente da constituição mundana que se dá *a priori* no *Dasein*. Contudo, ser-no-mundo abrange uma diversidade de modos-de-ser que permitem a visualização da vida do *Dasein* juntamente à dos outros entes que habitam o mundo. “Ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) e “vida” (*Leben*) não possuem o mesmo significado. Vida é um conceito pertencente ao modo do ser-no-mundo, porém, este não se reduz à vida, pois tal conceito consiste em um modo privativo do *Dasein*. No viver estão em questão a investigação ontológica e a investigação fisiológico-biológica, cujos objetos são a duração da vida e os mecanismos, causas e modos pelos quais a morte ocorre no domínio puramente ôntico. A partir daí, o questionamento direciona-se às duas possíveis interpretações da morte: seu sentido ontológico-existencial e seu sentido biofisiológico.

“Morrer” (*Sterben*) designa, portanto, a compreensão ontológica do “findar” (*Enden*). O findar de um ente vivo é conceituado, em Heidegger, como o “cessar-de-viver” (*Verenden*), pois não envolve a compreensão da finitude que proporciona ao *Dasein* o “voltar-se para sua morte”¹⁸³. Dessa maneira, o morrer abrange o cessar-de-viver do *Dasein* na medida em que, para compreender o morrer em sentido ontológico, é

¹⁸² „Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens. Leben muß verstanden werden als eine Seinsart, zu der ein In-der-Welt-sein gehört. Sie kann nur in privativer Orientierung am Dasein ontologisch fixiert werden. Auch das Dasein läßt sich als pures Leben betrachten. Für die biologisch-physiologische Fragestellung rückt es dann in den Seinsbezirk, den wir als Tier- und Pflanzenwelt kennen. In diesem Felde können durch ontische Feststellung Daten und Statistiken über die Lebensdauer von Pflanzen, Tieren und Menschen gewonnen werden. Zusammenhänge zwischen Lebensdauer, Fortpflanzung und Wachstum lassen sich erkennen. Die >Arten< des Todes, die Ursachen, >Einrichtungen< und Weisen seines Eintretens können erforscht werden. Dieser biologisch-ontischen Erforschung des Todes liegt eine ontologische Problematik zugrunde. Zu fragen bleibt, wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 678-680).

¹⁸³ Isto se deve porque, conforme afirma Paul Edwards, *seres humanos são radicalmente diferentes de pães, pinturas, estradas, chuva; e seu fim é, por isso, radicalmente distinto do fim de todas estas outras entidades* (EDWARDS, 1979, p. 18). No original: “Human beings are radically different from bread, paintings, roads, and the rain; and their end is radically different from the end of all these other entities (EDWARDS, 1979, p. 18)”.

necessária também a compreensão da morte fisiológica. Entre o cessar-de-viver do *Dasein* (fenômeno necessário e determinado pelo modo-de-ser originário do ente humano) e o “voltar-se para a morte”, que tem como fundamento a compreensão ontológica do morrer (fenômeno contingente), há um fenômeno intermediário que consiste no “deixar-de-viver” (*Ableben*), conceito que abrange o fato de o *Dasein* poder findar sem, no entanto, morrer, o que designa a morte biofisiológica do *Dasein*, mas não sua compreensão existenciária acerca deste fenômeno. Como Heidegger afirma,

Na medida em que o *Dasein* também “tem” sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas codeterminada por seu modo-de-ser originário, e na medida em que o *Dasein* também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua Dasein* ele não cessa-de-viver simplesmente, designaremos esse fenômeno intermédio como deixar-de-viver. Mas morrer vale como termo para designar o modo-de-ser em que o *Dasein* está voltado para sua morte (HEIDEGGER, 2012a, p. 681)¹⁸⁴.

Doravante, tomando como referência este fenômeno intermediário do “deixar-de-viver”, podemos afirmar que, em Heidegger, *a interpretação existenciária da morte situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida. Mas só ela fundamenta também toda investigação histórico-biográfica e psicológico-etnológica da morte*¹⁸⁵. Isto é, a interpretação existenciária do “morrer” fundamenta as demais investigações deste fenômeno, uma vez que quaisquer estudos acerca da morte já pressupõem seu conceito e, como tal, trata da compreensão do morrer do “moribundo”, fazendo com que a morte seja pensada a partir da vida daquele que está para morrer. Em outros termos, Heidegger afirma que uma “tipologia” do morrer consiste nos modos e estados nos quais o “deixar-de-viver” (*Ableben*) é vivenciado, porém, no vivenciar deste “deixar-de-viver” a morte não ocorre em sentido próprio, o que exige um entendimento por parte do *Dasein* sobre o que seria o “morrer”, tarefa empreendida pela analítica existenciária.

Logo, Heidegger esclarece, no parágrafo 49 de *SZ*, uma possível dicotomia entre o “cessar-de-viver” e o “morrer” propondo um fenômeno intermediário que serve como

¹⁸⁴ „Sofern auch das Dasein seinen physiologischen, lebensmäßigen Tod >hat<, jedoch nicht ontisch isoliert, sondern mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart, das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt, andererseits qua Dasein nicht einfach verendet, bezeichnen wir dieses Zwischenphänomen als Ableben. Sterben aber gelte als Titel für die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 680-2).

¹⁸⁵ „Die existenzielle Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historische und ethnologisch-psychologische Untersuchung des Todes“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 682).

eixo mediador para a interpretação do fenômeno da morte nos entes humanos. O morrer não pode ser vivenciado pelo *Dasein*, ele se dá no modo do “voltar-se para a morte” que condensa as noções de “ser-para-o-final” e de “ser-para-a-morte”. Ou seja, tais modos-de-ser aplicam-se ao *Dasein* somente como possibilidade extrema, não como algo que será *vivido* (*erlebt*). Da mesma maneira, o fato de a morte não ser vivida pelo *Dasein* não implica na total incompreensão deste fenômeno: o cessar-de-viver não se aplica ao *Dasein* porque consiste em um morrer puramente biofisiológico, trata-se de uma das interpretações possíveis do fenômeno da morte que, para ser empreendida pelo *Dasein*, exige uma prévia análise do que seja a morte, ocasionando um entendimento *a priori* que faz com o que ser-á se situe, no mínimo, nesta compreensão intermediária denominada “deixar-de-viver”.

Este deixar-de-viver é consequência do prévio entendimento de sua existência no qual o *Dasein* já sempre se orienta, o que o diferencia do pleno sentido existenciário da morte (do morrer em sentido próprio) é a situação do estar-voltado-para-a-morte que indica o “assumir” da finitude segundo o modo da propriedade. Assim, *a análise ontológica do ser-para-o-final não antecipa nenhuma tomada de posição existencial ante a morte*¹⁸⁶. Para o filósofo, quando se assume a morte como o final do “ser-no-mundo” (o final do *Dasein*) não ocorre decisões ônticas: a analítica existenciária do conceito de morte em seu sentido ontológico não é suficiente para o desenvolvimento de uma tomada de posição do *Dasein* no mundo, na concretude que o envolve. Isto se dá pelo fato de uma tomada de posição ôntica abranger os modos do ser-no-mundo e do ser-um-com-os-outros do *Dasein*. O entendimento ontológico da morte não tem implicações ônticas na medida em que, sendo possibilidade-de-ser do *Dasein*, aplica-se cada vez *nele*, não nos entes com que convive.

Dessa maneira, não somente as possíveis implicações ônticas do existenciário *ser-para-a-morte* não estão em questão nesta analítica, como também não cabe questionar o que estaria além do fenômeno da morte. Este último ponto está atrelado a uma “metafísica da morte” que, tomando como referência a plena essência ontológica deste fenômeno, estaria direcionando a investigação àquilo que poderia haver depois da morte. Heidegger afirma que uma metafísica da morte teria como objetivo tratar de questões acerca do caráter-de-ser da morte, pressupondo *toda a ontologia do ente em*

¹⁸⁶ „Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existenziellen Stellungnahme zum Tode vor“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 682).

*sua totalidade*¹⁸⁷. O filósofo coloca como objeto desta possível metafísica as perguntas sobre a entrada da morte no mundo e o sentido desta enquanto algo negativo, relacionada ao sofrimento e ao mal. A colocação do problema de uma metafísica da morte evidencia que *as questões de uma biologia, psicologia, teodiceia e teologia da morte estão metodicamente subordinadas à análise existenciária*¹⁸⁸, do que decorre o fato de que,

Se já o *Dasein* em geral nunca é acessível como subsistente, porque pertence ao seu modo-de-ser o ser-possível de modo próprio, então menos ainda se deve esperar simplesmente poder apreender a estrutura ontológica da morte, se esta é por outro lado uma assinalada possibilidade do *Dasein*¹⁸⁹.

Assim, pretendemos mostrar neste subcapítulo que as interpretações diversas acerca do fenômeno da morte estão atreladas à ontologia fundamental e, por este motivo, só fornecem explicações situadas daquilo que se entende como morrer. A compreensão da morte envolve a compreensão do *Dasein* como um ente existente que, como tal, deve ter todos seus modos-de-ser compreendidos segundo a analítica existenciária, e não por meio das ontologias regionais que fornecem diversas outras explicações deste mesmo fenômeno em nível ôntico.

Se o morrer se aplica ao *Dasein* no modo de um possível “voltar-se para a morte”, percebe-se que tal fenômeno se caracteriza por uma contingência que é codeterminada por níveis de compreensão que podem variar em diversos entes que *são* no modo do *Dasein*. Ou seja, a morte é um fenômeno da vida e, sendo esta um modo-de-ser de orientação privativa, aplica-se no *Dasein* tomado em sua singularidade,

¹⁸⁷ Como Heidegger afirma: “está fora do âmbito de uma análise existenciária da morte o que poderia ser discutido sob o nome de uma ‘metafísica da morte’. As perguntas sobre como e quando a morte ‘entrou no mundo’, que ‘sentido’ ela pode e deve ter como mal e sofrimento no todo do ente pressupõem necessariamente um entendimento não só do caráter-de-ser da morte, mas toda a ontologia do ente em sua totalidade e particularmente a elucidação ontológica do mal e da negatividade em geral” (HEIDEGGER, 2012a, p. 685). No original: „Endlich steht außerhalb des Bezirks einer existenzialen Analyse des Todes, was unter dem Titel einer >Metaphysik des Todes< erörtert werden möchte. Die Fragen, wie und wann der Tod >in die Welt kam<, welchen >Sinn< er als Übel und Leiden im All des Seienden haben kann und soll, setzen notwendig ein Verständnis nicht nur des Sienscharakters des Todes voraus, sondern die Ontologie des Alls des Seienden im Ganzen und die ontologische Klärung von Übel und Negativität überhaupt im besonderen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 684).

¹⁸⁸ „Den Fragen einer Biologie, Psychologie, Theodizee und Theologie des Todes ist die existenziale Analyse methodisch vorgeordnet“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 684).

¹⁸⁹ „Wenn schon das Dasein überhaupt nie zugänglich wird als Vorhandenes, weil zu seiner Seinsart das Mögliche in eigener Weise gehört, dann darf um so weniger erwartet werden, die ontologische Struktur des Todes einfach ablesen zu können, wenn anders der Tod eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins ist“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 684).

podendo ser compreendida por meio das investigações ontológica e fisiológico-biológica. Assim, de acordo com a investigação empreendida acerca do fenômeno da vida, podemos estabelecer os fenômenos que perfazem o morrer.

Por meio da investigação fisiológico-biológica da vida chegamos à elucidação do fenômeno do “cessar-de-viver”, fenômeno necessário uma vez que se aplica a todos os entes vivos. Já através da investigação ontológica chegamos à elucidação do fenômeno do morrer, que é contingente devido ao fato de se aplicar somente ao *Dasein*, único ente capaz de compreender, ontologicamente, o findar. Logo,

Tanto mais expressamente a determinação conceitual existenciária deve vir acompanhada de um distanciamento existencial e, em particular, relativamente à morte, pois nela o caráter-de-possibilidade do *Dasein* é desvendado de modo mais enfático. A problemática existenciária tem por único objetivo tornar manifesta a estrutura ontológica do ser para o final do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012a, p. 687) ¹⁹⁰.

Dessa maneira, se a morte é um fenômeno contingente, entende-se que a compreensão que a exige deve estar atrelada a um distanciamento ôntico, para que o fenômeno da vida seja, ontologicamente, explorado pela analítica existenciária. Sua contingência evidencia o quanto a morte se apresenta como “pura possibilidade”, que pode ser assumida somente a partir da compreensão do findar da vida, isto é, da compreensão do caráter “para-a-morte” do ente que denominamos *Dasein*.

