**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

IGOR AWAD BARCELLOS

# AS DUAS FACES DA MORTE:

*Da impessoalidade de-cadente à de-cisão antecipadora. Uma reflexão a partir do pensamento de Martin Heidegger.*

VITÓRIA
2014

IGOR AWAD BARCELLOS

# AS DUAS FACES DA MORTE:
*Da impessoalidade de-cadente à de-cisão antecipadora. Uma reflexão a partir do pensamento de Martin Heidegger.*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

VITÓRIA
2014

IGOR AWAD BARCELLOS

# AS DUAS FACES DA MORTE:
DA IMPESSOALIDADE DE-CADENTE À DE-CISÃO ANTECIPADORA. UMA REFLEXÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos

Aprovada em 29 de setembro de 2014.

## COMISSÃO EXAMINADORA

_____
**Prof. Dr. Jorge Augusto da Silva Santos**
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

_____
**Prof. Dr. Ricardo Luiz Silveira da Costa**
Universidade Federal do Espírito Santo

_____
**Prof. Dr. Jairo Ferrandin**
Centro Universitário Franciscano do Paraná

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Barcelos, Igor Awad.
A964d As duas faces da morte : da impessoalidade de-cadente à decisão antecipadora. Uma reflexão a partir do pensamento de Martin Heidegger / Igor Awad Barcelos. – 2014.
167 f. : il.

Orientador: Jorge Augusto da Silva Santos.
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Heidegger, Martin, 1889-1976. Ser e tempo. 2. Morte. 3. Angústia. I. Santos, Jorge Augusto da Silva. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---

À memória de meu avô Wellington Barcellos. Grande amigo!

# AGRADECIMENTOS

À minha amada esposa Juliana Pereira Matias e à nossa filha Clarice Matias Barcellos por me mostrarem, todos os dias, o sentido do ser em geral.

Aos meus demais familiares pelo apoio nessa empreitada.

Humildemente, ao professor Jorge Augusto da Silva Santos por aceitar me orientar nesse trabalho.

Ao professor Ricardo da Costa pelas aulas, pelos cafés e pela agradável e enriquecedora conversa de sempre.

À professora Elda Coelho Azevedo Bussinguer pela amizade e pelo apoio decisivo nas horas difíceis.

Ao professor Wilton Bisi Leonel pelo apoio e pela amizade.

A todos aqueles que eu esqueci de citar nesse momento.

# RESUMO

Martin Heidegger, considerado um dos maiores filósofos da contemporaneidade, tem como a questão fundamental de seu pensamento a pergunta pelo *Ser*. Essa temática perpassa todo sua obra, desde seu primeiro livro, *Ser e tempo*, publicada originalmente em 1927 até a derradeira fase de seu pensamento. A partir da ontologia fundamental, isto é, a pergunta pelo sentido do ser em geral, Heidegger se lança a pensar diversos fenômenos, dentre os quais a morte. Esta aparece de forma mais decisiva em sua obra de estreia e se situa no percurso de seu pensamento no momento em que Heidegger se encontra na necessidade de pensar o ser do *Dasein* como um todo, ou seja, do início ao fim. Como o fim do *Dasein* é a morte, então digna se faz tal temática a ser abordada pelo pensador. Como, então se deve pensar a morte? Heidegger oferece em *Ser e tempo* o caminho: da impropriedade à propriedade. Nesse sentido, começamos nossa investigação: demonstramos as limitações da compreensão imprópria sobre a morte assim como investigamos o que é a impropriedade do *Dasein*; posteriormente, consideramos a morte em sentido próprio, o que em outras palavras diz *ser-para-a-morte*, apresentando conceitos fundamentais da filosofia de Heidegger como angústia, compreensão, disposição, discurso, até desembocarmos no fenômeno da *de-cisão antecipadora*. Esta é a abertura privilegiada do *Dasein* na qual este ente assume a própria morte e se desentranha em sua totalidade.



Palavras-chave: Heidegger; morte; *Dasein*; *ser-para-a-morte*; compreensão; disposição; angústia; *Ser e tempo*; *de-cisão antecipadora.*

## ABSTRACT

Martin Heidegger, considered one of greatest philosophers of contemporaneity, has as the fundamental question of his thought the question about *Being*. These theme pervades his work as a whole, since his first book, *Being and time*, originally published in 1927, until the last phase of his thought. From the fundamental ontology, it means, the question about the meaning of being in general, Heidegger thinks a lot of phenomena, and, among them, death. Death appears decisively in *Being and time* in the moment that Heidegger has the necessity to think *Dasein´*s being as a whole, it means, to the beginning until the end. *Dasein´*s end is death, so this theme has dignity of being considered. How should we think the phenomenon of death? Heidegger offer us the path in *Being and time*: from impropriety to propriety. In this way, we started our investigation: demonstrating the limitations of improper comprehension about death as investigating what *Dasein´s* impropriety is; later, we considerate death in a proper sense, in other words *being-to-death*, introducing fundamental concepts of Heidegger´s philosophy, as anguish, comprehension, humor, speech, until we find the phenomena of *anticipatory decision*. This is the privileged opening of *Dasein* in which this being take up his own death and unravel himself in totality.



Key-words: Heidegger; death; *Dasein*; *being-to-death*; comprehension; humor; anguish; *Being and time*; *anticipatory decision*.

## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO.....10**

**1 A FORMAÇÃO DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER: ASPECTOS BIOGRÁFICOS E FILOSÓFICOS.....15**
1.1 A PERTINÊNCIA FILOSÓFICA DOS ASPECTOS BIOGRÁFICOS .....15
1.2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS.....18
1.3 PRIMEIRO E O SEGUNDO HEIDEGGER.....30
1.4 A MORTE EM *SER E TEMPO*.....34

**2 CONSIDERAÇÕES NEGATIVAS SOBRE A MORTE: O QUE ELA NÃO É E EM QUE CONSISTE O SEU NÃO-SER.....37**
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....37
2.2 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA.....37
2.3 O PRIMEIRO OBSTÁCULO NA CONSIDERAÇÃO SOBRE A MORTE PARA SE PENSAR O *DASEIN* EM SUA TOTALIDADE.....42
2.4 A APROXIMAÇÃO DO FENÔMENO MORTE ENQUANTO MORTE DOS OUTROS.....45
2.5 ESCLARECIMENTOS ACERCA DAS NOÇÕES DE FIM, PENDÊNCIA E TOTALIDADE.....51
2.6 CONCEPÇÕES INADEQUADAS DE FIM, PENDÊNCIA E TOTALIDADE.....54
2.7 SÍNTESE DO PRESENTE CAPÍTULO.....60

**3 O "QUEM" DA COTIDIANIDADE DO *DASEIN* E SEUS DESDIBRAMENTOS COM A MORTE.....63**
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....63
3.2 A DELIMITAÇÃO DE NOSSA ANÁLISE EM TERMOS HEIDEGGERIANOS.....64
3.3 O MOMENTO ESTRUTURAL DO SER-COM E A CO-PRESENÇA.....65
3.4 PREPARAÇÃO PARA A QUESTÃO DO *QUEM* COTIDIANO DO *DASEIN*.....69
3.5 O "NINGUÉM": A IMPESSOALIDADE COMO O QUEM DA COTIDIANIDADE DO DASEIN.....74
3.6 A MORTE EM SENTIDO IMPRÓPRIO EM *A MORTE DE IVAN ILITCH*, DE LEON TOLSTÓI.....79

**4 O SER-EM : A COMPREENSÃO, O DISCURSO E A DISPOSIÇÃO. A ANGÚSTIA COMO ABERTURA DO SER-PARA-A-MORTE EM SENTIDO PRÓPRIO.....88**
4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....88
4.2 O SER-EM ENQUANTO HABITAR.....90
4.3 A CONSTITUIÇÃO DO *DA* DO DASEIN.....91
**4.3.1 O paradoxo de se pressupor o que se busca**.....93
**4.3.2 O *ser-em***.....93
**4.3.3 A compreensão**.....94
4.3.3.1 O traço próprio da compreensão: *o projeto*.....95
4.3.3.2 O círculo hermenêutico como fundamento de um raciocínio circular: a justificação de pressupor o que se busca.....100

**4.3.4 O discurso**.....107
**4.3.5 A disposição**.....110
4.3.5.1 O temor.....112
4.3.5.2 A disposição fundamental da angústia e a abertura do *ser-para-a-morte* em sentido próprio.....115
4.4 SÍNTESE DO QUARTO CAPÍTULO.....122

**5. A CURA E A DE-CISÃO.....123**
5.1 RESULTADOS OBTIDOS E TAREFA DO PRESENTE CAPÍTULO.....123
5.2 A CURA.....127
**5.2.1 O preceder-a-si-mesmo**.....129
**5.2.2 Já Ser-Em**.....133
**5.2.3 Ser junto-a e ser-com-os-outros (a de-cadência)**.....135
5.2.3.1 A ambiguidade.....136
5.2.3.2 A curiosidade.....138
5.2.3.3 O falatório.....140
5.2.4 SÍNTESE DA ANÁLISE DA CURA.....142
5.3 A DE-CISÃO.....143
**5.3.1 A consciência**.....144
5.3.1.1 O clamor da cura.....145
5.3.2 O DÉBITO.....150
5.3.3 A DE-CISÃO COMO ANTECIPADORA.....155

**CONCLUSÃO.....159**

**REFERÊNCIAS.....163**

# INTRODUÇÃO

O presente trabalho dissertará sobre a morte tendo por base a obra de estreia de Martin Heidegger, *Ser e tempo*. Nesse sentido, serão exploradas as duas faces da morte: a imprópria e a própria, respectivamente. Em obediência à abordagem de Heidegger, carecemos de pensar a perspectiva imprópria da morte, ou seja, aquilo que ela não é. Somente apontando as limitações e, além disso, somente esclarecendo do que se trata quando pensamos, concebemos e compreendemos impropriamente é que poderemos partir para uma análise do tema aqui tratado em sentido próprio, ou seja, somente assim abriremos caminho para pensarmos a morte propriamente.

A abordagem da dimensão cotidiana da impessoalidade na qual de imediato e na maioria das vezes o *Dasein* está imerso é tema de suma relevância em *Ser e tempo*. É nesse “ambiente” que o *Dasein* recebe e confere significações impróprias às coisas, aos outros e a si mesmo. Dessa forma, o referido ente não só imprime sentido como se vê lançado, projetado de forma imprópria, isto é, de-cadente.

O impessoal vivenciado na cotidianidade também possui uma compreensão peculiar do que seja a morte. Dessa maneira, tendo a morte como fio condutor, analisaremos a impropriedade da compreensão cotidiana e revelaremos, na esteira do pensamento de Heidegger, as suas limitações.

A abordagem da face imprópria da morte visa não só desvendar as limitações da compreensão cotidiana sobre este tema, mas também demonstrar a insuficiência da compreensão cotidiana ela mesma. Nessa dimensão, o *Dasein* se compreende de maneira inadequada, ou seja, tendo por base uma concepção ontológica diversa de sua própria natureza.

A morte aparece como um tema oportuno para apresentarmos as inconsistências da compreensão cotidiana na medida em que, habitualmente, o *Dasein* compreende a morte como sendo um evento que ocorre no mundo. Em outras palavras, a

concepção cotidiana sobre a morte toma-a como algo exterior, estranho ao próprio *Dasein*. Cotidianamente a morte é compreendida como “morte dos outros”.

Uma vez sendo um evento mundano que chega ao conhecimento do *Dasein* pelas notícias dos fatos que ocorrer ao redor, a própria morte sempre se vela, sempre aparece como uma fantasia, algo que ocorrerá sempre futuramente. Dessa forma, “algo” essencial à natureza ontológica do *Dasein* é usurpado deste ente. Isso faz com que a dimensão da cotidianidade impeça a compreensão do *Dasein* em sua totalidade, pois justamente “algo” de essencial lhe foi usurpado pela compreensão imprópria.

É necessário, então, que haja um fenômeno que rompa com a dinâmica da compreensão habitual e cotidiana do *Dasein*, tendo em vista que este ente, de início e na maior parte das vezes, está nesse âmbito de compreensão. Que fenômeno seria este então?

A pertinência da temática da morte é notável na medida em que é ela justamente o fenômeno que possibilita a retirada do *Dasein* do âmbito da compreensão imprópria e cotidiana. No entanto, para que isso aconteça, é necessário que tal fenômeno se apresente para o *Dasein* de um outro ponto de vista, a partir de uma outra experiência que não a habitualidade cotidiana que, como salientamos acima, acaba por inviabilizar o acesso ao fenômeno da morte na medida em que este se apresenta sempre como um evento futuro.

A morte experimentada em sentido próprio, por sua vez, é possibilitada pela disposição fundamental da angústia. Nela todas as referências a acontecimentos no mundo se quebram de modo que o *Dasein* se encontra lançado no nada da existência. A partir dessa perda de referência externa, o *Dasein* ganha a possibilidade de ganhar a si mesmo, ou seja, de assumir e ganhar um projeto existencial em sentido próprio. Essa abertura privilegiada do *Dasein*, entretanto, somente acontece no fenômeno denominado por Heidegger de de-cisão antecipadora.

Ao contrário de ser um arbítrio, a de-cisão é o desentranhamento do *Dasein* em sua totalidade. Isso só é possível na medida em que neste fenômeno o *Dasein* assume a própria morte enquanto sua, antecipando-se: por isso o termo de-cisão antecipadora. Não poderia ser de outra maneira, pois o fenômeno que retrata a abertura do *Dasein* como um todo tem de abarcar a morte, caso contrário decairia na compreensão imprópria da cotidianidade habitual que usurpa a morte do *Dasein*, impossibilitando o seu desentranhamento em um projeto existencial em sentido próprio.

A morte, portanto, será o fio condutor que nos levará da cotidianidade decadente do *Dasein* para um projeto existencial em sentido próprio, ou seja, a de-cisão antecipadora.

Antes de adentrarmos no mérito ora elucidado, entendemos por bem situar o leitor no pensamento de Heidegger, o que será objeto de nosso primeiro capítulo. Nele serão abordados aspectos filosóficos e biográficos. Desde já, insta esclarecer que a pertinência da abordagem de aspectos biográficos só se justifica na medida em que esta tenha caráter filosófico. Em outras palavras, não nos deteremos em analisar fatos da vida de Heidegger que não tenham contribuído diretamente para a formação de sua filosofia, mais precisamente para a primeira fase de seu pensamento. Trata-se, então, de abordar a formação da filosofia heideggeriana.

Uma vez que nossa fonte principal de análise é *Ser e tempo*, os aspectos biográficos se aterão a fatos que foram decisivos para a formação de conceitos essenciais dessa obra de estreia: desde a forte formação e da fé católica, passando pelo internato em Constança até a influência da filosofia da vida e da fenomenologia. Esses fatores, em suma, foram de notória importância para a formação da percepção de Heidegger sobre a realidade e, por conseguinte, centrais para a formação de conceitos fundamentais de *Ser e tempo*. Depois de analisarmos brevemente eventos formadores da filosofia de Heidegger, trataremos da divisão da filosofia heideggeriana em “primeiro e segundo Heidegger”. Por fim, situaremos a morte na obra central, *Ser e tempo.*

No segundo capítulo, já adentraremos na filosofia de Heidegger, enfrentando nosso tema de estudo, a morte. Nesse momento será dado foco nas “considerações negativas” sobre a morte, em outras palavras, o que a morte não é. A necessidade da demonstração da insuficiência da compreensão imprópria sobre a morte ganha concretude nesse capítulo. Nele demonstraremos as limitações da compreensão cotidiana sobre a morte, expondo as considerações de Heidegger acerca da morte dos outros e das noções de fim, pendência e totalidade. Com isso, faremos um primeiro contato com o tema objeto do presente trabalho, o que nos abrirá caminho para a exploração do problema em sua totalidade.

O terceiro capítulo é dedicado à cotidianidade do *Dasein*. Nela restará demonstrado como este ente, de início e na maior parte das vezes, se compreende impropriamente. Disso decorre a compreensão cotidiana inadequada da morte. O termo ‘inadequado” é oportuno na medida em que será demonstrado que a impessoalidade cotidiana compreende a morte tomando-a por base como algo de natureza ontológica diversa da do *Dasein*, ou seja, como algo de uma natureza que não se *adéqua* ao modo de ser deste ente.

Dessa forma, será demonstrada a inconsistência da compreensão cotidiana na qual o *Dasein* está na maior parte das vezes imerso: nela o próprio *Dasein* não se compreende propriamente, ou seja, se compreende como qualquer um o faz, como ninguém o faz propriamente. O “ninguém” será revelado como o “quem” do *Dasein* na cotidianidade. Por fim, acatando a sugestão de Heidegger em nota de rodapé do §51 de *Ser e tempo*, nos lançaremos em uma análise de aspectos da novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tosltoi, à luz do pensamento de Heidegger, a fim de demonstrar a experiência da morte na perspectiva da impessoalidade cotidiana.

O quarto capítulo será dedicado a apresentar o que Heidegger considera como a morte em sentido próprio, o que, em um jogo de palavras não muito sofisticado, não é outra coisa senão a própria morte. Isso nos levará a tecer considerações acerca da disposição fundamental da angústia. Como já adiantamos, essa disposição é privilegiada na medida em que rompe todas as remissões possíveis aos demais entes, sejam os outros ou os objetos do mundo circundante. A ameaça oriunda da

angústia provém do próprio *Dasein* e para ele se destina. Nela o *Dasein*, além de não poder mais se compreender a partir das suas ocupações cotidianas, é lançado de si para si.

A disposição em geral, por sua vez, só é possível de ser abordada se estivermos bem esclarecidos do que se compreende por *ser-em*, pois a angústia é uma das estruturas que compõe essa dimensão do ser do *Dasein*, por isso a necessidade de abordá-la no capítulo quarto. Além da angústia, abordaremos a compreensão e o discurso, estruturas igualmente constitutivas do *ser-em*.

Com a experiência da angústia, o *Dasein* ganha a impropriedade como uma possibilidade sua, como um modo de ser. Ao lado dela, abre-se para o *Dasein* a propriedade. A angústia possibilita a escolha por um projeto existencial em sentido próprio, o que se dá na de-cisão antecipadora: nesse fenômeno contemplaremos não apenas a disposição da angústia, como também o discurso no modo do clamor da consciência e compreensão como o querer-ter-consciência. Nessa dinâmica, abre-se o ser e estar em débito como algo a ser assumido, próprio do modo de ser do *Dasein*, dado à compreensão pelo clamor da consciência e sintonizado pela disposição da angústia.

Além disso, apresentaremos a ideia de *cura* enquanto o ser do *Dasein* em sua totalidade. Nela apresentaremos os caracteres de existência, facticidade e de-cadência. Todos esses momentos serão abarcados pela de-cisão antecipadora. Tanto a cura quanto a de-cisão são objeto do nosso quinto e derradeiro capítulo.

Assim, serão apresentadas no presente trabalho as duas faces da morte, a imprópria e a própria, respectivamente. Disso decorrerá a passagem do *Dasein* da de-cadência na impessoalidade cotidiana, em um primeiro momento, para o desentranhamento para si mesmo de seu ser em totalidade, em um segundo momento, o que ocorrerá na de-cisão antecipadora.

# 1 A FORMAÇÃO DA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER: ASPECTOS BIOGRÁFICOS E FILOSÓFICOS

## 1.1 A PERTINÊNCIA FILOSÓFICA DOS ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Apresentar uma pequena biografia sobre Heidegger é uma tarefa um tanto peculiar. Isso porque, ao que tudo indica, o filósofo ora abordado não se atinha muito a biografias. Conta-se de um episódio de Heidegger que, ao ser questionado acerca da vida de Aristóteles, afirmou que o filósofo grego nasceu, trabalhou e morreu. Ernildo Stein sugere que o pensador alemão gostaria de ter essas suas palavras pronunciadas sobre sua própria vida[1].

Uma afirmação um tanto estranha se considerarmos que Heidegger, desde o início de sua própria filosofia, deu muita ênfase à *vida fática*. Essa característica evidencia uma das influências marcantes em sua formação intelectual, a filosofia da vida, da qual trataremos um pouco mais à frente. Mas quando falamos de vida fática em Heidegger, não estamos a sustentar que devemos pensar a filosofia de Heidegger *com base* nos fatos, nos acontecimentos de sua vida particular.

Da mesma forma, o próprio mestre da Alemanha[2] afirma que pensar Aristóteles tendo por base a vida não quer dizer tomar a vida do filósofo grego como objeto de análise: o movimento de “objetualizar” já perde o próprio fenômeno da vida (ao torná-la um objeto). Para Heidegger, quem quisesse compreender Aristóteles deveria compreender, antes, a si próprio. Não se deve filosofar sobre a vida fática enquanto “objeto” de análise, mas a partir dela.

> A conferência de Heidegger sobre Aristóteles começa pois com a explicação do pensamento de que quem quiser compreender Aristóteles, quem quiser se relacionar com ele de maneira intensa, deve primeiramente ter compreendido a si próprio; pelo menos, tem de ter compreendido o que pretende compreender em e através de Aristóteles. Quem quer compreender a si próprio, tem de esclarecer a situação em que se encontra.

---

[1] In: SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.*

[2] Essa expressão está no subtítulo da biografia de Heidegger escrita por Rüdiger Safranski: *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.*

> É uma situação de estar na universidade estudando filosofia no ano de 1921. Essa situação inclui todo um mundo, indagação da indagação. Por que estudar filosofia logo agora? Que papel a filosofia pode desempenhar na universidade como profissão ou preparação para outra profissão nesses tempos? O que esperamos das nossas vidas escolhendo a filosofia? (SAFRANSKI, 2005, p.149)

Ao se debruçar sobre Aristóteles, o leitor fundamentalmente volta-se para si mesmo. Ao se projetar para o pensamento de Aristóteles, projeta-se para seu próprio ser. Esse raciocínio, que já está evidente nas considerações de Heidegger sobre Aristóteles, ecoa em *Ser e tempo*, sobretudo no tema do presente trabalho, isto é, a morte que se mostrará em sentido próprio como um projetar-se para o seu poder-ser mais próprio.

A ideia de ser projetado para si mesmo já se mostra na fala de Heidegger citada acima. Não apenas nos lançamos para nosso próprio ser ao nos debruçarmos sobre Aristóteles, como devemos ter total clareza sobre este fato. Devemos assumir esse *projeto*.

Ao longo do presente trabalho, apresentaremos ao leitor alguns conceitos centrais de *Ser e tempo.* No entanto, salta aos olhos que, mesmo antes da publicação desta obra, esses conceitos gestados por Heidegger já dão sinais de sua própria "existência" em falas como a citação acima: nela podemos ver claramente alguns caracteres que vão compor conceitos como a compreensão e morte. O projetar-se para si mesmo é um traço essencial destes conceitos e Heidegger dá sinais, em seu curso sobre Aristóteles, de já se mover no âmbito de seus próprios conceitos, ou seja, já interpreta a filosofia à luz de seu próprio pensamento.

Somente nesse sentido se justificaria apresentar uma biografia de Heidegger, por mais breve que seja: sempre tendo como pano de fundo sua filosofia. Assim, toda a interpretação da vida de Heidegger, no presente trabalho, nada mais será do que a elaboração de sua própria filosofia[3]. As considerações dos aspectos biográficos só se justificam na medida em que estes são concomitantemente filosóficos.

---

[3] Durante o trabalho ficará devidamente fundamentada a afirmação de que toda interpretação é a elaboração de uma compreensão previamente aberta: é exatamente isso que queremos dizer ao afirmar que a biografia de Heidegger deve ser uma elaboração de sua própria filosofia.

Debruçaremo-nos sobre o “primeiro Heidegger”[4], mais especificamente sobre a obra *Ser e tempo*. Nesse sentido, nossas considerações biográficas se aterão, sobretudo, à formação intelectual de Heidegger até a publicação da obra supracitada, isto é, o ano de 1927. Dito de outra forma, nos ateremos à formação do pensamento de Heidegger, o que já pressupõe que tomemos alguns elementos centrais de *Ser e tempo* como luz a iluminar retrospectivamente os passos de Heidegger até a publicação da obra magna.

Chama atenção o fato de que, ao procedermos dessa maneira, já estamos a tomar por base a já citada ideia heideggeriana de compreensão e interpretação. A compreensão tem a estrutura de ser justamente de modo prévio, como explicitaremos de maneira pormenorizada nos capítulos à frente. Ao tomarmos elementos centrais de *Ser e tempo* como luz a iluminar a jornada de Heidegger, isso quer dizer que já estamos, mesmo que implicitamente, a pré-compreender *Ser e tempo*.

Isso se confirmará na medida em que identificarmos na biografia de Heidegger a formação de alguns conceitos de sua filosofia (como acabamos de fazer acima). Só podemos identificar aquilo que conhecemos previamente, só podemos *reconhecer* elementos formadores da filosofia de Heidegger se *já conhecemos* sua filosofia. Em outras palavras, já estamos a nos movimentar dentro do pensamento de Heidegger sem mesmo ter escrito uma letra sequer sobre este. Esclareçamos, a partir de alguns elementos da vida de Heidegger, a formação de alguns conceitos centrais para seu pensamento, sobretudo no que tange a *Ser e tempo*.

Por fim e em obediência aos dizeres de Heidegger transcritos por Safranski na citação acima, devemos nos situar. Não estamos no ano de 1921, mas estamos na situação de estudar filosofia na universidade. Este trabalho enquanto acadêmico e filosófico, comporta a apresentação de alguns aspectos biográficos desde que devidamente fundamentada sua pertinência filosófica, como acabou de ser feito.

---

[4] Nosso entendimento sobre a divisão do pensamento heideggeriano em primeiro e segundo Heidegger será apresentada mais à frente.

Passemos a uma breve análise de alguns aspectos da vida de Heidegger até a publicação de *Ser e tempo*.

## 1.2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS

Martin Heidegger nasceu em Messkirch em 26 de setembro de 1889 em uma família católica tradicional. Seu pai era zelador dos objetos sacros e sacristão e a mãe filha de agricultores da região. Sua infância foi marcada pela religiosidade: além da crença familiar, através da Igreja que Heidegger conseguiu o custeio de seus estudos por longos treze anos de sua vida (de 1903 a 1916). O catolicismo estava arraigado de tal maneira no espírito da família que as práticas religiosas se integravam naturalmente a sua rotina. Embora pesasse a naturalidade tranquila da religiosidade familiar, Heidegger pôde, já na infância, experimentar o conflito entre tradição e modernidade em sua cidade natal.

A pequena cidade onde Heidegger nasceu, que contava com apenas dois mil habitantes no final do século dezenove, sofreu fortes turbulências no cenário religioso da época. Messkirch pertencia a Baden que, por sua vez, possuía forte influência do liberalismo, em contraste com o tradicionalismo da cidade de Heidegger. O estopim para começarem fortes desentendimentos locais de ordem religiosa foi o Concílio de Roma, realizado em 1870, que decidiu pelo dogma da infalibilidade papal.

Disso surgiu um pequeno grupo de burgueses adeptos ao liberalismo na Igreja que se intitulou Católicos Antigos (*Altkatholiken*): criaram uma organização própria, elegendo bispos e adotando posturas contra as diretrizes de Roma. Estipularam, por exemplo, o fim do celibato obrigatório para os eclesiásticos. Obviamente que houve em Messkirch uma reação tradicionalista a este movimento cismático. “Por volta de 1890, o Altkatholizismus entrará, sem dúvida, numa fase de recuo em Messkirch, frente a virulenta ofensiva católica”. (FARIAS, 1988, p.36)

A reação dos tradicionalistas rendeu a estes ainda mais perseguições, tendo em vista que o Altkatholizismus tinha apoio do governo alemão na época. A família de

Heidegger, entretanto, se manteve fiel ao Papa e, por conseguinte, às diretrizes de Roma. “Entre os que resistiam estava o pai de Heidegger. Ele permaneceu com os ‘romanos’, embora no começo isso só tivesse desvantagens.” (SAFRANSKI, 2005, p.31)

Podemos ver que a infância de Heidegger foi marcada por esse embate entre tradicionalismo e modernidade, tendo sua família se posicionado em favor daquele em detrimento desta. A crítica à modernidade é traço que perpassa a obra filosófica de Heidegger: desde *Ser e tempo* até seus escritos tardios, mesmo quando o pensador Heidegger se volta contra a *tradição* da história da filosofia (seja para superá-la ou destruí-la), a crítica à modernidade permanece e remonta, de certa maneira, aos conflitos religiosos de Messkirch no final do século dezenove.

Terminados os estudos na escola primária, Heidegger parte de Messkirch para o seminário de Constança onde cursou o ginásio. A condição financeira da família de Heidegger era modesta e seus pais não poderiam arcar com as suas despesas em outra localidade. A viabilidade deste empreendimento foi alcançada através da Igreja que proporcionou as condições materiais necessárias para a continuidade dos estudos de Heidegger através de uma bolsa de estudos fornecida por uma fundação local.

Em Constança a partir de 1903, o contraste entre tradição e modernidade se acentuou em Heidegger. A cidade era marcada pela influência do liberalismo progressista e anticlerical. Os internos recebiam preparação para lidar com os “mundanos”, o que, por vezes, era muito penoso. Os “colegas livres” do liceu pertenciam à burguesia local, em sua maioria de famílias abastada e se referiam aos internos como os “castrados”. Estes, por sua vez, eram majoritariamente de origem modesta e de cidades interioranas.

O fato é que os abastados faziam os internos se sentirem inferiores. Estes eram tratados com desprezo e muitas vezes obrigados a passar a as lições já prontas para que os filhos da elite local copiassem-nas.

Além disso, apesar de não viver em clausura, os internos tinham, em face dos "colegas livres", uma série de restrições quanto aos divertimentos, fosse por proibição direta e expressa ou por impossibilidade econômica. Se podiam frequentar o bar, isso só era permitido até certa hora da noite, enquanto os "colegas livres" passavam praticamente a noite inteira na boemia. No dia seguinte, os internos eram obrigados a "passar" a lição aos "livres".

Apesar de estar em Constança estudando junto com todos os outros, Heidegger, juntamente com os internos, não estava *lá no mundo de Constança*. Dessa forma, é visível que embora Heidegger, por um lado, estivesse no mundo, por outro lado, ele estava *fora.* Esse "estar fora" nos remonta ao conceito heideggeriano de *ex*istência (*ex*, "fora"), elaborado em *Ser e tempo* e que será exposto nos capítulos à frente. O *Dasein*, caracterizado fundamentalmente pela *ex-istência*, é sempre de modo a estar "fora" da realidade, muito embora esteja nela lançado[5].

Além do conceito de *existência*, Safranski chama a atenção para outro esquema elaborado em *Ser e tempo* e que nos é de grande importância neste trabalho: propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Unigentlichkeit*). Também esses foram gestados, ao que tudo indica, nessa experiência de Heidegger em Constança.

> Da relação tensa entre internato e a animada vida da cidade lá fora[6], entre mundo católico e ambiente burguês liberal, já o estudante Martin Heidegger podia ter uma ideia daqueles dois mundos: aqui o severo, pesado, tenaz mundo vagaroso, e ali o da vida rápida, superficial, entregue aos encantos do momento. Aqui o esforço, ali a mera diversão. Aqui se criam raízes, ali se vive solto; uns tem vida difícil, outros procuram o caminho mais cômodo; uns são pensativos; outros, levianos. Uns permanecem fiéis a si mesmos, outros se perdem nessas distrações. (SAFRANSKI, 2005, p.39)

Além da existência, da propriedade e da impropriedade, a citação nos chama a atenção para o drama de se viver "entre" esses dois mundos, o que nos remete à

---

[5] Não nos demoraremos neste momento em apresentar de maneira pormenorizada os conceitos heideggerianos, limitando-nos apenas a abordá-los de maneira geral, uma vez que serão explicitados com a devida abordagem ao longo do presente trabalho.

[6] O termo "fora" utilizado por Safranski nessa citação tem o sentido diametralmente oposto ao usado por nós no parágrafo acima ao tratar do "fora" da existência. Nesse, falamos expressamente, que se está no mundo, mas se está "fora" dele. O "lá fora" de Safranski diz "o mundo lá fora". Em síntese e apenas para esclarecer o leitor: quando falamos do "fora" da existência queremos dizer "fora do mundo", ao passo que Safranski, ao usar o mesmo termo, quis dizer "o mundo lá fora". Essa distinção terminológica vale apenas para essa passagem do presente trabalho, pois não se trata de uso conceitual do termo por parte de Safranski.

ideia do *ser-em*: este é o modo próprio do *Dasein* ser-no-mundo. Em *Ser e tempo*, Heidegger aponta o “entre” como o que caracteriza o ser-em. Enquanto o *Dasein* está lançado na “realidade”, está fora dela simultaneamente, como salientamos acima. Se o *Dasein* está dentro e fora, não está nem totalmente dentro nem totalmente fora, ou seja, está “entre”. O nexo entre *existência* e *facticidade* que, como demonstraremos ao longo deste trabalho, desentranha o conceito de *ser-para-a-morte*, remete a este modo de ser “entre”.

O drama humano do “entre”, além de nos remeter ao “primeiro Heidegger”, ecoa também na fase tardia de seu pensamento, quando em uma conferência da década de 1950 intitulada *“... poeticamente o homem habita...”* o mestre da Alemanha afirma, tomando por base um verso de Hölderlin, ser o “entre” a medida do homem. Já em Constança Heidegger vivenciava o drama da condição humana que perpassou o seu pensamento desde *Ser e tempo* até sua fase tardia, do primeiro ao segundo Heidegger.

No ano de 1906, Heidegger, mais uma vez com apoio financeiro conseguido através da Igreja Católica, troca Constança por Freiburg, onde conclui seus estudos em 1909. Depois disso, manifestou sua intenção de ingressar na ordem dos jesuítas, entrando no noviciado da Sociedade de Jesus no dia 30 de setembro do mesmo ano. No entanto, duas semanas após seu ingresso, foi dispensado por motivos de saúde: problemas cardíacos. Com isso, solicitou uma vaga no seminário de Freiburg e, aceito, começou seus estudos teológicos naquele mesmo ano.

Essa foi mais uma oportunidade para que a crítica à modernidade se acentuasse na alma do jovem Heidegger. Isso porque, nessa ocasião em Freiburg, o jovem aluno teve influência direta do teólogo Carl Braig. “Carl Braig era um teólogo do antimodernismo.” (SAFRANSKI, 2005, p.43).

Nesse mesmo período Heidegger teve sua primeira aparição pública: o estudante de teologia entrou para a Liga do Gral, um grupo antimodernista de jovens da Igreja Católica e discursou publicamente no ano de 1910 na solenidade de inauguração do memorial para Abraham a Sancta Clara, um monge agostiniano tradicionalista que

viveu entre a segunda metade do século dezessete e início do século dezoito na região de Messkirch, onde era muito venerado até à época da infância de Heidegger. Abraham a Sancta Clara foi um orador sem precedentes e, segundo as pesquisas de Safranski, os antepassados de Heidegger guardavam parentesco com o monge.

Em seu pronunciamento, na esteira da crítica conservadora daquele momento histórico, Heidegger vai de encontro à *decadência* de seu tempo, exaltando a figura do monge conservador. Ainda com base nas experiências com seus colegas em Constança, assim como na vida em Freiburg, Heidegger pôde perceber o contraste entre seu *próprio mundo* de Messkirch, aquele em que se tem fidelidade, dureza, luta interior, e aquele mundo frívolo da juventude burguesa de Constança, a vida rápida, superficial, em que tudo vem e vai com muita facilidade.

Esse contraste, como aponta Safranski, já começa a desenhar o esquema dos conceitos de propriedade e impropriedade do filósofo Heidegger. A impropriedade é conceito que andará lado a lado com o conceito de *de-cadência* (Verfallen). Esta, enquanto a queda acentuada em direção à impropriedade, além de ecoar o tom teológico (embora Heidegger o negue de todas as maneiras em *Ser e tempo*), nos remete à experiência do cenário público religioso vivido na Alemanha naquele tempo.

Heidegger desde a infância, como vimos, respirou uma atmosfera árida de embates em torno da direção dos costumes e concepções religiosas, o que desembocou, em síntese, no embate tradição *versus* modernidade. Esse embate foi se elaborando em Heidegger, na experiência com seus colegas em Constança, com o ingresso para a Liga do Gral e suas manifestações públicas de em apreço à figura tradicionalista de Abraham a Sancta Clara.

Como podemos perceber, a experiência da fé é marcante na formação de Heidegger. Todas as questões, os embates, os posicionamentos públicos de remetem a essa experiência fundamental. À luz da fé, Heidegger imprimirá significação às experiências dos embates acima descritos: modernidade *versus*

tradição; vida própria, difícil, lutada *versus* vida imprópria, fácil superficial; Messkirch *versus* Constança e Freiburg; Abraham a Sancta Clara *vesus* a decadência daqueles tempos. Na direção oposta, mas no mesmo sentido, à luz dessas experiências, Heidegger também imprime significação a sua fé. Esta, para Heidegger, é algo difícil, lutado, por sua própria natureza.

> A fé não é um confronto sentimental, mas um desafio duro. Não admira que o mundo esclarecido a considere uma exigência, pois na verdade a fé é uma exigência [...] O jovem Heidegger: *E se quiseres viver espiritualmente e conquistar a tua bem-aventurança, então morre, mata o inferior em ti, age com a graça sobrenatural e ressuscitarás*. (SAFRANSKI, 2005, p.50)

Chama-nos a atenção o fato de o tema do presente trabalho, a morte, também remeter à experiência da fé cristã em geral, assim como à experiência da fé de Heidegger em sua juventude. Em *Ser e tempo*, Heidegger afasta, dentro da sua própria analítica, a possibilidade de uma leitura teológica da morte e do ser e estar em débito[7] (este último associado habitualmente ao pecado original).