A partir do que foi exposto, nota-se, então, que o fenômeno da morte deve ser interpretado como um modo de ser, “o ser-para-o-final”, que perfaz a constituição fundamental do *Dasein*, fundando-se na estrutura da preocupação (*Sorge*). A *significação ontológica dessa expressão exprime-se na “definição”*: *ser-já-adiantado-em-relação-a-si-em (o mundo) como ser-junto (no-interior-do-mundo) ao ente-que-vem-de-encontro* ¹⁹¹. Tal “definição” é responsável por exprimir o sentido iminente da morte na vida do *Dasein*. Para Heidegger, morrer é um fenômeno que se apresenta sob a

¹⁹⁰ „Um so ausdrücklicher muß mit der existenzialen Begriffsbestimmung die existenzielle Unverbindlichkeit zusammengehen und das besonders bezüglich des Todes, an dem sich der Möglichkeitscharakter des Daseins am schärfsten enthüllen läßt. Die existenzielle Problematik zielt einzig auf die Herausstellung der ontologischen Struktur des Seins zum Ende des Daseins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 686).

¹⁹¹ „Die ontologische Bedeutung dieses Ausdrucks drückte sich in der >Definition< aus: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich) begegnendem Seienden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 688).

forma de uma constante iminência que marca o ser humano como um ente existente, cuja finalidade é ser “para-o-final”, isto é, a morte como um “imminente” retrata sua ocorrência na vida; a morte se concretiza no ente intramundano que se adianta em relação a si mesmo rumo à sua possibilidade mais extrema, em direção à completude que jamais será alcançada.

Este caráter iminente do morrer é a estrutura ontológico-existenciária da morte, que pode ser condensada por meio da seguinte citação:

A morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo. Com a morte o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo em seu poder-ser mais-próprio. Nessa possibilidade está em jogo para o *Dasein* pura e simplesmente o seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade do já-não-poder-ser-“aí”. Quando o *Dasein*, como essa possibilidade de si mesmo é iminente, é completamente remetido a seu poder ser mais-próprio. Assim, iminente para si, nele se desfazem todas as relações com outro *Dasein*. Essa irremetente possibilidade mais-própria é ao mesmo tempo a possibilidade extrema. Como poder-ser o *Dasein* não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-“aí”. Assim, a morte se desvenda como a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável. Como tal, a morte é um assinalado iminente, cuja possibilidade existenciária tem seu fundamento em que o *Dasein* é ele mesmo essencialmente aberto para ele mesmo e o é no modo do ser-adiantado-em-relação-a-si. Esse momento estrutural da preocupação tem, no ser para a morte, a sua concretização mais originária. O ser para o final torna-se fenomenicamente mais claro como ser para a caracterizada possibilidade assinalada do *Dasein* ¹⁹².

A partir deste trecho de SZ, nota-se que o problema do ser-para-a-morte abrange não só a impossibilidade de se obter uma interpretação deste fenômeno por outros meios

¹⁹² „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst. Diese eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist zugleich die äußerste. Als Seinkönnen vermag das Dasein die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberhlabare Möglichkeit*. Als solche ist er ein *ausgezeichneter* Bevorstand. Dessen existenziale Möglichkeit gründet darin, daß das Dasein ihm selbst wesenhaft erschlossen ist und zwar in der Weise des Sich-vorweg. Dieses Strukturmoment der Sorge hat im Sein zum Tode seine ursprünglichste Konkretion. Das Sein zum Ende wird phänomenal deutlicher als Sein zu der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 690).

de investigação que não a analítica existenciária, mas também evidencia a impossibilidade de se delinear a estrutura da morte a partir de si mesma, de sua efetivação. A morte deve ser interpretada a partir da vida e, com isso, experimentada apenas enquanto possibilidade que pode vir-a-ser concretizada, mas que no momento da concretização, deixa de se apresentar ao *Dasein* pelo fato de este ente já não mais existir. Em outras palavras, a morte representa uma ruptura do *Dasein* com sua cotidianidade e com o apego aos demais entes intramundanos. Como Paul Edwards afirma a partir da leitura de *SZ*, quando o *Dasein* (um ser humano) se coloca diante de sua morte, isto é, quando ele está face a face com a possibilidade de “não-mais-poder-ser-aí”, então todas suas relações com quaisquer outros “Daseins” tornam-se desfeitas¹⁹³. Tal ruptura ocorre devido à perda de mundo, a concretização da impossibilidade de continuar existindo “aí”. Trata-se de um fenômeno de deslocamento da “pré-ocupação” com os outros para uma “ocupação” consigo mesmo. Apesar de o ser-aí não atingir sua totalidade na morte, o voltar-se para sua iminente ocorrência indica a assimilação da possibilidade de o ente em questão dirigir-se ao seu extremo, antecipando-se em direção à perda de mundo e de cotidianidade, que o leva a assumir de modo próprio a sua transcendência constitutiva, que lhe é insuperável.

É diante desta possibilidade extrema que se dá a forma mais pura da angústia, conceito que fora exposto no capítulo anterior desta dissertação. Neste caso, a angústia (*Angst*) diante da morte torna-se uma tonalidade afetiva (*Stimmung*) decorrente do encontrar-se (*Befindlichkeit*) diante de uma possibilidade-de-ser que não pode ser superada e tampouco transferida a outrem. Trata-se de uma angústia diante de uma possibilidade cuja concretização é desconhecida.¹⁹⁴ Não se trata de um medo de deixar-de-viver, mas, sim, de um medo diante da perda de ser-no-mundo, isto é, um medo de

¹⁹³ De EDWARDS: “When Dasein (a human being) stands before its death, i.e., when he is face to face with ‘the possibility of no-longer-being-able-to-be-there,’ then ‘all its relations to any other Dasein have been undone’” (EDWARDS, 1979, p. 6).

¹⁹⁴ Sobre esta questão, cabe ressaltar que a angústia antecede o próprio nada que constitui originariamente o ser humano. Em outros termos, quando falamos que a angústia está diante de uma possibilidade cuja concretização é desconhecida, fazemos referência à possibilidade da morte e, sendo a morte o fim do *Dasein* enquanto *Dasein*, a angústia refere-se ao nada que tomará o lugar deixado pelo *Dasein* após o seu morrer. Sabe-se que a concretização da morte levará o *Dasein* à perda de sua existência, portanto, a angústia consiste no medo diante deste Nada que se revelará. Nas páginas 284 e 285 do artigo “Does the Nothing Noth?”, Inwood analisa o modo como o objeto de angústia da Angústia aparece em *Ser e Tempo*, em *Conceitos fundamentais da metafísica* e em *O que é Metafísica?*. Ao contrário de Michael Inwood, Paul Edwards afirma sua incerteza em relação ao objeto da Angústia (ou do Medo) ser a percepção da morte. Ele propõe a existência de outro estado de ânimo para esta ocorrência. (Cf. EDWARDS, 1979, p. 58-9).

assumir de modo próprio uma possibilidade inerente que evidencia para o *Dasein* sua abertura frente à incógnita que é o seu final.

Com este delineamento prévio da estrutura da morte, nota-se que o morrer e a angústia diante de seu acontecimento não correspondem ao medo de um puro desaparecer, de um só-findar ou até mesmo de um “vivenciar” o deixar-de-viver. O problema da angústia frente à morte consiste na resolução que a morte implica na vida, deslocando sua interpretação para a investigação acerca do modo pelo qual o *Dasein* vive em sua facticidade, sabendo que a sua finalidade última é o morrer. Vejamos como esta problemática torna-se mais compreensível nas palavras do autor,

o *Dasein* morre factualmente, enquanto existe, mas, de pronto e nos mais das vezes, no modo do decair. (...) Existência, facticidade, decair caracterizam o ser para o final e são, por conseguinte, constitutivos para o conceito existenciário da morte. O morrer se funda na preocupação quanto a sua possibilidade ontológica ¹⁹⁵.

Ou seja, a compreensão da morte gera uma angústia diante da cotidianidade. Ao voltar-se para sua morte, o *Dasein* passa a visualizar sua vida de modo distinto, pois assimila a finitude que a constitui e passa a encarar a facticidade a partir de dois modos possíveis, o da impropriedade e o da propriedade. A morte marca a existência conferindo-lhe a possibilidade de um decair nas formas mundanas ou proporcionando um existir autêntico, sendo ambos relacionados à preocupação, enquanto estrutura primordial do ser-aí finito. Caberá tratarmos, agora, da estrutura ontológico-existenciária da morte, tendo como referência a noção de ser-para-o-final do ser-aí em sua cotidianidade.

3.6 O ser-para-o-final e a cotidianidade

A cotidianidade do *Dasein* tem como sujeito o “a-gente” (*Das Man*), isto é, o impessoal, aquele que constitui a publicidade, modo que se torna expresso através do

¹⁹⁵ „Das Dasein stirbt faktisch, Solange es existiert, aber zunächst und zumeist in der Weise des *Verfallens* (...). Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 692-4).

falatório. Neste modo de *ser* da publicidade, o ser-para-o-final desvenda-se como um acontecimento que ocorre no mundo e perpassa a cotidianidade de modo indeterminado.

Segundo Heidegger, o ser-para-o-final ocorre na cotidianidade a partir da expressão “a-gente morre”, que deve ser interpretada *como algo indeterminado que deve vir alguma vez de alguma parte, mas que de imediato ainda não é subsistente para a-gente, não importando, por conseguinte, em nenhuma ameaça* ¹⁹⁶. Ou seja, na publicidade do a-gente o ser-para-a-morte não representa, de fato, o morrer do *Dasein* que está inserido nesta cotidianidade, porque, neste modo do falatório, prevalece uma ditadura da impessoalidade, na qual predomina o *ninguém* como sujeito.

A partir daí, nota-se que na cotidianidade, o “morrer” é *nivelado numa ocorrência que afeta sem dúvida o Dasein, mas não pertence propriamente a ninguém* ¹⁹⁷. Morre-se. Mas quem, propriamente, morre? Esta é a pergunta que deve ser feita. Todos morrem. A morte pertence a todos e, ao mesmo tempo, a ninguém. Na cotidianidade, quem morre é o sujeito genérico, o impessoal. Ou seja, a morte não afeta o *Dasein* de modo singular, ao contrário, na cotidianidade o voltar-se para a morte é ainda mais afastado do *Dasein*, pois sua compreensão é direcionada aos outros e a ninguém: trata-se do a-gente que jamais será experimentado como ente.

Dessa maneira, no modo-de-ser cotidiano o *Dasein* vive em uma constante fuga diante da morte, pois pensá-la a partir da impessoalidade torna-se um modo de encobri-la, no qual os entes humanos evitam a morte alheia tranquilizando o moribundo diante de sua morte iminente, consolando-o pelo fato de sua morte estar próxima. Com isso, sua possibilidade-de-ser mais própria e irremetente torna-se ainda mais encoberta. Cria-se a ilusão de que a morte só está próxima do moribundo e não daqueles que o tranquilizam. Por isso, o papel do consolo se torna fundamental.

Consolar quem está “mais próximo” da morte representa, em nossa cotidianidade, a fuga de um possível “pensar na morte”, uma vez que este é visto, publicamente, como uma covardia, uma insegurança do *Dasein* frente ao mundo, como se o “evitar de pensar na morte” fizesse com que o *Dasein* pensasse mais na vida e

¹⁹⁶ „Die Analyse des >man stirbt< enthüllt unzweideutig die Seinsart des alltäglichen Seins zum Tode. Dieser wird in solcher Rede verstanden als ein unbestimmtes Etwas, das allererst irgendwoher eintreffen muß, zunächst aber für einen selbst *noch nicht vorhanden* und daher unbedrohlich ist“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 696).

¹⁹⁷ „Das >Sterben< wird auf ein Vorkommnis nivelliert, das zwar das Dasein trifft, aber niemandem eigens zugehört“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 696).

habitasse o mundo de maneira mais autêntica. A impessoalidade afasta o irromper da angústia diante da morte. É aí que reside o equívoco fundamental do ser-aí cotidiano: *na angústia diante da morte, o Dasein é conduzido diante de si mesmo e entregue à responsabilidade da possibilidade insuperável*¹⁹⁸. A-gente afasta essa angústia porque a converte em medo diante do acontecimento iminente do morrer, como mostra a citação seguinte:

A-gente se ocupa da conversão dessa angústia em um medo ante um acontecimento que está para advir. Transformada em um ambíguo medo, a angústia é dada além disso como fraqueza cujo conhecimento um *Dasein* seguro-de-si-mesmo não se permitiria. De acordo com o silencioso decreto de a-gente, deve-se ter uma tranquilidade indiferente perante o “fato” de que a-gente morre. O desenvolvimento de uma tal “sobranceira” indiferença aliena o *Dasein* de seu irremetente poder-ser mais próprio¹⁹⁹.

Percebe-se que, segundo Heidegger, o a-gente cotidiano, desloca o sentido primordial da morte na existência, conferindo-lhe um peso negativo, concernente a uma possível falta de segurança do *Dasein* no mundo. A indiferença perante a morte representaria, neste caso, a segurança de si mesmo enquanto ser-no-mundo e a estabilidade que o *Dasein* deseja ter de sua vida. Neste decair, o cotidiano ser-para-a-morte vive em uma constante fuga de sua morte e de tudo que o remete ao seu final. Assim, o morrer do *Dasein* só se aplica aos outros, nunca ao *Dasein* ele mesmo, criando uma ilusão de que “a-gente vive”, quem morre são “os outros”.

Este “esquivar-se do final”, típico do ser-aí na cotidianidade, atenta para outra questão fundamental, a saber, a ambiguidade que o *Dasein* vive em relação à sua morte. Esta ambiguidade consiste na dicotomia entre o voltar-se para a morte e o fugir dela. Mesmo no decair, se há uma fuga ante o morrer, há também, por oposição, um “pensar na morte”. A fuga só é possível porque o *Dasein* sabe que irá morrer e decide encobrir-se na impessoalidade do cotidiano, interpretando o morrer como um fenômeno que ocorre apenas com os outros. A indiferença perante a morte é oriunda de uma escolha

¹⁹⁸ „In der Angst vor dem Tode wird das Dasein vor es selbst gebracht als überantwortet der unüberholbaren Möglichkeit“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 700).

¹⁹⁹ „Das Man besorgt die Umkehrung dieser Angst in eine Furcht vor einem ankommenden Ereignis. Die als Furcht zweideutig gemachte Angst wird überdies als Schwäche ausgegeben, die ein selbstsicheres Dasein nicht kennen darf. Was sich gemäß dem lautlosen Dekret des Man >gehört<, ist die gleichgültige Ruhe gegenüber der >Tatsache<, daß man stirbt. Die Ausbildung einer solchen >überlegenen< Gleichgültigkeit *entfremdet* das Dasein seinem eigensten, unbezüglichen Seinkönnen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 700).

entre a fuga e a assimilação. Se o *Dasein* resolve assimilar a morte para si, esta se mostra como a possibilidade de ser mais própria e insuperável, deslocando o ser-aí da cotidianidade. Porém, se este resolve adentrar-se neste cotidiano impessoal, só há um modo possível de experimentar a finitude: a partir do encobrimento na decadência mundana:

o ser para o final foi determinado no esboço existenciário como ser para o poder-ser mais-próprio, não-relativo e insuperável. O ser existente para essa possibilidade põe-se ante a pura e simples impossibilidade da existência. Para além dessa caracterização aparentemente vazia do ser para a morte desvendou-se a concretização desse ser no *modus* da cotidianidade ²⁰⁰.

Dessa forma, a finitude se expressa por meio da morte como a possibilidade mais própria e necessária, que determina a pura impossibilidade, isto é, a morte é a única possibilidade que anula todas as demais. Somente na possibilidade da morte o ser-aí torna-se limitado para quaisquer outras possibilidades. Por este motivo, a morte realiza-se, enquanto espera, no cotidiano “falatório de a-gente”, por meio do qual, segundo Heidegger, tem-se a concepção de que “a-gente morre, mas por ora ainda não”. Este “a-gente morre” faz com que o *Dasein* sempre pense a morte a partir do impessoal, que retrata uma coletividade vazia. Trata-se de um todo que não abarca nenhum indivíduo em si mesmo. Pensa-se no “a-gente morre” sem, contudo, ter em mente o “eu morro”. O “eu” é afastado na impessoalidade do cotidiano, é por esta razão que ocorre o aprisionamento na impropriedade.

Se o *Dasein* é “cada vez meu”, a morte deve, por conseguinte, ser “cada vez minha”, assumida em sua totalidade pelo ser-aí em questão. Apesar de na cotidianidade haver também uma “certeza da morte” marcada pelo “a-gente morre”, esta se desdobra apenas no fato de “não duvidarmos” da morte. Assim, nota-se que entre a “certeza que a-gente morre” e o “estar certo de que eu morro” há uma diferença nos graus de compreensão da finitude. Para Heidegger, estar certo da minha morte implica na compreensão de que a morte está dentro do *Dasein*: a morte é sua, insuperável e intransferível. Já na certeza do a-gente morre, ocorre um distanciamento da

²⁰⁰ „Das Sein zum Ende wurde in existenzialer Vorzeichnung als das Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen bestimmt. Das existierende Sein zu dieser Möglichkeit bringt sich vor die schlechthinnige Unmöglichkeit der Existenz. Über diese scheinbar leere Charakteristik des Seins zum Tode hinaus enthüllte sich die Konkretion dieses Seins im Modus der Alltäglichkeit“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 702).

compreensão da morte, pois o a-gente é ao mesmo tempo todos e ninguém, a morte não é minha, é de todos, portanto, não é assumida como constituinte do *Dasein*, tampouco é tida como fenômeno verdadeiro que ocorrerá indubitavelmente.

O modo no qual o *Dasein* tem certeza de sua morte é denominado “convicção”. Para o autor, ser convicto de sua morte significa ser determinado pela verdade em si mesma, pelo fenômeno que se tornou manifesto, transparente em sua constituição própria. Esta questão da verdade atenta para o fato de que o *Dasein* cotidiano está na “não-verdade”, como mostra o filósofo: *o Dasein cotidiano no mais das vezes encobre a possibilidade mais-própria, não-relativa e insuperável de seu ser. Essa factual tendência-para-o-encobrimento confirma a tese de que o Dasein como factual está na “não-verdade”*²⁰¹. Ou seja, neste encobrimento ocorre a aceitação de uma verdade inadequada: aceita-se a não-verdade como se esta fosse verdadeira. Não se trata de uma incerteza, de um duvidar, mas sim de uma certeza que não condiz com a verdade do ente, que é sua constituição “para-o-final”.

A certeza da morte reside, portanto, na compreensão de que esta é um “fato-de-experiência”, isto é, experimenta-se diariamente o “morrer” dos outros, o que permite uma certeza apenas empírica do morrer. Para um adequado conhecimento teórico da morte, é preciso uma reflexão que ultrapasse esta certeza empírica baseada na experiência diária do morrer alheio direcionando-se à convicção da “minha” morte, ou seja, da morte do ente, ele mesmo, em questão. Como mostra a seguinte passagem: *no esquivar-se de sua morte, o cotidiano ser-para-o-final está também certo da morte, de uma outra maneira, no entanto, diversa da que ele mesmo gostaria que fosse verdadeira, a da pura reflexão teórica*²⁰². Este trecho retrata a certeza empírica da morte do ser-para-o-final na cotidianidade. A certeza empírica é oriunda do “a-gente morre”, resultado na experiência do morrer alheio, como foi exposto. Esta certeza do ser-aí cotidiano consiste em uma constatação da morte enquanto fato. Logo, não se trata de uma convicção, pois esta seria resultado da compreensão da verdade do ser, possível somente por meio da reflexão teórica.

²⁰¹ „Das alltägliche Dasein verdeckt zumeist die eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit seines Seins. Diese faktische Verdeckungstendenz bewährt die These: Dasein ist als faktisches in der >Unwahrheit<“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 706).

²⁰² „*Seinem Tode ausweichend* ist auch das alltägliche Sein zum Ende des Todes doch anders gewiß, als es selbst in rein theoretischer Besinnung wahrhaben möchte“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 708).

Com a falta de convicção na morte, reitera-se a equívoca compreensão de que esta seja um fenômeno futuro, que só será atribuído em um findar distante, como Heidegger afirma,

A-gente diz: a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse “mas” a-gente nega certeza à morte. O “por ora ainda não” não é uma proposição meramente negativa, mas uma interpretação que a-gente dá-de-si-mesma e com a qual ela se reporta ao que de imediato ainda permanece acessível ao *Dasein* e de que ele pode se ocupar. A cotidianidade urge na premência da ocupação e no livrar-se das amarras do cansativo e “passivo pensar na morte”. Esta é remetida a “mais tarde, um dia” e o faz apelando é certo para o chamado “parecer geral”. Dessa maneira a-gente encobre o que a certeza da morte tem de peculiar: que ela é possível a todo instante. Com a certeza da morte vai junto a indeterminação do seu quando ²⁰³.

Nota-se que a morte, enquanto possibilidade mais-própria, não-relativa, insuperável e certa ²⁰⁴ tem como caráter primordial a indeterminação, isto é, pode ocorrer a cada instante, em qualquer momento da vida do *Dasein*. No modo da cotidianidade, pensar na morte torna-se algo cansativo, pois sua ocorrência sempre será tardia. Dessa maneira, há uma certeza em relação à morte, porém, não há a convicção de que sua ocorrência pode ser concretizada em qualquer instante da vida. A morte é entendida, então, como um fenômeno futuro, que “por ora” não ocorrerá.

Assim, após delinear os fundamentos do ser-para-a-morte caberá tratarmos do projeto existencial de um ser-para-a-morte próprio, tal como Heidegger define na conclusão do primeiro capítulo da segunda seção de sua obra *SZ*. Foi exposto, até o presente momento:

O ser-para-a-morte se funda na preocupação. Como dejectado ser-no-mundo, o *Dasein* já é cada vez responsável por sua morte. Sendo para sua morte, ele morre factualmente e sem dúvida constantemente, enquanto não chega ao seu deixar-de-viver. Que o *Dasein* morre factualmente significa ao mesmo tempo que, em seu ser-para-a-morte,

²⁰³ „Man sagt: der Tod kommt gewiß, aber vorläufig noch nicht. Mit diesem >aber...< spricht das Man dem Tod die Gewißheit ab. Das >vorläufig noch nicht< ist keine bloße negative Aussage, sondern eine Selbstausslegung des Man, mit der es sich an das verweist, was zunächst noch für das Dasein zugänglich und besorgbar bleibt. Die Alltäglichkeit drängt in die Dringlichkeit des Besorgens und begibt sich der Fesseln des müden, >tatenlosen Denkens an den Tod<. Dieser wird hinausgeschoben auf ein >später einmal< und zwar unter Berufung auf das sogenannte >allgemeine Ermessen<. So verdeckt das Man das Eigentümliche der Gewißheit des Todes, daß er jeden Augenblick möglich ist. Mit der Gewißheit des Todes geht die Unbestimmtheit seines Wann zusammen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 710).

²⁰⁴ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 711.

ele já se decidiu sempre desta ou daquela maneira. A cotidiana esquivação decaída diante da morte é um ser-para-a-morte impróprio²⁰⁵.

Ou seja, o ser-para-a-morte é um dos existenciários que compõem a conjuntura na qual o *Dasein* existe. Trata-se de um modo-de-ser estruturado na ocupação do *Dasein* com os demais entes e consigo mesmo no mundo. O fato de a morte ser sempre do *Dasein* advém da condição de que este mesmo *Dasein* é sempre meu, portanto, seus existenciários são intransferíveis. Além disso, uma vez que a morte refere-se ao voltar-para-a-morte *na* vida, o *Dasein* morre na facticidade e de maneira constante, pois esta possibilidade pode ocorrer em todos os instantes da vida. Por fim, sendo a morte a possibilidade extrema, sua concretização anula todas as demais possibilidades, isto é, a morte consiste na possibilidade da total impossibilidade: fugir da morte é viver na impropriedade (*Uneigentlichkeit*), assimilá-la como possibilidade insuperável e certa é refletir teoricamente acerca da morte que é “minha”.

Doravante, chegamos à seguinte conclusão: *o ser-para-a-morte próprio significa uma possibilidade existencial do Dasein. Esse poder-ser ôntico deve ser, por seu lado, ontologicamente possível*²⁰⁶. A partir daí, caberá questionarmos sobre as condições existenciárias da morte enquanto possibilidade e de que maneira esta deve se tornar acessível na vida do *Dasein*.

3.7 Conclusão acerca do projeto existenciário de um ser-para-a-morte próprio

O primeiro ponto que devemos tomar como conclusivo nesta analítica do ser-para-a-morte é o fato de o *Dasein* viver de modo impróprio na maior parte das vezes. Este ser-para-a-morte impróprio refere-se à caracterização objetiva desta possibilidade ontológica, isto é, a morte tem como característica um aspecto ôntico, que se desdobra no modo pelo qual o ser-aí vive em sua facticidade. Neste sentido, podemos afirmar que

²⁰⁵ „Das Sein zum Tode gründet in der Sorge. Als geworfenes In-der-Welt-sein ist das Dasein je schon seinem Tode überantwortet. Seiend zu seinem Tode, stirbt es faktisch und zwar ständig, solange es nicht zu seinem Ableben gekommen ist. Das Dasein stirbt faktisch, sagt zugleich, es hat sich in seinem Sein zum Tode immer schon so oder so entschieden. Das alltäglich verfallende Ausweichen *vor* ihm ist ein *uneigentliches Sein zum Tode*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 712).