Apesar disso, a experiência da morte em *Ser e tempo*, aberta pela nada fácil disposição da angústia, possibilita o desentranhamento do *Dasein* para um projeto existencial em sentido próprio, ou seja, uma vida autêntica. Nesse sentido, é somente mediante a experiência da morte que se ganha a vida autêntica. É necessário que se morra, não há outro caminho, para que o *Dasein* "ressuscite" em uma vida autêntica. Somente assim ele pode ser resgatado da perdição da decadência, da queda acentuada e direção à impessoalidade. Embora Heidegger afaste a interpretação teológica deste fenômeno, nos parece impossível não ver o eco de questões da fé do jovem Heidegger nessas formulações de *Ser e tempo*.

O pensamento do teólogo antimodernista Carl Braig também abriu caminho para outra influência determinante na formação da filosofia do "primeiro Heidegger". Braig sustenta a defesa da lógica, de verdade matemática, como a mais rigorosa forma da verdade eterna. O instrumento de luta desse mundo próprio que vive imerso na impropriedade do mundo cotidiano moderno tem, para Heidegger, a lógica como seu exemplo de modo de ser mais próprio.

---

[7] "Ser e estar em débito" também é um conceito próprio de *Ser e tempo* a ser devidamente explicitado no presente trabalho.

O modo de ser da lógica perante o mundo da experiência retrata como manter intocado o silêncio de Messkirch em meio ao burburinho desenfreado de Constança e Freiburg. A lógica mantém intactas as suas verdades em meio à profusão desenfreada das paixões dos sentidos e é ela o caminho de afirmação das verdades eternas no mundo do devir. “O autoritarismo da fé e a objetividade da lógica rigorosa são uma coisa só para ele. São diferentes maneiras de participar do eterno.” (SAFRANSKI, 2005, p.51)

Entrementes, no ano de 1907, Heidegger foi presenteado com o livro de Franz Brentano *Do significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*[8]. Em Brentano Heidegger viu a “o que chama de lógica *severa*, *gélida e fria*, algo para espíritos fortes que não querem viver apenas de opiniões e emoções.” (SAFRANSKI, 2005, p.51)

Brentano foi professor de Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia, futuro mestre de Heidegger e a quem foi dedicado *Ser e tempo* “em testemunho de admiração e amizade”. Com a leitura do livro de Brentano começa-se a tecer a ponte que levará Heidegger a Husserl e, consequentemente, à fenomenologia.

A análise de Brentano se volta para Deus. Se Deus existe, o que significa esse “existe”? Note-se que a ênfase começa a ser dada não mais em Deus , mas no “existe”. Nessa esteira, Brentano, ao questionar se Deus estaria no interior do sujeito ou no “lá fora” do mundo das coisas, acaba por descobrir os “objetos intencionais” como um terceiro *entre* sujeito e objeto.

> Assim Brentano prepara um mundo do ente totalmente à parte, que assume uma posição intermediária no costumeiro esquema sujeito-objeto. Nesse mundo dos ‘objetos intencionais’, Brentano localiza também a nossa relação com Deus. Aqui ‘existe’ Deus. (SAFRANSKI, 2005, p.52)

Esse “lugar” onde Deus existe, onde nos relacionamos com ele, esse “entre” já foi tratado mais acima, mas não com base em uma obra filosófica. Ao contrário disso, mostramos como o drama de Heidegger em Constança nos remete a esse lugar

[8] É notório que essa obra de Brentano também abre o pensamento de Heidegger para o que mais tarde será sua questão fundamental: o sentido do ser em geral.

onde Deus existe para Brentano. O “entre” o mundo do internato e o mundo frívolo da juventude “livre” de Constança é justamente o lugar onde Deus existe para o pensamento de Brentano. Esse lugar descoberto por Brentano e por Heidegger através de diferentes meios ganhará concretude na filosofia de heideggeriana no conceito de *ser-em* e no *Da* do *Dasein*, no aí do ser-aí (o “entre” que nos referimos acima).

Desde já podemos ver que começa a haver uma sintonia entre a formação intelectual do jovem Heidegger e sua própria vida fática. Se a lógica era uma outra face da imposição da verdade da fé ao mundo empírico, essa não parece ser uma constatação de natureza lógica, mas um juízo oriundo da experiência fática da vida do jovem Heidegger. Através da gélida lógica de Brentano e, depois com as *Investigações Lógicas* de Edmund Husserl (sobre este falaremos logo à frente), o jovem Heidegger, que até então prima pela gélida lógica como forma de se impor as verdades eternas à experiência, paradoxalmente já parece, mesmo que inconscientemente, querer voltar ao mundo da vida.

Apesar da veemente defesa de Heidegger pelos valores eternos em face da efusão dos acontecimentos do mundo, não podemos deixar de destacar o fato que no início do século vinte, encontrava-se em voga na Alemanha a chamada filosofia da vida que reuniu sob a sua égide pensadores como Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey e Henri Bergson.

Essa filosofia, embora não acolhida por Heidegger inicialmente, guarda temas de são caros para seu pensamento. Dessa forma, tendo em vista o rompimento de Heidegger com o catolicismo ao fim da Primeira Grande Guerra, essa vertente acaba por ser acolhida como forte influência em sua própria filosofia. Segundo Safranski: “A filosofia da vida compreende-se como uma filosofia da vida no sentido genitivo e subjetivo: ela não filosofa sobre a vida, mas é a própria vida que filosofa nela.” (SAFRANSKI, 2005, p.78) Isso nos remonta à citação de Heidegger sobre como devemos ler Aristóteles: não com base nos fatos da vida, mas a partir da vida fática. Essa consideração está calcada na influência da filosofia da vida em Heidegger, como podemos constatar a partir da elucidativa citação de Safranski.

A filosofia da vida de Nietzsche se volta contra o determinismo darwinista então vigente no século dezenove. Para ele a potência criativa da vida estava na liberdade do artista enquanto autor da própria vida. Esse *querer assumir a responsabilidade da própria vida* tem forte influência no pensamento de Heidegger, sobretudo no que concerne ao nosso tema neste trabalho, qual seja, a morte. Como veremos à frente, o *Dasein* se desentranha para um projeto existencial em sentido próprio na medida em que assume para si seu *poder-ser* como seu, o que em outros termos diz: tomar para si sua própria morte.

Esse *poder-ser*, ao contrário de ser *algo determinado*, fundamentalmente é nada. Assumir esse poder-ser, que é inteiramente *indeterminado* (na medida em que é nada), constitui o caminho para liberdade dos ditames *determinados* pela impessoalidade cotidiana. Aqui há criação e assunção da própria vida como sua, ou da sua vida como vida própria, aqui há vida autêntica.

O nada, além de ser tema concernente ao cristianismo na medida em que Deus cria o mundo *ex nihilo*, também nos remete ao pensador do *niilismo* europeu. O *niilismo ativo* de Nietzsche é meio fecundo da criação, assim como o nada é o “lugar” onde Deus cria todas as coisas, no cristianismo. Curioso notar que, a partir do *nada*, o cristianismo de Messkirch e o anticristianismo de Nietzsche se reúnem no pensamento de Heidegger.

Wilhlem Dilthey elabora o conceito de *compreensão*, o que é central no pensamento de Heidegger. O mestre da Alemanha elaborará, em contraste com Dilthey, o conceito de compreensão como constitutivo do ser do *Dasein*. Já a compreensão formulada por Dilthey terá impacto no âmbito das ciências em específico. Heidegger também fala em hermenêutica, em círculo hermenêutico, mas seu foco é, sobretudo, analisar a existência em vista de sua ontologia fundamental, embora toda fundamentação da ciência, que naquela época se encontrava em crise, dependa essencialmente da questão fundamental do sentido do ser em geral. Sobre a compreensão em Dilthey, afirma Oswaldo Giacoia Junior:

> A distinção conceitual entre *explicar* (*Erklären*) e *compreender* (*Verstehen*), ou *explicação* e *compreensão*, coloca em destaque os procedimentos essenciais da hermenêutica e torna-se um operador importante da metodologia científica. (GIACOIA JR, 2013, p.31)

Outro representante da filosofia da vida é Henri Bergson. Este filósofo compreende que a há duas fontes de conhecimento da vida: uma é a razão, outra é a intuição. Sobre a razão Bergson faz uma descoberta que nos remete ao já citado conceito de *existência* heideggeriano. Afirma Bergson que, se podemos analisar os limites da razão, então já estamos para além dela. “Tem de haver um ‘fora’ do território dela. A questão de Bergson: esse fora é interior, é a intuição” (SAFRANSKI, 2005, p.82)

Também em Heidegger podemos ver que ao se empenhar nas atividades cotidianas, o *Dasein* nunca está para elas remetida de maneira exclusiva. Antes, se empenhar nas atividades é elaborar o seu próprio ser, ou seja, ao se projetar para os afazeres cotidianos, o *Dasein* se projeta, antes, para si mesmo.

Desse modo, está sempre “com um pé dentro e outro pé fora” da realidade, como já destacamos. Ao se compreender sendo, o *Dasein* já ganhou um distanciamento da realidade. Em outras palavras, o *Dasein* não apenas é, mas é e se compreende. Ao se compreender já se instaurou um distanciamento. Esse estar “fora” nunca é “solto no ar”, mas sempre empenhado sempre, paradoxalmente, lançado no mundo.

Entretanto, embora lançado, o *Dasein* está sempre para além do “mundo empírico”, “fora”, o que fica evidenciado no prefixo “ex” de *existência*. Da mesma forma que em Bergson temos a razão ao mesmo tempo que estamos para além dela. Parece-nos evidente ressoar a influência de Bergson aqui e, por isso, não poderíamos deixar de destacá-la.

Além da filosofia da vida, o pensamento heideggeriano foi fortemente influenciado pela fenomenologia[9]. Já fizemos remissão anteriormente ao criador dessa escola de

---

[9] Influência importante também está no Neokantismo, ou seja, a retomada do pensamento kantiano. Segundo Oswaldo Giacoia Junior, o neokantismo caminhava em duas vertentes. A primeira visava mitigar o subjetivismo transcendental, através da objetividade da matemática e da física. (Cf. Junior, 2013, p. 27). Essa era a característica da Escola de Marburg que tem por fundador Hermann Cohen (1842-1918). A segunda vertente almejou eliminar a tendência “a limitar o campo da ciência ao domínio de aplicação possível de procedimentos lógicos de formalização e matematização de

pensamento: Edmund Husserl. A fenomenologia procura encontrar não apenas uma nova maneira de ver a realidade, mas busca os fundamentos do próprio mostrar da realidade, entende que é imprescindível deixar a realidade se mostrar por si mesma, em síntese, é preciso “voltar às coisas mesmas”.

Seguindo os passos de seu mestre Franz Brentano que descobriu um terceiro termo entre os tradicionais sujeito e objeto, Husserl descobre o mundo da consciência. Nisso reverbera um traço já citado do pensamento de Heidegger, que chamamos de “entre”.

> A fenomenologia mostra que nosso perceber e nosso pensar transcorrem diferentemente do que de hábito pensamos; ela mostra que a consciência é um fenômeno *entre*, como chamou o fenomenólogo francês Maurice Merlau-Ponty: nem sujeito nem *objeto* no sentido tradicional. (SAFRANSKI, 2005, p.110)

É de chamar a atenção que encontrar um elemento que supere o esquema *sujeito x objeto* típico da modernidade vem ao encontro do antimodernismo herdado do catolicismo por Heidegger. Com esse espaço aberto pela fenomenologia, Heidegger ganha fôlego para criar sua própria filosofia que será crítica à modernidade do início ao fim. O antimodernismo, que se originou da fé, ganhou contornos filosóficos pela fenomenologia.

Dessa forma, pesa sobre a filosofia heideggeriana a noção de intencionalidade formulada por Husserl. Segundo ele, toda consciência é consciência (*cogito*) é consciência de algo (*cogitatur*). Husserl busca pensar para além da cisão *sujeito x objeto*, a partir desse terceiro termo “entre”. Heidegger acaba por beber dessa fonte, o que desembocará na sua noção de *ser-em* enquanto a “estrutura elementar” do ser-no-mundo. Os inúmeros hífens que observamos na escrita heideggeriana apontam justamente para essa unidade elementar anterior à cisão elaborada pela modernidade.

---

objetos.” (Cf. Junior, 2013, p. 27). Falamos assim da Escola de Baden fundada por Heinrich Rickert (1863-1936) que desenvolveu uma teoria dos valores, separando as ciências naturais das ciências do espírito. Max Scheler (1874-1928) também foi um pensador importante na filosofia dos valores. Superando o formalismo ético de Kant, seu objetivo estava em “fundamentar a ética em um sentimento de valor, em uma apreensão vivida de valores morais e estéticos, alheia à compreensão conceitual [...]”. (Cf. Junior, 2013, p. 29). É aqui que podemos afirmar que três correntes foram de extrema importância para o pensamento do jovem Heidegger: a filosofia dos valores, a filosofia da vida e a filosofia existencial.

> Heidegger procura um terceiro caminho. Seu ponto de irrupção é original mas também forçado: é preciso começar no *ser-em* (In-Sein). Pois "fenomenalmente" eu não experimento primeiro a mim mesmo e depois ao mundo, nem ao contrário primeiro ao mundo e depois a mim mesmo, mas as duas coisas são dadas na experiência numa ligação indissolúvel. A fenomenologia chamará essa experiência de "intencionalidade". (SAFRANSKI, 2005, p.195)

O procedimento da suspensão do juízo husserliano (*epoché*) que busca reduzir a percepção aos seus elementos constituintes também ressoa na abordagem existencial (*Existenzial)* do *Dasein* na qual Heidegger empreenderá a análise da existencialidade (*Existenzialität*), isto é, na análise das estruturas que constituem a existência (*Existenz*). No entanto, Heidegger afirma que a existência só pode ser esclarecida no próprio existir, com isso afirma ser necessária também a análise existenciária (*Existenziell*).

Isso quer dizer que a existencialidade nunca é "solta no ar", mas sempre já lançada, empenhada nos afazeres cotidianos, da mesma forma que a consciência em Husserl é sempre consciência de um objeto pensado. Não obstante as peculiaridades dos pensamentos de Husserl e de Heidegger, nos parece que esse proceder heideggeriano acena para o procedimento da *epoché* e para a ideia de intencionalidade, ambos elaborados por Husserl.

Esclareça-se: não estamos a identificar os dois pensamentos, isto é, não estamos a afirmar que certos elementos do pensamento de Heidegger correspondem a certos elementos do pensamento de Husserl. Ao contrário disso, estamos apenas a mostrar como essas formulações do pai da fenomenologia, assim como as dos pensadores da filosofia da vida, tiveram influência na formação do pensamento de Heidegger. Apenas dessa maneira há razão de ser em abordar aspectos biográficos em um trabalho de filosofia, ou seja, o propósito da abordagem de aspectos biográficos é trazer à tona fatores de relevância na formação do pensamento do filósofo estudado.

Como pudemos verificar, a formação do jovem Heidegger sofreu diversos influxos, alguns deles contraditórios entre si, como demonstramos acerca da fé católica em

contraste com o ateísmo ou até mesmo o anticristianismo de Nietzsche. O mesmo acontece com a lógica gélida e rígida como manifestação do eterno no mundo temporal em contraste com a filosofia da vida ou até mesmo ao voltar às coisas mesmas, ao deixar a realidade se mostrar (sem lhe impor nada autoritariamente).

Em meio a estes influxos de vida e pensamento, nasceu a filosofia de Martin Heidegger. Se pudermos escolher o ano de seu nascimento, então é evidente que o mais prudente seja eleger o ano de 1927: nele Heidegger publicou sua primeira obra, *Ser e tempo*.

Acabamos por fazer uma breve *epoché* (para usarmos um termo de Husserl) do pensamento de Heidegger de modo a evidenciar algumas estruturas constitutivas de sua percepção da realidade, sobretudo, o processo de formação dessa percepção até a publicação de *Ser e tempo* em 1927. Resta agora, uma vez munidos do panorama da formação intelectual de Heidegger, adentrarmos em seu próprio pensamento.

## 1.3 O PRIMEIRO E O SEGUNDO HEIDEGGER

A fim de melhor situarmos o leitor em relação à problemática a ser desenvolvida no presente trabalho, necessária se faz a apresentação, de maneira geral, não apenas da formação, mas do próprio pensamento de Heidegger. Além disso, é de suma importância situar a obra na qual mestre da Alemanha trata expressamente sobre a morte. Se a morte será nosso problema de pesquisa, *Ser e tempo* será nossa principal fonte. Antes disso, contudo, é prudente que esclarecermos uma convenção que já se tornou comum no âmbito da Academia ao tratar da obra heideggeriana.

Academicamente o pensamento de Martin Heidegger é dividido em dois grandes blocos: o primeiro e o segundo Heidegger. No primeiro momento sua obra é conhecida como "*fenomenologia ontológica da existência*, *ontologia fundamental* ou

*analítica da finitude*." (GIACOIA JR, 2013, p.09). O segundo momento do pensamento de Heidegger é marcado pela chamada viravolta.

Se, no primeiro momento, Heidegger busca pensar o sentido do ser em geral a partir da temporalidade finita que caracteriza o *Dasein* enquanto tal, o segundo Heidegger "parte do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história, para incluir uma reflexão do ser-o-aí[10] humano, pensada como correspondência ao apelo do Ser e abertura para essa convocação." (GIACOIA JR, 2013, p.09)

De fato, essa virada na abordagem da temática do pensamento de Heidegger é claramente sentida por seus leitores até mesmo na própria escrita do mestre da Alemanha, de um estilo analítico na primeira fase para um estilo poético na segunda.

Uma pergunta fundamental surge ao tratarmos das duas fases de Heidegger: há uma ruptura definitiva entre o primeiro e o segundo Heidegger? Será mesmo que Heidegger abandona por completo suas questões, ou melhor, sua questão fundamental da primeira fase ao ingressar na segunda?

A resposta a essa indagação vem de Günter Figal que, em menção a *Ser e tempo*, obra mais importante do primeiro Heidegger, afirma:

> É o ponto para o qual convergem as primeiras propostas de Heidegger, é o ponto de partida para tudo o que ele pensou depois de sua publicação. O seu pensamento após *Ser e tempo* é sempre uma retomada das questões fundamentais deste livro [...] (FIGAL, 2005, p.33)

Como então é possível afirmar que houve uma viravolta no pensamento de Heidegger se acabamos de sustentar que o pensamento pós *Ser e tempo*, o que inclui, sobretudo, o segundo momento do pensamento heideggeriano, é "sempre uma retomada das questões fundamentais deste livro"?

[10] Leia-se *Dasein*. Oswaldo Giacoia Junior traduz *Dasein* por ser-o-aí.

Oswaldo Giacoia Junior, ao orientar como ler Heidegger (se do primeiro para o segundo ou se do segundo para o primeiro)[11] nos fornece uma boa indicação para a respondermos à indagação acima formulada:

> Contudo, uma indicação plausível consiste em iniciar pela leitura de *Ser e tempo*, que, de algum modo, se bem compreendido, ilumina prospectivamente tanto a viravolta heideggeriana, como também auxilia na compreensão das questões e dos assuntos de que tratam os escritos mais tardios. Muitas vezes uma reflexão que se desdobrará na obra dos anos finais de Heidegger é retomada, sob novas perspectivas e à luz de diferentes experiências de pensamento, de indagações que foram trazidas à luz mesmo antes da publicação de *Ser e tempo*. (GIACOIA JR, 2013, p.108)

A viravolta do pensamento heideggeriano se dá não no que concerne às questões trabalhadas pelo pensador alemão. O que muda são as perspectivas abordadas, como muito bem nos esclarece a citação acima. Giacoia Junior e Günter Figal são uníssonos ao afirmarem que as questões de *Ser e tempo*, ou, mais precisamente, as questões do primeiro Heidegger são retomadas na fase posterior de seu pensamento.

Não há ruptura. Há uma viravolta, ou seja, uma mudança de perspectiva, uma abordagem feita a partir de novas experiências de pensamento: o primeiro Heidegger pensa o sentido do ser em geral a partir da temporalidade constitutiva do *Dasein*; o segundo aborda os temas de sua investigação, inclusive o *Dasein*, a partir "do próprio Ser, em sua verdade ou desvelamento na história" (GIACOIA JR, 2013, p.09).

Tanto a verdade como a historicidade, trazidos na citação acima, são traços constitutivos do *Dasein* no primeiro Heidegger e, a partir desses traços, o filósofo busca liberar o horizonte para se pensar o sentido do ser em geral. Já no segundo Heidegger, o *Dasein* é pensado no horizonte da verdade do Ser que se dá na história: as questões são as mesmas. As experiências de pensamento é que são diferentes.

> É nesse sentido que nós, essencialmente, entendemos não haver uma ruptura entre o Heidegger anterior e posterior a *Ser e tempo*. Em toda a mudança de linguagem, de interesses, de formulação de conceitos, a

[11] Giacoia Junior afirma que ambos os caminhos são possíveis. No entanto, é preferível que se comece do primeiro para o segundo, como a citação não nos deixa hesitar.

> ocupação ‘fenomenológica’ com a questão do ser permanece. (PISETTA, 2005, p.05)

Não apenas as questões abordadas em *Ser e tempo* permanecem. A questão fundamental da filosofia, como muito bem elucida a citação, permanece do primeiro para o segundo Heidegger: o ser. “Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento.” (HEIDEGGER, 2005, p.27) Seria, no mínimo, muito estranho que o denunciador da metafísica como a história do esquecimento do ser esquecesse justamente dessa questão na fase posterior de seu pensamento.

Há de fato uma viravolta no pensamento de Heidegger, do que se convencionou chamar do primeiro para o segundo Heidegger. No entanto, é necessário não perder de vista que essa virada trata do percurso do pensamento de Heidegger que não se desviou da questão que ele mesmo elegeu como a fundamental da filosofia: o ser.

Se o primeiro Heidegger adota um caminho, o segundo adota outro, mas ambos possuem o mesmo propósito: recolocar, investigar, elaborar, desenvolver a questão fundamental da filosofia. A partir disso, o *Dasein* e todos os seus caracteres ganham razão de ser. Da mesma maneira, os demais temas abordados por Heidegger ao longo da segunda fase de seu pensamento, a exemplo da verdade, da linguagem, da história[12], ganham sua dignidade: a partir da pergunta fundamental.

Desta forma, entendemos ser possível adotar a convenção que distinguiu o pensamento de Heidegger em duas fases se não perdermos de vista que se trata de *duas* fases de *um* pensador. O fio condutor da unidade do pensamento heideggeriano não pode ser outro que a questão fundamental da filosofia que deu ensejo à retomada, à *repetição*, na segunda fase de questões abordadas na primeira.

O presente trabalho se debruçará na primeira fase do pensamento de Heidegger: trata-se de investigar a morte. Esse tema se encontra no livro de estreia de Heidegger, *Ser e tempo*, originalmente publicado em 1927, como já citado. Nossas considerações acima acerca da unidade entre as duas fases do pensamento de

[12] Esses temas também são tomados em conta pelo primeiro Heidegger.

Heidegger visa evitar possíveis objeções acerca de eventuais citações da segunda fase do pensamento heideggeriano ao longo do trabalho.

Tendo em consideração a necessidade de situar o leitor no pensamento de Heidegger, sobretudo onde se encontra na obra heideggeriana o tema a ser abordado no presente trabalho, mas não perdendo de vista a unidade fundamental da obra do filósofo alemão, afirmamos com segurança que nosso “objeto” de estudo se situa no “primeiro Heidegger”.

## 1.4 A MORTE EM SER E TEMPO

*Ser e tempo* foi originalmente publicado em 1927. O livro de estreia de Heidegger propõe recolocar a pergunta fundamental da filosofia que, segundo o filósofo, caiu no esquecimento. Trata-se da busca de Heidegger por pensar o sentido do ser em geral, sobretudo, a partir dos caracteres do *Dasein*, o ente que ele mesmo denomina de *exemplar*.

Nesse sentido, Heidegger empreende uma extensa *análise* das estruturas fundamentais do *Dasein*, este ente que é essencialmente *finito*, ou seja, singularizado pela própria morte. É exatamente aqui que se situa o nosso problema de pesquisa: a morte aparece em *Ser e tempo* no momento em que Heidegger se depara com a necessidade de pensar o ser do *Dasein* em sua totalidade, ou seja, do início ao fim. Considerando que a morte é o fim do *Dasein*, esta então passa a ser uma questão imprescindível de ser tratada, considerando os propósitos de *Ser e tempo*.

Para Heidegger, a questão fundamental caiu no esquecimento na medida em que o ser foi tratado, ao longo da história da filosofia, como um ente. Desde a ideia do bem de Platão, passando por Deus na Idade Média até a razão pura kantiana na modernidade, Heidegger entende ter sido o ser, a questão fundamental da filosofia,

esquecido na medida em que foi considerado como um ente. No entanto, “O ser não dos entes não é em si mesmo outro ente.” (HEIDEGGER, 2005, p.32)

Apesar disso, uma vez que o ser não é um ente, como abordá-lo? Como questioná-lo? Como perguntar pelo seu sentido em geral? Dessa maneira, a pergunta fundamental da filosofia precisa ser recolocada. Como, então, devemos recolocar a questão do ser de maneira apropriada?

“O ser sempre o ser de um ente” (HEIDEGGER, 2005, p.35) A pergunta fundamental da filosofia, muito embora se remeta ao ser, deve necessariamente abordar algum ente. Isso porque tomar previamente o ser como um “algo” em si mesmo, já seria, por si só, reeditar o erro da história da filosofia (considerar o ser como um ente). Por outro lado, embora não seja um ente, o questionamento sobre o sentido do ser em geral só pode ser feito ao se interrogar um determinado ente.

Heidegger elege o ente que nós mesmos somos, que ele denomina *Dasein*, para ser o interrogado no questionamento do sentido do ser em geral. O privilégio deste ente em face dos demais, a ponto de Heidegger a ele se referir como o “ente exemplar”, será esclarecido ao longo deste trabalho. Dessa forma, o desenvolvimento da questão fundamental da filosofia, o sentido do ser em geral, passa pela análise do ente exemplar.

Interrogar o *Dasein* em vista de alcançar o sentido do ser demanda do investigador a compreensão deste ente em sua totalidade. Esse é um dos grandes obstáculos de *Ser e tempo*, pois o ente privilegiado, de início e na maior parte das vezes, se compreende impropriamente em sua cotidianidade. A investigação carece, desse modo, de descobrir um fenômeno no qual o *Dasein* se abra para si mesmo em sua totalidade. É justamente nesse ponto que ganha relevância a temática da morte. Ela, através da angústia, é a ponte entre um projeto existencial do *Dasein* decaído, que não tem uma compreensão plena de si, para um projeto existencial em sentido próprio no qual o ente exemplar se desentranha para si mesmo em sua totalidade.

A morte se apresentará como a possibilidade própria, singular, irremissível e insuperável de cada *Dasein*. No entanto, na cotidianidade o *Dasein* também possui uma compreensão acerca da morte. A compreensão imprópria não apenas não visualiza o fenômeno de maneira adequada como também, em um primeiro momento, inviabiliza tal apreensão. Necessário se faz um rompimento com a compreensão cotidiana para se ganhar a compreensão plena da morte.

Apesar disso, necessária se faz uma abordagem da compreensão cotidiana imprópria da morte a fim de mostrar suas limitações. Somente após evidenciar as limitações dessa compreensão imprópria é que poderemos ganhar o conceito pleno de morte no pensamento de Heidegger e, por consequência, o desentranhamento do *Dasein* em sua totalidade, o que acontecerá no fenômeno da de-cisão antecipadora.

Comecemos, então, a apresentar a compreensão da imprópria da morte, característica da cotidianidade, apresentando o que a morte não é, ou em outras palavras, as considerações “negativas” sobre a morte. O termo “negativas”, adianta-se, não tem conotação axiológica, isto é, pejorativa. Apenas denota o que a morte *não* é, por isso, “negativas”. Ao contrário de pejorativas, essas considerações, por mostrarem as limitações da compreensão habitual, nos são de grande valia. Vejamos, portanto, as considerações negativas sobre a morte.

# 2 CONSIDERAÇÕES NEGATIVAS SOBRE A MORTE: O QUE ELA NÃO É E EM QUE CONSISTE O SEU NÃO-SER

## 2.1CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pensar a morte já é por si só um grande desafio. Pensá-la dentro da filosofia de Martin Heidegger (1889-1976) se torna um desafio muito maior, no entanto muito mais instigante. Isso se deve ao fato de se tratar de um dos maiores filósofos da atualidade, uma referência para qualquer um que pretenda pensar o mundo e a filosofia contemporânea.

Heidegger é um pensador único e a grandeza de seu trabalho já se revela em sua obra de estreia, *Ser e tempo*, aqui adotada como norte para o desenvolvimento da dissertação. Este livro é marcado pela elaboração de uma linguagem muito própria e riquíssima, contudo por vezes hermética e estranha para o leitor não familiarizado com o texto heideggeriano. Dessa forma, insta esclarecer que termos inicialmente estranhos aparecerão no presente trabalho, porém não se trata de algo que inviabilize sua compreensão  na medida em que seu sentido será ao longo do texto esclarecido pela próprio desenrolar do pensamento de Heidegger ora retratado.

Pretendemos aqui começar a explanar as considerações de Heidegger feitas em *Ser e tempo* acerca da morte. Esse empreendimento consistirá em: apresentar e situar o problema da morte, o que implica em mostrar de que se trata a obra em questão e onde se encontra nela a problemática aqui tratada; e tratar dos desdobramentos iniciais deste tema, mais especificamente nos parágrafos 46, 47 e 48 de *Ser e tempo*.

## 2.2 APRESENTAÇÃO DO PROBLEMA

*Ser e tempo*, originalmente publicado em 1927, tem como seu escopo fundamental a investigação do sentido do ser em geral. De saída, logo no primeiro parágrafo deste

livro, o autor já nos alerta para o fato de que a problemática da ontologia fundamental (a pergunta sobre o sentido do ser em geral), que dera fôlego às pesquisas de Platão e Aristóteles (HEIDEGGER, 2005, p.27), caíra no esquecimento e acabara por ser compreendida de maneira deveras trivializada. Assim, o filósofo alemão se propõe, em pleno século XX, a recolocar, a reformular a pergunta por ele mesmo denominada de *fundamental* da filosofia.

De início, mesmo sem poder precisar uma definição (até mesmo porque este é o objetivo de *Ser e tempo*), podemos afirmar que o "ser" "é" aquilo que constitui os entes enquanto tais. Em toda discussão acerca de qualquer coisa (leia-se qualquer ente) pressupõe-se, mesmo que de maneira não adequadamente esclarecida, o sentido do ser em geral. Pois, ente é tudo aquilo que é. Mas só se pode afirmar que algo "é" se já pressupusermos o "ser", ou seja, "aquilo" que torna possível o ente em geral enquanto tal.

A explanação acima pode conduzir o leitor a uma inadequada caracterização da problemática do sentido do ser em geral, uma vez que, tomando-a por base, em sentido estrito, teríamos uma aproximação da ideia do "ser" com a de "causa". No entanto, não é o que se verifica com a ontologia heideggeriana, uma vez que "causa" pressupõe a ideia de ente (e esta pressupõe o ser).

Dizemos que a força *é* a causa do movimento, a poluição *é* a causa dos desastres naturais, a desigualdade social *é* a causa da violência. Ora, se ente é tudo aquilo que é, temos que a força *é*, a poluição *é*, a desigualdade social *é*. Assim, o problema permanece. A pergunta é justamente sobre o sentido deste "é".

Uma vez que a causa, em geral, é (nos exemplos de força, poluição e desigualdade social)[13], conseguimos demonstrar que esta (a causa) pressupõe a noção de ente. Considerando que este, por sua vez, tem por base o sentido do ser em geral, concluímos que a causalidade não é o caminho apropriado para uma ontologia

[13] Estes exemplos são nossos e não de Heidegger. Lançamos mão destes para auxiliar a compreensão do leitor.

fundamental nos moldes heideggerianos[14], pois, ao contrário de colocar o problema fundamental ela o pressupõe, ou seja, ao invés de desenvolver o problema do sentido do ser em geral, a noção de causa pressupõe a ideia de ser. Dessa forma, é justificada a assertiva de Heidegger ao afirmar que "O ser dos entes não 'é' em si mesmo um outro ente." (HEIDEGGER, 2005, p.32)

Se o ser está pressuposto em tudo aquilo que é, mas ele mesmo não é um ente, como afirma claramente Heidegger na citação acima, por onde se deve começar a investigação da ontologia fundamental?

> Na medida em que o ser constitui o questionado e ser diz sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser. Mas para se poder apreender sem falsificações os caracteres do seu ser, o ente já deve se ter feito acessível antes, tal como é em si mesmo. (HEIDEGGER, 2005, p.32)

Dessa maneira, o ser, o questionado (*Gefragte*), "é" sempre ser de um ente, sendo este o interrogado (*Befragte*). Isto implica dizer que a investigação acerca do sentido do ser em geral, em outras palavras, a pergunta da ontologia fundamental, parte necessariamente dos entes. *Questionar* o ser é, nas palavras de Heidegger, *interrogar* o ente.

> Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui primazia na elaboração da questão do ser? Qual é este ente exemplar e em que sentido possui ele uma primazia? (HEIDEGGER, 2005, p.32)

Se, por um lado, o "ser" é condição de possibilidade de tudo aquilo que é, por outro lado, ele mesmo só se faz acessível por intermédio do ente, já que, por não ser um ente, o ser, ele mesmo, por si só, é inacessível. Diferentemente do exemplo dado mais acima acerca da causalidade, não se trata aqui de reduzir o sentido do ser em geral a um determinado ente específico.

É justamente essa redução que acontece no raciocínio concernente à causalidade: o ser se reduz à causa na medida em que se compreende que o ser é a "causa" dos

---

[14] A temática da causalidade também não é expressamente tratada por Heidegger em *Ser e tempo*. No entanto, assim como no caso dos exemplos elucidados na nota acima, consideramos fundamental a ressalva a fim de evitar possíveis equívocos interpretativos por parte do leitor.

entes. Não é disso que se trata quando Heidegger aponta para a necessidade de a investigação da ontologia fundamental ter início com uma consideração acerca de determinado ente, como veremos.

Pela citação acima, podemos notar, desde já, que Heidegger aponta para um ente que, de maneira privilegiada, pode nos conduzir ao ser em geral. Em outras palavras, o filósofo alemão nos indica o fato de haver um ente que possui o privilégio de nos propiciar o questionamento da ontologia fundamental, de nos conduzir plenamente à *compreensão* e à *visualização* do sentido do ser em geral. Duas perguntas se fazem urgentes neste momento. A primeira é: qual é este ente? A segunda, decorrente da primeira, é: em que consiste tal privilégio a ponto de Heidegger denominá-lo de "ente exemplar" (*exemplarische Seiende*)?

De acordo com o autor, *visualização*, *compreensão*, escolher e aceder são atitudes próprias do questionamento e também constitutivas de um determinado ente específico, a saber, este ente que nós mesmos somos (HEIDEGGER, 2005, p.33).

O questionamento acerca do ser se tonará mais claro na medida em que se esclarecer o ente que questiona. Em *Ser e tempo*, Heidegger denomina o ente que somos de *Dasein*[15]. Dessa forma, "A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (pre-sença) no tocante a seu ser." (HEIDEGGER, 2005, p.33)

O "ente exemplar" possui uma peculiaridade frente aos demais. Sua essência não consiste em um conteúdo qüiditativo, em uma substância. Ao contrário disso, o *Dasein* é um ente em que sendo *está em jogo* seu próprio ser. Por não possuir um conteúdo pré-determinado, *a priori*, o ente privilegiado está sempre na possibilidade de estar lançado no mundo a partir de uma *compreensão* própria ou imprópria de seu ser. O *Dasein* é o ente em que sendo se relaciona com seu ser, compreendendo-o própria ou impropriamente.

[15] Muito embora lancemos mão da tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback, na qual o termo *Dasein* é vertido para o português *pre-sença*, entendemos por bem nesse trabalho manter o termo no original.

> A questão que Heidegger levanta – a questão do *sentido* do ser – não se pode confundir com a questão ontológica tradicional, pois exige algo prévio: a análise do ser desse ente <<exemplar>> que Heidegger denomina *Dasein* (SZ,p.7). A sua <<exemplaridade>> reside no facto de ele se distinguir dos outros entes por ter uma relação com o seu próprio ser e, por isso, lhe pertencer a compreensão do ser. (DASTUR, 1990, p.55)

O *Dasein* consiste em uma constante indeterminação justamente por não possuir um conteúdo previamente estabelecido de maneira estanque. Dessa forma, este ente deve a cada vez assumir o seu próprio ser como seu (HEIDEGGER, 2005, p.39).

No entanto, por consistir em uma constante indeterminação, como dito acima, o *Dasein pode* se compreender própria ou impropriamente e, justamente por estar constantemente na possibilidade de *decair* na impropriedade de si mesmo, que se faz clara a assertiva de que ele deve assumir o seu ser como seu a cada vez.

Uma questão surge neste momento. Não seria um tanto estranho, na busca de se ganhar uma compreensão apropriada do sentido do ser em geral, pensar como ente privilegiado este que está sempre na possibilidade de *decair* em uma compreensão imprópria acerca de seu próprio ser?

A pergunta, por um lado, é da mais alta pertinência. Por outro lado, a escolha de Heidegger pelo *Dasein* enquanto ente privilegiado se justifica por completo, pois o questionamento ontológico fundamental, de acordo com o que afirmamos logo acima, busca ganhar a *compreensão própria* acerca do sentido do ser em geral.