²⁰⁶ „Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Dieses ontische Seinkönnen muß seinerseits ontologisch möglich sein“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 714).

este desdobramento possui dois pólos: o da fuga, quando se vive inapropriadamente; e o da autenticidade, quando se aceita o voltar-se à morte e se assume a morte como possibilidade extrema, como já foi mencionado.

Doravante, estabelecer um sentido ontológico para a morte é fixar os parâmetros por meio dos quais um ser-para-o-final pode se comportar. Em outros termos, trata-se de averiguar as consequências ônticas da assimilação ontológica da morte enquanto possibilidade que se apresenta na vida, na dimensão fáctica do ser humano. Para esclarecer esta questão, citaremos um trecho de *SZ*, a saber:

O projeto existenciário de um ser-para-a-morte próprio deve, por conseguinte, pôr em relevo os momentos que o constituem como entendimento da morte, no sentido de um ser que não foge e não encobre a possibilidade já caracterizada. É preciso caracterizar desde logo o ser para a morte como um ser para uma possibilidade, isto é, para uma possibilidade assinalada do *Dasein* ele mesmo. Ser para uma possibilidade, isto é, para um possível, pode significar: empenhar-se por um possível, ocupando-se de realizá-lo efetivamente²⁰⁷.

A citação evidencia a necessidade de se trabalhar os momentos que constituem a aplicação ôntica do entendimento da morte do *Dasein*. Ou seja, trata-se de identificar aquilo que caracteriza a assimilação do “eu morro”, ao invés do “a-gente morre”. Assumir a morte como uma possibilidade iminente e cada vez “minha”, confere ao ser-aí uma visão autêntica da vida, pois a morte é realizada efetivamente enquanto possibilidade no momento em que a vida também é entendida como uma possibilidade, e não a única. Assim, nota-se que a morte e a vida ocupam o mesmo espaço no *Dasein*, isto é, ambas são possibilidades interdependentes: a morte só pode realizar-se na vida e a vida torna-se autêntica e própria a partir da iminência da morte, pois esta é uma possibilidade-de-ser, e não de não-ser. Como o trecho seguinte mostra: *no ser-para-a-morte (...) a possibilidade deve ser entendida como possibilidade sem atenuação, tem de ser desenvolvida como possibilidade e no comportamento relativo a ela tem de ser*

²⁰⁷ „Der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren. Zunächst gilt es, das Sein zum Tode als ein *Sein zu einer Möglichkeit* und zwar zu einer ausgezeichneten Möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen. Sein zu einer Möglichkeit, das heißt zu einem Möglichen, kann bedeuten: Aussein auf ein Mögliches als Besorgen seiner Verwirklichung“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 716).

sustentada como possibilidade ²⁰⁸. Ou seja, a morte não é uma possibilidade como as demais, mas sim, aquela que torna todas as outras possíveis e quando ocorre, anula quaisquer outras possibilidades, por este motivo, a morte não é o findar em si mesmo, mas uma possibilidade de um findar da existência. O ponto fundamental desta questão é identificar que, na ocorrência da morte, apenas a possibilidade é efetivada, não o findar em si mesmo.

Doravante, o modo como o *Dasein* deve se comportar em relação à sua possibilidade extrema é o “aguardar” (*Erwarten*). A morte efetiva-se no modo do aguardo, pois sua realização excede os limites da existência, isto é, do que compreendemos como vida. Como Heidegger afirma, *no aguardar há um salto a partir do possível e um tomar-pé no efetivamente real, no qual o aguardado é aguardado. Partindo do efetivamente real e tendendo para ele, o possível é trazido, conforme o aguardo, para dentro do efetivamente real* ²⁰⁹. Em outros termos, no aguardar, a morte se concretiza na realidade enquanto possibilidade que será, indubitavelmente, realizada. Para compreendermos melhor a morte como possibilidade, caberá citarmos o seguinte trecho:

Quanto mais patente é o entendimento dessa possibilidade, tanto mais puramente o entendimento penetra na possibilidade como impossibilidade da existência em geral. A morte como possibilidade nada oferece ao *Dasein* para “realizar efetivamente” e nada que ele possa ser ele mesmo como efetivamente real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir ²¹⁰.

O trecho acima refere-se ao fato de a morte ser uma possibilidade distinta de todas as demais por tratar de uma possibilidade da total impossibilidade, isto é, trata-se da possibilidade que, como fora mencionado, anula todas as demais possibilidades, na medida em que impossibilita a existência. A morte só pode ser concretizada no

²⁰⁸ „Im Sein zum Tode dagegen, (...) muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 718).

²⁰⁹ „Auch im Erwarten liegt ein Abspringen vom Möglichen und Fußfassen im Wirklichen, dafür das Erwartete erwartet ist. Vom Wirklichen aus und auf es zu wird das Mögliche in das Wirkliche erwartungsmäßig hereingezogen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 720).

²¹⁰ „Je unverbüllter diese *Unmöglichkeit* verstanden wird, um so reiner dringt das Verstehen vor in die *Möglichkeit als die der Unmöglichkeit der Existenz überhaupt*. Der Tod als *Möglichkeit* gibt dem *Dasein* nichts zu >Verwirklichendes< und nichts, was es als *Wirkliches selbst sein* könnte. Er ist die *Möglichkeit* der *Unmöglichkeit* jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 720).

aguardar, pois sua efetiva ocorrência impossibilita toda forma de comportamento do *Dasein* para com qualquer outra possibilidade.

Desse modo, somente por meio da morte o existir efetivo torna-se aberto para o *Dasein*. Esta abertura para o existir próprio e autêntico é resultado de um ser-aí que entende a si mesmo a partir da abertura (*Erschlossenheit*) de seu ser. Trata-se de um entender-se que se fundamenta na possibilidade-de-ser que se apresenta como projeto último e primordial do ser humano.

Logo, o ser-para-a-morte é um projeto existencial que visa alcançar a abertura para o poder-ser mais próprio do *Dasein*. A certeza da ocorrência da morte consiste no fato de esta possibilidade mais própria ser não-relativa, insuperável e certa. Não-relativa na medida em que *a morte não “pertence” só indiferentemente ao Dasein próprio, mas ela o interpela como singular*²¹¹, isolando-o a fim de abrir o seu *aí* para a existência. Ou seja, trata-se de lançar a si mesmo, em sua singularidade, para uma possibilidade-de-ser autêntica e própria, livrando-se do domínio impróprio que a perda na impessoalidade do “a-gente” acarreta, tal como está descrito na passagem a seguir: *O Dasein só é propriamente ele mesmo, na medida em que como ser ocupado junto a... ser preocupado-com-o-outro, ele se projeta de modo primário no seu poder-ser mais próprio e não sobre a possibilidade de a-gente ela mesma*²¹².

Além da não-relatividade, a morte é também insuperável, provocando no *Dasein* uma renúncia a si mesmo que o precede, marca do caráter extremo desta possibilidade. Portanto, a morte é insuperável, pois faz com que o *Dasein* renuncie à sua existência factual, rompendo a rigidez da existência para, após sua singularização, conseguir entender também o poder-ser dos outros.

Por fim, a morte é, além de não-relativa e insuperável, certa, pois refere-se à verdade propiciada pela abertura do *Dasein*. Assim, *para poder conquistar a coisa pura, isto é, a indiferença da evidência apodítica, o Dasein deve ter se perdido antes nos comportamentos fatuais com as coisas*²¹³. A certeza da ocorrência da morte refere-

²¹¹ „Der Tod >gehört< nicht indifferente nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses als *einzelnes*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 722).

²¹² „Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei... und fürsorgendes Sein mit... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 724).

²¹³ „Das Dasein muß sich allererst na Sachverhalte verloren haben (...) und die reine Sachlichkeit, das heißt Gleichgültigkeit der apodiktischen Evidenz zu gewinnen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 726).

se à certeza de ser-no-mundo. O *Dasein* desvela-se em sua preocupação, esta é a verdade primordial de sua existência, assim, a preocupação desdobra-se no ser-com (*Mitsein*), que só pode ocorrer no modo do ser-no-mundo. Além disso, o *Dasein* também deve estar voltado para a perda de mundo, correspondente ao processo de singularização despertado por meio de uma tonalidade afetiva. Esta perda de mundo, que acontecerá certamente em algum momento da vida, também consiste na morte. Nas palavras do filósofo:

O ter-por-verdadeiro da morte – morte que é somente cada vez a própria – mostra uma certeza de outro tipo e mais originária do que a relativa a um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo ou a relativa a objetos formais; pois ele está certo do ser-no-mundo. Como tal, não exige somente um determinado comportamento do *Dasein*, mas o *Dasein* na plena propriedade da sua existência ²¹⁴.

Esta certeza da morte é existenciária, ultrapassa o domínio ôntico no qual o *Dasein* está imerso com os demais entes, uma vez que a certeza de ser no mundo é tão lúcida para este ente, pois sua existência depende deste mundo que lhe abriga. Doravante, o estar-certo da morte não exige apenas um comportamento diante do morrer, mas a sua existência por completo. Trata-se de viver voltado à morte, tendo plena lucidez de sua iminente ocorrência. Esta lucidez plena atenta para a dicotomia propriedade-impropriedade decorrente do estar-certo que representa a convicção e a fuga diante da morte. A convicção da morte assinala um estado de vida autêntico, no qual o *Dasein* tem plena certeza de que sua própria existência é finita, diferentemente do que ocorre na fuga, na qual nossa própria morte jamais chegará.

Apesar da certeza que acompanha a morte, não podemos determinar o momento de sua ocorrência, tornando-a indeterminada. A indeterminação da morte é oriunda do fato de que sua ameaça surge do “aí”. Em outros termos, é o *estar-aí* que possibilita o morrer, na medida em que este se concretiza na perda do “aí”. Por este motivo, não podemos determinar quando o *Dasein* deixará de ser “aí”, isto é, deixará de ser *no*

²¹⁴ „Das Für-wahr-halten des Todes – Tod ist je nur eigener – zeigt eine andere Art und ist ursprünglicher als jede Gewißheit bezüglich eines innerweltlich begehenden Seienden oder der formalen Gegenstände; denn es ist des In-der-Welt-seins gewiß. Als solches beansprucht es nicht nur *eine* bestimmte Verhaltung des Daseins, sondern dieses in der vollen Eigentlichkeit seiner Existenz“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 726-8).

mundo, pois a indeterminação acompanha o estado de lucidez diante da certeza da morte.

A indeterminação da morte depende do processo de singularização provocado pela tonalidade afetiva, uma vez que a morte só se realiza no modo do adiantar-se diante de uma possibilidade. Este adiantar-se ocorre em cada um dos seres humanos a partir do desvelamento de sua constituição própria e originária e, para tal, deve-se primeiro estar certo de sua condição *no* mundo, do “aí” que acompanha toda forma de comportamento para com os demais entes e torna possível a assimilação da impossibilidade da existência de modo geral. Vejamos um trecho de *SZ*, no qual Heidegger expõe a relação entre a tonalidade afetiva (*Stimmung*) e o adiantar-se para a morte:

O estado-de-ânimo traz o *Dasein* para diante da dejectão de seu “que-ele-é-‘aí’”. Mas o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais-próprio e singularizado do *Dasein* é a angústia. Nela o *Dasein* se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia pelo poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser; a esse entendimento-de-si mesmo do *Dasein* a partir de seu fundamento pertence o fundamental encontrar-se da angústia. O ser para a morte é essencialmente angústia ²¹⁵.

Nota-se que a tonalidade afetiva (ou como o tradutor prefere “estado-de-ânimo”) tem a função de lançar o *Dasein* à lucidez de sua condição mundana. É a tonalidade que lhe permite perceber seu “aí”, sua esfera ôntica, seu caráter de projeto lançado. Dentre as tonalidades, trabalhadas no capítulo anterior, apenas uma é capaz de manter o *Dasein* diante de sua impossibilidade existenciária, trata-se da angústia (*Angst*). Tal tonalidade propicia ao ser-aí o encontro com o nada que perpassa sua existência, assinalando-a como uma possibilidade que contém em si a impossibilidade de modo geral. A angústia

²¹⁵ „Die Stimmung bringt das Dasein vor die Geworfenheit seines >daß-es-da-ist<. Die Befindlichkeit aber, welche die ständige und schlechthinnige, aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins aufsteigende Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die Angst. In ihr befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit. Weil das Vorlaufen das Dasein schlechthin vereinzelt und es in dieser Vereinzelung seiner selbst der Ganzheit seines Seinkönnens gewiß werden läßt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 728-730).

é o fator que “abre” o *Dasein* para a compreensão desta impossibilidade, isto é, para a compreensão da finitude que deve acompanhar toda forma de posicionamento deste ente diante da vida, de sua dejectão. A abertura proporcionada pela angústia consiste em um processo de singularização, no qual o ente é posto diante de sua constituição própria e originária ²¹⁶. Ou seja, somente a angústia, por ser uma tonalidade afetiva originária, permite ao *Dasein* o encontrar-se fundamental (*Grundbefindlichkeit*), o deparar-se com sua constituição finita. É por este motivo que o autor identifica o ser-para-a-morte como puro angustiar-se diante do mundo. Como também mostra a seguinte citação:

A caracterização do ser para a morte existencialmente projetado e próprio pode ser resumida da seguinte forma: o adiantar-se desvenda para o *Dasein* sua perda em a-gente mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões de a-gente, liberdade factual, certa de si mesma e que angustia: liberdade para a morte ²¹⁷.

A citação põe em destaque o fato de a compreensão da finitude, que se concretiza no modo do ser-para-a-morte, expressar-se como um direcionamento (um adiantar-se) à sua própria constituição existencial. Em outras palavras, compreender-se finito faz com que o indivíduo se distancie da impessoalidade (da perda ou fuga no a-gente) rumo à autenticidade, a um modo de ser próprio, marcado pela convicção plena de sua condição “para-a-morte”. É importante ressaltar que ao sair do domínio do a-gente, o *Dasein* abre-se para uma nova compreensão de sua existência, compreensão esta que culminará em uma liberdade (porque o ente em questão já não está mais preso à cotidianidade) de poder-ser, isto é, trata-se da liberdade para existir ou não-existir, para escolher a resolução ou a fuga; liberdade que se concretiza na vida fática, nas escolhas das vivências cotidianas, liberdade de se orientar pela consciência da própria finitude.

Logo, o objetivo deste capítulo foi expor a maneira pela qual a finitude desdobra-se em um modo-de-ser cujo caráter existencial determinará também um

²¹⁶ Como Heidegger afirma em *GP*: “A condição ontológica de possibilidade da compreensão de ser é a própria temporalidade. A partir dela, por isso, precisa ser possível resgatar aquilo a partir do que nós compreendemos algo assim como o ser” (HEIDEGGER, 2012b, p. 332).

²¹⁷ „Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode läßt sich dergestalt zusammenfassen: *Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 730).

aspecto ôntico no *Dasein*, isto é, de que maneira a compreensão da finitude, que se desvela no modo do adiantar-se para a morte, exerce predominância na vida fática do ser-aí, atentando para uma série de possibilidades de caráter existencial. Se a conclusão do adiantar-se para a morte é uma liberdade que se concretiza na vida por meio de uma consciência da própria finitude, de que modo poderíamos, então, sistematizar a relação entre mundo e consciência (*Gewissen*)?; ou, ainda, como poderíamos delinear a estrutura que compõem esta relação mundo-liberdade-compreensão?; seria esta possível consciência um resultado da aplicação ôntica da compreensão da finitude enquanto liberdade de poder-ser? Tais questões serão brevemente trabalhadas no apêndice a seguir, que tem por objetivo apenas lançar, brevemente, questões para uma reflexão futura que poderão ser trabalhadas em outra ocasião.

APÊNDICE

O apelo da consciência em *SZ*: parâmetros para uma possível Ética da Finitude

1 Apresentação do apêndice

Neste apêndice, que servirá como um meio de fazer apontamentos para uma possível continuidade futura desta dissertação, será trabalhada a relação entre o conceito de finitude (*Endlichkeit*) e o “apelo (ou chamado) da consciência” (*Gewissensruf*), noção trabalhada por Heidegger no segundo capítulo da segunda seção de *SZ*, após a elaboração da ontologia fundamental e da analítica do ser-para-a-morte.

Primeiramente, será necessário esclarecer, de forma breve, o que Heidegger define como consciência (*Gewissen*) para, a partir daí, entendermos em que consiste este chamado da consciência enquanto consequência última da compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo e de seu caráter “para-a-morte”.

Para o desenvolvimento desta problemática partiremos de uma questão fundamental suscitada no capítulo anterior, a saber, de que modo poderíamos sistematizar a relação entre mundo e consciência, tomando como referência a relação entre a *finitude* como liberdade de poder-ser e a *compreensão* que o *Dasein* tem de si mesmo e dos demais entes que com ele convivem neste abrigo denominado *mundo*? Isto é, seria plausível falarmos de uma possível *ética* oriunda da dicotomia autenticidade-inautenticidade trabalhada por Heidegger através da passagem do estado de decadência à autenticidade?

Levando em consideração tais questões, trabalharemos a relação entre ética e finitude a partir, sobretudo, da obra heideggeriana *SZ* e da análise feita por dois importantes autores do meio filosófico brasileiro, a saber, Zeljko Loparic e André Duarte.

Logo, este apêndice será dividido em dois momentos: 1) O que podemos entender por apelo da consciência?. Nesta parte procuraremos evidenciar o que significa esta consciência descrita por Heidegger no contexto de sua obra, tendo sempre como referência a problemática da finitude e da compreensão trabalhada nos capítulos anteriores àquele em que o apelo da consciência é descrito em *SZ*; e 2) Por que questionar a possibilidade de uma ética da finitude?. Parte em que focalizaremos os

modos pelos quais este problema tem sido suscitado no debate atual, tomando como referência as abordagens dos filósofos já mencionados no parágrafo anterior.

2 O que podemos entender por apelo da consciência em *SZ*?

Como mostramos ao longo desta dissertação, em *SZ* há uma espécie de dicotomia existente entre as noções de decadência e de autenticidade, isto é, ambas representam estados possíveis para o *Dasein* enquanto ser-no-mundo. Se sua relação com o mundo situa-se em um domínio de puro apego às formas mundanas, no qual não há a compreensão oriunda do encontrar-se propiciado por uma tonalidade afetiva, o ser-aí vive preso na ditadura da impessoalidade, caracterizada pela predominância do a-gente (*das Man*).

Assim, a perda no a-gente acarreta um modo-de-ser específico, denominado “fuga”, que é oposto ao modo-de-ser autêntico, próprio, marcado pela compreensão da própria finitude como fator necessário e inerente ao *Dasein*. Como mostra o trecho a seguir: *o ser-si-mesmo do Dasein foi formalmente determinado como um modo de existir, isto é, não como um ente subsistente. O quem do Dasein no mais das vezes não sou eu mesmo, mas a-gente-ela-mesma*²¹⁸. A citação evidencia o fato de a compreensão da finitude levar a um estado de existência autêntico, que pode ser considerado também um modo-de-existir do *Dasein* como ser-no-mundo. Neste modo, a relação do ser-aí com os demais entes não se estabelece como perda na impessoalidade, o que caracterizaria a fuga, mas sim, como existência autêntica, por meio da diferenciação dos diversos modos de *ser* aplicados a cada entidade em questão.

Doravante, o ponto fundamental desta problemática é entender o percurso que o autor realiza na busca pela resposta ao problema do *ser*. Tomando como referência o fato de apenas o *Dasein* poder empreender esta busca, cabe destacar que compreender a si mesmo é buscar compreender o sentido de *ser* de seu ente, isto é, do ente que é cada vez meu, que somente o ser-aí em questão pode compreender e questionar. Esta busca deve partir dos momentos que constituem a perda no “a-gente”, através da identificação da insuficiência da fuga no processo de compreensão de *ser*.

²¹⁸ „Die Selbstheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine Weise zu existieren, das heißt nicht als ein vorhandenes Seiendes. Das Wer des Daseins bin zumeist nicht ich selbst, sondern das Man-selbst“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 734).

Em outros termos, cabe ao *Dasein*, primeiramente, identificar-se como ente preso à mundanidade para, a partir daí, poder desvencilhar-se deste aprisionamento a fim de se dirigir à propriedade que o conduzirá ao entendimento da finalidade última de sua existência.

Da percepção do *Dasein* no a-gente ao entendimento de sua possibilidade-de-ser mais própria ocorre uma modificação existencial decorrente do ato de assumir-se como pura possibilidade. O *Dasein* torna-se próprio de seu *ser* quando *escolhe* esta possibilidade de ser *si mesmo* de maneira autêntica. Esta escolha depende única e exclusivamente do ente em questão, porque é dele que partem todas as formas possíveis de compreender suas possibilidades e de optar por assumi-las. Nas palavras de Heidegger:

A busca-de-si que retrocede a partir de a-gente, isto é, a modificação existencial de a-gente-ela-mesma para o ser-si-mesmo próprio, deve ser levada a cabo como um ir em busca de uma escolha. Mas o ir em busca de uma escolha significa escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si-mesmo. No escolher a escolha, o *Dasein* se possibilita pela primeira vez o seu poder-ser próprio²¹⁹.

O que Heidegger procura esclarecer após a analítica do ser-para-a-morte em *SZ* é o fato de esta escolha conduzir as investigações a outro problema fundamental decorrente da busca pelo sentido de *ser: a voz da consciência*²²⁰. Compreender-se é compreender a finitude que constitui o *ser* do *Dasein*, isto é, trata-se de compreender-se finitamente, uma vez que a compreensão também é finita. Compreender-se finitamente é interpretar o *ser* que constitui o ente denominado *Dasein* segundo suas disposições próprias. A consciência seria, então, um modo-de-ser do *Dasein* possível apenas no contexto da propriedade, uma vez que se estabeleceria no ente em questão somente após a passagem do estado de decadência à vida autêntica.

O modo pelo qual a consciência ocorre (ou acontece) no *Dasein* é o modo do apelo (*Rufen*), que consiste em um chamado discursivo específico cuja finalidade é intimar o *Dasein* a assumir sua possibilidade de ser mais própria, insuperável, certa e

²¹⁹ „Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muß sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 736).

²²⁰ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 737.

intransferível: o seu ser-para-a-morte. Assim, aquele despertar que propicia ao *Dasein* o encontrar-se fundamental só é possível por meio do apelo da consciência, que atua no *Dasein* no sentido de levá-lo a superação de si mesmo, na atestação de seu caráter finito, ocasionando o adiantar-se em direção à morte como única possibilidade necessária e certa, que atinge todos os seres humanos indistintamente. Nas palavras do autor:

A análise mais penetrante da consciência a põe a descoberto como apelo. O apelar é um *modus* do discurso. O apelo-da-consciência tem o caráter de uma intimação a que o *Dasein* assuma o seu mais-próprio poder-ser si-mesmo ²²¹.

Nota-se que a consciência é um modo-de-ser conclusivo na vida do *Dasein*. Compreender a morte e passar a agir autenticamente é colocar em questão novamente a existência que é “cada vez minha”, o ser que é “cada vez meu”, assumindo os caracteres próprios da existência do ente em questão. Como Heidegger afirma: *se o ser-resoluto, adiantando-se, incluiu a possibilidade da morte em seu poder-ser, a existência própria do Dasein já não pode ser superada por nada mais* ²²². Trata-se de assumir a possibilidade extrema da existência, aquela capaz de anular todas as demais possibilidades quando efetivada.

Desse modo, o “*pensar na morte*” próprio é o existencial querer-ter-consciência que se tornou transparente a si mesmo ²²³. Em SZ, quando o *Dasein* resolve voltar-se para a sua morte e, assim, assumir sua vida de modo próprio, ele só foi capaz de fazê-lo porque, primeiramente, desejou ter a consciência acerca de seu *ser*, isto é, buscou compreender o sentido de sua existência. Logo,

A indeterminação do poder-ser próprio, tornada certa na resolução, só se manifesta, porém, inteiramente, no ser para a morte. (...) Ela põe de manifesto que esse ente é projetado na indeterminação de sua

²²¹ „Die eindringlichere Analyse des Gewissens enthüllt es als Ruf. Das Rufen ist ein Modus der Rede. Der Gewissensruf hat den Charakter des Anrufs des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen und das in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 740).

²²² „Wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen eingeholt hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr überholt werden“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 838).

²²³ „Das eigentliche >>Denken an den Tod<< ist das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 842).

“situação-limite” e que, se resolvendo por ela, o *Dasein* conquista seu modo próprio de poder-ser-um-todo ²²⁴.