“Ganhar a compreensão própria” pressupõe “deixar pra trás” uma compreensão imprópria. Ora, estar na possibilidade de se compreender própria ou impropriamente, poder *decair* em uma compreensão imprópria, da mesma maneira que ter (ser, estar na) possibilidade de “deixar para trás” uma compreensão imprópria para ganhar uma própria é justamente o que constitui o ente privilegiado. Isso justifica sua primazia em relação aos demais no que concerne à investigação acerca do sentido do ser em geral.

O *Dasein* é o ente em que sendo, lançado no mundo, está sempre em relação com a compreensão, própria ou não, de seu ser. Uma vez que a *compreensão* do ser só se

dá por intermédio dos entes em geral e que o *Dasein* é um ente constituído pela *compreensão* do ser, logo este ente tem o privilégio de ter (ser) a mesma estrutura da investigação da ontologia fundamental empreendida em *Ser e tempo*[16].

Assim ficam respondidas as perguntas. O ente privilegiado a ser investigado é o *Dasein*, pois o próprio questionamento da investigação se funda na estrutura do ser deste ente (compreensão de ser).

Uma vez traçado de maneira breve o panorama geral da obra a ser explorada neste trabalho, cabe esclarecer onde se situa a morte no desenvolvimento do pensamento de Heidegger em *Ser e tempo*. O que expusemos até aqui foi que o escopo final da obra é compreender o sentido do ser em geral. Para isso, faz-se mister a investigação do ente denominado *Dasein*.

O fenômeno da morte ganha relevância no momento em que se faz necessário compreender o *Dasein* em sua totalidade. Pensar algo em sua totalidade diz pensar este algo do princípio ao *fim*. O *fim* do *Dasein* é a morte. Se o problema fundamental só será liberado por intermédio de um esclarecimento do ente *Dasein*, é preciso que este ente se faça acessível em seu ser como um todo.

Dessa forma, a questão fundamental da filosofia passa necessariamente pelo fenômeno da morte, pois, prescindindo deste, não se alcança o *Dasein* em sua totalidade, o que inviabiliza a liberação da compreensão do sentido do ser em geral. Assim, fica apresentado e situado o tema “morte” em *Ser e tempo*.

## 2.3 O PRIMEIRO OBSTÁCULO NA CONSIDERAÇÃO SOBRE A MORTE PARA SE PENSAR O *DASEIN* EM SUA TOTALIDADE

[16] Note-se que todo passo na investigação de Heidegger sobre o *Dasein* se desenvolve tendo como parâmetro o próprio ente investigado: ganhar uma compreensão própria e, por conseguinte, “deixar para trás” uma compreensão imprópria, estar na possibilidade deste movimento, de dar este passo, constitui o ser do *Dasein*. Dessa forma, ao buscar sair de um âmbito impróprio para ganhar um âmbito próprio de compreensão acerca do *Dasein*, Heidegger conduz sua investigação à imagem e semelhança do ser do *Dasein*.

De maneira muito breve e introdutória, sustentamos acima que o ser do *Dasein* é caracterizado não por conteúdo substancial determinado *a priori*, mas ao contrário disso, este ente é caracterizado por ser aquele ente em que sendo está em jogo seu próprio ser.

Estar em jogo seu próprio ser nos diz que, uma vez lançado, o *Dasein* sempre está na possibilidade de *decair* em uma compreensão imprópria acerca de si mesmo, isto é, receber dos outros e de sua ocupação cotidiana as determinações do que compreende acerca de si mesmo.

Do mesmo modo, e simultaneamente na direção contrária, o ente privilegiado está sempre na possibilidade de ganhar um sentido próprio de si, isto é, se compreender a partir de seu próprio ser. É válido frisar que o *Dasein*, apesar de ser constituído pela possibilidade de se compreender desta ou daquela maneira, própria ou impropriamente, sempre *já* se compreendeu deste ou daquele modo.

O ente que está sempre na possibilidade de *decair* em uma compreensão imprópria acerca de si mesmo, tal qual está na possibilidade de ganhar uma compreensão própria acerca de seu próprio ser e, com isso, ganhar um *projeto* existencial em sentido próprio, é constituído de uma constante inconclusão. Ao ser do *Dasein* há sempre *algo pendente* (*Ausstand*). Isto se deve ao fato de que para estar na possibilidade de se compreender desta ou daquela maneira, por estar continuamente aberto *para* o *possível*, é forçoso reconhecer que o ente *Dasein*, enquanto é, permanece inconcluso.

Em outras palavras, isso quer dizer: não chegar ao fim. Ora, já dissemos que o fim do *Dasein* é a morte. Desta forma, permanecer inconcluso significa aqui não alcançar a morte (ou não ser alcançado por ela). Assim, o *Dasein*, enquanto é, permanece inconcluso, ou seja, não é abarcado pela morte. Esta é uma afirmação até muito óbvia: quando morremos, cessa nossa vida, cessa nosso ser enquanto ser-no-mundo, cessa o estar em jogo o nosso próprio ser, cessa nossa compreensão. Em suma, a morte acaba por cessar o ser do *Dasein* enquanto tal.

Esta constatação nos apresenta, de saída, o problema de, em um primeiro momento, nos parecer impossível a tarefa da consideração do *Dasein* em sua totalidade. Dissemos que pensar um ente em sua totalidade quer dizer pensá-lo do princípio ao fim. Mas o fim do *Dasein*, a morte, ao contrário de nos conduzir à totalidade deste ente, parece nos demonstrar a real impossibilidade de considerarmos o *Dasein* como um todo, pois se alcançamos o fim perdemos o *Dasein*, se alcançamos o *Dasein*, este só se nos apresenta de maneira inconclusa, ou seja, se apresenta antes de sua morte ter se dado.

> Since Dasein is defined as being in each instance *mine*, the emergence of death as totalizing my life must appear from within *my own* first-person standpoint. But this requirement seems impossible to satisfy, for as long as I envision things from my own standpoint, I have *not* yet reached my totality, and, conversely, when *I have* reached my totality, there is no standpoint of mine from which to gain the experience of that totality. (HOFFMAN, 2006, p.224)

Dessa maneira, nos deparamos com uma aparente impossibilidade de se pensar o *Dasein* em sua totalidade. Uma vez sendo impossível pensá-lo como um todo, a elaboração de uma ontologia fundamental também fracassa, uma vez que esta é atrelada, como expusemos no parágrafo anterior, à necessidade de se esclarecer a estrutura do ser do ente *Dasein* em sua totalidade.

Heidegger se depara com este problema no §46 de *Ser e tempo*, parágrafo de abertura do primeiro capítulo do segundo volume da obra. O filósofo alemão, ao contrário de buscar responder a aporia de chofre, ou mesmo reconhecer a impossibilidade da apreensão do *Dasein* em sua totalidade, lança mão de perguntas acerca das pressuposições que sustentam o raciocínio até aqui exposto, este que nos levou à conclusão apressada da impossibilidade de apreensão do *Dasein* como um todo.

> Será, pois, pertinente o que daí concluímos? Mas a conclusão acerca da impossibilidade de uma apreensão de toda a pre-sença não teria advindo de uma mera argumentação formal? E não se estaria, no fundo, supondo, sem nem se dar conta, a pre-sença com ser simplesmente dado, da qual sempre escaparia algo que simplesmente ainda-não se deu? Terá a argumentação apreendido o ainda-não-ser e o “preceder” em sentido genuinamente *existencial*? Ter-se-á falado de “fim” e “totalidade” de modo fenomenalmente condizente com a pre-sença? Teria a expressão “morte” um sentido biológico ou ontológico-existencial ou ainda um sentido delimitado de modo seguro e suficiente? Esgotaram-se, de fato, todas as possibilidades de

> tornar-se a pre-sença acessível em sua totalidade? (HEIDEGGER, 2005, p.16)

Ao apresentar tais questionamentos, Heidegger nos sinaliza acerca da possibilidade de, sem nos darmos conta, estarmos nos movendo em um terreno repleto de impropriedades, em termos de pressuposições, através do raciocínio de que a morte inviabiliza o acesso à totalidade do *Dasein*. Será que, até então, tivemos por base uma concepção de morte que se adéqua ao ser do *Dasein*? Ou será que ao conceber de maneira não esclarecida a morte como um evento que *ainda não se deu* (algo pendente) tomamos a morte como algo de natureza distinta do ser do *Dasein*?

Heidegger finaliza o parágrafo supracitado com essa série de indagações que apontam a necessidade de nos aproximarmos do fenômeno morte. Esta aproximação deve ser o primeiro passo para que ganhemos um conceito pleno de morte, ou seja, um conceito de morte esclarecidamente condizente com o ser do ente *Dasein*.

## 2.4 A APROXIMAÇÃO DO FENÔMENO MORTE ENQUANTO MORTE DOS OUTROS

Apesar de questionado, o raciocínio acima exposto, que nos conduz à impossibilidade de se apreender o ser do *Dasein* como um todo, não foi demonstrado como impertinente. Cabe, então, desdobrá-lo com a finalidade de ver se este se sustenta ou não.

Uma vez compreendido que o fim do *Dasein* retira dele aquilo que lhe constitui, temos que a nossa própria morte se apresenta, neste momento, como inacessível. Pois, uma vez experimentada, a morte se faz incompreensível, já que o morto nada mais compreende. A morte retira do *Dasein* justamente a sua compreensão e, com isso, seu caractere constitutivo, seu próprio ser. O morto nada mais compreende. Dessa forma, a única via de acesso para a compreensão do fenômeno em pauta se dá com a experiência da morte dos outros.

Este caminho é expressamente tratado por Heidegger no §47 de *Ser e tempo*. A perspectiva fenomênica de encarar o tema enquanto um acontecimento alheio, morte dos outros, é a que se apresenta como a única viável. Quando pensamos em morte, de imediato e na maior parte das vezes, pensamos logo no falecimento de um ente querido que nos marcara profundamente, assim como pensamos nas milhares de notícias acerca de casos de morte que nos assolam todos os dias pelos meios de comunicação em massa.

Em suma, ao pensarmos no tema "morte", o que nos vem primeiramente ao pensamento são casos de morte dos outros, até mesmo porque nossa própria morte, *enquanto um caso que se deu*, absolutamente não nos é acessível por motivos óbvios e já explicados.

O morto não se dá conta de sua morte pelos informativos televisivos, por exemplo, pois quando a notícia é propagada, a morte já se deu, já aconteceu. Nesse sentido já podemos entrever que o fenômeno em pauta, aberto na perspectiva de casos de morte, sempre chega atrasado, ou seja, quando tomamos "conhecimento" dele, ele já se consumou.

No fenômeno da morte dos outros podemos verificar, constatar a passagem de um estado ontológico para outro, da vida para a não-vida, do ser-no-mundo para o não mais estar presente no mundo, do modo de ser do *Dasein* para o modo de ser simplesmente dado. Nesta perspectiva, a morte significa o fim do modo de ser do *Dasein* e o princípio como um ser simplesmente dado.

O viés interpretativo que considera que a morte como a passagem do ser *Dasein* e o ingresso na natureza de ser simplesmente dado não se adéqua à experiência da morte dos outros, pois o morto não é encarado como algo da mesma natureza que uma coisa, que um manual intramundano, para usarmos a linguagem de *Ser e tempo*[17].

[17] Em *Ser e tempo*, os objetos com os quais lidamos na cotidianidade são denominados entes intramundanos.

O morto é interpretado a partir da ideia de vida. Só pode ser morto o ente que é constituído em seu ser pela vida. Dessa forma, o morto é interpretado como algo não vivo, ou seja, que perdeu a vida e não como algo absolutamente destituído de vida, como uma mesa, por exemplo. Dizendo de uma outra forma, o morto sempre se dá à luz da vida. Esta não deixa de ser o referencial a partir do qual o morto se constitui: a não-vida, a ausência de vida, tem a própria vida como referência. A pessoa que deixou o mundo é sempre mais do que uma mera coisa corpórea. Além disso, por ser interpretado a partir da ideia de vida, o morto é "objeto" de ocupação em funerais, missas, reverências daqueles que ficaram no mundo.

De fato, os que ficaram para trás são com o morto, com ele se relacionam. Sua ausência se faz presente para os que ficaram. A ocupação para com o morto é muito mais próxima de uma ocupação com os outros (vivos) do que uma ocupação com os entes intramundanos, com os objetos, com as coisas que manuseamos cotidianamente. Dessa forma, é fenomenalmente insuficiente considerar a morte dos outros meramente como a passagem do modo de ser do *Dasein* para o modo de ser simplesmente dado.

Nesse sentido podemos afirmar que a experiência da morte dos outros, ao contrário de se aproximar da lida cotidiana com o manual intramundano, é um fenômeno da convivência do *Dasein*, pois o "ente exemplar" é constituído também por esta dimensão (ser-com). Apesar de o morto não estar ali con-*vivendo*, os demais convivem entre si e com o defunto, pois, como já dissemos, a lida dos vivos com os mortos é aberta na perspectiva da convivência e não do manuseio.

Uma vez encarada sob o viés da convivência, o ter-chegado-ao-fim do finado não é experimentado pelos (con)viventes. A morte é experimentada como uma perda. No entanto, esta perda só é experimentada pelos que efetivamente não morreram, o que demonstra que, de fato, não experienciamos a morte dos outros. "Mas estes que perderam alguém e que sofrem, permanecem vivos. Eles ainda não morreram." (PISETTA, 2005, p.15)

A morte, na convivência, é sempre experimentada como um estar-junto àquele que falece. “Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’.” (HEIDEGGER, 2005, p.19) Desse modo, a morte, ela mesma, em sentido genuíno, permanece desconhecida na convivência.

Fica evidenciado, então, que o fenômeno em questão, encarado na perspectiva da convivência, não libera este fenômeno de maneira genuína, em sentido próprio, uma vez que a morte, ela mesma, não é experimentada.

Heidegger afirma que a consideração da morte dos outros com o fim de se compreender o *Dasein* em sua totalidade assenta-se em um pressuposto que “desconhece por *inteiro*” o ser do *Dasein*. (HEIDEGGER, 2005, p.19) A pré-concepção inquestionada que sustenta a consideração sobre a morte enquanto morte dos outros é a de que o *Dasein* pode ser substituído por qualquer *outro* ente de sua própria natureza (*Dasein*).

No entanto, após afirmar que este pressuposto desconhece por inteiro o ser do *Dasein*, o próprio autor nos dá a entender que esta pressuposição não é tão desprovida de fundamento quanto parece. (HEIDEGGER, 2005, p.19) Pois, a substituição pertence à lida do *Dasein* em sua cotidianidade. No âmbito das ocupações e da convivência pautada na impessoalidade, a substituição é um caractere deveras comum. Uma vez que a lida cotidiana faz parte do *Dasein*, pensar a morte a partir da substituição não é tão “distante” assim do modo de ser do *Dasein*.

Segundo Heidegger, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* se compreende a partir de suas ocupações. Neste âmbito, a substituição é tão comum a ponto de constituir em certa medida o lugar das relações de ocupações e afazeres cotidianos. A substituição, de acordo com Heidegger, não faz parte apenas das esferas relacionais de convivência mais desgastadas pautadas por uma impessoalidade atroz, mas até mesmo no âmbito das profissões a substituição se faz presente como elemento constitutivo.

Por exemplo[18], um professor, quando adoentado, pode solicitar que outro o substitua no desempenho de sua atividade ocupacional. Por isso, sustenta o autor que a substituição é sempre “em” ou “junto” a algo. (HEIDEGGER, 2005, p.20) Podemos afirmar, então, que o âmbito das ocupações, até mesmo o da convivência, se pauta pela possibilidade da substituição.

No que concerne à morte, contudo, a possibilidade da substituição falha por completo. Não se pode assumir a morte de ninguém mais a não ser a sua própria. Ninguém pode morrer a morte do outro, ou seja, ninguém pode experimentar a morte, enquanto tal, de outro, como um professor pode substituir outro, de acordo com o exemplo acima.

Certamente que se pode morrer por outrem, no sentido de uma pessoa dar a sua própria vida para que outra continue vivendo. No entanto, dar a sua própria vida por outrem não retira a morte deste por quem se deu a vida.

Ao contrário da possibilidade da substituição, a *possibilidade* da morte é sempre e cada vez minha, devendo cada *Dasein* assumir a sua própria. Este ponto, em específico, é digno de nossa atenção, pois a afirmação de que o *Dasein* deve assumir “algo” como seu já foi feita acima, todavia não expressamente referente à morte, mas ao próprio ser do ente privilegiado. Atentemos, então, para os apontamentos que a própria exposição nos faz, pois estes já nos indicam o caminho que o pensamento irá percorrer.

Dissemos acima que o *Dasein* não se constitui por uma substância qüiditativa determinada *a priori*. Diferentemente disso, o “ente exemplar” é marcado pela possibilidade de estar lançado no mundo em sentido próprio ou de *decair* em uma compreensão imprópria acerca de si e do mundo, em uma compreensão pautada pela impessoalidade. Por isso, o *Dasein* deve assumir seu próprio ser como seu a cada vez.

[18] Este exemplo é nosso.

Nesse sentido já podemos vislumbrar uma relação intrínseca da morte com a possibilidade de uma compreensão própria do *Dasein* acerca de seu próprio ser. Pois, afirmamos, de maneira idêntica, tanto acerca do ser do *Dasein* como de sua própria morte que estes devem ser assumidos a cada vez em sentido próprio.

À argumentação de que a morte é um fenômeno no qual não cabe a possibilidade da substituição, ou seja, cada *Dasein* só pode experimentar a sua própria morte, Heidegger acrescenta a afirmação de a morte ser uma *possibilidade* ontológica singular, pois põe em jogo o ser do *Dasein* em sua totalidade. A morte, enquanto esta singularidade possível, coloca explicitamente em jogo o ser ou não ser do *Dasein* para si mesmo, uma vez que ela é a possibilidade deste ente não mais ser.

Dois pontos nos chamam a atenção: o primeiro é que Heidegger afirma que a morte tem um privilégio enquanto *possibilidade*; o segundo consiste em, uma vez encarada como possibilidade, a morte pôr em jogo o ser do *Dasein* como um todo, diferentemente da perspectiva até agora abordada, na qual a morte retira, de fato, do *Dasein* o seu modo próprio de ser.

A morte enquanto possibilidade já nos aponta aqui, mais uma vez, para uma possível relação desta com o modo de ser do *Dasein*. Isso porque o “ente exemplar” é para possibilidades, é na possibilidade de *decair* ou de ganhar a compreensão própria acerca de si, de seu mundo e dos outros. O ente privilegiado, constituído enquanto um ser *para possibilidades*, e a morte, enquanto *possibilidade*, possuem a mesma natureza ontológica (possibilidade).

Apesar dessa provável relação apontada desde já, podemos perceber que, até então, a morte enfrentada como um *fato* da experiência (pois, se verificam cotidianamente casos de morte) inviabiliza o acesso da morte enquanto fenômeno que nos dá acesso ao *Dasein* em sua totalidade. Isso se dá porque a morte, nessa perspectiva, é considerada como algo de natureza ontológica distinta da do ser do *Dasein*. Essa intromissão de “outro modo ser”, distinto da natureza ontológica do ente privilegiado, ameaça confundir a interpretação do fenômeno. (HEIDEGGER, 2005, p.21)

Heidegger, no §47 de *Ser e tempo*, já adianta, a partir de seus apontamentos, que duas perspectivas se apresentam no que concerne ao pensamento acerca da problemática da morte: a primeira, trabalhada no parágrafo em pauta, se refere à morte liberada na perspectiva da cotidianidade, enquanto morte dos outros. Nesse horizonte interpretativo, a morte se apresenta como um dado, um fato empiricamente verificável.

Outra perspectiva é aberta pelo autor quando ele fala na morte enquanto possibilidade, o que se coaduna com o modo de ser do *Dasein*. Apesar de já podermos vislumbrar o que aqui se afirma, devemos, primeiramente, esgotar o enfrentamento da morte em sentido impróprio para podermos, depois disso, ganhar um conceito adequado de morte com maior segurança.

Na busca de um conceito de morte que se coadune ao modo de ser do *Dasein*, é mister que ganhemos uma consideração apropriada acerca da totalidade, ou seja, devemos alcançar um conceito de totalidade que se alinhe ao modo de ser do ente em pauta. Os conceitos de morte e totalidade que se ajustam ao modo de ser do ente privilegiado trarão consigo a necessidade de esclarecimentos acerca das noções de pendência e fim. É o que se dará a seguir.

## 2.5 ESCLARECIMENTOS ACERCA DAS NOÇÕES DE FIM, PENDÊNCIA E TOTALIDADE

Heidegger dá início à exposição feita no §48 de *Ser e tempo*, no qual ele investiga fim, pendência e totalidade, apontando para uma limitação da análise devido a um problema que de antemão se nos apresenta. As noções de fim e totalidade apresentadas aqui só poderão ter caráter provisório, pois: busca-se compreender, como objetivo final, o sentido do ser em geral; para tal investiga-se o ente *Dasein*; a investigação do ser do ente *Dasein*, por sua vez, necessita, para a compreensão deste ente em sua totalidade, que tenhamos noções de fim e totalidade que se coadunem com o modo de ser do ente privilegiado.

Ora, as noções de fim e totalidade que se coadunem ao ser do *Dasein* o pressupõe como esclarecido. Mas, na verdade o que se busca é justamente o ser do *Dasein*! Em outras palavras, pressupõe-se aquilo que se busca. A pressuposição do ser do *Dasein*, por sua vez, pressupõe como esclarecido o sentido do ser em geral, pois, como dissemos no início do trabalho, toda consideração possível acerca de qualquer ente pressupõe o sentido do ser em geral. Quando afirmamos "ente", ou seja, "este algo é" afirmamos o "é" e, assim, pressupomos o sentido do ser em geral. Em suma, pressupomos o que buscamos.

Duas considerações se fazem necessárias nesse momento. A primeira é que todas as considerações feitas acerca de fim e totalidade se apoiam em toda analítica preparatória do *Dasein* que Heidegger elaborou no primeiro volume de *Ser e tempo*. Dessa maneira, não se estaria a fazer pressuposições infundadas, pois todo o primeiro volume de *Ser e tempo* poderia servir de base para as afirmações sobre fim, pendência e totalidade. Essa afirmativa se sustenta em parte, pois, mesmo que se leve em conta todo trabalho elaborado na primeira metade da referida obra, este se assenta na pressuposição do sentido do ser em geral. Dessa forma, estar-se-ia pressupondo aquilo que se busca.

A segunda consideração é mais consistente e nessa devemos nos apoiar com mais ênfase para darmos seguimento ao nosso escrito. Muito embora haja uma pressuposição do sentido do ser em geral na investigação implementada por Heidegger, esta pressuposição, seja ela esclarecida ou não, constitui o modo de ser do ente privilegiado.

Acima afirmamos que o ser é sempre o ser dos entes. Disso decorre que não se pode fazer uma investigação do ser pura e simplesmente, pois o ser não é um ente. Uma vez não sendo ente, ele sempre se manifesta nos entes, por isso, de sua investigação, de seu questionamento, sempre decorreria a interrogação concernente ao ente.

Com este raciocínio, Heidegger elege, não arbitrariamente, o *Dasein* como ente privilegiado, pois: uma vez considerando que a interrogação acerca do ente, em

busca de se esclarecer a questão do sentido do ser em geral, *pré-compreenderia* necessariamente o sentido do ser, o *Dasein* ganha estatuto de *exemplar* porque o seu modo de ser consiste justamente em *pré-compreender*, esclarecidamente ou não, de maneira própria ou imprópria, o sentido do ser em geral. O ente é exemplar, pois a problemática é um reflexo de seu modo de ser.

Assim, o fato de a investigação de fim e totalidade pressupor o ser do *Dasein* ao buscá-lo e, com isso, pressupor o sentido do ser em geral, nada tem de incompatível com a investigação até aqui implementada pelo filósofo. Podemos explicar, ainda, esse pensamento sem lançar mão de termos heideggerianos apenas a título de esclarecimento[19].

Quando perguntamos, por exemplo, "o que é a verdade?" e nos lançamos em sua busca numa investigação ferrenha, só podemos implementar tal projeto se, de alguma maneira, já sabemos o que é a verdade. Se assim não fosse, jamais saberíamos, caso a encontrássemos, se seria a verdade ou não aquilo que encontramos[20]. Dessa forma, a investigação acerca do ser de qualquer ente já deve pré-compreendê-lo de antemão.

O que realmente salta aos olhos é que Heidegger escolhe para sua investigação o ente que justamente tem a pré-compreensão do ser como seu traço constitutivo. Assim, pré-compreender o modo de ser *Dasein* na investigação acerca deste mesmo ente não é um problema, pois assim fazendo, estamos procedendo simetricamente com o ser do ente investigado, ou seja, abordamos, assim, o *Dasein* ao modo de seu próprio ser[21]. Uma vez esclarecido o problema apresentado pelo próprio Heidegger, no início do §48 da referida obra, cabe agora darmos sequência à nossa dissertação.

---

[19] A solução deste problema se dará devidamente em termos heideggerianos no penúltimo capítulo deste trabalho.

[20] Este é apenas um exemplo ilustrativo, pois, a verdade em termos heideggerianos não é "algo" para ser achado, ou seja, não é ente. Não tratamos neste exemplo a verdade em termos heideggerianos. Sobre tal tema em Martin Heidegger, cf. *Ser e tempo*, §44.

[21] A compreensão como modo próprio de ser do *Dasein* será tratada com mais detalhe nos capítulos à frente.

## 2.6 CONCEPÇÕES INADEQUADAS DE FIM, PENDÊNCIA E TOTALIDADE

Heidegger, desde o início do §48 de *Ser e tempo*, sustenta que devemos esclarecer, primeiramente, as noções de fim e totalidade que não se adéquam ao ser do *Dasein* e, este prelineamento "negativo", por assim dizer, deve indicar positivamente a compreensão adequada de fim e totalidade. Uma vez conquistados os conceitos adequados, poderemos ter acesso seguramente ao conceito existencial de morte, ou seja, um conceito que se amolde ao ser do ente privilegiado.

Pertence ao ser do *Dasein* enquanto tal uma constante inconclusão e, com isso, uma constante não-totalidade. Isto é, enquanto sendo, o *Dasein* não alcançou sua totalidade, de modo que sua inconclusão nos permite pensar que em seu ser há sempre *algo* pendente, um "ainda-não" de fato. De que maneira, então, devemos pensar o pendente? Este termo significa algo que pertence a um ente na medida em que lhe falta. Heidegger nos oferece o exemplo de uma dívida a ser quitada. Uma dívida pendente significa que o montante ainda não saldado pertence à dívida enquanto aquilo que falta.

A dívida se amortiza na medida em que o montante pendente se faz disponível, se torna à mão. Uma vez preenchendo o vazio do que falta e, dessa forma, tornando o montante faltoso presente, ou seja, disponibilizando o montante e preenchendo o vazio que lhe corresponde, quita-se a dívida. O filósofo nos chama a atenção para o fato de, no caso da dívida, o montante que falta possuir o mesmo modo de ser do que se tem à mão. Esclareçamos a afirmação.

Suponhamos que determinada pessoa tenha uma dívida de R$1000,00 e se comprometa a pagá-la em dez parcelas de R$100,00. Consideremos agora que o endividado já tenha quitado três parcelas (R$300,00), restando ainda sete a serem pagas (R$700,00). Nesse caso, o credor tem R$300,00 à disposição, ou seja, ele efetivamente tem este valor em mãos, faltando receber R$700,00. Este último valor ele ainda não dispõe, isto é, ele ainda não tem o dinheiro (R$700,00) em mãos. Apesar de faltante, os R$700,00 tem a mesma natureza ontológica dos R$300,00 já

à disposição. A única diferença é que este já está efetivamente disponível e o outro *ainda-não*. Mas possuem o mesmo modo de ser.

Em *Ser e tempo*, Heidegger nomeia os entes com os quais lidamos cotidianamente em nossos afazeres de manuais intramundanos. Isso porque estes se dão à mão e sempre *dentro* do mundo (intramundano). Não nos demoraremos, no momento presente, em esclarecer os conceitos de mundo e manualidade que remetem, especificamente, ao terceiro capítulo do primeiro volume de *Ser e tempo*, intitulado *Die Weltichkeit der Welt*[22]. Aqui nos basta um breve esclarecimento para que não pairem dúvidas quando falarmos de manual intramundano[23].

Os entes que possuem o estatuto de manual são aqueles que cotidianamente chamamos de "objeto"[24], são os entes dos quais o *Dasein* utiliza em sua lida cotidiana. Exemplo disso são os instrumentos dos quais lançamos mão todos os dias: carros, mesas, canetas, cadeiras, armas, talheres, garrafas e mais um universo inesgotável de entes.

Todos esses entes se apresentam com o modo de ser do que está à mão. O *Dasein*, todavia, não possui este modo de ser do manual. Dessa forma, é forçoso reconhecer a insuficiência da ideia de soma de partes simplesmente dadas para caracterizar o *ainda-não* próprio da morte. Dessa forma,

> Essa disjunção que pertence a um modo de conjunção, a falta enquanto o que está pendente, não proporciona, de forma alguma, a determinação ontológica do ainda-não que, como morte possível, pertence à pre-sença. (HEIDEGGER, 2005, p.23)

Segundo Heidegger, o completar o percurso do *Dasein* não se assemelha a um ajuntamento ininterrupto de partes simplesmente dadas, como o exemplo da dívida demonstrou. Para o autor, a morte do *Dasein* é um ainda-não que lhe pertence, ou seja, pertence ao ser e não está em outro lugar para um dia chegar e se ajuntar ao

---

[22] "A mundanidade do mundo", na tradução adotada.

[23] O esclarecimento acerca da nomenclatura "ente intramundano" já foi feito antes. No entanto, entendemos por bem fazer novamente a ressalva, dessa vez no corpo do texto, pois se trata de nomenclatura deveras peculiar, o que é um fator que dificulta o entendimento do leitor não familiarizado com os termos próprios de *Ser e tempo*.

[24] Este termo grafado entre aspas ("objeto") deve ser evitado, uma vez que Heidegger desconstrói, em *Ser e tempo*, as noções modernas de sujeito e objeto.

que efetivamente já é, como no exemplo dos dois montantes de dinheiro, os R$300,00 já disponíveis e os R$700,00 que não pertencem ao primeiro montante, vindo de fora, de outro lugar, a se ajuntar àquele. Diante disso, Heidegger lança mão de outro exemplo a fim de se encontrar, pela via comparativa, uma perspectiva de pendência que se coadune com o ser do *Dasein*.

Chama a atenção o caso da lua. Acerca deste ente, é possível afirmar que o seu último quarto está pendente logo antes de chegar àquilo que conhecemos por “lua cheia”. Para a consideração de tal exemplo, nos alerta Heidegger, devemos abstrair que, mesmo cheia, a lua não permite a sua apreensão toda. Por isso, consideremos que a lua, quando cheia, é apreendida como um todo.

Mesmo considerando que a lua cheia é toda aprendida pelo olhar, quando ela não está cheia, o ainda-não presente se refere meramente à apreensão perceptiva. (HEIDEGGER, 2005, p.24) Some-se a isso, o fato de as partes ainda não apreendidas já estarem efetivamente “disponíveis”, já serem reais, efetivamente dadas. Dessa forma, não há um ainda-não de fato, mas apenas uma parte não disponível para a percepção, ou seja, apesar de não conseguirmos vê-la, a lua sempre está lá toda. Não há nenhum pendente.

O ainda-não da morte do *Dasein* não só se mantém inacessível à percepção, como ainda não é efetivamente real, ou seja, *de fato* ainda-não se deu, ao contrário da lua que está lá inteira em todo momento. Dessa forma, Heidegger busca o exemplo de outro ente para, uma vez se apoiando comparativamente a este, alcançar a compreensão acerca do ainda-não característico da morte. Este novo exemplo se apoiará no fruto imaturo.

Este ente, ao encaminhar para o seu amadurecimento, é o seu ainda-não. Em outras palavras o seu ainda-não lhe constitui e a maturidade não é algo alheio ao seu ser, como no caso da soma da dívida. Esta, além de alheia, exterior, ao montante já pago, uma vez tornada disponível, não modifica o modo de ser do montante já pago. Quando o amadurecer se consuma, é inegável que o modo de ser

do fruto (imaturidade) se modifica com o advento da maturidade (seu novo modo de ser).

O amadurecimento não vem de fora, mas é o próprio fruto que amadurece, vindo-a-ser (o fruto imaturo) o que ele ainda-não é (maduro). Dessa forma, encontramos uma certa semelhança do modo de ser do ainda-não característico do fruto imaturo e do ainda-não próprio da morte do *Dasein*. Isso porque, tanto o advento da maturidade quanto o da morte modificam o modo de ser dos entes que lhes suportam (fruto e *Dasein*) e não provém de fora, isto é, são intrínsecos ao ser dos entes já citados.

Além disso, o ainda-não de ambos os entes, *Dasein* e fruto, é algo de natureza ontológica distinta da do ser simplesmente dado, do manual disponível, como o caso do dinheiro e da parte oculta da lua em suas fases. A maturidade não é, ela mesma, disponível como o dinheiro é. O mesmo pode-se dizer da morte do *Dasein*. Assim, dos exemplos citados, no que concerne a seu ainda-não, o fruto imaturo é o que mais se aproxima do modo de ser do ainda-não (morte) do *Dasein*.

A despeito de certo grau de similaridade entre os modos de ser dos ainda-não do fruto imaturo e do ente privilegiado, como se demonstrou, a morte guarda uma diferença fundamental em relação à maturidade enquanto *fim*. Segundo Heidegger, o fruto se completa com o advento da maturidade. Quando esta chega, o fruto se encontra em sua hora mais excelsa, em sua máxima plenitude. O fruto, na maturidade, é maximamente fruto.

Não é isso que acontece com o *Dasein*, contudo, com o advento da morte. Ao contrário de ser sua hora mais excelsa, o advento da morte significa o apagar das luzes, o último suspiro, o derradeiro hausto. Obviamente que o *Dasein*, com a morte, termina o seu curso. Mas ele não precisa do findar para alcançar à maturidade. Esta pode se dar e o *Dasein* pode ultrapassá-la antes do fim. Por outro lado, o *Dasein* não necessariamente está completo no seu *findar*. Ele pode terminar sua trajetória incompleto ou até mesmo na decrepitude e desgaste. (HEIDEGGER, 2005, p.24)

De forma pontual, é interessante relembramos o que alcançamos: o findar não traz a maturidade do ser do *Dasein*, ao contrário lhe retira o seu modo de ser próprio; além disso, o *Dasein* pode chegar ao *fim* de maneira incompleta (ou desgastada e decrépita), o que, de saída, já aponta para uma disjunção das noções de fim e totalidade (completude) do *Dasein*; ou ainda, o *Dasein* pode alcançar a completude antes do seu findar, o que mais uma vez reforça a tese da disjunção de fim e totalidade.

A partir disso, Heidegger aponta para a necessidade de pensarmos um conceito de fim que se coadune com o ser do *Dasein.* "Findar não diz necessariamente completar-se. Torna-se assim mais urgente a questão: *Em que sentido a morte deve ser concebida como findar da pre-sença?*" (HEIDEGGER, 2005, p.25)

Qual seria então o conceito exemplar de findar? Como seria a morte enquanto findar à luz do ser do *Dasein*? De saída, Heidegger afirma ser o findar *terminar*, no entanto em um sentido ontológico diverso do findar do *Dasein* (HEIDEGGER, 2005, p.26). Não descartamos aqui essas considerações do findar baseados em outro sentido ontológico, pois a metodologia de uma análise ontológica que tenha início com a consideração do que o ente abordado não é para depois investigar o que este é, está perfeitamente de acordo com o pensamento elaborado em *Ser e tempo* (Heidegger primeiro investiga o *Dasein* no seu modo impróprio de ser para, depois, investigá-lo em sua totalidade).

Além disso, justamente nos propusemos, neste capítulo, a explorar as considerações negativas, o que o ente não é, para posteriormente, explorarmos o que o ente é. Dessa forma, considerar o findar no sentido ontológico diverso do ser do *Dasein* se alinha perfeitamente a nossa metodologia e nosso recorte aqui propostos. Prossigamos com o desdobramento do pensamento do filósofo.

O findar enquanto terminar pode qualificar o ente enquanto simplesmente dado ou enquanto não mais simplesmente dado. Podemos dizer, por exemplo, que a chuva termina. Esta não é mais simplesmente dada, acabou, terminou, findou, sumiu, não é mais. Dessa forma, a chuva deixou de ser simplesmente dada.

De um modo diferente, o caminho também termina. Ao contrário de desaparecer, o terminar do caminho o qualifica enquanto simplesmente dado, é o seu limite, é a fronteira que o delimita, que distingue o que este é daquilo que ele não é. Essa noção dá a ideia de acabamento. Heidegger, para ilustrar isso, ainda lança mão de outro exemplo: o quadro que, com a última pincelada, ganha o seu acabamento. (HEIDEGEER, 2005, p.26)

Além disso, o filósofo ainda desdobra uma outra possibilidade do findar enquanto terminar que qualifica o ente enquanto simplesmente dado, porém não na modalidade do acabamento, mas no inacabamento. Para tal, Heidegger, lança mão do mesmo exemplo, o caminho. O fim do caminho pode significar o inacabamento deste ente. Este pode ter sido, por exemplo, construído pela metade. O seu fim representa o seu inacabamento, mas o qualifica, ainda assim, enquanto ente simplesmente dado.

Todas essas caracterizações de fim não se enquadram ao ente privilegiado. "*Enquanto fim da pre-sença a morte não se deixa caracterizar adequadamente por nenhum desses modos de findar*" (HEIDEGGER, 2005, p.26)

E isso porque todos os modos de findar até então expostos estão ajustados ao modo de ser do que está à mão e não ao modo de ser do *Dasein*, pois, segundo Heidegger, na morte o *Dasein* não acaba como o quadro, nem se torna simplesmente dado como o caminho, nem se completa como o fruto nem desaparece como a chuva.