A citação questiona a relação entre o apelo da consciência e o ser-resoluto, que só pode ser manifestado por meio do existenciário ser-para-a-morte. Nota-se que este modo-de-ser é responsável por trazer o *Dasein* à lucidez de sua limitação enquanto ente, isto é, de sua incapacidade de atingir a totalidade e de se compreender de outra maneira, que não finitamente. A lucidez desta condição para-a-morte é o próprio realizar-se da consciência enquanto apelo que conduz o *Dasein* a buscar seu modo-de-ser mais próprio e originário.

A consciência revelar-se-ia, doravante, como um apelo ao *Dasein* para que este assumira seu modo-de-ser mais próprio. Assim, a consciência não seria um estado atingido como consequência da compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo e de seu caráter para-a-morte, como foi esboçado na apresentação deste apêndice. Ao contrário, a consciência seria uma espécie de chamado à busca pela compreensão. Mais que isso, a consciência seria o apelo que levaria o *Dasein* a permanecer na compreensão e, com isso, na plena propriedade de seu *ser*. É preciso haver, primeiramente, uma disposição oriunda do próprio *Dasein* para que o encontrar-se de uma tonalidade possa acontecer.

Dessa forma, a consciência, em sua forma de apelo, nasce dos problemas decorrentes da vida fáctica, quando o apego às formas mundanas se mostra insuficiente à compreensão de *ser*. Por este motivo, há uma estreita relação entre o mundo e a consciência humana. Esta, em *SZ*, quando aparece como apelo, sintetiza a ideia tanto da insuficiência do mundo como também da falta de sentido existente na impessoalidade da fuga. O querer-ter-consciência surge a partir destas constatações, isto é, quando o *Dasein* se percebe fora do nexu significativo que constitui o mundo no qual está inserido. O desejo pela consciência nasce do desejo de compreensão, da busca pela completude que permeia a existência do *Dasein* de modo geral. Querer-ter-consciência é desejar compreender-se em totalidade, buscar entender o que caracteriza o possível ser-

²²⁴ „Die Unbestimmtheit des eigenen, obzwar im Entschluß je gewiß gewordenen Seinkönnens offenbart sich aber erst ganz im Sein zum Tode. Das Vorlaufen bringt das Dasein vor eine Möglichkeit, die ständig gewiß und doch jeden Augenblick unbestimmt bleibt in dem, wann die Möglichkeit zur Unmöglichkeit wird. Sie macht offenbar, daß dieses Seiende in die Unbestimmtheit seiner >>Grenzsituation<< geworfen ist, zu der entschlossen, das Dasein sein eigentliches Ganzseinkönnen gewinnt“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 840-2).

um-todo do *Dasein*. Podemos resumir esta problemática por meio da seguinte citação de Heidegger:

O precursor ser-resoluto não é uma escapatória inventada para “superar” a morte, mas o entendimento subsequente ao apelo da consciência, que deixa livre a possibilidade de que a morte venha a dominar a existência do *Dasein*, destruindo em seus fundamentos todo encobrimento-de-si como fuga. O querer-ter-consciência determinado como ser-para-a-morte também não significa despedida e fuga do mundo, mas leva sem ilusões ao ser-resoluto do “agir”. O precursor ser-resoluto também não provém de uma pretensão “idealista” de sobrevoar a existência e suas possibilidades, mas brota do sóbrio entendimento das fundamentais possibilidades factuais do *Dasein* ²²⁵.

Logo, o ponto que deve ser ressaltado é a relação estabelecida entre o entendimento da morte iminente e o apelo da consciência, este não é corolário da compreensão da finitude, ao contrário, o ser-resoluto realiza-se após o chamado da consciência à busca pela compreensão de *ser*.

Conforme a citação anuncia, a morte advém à existência do *Dasein* como possibilidade de *ser* somente depois da ocorrência da consciência como apelo que arrebatava o ser humano ao desvelamento de si mesmo, ao desencobrimento de seu *ser*, até então preso na impessoalidade cotidiana. Assim, outra questão fundamental é perceber que o querer-ter-consciência, apesar de desvencilhar o *Dasein* do apego às formas mundanas, não o desloca do mundo, pois este prefigura a existência de todos os entes, impossibilitando a existência de qualquer *Dasein* sem mundo; o que acontece, portanto, é uma modificação na maneira pela qual o *Dasein* se relaciona com este mundo.

Noutras palavras, o *Dasein* autêntico e próprio de seu *ser*, porque agora compreende a finalidade de sua existência, relaciona-se com o mundo identificando nele suas possibilidades de *ser*, isto é, a existência também passa a ser compreendida como *uma* possibilidade, não como a *única* possibilidade.

²²⁵ „Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu >>überwinden<<, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtige Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen. Das als Sein zum Tode bestimmte Gewissen-haben-wollen bedeutet auch keine weltflüchtige Abgeschlossenheit, sondern bringt illusionslos in die Entschlossenheit des >>Handelns<<. Die vorlaufende Entschlossenheit entstammt auch nicht einer die Existenz und ihre Möglichkeiten überfliegenden >>idealistischen<< Zumutung, sondern entspringt dem nüchternen Verstehen faktischer Grundmöglichkeiten des Daseins“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 844).

Este “agir” a que o autor se refere na citação, consiste na tomada de posição decorrente da modificação existencial ocorrida no *Dasein* após o pleno entendimento de sua insuficiente compreensão-de-ser. Quando o *Dasein* assimila o fato de sua compreensão ser também finita, ele percebe que sua finitude o direciona à liberdade de poder ser uma dentre suas possibilidades, que já estão previamente dadas e devem ser efetivadas *no mundo*. É por este motivo que a consciência é sempre consciência *no mundo*²²⁶, ou seja, refere-se às possibilidades ônticas do *Dasein*, ao modo como este se relaciona com os demais entes na facticidade e à forma pela qual ele escolhe agir neste mundo.

Partindo desta relação entre mundo e consciência, Heidegger inicia o terceiro capítulo de *SZ* com o seguinte questionamento: *Que a morte deve ter em comum com a “situação concreta” do agir?*²²⁷. Isto é, se a assimilação da morte é a consequência de uma consciência que se anuncia como apelo e que acaba por direcionar novamente o *Dasein* ao mundo, desta vez em uma relação autêntica, será que podemos atribuir a esta tomada de posição factual um caráter Ético? Ou melhor, será que este percurso realizado com base nos termos finitude, compreensão e consciência seriam necessários para a fundamentação de uma Ética da Finitude a partir da leitura de *SZ*? Vejamos alguns pontos acerca desta problemática no momento a seguir.

3 A possibilidade de uma Ética da Finitude

Após traçarmos uma possível interpretação do conceito de *consciência*, restou-nos o seguinte questionamento suscitado por Heidegger em *SZ*: *Que a morte deve ter em comum com a “situação concreta” do agir?* Para responder tal questão, partiremos do seguinte trecho de Heidegger, da mesma obra já mencionada, a saber:

De bem curto alcance é o olhar quando se faz da “vida” um problema e em seguida se leva em conta também ocasionalmente a morte. O objeto temático é dogmática e artificialmente truncado quando “de

²²⁶ Neste ponto, podemos ressaltar que consciência *no mundo* é um fenômeno diferente de consciência *do mundo*, isto é, o *Dasein* não apreende o mundo pela consciência, esta não é responsável por “colocar” o mundo, como, por exemplo, na fenomenologia husserliana. A consciência é *no mundo* na medida em que ocorre no interior do mundo, com os demais entes intramundanos.

²²⁷ „Was soll der Tod mit der >>konkreten Situation<< des Handelns gemein haben?“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 824).

imediatamente” se fica limitado a um “sujeito teórico” para, em seguida, completá-lo “do ponto de vista prático” com uma “Ética” anexada ²²⁸.

Heidegger aponta, primeiramente, um equívoco cometido diversas vezes durante a tradição filosófica: a problematização da vida e o negligenciamento da morte como possibilidade de *ser*. Muitas vezes, evita-se pensar na morte, o que acaba gerando a ilusão de uma possível “infinidade”. Ou seja, evitamos pensar na morte porque a colocamos como um fenômeno oposto à vida, que anularia toda forma de existência de modo geral.

Assim, o problema reside na identificação deste sujeito teórico que serve de objeto para as investigações filosóficas. O ser humano como objeto de estudo acaba sendo, diversas vezes, desmembrado em duas instâncias: uma conceitual, teórica, à qual grande parte dos filósofos se detém; e uma prática, que acaba sendo o foco dos estudos sobre ética. Como Heidegger expõe ²²⁹, analisa-se, muitas vezes, um “eu” desprovido de mundo, e quando o mundo passa a ser levado em consideração, tal relação carece de um fundamento ontológico capaz de embasar o modo como ambos se relacionam.

Partindo deste pressuposto, Zeljko Loparic defende a existência de uma Ética a partir de *SZ* afirmando que a correlação mundo e finitude seria responsável por originar uma Ética da finitude, uma vez que a resolução oriunda do modo de ser-para-a-morte deixaria o *Dasein* em liberdade para sua possibilidade-de-existência. Ou seja, o sentido de *ser* não é deslocado para uma dimensão atemporal (como grande parte da tradição metafísica fizera), ao contrário, o sentido de *ser* é posto no próprio *Dasein* e no modo pelo qual este ente se relaciona com os demais entes no mundo, na situação concreta onde ocorrem as ações e as relações interpessoais.

Ao distanciar-se do problema de *ser*, a tradição metafísica teorizou, cada vez mais, o ente humano, desvinculando-o de sua dimensão ôntica. Nas palavras de Loparic:

Quais são as esperanças depositadas na infinidade do fundamento? As de encontrar um solo sobre o qual seria possível, pelo menos em tese, assentar uma vida humana plenificada, eterna e integrada numa totalidade cósmica e social. Em outras palavras, visa-se achar um

²²⁸ „Zu kurz trägt der Blick, wenn >>das Leben<< zum Problem gemacht und dann auch gelegentlich der Tod berücksichtigt wird. Künstlich dogmatisch beschnitten ist der thematische Gegenstand, wenn man sich >>zunächst<< auf ein >>theoretisches Subjekt<< beschränkt, um es dann >>nach der praktischen Seite<< in einer beigefügten >>Ethik<< zu ergänzen“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 860).

²²⁹ Cf. HEIDEGGER, 2012a, p. 861.

antídoto universal para a falta, a transitoriedade e a particularidade, os três elementos constituintes da finitude humana ²³⁰.

A citação faz alusão à constante necessidade de buscar pressupostos infinitos e/ou absolutos para justificar a questão-do-ser, conferindo-lhe sentido por meio de instâncias necessárias, capazes de contrastar com a realidade mundana contingente. Ou seja, Loparic parte da crítica feita por Heidegger aos sistemas que analisaram o ser humano sob um ponto de vista apenas teórico, sem considerar sua facticidade ou a existência das ontologias regionais que buscam analisar os problemas ônticos do *Dasein*. Como Loparic afirma, *o homem ocidental buscou a plenitude no lugar errado: no próprio ser, erroneamente suposto como infinito; e, além disso, usou os meios errados: ações visando ao aperfeiçoamento infinito, dirigido por deveres éticos e pragmáticos* ²³¹. Novamente retornamos à gênese da crítica: a Ética foi implementada como um meio de se “completar” o sujeito teórico das investigações filosóficas sem, contudo, estabelecer uma relação ontológica de sustentação entre ambos. Não apenas isso. O agir ético e a vida prática foram instaurados como modos de aperfeiçoamento desta instância infinita que resguardava o sentido de *ser* do ente humano.

Com base na análise feita por Loparic, podemos compreender que é no momento em que se percebe essa condição para-a-morte do *Dasein* que este ente é impelido à condição de ter-que-agir na concretude intramundana. Logo, o ser-para-a-morte situa-se como uma condição de possibilidade de toda e qualquer ação, não no sentido da razão apenas, mas também no sentido de que há uma instância interna imanente ao *Dasein* que possibilita suas ações. Seu ter-que-agir é anterior às escolhas concernentes à realidade efetiva, pois é impulsionado pelo apelo da consciência, fator originário que possibilita o “voltar-se” do *Dasein* para a morte. Nas palavras de Loparic: *é só porque “quebra a cara” na morte que o ser-o-ai pode (e tem-que) envolver-se com a herança de escolhas objetais possíveis e ser responsável por ela. Ou seja, existir como fundamento cindido, finito* ²³².

Logo, o ser-para-a-morte seria o fundamento necessário ao agir ético do *Dasein*. Porque é finito, o ser-ai deve responsabilizar-se por suas escolhas, envolvendo-se com elas a partir do modo da propriedade. A morte é uma possibilidade que se situa na vida,

²³⁰ LOPARIC, 2004, p. 9.

²³¹ Idem, p. 11.

²³² Idem, p. 64-5.

e não a partir de sua negação, isto é, o grande equívoco da tradição metafísica ocidental foi buscar um fundamento permanente e imutável para a existência humana, como se a morte fosse o fenômeno responsável pela anulação da vida. O que Heidegger procura mostrar é que a morte ocorre *na* vida, a partir da modificação no modo pelo qual o *Dasein* se relaciona com os demais entes, cuja ocorrência é possibilitada pelo ser-resoluto.

A crítica heideggeriana à noção de fundamento considera equivocada a compreensão de que tal fundamento deveria ser algo eterno, imutável e atemporal. Por isso, o fundamento deixa de ser identificado como um ente para ser posto como um modo-de-ser. Doravante, o ser-para-a-morte é o fundamento da existência humana e de suas escolhas possíveis, pois é só a partir da compreensão de sua morte que o indivíduo consegue se envolver com suas escolhas passadas e direcionar suas escolhas presentes, assumindo sua responsabilidade sobre elas. O *Dasein* só consegue existir porque contém em si a possibilidade da “não-existência” e é a partir desta possibilidade que ele, de fato, existe, pois assume sua posição no mundo tendo como pressuposto sua condição temporalmente finita que conduz sua consciência à realização do apelo que lhe fará conceber o sentido de seu *ser*.

Portanto, a Ética da finitude proposta por Loparic em sua obra *Ética e Finitude*²³³ tem como finalidade desconstruir a noção de fundamento como princípio regulador das práticas individuais. Dessa forma, o *Dasein* deve assumir sua posição ética no mundo, seu “dever-ser” ou “ter-que-agir” tendo em vista a realização de si mesmo enquanto projeto lançado cuja plenitude só poderá ser alcançada na situação. É o “como” (*wie*) do estar-aí-no-mundo que entra em questão e não mais o “o quê” (*was*) relativo às ações do *Dasein* no mundo. Trata-se, então, de uma desconstrução também do conceito de dever, apontando para o sentido ontológico-existencial das ações humanas.

Assim, o agir ético volta-se para o ser-aí sob a forma de um apelo de sua essência, cujo caráter urgente é resultante de um chamado posto pela consciência (*Gewissensruf*) no momento em que esta assimila a finitude como possibilidade certa e intransferível. Este chamado da consciência ocorre na abertura originada por uma tonalidade afetiva fundamental, na medida em que esta revela a preocupação como estrutura que o *Dasein* tem de assumir até a sua morte.

²³³ Obra já citada anteriormente.

A preocupação (*Sorge*) desdobra-se em preocupação de si mesmo consigo e com os outros (*Fürsorge*), em uma espécie de abertura de possibilidades para o outro. Como Heidegger expõe em *SZ: A consciência se manifesta como apelo da preocupação* ²³⁴. Trata-se de um co-existir que é ao mesmo tempo um co-habitar, isto é, um cultivar e edificar o ser sob uma comunhão, na qual os entes humanos se tornam o único fundamento da existência de modo geral, enquanto aguardam, de forma conjunta, a morte.

Por fim, a morte é a terminologia existencial-ontológica para o nada, concebido, nesta ocasião, como uma plenitude incomensurável à qual o *Dasein* se destina enquanto transcendência do ser-no-mundo. A morte é responsável por livrar o *Dasein* do determinismo existente em sua condição intramundana, diversas vezes subordinada a instâncias infinitas, como a lei e a natureza, que o remetem a todo momento para um dever que não corresponde ao apelo originário de seu *ser*. O verdadeiro agir ético possui um sentido existenciário, situado além da dicotomia entre o correto e o incorreto.

Análise parcialmente semelhante à de Loparic é a elaborada por André Duarte em seu livro *Vidas em Risco* ²³⁵. Nesta obra, o filósofo procura mostrar que uma possível Ética da finitude estaria fundamentada em *SZ* sob o reconhecimento da finitude do próprio *Dasein*. Assim, apesar de Heidegger não ter dedicado atenção à ética em sua reflexão filosófica ²³⁶, não podemos tratar sua filosofia como uma reflexão antiética ²³⁷. A tese de André Duarte é contrária à noção de que a ontologia fundamental é antiética, uma vez que

se uma *ética da finitude* for pensável no horizonte teórico estabelecido por Heidegger em *Ser e tempo*, ela estará vinculada à inexistência de princípios ou fundamentos que possam operar como critérios transcendentais ou quase transcendentais de validação da qualidade ética da conduta humana, sejam eles de caráter monológico ou dialógico, de modo que a recusa heideggeriana de considerar a intersubjetividade como o fundamento racional-linguístico da ética não constitui razão suficiente para se afirmar que Heidegger teria confinado sua filosofia ao domínio do antiético ²³⁸.

²³⁴ „Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge” (HEIDEGGER, 2012a, p. 760).

²³⁵ DUARTE, André. *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

²³⁶ DUARTE, 2010, p. 337.

²³⁷ Idem, p. 339.

²³⁸ Idem, p. 340.

A citação mostra que, para o estabelecimento de uma ética da finitude, não seria necessário considerar a existência de uma intersubjetividade. Ao contrário, basta pensarmos no fato de a existência do *Dasein* ser ontologicamente desprovida de fundamentos últimos. Ou seja, uma ética da finitude a partir de *SZ* estaria baseada na ausência de princípios ou fundamentos operantes como critérios para as ações éticas, deslocando a noção de fundamento como fator necessário à vida humana. O problema da ética viria ao encontro da crítica da noção de fundamento estabelecida por Heidegger, pois seria a falta de fundamento o que tornaria a existência do *Dasein* originariamente autêntica no modo da propriedade. Novamente, nas palavras de André Duarte:

Uma ética da finitude tem de ser pensada como efeito colateral do reconhecimento da finitude do próprio *Dasein*, cuja existência, sendo lançada no mundo em que se projeta, é ontologicamente desprovida de fundamentos últimos, é sem porquê, tornando vão qualquer empreendimento teórico visando a fundamentar moral ou cognitivamente seus projetos mundanos.

Nesse sentido, a ética estaria baseada no fato de a existência fática ser suficiente para direcionar a conduta humana, sem necessitar de um fundamento teórico que embasasse as ações no campo moral ou cognitivo. O ponto fundamental é considerar que a analítica existenciária dá abertura para um modo determinado de ser com o outro que, deixando o outro ser outro, embasa o que seria uma relação ética genuína, pois desprovida de fundamentos teóricos incapazes, muitas vezes, de ser aplicados à facticidade.

A singularização provocada pelo modo de ser-para-a-morte não levaria o *Dasein* a um isolamento ou à irresponsabilidade que caracterizaria uma conduta antiética, mas sim, a uma abertura genuína que propiciaria ao *Dasein* o *reconhecimento de si e do outro como singularidade*²³⁹. Como André Duarte afirma, *tal ética não se traduz no formato de um tratado sistemático, mas permanece não objetificada, nada mais que o traço de sua possibilidade*²⁴⁰.

Logo, esta ética da finitude proposta por André Duarte parte do reconhecimento do outro como fator necessário à existência autêntica, tomando como pressuposto o papel do outro descrito por Heidegger em *SZ*. Por exemplo, vejamos o que o filósofo

²³⁹ Idem, p. 341.

²⁴⁰ Ibidem.

expõe no parágrafo 26: *O mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do Dasein é mundo-com. O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é ser-“aí”-com*²⁴¹.

Para Heidegger, o que assinala o modo da propriedade é o agir na facticidade, embasado não por um sujeito teórico “completado” do ponto de vista prático, conforme sua crítica citada no início do capítulo. Trata-se de um agir prático que se fundamenta por si só: a existência fática serve de fundamento para si mesma. Uma vez que o *Dasein* só pode existir *no* mundo, seu modo de ser mais originário e fundamental é o de ser-com-os-outros, no qual o outro é visto como parte integrante do todo que prefigura a existência.

Por fim, esta abordagem enfatiza o papel do outro na construção dessa possível ética da finitude, desconstruindo a noção de que seria necessário um pressuposto teórico à fundação de uma ética. A alteridade é valorizada como base para ação, pois o *Dasein* passa a considerar o outro, por meio da preocupação, em sua coexistência mundana como condição ontológica para a singularização. Por meio desta, enquanto chave de abertura para o sentido de *ser*, o *Dasein* seria levado ao “desamparo fundamental” que embasaria a ética da finitude, cujo objetivo é *deixá-lo entregue a si mesmo, no sentido de entregá-lo à responsabilidade própria de existir sem recorrer a quaisquer critérios prévios de determinação do caráter ético de sua conduta em relação aos outros*²⁴².

Para concluir esta problemática, será necessário citarmos algumas passagens da *Carta sobre o humanismo*²⁴³, escrita por Heidegger em 1946. Apesar de não fazer parte do recorte cronológico utilizado neste estudo, alguns pontos poderão ser mais analisados a partir da análise feita pelo próprio filósofo nesta obra. Partiremos da temática desenvolvida no final da dissertação para, por fim, retornamos ao problema do primeiro capítulo. Como Heidegger afirma na *Carta sobre o humanismo*:

Logo depois que *Ser e tempo* foi lançado, um jovem amigo me perguntou: “Quando é que o Senhor irá escrever uma ética”? Onde a essência do homem é pensada de modo tão essencial, a saber, unicamente a partir da pergunta acerca da verdade do ser, onde apesar

²⁴¹ „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*“ (HEIDEGGER, 2012a, p. 342-4).

²⁴² DUARTE, 2010, p. 341.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre o humanismo”. In: *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

disto o homem não é colocado como o centro do ente, deve despertar o desejo por indicações vinculantes e por regras que rezem qual o modo adequado de viver do homem que, partindo da ek-sistência, se dirige para experimentar o ser²⁴⁴.

Percebe-se que, para Heidegger, o intuito não era escrever uma ética de forma sistemática, tal como outros filósofos fizeram ao longo da tradição. Seu intuito era fundamentar uma reflexão acerca do ente, colocando-o como questionador do sentido de seu próprio *ser*. O ser humano não foi, dessa maneira, identificado como o centro do ente, mas sim, como o único ente capaz de empreender a busca pelo sentido de seu *ser*, o que culminaria na ontologia fundamental presente em sua analítica existenciária. Ontologia fundamental seria, portanto, a ontologia do *Dasein*, modo no qual os entes humanos existem.

Doravante, para Heidegger não seria necessário escrever um tratado de ética para que sua filosofia fosse uma reflexão de temática ética. Em *SZ*, quando o autor busca identificar a verdade de *ser* por meio da abertura despertada por uma tonalidade afetiva, Heidegger procura analisar o modo pelo qual o ser-aí passa a se relacionar de forma própria no mundo em que vive. Uma existência própria e autêntica já seria, em si mesma, uma existência ética, pois estaria plena daquilo que o filósofo consideraria o foco principal da relação do *Dasein* com o mundo: o ser-um-com-os-outros. Percebe-se que a identificação do outro *como outro* parte da singularização provocada pela abertura do ser-aí para a sua verdade constitutiva e originária, gerando uma forma de existência que é uma coexistência, na qual o outro passa a exercer um papel fundamental²⁴⁵. Nas palavras de Heidegger:

A “ética” surgiu pela primeira vez junto com a “lógica” e a “física” na escola de Platão. Estas disciplinas surgem em uma época em que ao pensar é permitido tornar-se “filosofia” e em que a filosofia, porém, se transforma em ἐπιστήμη (ciência) e a própria ciência, em assunto de escola e de atividades escolares. (...) Os pensadores anteriores a essa

²⁴⁴ HEIDEGGER, 2008a, p. 365.

²⁴⁵ Caberá citarmos um trecho de Steven Crowell sobre este assunto: “Já que o descerramento do significado das coisas depende de articular no mundo em termos de alguma identidade prática, o colapso angustiado de todas as identidades práticas rouba a significância; ainda permanece um tipo de inteligibilidade na possibilidade da impossibilidade de me articular no mundo. O chamado da consciência compreendido ontologicamente é a articulação dessa inteligibilidade” (MALPAS, CROWELL, 2012, p. 42).

época não conhecem nenhuma “lógica”, nem “ética” e nem “física”. Mas nem por isto seu pensar é ilógico ou amoral ²⁴⁶.

A citação evidencia o fato de que a denominação dos fenômenos nem sempre é o fator necessário à sua ocorrência. Em outros termos, quando Heidegger cita a escola de Platão como exemplo, ele aponta o fato de este filósofo elaborar uma distinção teórica para o conceito de ética como disciplina isolada. Com Platão surge a ciência e a divisão da filosofia em lógica, ética e física. No entanto, os filósofos pré-socráticos não necessitam dessas divisões, o que nos permite concluir que, em relação à falta de uma ética heideggeriana, não é esta ausência conceitual que torna sua filosofia uma reflexão amoral. Ou seja, não seria necessário escrever uma ética propriamente dita para que a filosofia heideggeriana fosse considerada uma reflexão também sobre ética, ainda mais porque o próprio filósofo explicou que o lugar da ética seria a verdade de *ser*, isto é, a busca por um sentido próprio à sua existência.