O fim do *Dasein* não significa um estar-no-fim, mas um ser-para-o-fim que deve ser assumido enquanto se é, ou seja, enquanto se está vivo. A morte enquanto fim não se dá apenas no momento em que se torna real com o advento do falecimento, mas, enquanto possibilidade, o *Dasein* deve assumi-la (vivo).

Apesar dessa afirmação peremptória, Heidegger admite que apenas a partir de uma delimitação existencial do findar é que se poderá compreender como a morte pode se abrir "antes do fim", ou seja, antes do falecimento, até mesmo porque, depois

deste, nada mais se faz compreensível para o *Dasein* justamente porque este ente perde, ao falecer, o seu modo próprio de ser, enquanto ente que, sendo, compreende.

Heidegger, por fim, afirma que o insucesso da abordagem da temática da morte a partir da ideia de “pendente” possui um caráter positivo e é justamente isso que confere valor ao nosso trabalho aqui desenvolvido. Uma vez demonstrada a insuficiência das interpretações expostas, a investigação não corre riscos de se desviar para um caminho equivocado, tomando por base uma concepção de fim, de ainda-não, a partir de uma natureza ontológica diversa da do *Dasein*.

Agora não corremos mais risco de nos perdemos em considerações infundadas que tomam por base, e de maneira inquestionada, concepções de fim e totalidade próprias do manual intramundano com a finalidade de se investigar o *Dasein* em seu ser todo.

## 2.7 SÍNTESE DO PRESENTE CAPÍTULO

Tratamos, primeiramente, de investigar o que a morte não é, para, mais à frente, nos atermos ao que ela é em sentido próprio, ou seja, o conceito de morte que se alinhe ao modo de ser do “ente exemplar”. No capítulo seguinte investigaremos a impropriedade na lida cotidiana do *Dasein*, ou seja, em que consiste uma interpretação imprópria, o próprio do impróprio, que é o próprio impessoal.

Note-se que não nos limitamos simplesmente a interpretar a morte impropriamente. Antes, demonstramos a insuficiência da concepção imprópria, sobretudo com as noções inadequadas ao *Dasein* de fim, pendência e totalidade. Devemos agora, demonstrar em que consiste o ser impróprio da impropriedade, o que quer dizer: a lida cotidiana impessoal do *Dasein*. Dessa forma, entenderemos a interpretação imprópria desde seu próprio fundamento.

Dito de outra forma: afirmamos que o *Dasein* está na possibilidade de compreender a si mesmo impropriamente. Temos de esclarecer como isso se dá de fato na lida cotidiana do *Dasein*, o que importa investigar o *quem* do *Dasein* na cotidianidade. Uma vez feito este percurso, a análise da morte em sua impropriedade restará completa.

Neste primeiro capítulo começamos a discorrer acerca das considerações heideggerianas sobre a morte em *Ser e tempo*. Por se tratar apenas de "começar" a exposição do pensamento do mestre alemão, propusemos um recorte no qual dissertamos sobre o que Heidegger apresenta sobre a morte mais especificamente nos parágrafos 46, 47 e 48 da obra supracitada.

Recapitulando mais pormenorizadamente nosso percurso até aqui: caracterizamos as considerações aqui expostas como "negativas", uma vez que, na busca de uma delimitação prudente de nosso "objeto" de investigação, buscamos, na esteira do pensamento de Heidegger, primeiramente nos ater àquilo que a morte não é para, mais à frente, investigarmos a morte em sentido próprio.

Dessa forma, após apresentar o problema que constitui o núcleo central de *Ser e tempo* e situar a morte na obra citada, expusemos as considerações de Heidegger sobre a aparente impossibilidade da apreensão do *Dasein* como um todo; da morte enquanto morte dos outros; e, por fim, as noções de fim, pendente e totalidade.

Todos esses momentos de considerações negativas nos ajudaram a entender em que a morte não consiste, abrindo, assim, caminho para uma investigação plena acerca do que é a morte. Falta ainda, contudo, fazermos uma análise mais detida da impessoalidade cotidiana para entendermos mais fundamentadamente em que consiste compreender a morte impropriamente como morte dos outros, ou seja, como um acontecimento que ocorre dentro do mundo, para, posteriormente, nos lançarmos em pensar a morte propriamente.

Alcançamos que a morte não permite pensar a totalidade do *Dasein* se tomada à luz do modo de ser do manual intramundano. O conhecimento da morte é um dado que

sempre chega atrasado ao fenômeno, como pudemos demonstrar na morte dos outros. Na esteira do pensamento de Heidegger, expusemos, ainda, como a morte, para ser pensada em sentido próprio, reclama uma consideração de si a partir do modo de ser do *Dasein*.

Com isso, as noções de totalidade e pendência nos exemplos utilizados (entes simplesmente dados) se mostraram insuficientes. Demonstramos em que consiste essa insuficiência. A partir disso, demos um primeiro passo em direção a pensar a morte em sentido próprio na medida em que demos início à investigação sobre o sentido impróprio de morte.

No capítulo a seguir, aprofundaremos a investigação sobre a impropriedade, tendo sempre como pano de fundo a morte, para, nos capítulos finais deste trabalho, desenvolvermos a questão da morte em sentido próprio.

# 3 O "QUEM" DA COTIDIANIDADE DO *DASEIN* E SEUS DESDOBRAMENTOS COM A MORTE

## 3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No capítulo anterior desenvolvemos nosso pensamento no sentido de delimitar a morte enquanto "objeto" a ser investigado. Para isso, nos ativemos ao intervalo que vai do §46 ao §48 de *Ser e tempo*. Com isso, em vista de manter coerência com a metodologia de Heidegger, surge a necessidade de sustentarmos as afirmações feitas acima de modo devidamente fundamentado.

Isso quer dizer que em nossa exposição sustentamos que as noções da morte enquanto algo pendente, por exemplo, não se coaduna com o ser do *Dasein*. Disso decorre que precisamos, agora, dissertar acerca de algumas considerações feitas por Heidegger sobre alguns traços essenciais do ser do *Dasein*, a fim de esclarecermos a afirmação anterior.

Mais uma vez somos pegos em um pensamento circular: a temática da morte visa, no contexto já exposto da ontologia fundamental heideggeriana, alcançar o ser do *Dasein* como um todo. Por outro lado, o conceito pleno de morte só nos será acessível se se coadunar com o ser do *Dasein* em sentido próprio. Em suma, estamos pressupondo aquilo que buscamos.

Esse pensamento circular, já podemos adiantar, não é despropositado. Sua pertinência se mostrará ao longo dessa dissertação, especialmente quando tratarmos do *Dasein* enquanto compreensão e compreensão/interpretação[25]. É nesse sentido que se torna necessário dissertar, nesse momento, acerca de algumas considerações fundamentais de Heidegger sobre o *Dasein*, expostas especialmente no primeiro volume de *Ser e tempo.*

---

[25] *A pre-sença enquanto compreensão* e *compreensão e interpretação* são os títulos dos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*, respectivamente. A compreensão será tratada nos capítulos adiante do presente trabalho.

Nossa sustentação até aqui, no que toca à concepção imprópria da morte, ganhou mais clareza à luz dos exemplos elucidados (fruto imaturo, lua etc). Por outro lado, urge a necessidade não só de aclarar, mas de fundamentar nossas afirmações. Nossa atenção será concentrada, sobretudo, no capítulo quarto do primeiro volume da obra de 1927[26]. Este presente capítulo dessa dissertação será dedicado a esta missão: analisar o modo de ser da cotidianidade do *Dasein*.

## 3.2 A DELIMITAÇÃO DE NOSSA ANÁLISE EM TERMOS HEIDEGGERIANOS

No §12 de *Ser e tempo*, Heidegger faz uma exposição prévia daquilo que ele entende sobre o ser-no-mundo (*Dasein*). Segundo ele, a caracterização do ser-no-mundo se divide em três momentos estruturantes. *In verbis*:

> 1. O *em-um-mundo*; no tocante a este momento, impõe-se a tarefa de indagar sobre a estrutura ontológica de "mundo" e determinar a ideia de mundanidade como tal (cf. cap.3 dessa seção)
>
> 2. O *ente* que sempre é, segundo o modo de ser-no-mundo. Investiga-se aqui o que indagamos com a interrogação "quem?" Numa de-monstração fenomenal devemos determinar *quem* é e está no modo da cotidianidade mediana da pre-sença (cf. cap.4 dessa seção)
>
> 3. O *ser-em* como tal; deve-se expor a constituição ontológica do próprio *em* (cf. cap. 5 dessa seção). Todo destaque de um destes momentos constitutivos significa destacar também os demais, isto é, significa ver, cada vez, todo o fenômeno. O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e *a priori* da pre-sença, mas de forma alguma suficiente para determinar por completo o seu ser. Antes das análises temáticas particulares destes três fenômenos, devemos buscar uma caracterização orientadora do momento constitutivo por último mencionado. (HEIDEGGER, 2005, p.91)

Desses três momentos estruturais nos ateremos mais detidamente aos dois últimos, ou seja, ao ser-com e ao ser-em[27], respectivamente. Isso porque o fenômeno da morte imprópria se abre fundamentalmente a partir da concepção de morte dos outros. Os outros são abertos para o *Dasein* a partir do ser-com, estrutura que remete à convivência cotidiana com os outros.

---

[26] *Ser e tempo*.
[27] O ser-em, em específico, será abordado nos capítulos subsequentes.

Obviamente que nosso recorte não exclui de consideração o momento do ser-junto-aos-entes-intramundanos, pois, como acabamos de afirmar, a morte desde a perspectiva de morte dos outros se abre como um evento que se dá *dentro do mundo*, ou seja, em caráter *intramundano*.

Além disso, como afirma o próprio Heidegger, “o ‘ser-junto’ ao mundo, no sentido de empenhar-se no mundo, o que ainda deve ser interpretado mais precisamente, é um existencial fundado no ser-em.” (HEIDEGGER, 2005, p.92)

Se o ser-junto se funda no ser-em, como Heidegger já nos aponta, podemos afirmar com segurança que a análise deste momento estrutural (ser-em) nos dará a base daquele (ser-junto). Com isso, a análise de um mostrará o fundamento do outro.

No entanto, na análise aqui proposta, além do ser-em, daremos enfoque, neste primeiro momento, ao ser-com-os-outros, pois, como já dissemos, a morte na cotidianidade é aberta para o *Dasein* como morte dos outros. Como a convivência com os outros se abre a partir do ser-com, urge, então, analisá-lo. Partamos, então, para a análise aqui proposta.

## 3.3 O MOMENTO ESTRUTURAL DO SER-COM[28] E A CO-PRE-SENÇA[29]

O momento estrutural proposto aqui neste tópico nos remete de maneira bastante específica ao capítulo quarto do primeiro volume de *Ser e tempo*, como indicado na citação anteriormente. Trata-se de um capítulo relativamente curto que engloba em si apenas três parágrafos. Não obstante sua curta extensão em comparação a outros capítulos dessa obra, sua importância é grande, pois, como já demonstramos, a concepção imprópria da morte tem seu início com uma compreensão do fenômeno que tem por base a relação do *Dasein* com os outros (a morte enquanto morte dos outros) na cotidianidade.

[28] No original, o termo usado é “*mitsein*”
[29] No original, o tremo usado é “*mitdasein*”

A pergunta central para a investigação deste momento estruturante é: *quem* é o *Dasein* na cotidianidade? Nesse sentido, Heidegger nos apresenta duas estruturas fundamentais do *Dasein*, o ser-com e a co-presença.

A temática começa a ser desenvolvida com uma exposição de Heidegger que nos leva de maneira quase que natural a um raciocínio equivocado sobre o fenômeno da cotidianidade. Esta indicação de Heidegger não se dá à toa. Qual seria o motivo dessa indicação tortuosa logo de saída?

Entendemos que a intenção do autor é mostrar que, de maneira imperceptível, nós mesmos somos naturalmente levados a nos ter em consideração de maneira imprópria, de início e na maior parte das vezes. Ou seja, o *Dasein* (este ente que nós mesmos somos) naturalmente se compreende a partir de um referencial impróprio, isto é, que não corresponde ao seu próprio ser.

Dessa maneira, nós mesmos nos compreendemos e estamos lançados no mundo a partir de um modo de ser impróprio de início e na maior parte das vezes. Esse, entendemos ser o intento de Heidegger com a forma de conduzir seu pensamento. Vejamos, mais detidamente, essa apresentação de Heidegger sobre o tema.

Apoiando-se no fato de o *Dasein* ser o ente que nós mesmos somos, em outras palavras, é o ente que eu mesmo sou, a resposta mais imediata à pergunta sobre o quem do *Dasein* é “eu mesmo”. “Quem é *Dasein* cotidianamente?”. A resposta mais imediata é: “eu mesmo.”. Mas, em que consiste o “eu mesmo”? Qual é sua natureza ontológica? Qual é a compreensão norteadora dessa resposta dada de imediato e na maior parte das vezes na cotidianidade? Não resta dúvida que o “eu mesmo” é aquele se mantém idêntico a si mesmo em meio à multiplicidade de vivências experienciadas pelo *Dasein* cotidianamente[30]. (HEIDEGGER, 2005, p.165)

O “eu mesmo” é *aquilo* que se mantém, aquilo que *subjaz*, ou seja, o *subjectum*. Ora, esta não é outra senão a concepção moderna de sujeito. A substância, aquilo que se mantém idêntico a si mesmo, é o que compreendemos como sendo o nosso

[30] Esta é a compreensão equivocada, imprópria, ao qual nos referimos anteriormente. Em seguida demonstramos as razões dessa impropriedade.

ser cotidiano. Cabe perguntar, contudo: qual é a natureza ontológica da substância, do sujeito moderno?

A noção de sujeito moderno surge com René Descartes no século XVII. De maneira breve, podemos afirmar que Descartes faz uma distinção entre dois tipos de entes em suas *Meditações*: o homem enquanto *res cogitans* e todos os demais entes enquanto *res extensa*. Essa distinção é a base para a dicotomia moderna entre "natureza x espírito", "sujeito x objeto", ou seja, o paradigma fundante da modernidade.

Apesar disso, na concepção cartesiana, tanto o homem quanto o mundo, ou seja, tanto sujeito quanto objeto, comungam de uma mesma natureza ontológica não questionada por Descartes, a saber, a natureza ontológica de coisa (*res*). O homem (sujeito) se diferencia do mundo na medida em que este é uma coisa extensa e aquele uma coisa pensante. Por outro lado, ambos comungam da natureza ontológica (coisa). Descartes não hesita em afirmar ser o sujeito uma *res* cogitans, ou seja, uma *coisa* que pensa[31].

Uma "coisa", no entanto, não possui a natureza ontológica do *Dasein*, mas do ser simplesmente dado[32], do ente intramundano, ou seja, dos objetos, das ferramentas com as quais cotidianamente nos ocupamos, em uma só palavra, das coisas. Dessa forma, a noção do homem enquanto sujeito-coisa, já podemos adiantar, não é um fio condutor apropriado para pensar a morte e o ser do *Dasein* em sentido próprio e em sua totalidade.

Não obstante, esta indicação é positiva para nós, pois, uma vez cientes de que a compreensão imprópria não nos levará ao ser do *Dasein* em sua totalidade,

---

[31] Heidegger dedica parte do capítulo terceiro do primeiro volume de *Ser e tempo* a uma contraposição à interpretação acerca da natureza ontológica do mundo empreendida por Descartes. Preferimos, por força de nosso recorte metodológico, não expor essa contraposição, pois nosso foco, no presente momento, consiste em analisar a impropriedade da natureza ontológica do homem enquanto sujeito e, portanto, enquanto "coisa" advogada por Descartes. A explanação da crítica heideggeriana a Descartes nos demandaria um espaço demasiadamente grande para a proposta de trabalho aqui empreendida. Portanto, optamos por uma rápida explanação do paradigma cartesiano para que possamos prosseguir com a análise de Heidegger acerca da morte.

[32] Insta destacar aqui uma sutil distinção terminológica de *Ser e tempo*: os entes intramundanos, quando considerados teoricamente pelo *Dasein*, são nomeados de seres simplesmente dados. Na lida cotidiana, sem tomá-los de um ponto de vista teórico, são chamados de manuais.

podemos, com isso, evitar uma série de equívocos da qual poderíamos ser vítimas tendo por base que, de início e na maior parte das vezes, nos movemos nessa âmbito de compreensão (imprópria), como nos adverte o próprio caminho do pensamento heideggeriano, segundo expusemos logo acima.

O “eu”, sujeito cognoscente, recebe as impressões da ocorrência de fatos de falecimento dos outros. É importante salientar, em um raciocínio um tanto óbvio aparentemente, que as “coisas” não morrem. A *res cogitans* cartesia não possui a morte como algo que lhe constitui enquanto tal.

Dessa forma, o nosso ser cotidiano compreendido a partir da noção de sujeito, que se baseia na noção de “coisa”, acaba por inviabilizar a abertura para pensarmos o *Dasein* como um todo, ou seja, do início ao *fim*, pois não há possibilidade de morte para as coisas.

Assim, a natureza ontológica do *subjectum* moderno é a de coisa[33]. Embora a perspectiva cotidiana não nos remeta à morte e, em última instância, ao *Dasein* em seu sentido mais próprio, as considerações acerca da impertinência da noção do “sujeito-coisa” nos é de grande valia para entender a impropriedade da compreensão que o *Dasein* tem de si mesmo.

Não estaríamos, contudo, nos desviando demais de nossa temática central, a morte, quando nos direcionamos ao estudo de sua impropriedade? Seria o estudo da impropriedade dos fenômenos algo tão relevante assim? Por outro lado, tendo por base nossa exposição sobre as noções impróprias *do Dasein* acerca da morte e o que já pudemos adiantar sobre a compreensão imprópria sobre si mesmo, é lícito questionar: o modo de ser impróprio não seria algo “próprio” do *Dasein*, no sentido de característico deste ente? Não estaria em seu ser esta possibilidade de ser (impropriedade)?

---

[33] A própria natureza ontológica da coisa, no entanto, fica inquestionada. Durante a história da filosofia, sobretudo na modernidade, muitas considerações acerca da coisa forma feitas, a exemplo da *res cogitans* e *res extensa* cartesianas e da coisa em si kantiana. No entanto, essas abordagens sempre foram feitas desconsiderando ou tendo como pressuposta e inquestionada sua natureza ontológica, seu ser, ou em outras palavras, aquilo que se chama da coisidade da coisa. Também não entraremos nesse mérito, pois acreditamos desviar de nosso escopo metodológico. Sobre o tema da coisa, cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é uma coisa*. Lisboa: Edições 70: 2002.

A experiência da morte em sentido próprio rompe justamente com esta compreensão imprópria e, por sua vez, abre caminho para um projeto existencial em sentido próprio do *Dasein*. É preciso, primeiramente compreender a situação com a qual a morte propriamente compreendida rompe, o cenário no qual ela entra em cena e faz ruir, para podermos entendê-la propriamente. Isso quer dizer que o solo sobre o qual a morte irrompe é o cotidiano impróprio do *Dasein*.

Retomemos as considerações de Heidegger acerca do "quem" do *Dasein* no capítulo quarto de *Ser e tempo* a fim de esclarecer estes questionamentos.

## 3.4 PREPARAÇÃO PARA A QUESTÃO DO *QUEM* COTIDIANO DO *DASEIN*

A explanação inicial de Heidegger tem o condão de nos alertar para o mesmo equívoco cometido no desenrolar inicial do pensamento acerca da morte. Na verdade, a compreensão imprópria que, de saída, nos acomete no capítulo sobre a morte assim como a compreensão imprópria observada no capítulo sobre o modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, possuem uma raiz comum, a saber, o ser do próprio *Dasein*[34].

A impropriedade, o estar lançado no mundo de maneira imprópria de início e na maior parte das vezes, constitui o ser do *dasein*, ou seja, é um momento constitutivo de seu próprio ser. Desta forma qualquer investigação que se pretenda pensar o ser do *dasein* como um todo deve, necessariamente, passar pelo momento constitutivo do estar-lançado impropriamente.

O fato de Heidegger conduzir o desenrolar do seu pensamento dessa maneira, ou seja, primeiro nos mostrando compreensões impróprias que usualmente temos acerca principalmente de nosso próprio ser (assim como acerca da morte, pois esta também nos constitui) para, posteriormente, abrir caminho para pensarmos o que

[34] Respondendo aos questionamentos do final do ítem anterior.

somos (ou o que é o *Dasein*) nos remete ao modo de ser do próprio ente investigado.

Se a resposta mais imediata para a pergunta sobre o quem do *Dasein* se funda em uma pré-compreensão inadequada do ente investigado, isto é, se nossa compreensão acerca do ser do *Dasein* considera este ente inquestionadamente como sendo um ente simplesmente dado, já temos, com isso, a indicação fenomenal de que, de início e na maior parte das vezes, o *Dasein* está lançado no mundo a partir de uma compreensão imprópria de seu próprio ser.

Por conseguinte, a resposta "sou eu" à pergunta do quem do *Dasein* tem fundamentalmente o sentido de "não sou eu". "Nesse caso, o 'não eu' não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de 'eu', mas indica um determinado modo de ser do próprio 'eu' como, por exemplo, a perda de si próprio." (HEIDEGGER, 2005, p.167)

Dessa forma, a resposta "sou eu" que diz "não sou eu", como nos mostra a citação, indica um modo próprio de ser: o modo em que se é não sendo si mesmo. Esse é o modo, segundo Heidegger, que o *Dasein* é, de início e na maior parte das vezes, na cotidianidade. A este modo de ser próprio da impropriedade do *Dasein*, Heidegger denomina de "impessoal"[35] Analisemos, antes de falar mais especificamente do próprio-impessoal, como se desdobra o *Dasein* na cotidianidade: a co-pre-sença e o ser-com cotidiano.

Para Heidegger, a análise da mundanidade do mundo[36] já liberou, em certa medida, o *Dasein* enquanto ser-com-os-outros-no-mundo. A investigação acerca do manual intramundano remete à noção de mundo enquanto a totalidade conjuntural a partir da qual os entes intramundanos ganham seus contornos próprios.

> Rigorosamente, *um* instrumento nunca "é". O instrumento só pode ser o que é num todo instrumental sempre pertencente ao seu ser. Em sua essência, todo instrumento é "algo para..." Os diversos modos de "ser para" (Um-zu) como serventia, contribuição, aplicabilidade, manuseio constituem uma totalidade instrumental [...] O instrumento sempre corresponde à sua

[35] Em alemão, "Das man", expressão também amplamente traduzida por "a gente".
[36] Esta análise é feita no terceiro capítulo do primeiro volume de *Ser e tempo*.

> instrumentalidade *a partir* da pertinência a outros instrumentos: instrumento para escrever, pena, tinta, papel, suporte, mesa, lâmpada, móvel, janelas, portas, quarto[...] Embora não apreendido tematicamente, o que vem primeiro ao encontro é o quarto, não como o "vazio entre quatro paredes", no sentido de espaço geométrico, mas como instrumento de habitação. É a partir dele que se mostra a "instalação" e, nela, os diversos instrumentos singulares. *Antes* deles, sempre já se descobriu uma totalidade instrumental. (HEIDEGGER, 2005, p.110)

O exemplo que Heidegger nos fornece na citação acima é muito rico em vários aspectos, principalmente no que concerne à ruptura do pensamento heideggeriano com o paradigma moderno no qual uma consciência de um sujeito (*res cogitans*) coloca sentido nos demais entes: não existe nem uma essência em si mesma dos instrumentos, "penidade" da pena, a "janelidade" da janela, "a portidade" da porta, e nem uma consciência que atribui arbitrariamente sentido às coisas no mundo.

Todos esses entes são liberados a partir da totalidade conjuntural, no exemplo, o quarto, a partir da qual os manuais ganham seus contornos próprios na atividade da escrita, guardando sempre remissão aos demais instrumentos liberados na mesma circunvisão[37]. Essa remissão, segundo Heidegger, não se dá apenas em referência aos entes intramundanos, mas também à co-pre-sença, ou seja, aos demais entes que possuem o modo de ser do *Dasein*. Se a pena guarda referência à janela, à porta, à mesa, à lâmpada, esses entes e os demais também guardam remissão à co-pre-sença. "A 'descrição' do mundo circundante mais próximo, por exemplo, o mundo do artesão, mostrou que, como instrumento em ação, também 'vêm ao encontro' os outros, aos quais a obra se destina." (HEIDEGGER, 2005, p.168)

Do mesmo modo que o mundo do artesão faz menção a quem a obra deste se destina, também o mundo do escritor faz referência a aqueles aos quais a sua escrita se destina, assim como àqueles que fabricaram todo o aparato instrumental do qual o escritor se valeu para produzir seu escrito. Em suma, os outros estão sempre co-presentes no mundo. É a partir do mundo que os outros vêm ao encontro, se fazem presentes.

---

[37] No original o termo é "*umsicht*".

Apesar de a co-pre-sença ser liberada a partir do mundo, esta se diferencia do manual intramundano na medida em que possui a natureza ontológica do *Dasein*. Se os entes intramundanos ganham seus contornos próprios a partir da totalidade conjuntural na qual são liberados, cabe indagar o que constitui os outros enquanto tais (enquanto outros), no entanto em outro sentido, já que os outros se distinguem ontologicamente do manual. Se perguntamos "o que" é o ente intramundano, devemos nos perguntar no que tange à co-pre-sença: quem são os outros? "O ente, com o qual a pre-sença se comporta enquanto ser-com, também não possui o modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é pre-sença. Desse ente não se ocupa, com ele se *preocupa*." (HEIDEGGER, 2005, p.173)

Já podemos entender, a partir dessas breves e iniciais considerações sobre os outros, a afirmação do capítulo anterior na qual sustentamos que na morte do outro, o *Dasein* não se comporta em relação ao finado como se comporta frente a algo simplesmente dado. Em lugar disso, a morte dos outros se abre para o *Dasein* a partir do ser-com. Por isso, não pode o *de cujus* ser tratado como algo simplesmente dado. Temos neste caso uma relação aberta a partir do ser-com.

Para Heidegger, os outros não são aqueles dos quais um *subjectum* "eu" isolado se diferencia. Ao contrário disso, os outros são aqueles dos quais *ninguém* se diferencia propriamente. (HEIDEGGER, 2005, p.169) O referencial, ao contrário de ser a substância do "eu" da qual todos os outros irão se diferenciar, é o mundo das ocupações a partir do qual os entes intramundanos e a co-presença são liberados e no qual o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, se acha imerso, como demonstramos no exemplo do artesão e do escritor.

Não se trata aqui de uma constatação fática de que o *Dasein* se encontra sempre cercado dos outros. O "com" do ser-com é um traço fundamental do ser do *Dasein*. É a condição de possibilidade de se estar cercado faticamente por outras pessoas. Igualmente é condição de possibilidade de estar só. Somente um ente que "possui" o ser-com como constitutivo (ou seja, é constitutivamente com os outros) pode faticamente estar só ou acompanhado.

Uma mesa, um carro, um sofá, por exemplo, não podem estar sozinhos ou em companhia um do outro, mesmo que se encontre disposto de fato junto com demais entes de sua “espécie”. Isso se deve ao fato de os entes intramundanos não possuírem o modo de ser do *Dasein*, mas sim a natureza ontológica do manual.

No que concerne à morte, a experiência do *Dasein* aberta pelo ser-com se dá na experiência da perda. Perde-se alguém, um ente querido, por exemplo. Nessa experiência, embora o *Dasein* não experimente a morte do outro como tal, ele não morre a morte do outro, mas está junto, com.

Nessa experiência de quem permanece em vida em face do falecimento alheio, podemos notar uma verdadeira experiência de ausência aberta pelo ser-com, ou seja, o ser-com abre o *Dasein* para a experiência da ausência, o que demonstra por si só que ao se referir a ser-com-os-outros, Heidegger não está falando de uma situação de fato, mas de uma estrutura ontológica que é condição de possibilidade de se estar na ausência ou presença de outrem. Nesse sentido são preciosas as palavras de Françoise Dastur:

> O ser-com-os-outros é, com efeito para Heidegger, uma estrutura própria da existência e não um estado de fato que faria supor a presença *efetiva* dos outros, o que tornaria a relação com os mortos impossível. Eis por que a solidão, isto é, a deficiência da presença efetiva dos outros , não é o contrário de ser-com-os-outros , mas a experiência *privativa* daquela. E é precisamente a privação do outro que é experimentada no luto, que é um notável ser-com-o-outro , já que pelo próprio fato da perda , o morto está presente para nós mais totalmente do que do que jamais foi em vida. (DASTUR, 2002, p.67)

O *Dasein*, ao contrário, por ser-com-os-outros-no-mundo, se encontra sempre na possibilidade de estar de fato em companhia de outrem ou mesmo na ausência deste. Mesmo quando se encontra de fato só, o *Dasein* é ser-com. “A própria pre-sença só é na medida em que possui a estrutura essencial do ser-com, enquanto co-pre-sença que vem ao encontro dos outros.” (HEIDEGGER, 2005, p.172)

O ser-com, enquanto uma estrutura constitutiva do ser do *Dasein*, abre este ente para a convivência com os demais que comungam de sua natureza ontológica. Essas possibilidades de convivência variam desde a indiferença, o passar ao largo,

o não se sentir tocado pelos outros até outras possibilidades tratadas por Heidegger de “positivas” de convivência[38].

A convivência cotidiana do *Dasein*, por sua vez, é marcada pela indiferença com o outro, ou seja, um modo, uma possibilidade, deficiente do ser-com. (HEIDEGGER, 2005, p.173). A co-pre-sença se abre, para o *Dasein*, assim como o manual intramundano, a partir das ocupações.

Se, por um lado, não possui o modo de ser do manual, por outro lado, a co-pre-sença é liberada para o *Dasein* no modo deficiente do ser-com: a indiferença e impessoalidade cotidiana. Os outros, como afirmamos acima, são aqueles dos quais *ninguém* se diferencia propriamente na cotidianidade. *Quem* é, então, o *Dasein* na cotidianidade?

## 3.5 O “NINGUÉM”: A IMPESSOALIDADE COMO O *QUEM* DA COTIDIANIDADE DO *DASEIN*

O ser do *Dasein* na cotidianidade é o próprio-impessoal, ou seja, ninguém propriamente. A cotidianidade é regida pelas ocupações do *Dasein* e, em função delas, a co-pre-sença se faz presente. As pessoas não são tomadas pelo *Dasein* como sujeitos simplesmente soltos no ar, mas sempre a partir de uma totalidade conjuntural própria do mundo das ocupações. Dessa forma, vêm ao encontro o porteiro, o juiz, o eletricista, o encanador, a secretária do médico, o próprio médico, dentre outros. Isto quer dizer que a co-pre-sença sempre é aberta em uma conjuntura das ocupações.

Nesse sentido, nos assevera Heidegger que o *Dasein*, absorto nas ocupações sempre busca estabelecer parâmetros de diferenciação com os outros. Já podemos notar, com isso, que, se o *Dasein* busca na cotidianidade parâmetros de

[38] Heidegger dedica um breve trecho do capítulo quarto do primeiro volume de *Ser e tempo* para mencionar um modo de convivência em sentido próprio, no qual o outro é liberado para si mesmo em sentido próprio. Não trataremos desse ponto aqui, pois, além de não ser devidamente desenvolvido por Heidegger, nos desviaria de nossa proposta.

diferenciação, sua condição inicial só pode ser a indistinção. Para isso, o *Dasein* está sempre nivelando a si e aos outros, seja para se tornar do mesmo *status* que eles, seja para subjugá-los.

Em um ambiente de trabalho isso é bem fácil de ser visualizado: ao pleitear uma promoção, determinada pessoa, antes mesmo de iniciar os atos de execução, por assim dizer, já estabelece uma teia compreensiva na qual busca entender quais suas reais chances, o lugar de quem ela quer ocupar, as pessoas que se encontram no mesmo nível ao qual ela pretende se alçar, assim como entende aqueles que são seus iguais, possíveis competidores, ou seja, pessoas com a mesma pretensão que ela, aqueles que podem ajudá-la e quem pode atrapalhá-la em sua empreitada e assim por diante[39].

Para Heidegger, esse estabelecer comparativo por parte do *Dasein* tem o caráter de *espaçamento*[40], em termos existenciais. (HEIDEGGER, 2005, p.178) Nessa lida, o *Dasein* está sob a tutela dos outros, isto é, ele age como qualquer um, pensa como qualquer um, cria estratégias como qualquer outro criaria, em suma, "[...]os outros lhe tomam o ser."(HEIDEGGER, 2005, p.179) No espaçamento cotidiano, o *Dasein* é como os outros. E quem são os outros? Ninguém propriamente.

Se faticamente, substituirmos, em nosso exemplo de ambiente de trabalho, o diretor da empresa, o secretário, o subsecretário, o vice-presidente e até mesmo o presidente da empresa e, no lugar deles, colocássemos outros para desempenharem as mesmas funções, nada seria alterado: o novo diretor teria postura de diretor, assim como o anterior, faria discursos de diretor, teria opiniões de diretor, julgaria como diretor. O mesmo pode se afirmar dos demais que ocuparão os outros cargos do exemplo (secretário, sub-secretário etc)

Os outros, então, não são algo de determinado. Muito pelo contrário, seu traço distintivo é a indistinção, o que os determina é a falta de determinação própria. "Mas

---

[39] Este exemplo do ambiente de trabalho é nosso, muito embora apoiado explicitamente no pensamento de Heidegger.

[40] Trazemos o fato de Heidegger considerar o espaçamento em vista de sermos fidedignos ao texto heideggeriano e justificar o termo constante na citação seguinte. Não trataremos, contudo, do espaçamento na presente dissertação.

os outros não são *determinados*." (HEIDEGGER, 2005, p.179) Assim, o *quem* da cotidianidade é o impessoal, marcado pela ausência de identidade própria, indeterminado. "O 'quem' é neutro, o *impessoal*" (HEIDEGGER, 2005, p.179)

O impessoal é um modo de ser do *Dasein* no qual se é como os outros, como qualquer um. Esse modo de ser possui suas próprias características e Heidegger as reuniu sob o termo public-idade[41]. Esta é composta pelo *nivelamento* e pela *medianidade*, além do *espaçamento* no qual já nos detivemos. Não se trata aqui de três elementos apartados (espaçamento, *medianidade* e nivelamento), mas de três traços constitutivos do modo de ser cotidiano do *Dasein*. Daremos destaque, em observância ao nosso recorte metodológico, apenas à *medianidade*, na medida em que tomá-la em conta já satisfaz o escopo aqui proposto.

A *medianidade* é oriunda da conveniência social de determinados comportamentos, determinadas reações. Desse modo afirmamos que um diretor deve se portar como diretor, pensar como diretor, julgar como tal. Qualquer outro diretor se portaria, pensaria e julgaria da mesma forma. Toda experiência originária, toda a descoberta, toda autenticidade passa ao largo da *medianidade* tacitamente imposta pelos ditames do impessoal, o que acaba por *nivelar* o *Dasein* ao modo de ser dos outros.

> Toda a primazia é silenciosamente esmagada. Tudo que é originário se vê, da noite para o dia, nivelado como algo de há muito conhecido. O que se conquista com muita luta torna-se banal. Todo segredo perde sua força. O cuidado da medianidade desentranha também uma tendência essencial da pre-sença, que chamaremos de *nivelamento* de todas as possibilidades de ser. (HEIDEGGER, 2005, p.180)

O modo de ser do impessoal, definido pela public-idade, limita as possibilidades de ser do *Dasein* àquilo que ele mesmo dita de maneira silenciosa. Nesse ditame, tudo o que é originário e o que não é passa a ser interpretado à luz da familiaridade cotidiana do impessoal. É nesse sentido que a perspectiva da morte enquanto morte *dos outros* acaba por reduzir aquilo que é absolutamente desconhecido para o *Dasein* (a morte) a algo corriqueiro, de há muito conhecido: os eventos diários de falecimento das pessoas.

---

[41] Esta é a tradução do termo "*öffentlichkeit*" da língua alemã.

Outro ponto acerca do modo de ser do impessoal nos é caro para pensarmos a morte. Segundo Heidegger, o impessoal acaba por retirar a responsabilidade de cada *Dasein* em assumir a cada vez o seu ser como seu. Uma vez que as possibilidades de ser nos são dadas previamente pelo impessoal, não cabe a cada um de nós se responsabilizar por absolutamente nada. “O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele.” (HEIDEGGER, 2005, p.180)

Se nos valermos dessa mesma dinâmica de não assunção, da não responsabilização do que lhe é próprio, para pensarmos a morte, podemos afirmar que a morte enquanto morte *dos outros* é sempre experienciada de maneira que ninguém a experiencia de maneira própria. Simplesmente morre-se. Morre-se de maneira considerada *impessoalmente* digna, bela, heroica, trágica, horrenda, lastimável. Todos esses julgamentos ocorrem no âmbito da impessoalidade e nele, podemos afirmar agora com mais precisão, *ninguém* morre propriamente.

Ninguém pode se responsabilizar pela morte alheia. Esta frase nada tem a ver com a questão da responsabilidade civil ou penal, no sentido de que alguém que mata outrem deve ser preso e pagar indenização à família. Ninguém se responsabiliza pela morte de outrem, pois ninguém pode morrer a morte de alguém. Ninguém pode assumi-la pelo outro. Nesse sentido, são sábias as palavras de Françoise Dastur acerca do assunto:

> Como Heidegger ressalta, se a morte do ente querido é vivida como uma perda irreparável, não é todavia a perda sofrida pelo outro que é desse modo tornada acessível. Tão longe quanto possa ir o acompanhamento do outro em sua morte, esta nos escapa irremediavelmente. (DASTUR, 2002, p.68)

Se, por um lado, a constatação de que não se pode assumir a morte do outro tem a possibilidade de revelar a morte como uma experiência originária do *Dasein*, na medida em que rompe com a possibilidade da *substituição*, característica do impessoal, por outro lado, quando liberada no horizonte da cotidianidade impessoal, a morte se apresenta como um fenômeno não passível de ser assumido por ninguém propriamente, o que impede a abertura do *Dasein* para uma experiência originária em sentido próprio.