É aí que se situa a importância de sua analítica existencial, qualquer que seja o intuito filosófico de Heidegger, sua necessidade primeira era analisar o modo no qual a existência humana se apresenta no mundo. Somente por meio desta análise seria possível empreender quaisquer outras reflexões, sejam estas práticas ou teóricas, acerca do ser humano e dos demais entes.

Para Heidegger, o termo *ética* não deveria ser analisado em uma dimensão puramente teórica, desvinculada da vida prática do ser humano. Tampouco, a ética não deveria ser compreendida com uma finalidade apenas prática, que servisse de complemento para um sujeito teórico. A ética seria o próprio lugar de origem do ser humano, a verdade originária do ser do *Dasein*. Como Heidegger mostra:

A palavra ética significa que com ela se está pensando a morada do homem, então aquele pensar que pensa a verdade do ser como o elemento originário do homem, enquanto ek-sistente, já é em si ética. Mas esse pensar não é ética só porque é ontologia, pois a ontologia pensa sempre somente o ente (óv) em seu ser. Todavia, enquanto não se pensa a verdade do ser, toda ontologia continua sem fundamento. É por isto que o pensar, que em Ser e Tempo se procurou pensar previamente na verdade do ser, é designado como ontologia

²⁴⁶ HEIDEGGER, 2008a, p. 366-7.

fundamental. Essa ontologia busca retornar ao fundamento essencial a partir do qual surge o pensar da verdade do ser²⁴⁷.

Esta verdade do ser consiste em sua condição finita e temporal, fundamentos últimos de toda ontologia fundamental. Logo, o que Heidegger procura mostrar na *Carta sobre o humanismo*, é que a finitude humana, ao desdobrar-se no modo do ser-para-a-morte, seria o fundamento que a tradição metafísica ocidental sempre situou além do próprio ente, conferindo-lhe um caráter inacessível.

Dessa maneira, a analítica existenciária proposta por Heidegger em *SZ* não se situa somente no campo teórico ou no prático porque seu intuito é estabelecer uma via de análise além da diferença entre teoria e prática. A verdade de *ser* é anterior a esta divisão, pois se refere à essência originária do próprio ser humano. Qualquer pensamento que tenha como tarefa buscar elucidar o campo de ocorrência da verdade do *ser* em teórico ou prático acaba por se tornar infundado, uma vez que carece da primeira constatação filosófica: o *ser* é anterior a toda entidade possível, o que torna a ontologia fundamental o primeiro passo para a compreensão de qualquer ontologia regional.

É preciso realmente perguntar: se o pensar, refletindo sobre a verdade do ser, determina a essência da humanitas como ek-sistência a partir de seu pertencimento ao ser, esse pensar continua sendo apenas uma representação teórica do ser e do homem ou será possível retirar desse conhecimento algumas orientações para a vida prática e aplicá-las aí? A resposta é: este pensar não é nem teórico nem prático. Ele acontece antes desta distinção²⁴⁸.

²⁴⁷ HEIDEGGER, 2008a, p. 369.

²⁴⁸ HEIDEGGER, 2008a, p. 370.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste estudo, procuramos analisar o conceito de ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) no interior da analítica existenciária presente em *SZ*, obra principal do recorte temático desta dissertação.

Para tal, foi necessário passarmos primeiramente pela ontologia fundamental, ontologia do *Dasein*, elucidando os conceitos de *ser* e *Dasein* a partir do papel deste ente no processo de busca pelo sentido de *ser*. Assim, Heidegger propôs como sentido de *ser* a finitude, marca da dimensão temporal que constitui o *ser* do *Dasein*.

O ponto fundamental foi a relação estabelecida entre os conceitos de “compreensão e finitude”, que acarretaria uma série de significados distintos para o termo findar (*Enden*) conforme a compreensão envolvida em cada caso. Quando o *Dasein* compreende, de fato, o sentido temporalmente finito de seu *ser*, a terminologia utilizada por Heidegger para designar tal compreensão é *Sterben*, termo traduzido por morrer. Quando há a ausência de compreensão utiliza-se o termo *Enden*, traduzido por findar. Dentre estes dois fenômenos ocorrem duas formas intermediárias, designadas como *Verenden* e *Ableben*, cessar-de-viver e deixar-de-viver, respectivamente.

Destarte, a finitude humana estaria atrelada à finitude da compreensão, que é capaz de conceber apenas o que está inserido na existência humana. Não se trata de uma limitação do intelecto humano, mas sim, de uma capacidade decorrente do modo no qual os entes humanos vivem, denominado pelo autor de *Dasein*. Este conceito não seria apenas o correspondente para “ser humano” ou “ente humano”. Trata-se do modo de ser do ser humano, que difere do modo de ser dos demais entes.

Logo, procuramos mostrar no primeiro capítulo os traços fundamentais da analítica do *Dasein*, partindo da distinção entre o ôntico (relativo ao ente) e o ontológico (relativo ao *ser*) como base para a elaboração de toda ontologia fundamental. A questão-do-ser foi apresentada como a questão mais originária e fundamental da reflexão filosófica, base para todo e qualquer questionamento neste âmbito.

No segundo capítulo, procuramos elucidar o modo pelo qual o *Dasein* chega à compreensão mencionada no terceiro parágrafo destas considerações finais. O ser-aí chega à compreensão de sua finitude constitutiva através do processo de abertura de *ser*, propiciado por uma tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*), cujo objetivo é desencobrir a verdade oculta no ente, singularizando-o como ente.

Esta singularização atentará para o novo sentido de *ser* deste ente e, assim, lhe retirará do estado decadente de apego à impessoalidade cotidiana para lhe proporcionar um estado de vida autêntico, pois pleno de seu *ser*. Nesta singularização, ocorre uma modificação ontológica na relação do ser-aí com os outros “seres-aí”: o modo pelo qual o *Dasein* passa a se relacionar com o outro valoriza a alteridade, pois o outro se torna, de fato, outro. Ao contrário do que ocorre na decadência, na qual tanto o *Dasein* como os outros são postos sob o enfoque do “a-gente” (*Das Man*).

Este reconhecimento do outro como fator de destaque em *SZ* é oriundo da preocupação enquanto estrutura originária e primordial do *Dasein* de acesso ao *ser*. Por meio da preocupação (*Sorge*) surge a preocupação-com-os-outros (*Fürsorge*), também denominada ocupação com os outros. Na raiz da preocupação situam-se todos os modos-de-ser do *Dasein*, a saber: a existência (*Existenz*), que consiste no ser-além de si do *Dasein*; a facticidade (*Faktizität*), que permite o ser junto ao ente intramundano por meio da ocupação (*Besorgen*) e o ser-com-os-outros por meio da preocupação (*Fürsorge*); e a decadência (*Verfallen*), que consiste na perda em meio ao a-gente, na fuga do *Dasein* de seu *ser*.

Desta maneira, os conceitos de abertura, verdade e singularização relacionam-se na medida em que são interdependentes do despertar de uma tonalidade afetiva fundamental. É esta que levará o *Dasein* ao encontro de seu ser (*Befindlichkeit*), ou seja, à constatação de sua constituição genuinamente finita e, por isso, temporal. O encontrar-se propicia ao *Dasein* à compreensão da finitude, condicionando o modo de ser-para-a-morte ao encontrar-se de uma tonalidade.

Por fim, outro ponto relevante deste estudo foi mostrar que o fator impulsor do despertar de uma tonalidade afetiva fundamental em *SZ* pode ser entendido como um apelo da consciência (*Gewissensruf*) do *Dasein* para a verdade de seu *ser*. A consciência é apresentada como um impulso que se anuncia de forma discursiva sob o aspecto de um chamado à abertura originária, isto é, a consciência direciona o *Dasein* ao deixar-transparecer da tonalidade. Se este ente consegue desvencilhar-se do apego ao decair é porque sentiu uma disposição de seu próprio *ser* para o despertar e, assim, para a compreensão.

A consciência seria um fator de extrema importância na medida em que partiria do próprio *Dasein*, isto é, de sua constituição originária e fundamental, em direção à

facticidade, ao convívio com o outro, proporcionando um agir próprio e autêntico na situação concreta que constitui o mundo da vida.

Esta questão do agir na situação e da autenticidade aponta para outra problemática desenvolvida neste estudo: a possibilidade de uma ética da finitude. Nesse sentido, foram apresentadas as análises de André Duarte e Zeljko Loparic e, para concluir, alguns apontamentos do próprio Heidegger a partir de sua *Carta sobre o Humanismo*.

Sobre a possibilidade de uma ética, podemos concluir que, por mais que Heidegger não tenha elaborado um tratado sistemático acerca do tema, seu intento foi mostrar que a ética constitui o lugar de origem do *Dasein*, ao qual ele retorna após a singularização que o torna ainda mais *Dasein*, porque se apropria de seu próprio *ser* enquanto pura possibilidade. Logo, esta ética estaria fundada na verdade de *ser* do *Dasein*, isto é, em sua constituição temporalmente finita, referindo-se à essência mais originária e genuína do ser-aí, situada além de qualquer distinção entre correto e incorreto ou, ainda, além da dicotomia entre o teórico e o prático.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo / Sein und Zeit**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012a.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

_____. **Ontologia: (hermenêutica da facticidade)**. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012c.

_____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein; revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 3. ed. – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Kant y el problema de la metafísica**. Traducción de Gred Ibscher Roth. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954.

_____. **Metafísica de Aristóteles Θ 1-3 - sobre a essência e a realidade da força**. Tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **Être et temps**. Traduction par Emmanuel Martineau. Édition numérique Hors-Commerce, 1985. Texto disponível no sítio eletrônico <http://www.rialland.org/heidegger/>>. Acessado em 16 de junho de 2014.

_____. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

Bibliografia secundária

ARENDDT, Hannah. "O que é a filosofia da Existenz?" In: **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

BORNHEIM, Gerd. **Metafísica e Finitude**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

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

CRITELLI, Dulce Mára. **Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica**. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo**. Tradução de João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DUARTE, André. "Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e Tempo". **Natureza humana**, v. 2, n. 1, pp. 70-101.

_____. **Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. “Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo*”.
Natureza humana [online]. 2002, vol.4, n.1, pp. 157-185.

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

EDWARDS, Paul. **Heidegger and Death – A Critical Evaluation**. La Salle, Illinois: The Hegeler Institute, 1979.

FERREIRA, Alexandre de Oliveira. **Ontologia Fundamental e Técnica: uma contribuição ao estudo da Kehre no pensamento de Heidegger**. (Dissertação de Doutorado). Campinas, SP: [s.n.], 2007.

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GUIGNON, Charles B. (ed.). **The Cambridge Companion to Heidegger**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

INWOOD, Michael. **A Heidegger Dictionary**. (The Blackwell Philosopher Dictionaries). Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

_____. “Does the Nothing Noth?” In: O’HEAR, Anthony. **German Philosophy since Kant**. Cambridge: Cambridge University Press, 271-290, 1999.

LÉVINAS, E. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Tradução de Fernanda Oliveira. Coleção Pensamento e Filosofia. Lisboa: Instituto Piaget, 19_?.

LÖWITZ, Karl. **Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX**. Traducido por Román Setton. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica, 2006.

LOPARIC, Zeljko. **Ética e Finitude**. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MALPAS, Jeff. CROWELL, Steven. **Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia**. Tradutores: Alexander de Carvalho, Paulo Cesar Gil Ferreira e Paulo Roberto Remião. 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

MICHELAZZO, José Carlos. **Do um como princípio ao dois como unidade: Heidegger e a reconstrução ontológica do real**. São Paulo: Annablume, 1999.

NUNES, Benedito. **O dorso do tigre**. São Paulo: Editora 34, 2009.

ROVIGHI, Sofia Vanni. **História da Filosofia Contemporânea: do século XIX à neoescolástica**. São Paulo: Edições Loyola, 3. ed., 2004.

STEIN, Ernildo. **Pensar e Errar: um ajuste com Heidegger**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.

_____. **Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana**. Ijuí: Editora Unijuí, 2001.

_____. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre: Movimento, 1983.

_____. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo”**. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **As ilusões da transparência: dificuldades com o conceito de mundo da vida**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2012.

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

WERLE, Marco Aurélio. “A angústia, o nada e a morte em Heidegger”. In:
Trans/Form/Ação, São Paulo, 26(1): 97-113, 2003.