Na medida em que o fenômeno da morte, de maneira generalizada, é aberto desde a perspectiva da impessoalidade, o *Dasein* tende a não assumi-la enquanto sua, ou seja, não se responsabiliza por ela, e em consequência não assume o seu próprio ser enquanto tal.

Considerando que o *Dasein* é o ente em que está em jogo seu próprio ser e que este ente deve assumi-lo a cada vez, se, por outro lado, está entregue aos ditames do impessoal, ele passa a não assumir o seu próprio ser, não se responsabilizando. Em outros termos, na impessoalidade o *Dasein* é impropriamente ou é de modo a não ser o que ele é.

A morte, liberada em sua perspectiva imprópria, é entendida como portadora de uma qualidade que absolutamente não se coaduna com a sua própria natureza: a substituição. No primeiro capítulo nos detivemos um pouco no fato de que a substituição é algo característico da lida cotidiana do *Dasein*.

Referimo-nos ao exemplo de que um professor pode ser substituído por outro no desempenho de sua função docente. Essa afirmação e este exemplo ficam devidamente fundamentados agora, pois o modo de ser do *Dasein* na cotidianidade, enquanto o próprio-impessoal, guarda consigo a característica da indistinção do modo de ser como os outros, o que, por sua vez, possibilita o fenômeno da substituição.

A própria morte, por sua vez, é insubstituível. Mas, na perspectiva da impessoalidade cotidiana, a morte se apresenta como algo que ocorre no mundo, independentemente das vítimas que ela abraça. Nesse sentido, o morrer pode ser de qualquer um, ou seja, a morte na cotidianidade não pertence propriamente a ninguém, podendo acometer João, José ou Felipe, indistintamente, por exemplo. Mesmo que os falecimentos ocorram em situações diversas, a reação da sociedade em relação a elas é impessoal.

Se João morre heroicamente, a sociedade já tem pronta uma reação para isso. Da mesma forma, se José morrer de acidente de carro por dirigir embriagado, a

sociedade também já tem uma reação pronta. Se invertermos os atores do exemplo, agora João morrendo por estar embriagado ao volante e José heroicamente, a sociedade reagirá em relação a João como reagiria em relação a José no exemplo anterior e vice-versa[42].

Assim, fica devidamente demonstrado como o fenômeno da cotidianidade compreende de maneira imprópria o ser do *Dasein* e, com isso, inviabiliza uma compreensão própria da morte em seu sentido genuíno. O quem do *Dasein* na cotidianidade é "ninguém" propriamente, o próprio-impessoal. Neste modo de ser, o *Dasein* é no modo de ser como os outros, ou seja, é como qualquer outro, o que possibilita a substituição. Assim, liberou-se a morte cotidiana enquanto morte dos outros, ou seja, morte de ninguém.

O fenômeno da morte dos outros, enquanto morte de ninguém propriamente, é muito bem exposto na novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tolstói. O próximo tópico será dedicado a uma interpretação desta obra à luz do pensamento de Heidegger, a fim de visualizarmos melhor o que já tratamos até o presente momento.

## 3.6 A MORTE EM SENTIDO IMPRÓPRIO EM *A MORTE DE IVAN ILITCH*, DE LEON TOLSTÓI

A escolha desta obra para análise não se deu de maneira arbitrária. No parágrafo 51 de *Ser e tempo*, Heidegger, em nota de rodapé, aponta a novela do escritor russo como uma referência na qual o fenômeno da morte na perspectiva da impessoalidade é tratado. A nota diz textualmente que "Em seu conto 'A morte de Ivan Ilitch', L. N. Tolstói expôs o fenômeno do abalo e do colapso desse 'morre-se impessoal'" (HEIDEGGER, 2005, p.36)

Dessa forma, entendemos que a análise da novela de Tolstói ganha relevância para nossa dissertação. Nosso intuito aqui, entretanto, não é fazer uma resenha da

[42] O exemplo é nosso novamente. Buscamos ao máximo mostrar através de exemplos ilustrativos o que sustentamos teoricamente em vista de ajudar na compreensão do leitor.

história, mas, a partir de algumas passagens, demonstrar como Ivan Ilitch, personagem principal da novela, padece de uma compreensão imprópria acerca de sua morte e, em consequência disso, de seu próprio ser. Leremos Tolstoi à luz de Heidegger, portanto.

O conto começa com a notícia da morte de Ivan Ilitch. Este fato já nos chama a atenção para dois importantes aspectos. O primeiro deles é que o livro tem início com o fim. Em outras palavras, a morte (o fim) está na abertura (início) da história da vida (e da morte) de Ivan Ilitch. A relevância de o fim estar no início ganhará mais nitidez quando for demonstrada a possibilidade de o *Dasein* ser liberado para um projeto existencial em sentido próprio, ou seja, a partir de si mesmo, com a experiência da morte. Em suma, a morte (fim) em sentido próprio pode liberar o *Dasein* para um modo de ser originário (origem /início)[43].

Nosso destaque maior, entretanto, se dá, neste momento, para o âmbito da impropriedade da morte. A novela se inicia com a notícia do falecimento do personagem principal. Os atores da cena de abertura, aqueles que recebem e repassam a notícia, são pessoas absolutamente irrelevantes para a trama[44].

O cenário inicial remonta ao prédio do tribunal onde Ilitch trabalhava, ou seja, onde exercia seus afazeres cotidianos, suas ocupações laborais. Os personagens, citados como irrelevantes para a trama, sobretudo o drama pessoal de Ilitch com sua doença, são colegas de trabalho do personagem principal.

E o que mais chama a atenção é o fato de que, quando se torna notícia acessível a todos, a morte já se consumou, ou seja, a notícia do falecimento propiciado pelo *falatório* impessoal da cotidianidade sempre chega tarde em face da experiência da morte, como já demonstramos mais acima. A morte de Ivan Ilitch, quando se tornou um fato acessível a todos, ou seja, um evento dentre outros no mundo circundante, ela mesmo já havia se consumado, se exaurido.

---

[43] A morte em sentido próprio será analisada nos próximos capítulos da presente dissertação.

[44] Por se tratar de impessoalidade e impropriedade, o fato de estes personagens serem irrelevantes já nos é, por si só, de suma relevância. Mais relevante ainda é Tolstoi escolhe-los justamente para a abertura da novela. Não à toa Heidegger se refere a esta obra como uma notável referência.

Diante do recebimento da trágica informação, todos os personagens da cena lamentaram muito, como qualquer outro lamentaria em seus lugares, e logo começaram a conjecturar mentalmente a movimentação de postos que a morte do burocrata Ivan Ilitch iria acarretar.

Importante notar que, embora todos estivessem interessados e pensando na vaga aberta para o cargo até então ocupado por Ivan Ilitch, nenhum deles se atreveu a falar publicamente o que estava pensando: um ato desses feriria por completo postulados básicos das regras impostas tacitamente pelos ditames da impessoalidade, o que habitualmente se chama de “convenções” sociais, aquelas as quais *ninguém* propriamente convenciona. Em lugar de expressar o que realmente pensavam, um dos personagens da cena diz em voz alta “Bem, eu achei, o tempo todo, que ele não fosse mais sair da cama [...] Que coisa triste.” (TOLSTÓI, 2012, p.06)

Além da hipocrisia social, nos chama a atenção o fato de que a notícia impessoal acerca do falecimento de um dos membros da burocracia estatal enseja, de saída, pensamentos acerca de *substituição*. Esta, já analisada por nós nessa dissertação, caracteriza a lida cotidiana do *Dasein* com os outros nos suas ocupações diárias.

A possibilidade da substituição vem sempre junto na lida do *Dasein* com a co-presença na medida em que esta é liberada a partir dos afazeres cotidianos. Como afirma Heidegger, “O outro se descobre, assim, antes de tudo na preocupação das ocupações.” (HEIDEGGER, 2005, p.176) Nesse sentido, no primeiro capítulo dessa dissertação, demonstramos como a substituição ocorre no caso de um professor, quando adoentado, requer que outro o substitua na função (ocupação) de lecionar.

No presente caso, o fenômeno da substituição nos remete à pergunta acerca de *quem* é Ivan Ilitch. Esta pode, de maneira impessoal, ser respondida, mais imediatamente, tendo por base sua ocupação habitual: Ivan Ilitch é (era) um burocrata estatal. Em outras palavras, sua identificação para os outros se dava a

partir de seu mundo das ocupações. Esta perspectiva enseja, como já vimos, a possibilidade da substituição[45], como é observado no conto do escritor russo.

Não obstante a abertura da co-pre-sença pelo mundo das ocupações, as regras de etiqueta social mandam que não se fale em substituição de cargos no momento do recebimento da notícia do falecimento de alguém, pois se trata de conduta demasiadamente deselegante. É exatamente isso que ocorre no início da história.

Embora lidem com certa naturalidade com a notícia da morte de um colega, Tolstói afirma que os companheiros de trabalho de Ilitch, ao retomarem suas atividades ocupacionais, foram tomados por uma sensação de alívio que nas palavras do escritor russo se transcrevem da seguinte maneira: "[...] 'foi ele quem morreu e não eu' [...] 'Agora era ele quem tinha de morrer. Comigo vai ser diferente – eu estou vivo.'". (TOLSTÓI, 2012, p.07) A compreensão habitual da morte toma esta como sendo um acontecimento acidental que ocorre no mundo, do mesmo jeito que acontecimentos de outra natureza ocorrem.

Este evento intramundano não teria, a princípio, o condão de desestabilizar a tranquilidade cotidiana do *Dasein* em seus afazeres habituais. No conto em tela, os personagens da cena de abertura não deixam de jogar *whist*, como de costume, da mesma habitual maneira com que jogavam na companhia de Ivan Ilitch, quando este ainda estava vivo, obviamente. Desta forma, acerca da morte dos outros, Heidegger salienta que "[...] esse acontecimento não deve chegar a perturbar e a desestabilizar a public-idade em sua ocupação despreocupada." (HEIDEGGER, 2005, p.36)

Além disso, a morte, enquanto morte dos outros, encobre a própria morte ao *Dasein*, pois, enquanto acontecimento intramundano, a própria morte sempre é postergada de modo a nunca chegar ao "conhecimento" do *Dasein*: a notícia de sua própria

[45] É válido sempre ressaltar que não nos debruçaremos no presente trabalho em uma reflexão acerca da possibilidade de uma lida com os outros que não seja esta que estamos apresentando, impessoal e de-cadente, embora Heidegger possibilite este tipo de reflexão sem, no entanto, desenvolvê-la. (cf. HEIDEGGER, 2005, p.173-174). No conto de Tolstói observa-se também a possibilidade de uma relação própria entre Ivan Ilitch e seu mordomo Guerassim. No entanto, como já salientamos, não é este o nosso foco no presente estudo.

morte não pode chegar a seu conhecimento como os demais casos de morte (dos outros) chegam.

Dessa forma, a morte aberta na perspectiva da morte dos outros, acaba por inviabilizar o "acesso" do *Dasein* à própria morte, pois, enquanto evento intramundano, ela nunca chegou e nunca poderá chegar ao conhecimento do seu próprio titular. Dessa forma, o *Dasein* tem a impressão de que o evento morte nunca irá lhe ocorrer, diferentemente do que pode acontecer com todos os demais.

A história tem seguimento com o velório do corpo de Ivan Ilitch no qual os personagens de abertura da trama se encontram em incômoda situação diante daquele cenário desagradável e um tanto incompatível com a comodidade e familiaridade habitual do *Dasein* em sua lida cotidiana em seu mundo das ocupações.

Esse embaraço no qual os personagens se encontram tendo de "cumprir todos aqueles cansativos rituais que exigiam as normas de bom comportamento, assistindo ao funeral e fazendo uma visita de condolências para a viúva" (TOLSTÓI, 2012, p.07) dá destaque especial a Piotr Ivanovich, colega de Ivan Ilitch na faculdade de Direito e nos trabalhos na repartição pública.

Ivanovich se acha embaraçado em meio ao funeral do amigo. Não sabe como deve se portar. A única coisa que sabia era que fazer o sinal da cruz nessas horas nunca era ruim, no entanto não sabia se deveria se curvar ou não diante do corpo ali exposto. No meio a essa confusão pessoal, Piotr Ivanovich se dá conta do desagradável cheiro do cadáver em decomposição, o que o embaraça ainda mais. Isso retrata a falta de tato social do *Dasein* nessas ocasiões, observada por Heidegger: "Não é raro perceber na morte dos outros um desagrado e até mesmo uma falta de tato social de que a public-idade deve se precaver." (HEIDEGGER, 2005, p.36)[46]

[46] É exatamente no final dessa frase citada que Heidegger puxa a nota de rodapé na qual nos remete à novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tolstói.

Ato contínuo, acontece uma conversa entre Ivanovich com Praskovya Fiodorovna, viúva de Ilitch, em um aposento à parte do recinto no qual o corpo estava sendo velado. Uma cumplicidade cênica: Ivanovich desconcertado, sem saber como se portar, preocupado com o jogo de *whist* que estava prestes a perder, mas tendo que encenar forte comoção e tristeza pela perda do amigo; por outro lado, a viúva encenando incomensurável tristeza pela perda do amado e estimado marido, tentando falar e se interrompendo para chorar em vista de demonstrar tamanha a tristeza pela qual estava tomada naquele momento.

Todo este teatro orientado pelas convenções sociais impessoais era apenas uma prévia para o que realmente Fiodorovna queria tratar: sua questão financeira, ou seja, a quantidade de dinheiro que ela poderia arrancar a mais do governo com a morte do marido[47].

A descrição do cenário do aposento no qual Ivanovich e Fiodorovna se encontravam é muito importante, pois neste aposento se encontram vários objetos que gozaram de muito prestígio por parte de Ivan Ilitch em vida. Quando ele foi decorar sua casa, escolheu tudo nos mínimos detalhes: pufes, móveis, cadeiras, tudo, todos os objetos foram escolhidos com uma pretensa pessoalidade muito característica da impessoalidade, ou seja, como qualquer outro faria. O resultado não foi outro:

> Na realidade, o efeito não passava do que normalmente é visto nas casas de pessoas que não são exatamente ricas, mas que querem parecer ricas e o máximo que conseguem é parecer-se com todas as outras pessoas de sua classe: havia damascos, ébano, plantas, tapetes, enfeites de bronze, tudo muito sóbrio e bem polido, tudo aquilo que as pessoas de uma determinada classe social possuem para parecerem outras pessoas." (TOLSTÓI, 2012, p.38)

A lida cotidiana do *Dasein* é marcada pela impessoalidade. Por mais que Ilitch buscasse tratar com os entes intramundanos de uma maneira personalíssima, isso não surtiria efeitos, pois, nessa lida ele está se compreendendo a partir de suas relações com outros entes que não ele mesmo. Seu referencial compreensivo não é ele mesmo. Ao contrário disso, ele se compreende a partir das coisas que ele cultiva

[47] A encenação hipócrita da viúva no início da novela se torna cada vez mais patética no decorrer da história, pois ela não possui nenhuma relação afetiva propriamente dita com o marido. Seu casamento com Ilitch não passou de um conjunto de encenações socialmente aceitas.

tão cuidadosamente. Compreende-se, portanto, a partir de outros entes que não ele mesmo, o que implica uma compreensão imprópria de si mesmo.

Curiosamente, é justamente nesse recinto no qual aconteceu a conversa entre a viúva e Ivanovich que tem início o desenvolvimento da doença de Ilitch que acabará por acarretar em seu falecimento. Lembramos mais uma vez que o *Dasein*, por estar de início e na maior parte das vezes lançado no mundo a partir de uma compreensão e de um modo de ser impróprios, pode vir a óbito sem morrer propriamente.

Dessa forma, podemos acertadamente afirmar que a morte de Ivan Ilitch, tomada em sentido impróprio, isto é, enquanto um fato que acontece dentre outros, teve seu começo naquele recinto: trata-se de uma queda que o personagem principal sofreu quando arrumava sua tão estimada cortina. Com esta queda, Ivan Ilitch machucou as costas, o que acabou por acarretar uma doença que lhe foi fatal.

Ilitch relata para a esposa sua queda da seguinte forma: “-Ainda bem que eu tenho o preparo de um atleta! Outro no meu lugar teria morrido, enquanto que eu dei só uma batida aqui [...]” (TOLSTÓI, 2012, p.39) Podemos notar que a morte, para a compreensão impessoal cotidiana, é sempre uma perturbação inaceitável e inadequada. Além disso, a própria morte nunca é cogitada, dando lugar sempre ao fenômeno da substituição que fica notório na fala de Ilitch: “Outro no meu lugar teria morrido”.

Esta “uma batida aqui” foi se tornando, com o passar do tempo, uma dor insuportável. A ela somou-se um gosto desagradável que Ilitch passou a sentir em sua boca. Todo este incômodo começou a lhe retirar da tranquilidade proporcionada pela habitualidade impessoal da cotidianidade do *Dasein*.

Embora a tranquilidade cotidiana de Ilitch tenha sido quebrada pelo mal-estar, isso não significa que, com isso, o burocrata passou a ter uma compreensão própria acerca de si mesmo. O que aconteceu nessa altura da trama, com o mal-estar, foi

simplesmente um descompasso entre o incômodo físico de Ilitch e as convenções socialmente impostas pelos ditames do impessoal.

Com o avançar da doença, mais aumentava o desespero de Ivan Ilitch e mais se mostrava insuficiente a interpretação de seu drama a partir da compreensão habitual cotidiana da impessoalidade. Isso fica muito claro em um trecho do capítulo sexto da novela que entendemos, por bem, reproduzi-lo em sua literalidade:

> O exemplo de um silogismo que aprendera na *Lógica* de Kiezewetter, “Caio é um homem, os homens são mortais, logo Caio é mortal”, parecera-lhe a vida toda muito lógico e natural se aplicado a Caio, mas certamente não quando aplicado a ele próprio. Que Caio, ser abstrato, fosse mortal estava absolutamente correto, mas ele não era Caio, nem um ser abstrato. Não: havia a vida toda um ser único, especial. Fora o pequeno Vanya, com mamãe e papai e Mita e Volodya, com brinquedos e um tutor e uma babá; e mais tarde com Kátia e todas as alegrias e prazeres da infância, da adolescência e da juventude. O que sabia Caio do cheiro da bola de couro de que Vanya tanto gostava? Por acaso era Caio quem beijava a mão de sua mãe e escutava o suave barulho da seda de suas saias? Foi por acaso Caio quem se envolveu em protestos quando estudante de Direito? Foi Caio quem se apaixonou? Quem presidiu sessões com ele?
> E Caio certamente era mortal e era mais do que justo que morresse, mas ele, o pequeno Vanya, Ivan Ilitch, com todos os seus pensamentos e emoções, é completamente diferente. Não pode ser verdade, isto seria terrível demais. (TOLSTÓI, 2012, p.64)

Nesta passagem é mais do que notória a compreensão que Ivan Ilitch tem de si mesmo. Em busca de advogar por certa propriedade, originalidade, pessoalidade de seu próprio ser, paradoxalmente, Ivan ilitch se apoia em entes que não ele mesmo.

É de se notar como isso é feito da maneira mais detalhada possível, em vista de assegurar ao máximo a individualidade de seu ser. No entanto, isso é feito, paradoxalmente, de modo a se apoiar sempre em outros entes, sejam co-pre-senças ou mesmo entes intramundanos: o barulho da seda da saia da mãe, o cheiro da bola de couro que ele (e tão somente ele, podemos acrescentar) gostava, a babá e um tutor e Mita e Volodya. Em suma, Ivan Ilitch se compreende a partir de entes que não ele mesmo. Dito de outro modo, ele tem uma compreensão imprópria acerca de si mesmo, o que fica mais do que evidente nessa passagem.

A história segue com uma série de sofrimentos e descompassos experimentados por Ilitch que oscila da esperança ao desespero até que finalmente morre[48].

Dessa maneira, apresentamos o modo de ser do *Dasein* na cotidianidade e a impropriedade que lhe é própria. Tudo isso feito, como já falado preliminarmente, em uma interface com a morte. Além disso, fizemos a análise da novela de Tolstoi, *A morte de Ivan Ilitch*, conforme nos é indicada pelo próprio Heidegger, tendo demonstrado como a se dá a lida cotidiana impessoal no que tange à morte.

A partir disso, surgem alguns questionamentos: seria possível um modo de compreensão próprio do *Dasein* acerca de si mesmo? Com isso, alcançaríamos um projeto existencial em sentido próprio? Existe alguma relação entre compreensão e projeto? O que a morte tem a ver com isso? Será que a morte em sentido próprio seria capaz de retirar o *Dasein* do modo de ser dos outros? Essas indagações serão investigadas nos próximos capítulos.

[48] Nos momentos finais da vida de Ivan Ilitch, entendemos haver uma mudança no entendimento do personagem acerca de si mesmo e da própria vida. No entanto, o que nos interessa aqui é demonstrar como a novela russa retrata o descompasso entre a morte e a compreensão habitual que se tem dela, e não mostrar como para Tolstói há uma mudança de compreensão. Ao contrário disso, devemos demonstrar como Heidegger entende possível essa mudança.

# 4 O SER-EM : A COMPREENSÃO, O DISCURSO E A DISPOSIÇÃO. A ANGÚSTIA COMO ABERTURA DO SER-PARA-A-MORTE EM SENTIDO PRÓPRIO

## 4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Antes de seguirmos com a apresentação, recapitulemos brevemente nosso percurso de pensamento. Toda a dificuldade de se pensar a questão da morte na obra de Martin Heidegger se deve muito à habitual pré-compreensão que temos acerca de uma investigação filosófica: buscamos pensar o ente em si mesmo, como um dado, isolado, fora de qualquer relação, fora de qualquer conjuntura, ou seja, em si mesmo.

Em contrapartida, Heidegger nos propõe pensar os entes a partir de sua relação fundamental: os entes intramundanos a partir de sua conjuntura, que dá a coloração destes na cotidianidade; o *Dasein*, não em remissão a outros entes (pois esta é a compreensão imprópria acerca do *Dasein*, como já demonstramos), mas a partir de sua *relação* fundamentalmente com sua própria morte. Com isso, surge a pergunta fundamental: o que é a morte?

Lançando mão de uma expressão de Heidegger, isto é, de início e na maior parte das vezes, tendemos a começar a pensar a morte tomando-a como um ente, um dado. Essa pré-compreensão, Heidegger nos demonstra ser imprópria, como salientamos nos capítulos anteriores. Dessa forma, a questão da morte deve ser reposta em seu lugar, ou seja, pensada com base na relação do *Dasein* com esta. Por isso, a problemática em tela não é pura e simplesmente da morte, mas do *ser-para-a-morte*, ou seja, do *modo* com o qual o *Dasein* com ela se relaciona.

Nesse sentido, duas formas nos são apresentadas acerca desta possível relação. Uma delas é a perspectiva imprópria, na qual a morte é aberta enquanto um evento que ocorre no mundo, enquanto morte dos outros. Essa horizonte de interpretação

torna a própria morte enquanto algo inacessível para o *Dasein*, pois, enquanto fato empírico, a própria morte nunca será acessível ao ente privilegiado. Por conseguinte, resta inviabilizado um projeto que se propõe a pensar o *Dasein* como um todo.

A outra perspectiva é aquela que considera a morte em sentido próprio. Esta nos dá uma via de acesso para pensarmos o *Dasein* como um todo. Pensar essas duas perspectivas é a tarefa dessa dissertação. Já nos debruçamos de maneira suficiente na perspectiva imprópria e seus fundamentos. Cabe agora investigar a morte em sua propriedade, ou melhor, o *ser-para-a-morte* em sentido próprio.

Para tal, devemos adentrar, sobretudo, no capítulo cinco do primeiro livro de *Ser e tempo*, apresentando ser-em enquanto tal. Dessa forma, poderemos ser apresentados à disposição fundamental da angústia. Esta será nosso ponto de apoio para pensarmos o *ser-para-a-morte* em sentido próprio. “O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia.” (HEIDEGGER, 2005, p.50)

Nossa tarefa, no presente capítulo, é demonstrar como Heidegger nos apresenta a disposição fundamental da angústia como abertura para o *ser-para-a-morte* em sentido próprio. Com isso, abrir-se-á caminho para o fenômeno que desentranha o *Dasein* para si mesmo em sua totalidade.

Antes de sermos apresentados para a disposição fundamental, e para a compreensão, necessária se faz situar tanto compreensão quanto disposição. Essas, juntamente com a linguagem, constituem as estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein*. Essas estruturas, articuladas entre si, constituem o ser-em. Dessa forma, insta apresentar, nesse primeiro momento e de maneira breve, o que se entende por ser-em em geral para, posteriormente, adentrarmos em suas estruturas específicas. Heidegger previamente nos apresenta o ser-em enquanto *habitar*.

## 4.2 O SER-EM ENQUANTO HABITAR

Segundo nosso percurso de pensamento proposto, enquanto recorte do pensamento heideggeriano, nos pomos agora a pensar o ser-em. Mas o que é o ser-em? Heidegger se refere ao *Dasein* de maneira constante em *Ser e tempo* enquanto ser-no-mundo. Este possui três momentos estruturais: o mundo, o ser-com-os-outros e o ser-em. Detivemo-nos com mais atenção ao segundo deles no capítulo anterior. Carecemos de pensar e apresentar ao leitor o pensamento de Heidegger sobre o ser-em.

No §12, localizado no segundo capítulo do primeiro volume de *Ser e tempo*, Heidegger nos dá alguns apontamentos prévios do que entende chamar de ser-em. O autor, em primeiro lugar, apresenta o que o ser-em não é antes de apresentá-lo enquanto tal, o que guarda coerência com seu próprio pensamento e, por conseguinte, simetria com o desenvolvimento aqui proposto (da impropriedade à propriedade, do não-ser ao ser). Nas palavras do próprio autor:

> O que diz *ser-em*? De saída, completamos a expressão dizendo: ser 'em um mundo' e nos vemos tentados a compreender o ser-em como um estar 'dentro de...' Com esta expressão designamos o modo de ser de um ente que está dentro do outro, como a água está no copo, a roupa no armário. [...] Tais caracteres pertencem ao ente não dotado do modo de ser da pre-sença." (HEIDEGGER, 2005, p.91-92)

Notamos, mais uma vez e de maneira sintomática e propositada, o percurso do pensamento de Heidegger, que toma "de saída", nas suas próprias palavras, caracteres não pertencentes ao *Dasein* ao se perguntar "o que diz ser-em?". Em seguida a esta "preliminar", o filósofo alemão se remete o ser-em à ideia de habitar, morar, deter-se.

> O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, 'dentro de outra' porque em sua origem, o 'em' não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; o 'em' deriva de *innan*-, morar, habitar, deter-se; (HEIDEGGER, 2005, p.92)

Dessa forma, Heidegger indica que, ao contrário de uma relação espacial apropriada ao modo de ser do manual intramundano, o ser-em, enquanto constitutivo do *Dasein*, nos remete à ideia de habitar. Não se deve pensar o *Dasein*, enquanto ser-

em, como um algo “habitando” outro “algo”. Estar-se-ia, dessa maneira, concebendo o *Dasein*, assim como o mundo, como entes simplesmente dados.

Ao contrário disso, o ser-em deve ser concebido como o “lugar” a partir do qual as relações se estabelecem. A relação, por sua vez, não pode ser tomada em consideração como “produto da interação” de dois entes previamente dados que existem autonomamente. Ao invés disso, deve-se pensar as partes como “produto” da relação e não o contrário. A relação, a instância “entre” as partes relacionadas, é *anterior* às partes: o lugar de origem das relações vem antes, tem um modo de ser prévio. Em *Ser e tempo*, ao apresentar *previamente* o ser-em, Heidegger nos fala expressamente:

> [...] o ser-em difere da interioridade do algo simplesmente dado “em” um outro;o ser-em não é propriedade de um sujeito simplesmente dado, separada ou apenas provocada pelo ser simplesmente dado do “mundo”;ao contrário, o ser-em é um modo de ser essencial do próprio sujeito. Que mais se apresentaria neste fenômeno do que um commercium simplesmente dado *entre* um sujeito simplesmente dado e um objeto simplesmente dado? Esta interpretação aproximar-se-ia dos dados fenomenais se dissesse: *a pre-sença* é o ser deste “entre”. (HEIDEGGER, 2005, p.186-186)

Em *Ser e tempo*, é a partir deste “entre” que a morte se faz morte e o *Dasein* se faz *Dasein*. No entanto *Dasein* e morte não podem ser concebidos como duas “coisas” distintas e separadas. Isso porque se concebêssemos a morte como algo outro, alheio ao *Dasein* e que, por outro lado, o abre para o seu ser mais próprio, cairíamos novamente na cilada do pensamento impróprio, pois estaríamos a considerar o *Dasein* tendo por base outro ente que não ele mesmo. Como então pensar isso: *Dasein* e morte em sua unidade? Em outras palavras, qual é a via de acesso para o ser-para-a-morte em sentido próprio?

## 4.3 A CONSTITUIÇÃO DO *DA* DO *DASEIN*

No presente capítulo trataremos da constituição do *Da* do *Dasein*, pois é nele que encontraremos a resposta a nossa pergunta fundamental: o que é a morte em sentido próprio? De acordo com nosso pensamento até então desenvolvido, esta

pergunta é reformulada da seguinte maneira: como o *Dasein* pode ser retirado de uma lida cotidiana imprópria, de-cadente, com sua morte e, a partir disso, ser lançado em um projeto existencial em sentido próprio? Como se desentranha o *ser-para-a-morte* em sentido próprio?

Além disso, e preliminarmente, urge esclarecer e responder um problema que sempre retorna neste trabalho desde o primeiro capítulo. Estamos a pensar a morte com base na obra heideggeriana. Tal tema ganha relevância, pois, em *Ser e tempo*, Heidegger busca pensar o *Dasein* como um todo, ou seja, do início ao fim. O fim do *Dasein* é a morte. Dessa forma, surge a relevância dessa investigação.

No entanto, a morte pode ser pensada a partir de duas perspectivas, uma imprópria e a outra própria: aquela caracterizada por tomar a morte a partir de algo que ela não é (um acontecimento que se dá dentro do mundo); esta, por sua vez, deve se dar a partir de uma interpretação do que ela é. Sendo o fim do *Dasein*, ou seja, algo que fundamentalmente constitui este ente, deve a morte ser lida à luz do ser do *Dasein* (considerado em sentido próprio).

Estamos a andar em círculos: busca-se o ser do *Dasein* em sua totalidade, do início ao fim. Para isso, deve-se entender a morte, fim do *Dasein*. Mas esta só pode ser considerada em sentido próprio à luz do ser do *Dasein*. Para interpretarmos a morte, devemos pressupor aquilo que ela busca esclarecer, ou seja, o ser do *Dasein* em sentido próprio.

O que haveria de errado nesse raciocínio, entretanto? E se for próprio do ser do *Dasein* esse “andar em círculos”, ou seja, pré-compreender? Sendo a resposta afirmativa e se for devidamente demonstrada a dinâmica de “andar em círculos”, então justificado estará o modo de raciocinar aqui proposto, pois, se faz parte do ser do *Dasein* este traço, este caractere, prova que estamos no caminho correto, uma vez que estamos desenvolvendo um pensamento que se coaduna com o ser do ente ora investigado. Vejamos, a seguir, o desdobramento desta problemática mais detalhadamente.

### 4.3.1 O paradoxo de se pressupor o que se busca

A questão deste paradoxo que se traduz em buscar o ser do *Dasein* em sua totalidade através do estudo sobre a morte, mas, para isso, pressupô-lo (o ser do *Dasein*) para poder interpretá-la (a morte) em sentido próprio, é esclarecida pela estrutura da compreensão, que compõe o *Da* do *Dasein*, juntamente com a disposição e com o discurso.

Com isso, situaremos em termos gerais o *ser-em*, "lugar" no qual se desdobram essas estruturas, para, posteriormente, tratá-las em específico. No entanto, esse situar o *ser-em*, já foi objeto de uma breve explanação acima, o que nos foi de grande valia, pois agora podemos adentrar no tema sem ter de justificar o que se entende por "em" e, por outro lado, o que não se entende por "em", na medida em que não se trata de um "estar dentro" de um ente simplesmente dado, mas sim de um *habitar*, de uma *abertura*, um "*entre*" que constitui o *Da* do *Dasein* enquanto tal.

Com isso, apresentaremos o leitor às estruturas ontológico-existenciais que constituem o ser do *Dasein*: com a compreensão alcançaremos a resposta ao paradoxo de se pressupor o que se busca; com o discurso ganharemos base para apresentar o fenômeno do clamor da consciência a ser abordado no próximo capítulo; e, com a disposição, abriremos caminho para discorrer sobre a angústia (disposição fundamental).

### .4.3.2 O *ser-em*

Um dos capítulos mais importantes de *Ser e tempo* é aquele no qual o filósofo alemão se dedica à constituição do *ser-em*[49]. Ser-em sempre é ser-em um mundo e com outros. No entanto, não se trata de pensar nem os outros, nem o mundo, mas simplesmente o habitar, o "em", o "entre"[50]. Este é o momento mais distintivo do

[49] Trata-se do capítulo 5 do primeiro volume, intitulado *O ser-em como tal*.

[50] Tanto a mundanidade do mundo e o ser-junto-a, quanto o ser-com são analisados, respectivamente, nos capítulos terceiro e quarto do primeiro volume de *Ser e tempo.* Trata-se, de maneira bem resumida, do ser dos entes intramundanos (capítulo terceiro) e dos outros, da co-pre-

*Dasein*, aquele que nos mostra o que ele é mais propriamente, não se atém a outros entes, mas àquilo que o constitui enquanto tal, o *Da* do *Dasein*, o *pre* da *pre-sença*[51]. Heidegger se refere a este traço como *abertura*. Nesse sentido, são as palavras do filósofo: "*A pre-sença é a sua abertura.* É preciso explicitar a constituição desse ser." (HEIDEGGER, 2005, p.187)

Como os dizeres de Heidegger nos deixam ver, pensar o capítulo dedicado ao ser-em se desdobra em pensar a constituição da abertura, do "entre". Isso pode parecer muito estranho, pois a ideia de "divisão" nos remete mais imediatamente à noção de ser simplesmente dado, como algo que, uma vez em posse de alguém, é posteriormente dividido, rateado. Não se trata disso. A analítica do *Dasein* visa evidenciar os nexos entre os momentos constitutivos do ser do *Dasein* em sua totalidade, como ficará explicitado no presente trabalho.

Analisemos, então, as estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein*.

### 4.3.3 A compreensão

A compreensão, em específico, é tratada nos parágrafos 31 e 32 de *Ser e tempo*. No primeiro deles, trata-se de explicitar em que consiste a compreensão, ao passo que, no segundo, Heidegger nos demonstra como a compreensão ganha "concretude", como ela é elaborada pelo *Dasein*, o que acontece no que ele denomina de interpretação.

Em nosso presente trabalho, essa divisão de Heidegger nos é providencial: a partir da primeira parte (§31), ganharemos solo para entendermos a próxima estrutura a ser analisada (a disposição) e como a angústia, disposição fundamental, retira o *Dasein* de uma lida imprópria com a morte e *projeta* o *Dasein* em sentido próprio. Já

---

sença (capítulo quarto). Nessa dissertação, no segundo capítulo, nos debruçamos especificamente no capítulo referente ao ser-com-os-outros.

[51] Márcia Sá Cavalcante Schuback traduz *Dasein* por *pre-sença*, como já salientamos. Preferimos nessa dissertação não adotar tal nomenclatura por causar muita polêmica acadêmica. Não obstante essa escolha referente ao tremo, adotamos a tradução de Schuback para a presente dissertação. Por isso, em inúmeras citações literais deste trabalho, encontra-se o termo "*pre-sença*".

a segunda (§32), nos possibilitará compreender o problema do “andar em círculos”, pois nela Heidegger apresenta a dinâmica própria da compreensão/interpretação apresentando-nos a ideia de círculo hermenêutico.

O ideal seria tratarmos primeiramente da questão de “andar em círculos” (nossa questão preliminar) para, posteriormente, abordarmos o ponto que nos remete à disposição que, por sua vez, nos remete à questão fundamental desse trabalho, a saber, a morte em sentido próprio, o que já podemos chamar de o *ser-para-a-morte* em sentido próprio.

No entanto, para abordarmos §32, teremos de necessariamente enfrentar o §31. Dessa forma, abordaremos primeiramente a compreensão em sua estrutura própria, em que ela consiste. Após isso, trataremos do §32, a fim de resolvermos o paradoxo de pressupor o que se busca (questão recorrente neste trabalho e digna de ser esclarecida). Em vista de elaborar o ser do *Dasein* em sua totalidade, necessária se faz, também, a abordagem do discurso, a estrutura ontológico-existencial do *Da* do *Dasein* restante além de compreensão e disposição.

Trataremos agora, então, da compreensão, abordada no §31; após isso, trataremos do §32 e o círculo hermenêutico, a fim de justificar a questão do “andar em círculos” (pressupor o que se busca). Uma vez realizado isso, poderemos partir para a análise do discurso e, posteriormente, da disposição e, assim, estudar a disposição fundamental da angústia como aquilo que possibilita o *Dasein ser-para-a-morte* em sentido próprio.

#### 4.3.3.1 O traço próprio da compreensão: *o projeto*

A compreensão, como já salientamos, é uma das estruturas do *ser-em*. Caracterizamos este como o “entre”, a abertura. Esta é o ser do *Dasein*. Em que consiste esta abertura, este “entre”, é o que trataremos agora.

Dessa forma, estamos a tratar não da estrutura do ente, mas da estrutura do ser do *Dasein*, isto é, a estrutura do “entre”, da abertura. Assim, não repartiremos um ser simplesmente dado, um manual, um objeto, mas analisaremos as estruturas ontológico-existenciais de um ser que fundamentalmente é um poder-ser (*Dasein*). “A pre-sença não é algo simplesmente dado que ainda possui de quebra a possibilidade de poder alguma coisa. Primariamente, ela é possibilidade de ser.” (HEIDEGGER, 2005, p.198-199)

Em termos de uma ontologia fundamental, tarefa última de *Ser e tempo*, urgente se faz a discussão sobre a pergunta “o que é possibilidade?”. Isso porque afirmamos, com base em uma citação literal do próprio Heidegger, que o *Dasein* é possibilidade de ser. Se ele é possibilidade de ser, insta esclarecer o que é possibilidade. No entanto, não poderemos enfrentar essa questão importantíssima no presente trabalho. Nossa tarefa aqui é tão somente explicitar em que consiste especificamente o ser daquele poder-ser em específico que é o *Dasein*, ao contrário de investigar, primeiramente, o que é o poder-ser em geral, para posteriormente, investigar este poder-ser em específico.

Obviamente que, se afirmamos que o *Dasein* é possibilidade de ser, estamos pré-compreendendo, mesmo que de maneira não esclarecida, o que é poder-ser em geral, em outras palavras, o que é possibilidade. No entanto, como demonstraremos a seguir, isso não fere o nosso trabalho, na medida em que a pré-compreensão constitui o ser do *Dasein*.

Se levarmos essa objeção ao extremo (necessidade de se pensar primeiramente o que é possibilidade em geral para, somente depois, pensarmos o que é o poder-ser do *Dasein* em específico), a própria obra *Ser e tempo* restaria inviabilizada, pois desde o início Heidegger está pressupondo a noção de ser em geral quando se propõe a investigar o ser do *Dasein* em específico.

Dessa forma, não é impertinente por completo prescindirmos da investigação do ser da possibilidade em geral para pensarmos o poder-ser (*Dasein*) em específico. Pelo contrário, ao investigarmos o poder-ser do *Dasein* em específico ganharemos mais

clareza do que é o poder-ser em geral, o que se coaduna com o procedimento adotado por Heidegger em *Ser e tempo.*

Retornando à questão, ou seja, aos traços da compreensão, Heidegger nos alerta que, habitualmente, quando falamos em compreensão, logo pensamos em "compreender alguma coisa". O alerta do filósofo não é despropositada. De início e na maior parte das vezes, nos voltamos para outros entes. O *Dasein* se projeta para suas relações intramundanas, seja na lida com os outros ou mesmo no manuseio dos objetos intramundanos. O *ser-em*, o *Da* do *Dasein*, é a condição de possibilidade deste estar voltado, deste ser lançado, deste ser projetado. Isso porque a própria compreensão se constitui enquanto *projeto* (HEIDEGGER, 2005, p.198).

O termo projeto não quer dizer um plano metodológico previamente elaborado. Ao contrário disso, projeto diz respeito a ser e estar lançado. "O projeto é a constituição ontológico-existencial do espaço de articulação do poder-ser de fato" (HEIDEGGER, 2005, p.201).

Dessa forma, sendo projetado, ao *Dasein* já estão abertas possibilidades de fato. Este "estar lançado" é sempre um estar lançado no mundo, o que implica a lida com os outros e com os entes intramundanos. No entanto, neste estar lançado no mundo em meio à co-pre-sença e aos manuais, o *Dasein* tem a possibilidade de ser para si mesmo e em função de si mesmo.

> A possibilidade essencial da pre-sença diz respeito aos modos caracterizados de ocupação com o 'mundo', de preocupação com os outros e, nisso tudo, à possibilidade de ser para si mesma, em função de si mesma. (HEIDEGGER, 2005, p..199)

Dessa forma, tem-se que a abertura, o "entre", tem, de acordo com a linguagem empregada em *Ser e tempo*, o traço fundamental de *projeto*. Este, enquanto espaço de abertura de possibilidades de fato, por vezes se oculta ao abrir tais possibilidades, o que possibilita a queda do *Dasein* em uma lida cotidiana imprópria junto ao mundo e os outros.

Em outras palavras, o próprio ser e estar projetado se vela em face das possibilidades de fato abertas (pelo próprio projeto). O *Dasein* entra em uma lida, um modo de se relacionar com as possibilidades de fato abertas, na qual a condição de possibilidade desta relação se vela. Eis a queda.

A partir da compreensão, o *Dasein* já se encontra projetado no mundo, o que quer dizer que, de saída, o *Dasein* já se encontra lançado em determinadas possibilidades. A compreensão, enquanto abertura, projeta o *Dasein* para possibilidades. Além disso, a compreensão sempre abre o ser-no-mundo (*Dasein*) em todos os seus momentos, ou seja, todo o ser do *Dasein* é aberto e concomitantemente lançado.

Se todo o ser do *Dasein* é aberto e lançado, como podemos falar de compreensão imprópria? Como podemos afirmar que algo pode se velar no projeto[52] e ao mesmo tempo afirmar que, no projeto, todo o *Dasein* é lançado? De fato todo o ser do *Dasein* é lançado e aberto na compreensão[53], como a própria citação acima nos deixa ver. A própria citação nos aponta para a possibilidade de "nisso tudo", ou seja, em meio à co-pre-sença e junto ao manual intramundano o *Dasein* ser para e em função de si mesmo.

Isso quer dizer que o próprio projeto compreensivo guarda em si a possibilidade de lançar o *Dasein* de modo a ele ser para e em função de si mesmo. Por outro lado, ao contrário disso, há a possibilidade de o *Dasein*, ao ser lançado junto aos entes intramundanos e aos outros, não se compreender lançado para e em função de si mesmo.

Essa referência ao texto heideggeriano nos é muito oportuna por ser didática, ou seja, a diferença, com base na citação, entre a compreensão própria e a imprópria está no fato de, no projeto em meio aos entes intramundanos e à co-pre-sença, o *Dasein* estar ou não lançado para e em função de si mesmo. De início e na maior

---

[52] O próprio projeto se vela ao projetar o *Dasein.*

[53] "Como abertura, a compreensão sempre alcança toda a constituição fundamental do ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2005, p.200)

parte das vezes, o projeto é impróprio, ou seja, o *Dasein* não está lançado em um projeto existencial em sentido próprio[54] (para e em função de si mesmo).

Como o projeto constitui a compreensão, a passagem da compreensão habitual, decadente e imprópria para a compreensão própria implica a mudança no projeto existencial do *Dasein*. Como nos diz o próprio Heidegger[55], "*O translado inerente à compreensão é uma modificação existencial do projeto como um todo porque a compreensão sempre diz respeito a toda a abertura da pre-sença como ser-no-mundo*" (HEIDEGGER, 2005, p.202)

Devemos esclarecer um ponto: logo acima falamos que o projeto poderia se dar de maneira imprópria quando o *Dasein* não é lançado para e em função de si mesmo. Dessa forma, um possível mal-entendido poderia ocorrer, ou seja, poderia o leitor entender que, no projeto impróprio, o *Dasein* não era lançado em todos seus momentos. De fato o é. A questão é que, muito embora o projeto diga respeito a todo o *Dasein* e no projeto impróprio o *Dasein* esteja sim lançado todo, ele não está lançado *como um todo*.

Nesse sentido são esclarecedoras, mais uma vez, as palavras do próprio Heidegger: "'Im-própria não significa que a pre-sença rompa consigo mesma e 'só' compreenda o mundo. Mundo pertence ao seu próprio ser como ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2005, p.202). Ou seja, mais uma vez é reiterado o fato de que, no projeto, de uma maneira geral, todo o *Dasein* está lançado, muito embora não o esteja como um todo. Na impropriedade, o *Dasein* não rompe consigo mesmo. Mas, o modo como o *Dasein* passa a lidar consigo mesmo, o modo pelo o qual o *Dasein* se tem em conta, o modo como ele se compreende e, por conseguinte, está lançado no mundo é um modo impróprio.

Este ter em conta si mesmo em meio aos entes intramundanos e a co-pre-sença no projeto compreensivo, Heidegger afirma ter o caráter de *visão*. Como compreensão ou é própria ou é imprópria, o filósofo denomina a visão própria de *transparência*.

[54] Agora que explicitamos o caráter de "projeto" da compreensão, fica muito mais clara a expressão "projeto existencial". Não se trata de um plano previamente concebido, como já ressaltamos, mas de um ser e estar lançado, projetado.
[55] Heidegger chama essa mudança de translado (2005, p.202).

Seu sentido é o de captar a totalidade da existência no estar lançado, ou seja, é um modo de compreender que vê todos os momentos constitutivos do ser do *Dasein*, o que, em outras palavras diz que, em projetado em meio aos entes intramundanos e os outros, o *Dasein* é para e em função de si mesmo.

Nessa experiência de visão, o *Dasein* se compreende e, por conseguinte, está lançado como um todo. Em contrapartida, a visão imprópria é denominada de *não transparência*. Nossa questão central, no presente trabalho é demonstrar como a experiência da morte em sentido próprio retira o *Dasein* da *não transparência* e o lança na *transparência*. Isso será possibilitado pela abordagem da disposição fundamental da angústia.

Uma vez demonstrado o caráter de projeto da compreensão, matéria abordada no §31 de *Ser e tempo*, passemos à análise do caráter prévio da estrutura ontológico-existencial ora analisado, a fim de, além de expor a constituição do ser do *Dasein* de modo mais completo, esclarecermos o paradoxo de se pressupor o que se busca, aporia que nos persegue desde o início do presente trabalho e é chegada a hora de superá-la. Façamos, então, a mencionada pausa excursiva com o escopo de vencer este paradoxo.

#### 4.3.3.2 O círculo hermenêutico como fundamento de um raciocínio circular: a justificação de pressupor o que se busca

Antes de prosseguirmos em nossa investigação, mais precisamente sobre a angústia e a passagem da não transparência para a transparência, devemos tratar de uma questão que nos persegue desde o primeiro capítulo do presente trabalho.

Trata-se da própria proposta da investigação aqui empreendida e o modo pelo qual devemos abordar nossa questão, a morte. Este tema, já dissemos, ganha sua pertinência em *Ser e tempo*, pois, nesta obra, Heidegger investiga o ser do *Dasein* e, em determinado momento da obra, busca fazê-lo de modo próprio, ou seja, pensar o

*Dasein* em sua totalidade, isto é do início ao *fim*. Como o fim do *Dasein* é a morte, ganha pertinência e relevância estudar o tema.

Então, como é possível pensar a morte propriamente? Demonstramos que a compreensão imprópria da morte consiste em tomá-la como algo diverso de sua natureza ontológica. Em outras palavras, interpretar a morte impropriamente consiste em compreendê-la como um acontecimento que se dá dentro do mundo circundante.

No entanto, a morte, como já dissemos, é o fim do *Dasein*, o que quer dizer que, para interpretá-la propriamente, devemos fazê-lo à luz do ser do *Dasein*. Ora, mas a razão de ser de se investigar a morte é justamente encontrar o ser do *Dasein*! Caímos em um círculo.

Se demonstrarmos, contudo, que esta circularidade constitui a estrutura da compreensão, que por sua vez constitui o ser do *Dasein*, nosso problema restaria solucionado. Se a circularidade da pré-compreensão constitui o ser do *Dasein*, nada há de errado em se pré-compreender, pois, ao fazer isso, estaríamos a raciocinar "à imagem e semelhança" do ser do *Dasein*.

Estaríamos interpretando a morte à luz de uma pré-compreensão do ser do *Dasein*. Mas se estamos a pre-compreender, estamos interpretando-a à luz de um traço constitutivo do *Dasein* (pré-compreensão). Dessa forma, fica justificado o nosso proceder.

O caráter prévio é um dos traços constitutivos da compreensão. As discussões que suscitam o tema da compreensão/interpretação em Heidegger vão muito além do que pretendemos abordar[56]. O que nos interessa neste momento, no que concerne à estrutura da compreensão, é tão somente demonstrar que Heidegger aponta para o seu caráter de prévio. Isso nos fará sair da aporia que nos persegue desde o início

[56] Para uma discussão mais aprofundada sobre os aspectos ontológicos, sobretudo em contraponto à tradição do pensamento ocidental, Cf. FIGAL, GÜNTER. *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

do trabalho e, por isso, somos obrigados a tratar da compreensão em seu caráter prévio.

Uma vez libertos da aporia referida, poderemos prosseguir com nossa problemática principal, a saber, o translado do *Dasein* de um projeto existencial impróprio para o próprio a partir da experiência da morte aberta pela disposição fundamental da angústia. Retornemos à compreensão.

A presente questão nos remete ao §32 de *Ser e tempo*. Heidegger pensa, nesse momento, a compreensão/interpretação em face da lida do *Dasein* com os entes intramundanos. Embora estejamos interpretando a morte, isto é, o *fim* do *Dasein*, à luz do ser deste ente (que é fundamentalmente diverso do manual intramundano), a escolha desta referência para tratar de círculo hermenêutico nos é de grande serventia.

Isso porque, mesmo que se refira à lida do *Dasein* com os objetos do mundo, ela se refere fundamentalmente ao *Dasein* e sua lida (e não aos manuais). Por isso tal escolha[57]. "A compreensão projeta o ser da *pre-sença* para a sua destinação de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo." (HEIDEGGER, 2005, p.200-201)

No parágrafo referido, Heidegger afirma que ao *Dasein*, uma vez projetado no mundo, são abertas possibilidades de fato. Mais acima, em referência ao texto heideggeriano, afirmamos que o projeto constitui o espaço de articulação do poder-ser de fato. (HEIDEGGER, 2005, p.201). Em um exemplo bem singelo que ilustra a lida do *Dasein* com o manual, podemos imaginar uma pessoa que está a trabalhar em um escritório[58].

---

[57] Além disso, como já nos referimos, a circularidade da compreensão se encontra em *Ser e tempo* no quinto capítulo do primeiro volume. Neste ponto do livro, Heidegger ainda está a tratar do *Dasein* em sua lida cotidiana. Como esta é a nossa fonte primária de estudo, entendemos ser pertinente apresentar a circularidade tomando como exemplo uma situação da lida cotidiana do *Dasein* com os entes intramundanos.

[58] O exemplo é nosso, muito embora quando Heidegger trata da mundanidade do mundo também cite um exemplo de uma pessoa que está escrevendo com um lápis.

Em sua lida laboral, prepara um relatório. Para tal, está sentada em sua cadeira, à sua frente se encontra um computador em cima de uma escrivaninha. Todos esses manuais descritos ganham seus traços mais próprios a partir da atividade “fazer relatório”. Ao lado do computador, encontra-se uma agenda e uma caneta.

Ao elaborar seu trabalho, essa pessoa está a escrever em sua agenda. De repente, o telefone toca e, para que não perca o número da página de sua agenda, a pessoa utiliza a caneta *como* marcador de página da agenda, pois ela precisa levantar da cadeira para atender o telefone. Caneta deixa de *ser-para* escrita e passa a *ser-para* marcar a página.

Observe-se que, uma vez projetada na atividade cotidiana, nesse lugar se abrem possibilidades para o *Dasein* interpretar o manual. E ele o faz. No entanto, essas possibilidades de interpretar o manual de fato acontecem, se abrem, nesse espaço previamente aberto (o *Dasein* estar projetado para “fazer relatório”).

Em outras palavras, uma vez o *Dasein* projetado em sua atividade de elaborar relatórios em um ambiente de escritório[59], o ente privilegiado pôde interpretar caneta *como um ser-para* escrever ou *como ser-para* marcar a página da agenda. Essas possibilidades interpretativas, essas possibilidades de elaboração, só são possíveis se se tiver por base, enquanto sua condição de possibilidade, o fato de o *Dasein* já estar lançado, projetado, em sua lida laboral a confeccionar relatórios.

Nesse se apropriar do manual intramundano desta ou daquela maneira, possibilidades abertas pelo estar projetado na lida cotidiana de fazer relatórios, o próprio espaço de articulação, condição da possibilidade de se elaborar a caneta desta ou daquela maneira, é apropriado, reafirmado: o próprio “fazer relatório” é elaborado.

Dessa forma, na medida em que a caneta é significada, elaborada, desta ou daquela maneira, o *Dasein* está a realizar sua atividade de fazer relatório. Esta atividade, por

[59] “Escritório” nesse exato momento não tem aqui a mesma conotação que a produção desenfreada de coisas escritas, ou seja, a versão escrita do “falatório”, como será apresentado no próximo capítulo.

sua vez, é condição de possibilidade para a caneta ser elaborada *como* isto ou aquilo. Estamos a andar em círculos. "*Mas ver nesse círculo um vício, buscar caminhos de evitá-lo e também 'senti-lo' apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreensão*." (HEIDEGGER, 2005, p.210)

Mal entender a compreensão e, por conseguinte, ver em sua estrutura circular um erro, um vício a ser superado, passa por não entender o caráter prévio da compreensão. Toda a interpretação, ilustrada em nosso exemplo como o tomar a caneta ora *como* um instrumento *para* escrever, ora *como* instrumento *para* marcar a página, guarda uma compreensão que é previamente aberta. Em nosso exemplo essa compreensão consistia em o *Dasein* estar projetado na atividade de "fazer relatório". Ao interpretar a caneta desta ou daquela maneira, esta era feita em função da atividade a ser realizada (elaborar relatório).

A atividade "elaborar relatório" é um espaço que fixou os limites em função do qual a caneta ganha seus contornos próprios. Esse espaço delimitador é prévio.

> A apropriação do compreendido, embora ainda entranhado, sempre cumpre o desentranhamento guiada por uma visão que fixa o parâmetro em função do qual o compreendido há de ser interpretado. A interpretação sempre se funda numa *visão prévia* que 'recorta' o que foi assumido na posição prévia, segundo uma possibilidade determinada de interpretação. (HEIDEGGER, 2005, p.206-207)

Dessa forma, a posição prévia em nosso exemplo é a atividade na qual o *Dasein* está lançado. A partir dela, possibilidades de se interpretar o ente caneta se abrem. Mas ao interpretá-la, o *Dasein* nada mais faz do que elaborar em formas essa compreensão aberta previamente, ou seja, ele realiza o labor "fazer relatório" (condição de possibilidade, lugar previamente fixado a partir do qual a caneta pode ganhar determinados contornos) ao interpretar a caneta ora dessa ora daquela maneira.

Ao interpretar a caneta, o *Dasein* retorna para de onde partiu (compreensão prévia – atividade laboral "fazer relatório"). Interpretar a caneta é em função de e para "fazer relatório". O espaço prévio delimitador e em função do qual a caneta pôde se

interpretar desta ou daquela maneira, consiste no próprio projeto da compreensão, como já dissemos em menção ao texto heideggeriano.

Heidegger também menciona, ainda que brevemente, essa estrutura prévia da compreensão na experiência da leitura de um texto. Segundo ele, a interpretação mais imediata, que habitualmente se refere como àquilo que está no texto, nada mais é do que a opinião prévia do leitor que ele "põe" no texto. Dito de outra forma, as pré-concepções do leitor são o espaço delimitador dentro do qual as possíveis interpretações vão se fazer[60].

No entanto, a circularidade baseada no caráter prévio da compreensão, para muito além de um modo de conhecimento específico, constitui o modo de ser do *Dasein*. "Esse círculo de compreensão não é um cerco em que se movimentasse qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a *estrutura-prévia* existencial própria da pre-sença." (HEIDEGGER, 2005, p.210)

Dessa forma, fica explicitado, além do caráter projetivo da compreensão, o traço prévio deste projetar compreensivo. Com isso, ganha fundamentação filosófica nosso proceder até aqui. Buscamos interpretar a morte em sentido próprio, em vista de esclarecer o ser do *Dasein* em sua totalidade. A morte é o *fim* do *Dasein*. Para interpretá-la de maneira devida, devemos fazê-lo à luz do ser do *Dasein*.

Pressupomos o que buscamos. "Toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar." (HEIDEGGER, 2005, p.209) A interpretação da morte, enquanto fim do *Dasein*, já deve ter compreendido de maneira prévia justamente o próprio fim do *Dasein*. No entanto, o fim do *Dasein* é justamente o que se quer interpretar (a morte). Ao interpretar a morte, elaboramos o fim do *Dasein* compreendido previamente.

Andamos em círculos. No entanto, nossa justificativa para assim proceder é forte, pois além de o próprio investigador, no caso, não poder fugir dessa estrutura (pois este é o modo de ser do homem – *Dasein*), o próprio ente investigado, o *Dasein*,

[60] Esse exemplo também nos abre uma infinidade de questões, a exemplo de como ser possível, então, uma experiência de leitura em sentido próprio. No entanto não serão abordadas aqui.

comunga desse modo de ser. Com isso, nossa interpretação, na esteira do pensamento de Heidegger, é própria, pois estamos a conduzir uma interpretação do *Dasein* a partir de seu próprio modo de ser.

Não há nada de errado neste modo de pensar. Ao elaborar a morte, ao interpretá-la, o ser do *Dasein* se elabora. E esse caráter de conceber, ver e estar previamente posicionado nada mais é do que o modo de ser do *Dasein* na compreensão. Se estamos a conduzir nosso pensamento pelo modo de ser do *Dasein*, isso quer dizer que estamos no caminho certo para interpretar este ente e, por conseguinte, a morte em sentido próprio. Justificado resta, portanto, nosso modo de pensar em círculos.

Apesar de restar devidamente fundamentado nosso modo de pensar, surge uma importante pergunta que nos conduz ao nosso problema fundamental. De início e na maior parte das vezes, o *Dasein* está lançado em um projeto existencial impróprio. Isso quer dizer que, no que concerne à morte, ele, o *Dasein*, a interpreta cotidiana e habitualmente a partir de uma compreensão imprópria, a saber, de um acontecimento que se dá no mundo.

Uma questão é o nosso modo de pensar neste trabalho, se está ou não fundamentado no pensamento de Heidegger. Acabamos de demonstrar que sim, nosso pensamento está devidamente assentado em bases heideggerianas. Outra questão, não menos relevante, é saber como, na cotidianidade habitual, o *Dasein* passa de uma compreensão imprópria para própria acerca da morte e, por conseguinte, de si mesmo. Como é possível o translado?

Compreende-se a morte como algo simplesmente dado e essa compreensão se elabora na interpretação da morte *como* morte dos outros. Como é possível o *Dasein* romper com a compreensão imprópria que tem da morte e ser lançado em um projeto existencial em sentido próprio, ou seja, o *ser-para-a-morte* em sentido próprio?

Só alcançaremos a resposta a tal questionamento quando apresentarmos a disposição fundamental da angústia que nos abrirá caminho para o

desentranhamento do ser do *Dasein* em sua totalidade. A explanação da angústia, por sua vez, só será possível mediante a abordagem prévia da estrutura ontológico-existencial da disposição, pois a angústia, como já destacamos, é a disposição fundamental.

Antes de adentrarmos na disposição, no entanto, insta explanarmos sobre a estrutura ontológico-existencial do discurso. Se a angústia abrirá a possibilidade de um projeto do *ser-para-a-morte* em sentido próprio, este só ganhará "concretude" a partir da escuta do *Dasein* ao clamor da consciência. Este, por sua vez, é um modo privilegiado do discurso. Por isso, há a necessidade de abordarmos esta estrutura ontológico-existencial no presente momento.

### 4.3.4 O discurso

Além da compreensão que sempre se elabora em interpretações, pertence à abertura do *Dasien*, ao seu *Da*, o discurso. A compreensibilidade é articulada no discurso e com isso múltiplas significações se fazem possíveis. Para Heidegger, a condição ontológica de possibilidade da fala é o *discurso*. A fala traz à tona a compreensão que possibilitou determinada interpretação.

Para o filósofo alemão, a proposição é um modo possível de interpretação. Nela vem à luz a compreensão como seu espaço de articulação prévio, sua condição de possibilidade. O que se articula na compreensibilidade possibilitadora de interpretações é o discurso. "A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*." (HEIDEGGER, 2005, p.219) Note-se que, enquanto articulação da compreensão, discurso não é a palavra faticamente pronunciada, mas antes, sua condição de possibilidade. A *compreensibilidade* só vem à *fala* através do *discurso*.

O discurso, para Heidegger, possui alguns traços essenciais, como a *comunicação*. Nela se articula a compreensibilidade da convivência pública[61]. O que se *com*partilha é a compreensibilidade comum à cotidianidade mediana que vem à fala na experiência comunicativa do dia-a-dia do *Dasein.* Dessa forma, Heidegger afasta a compreensão moderna de que a linguagem seria a transposição do estado da alma de um sujeito para outro sujeito e a palavra seria o veículo dessa "ponte".

O referencial no caso da comunicação é a compreensibilidade cotidiana que apenas é elaborada e partilhada *com os outros*. Ao tratarmos anteriormente do quem da cotidianidade, afirmamos não ser o "eu mesmo" o referencial, mas *ninguém propriamente.* Aqui temos o mesmo fenômeno visto sob o ponto de vista do discurso: não se trata de um *cogito* que "faz contato" com outro *cogito*, simplesmente dado, por meio da palavra. O referencial, nesse caso, é a compreensibilidade pública (o "senso comum", para usarmos um termo *familiar* à compreensibilidade pública) que se elabora nas diversas falas da convivência cotidiana pública.

Essa estrutura ontológico-existencial se remete não apenas à compreensão, mas também à disposição, a ser abordada a seguir[62]. Dessa forma, a disposição se deixa ver no tom de voz com que se fala, na modulação, no ritmo. Interessante notar que, enquanto articulação da compreensão (que possui como traço constitutivo o *projeto*, como já elucidamos), o discurso é sempre *pro*nunciado.

Mais uma vez salientamos não se tratar de um sujeito que pronuncia palavras "soltas no ar", mas "No discurso, a pre-sença se *pro*nuncia."[63] (HEIDEGGER, 2005, p.221). Não se trata de um "jogar palavras ao vento", mas do *projetar-se* do próprio *Dasein*, evidenciado na estrutura da compreensão. Como o discurso é a articulação da compreensão, já podemos ver com esse indício (*projeto* e *pronunciamento*)

---

[61] Os modos cotidianos de compreensão, disposição e discurso serão abordados mais detidamente no próximo capítulo, mais especificamente quando tratarmos pormenorizadamente do momento da de-cadência enquanto constitutivo da cura.

[62] Optamos por apresentar o discurso antes da disposição, pois esta nos abrirá caminho para pensarmos a angústia. Com isso, se tivéssemos feito a opção de apresentar primeiramente a disposição, seríamos obrigados a, depois disso, abordarmos o discurso e, na sequência, a angústia (modo da disposição), o que desarticularia o texto.

[63] O caráter de *pronunciamento* se mostrará mais claro no fenômeno do clamor da consciência que se "concretizará" em uma re-clamação proclamadora.

imbricação fundamental dessas estruturas ontológico-existenciais (compreensão e discurso).

Essa imbricação, segundo Heidegger, se torna clara coma possibilidade da escuta. Segundo Heidegger, ao compreender o *Dasein*, ao compreender está sempre a escutar. A escuta é o exercício da compreensão. Na cotidianidade mediana, por exemplo, o *Dasein* está sempre a escutar a opinião pública. A partir dessa escuta compreensiva, o ente exemplar fala, *pronuncia* seus juízos que, nesse exemplo, por serem oriundos de uma escuta-compreensiva à opinião pública, elaboram a public-idade.

Ora, mas é exatamente essa a estrutura da compreensão e interpretação. Afirmamos acima que a compreensão é o espaço previamente aberto “dentro” do qual interpretações se dão. Essas interpretações nada mais são do que elaboração desse espaço previamente aberto (compreensão). No exemplo acima, tratamos que ao escutar a opinião pública, isto é, ao se colocar nesse espaço compreensivo previamente aberto, o *Dasein* pronuncia juízos impessoais que nada mais são do que a elaboração da opinião pública previamente aberta. A proposição, como já afirmamos, é um modo de interpretação, o que se evidenciou com o exemplo do juízo oriundo da escuta à opinião pública.

Além da escuta, Heidegger nos apresenta o silêncio como possibilidade constitutiva do discurso. O silenciar é uma possibilidade de o discurso articular uma determinada compreensão. Silenciar, ao contrário do que pode parecer a uma primeira impressão, pode dar muito a entender. Isso ficará evidenciado no clamor da consciência, a ser abordado no próximo capítulo, enquanto modo privilegiado do discurso.

Assim, fica apresentada a estrutura do discurso, igualmente constitutiva do *ser-em*, ao lado de compreensão e disposição. Passemos à análise desta última em vista de liberar o horizonte para a disposição fundamental da angústia e, por conseguinte, do *projeto* de um *ser-para-a-morte* em sentido próprio.

### 4.3.5 A disposição

De acordo com o que afirma o próprio Heidegger, o que é denominado por "disposição" é aquilo que habitualmente designamos por "humor". Além do discurso e da compreensão, o *ser-em* é constituído pela disposição.

Heidegger sustenta que o *Dasein* é um ente fundamentalmente disposto. E essa estrutura ontológico-existencial é de suma relevância, pois a disposição abre o *Dasein* para ele mesmo. É pelo humor que o *Dasein* se dá conta de "como ele está". "É nesse 'como alguém está' que o humor conduz o ser para o seu próprio 'pre'." (HEIDEGGER, 2005, p.188)[64]

Segundo o autor, são traços essenciais da disposição: abrir o *Dasein* "*em seu estar lançado e, na maior parte das vezes e antes de tudo, segundo o modo de um desvio que se esquiva.*" (HEIDEGGER, 2005, p.190). A disposição abre para o *Dasein* o próprio fato de estar-lançado. Esse caráter "factual", nos alerta o filósofo, não guarda nenhuma conexão com o *factum brutum* dos seres simplesmente dados. A facticidade, ao contrário da factualidade do ser simplesmente dado, não é captado por uma "intuição", mas é percebido, aberto pela disposição.

Apesar de a disposição abrir o *Dasein* para si, habitualmente a origem desta abertura, o abrir, o próprio *Dasein*, se vela. Ele é abertura e ente aberto, origem e destino, no entanto, enquanto abertura, ele se vela. Ao se velar enquanto abertura, o seu próprio modo de ser resta encoberto, o que redunda que o aberto é *interpretado* à luz de uma *compreensão* não adequada de si mesmo[65]. "A 'pureza do que é' se mostra, enquanto a proveniência (*Woher*) e o destino (*Wohin*) permanecem obscuros." (HEIDEGGER, 2005, p.189)

---

[64] Uma ressalva se faz importante: uma vez que é fundamentalmente disposto, a necessidade de se assenhorar de seu humor, dominar as próprias paixões, só é possível mediante o domínio de um humor sobre outro.

[65] Sobre compreensão e interpretação, ver item anterior.

Por isso, a afirmação de Heidegger que na maior parte das vezes o estar-lançado aberto no humor se dá segundo o modo de um esquivar-se e desviar-se[66]. Uma vez velada a proveniência e, por conseguinte o destino, da abertura do *Dasein*, este acaba por se compreender a partir de sua lida cotidiana no mundo com o manual intramundano e em meio à co-pre-sença, a exemplo do personagem de Leon Tolstoi, anteriormente referido.

Dessa forma, outro traço essencial da disposição é o fato de ela abrir o *Dasein* todo, mas não necessariamente como um todo. Afirma, Heidegger sobre a disposição: "[...]ela é um modo existencial básico de *abertura igualmente originária* de mundo, de co-pre-sença e existência, pois também este modo é em si mesmo ser-no-mundo." (HEIDEGGER, 2005, p.191)

Uma vez que *Dasein* é ser-no-mundo, o próprio mundo é aberto na disposição. Isso abre a possibilidade de o *Dasein*, aberto na disposição, se esquivar e desviar para suas possibilidades factuais abertas pelo mundo circundante e se compreender a partir delas, quando, na verdade, estas possibilidades são abertas com pelo *Dasein*, ou seja, deveriam elas ser interpretadas a partir do *Dasein* e não o *Dasein* a partir delas[67]. A disposição fundamental da angústia, o que em outras palavras diz o ser-para-a-morte em sentido próprio, se mostrará como disposição que abre e remete o *Dasein* de e para si mesmo. "O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia." (HEIDEGGER, 2005, p.50)

No entanto, antes de abordarmos a angústia, entendemos ser prudente, na esteira do pensamento de Heidegger, fazer uma breve exposição acerca da disposição do temor, para posteriormente adentrar na disposição da angústia. Isso, além de se ajustar mais adequadamente ao desenvolvimento de *Ser e tempo*, nos remete ao

---

[66] Mais à frente veremos como a disposição da angústia é fundamental na medida em que é aberta ao próprio *Dasein* a coincidência de origem e destino, o que o abre para um projeto existencial em sentido próprio, na medida em que ela abre o *Dasein* para e em função de si mesmo. O ser-para-a-morte, afirma Heidegger, é fundamentalmente angústia.

[67] No §29 de *Ser e tempo*, Heidegger destaca três aspectos da disposição: a abertura do estar-lançado, a abertura do ser no mundo em sua totalidade e, por fim, a abertura dos entes que vêm ao encontro no mundo. Já destacamos no corpo do texto estes três aspectos, embora não de maneira separada em tópicos próprios. O último deles, embora não tratado em separado, foi contemplado quando falamos da possibilidade de o *Dasein* se esquivar e desviar. Ora ele só pode assim proceder se, já estiverem abertos com ele, junto com o seu "puro" estar lançado, o mundo e os entes intramundanos, assim como a co-pre-sença.

próprio recorte do presente trabalho: pensar a morte da impropriedade para a propriedade, na medida em que a lida cotidiana com a morte se caracteriza pelo temor em face de um acontecimento que ocorre no mundo (morte compreendida e interpretada impropriamente) e o *ser-para-a-morte* em sentido próprio, por outro lado, é, fundamentalmente, angústia.

### 4.3.5.1 O temor

A disposição do temor é abordada por Heidegger sob três enfoques que nos são de grande valia, não apenas para dissertarmos acerca do próprio temor, mas também para diferenciá-lo da angústia quando formos abordar esta. Os três enfoques são: o que se teme, ou seja, o temível; o temer; e, finalmente, o pelo que se teme. (HEIDEGGER, 2005, p.195)

Segundo Heidegger, o temível é sempre um ente que vem ao encontro (no mundo), seja ele um manual ou mesmo uma co-pre-sença. Já podemos ver aqui que não é propriamente a natureza ontológica do ente temível que o determina enquanto tal, pois ele pode ser tanto um manual como uma co-pre-sença, entes de naturezas ontológicas distintas. Mas tanto a co-pre-sença é liberada enquanto tal dentro do mundo quanto o manual o é a partir da lida cotidiana do *Dasein*. Isso quer dizer que o temível não dá a si mesmo o caráter de temível. Ele só ganha esse caractere quando liberado dentro do mundo *a partir* do temor do *Dasein* que teme.

O traço distintivo do temível é o fato de ele ameaçar. Em outras palavras, é o caráter de ameaçador que torna determinado ente temível. Segundo Heidegger, isso implica em alguns desdobramentos, dentre os quais destacamos basicamente: a ameaça característica do temor se refere a um possível dano. Este já é *determinado* por um contexto conjuntural, ou seja, se refere à possibilidades factuais do *Dasein*.

Afirma o filósofo que a ameaça de dano “Chega trazendo em si a determinação de uma região dada.” (HEIDEGGER, 2005, p.195). Então, uma vez o *Dasein* se encontrando em outra conjuntura, a ameaça pode se esvair: é determinada

mundanamente e ameaça o *Dasein* em referência a possibilidades factuais, já, de certa maneira, conhecidas, familiares ao ente privilegiado. “A própria região e o ‘estranho’ que dela provém são conhecidos”[68]. (HEIDEGGER, 2005, p.195)

Ademais, cumpre destacar que Heidegger afirma que o ameaçador vai se aproximando e sua ameaça se concretiza através dessa aproximação fora de controle daquele que está sob ameaça. A incerteza do momento da chegada e a certeza do aproximar-se constituem o temível.

O temer, enquanto a própria disposição, é o que libera a ameaça e, por conseguinte, o ameaçador, como já destacamos acima quando dissemos que não é nenhum caractere do ente ameaçador que o constitui enquanto tal, enquanto temível. Ao contrário disso, é o temer daquele que teme que abre o temível enquanto tal. Não há, afirma Heidegger, uma “percepção pura” em um primeiro momento para, apenas posteriormente, o *Dasein* “sentir temor”. É o temer que libera o ente intramundano ou a co-pre-sença enquanto temível. “A circunvisão vê o temível por já estar na disposição do temor.” (HEIDEGGER, 2005, p.196)

Já aquele pelo que se teme é o próprio ente que teme, ou seja, o *Dasein*. Mas a possibilidade de dano não poderia dizer respeito a entes intramundanos, por exemplo, temer perder a própria casa, temer a ruína financeira? Sim, mas apenas na medida em que a perda destes entes intramundanos seja *dano* para o *Dasein*.

Perder a casa significa um dano relativo a uma “dada região”, ou seja, perder a casa significa a ameaça do *Dasein* em relação a possibilidades abertas pelo fato de se ter uma casa: ameaça de não mais poder receber os amigos em sua casa, não mais poder promover encontros literários na própria casa, não mais poder receber os parentes na própria casa, dentre outros.

Todas essas possibilidades são abertas pelo *fato* “ser proprietário de uma casa”, ou seja, todas essas possibilidades *factuais* restam ameaçadas. Não é casa ela mesma que está ameaçada e mesmo que ela estivesse ameaçada em sua estrutura física,

[68] O “estranho” é o ameaçador que põe em risco aquela conjuntura específica que o constitui enquanto ameaçador, temível.

mesmo sob a ameaça de vir abaixo a qualquer momento, é o *Dasein* que resta ameaçado em suas possibilidades abertas pelo fato “ser proprietário de uma casa”.

Apesar da explicação acima, a pergunta sobre se o temor não pode dizer respeito a entes que não aquele que teme, ou seja, se o “pelo que” se teme pode ser um ente intramundano é muito digna de nossa atenção. Isso porque a experiência do temor, muito embora abra o *Dasein* para si mesmo na medida em que é uma disposição, acaba por o remeter a outros entes que não ele mesmo.

Além do fato de o ameaçador ser outro ente que não o *Dasein* (embora o que dê o caráter de ameaçador ao temível seja o *Dasein* que teme, isso pode não ficar explícito para o *Dasein* na experiência do temor), aquele pelo que se teme pode se “confundir” com um ente intramundano, como já explicitamos no exemplo de perder a própria casa.

Isso se deve ao fato de, inicialmente e na maior parte das vezes, o *Dasein* se compreender *a partir* de sua lida cotidiana, de seus afazeres diários: o *Dasein* se compreende diariamente como jornalista, como aquele que trabalha em determinado edifício, que é casado e tem filhos, que estudou em determinada faculdade, a exemplo do citado personagem de Tolstoi, que nos é bastante elucidativo: ao *temer* o próprio *falecimento* que *se aproximava*, Ilitch não se poupava de compreender aquele “pelo qual se teme” como aquele que brincava com os babados do vestido de seda da mãe, aquele que quando criança brincava de bola e se envolveu em protestos na faculdade de Direito, dentre outros. Dessa forma, o temor, por um lado, abre o *Dasein* para si mesmo por ser uma disposição, mas, por outro lado, o vela para si mesmo na medida em que sempre o remete a outros entes que não o próprio *Dasein*.

O fato de Ivan Ilitch ter uma compreensão imprópria acerca da morte não se deve ao fato de ele temer de maneira equivocada. Ele apenas teme a morte, pois a pré-compreende como um acontecimento que se dá dentro do mundo, ou seja, seu próprio falecimento que o ameaça tão somente por conta de sua doença. Nesse sentido, *o fato* “estar doente” possibilitou a abertura de um acontecimento futuro (o

falecimento) como ameaçador e que se aproxima aos poucos de Ilitch. Dessa forma, ele teme o seu falecimento.

A compreensão imprópria não está em ele “temer de maneira errada”. Ao contrário, sua experiência com a morte é imprópria por estar baseada em uma relação de temor, o que implica estar a morte aberta previamente como um acontecimento intramundano, enquanto falecimento. Um *ser-para-a-morte* em sentido próprio se daria a partir da disposição fundamental da angústia, a ser exposta a seguir.

Para finalizarmos nossa explanação acerca do temor, cabe destacar que outro caractere relevante desta disposição é o fato de que o ente *pelo qual* se teme poder ser outro que não aquele que teme (que sente o temor). Em outras palavras, pode-se temer por outrem. Nesse caso, aquele por quem se teme pode, em face de uma ameaça, não temer, seja por coragem ou por não compreender a situação ameaçadora como ameaçadora. Este traço característico do temor é de suma importância, sobretudo para diferenciá-lo da disposição fundamental da angústia.

#### 4.3.5.2 A disposição fundamental da angústia e a abertura do *ser-para-a-morte* em sentido próprio

A disposição fundamental da angústia é a chave para resolvermos a nossa maior questão: o que é a morte em sentido próprio? Vimos mais acima que esta pergunta, no pensamento de Heidegger, é reformulada da seguinte maneira: como é possível o *ser-para-a-morte* em sentido próprio? Isso porque nosso olhar não deve considerar a morte “em si mesma”, mas sim a relação do *Dasein* com sua própria morte, o que implica perguntar sobre o *ser-para-a-morte*.

Desse modo, insta questionar: como a morte é liberada para o *Dasein* em seu modo próprio de ser? Na medida em que a morte é o fim do *Dasein* e, por conseguinte, deve ser interpretada à luz do ser deste ente (o que nos remete ao pensamento circular, já devidamente fundamentado), a liberação da morte em sentido próprio

redundará na abertura do ser do *Dasein* em sentido próprio e, com isso, um projeto existencial em sentido próprio.

Vejamos, então, como a morte é aberta para o *Dasein* em seu sentido mais próprio e como isso redundará na remissão do *Dasein* para o seu próprio ser, ou seja, o próprio *Dasein* se liberará para si mesmo a partir de si mesmo (para e em função de si mesmo na abertura da morte em sentido próprio).

Segundo Heidegger, a lida cotidiana do *Dasein* é caracterizada como uma *fuga* de si mesmo. Esse fugir de si mesmo não é outra coisa senão uma fuga contínua da própria morte. Esse desviar-se se dá não no sentido de uma fuga do mundo, uma fuga dos afazeres diários. Ao contrário, ao fugir da sua possibilidade mais própria, o *Dasein* foge *para* o mundo, na medida em que se lança em um empenhar-se desmedido em suas atividades cotidianas, de modo a passar a se compreender a partir de tais afazeres e não o contrário, isto é, compreender os afazeres a partir de seu próprio ser.

Ao estar assim lançado no mundo, a partir da disposição da curiosidade[69], o *Dasein*, muito embora esteja aberto para si mesmo[70], ele o está em referência a suas ocupações cotidianas. Vimos que isso é possível na análise da disposição do temor. Nela, o *Dasein* se abre para si mesmo de forma remetida a entes que não ele mesmo (seja a co-pre-sença ou o ente intramundano) que ele acaba por se velar a si próprio a ponto de nos perguntarmos se não seria possível que o “pelo que” se teme ser um ente intramundano, quando na verdade, como já demonstramos é o *Dasein* sempre aquele pelo qual se teme, mas não em sua totalidade.

Além dessa possível *ambiguidade* concernente ao ente “temido”, aquele “pelo que” se teme, vimos também que o “temível”, o ameaçador, é sempre um ente que vem

---

[69] Heidegger nomeia como de-cadência esse movimento de fuga em direção à impropriedade. A de-cadência, por sua vez possui um modo de disposição “próprio”, assim como um modo de linguagem e compreensão. São respectivamente: a curiosidade, o falatório e a ambiguidade, como ser devidamente explicitado no capítulo subsequente.

[70] Já demonstramos que, pela disposição, o *Dasein* se dá conta de si. No entanto, a disposição de-cadente, abre o *Dasein* enquanto lançado para seus afazeres. Como os afazeres são a elaboração de uma compreensão previamente aberta, ao ser aberto como lançado para os afazeres cotidianos, o *Dasein* já se compreendeu a partir de tais afazeres. Desse modo, o *Dasein*, na disposição da curiosidade, se compreende a partir de sua lida cotidiana.

ao encontro dentro do mundo, seja intramundano ou co-pre-sença. Não é o que ocorre com a disposição fundamental da angústia. Vejamos sua peculiaridade e, por conseguinte, entendamos o motivo pelo qual Heidegger a caracteriza como disposição fundamental.

Conforme nos diz o próprio filósofo, “O com quê da angústia não é, de modo algum, um ente intramundano. Por isso, com ele não se pode estabelecer nenhuma conjuntura essencial.” (HEIDEGGER, 2005, p.250) A ameaça do temor põe o *Dasein* em risco sempre em referência a possibilidades de fato, mundanas, como no exemplo da casa: o *Dasein* está ameaçado a não ter mais a possibilidade disso ou daquilo[71].

Essa conjuntura própria da ameaça do temor é a referência a partir da qual se pode saber se o temível está a se aproximar ou a se distanciar. Em suma, a ameaça do temor é sempre determinada conjunturalmente e está a ameaçar o *Dasein* na medida em que este se compreende a partir de seus afazeres cotidianos, em outras palavras, a partir das conjunturas do mundo.

Se por um lado, o ameaçador do temor é determinado conjunturalmente, “O com quê da angústia é inteiramente indeterminado.” (HEIDEGGER, 2005, p.250). Uma vez indeterminado, o ameaçador da angústia não pode ser interpretado como “algo” que se aproxima. Sendo indeterminado, ele não se encontra em “lugar algum”.

O indeterminado ameaçador com o “que” a angústia se angustia, cabe perguntar, ameaça o *Dasein* no que concerne a que? Qual dano ele pode causar ao *Dasein*? Ora, quanto ao temor, o dano possível é compreendido na medida em que o *Dasein*, nessa disposição, já se compreendeu a partir de uma conjuntura mundana cotidiana.

[71] Note-se que até mesmo a morte aberta pela disposição do temor ameaça o *Dasein* em referência a todas as possibilidades de fato *somadas*. No entanto a totalidade do *Dasein* não é o somatório das suas possibilidades da fato, pois ele não é um ser simplesmente dado. No entanto, de início e na maior parte das vezes, entendemos habitualmente a totalidade como sinônimo de somatório. Dessa forma, devemos ter em conta este “dado” da cotidianidade e nos valermos dele para nele não cairmos. Nisso consiste a importância de neste trabalho darmos tanta importância à impropriedade.

Dessa forma, o dano é determinado no temor, pois ameaça o *Dasein* em *remissão* a possibilidades de fato, abertas pela conjuntura ora ameaçada. Assim, a ameaça é determinada. Por isso, ela sempre ameaça o *Dasein* em determinado aspecto, isto é, em relação a possibilidades factuais determinadas.

Uma vez que a ameaça, na angústia, é indeterminada, cabe a pergunta: o que é ameaçado na angústia? O que está sob ameaça na angústia? É o *Dasein* em relação ao seu emprego? Em relação a sua família? Em relação ao seu prestígio social? Em relação ao seu poderio econômico? Não.

O que é posto em ameaça na angústia é o *próprio Dasein*, este ente enquanto tal, o ser-no-mundo em sua totalidade[72]. O que *está em jogo* na angústia é o próprio *Dasein*. Ela não guarda remissão a esta ou àquela possibilidade de fato aberta a partir de uma conjuntura. Ao contrário disso, ela remete o *Dasein* ao seu próprio ser, que, por sua vez, é condição de possibilidade de toda e qualquer possibilidade conjuntural.

O *Dasein*, na angústia, não é remetido a esta ou àquela possibilidade de fato, nem mesmo a todas elas ao mesmo tempo. A angústia remete o *Dasein* à possibilidade de todas essas conjunturas. Dessa forma, a angústia remete o *Dasein* à totalidade conjuntural (mundo) *em sua possibilidade*. Por isso a afirmação de Heidegger de que "*a angústia se angustia com o mundo enquanto tal.*" (HEIDEGGER, 2005, p.250) Nesse mesmo sentido, afirma Rüdiger Safranski:

> Temos angústia do *mundo enquanto tal*. Diante da angústia tudo cai por terra, nu despido de qualquer importância [...] Quem tem angústia, a esse mundo *não tem mais nada a oferecer, nem mesmo o estar-junto de outros*. A angústia não tolera deuses além de si, e isola em dois sentidos. Ela rompe a relação com o outro, e faz o indivíduo isolado cair fora das relações de familiaridade com o mundo. Confronta o dasein com o *isso* nu do mundo e do próprio mesmo. Mas o que sobra quando o dasein passou pelo frio fogo da angústia não é nada. O que foi queimado pelo fogo da angústia revelou o cerne de fogo do dasein: *o ser-livre para a liberdade do escolher-a-si-mesmo e do apreender-a-si-mesmo*. (SAFRANSKI, 2005, p.192)

Provindo de si mesmo enquanto disposição e pondo em jogo o próprio poder-ser do *Dasein* em sua totalidade (e não este ou aquele poder ser), o *Dasein* não pode fugir

[72] Em sua totalidade e não em face do somatório de suas possibilidades abertas conjunturalmente.

*para* o ente intramundano, “queimado pelo frio fogo da angústia”. Ele não pode se desviar para determinada conjuntura, pois a angústia lhe remete a “algo” *anterior* a toda e qualquer conjuntura já estabelecida, isto é, para a condição de possibilidade de toda e qualquer conjuntura.

Em outras palavras, a angústia não lança o *Dasein para* o mundo já *aberto* na cotidianidade mediana, mas *para a abertura* do mundo enquanto tal, *anterior* a toda e qualquer conjuntura já estabelecida. A abertura, por sua vez, é o que constitui o ser do *Dasein*, como já dissemos. Dessa forma, o mundo passa a ser interpretado à luz do ser do *Dasein*[73] (*ser-no*-mundo) e não o *Dasein* interpretado à luz do mundo já constituído pela cotidianidade mediana.

Dessa maneira, a disposição da angústia provém, como toda disposição, do próprio *Dasein*. Seu diferencial é que ela abre o estar-lançado do *Dasein para* e *em função de* si mesmo, e não para e em função de alguma ocupação do mundo circundante. O contrário disso acontece no temor, pois ao se compreender em função de determinada conjuntura, o *Dasein* é para ela lançada[74]. Já na angústia, todo *Dasein* é ameaçado. A ameaça não se limita a esta ou aquela conjuntura. Dessa forma, a partir desta disposição, o *Dasein* é remetido para si mesmo em sua totalidade.

---

[73] Interpretar o mundo à luz do *Dasein* não quer dizer imprimir ao mundo uma interpretação arbitrária, pois, em um primeiro momento, poder-se-ia entender, que ao ler o mundo à luz do *Dasein*, estar-se-ia de-caindo em uma interpretação imprópria, pois estaríamos lendo uma coisa (mundo) à luz de algo alheio (*Dasein*). Isso não acontece de fato, pois: mundo e *Dasein* não são dois “entes” distintos, separados, como compreende a filosofia moderna pelo paradigma da dicotomia sujeito x objeto. O *Dasein* é ser-no-mundo, dessa forma, o mundo faz parte de seu ser. No entanto, só “há” mundo, pois o *Dasein* o abre enquanto tal estabelecendo conjunturas, do que decorre a falta de sentido de interpretarmos o *Dasein a partir* de determinada conjuntura já estabelecida, pois, em última instância é ele mesmo o ente que estabelece conjunturas a partir da abertura que constitui o ser *Dasein* do *Dasein*. O mundo em sua mundanidade, ou seja, totalidade conjuntural *em sua possibilidade*, isso sim constitui o *Dasein* enquanto ser-*no-mundo*. “’Mundo’ é um caráter da própria pre-sença.’” (HEIDEGGER, 205, p.105) A mundanidade do mundo “também” constitui o mundo enquanto tal. Disso decorre que interpretar o mundo à luz do ser-no-mundo implica em interpretar o mundo a partir de sua mundanidade, ou seja, interpretar o mundo enquanto tal.

[74] O *Dasein* exerce, assim, a dinâmica já descrita da compreensão/interpretação: se compreende em função da conjuntura e é para ela lançada, elaborando-a em formas (nos seus afazeres diários). Uma vez que estamos no presente momento a tratar especificamente da estrutura da disposição, cabe destacar que compreensão e disposição são a abertura constitutiva do *Dasein*, não cabendo entendê-las como compartimentos estanques incomunicáveis.

O que, entretanto, tudo isso tem a ver com nosso tema, a saber, a morte? Já afirmamos que o *ser-para-a-morte* é essencialmente angústia. (HEIDEGGER, 2005, p.50). Essa assertiva merece a devida fundamentação.

Dissemos, por um lado, que a ameaça própria da angústia é indeterminada. No capítulo anterior, por outro lado, afirmamos ser a indeterminação um traço essencial da morte e que a impropriedade cotidiana tende a buscar imprimir determinações arbitrárias a ela. A indeterminação da angústia não é outra que a da morte, pois a morte é a ameaça experimentada na angústia. A angústia libera a morte em sentido próprio na medida em que ela é experimentada pelo *Dasein* como uma ameaça indeterminada. Nesse sentido, elucidativas são as palavras de Piotr Hoffman:

> The possibilty of death is indefinite, for it is not confined to any particular moment or time span. The possibility of death can materialize at any moment. Furthermore, since Heidegger argues (in §70 of *Being and Time*) that space is encountered from within the temporal project of Dasein, the indefiniteness of death´s "when" (BT 302) implies its lack of connection with any particular "here" or "there". This is why the threat disclosed in anxiety – the threat of death (BT 310) – is perceived as coming at us from *'nowhere'* (BT 231)" (HOFFMAN, 2006, p.229)

Por ser indeterminado e, por conseguinte não se encontrar em nenhum "aqui" ou "ali" determinados, o "que" com que a angústia se angustia é o nada que não se revela em parte alguma. Heidegger, ao nos remeter ao nada[75], afirma "ser" este mundo enquanto tal. Isso quer dizer, em outras palavras, o "entre"[76], a abertura a partir da qual o mundo se faz mundo.

Na experiência do temor, ao contrário disso, a morte é experimentada como um acontecimento temível que ameaça o *Dasein* em *determinadas* circunstâncias. Dessas circunstâncias a ameaça provém, no temor, e para elas o *Dasein* retorna, na medida em que ele é para elas remetido.

Já na experiência da morte, enquanto ameaça indeterminada, aberta na disposição da angústia, a ameaça provém do próprio *Dasein* (e sem remissão a nenhuma conjuntura em específico), do seu nada originário, e, na medida em que ele é ameaçado enquanto tal (isto é enquanto *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, e não

[75] O "nada" será tratado também no capítulo posterior.
[76] Mais acima caracterizamos, com base no pensamento de Heidegger, o ser-em como o "entre".

como professor, marido, pai, etc – ocupações intramundanas), o próprio *Dasein* é para si mesmo remetido e enquanto tal. Na angústia, o *Dasein* se *remete para si mesmo e enquanto tal*: é de si mesmo remetido para si mesmo enquanto si mesmo. Por isso, é a disposição privilegiada, fundamental.

> *A coincidência existencial do abrir e do aberto em que abre o mundo como mundo, o ser-em como poder-ser singularizado, puro e lançado, evidencia que, com o fenômeno da angústia se fez tema de interpretação uma disposição privilegiada.* (HEIDEGGER, 2005, p.252)

O que se abre na angústia é a própria abertura do mundo (o mundo enquanto tal) e essa abertura é o ser do próprio *Dasein*. Assim, o próprio *Dasein* se abre para si mesmo, como dissemos. Há, com isso, uma coincidência entre o abrir (angústia) e o ente aberto (*Dasein*), pois é o abrir, nesse caso, o ser do próprio aberto.

Se por um lado, a de-cadência, entendida como movimento *para* a impropriedade, se caracteriza como uma fuga *para* o mundo, a angústia, enquanto disposição que *retira* o *Dasein* da de-cadência, não o retira do mundo. Isso porque, a disposição abre o *Dasein*, para si mesmo, em seu estar-lançado. Estar-lançado diz estar lançado no mundo. O *Dasein*, na disposição da angústia, abre para si o seu estar-lançado (no mundo) remetendo-se para si mesmo enquanto si mesmo. Está lançado em meio aos outros e aos entes intramundanos para e em função de si mesmo.

Assim sendo, o ente intramundano, os outros e mesmo os afazeres não se abrem como um lugar de escape, na medida em que não se está remetido a esta ou aquela conjuntura de fato, mas ao mundo em sua possibilidade, ao mundo em sua mundanidade, o mundo enquanto tal, como salientamos acima. Dessa maneira, o estar-lançado lança o *Dasein* no mundo e este é aberto desde sua abertura originária. A própria abertura é aberta na experiência da angústia.

A angústia, portanto, abre o estar-lançado no mundo para e em função de si mesmo. Nesse sentido, podemos falar em um *projeto existencial em sentido próprio.* A morte, aberta a partir da disposição da angústia, abre o *Dasein* em um *projeto* existencial dentre os outros e os entes intramundanos *para e em função de si mesmo*, abrindo-

o para uma compreensão própria de si mesmo, superando a de-cadência e a compreensão imprópria de si.

## 4.4 SÍNTESE DO QUARTO CAPÍTULO

Com isso, resta demonstrado como a angústia retira o *Dasein* do âmbito da compreensão mediana característica da cotidianidade, abrindo-o para si mesmo a partir de si mesmo e enquanto tal. Outras questões surgem a partir da abordagem da morte em sentido próprio.

Resta suficiente o que apresentamos até aqui? Não seria necessária uma assunção do *Dasein* de seu *ser-para-a-morte*, seu próprio poder-ser, insuperável e irremissível? Como se articulam as estruturas do *Da* do *Dasein* em sentido próprio? Como Heidegger aborda o ser do *Dasein* em sua totalidade (em sentido próprio), tendo em vista que apresentamos no primeiro capítulo a noção imprópria de totalidade? Essas questões merecem ser esclarecidas.

Além da abordagem da morte em sentido próprio solucionamos no presente capítulo a aporia presente desde o primeiro capítulo: a pressuposição daquilo que se busca. Isso foi resolvido com a exposição da estrutura da compreensão, sobretudo do seu caráter prévio, o que desemboca na ideia de círculo hermenêutico, tema de suma relevância na filosofia contemporânea.

No entanto, ainda precisamos nos debruçar sobre as questões acima apresentadas.

# 5 CURA E DE-CISÃO

## 5.1 RESULTADOS OBTIDOS E TAREFA DO PRESENTE CAPÍTULO

O que obtivemos até aqui? Será que nossa análise resta completa? Será que nosso percurso até aqui, por si só, libera o *Dasein* em sua totalidade para um *projeto* em sentido próprio? Alguns esclarecimentos se fazem necessários.

Caracterizamos até então a interpretação imprópria que o *Dasein* tem de si como aquela que o considera tendo por base um ente de natureza ontológica diversa da do ente exemplar, com destaque para o manual intramundano. No entanto, uma interpretação própria do *Dasein* requer que este ente seja interpretado tendo por base o seu próprio ser: isso poderia ser uma objeção para leitores não iniciados no pensamento heideggeriano, pois cair-se-ia em um círculo. A circularidade, contudo, foi mostrada como um traço fundamental da interpretação que se funda em uma compreensão aberta previamente que, por sua vez, é traço fundamental do ser do *Dasein*.

Além disso, e o mais grave de tudo para o presente trabalho: nossa análise de um projeto existencial em sentido próprio restaria incompleta se fosse interrompida tendo em vista “apenas” a abordagem da disposição fundamental da angústia. Isso porque a disposição fundamental de fato abre o *Dasein* não para esta ou aquela possibilidade ocupação ou preocupação. A angústia abre o *Dasein* justamente para a condição de toda e qualquer possibilidade de ocupação e preocupação.

Essa condição de toda e qualquer possibilidade de ocupação e preocupação, que Heidegger denomina de poder-ser, não é uma possibilidade, dentre outras, a se realizar. O próprio poder-ser fundamentalmente é nada. Com isso, é possível visualizar a “conexão” desse modo de ser do *Dasein* com a morte: esta uma possibilidade insuperável, nunca uma possibilidade de algo a ser realizado, pois com seu advento, cessa o ser-no-mundo, como já destacamos anteriormente.

Isso quer dizer que a morte enquanto experimentada em seu modo mais próprio deve ser suportada enquanto possibilidade. É justamente esse o modo de ser do poder-ser liberado pela disposição fundamental da angústia: uma possibilidade não realizável, sempre *anterior* a toda e qualquer possibilidade de ocupação e preocupação no mundo.

Por isso que o *Dasein*, antes de ser para esta ou aquela possibilidade de fato aberta pelo mundo circundante, é para o seu próprio ser. “O ser-no-mundo, ao qual pertencem de maneira igualmente originária, tanto o ser-junto que está à mão quanto o ser-com os outros, é sempre em função de si próprio.” (HEIDEGGER, 2005, p.244) Pelo mesmo motivo, Heidegger afirma que o ser-para-a-morte em sentido próprio é *antecipação*. “O ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar.” (HEIDEGGER, 2005, p.46).

Uma vez que o traço fundamental do ente investigado é o poder-ser, ao contrário de ser simplesmente dado, e este poder-ser é *anterior* a toda possibilidade de fato aberta pelo mundo circundante, tem-se que o modo próprio de ser deste poder-ser é *antecipação*. Sendo, projetando-se, para este poder-ser *anterior* a toda e qualquer possibilidade conjuntural o *Dasein* é para o seu poder-ser mais próprio, irremissível, intransferível, insuperável Em outras palavras, isso diz *ser-para-a-morte* em sentido próprio.

Irremissível, pois, sendo anterior às possibilidades abertas mundanamente, toda remissão a qualquer conjuntura possível (aos outros e aos entes intramundanos) é quebrada; intransferível porque não cabe aqui falar em substituição, como nas atividades cotidianas (possibilidades conjunturais abertas pelo mundo circundante), como assinalamos anteriormente; insuperável, pois este poder-ser não oferece nada a ser realizado.

Ao contrário disso, quando a morte se torna efetivamente real, o *Dasein* deixa de ser. Em outras palavras: identificando a morte com o poder-ser essencial do *Dasein*, temos que quando este poder-ser (morte) se faz efetivamente real o *Dasein* deixa de

ser, fecha-se a abertura, perde-se a compreensão, por conseguinte, o mundo e, consequentemente, perde-se o ser-no-mundo.

Esta afirmação é um tanto clara se pensarmos que o que caracteriza o *Dasein* é este poder-ser. Uma vez se realizando, isto é, tornando-se efetivo, o poder-ser torna-se “real” e com isso acaba por perder ser traço fundamental enquanto poder-ser: possibilidade. Dessa forma, ele deixa de ser poder-ser.

Assim, sendo o *Dasein* fundamentalmente este poder-ser, uma vez que este se efetiva e deixa de ser o que “é” (poder-ser, possibilidade), o *Dasein*, consequentemente, deixa de ser o que ele é com a efetivação da morte, isto é, o advento do falecimento. No entanto, a compreensão da morte enquanto falecimento (ou seja, evento futuro) já se demonstrou insuficiente nos capítulos anteriores. A morte só pode ser suportada enquanto possibilidade. Da mesma forma, o poder-ser próprio do *Dasein* só pode ser suportado e assumido enquanto possibilidade.

Possibilidade esta que se elabora nas diversas possibilidades abertas no mundo das ocupações, sem, no entanto, que nenhuma dessas possibilidades conjunturais lhe encerre. Dessa maneira, ao se projetar para esta ou aquela possibilidade de se ocupar, o *Dasein* se projeta primariamente para o poder-ser *anterior* a esta ou aquela possibilidade conjuntural de ocupação no mundo.

O que acontece na cotidianidade mediana é que esse fato de o *Dasein* sempre ser *antes* para seu próprio ser, ao contrário de se projetar pura e simplesmente para atividades no mundo, resta encoberto para o *Dasein*. O que a disposição fundamental da angústia faz é liberar o *Dasein* de toda e qualquer remissão direta aos entes intramundanos e à co-pre-sença, de modo que o poder-ser é liberado para o *Dasein*.

As possibilidades de ocupação e preocupação mundanas se revelam, a partir da angústia, como possibilidades de elaboração desse poder-ser, nunca, no entanto, encerrando-o por completo. Daí a reiterada afirmação em *Ser e tempo* de que este

poder-ser nunca é um poder-ser “solto no ar”, mas sempre já engajado em uma possibilidade de ocupação.

Mas, para além de as possibilidades mundanas de ocupação e preocupação como possibilidades de elaboração desse poder-ser, a angústia libera o *Dasein* para a *possibilidade* de ser própria e impropriamente. Propriedade e impropriedade são liberadas pela disposição fundamental como possibilidades desse poder-ser. Isso a de-cadência na impessoalidade cotidiana não permite ver. Sobre isso nos fala o próprio Heidegger: “É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção mais originária e elementar.” (HEIDEGGER, 2005, p.256)

Propriedade e impropriedade são liberadas na angústia para o *Dasein* como possibilidades. Isso por si só não basta para alcançarmos um projeto existencial em sentido próprio. O *Dasein* precisa *decidir* assumir um projeto existencial em sentido próprio, não apenas liberado em sua pura possibilidade, mas assumido para si, vindo a ser desde e para este poder-ser que lhe constitui a cada vez: vindo a ser o que se é, em uma paráfrase de um verso cunhado por Píndaro na antiguidade e retomado por Nietzsche[77] no crepúsculo da modernidade.

Como se busca apreender a totalidade do ser do *Dasein*, ou melhor, pensar uma experiência que o *Dasein* tenha de si mesmo em sua totalidade deve inexoravelmente abarcar não apenas o âmbito existencial, mas também o âmbito existenciário. Sem considerar a esfera existenciária, não lograremos pensar a existência no próprio existir, o que Heidegger entende ser uma necessidade a se observar: “A questão da existência sempre só poderá ser esclarecida pelo próprio existir. A compreensão de si mesma que *assim* se perfaz, nós a chamamos de *existenciária*.” (HEIDEGGER, 2005, p.39)

Heidegger oferece essa distinção entre existencial e existenciário no §4 de *Ser e tempo*. Segundo o filósofo, a *existencialidade* (Existenzialität) constitui o conjunto das estruturas da existência. A análise dessas estruturas Heidegger denomina de

[77] *Ecce homo: como alguém vem a ser o que é*.

análise *existencial* (existenzial). Ao se debruçar sobre as estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein*, por exemplo, empreende-se uma análise existencial. No entanto, o *Dasein* também guarda em si o âmbito existenciário (existenziell).

Esta esfera remete à delimitação factual do existir de cada existência, ou seja, a própria existência é um assunto de interesse e responsabilidade de cada *Dasein* em sua singularidade, prescindindo até mesmo de uma abordagem teórica da existência. Assim, não basta esclarecermos as estruturas existenciais do ser do *Dasein*. Além disso, o próprio *Dasein* em sua totalidade deve se desentranhar para si mesmo no exercício factual da existência. Nesse sentido, é necessário que haja um fenômeno no qual o *Dasein* assuma para si seu próprio poder-ser que lhe foi aberto pela disposição fundamental da angústia.

Dessa forma, nossa missão a partir de agora será fazer uma breve exposição do ser do *Dasein* enquanto cura, além de apresentar o fenômeno que Heidegger apresenta como de-cisão antecipadora, consistente no clamor da consciência: ao responder ao clamor, o *Dasein*, então, de-cide-se por ser a partir de e para o seu poder-ser mais próprio, *anterior* a toda e qualquer possibilidade de ocupação e preocupação. Com esse fenômeno, sucumbe a ditadura da impessoalidade, pois o *Dasein* não apenas recupera a possibilidade de ser a partir de e em função de si-mesmo, como assume existenciariamente esse modo de ser para si.

## 5.2 CURA

Nossa empreitada ao dissertar sobre a morte em *Ser e tempo* nos demanda pensar a totalidade do *Dasein*, ou pelo menos o caminho para se alcançar o ser do *Dasein* em sua totalidade. Nesse sentido, oportuna se faz a análise das duas faces da morte: a partir da concepção imprópria, apresentamos a impropriedade, de-cadência, impessoalidade cotidiana tendo como pano de fundo a morte. Em contrapartida, para pensarmos a face da morte considerada propriamente, devemos nos remeter à disposição fundamental da angústia, que é a ponte de passagem de um projeto existencial impróprio para o próprio.

Já abordamos anteriormente a disposição fundamental da angústia, situando-a na apresentação das estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein*, o que faz sentido se considerarmos que uma dessas estruturas é a disposição e a angústia enquanto tal é uma disposição privilegiada. No entanto, precisamos situar também a temática da angústia em *Ser e tempo* a fim de melhor situar o leitor na obra de Heidegger.

A angústia é trabalhada por Heidegger no §40 de *Ser e tempo*. Este parágrafo se encontra no capítulo sexto do primeiro volume da obra, na qual Heidegger vai justamente se perguntar em que consiste o ser todo do *Dasein*. Uma vez considerando que não se trata de um ser simplesmente dado, não podemos pensar a totalidade do *Dasein* como uma somatória de um amontoado de partes.

Dessa maneira, é descabido pensar que a compreensão somada com a disposição e com o discurso resultaria no *Dasein* em sua totalidade. Heidegger afirma que pensar dessa maneira seria proceder de modo diverso ao modo de ser do *Dasein* que não tem natureza de um ser dado. Por isso que fracassam as tentativas de se pensar o fenômeno da morte em relação à totalidade do *Dasein* sob a perspectiva de algo simplesmente dado, como nos exemplos do fruto, da dívida, da lua, dentre outros explorados anteriormente.

Nesse sentido, Heidegger apresenta o ser do *Dasein* como *Sorge* (cura). Demonstrar o que se entende por cura é a tarefa do referido capítulo de *Ser e tempo*. A apresentação da Cura se faz não apenas oportuna, mas necessária neste trabalho, pois a angústia e, consequentemente, a morte fazem parte da virada do projeto existencial impróprio do *Dasein* para o seu modo de ser próprio. Em outras palavras, da passagem da impropriedade para a propriedade, ou mesmo, da não totalidade para a totalidade. Como a totalidade não é a soma das estruturas já apresentadas, insta esclarecer o que Heidegger compreender como o sendo a cura, ou seja, o ser do *Dasein* em sua totalidade[78].

---

[78] Esclarecer previamente o que se entende pela totalidade do *Dasein* em vista de, posteriormente, se alcançar exatamente a totalidade do *Dasein* é mais uma vez pressupor o que se busca, manifestação da circularidade constitutiva do *Dasein*.

São essas as palavras de Heidegger para definir o que ele entende pela totalidade do *Dasein* enquanto cura:

> A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da pre-sença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da pre-sença diz preceder a si mesma por já ser-em (no mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura* que é aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. Fica excluída dessa significação toda tendência ôntica como cuidado ou descuido. (HEIDEGGER, 2005, p.257)

Dessa forma, a cura, enquanto preceder a si mesmo por já ser-em um mundo junto aos entes intamundanos e com os outros guarda os três momentos essenciais do ser do *Dasein* apreendido em sua totalidade: existência (preceder-a-si-mesmo); facticidade (já ser-em); e ser-junto aos entes intramundanos e com os outros (de-cadência). Devemos, agora, esclarecer cada um desses momentos e elucidar a articulação destes a fim de demonstrar a totalidade do ser do *Dasein*, sempre ressaltando que a cura não se encerra na consideração separada dos seus três momentos essenciais. Ao contrário disso, a cura é a articulação desses momentos.

> Essas determinações existenciais, no entanto, não são partes integrantes de um composto, em que se pudesse ou não prescindir de alguma. Ao contrário, nelas se tece um nexo originário que constitui a totalidade procurada do todo estrutural. (HEIDEGGER, 2005, p.255)

Os momentos da existência, facticidade e de-cadência se mostram na definição oferecida por Heidegger acerca da cura: preceder a si mesmo por já ser-em um mundo junto aos entes intramundanos e com os outros: no preceder a si mesmo, a existência; no já ser-em, a facticidade; no ser-junto aos entes intramundanos e com os outros, a de-adência. Analisemos esses momentos constitutivos da cura.

### 5.2.1 O preceder-a-si-mesmo

Heidegger, ao elaborar o que entende pelo o que denomina preceder a si mesmo nos remete a conceitos já abordados no presente trabalho. São palavras do autor:

> Na constituição ontológica da compreensão, o “estar em jogo” evidenciou-se como o ser que se projeta para o poder-ser mais próprio. Esse poder-ser é

> a destinação onde a pre-sença é sempre como ela é. (HEIDEGGER, 2005, p.256).

Nessa frase de Heidegger além de podermos ver grande parte do que já foi elaborado no presente trabalho, já nos é prenunciado o nexo de articulação constante na cura de seus momentos constitutivos. Somos, pela citação, remetidos de maneira expressa à estrutura ontológico-existencial da compreensão. Destino é um traço do projeto compreensivo: “A compreensão projeta a pre-sença para a sua destinação.” (HEIDEGGER, 2005, p.200)

O poder-ser ao qual a citação se refere é justamente aquele *anterior* a toda a possibilidade aberta conjunturalmente pelo mundo. No primeiro tópico do presente capítulo, identificamos esse poder-ser com a morte na medida em que somente pode ser experimentado como possibilidade e, enquanto tal, é irremissível e insuperável. Não oferece nada a realizar, nada para se tornar real.

Ao contrário disso, esse poder-ser é propriamente nada. Ora, mas é justamente com o nada que a *disposição* angústia se angustia. Por outro lado, o ser desse poder-ser, que propriamente é nada, ou seja, é tão somente um poder-ser capaz de propiciar aberturas, é identificado por Heidegger com a estrutura da compreensão:

> Compreender é o ser desse poder-ser, que nunca está ausente no sentido de algo que simplesmente ainda não foi dado mas que, na qualidade essencial de nunca ser simplesmente dado, “é” junto com o ser da pre-sença, no sentido de existência. (HEIDEGGER, 2005, p.198)

Dessa forma, alcançamos que: o poder-ser ao qual Heidegger nos remete, anterior a toda e qualquer possibilidade de fato aberta pelo mundo circundante, identifica-se com a morte (possibilidade irrealizável, insuperável, intransferível e irremissível) e com a compreensão (“Compreender é o ser desse poder-ser”).

Na medida em que a compreensão se caracteriza pelo seu caráter de projetar o *Dasein para* sua destinação, encontramos o sentido originário da expressão *ser-para-a-morte*. Dizer que o *Dasein*, ao ser projetado para as possibilidades abertas pelo mundo, se projeta *antes* para seu poder-ser propiciador de aberturas, é afirmar que o *Dasein* é sempre para a sua morte, mesmo que disso não se dê conta.

Heidegger denomina o ser *para* este poder-ser, *anterior* a toda possibilidade aberta pelo mundo circundante, de preceder-a-si-mesmo. “Do ponto de vista ontológico, porém, ser para o poder-ser mais próprio significa: em seu ser, a pre-sença já sempre *precedeu* a si mesma.” (HEIDEGGER, 2005, p.256). Essa citação está no §41 de *Ser e tempo*, no qual Heidegger trata do ser do *Dasein* enquanto cura. No entanto, não é outra a consideração de Heidegger quando trata da morte:

> Enquanto poder-ser, a pre-sença não pode superar a possibilidade da morte [...] Desse modo, a morte desentranha-se como a possibilidade mais *própria*, *irremissível* e *insuperável*. Como tal, é um impendente *privilegiado*. Essa possibilidade existencial funda-se no fato de s pre-sença estar, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de preceder-a-si-mesma. Este momento estrutural da cura possui a sua concreção mais originária no ser-para-a-morte. (HEIDEGGER, 2005, p.33)[79]

Dessa maneira, preceder-a-si-mesmo quer dizer ser (projetar-se) para o poder-ser propiciador de aberturas anterior a toda e qualquer possibilidade aberta pelo mundo circundante, o que em outras palavras diz: ser-para-a-morte. Sendo *destinada* para seu poder-ser propiciador de aberturas, anterior a toda possibilidade aberta factualmente no mundo, o *Dasein* existe: esse é o modo próprio de ser da existência, ou seja, ex-istir. Isso quer dizer que o *Dasein* nunca é exclusivamente remetido às possibilidades abertas pelo mundo circundante.

Uma vez que o empenhar-se nos afazeres cotidianos, na lida com os outros e com os entes intramundanos, é, fundamentalmente, a elaboração desse poder-ser propiciador de aberturas e este poder-ser nunca se encerra neste ou naquele afazer (o poder-ser, antes, é justamente a possibilidade de se empenhar neste ou naquele afazer intramundano), o *Dasein*, ao se empenhar nos afazeres cotidianos, é sempre *projetado anteriormente* para si mesmo, isto é, para este poder-ser propiciador de aberturas.

Dessa maneira, o *Dasein* está sempre “com um pé dentro e outro fora realidade”: nunca está remetido exclusivamente para os afazeres. Antes, se projeta primordialmente para si mesmo. O fato de estar sempre com “um pé fora” na realidade fica expresso no prefixo “ex” da existência. Nesse sentido, o *Dasein* é

[79] Essa citação se encontra no §50 de *Ser e tempo*, no capítulo em que Heidegger trata expressamente sobre a morte.

sempre transcendente: ao se empenhar nas possibilidades abertas pelo mundo, o *Dasein* elabora seu próprio poder-ser.

> De certa forma, preceder a si mesma é transcender. Mas não no sentido de buscar um mundo além do sensível, um supra-sensível. 'Pré' e 'trans' apontam para uma estrutura ou comportamento essencial que perpassa, atravessa, é o 'entre' ou 'o modo de ser relação' em toda efetivação" (PISETTA, 2005, p.75)

Transcender não quer dizer "ir para outro lugar", para o além, para um outro mundo. A transcendência do *Dasein*, ao contrário, é o modo deste ente se empenhar no mundo. Seu modo de ser é a ex-istência: empenhando, o *Dasein* está sempre de "fora" e para "fora" ("ex"). Transcender é destinar-se primordialmente para este poder-ser anterior e possibilitador das aberturas intramundanas. Este poder-ser, ao contrário de ser uma qüididade, é primordialmente nada, pura possibilidade.

Segundo Rüdiger Safrannski, "Também o momento de Heidegger conduz a uma transcendência, mas uma transcendência do vazio. A transcendência do nada." (SAFRANSKI, 2005, p.222).

A ameaça da morte remete a este poder-ser, anterior, cujo ser é compreensão. Diante dessa afirmação não estaríamos dizendo que a morte e o poder-ser são duas "coisas" distintas, isto é, o ameaçador e o ameaçado não seriam dois entes distintos? A morte é este poder-ser ou a ameaça a este poder-ser?

A resposta à primeira indagação só pode ser negativa, tendo por base as considerações acerca da disposição fundamental da angústia elaboradas no capítulo anterior. Lá apresentamos o fenômeno da coincidência entre o ameaçador e o ameaçado: o próprio ser-no-mundo enquanto tal é o ameaçador e o ameaçado, ou seja, esse ente cujo ser é fundamentalmente um poder-ser ameaça e é ameaçado.

Com isso, respondemos à segunda pergunta: a ameaça provindo do e destinada ao próprio *Dasein* diz, em outras palavras, que o poder-ser é a origem e o destino desse ameaça. A ameaça, não provindo de nenhum ente que não o *Dasein*, provém deste poder-ser e para ele se *destina*. Dessa maneira, o poder-ser é o ameaçador e o ameaçado.

Com base nessa afirmação, dizer que a morte ameaça o poder-ser anterior a toda e qualquer possibilidade aberta conjunturalmente não significa que a morte seja um e o ameaçado outro. Pelo contrário: tendo por base o fenômeno da coincidência entre o ameaçador e o ameaçado, a morte enquanto ameaça continua podendo ser identificada com o poder-ser.

Na ameaça, aberta pela disposição da angústia, o *Dasein* é remetido, portanto, *destinado* para este poder-ser. Sendo a morte esse poder-ser, ganhamos aqui a compreensão originária da coincidência entre ameaçador e ameaçado: na morte, a partir angústia, o *Dasein* é aberto para si mesmo como origem e destino.

A disposição fundamental da angústia já remete, de maneira articulada, o preceder-a-si-mesmo e, por conseguinte, a existência, calcada primordialmente na estrutura compreensão, ao momento do "já ser-em" e, por conseguinte, à facticidade, igualmente constitutivo da cura. Com isso demonstraremos o nexo entre existência e facticidade, compreensão e disposição, preceder-a-si-memo e já ser-em.

### 5.2.2 Já Ser-Em

Se com o preceder-a-si-mesmo, com a ex-istência, o *Dasein* está sempre "com um pé fora da realidade", ou seja, é transcendente, por outro lado, com o já ser-em e, por conseguinte, com a facticidade, o *Dasein* está "com o outro pé dentro da realidade", e, por assim dizer, é "imanente".

Ao longo de *Ser e tempo*, Heidegger afirma diversas vezes que o *Dasein* nunca é "um poder-ser solto no ar", mas este ente que nós mesmos somos está sempre empenhado em determinado afazer intramundano. Por isso, a possibilidade de se empenhar nesse ou naquele afazer, dessa ou daquela maneira, própria ou impropriamente, nunca é uma pura possibilidade "solta no ar", mas sempre já se encontra situada nessa naquela atividade.

Se no preceder-a-si-mesmo a ênfase é dada na estrutura da compreensão, o já ser-em enfatiza a estrutura da disposição. Cabe aqui mais uma vez a ressalva de que a cura, enquanto a totalidade do ser do *Dasein*, não pode ser concebida como um somatório de partes (existência + facticidade + de-cadência = cura).

Ao contrário disso, trata-se de, ao se tomar em conta seus momentos estruturais, mostrar o nexo originário que há entre estes. Isso já ficou evidenciado ao tratarmos o preceder-a-si-mesmo: evidenciou-se o nexo entre existência e facticidade na medida em que na disposição angústia há a coincidência entre o ameaçador e ameaçado. A ameaça, aberta pela *disposição* fundamental, provém do e se *destina para* o poder-ser cujo ser é *compreensão*. Desentranhou-se o conceito de *ser-para-a-morte*.

Com isso, não há que pensar exclusivamente em disposição, compreensão e linguagem separadamente. O exercício analítico proposto por Heidegger tem muito mais o condão de evidenciar o nexo do que em separar em partes o ser do ente investigado.

Dessa forma, o já ser-em, a facticidade, põe ênfase, dentre as estruturas ontológico-existenciais do *Dasein*, na disposição, já tratada no capítulo anterior. Destacamos aqui que, na medida em que pela disposição o *Dasein* sabe a quantas anda seu próprio ser, abre-se para o *Dasein* o fato de ele mesmo ser. O *Dasein*, embora seja essa possibilidade de empenhar-se nesta ou naquela atividade (preceder-a-si-mesmo), ele sempre já se encontra situado empenhado em algum afazer, em alguma atividade.

Por isso, não é nunca um poder-ser solto no ar: não se encerra na atividade empenhada, no aqui/agora, mas sempre já se encontra empenhado, já é sempre em um aqui/agora. A possibilidade de ser própria ou impropriamente é sempre deste ente que já se encontra lançado no mundo. A existência está sempre articulada com a facticidade. “Em outras palavras, existir é sempre um fato. Existencialidade determina-se essencialmente pela facticidade.” (HEIDEGGER, 2005, p.257)

Precede-se-a-si-mesmo por já ser-em, ou seja, “A pre-sença existe de fato.” (HEIDEGGER, 2005, p.243) A existência sempre se dá num estar-lançado, aberto pela disposição. A afirmação acima de que o *Dasein* está sempre “com um pé fora e outro dento da realidade” fica mais clara agora: o pé fora, como já frisamos, diz respeito à existência (“ex”-istência). O “pé dentro” diz respeito à facticidade. Isso é apenas outra forma de dizer que o *Dasein* nunca é um poder-ser “solto no ar” (uma pura existência sem facticidade) ou mesmo outra maneira de exprimir a sentença heideggeriana de que o *Dasein* existe de fato.

Se o poder-ser nunca é solto no ar, por outro lado, a facticidade não se confunde com o *factum brutum*, com fatualidade do ser simplesmente dado. “Na verdade, a ‘fatualidade’ do fato da própria pre-sença é, em seu ser, fundamentalmente diferente da ocorrência fatual de uma espécie qualquer de pedras.” (HEIDEGGER, 2005, p.94).

A disposição abre o *Dasein* para si mesmo em seu estar-lançado, no seu “fato de ser”, muito embora, de início e na maior parte das vezes, origem e destino se velem para o próprio *Dasein*, como já salientamos no capítulo anterior. No entanto, pela disposição fundamental da angústia e, por conseguinte, o ser-para-a-morte em sentido próprio, origem e destino, ameaçador e ameaçado, compreensão e disposição em seu nexo originário se abram para o *Dasein*.

Com isso, devemos passar para a análise do terceiro momento constitutivo da cura: o ser-junto-a e ser-com-os-outros, por conseguinte, a de-cadência.

### 5.2.3 Ser junto-a e ser-com-os-outros (a de-cadência)

Em vista de mantermos o máximo de fidelidade ao pensamento de Heidegger, abordaremos o terceiro momento constitutivo da cura, a de-cadência, não dando destaque a uma das estruturas ontológico existenciais. A estrutura ainda não abordada da cura, o discurso, aparecerá neste momento constitutivo (de-cadência), mas não como prevalecente, como apontamos nas demais.

O que tínhamos em vista até aqui, abordando a existência e a facticidade, era demonstrar o nexo entre esses dois momentos. “O que se questiona é a unidade ontológica da existencialidade e da facticidade, a copertinência essencial destas com relação àquela.” (HEIDEGGER, 2005, p.243) A unidade destes dois momentos se desentranhou no conceito de ser-para-a-morte: o nexo entre compreensão e disposição no ser (projetar-se) para o poder-ser anterior a toda a possibilidade aberta mundanamente, liberado a partir da disposição fundamental da angústia. O nexo com o discurso se mostrará com a devida propriedade no fenômeno, ainda a ser abordado, do clamor da consciência.

Ao tratar da de-cadência, mostraremos os modos próprios da compreensão disposição e discurso na impropriedade cotidiana. O próprio da cotidianidade é a impropriedade, como já demonstramos anteriormente. No momento da de-cadência, constitutivo da cura, compreensão se desentranhará impropriamente enquanto ambiguidade; disposição como curiosidade; e discurso na modalidade do falatório.

### 5.2.3.1 A Ambiguidade

A ambiguidade é o modo da compreensão imprópria. O traço mais elementar da compreensão imprópria está em ela consistir em uma incompreensão. Este termo não quer dizer que o *Dasein* deixe de compreender. Isso não é possível, pois como já vimos compreensão é o ser do poder-ser constitutivo deste ente que nós mesmos somos. No entanto, incompreensão aqui, se nos for permitido o uso de uma imagem muito conhecida na história da filosofia, remete à ideia da sombra da famosa alegoria da caverna de Platão[80].

Na imagem platônica, os prisioneiros se encontram acorrentados de costas para a saída e virados de frente para o fundo da caverna. Lá só conseguem ver as sombras dos objetos que passam por fora da caverna projetadas na parede ao fundo, pois

[80] Nossa intenção aqui não é propor um diálogo entre os pensamentos de Heidegger e Platão. Apenas tomamos emprestada a alegoria do filósofo grego por nos ser didaticamente esclarecedora para elucidar a ambiguidade.

estão com as pernas e os pescoços acorrentados. Nas palavras de Platão (2002, p. 257), “esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentados, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça;” Em outros termos, eles só conseguem ver as sombras.

O que chama atenção mais do que o fato de eles só poderem ver as sombras é a condição de não compreenderem a sombra enquanto tal. Na alegoria platônica, os prisioneiros pensam que se trata da realidade mesma ao ver as sombras, pois não compreendem serem estas justamente as sombras da realidade mesma. Desse modo, paira uma certa ambiguidade nessa situação.

A sombra não é a total cegueira, mas não também não é a clarividência. No entanto, aquele que sai da caverna, ao retornar, consegue ver a sombra como sombra. Aquele que não sai, por sua vez, continua a ver sombra, mas julga se tratar da realidade.

Retornando ao pensamento de Heidegger, quando falamos acima em incompreensão não estávamos nos referindo ao fechamento total da compreensão. Isso só aconteceria com a efetivação da morte, com o falecimento. Justamente por isso que a morte interpretada como um fato não nos permite acessar tal fenômeno, como já salientamos nos capítulos anteriores.

Ao contrário de um fechamento total, a incompreensão que marca a ambiguidade estaria justamente situada nessa “zona cinzenta”, nessa zona de penumbra na qual sombra não é compreendida enquanto tal. Dessa maneira, na ambiguidade, “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando na verdade não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi.” (HEIDEGGER, 2005, p.234)

A ambiguidade é modo (im)próprio da compreensão na de-cadência da cotidianidade. O *Dasein* não mais discerne o que é próprio do que é impróprio, da mesma maneira que o prisioneiro acorrentado de Platão não pode discernir a

sombra da realidade, sendo, dessa forma, o *Dasein* usurpado de poder decidir por um projeto existencial em sentido próprio. Ao contrário de se projetar para o poder-ser mais próprio, antecipando-se, ou seja, precedendo-a-si-mesmo em sentido próprio, o *Dasein*, a partir da (in)compreensão da ambiguidade, é *projetado* num frenesi ocupacional *curiosamente disposto* sempre em busca das novidades relativas aos acontecimentos intramundanos.

### 5.2.3.2 A curiosidade

Se a angústia é a disposição fundamental que lança o *Dasein* a partir de si mesmo e para si mesmo, quebrando toda a remissão possível ao que é intramundano e co-pre-sente (por isso a morte é a possibilidade irremissível), a curiosidade é o exato oposto disso: nela o *Dasein* se *projeta* em um abandono de si lançado no mundo e para as possibilidades mundanas.

Obviamente que sendo o preceder-a-si-mesmo um momento essencial da cura, o *Dasein* nunca se remete com exclusividade para os acontecimentos intramundanos, mas *antes* para si mesmo, como explicitado acima. No entanto, o *Dasein*, enquanto aquele ente em que está em jogo seu próprio ser, isto é, que está sempre na possibilidade de ganhar a si próprio ou de de-cair, de ser própria ou impropriamente, pode não se dar conta de que precede a si mesmo, isto é, pode, na de-cadência, estar-lançado no modo do esquecimento de si: de-caindo no mundo das ocupações como qualquer outro, como propriamente *ninguém* (o “quem” da cotidianidade). Isso fica evidenciado na disposição da curiosidade.

Heidegger, ao tratar da curiosidade, se remete ao pensamento de Santo Agostinho, mais precisamente ao Livro X das *Confissões*, para caracterizar a curiosidade como a concupiscência dos olhos (HEIDEGGER, 2005, p.231). Uma vez disposto na curiosidade, o *Dasein*, ao invés de se remeter a si mesmo de maneira esclarecida, se volta com demasiada ênfase para as coisas, para os outros, para os acontecimentos intramundanos. E isso com a única e exclusiva finalidade de ver.

> A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que vê, ou seja, para chegar a ele num ser, mas *apenas* para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. Esse ver não cuida em apreender nem em ser e estar na verdade, através do saber, mas sim das possibilidades de abandonar-se no mundo. (HEIDEGGER, 2005, p.233)

Uma vez lançado no mundo a partir dessa disposição, o *Dasein* de-cai no mundo das ocupações no modo de ser como os outros. Isso ganha concretude na medida em que o *Dasein* se empenha no mundo apenas no sentido de ver.

Heidegger destaca as três características marcantes desse modo de estar-lançado no mundo do *Dasein*: a impermanência, a dispersão e o desamparo. Nesse modo de ser lançado, o *Dasein* "não busca o ócio de uma permanência contemplativa e sim a excitação e inquietação mediante o sempre novo e as mudanças do que vem ao encontro." (HEIDEGGER, 2005, p.233). Ao estar-lançado sempre em vista do novo, o *Dasein* resta *disperso* querendo sempre aquilo que não tem, no desamparo de estar em todo lugar e em lugar nenhum propriamente (HEIDEGGER, 2005, p.232).

Já exploramos no presente trabalho a curiosidade, embora não de maneira explícita. Em *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tolstói, nos chama atenção a cena de abertura na qual chega para os colegas de trabalho de Ilitch a notícia de sua morte, isto é, mais um caso de morte dentre outros. Os personagens se encontram em seu ambiente de trabalho, um tribunal, isto é, o lugar no qual se empenham cotidianamente em seus afazeres (im)pessoais. Uma vez disposto na curiosidade, o *Dasein* encara a morte como um acontecimento intramundano, ou seja, casos de morte que acontecem, notícias de morte.

A partir disso, todos começam a arquitetar mentalmente as implicações que o acontecimento "morte de Ivan Ilitch" traria para aquele tribunal: quem ocuparia o cargo vago, o que deveria ser feito para preenchê-lo, em outras palavras, mal receberam a notícia daquele acontecimento e já estavam empenhados nos novos acontecimentos que a morte de Ilitch traria: dispersão, impermanência e desamparo são visíveis no recebimento da notícia da morte de Ivan Ilitch.

O próprio fato de a morte do personagem principal do escritor russo se abrir como a notícia de um fato que ocorre dentro do mundo já aponta para a impropriedade a partir da qual o fenômeno é tomado em consideração. A notícia como veículo de comunicação através do qual a morte de Ilitch se faz “acessível” também remonta ao modo impróprio do discurso enquanto falatório.

### 5.2.3.3 O falatório

Se a curiosidade é a concupiscência dos olhos, o falatório é a concupiscência da fala. “O seu empenho é que se fale.” (HEIDEGGER, 2005, p.228) De início e na maior parte das vezes, o *Dasein* está empenhado em uma lida com o discurso de modo a elaborá-lo como falatório.

Como a cura não comporta suas estruturas de maneira separada em compartimentos, ao contrário disso, a analítica heideggeriana visa justamente evidenciar o nexo existente entre as estruturas constitutivas do *Dasein*, o falatório tem uma compreensão e uma disposição que lhe são próprios.

A disposição imprópria é a curiosidade, caracterizada pelo empenho curioso nos acontecimentos intramundanos. O falatório traz à fala esse *frenesi ambíguo* e empenhado do *Dasein* na novidade de acontecimentos intramundanos: impermanência, dispersão e desamparo vêm à fala no falatório. Também a ambiguidade enquanto modo próprio da compreensão imprópria, se articulada no discurso do falatório. Conforme as palavras de Heidegger,

> De acordo com a compreensibilidade mediana já dada na linguagem que se articula em pronunciamentos, o discurso comunicado pode ser compreendido amplamente sem que o ouvinte se coloque num ser que compreenda originariamente do que trata o discurso. Não se compreende tanto o ente referencial, mas só se escuta aquilo que já se falou no falatório. (HEIDEGGER, 2005, p.228)

Um bom exemplo desse modo de ser do *Dasein* nos é dado mais uma vez pelo romancista russo Leon Tolstói, dessa vez não em *A morte de Ivan Ilitch*, mas em sua grande obra *Ana Karênina*. Logo no início da história, ao apresentar o personagem

Stiepan Arcádievitch, Tolstói o relata em uma lida com o discurso no modo do falatório:

> Stiepan Arcádievitch era leitor de um jornal liberal, não extremista, antes da tendência política a que pertencia a maioria. Embora, na realidade, não lhe interessassem nem a ciência, nem a arte, nem a política, defendia firmemente as mesmas opiniões da maioria e do jornal, só mudando de ideias quando todos o faziam, ou melhor, não mudava de ideias; estas é que se transformavam imperceptivelmente, por si mesmas. (TOLSTÓI, 1979, p.15 e 16)

É oportuno, pela citação de Tolstói, esclarecer que a dimensão do falatório não se encerra na experiência falada, mas também engloba a escrita, a produção desenfreada de coisas ditas nos meios de comunicação em massa também na dimensão escrita. O falatório no âmbito escrito, Heidegger denomina “escritório”.

> O falatório não se restringe apenas à repetição oral da fala, mas se expande no que escreve enquanto o “escritório”. Aqui, a repetição da fala não se funda tanto no ouvir dizer. Ela se alimenta do que se lê. A compreensão mediana do leitor *nunca poderá* distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente do que passa de mera repetição. (HEIDEGGER, 2005, p.228)

Heidegger e Tolstói estão a tratar do mesmo fenômeno. O personagem do escritor russo está a se empenhar na política, na arte, na ciência sem poder “distinguir o que foi haurido e conquistado originariamente”. Sua compreensão é, assim, ambígua. Stiepan Arcádievitch não descobre o ente referencial nas palavras escritas, no caso, a política, a arte e a ciência que, como afirma Tolstói, nem lhe interessam, mas limita-se a repetir o que já foi falado/escrito no falatório/escritório. A própria escrita do jornal nada mais é do que a elaboração da opinião pública, como já vimos. Repetir esse falatório nada mais é do que o modo (im)próprio de elaborar esse espaço de compreensão previamente aberto (opinião pública).

Se relembrarmos a outra obra de Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*, nos chama atenção o fato de que a morte do personagem principal chega ao conhecimento dos *outros* através de uma *notícia de jornal* (falatório/escritório/discurso): mais um caso, dentre outros, de morte que ocorrem no mundo. A partir dessa “descoberta” da morte, um acontecimento que ocorreu com outra pessoa que não eu mesmo, a própria morte se me apresenta como um acontecimento futuro.

Com isso, acaba o *Dasein* por se empenhar em *ver* (curiosidade/disposição) casos de morte que ocorrem no mundo que, por sua vez, reafirmam aquilo que ele já pré-compreendeu (ambiguidade/compreensão): dessa vez não fui eu que morri, mas *outro*. Como atesta Tolstói em relação aos colegas de trabalho de Ilitch ao receberem a notícia do falecimento do amigo: "'Agora era ele que tinha de morrer. Comigo vai ser diferente – eu estou vivo.', pensava cada um deles [...]" (TOLSTÓI, 2012, p.7). Nas palavras de Jorge Antônio Torres Machado, "O discurso cotidiano relativo à morte indica dessa forma, uma fuga da qual o sintoma é o comportamento de negação, no pensamento mágico de que a morte é sempre morte do outro." (MACHADO, 2006, p.163).

Certeza e indeterminação, os dois caracteres próprios da morte, se atenuam na de-cadência: ao interpretar a morte como um acontecimento futuro, a de-cadência cotidiana do falatório curioso e ambíguo acaba por atenuar essa indeterminação, emprestando-lhe certas determinações. Dessa forma, não se está tão certo (incerteza) da morte: ela é um acontecimento futuro (determinado). Sendo genericamente futuro, a indeterminação e, por conseguinte, a certeza de-caem em ambiguidade. A morte que é certa e indeterminada, na ambiguidade, passa a ser compreendida como incerta e determinada.

### 5.2.4 SÍNTESE DA ANÁLISE DA CURA

Existência, facticidade e de-cadência ficam, assim, explicitadas. Com isso, desentranhamos de maneira originária o conceito de *ser-para-a-morte* de Heidegger a partir do ser do *Dasein* em sua totalidade, a cura: preceder-a-si-mesmo por já ser-em junto-a e com os outros. No preceder-a-si-mesmo, a existência; no já ser-em, a facticidade; no ser-junto-a e com-os-outros, a de-cadência em ambiguidade, curiosidade e falatório.

No entanto, a cura foi demonstrada em seu caráter prévio, isto é, falta ainda apresentar o fenômeno no qual o *Dasein decide* assumir o *ser-para-a-morte* em sentido próprio. Mais acima afirmamos que apenas apresentar a disposição

fundamental da angústia seria insuficiente para conquistarmos um projeto existencial em sentido próprio.

Ao quebrar toda remissão para os entes intramundanos e para as atividades cotidianas nas quais o *Dasein* se compreende como qualquer outra, a disposição fundamental da angústia abre para o *Dasein* propriedade e impropriedade como possibilidades de seu próprio ser. Na de-cadência não há essa possibilidade de escolha, de de-cair e ser como *os outros*, como ninguém propriamente, ou de assumir seu poder-ser mais próprio como seu.

O prisioneiro, na imagem da caverna de Platão, não tem outra opção a não ser compreender a sombra como realidade: a ambiguidade lhe é imposta pela sua própria condição e ele não pode se dar conta nem mesmo desta imposição. É como se, aproveitando mais uma vez a imagem, a angústia rompesse os grilhões e o empurrasse para fora da caverna. Depois disso, resta ao prisioneiro a responsabilidade, ao retornar a caverna, de orientar a sua visão das sombras a partir daquele acontecimento privilegiado que lhe retirou da caverna e possibilitou ver a realidade enquanto tal e, por conseguinte, a sombra enquanto sombra.

> Esse fazer impessoal, sem reflexão a partir de si mesmo, para ser modificado, deve passar por uma decisão de cunho pessoal e intransferível, escolha que Heidegger chama de “si mesmo mais próprio”. (MACHADO, 2006, p.175 e 176)

O *Dasein* precisa escolher a si mesmo, necessidade que não é satisfeita apenas pela disposição fundamental: essa abre apenas a possibilidade dessa escolha, o que é fundamental. O fenômeno no qual o *Dasein* escolhe a si mesmo, recuperando-se da perdição da impessoalidade de-cadente, curiosa, ambígua e falante, Heidegger denomina de *de-cisão*.

## 5.3 A DE-CISÃO

De-cisão não quer dizer uma arbitrariedade do *Dasein*, mas uma abertura privilegiada que abarcará os modos próprios de ser de compreensão, disposição e

linguagem, do mesmo modo que a de-cadência comportou seus modos impróprios de ser. Se buscamos desentranhar o *Dasein* em sua totalidade, esse deve abarcar todas as estruturas ontológico-existenciais do *Da* e não apenas a disposição fundamental (angústia).

Além disso, ficará evidenciado o nexo entre essas estruturas. Até então, explicitamos a experiência da disposição em sentido próprio com a angústia. O fio condutor agora que abarcará os demais momentos na de-cisão enquanto abertura própria do *Dasein* é o clamor da consciência, modo privilegiado do discurso. Passemos a sua análise a fim de alcançarmos a de-cisão.

### 5.3.1 A consciência

Desde a modernidade a consciência é um tema recorrente na história da filosofia. No entanto, Heidegger nos oferece a consciência a partir de uma nova perspectiva. Desde a modernidade, ela é tida como um algo pré-existente, simplesmente dado, como o substrato de um “eu” que subsiste por trás de todo fenômeno.

Enquanto essência do “eu”, sujeito cartesiano, a consciência enquanto *res cogitans*, a consciência seria a causa última de toda e qualquer representação. O sujeito moderno, enquanto consciência, é o ponto para onde convergem todas as representações dadas. Em outras palavras a consciência enquanto “coisa que pensa” (*res cogitans*) é sempre causa daquilo que representa. Não nos demoremos em discorrer acerca da concepção moderna de consciência. O que queremos destacar é que essa concepção de consciência, que é a nossa concepção usual, pré-compreende a consciência como um “algo” que seria a causa do clamor.

O que Heidegger apresenta de diferente dessa concepção é que a consciência não é a causa do clamor, mas sim o próprio clamor, enquanto modo possível do *discurso*. Dessa forma, o termo “clamor da consciência” não quer dizer que um agente chamado consciência dê causa à ação de clamar. Não há esse sujeito, esse algo, essa coisa pensante, mas apenas o clamar como modo de ser da estrutura

ontológico-existencial do *discurso*. Uma passagem de *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche nos ajuda a compreender o que Heidegger nos traz com o clamor da consciência:

> Pois assim como o povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco, do mesmo modo a moral do povo discrimina entre a força e as expressões de força , como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente que *fosse livre* para expressar ou não a força. Mas não existe tal substrato; não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar do devir; o 'agente' é uma ficção acrescentada à ação – ação é tudo. O povo duplica a ação, na verdade; quando você vê o corisco relampejar, isto é a ação da ação: põe o mesmo acontecimento como sua causa e seu efeito. (NIETZSCHE, 2004, p.36)

Podemos juntamente com Nietzsche afirmar que, habitualmente, acrescenta-se ao clamor o sujeito "consciência". Mas não há esse sujeito, esse "eu", essa *res cogitans*, como agente da ação, como causa do clamor. Ao contrário disso, há "apenas" o clamor, de modo que a consciência não é outra coisa senão o próprio clamor. Se entendermos a consciência como sujeito da "ação" clamar, duplicamos a ação, nos termos trazidos por Nietzsche. Nas palavras de Heidegger:

> Esse procedimento é facilitado pelo dogma não pronunciado que guia a seguinte tese ontológica: o que *é*, de modo tão factual como o clamor, deve *ser simplesmente dado*; o que não se deixa comprovar objetivamente como *ser simplesmente dado*, não é. (HEIDEGGER, 2005, p.61)

Dizer que não há o "sujeito- consciência", simplesmente dado, que dá causa ao clamor, não quer dizer, entretanto, que não há consciência. O clamor é um modo de ser do *discurso*. Enquanto estrutura ontológico-existencial do *Da* do *Dasein*, a consciência se mostra como um fenômeno originário do ente investigado. Vejamos então em que consiste a consciência enquanto clamor.

### 5.3.1.1 O clamor da cura

A consciência enquanto clamor é um modo de ser do *discurso*, ou seja, um dos modos possíveis dessa estrutura ontológico-existencial do *Dasein*. Como a cura, segundo já expusemos, não é constituída por um amontoado de partes, mas por um nexo originário de seus momentos constitutivos, do que decorre a necessidade de

pensar a articulação das estruturas ontológicos existenciais do *Da* do *Dasein*, podemos desde já vislumbrar o nexo entre as estruturas do discurso e da compreensão no clamor da consciência: “A análise da consciência parte de um dado indiferente, a saber, o fato de que ela, de algum modo, dá algo a compreender.” (HEIIDEGGER, 2005, p.55)

A pergunta que logo surge é: o que o clamor dá a compreender? Que “algo” é esse que se compreende no clamor da consciência? Enquanto modo do discurso, o clamor se refere ao ente aclamado e justamente dele retira aquilo que ele aclama. O ente aclamado é o próprio *Dasein*. Então que algo é esse?

Desde as páginas iniciais de *Ser e tempo* Heidegger diferencia o ser do ente *Dasein* dos demais entes. O ente privilegiado é constituído pela abertura, o que, na esteira do pensamento do próprio Heidegger, caracterizamos anteriormente como poder-ser. O ser desse poder-ser *anterior* e possibilitador de todo empenho intramundano não é uma dentre outras possibilidades dentro do mundo, mas, propriamente, é nada. Por isso, a afirmação de Heidegger: “*O que* a consciência de-clama para o aclamado? Em sentido rigoroso, nada.” (HEIDEGGER, 2005, p.59)

O nada não deve ser entendido como a “ausência de algo”, pois essa consideração tomaria como referência primordial o ser simplesmente dado e compreenderia o nada, por conseguinte, como “ausência de ser simplesmente dado”. Mas, “Por que há simplesmente o ente e não antes o nada?” (HEIDEGGER, 1999, p.33) Em termos didáticos, não devemos compreender o nada a partir do ente, mas, ao contrário, devemos compreender o ente tendo o nada como ponto de partida.

Anteriormente identificamos este poder-ser, referido no discurso do clamor enquanto nada em sentido rigoroso, com a morte (irrealizável, insuperável, intransmissível, insubstituível) e com a compreensão (projeto, destinação). Disso desentranhamos o conceito de *ser-para-a-morte*. Evidenciou-se o nexo entre compreensão e disposição, entre existência e facticidade.

Agora poderemos visualizar como o *discurso* se integra com a compreensão e com a disposição na articulação da liberação do projeto existencial do *Dasein* em sentido próprio em totalidade. Segundo Heidegger,

> Pertence à pre-sença, no entanto, de modo essencial, o fato de, com a abertura de seu mundo, ela estar aberta para si mesma, de tal modo que sempre já se *compreende*. O clamor alcança a pre-sença nesse movimento de sempre já se ter compreendido na cotidianidade mediana das ocupações. (HEIDEGGER, 2005, p.58)

Essa citação de Heidegger, não obstante sua peculiar linguagem, nos é bastante esclarecedora. Ela contém tudo o que precisamos para demonstrar o nexo entre compreensão, disposição, de-cadência e discurso. Vejamos, então.

A primeira das estruturas que se mostra de maneira explícita na citação é a compreensão. No entanto, se analisarmos com mais cuidado, veremos que a compreensão nos é apresentada no movimento de “já se ter” compreendido. Esse “já se ter” nos remete ao já-ser-em (facticidade) da cura que nos é aberta, sobretudo, pela estrutura da disposição. Dessa forma, a citação nos mostra a imbricação entre compreensão e disposição, existência e facticidade, preceder-a-si-mesmo e já-ser-em.

Além desses dois momentos já apresentados em seu nexo originário enquanto ser-para-a-morte, vemos na citação o momento da de-cadência, também constitutivo da cura. O movimento de sempre já se ter compreendido se remete ao mundo das ocupações, isto é, ao ser-junto-a e ao ser-com-os-outros no mundo. Em outras palavras, o *Dasein* sempre já se compreendeu (disposição e compreensão) na cotidianidade ocupacional mediana (de-cadência). O clamor (discurso), nos ensina a citação, alcança o *Dasein* nesse movimento.

Em outros termos, Heidegger afirma que o clamor alcança o *Dasein* em todos os seus momentos constitutivos: proceder-a-si-mesmo (compreensão) por já ser-em (disposição) um mundo junto-a e com-os-outros (de-cadência). O clamor (discurso) alcança todos os momentos da cura. Dessa forma, o *Dasein* é ultrapassado pelo clamor nisso que ele mesmo e os outros sempre já compreenderam de si na cotidianidade impessoal.

Nesse sentido, o clamor da consciência é o clamor da cura. Isso fica evidenciado no §57 de *Ser e tempo* quando Heidegger questiona quem clama e quem é aclamado no clamor. Assim como na angústia acontece o fenômeno da coincidência entre o ameaçador e o ameaçado, no clamor quem clama e o aclamado são, da mesma forma, o próprio *Dasein*, ou seja, também coincide o aclamado com quem clama.

No entanto, para Heidegger, apenas afirmar que coincide quem clama com quem é aclamado não basta. Ele entende necessário desentranhar o clamor como clamor da cura e, com isso, ganhar a compreensão da coincidência entre quem clama e quem é aclamado. Heidegger define a consciência como clamor da cura nos seguintes termos:

> *A consciência revela-se como clamor da cura:* quem clama é a pre-sença que, no estar-lançado, (já ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O aclamado é justamente essa pre-sença conclamada para assumir o seu poder-ser mais próprio (preceder-se...). Conclama-se a pre-sença, aclamando-a para sair da de-cadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupaões). (HEIDEGGER, 2005, p.64)

Mais acima afirmamos que o clamor alcança o *Dasein* em seu movimento de sempre já se ter compreendido nas ocupações junto-ao-mundo. O “já-se ter” do “já se ter compreendido” remete á estrutura da disposição, base do momento da *facticidade* constitutivo da cura. A disposição, como já afirmamos anteriormente, abre o *Dasein* para o *fato* de que sempre já foi/é. Mas, o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, já se compreende a partir das suas ocupações junto-ao-mundo. Isso concretiza o que Heidegger denomina de “fuga da estranheza”.

Essa estranheza consiste no fato de o *Dasein* estar-lançado para o *pode-ser indeterminado*, anterior a toda e qualquer possibilidade aberta pelo mundo, como ficou demonstrado no conceito de *preceder-a-si-mesmo*. Estar lançado para esse poder-ser, certo e indeterminado: nisso consiste a estranheza. O fato de existir é o estranhamento, encoberto nas ocupações cotidianas, entretanto. Nelas o *Dasein* ganha *algo* em que se apoiar, ou seja, passa a se compreender a partir das atividades do mundo.

Na medida em que a angústia corta essa possibilidade de fuga, a disposição fundamental abre caminho para o *Dasein* ser interpelado pelo clamor. Uma vez vetada a rota de fuga do *Dasein* para as ocupações cotidianas, não lhe resta nada a não ser seu próprio poder-ser lançado e desentranhado na estranheza. “O *que* ainda lhe resta senão o poder-ser de si mesma, desentranhado na angústia?” (HEIDEGGER, 2005, p.63)

Lançado no mundo no modo da estranheza, o *Dasein* é aclamado a assumir seu poder-ser mais próprio. O clamor clama o *Dasein* a assumir esse poder-ser (preceder-a-si-mesmo) que ele sempre já-é (já ser-em) e com o qual ele se angustia, no entanto cotidianamente velado pelo mundo das ocupações (junto-ao-mundo-e-com-os-outros).

O *Dasein* aclamado é aquele que usualmente está disperso no mundo das ocupações, mas que, agora angustiado, ou seja, com sua “rota de fuga” vetada, é convocado a assumir seu próprio poder-ser enquanto seu e não como de qualquer outro. Em outras palavras o *Dasein* clama a si para sair da perdição da impessoalidade cotidiana.

O *Dasein*, enquanto clamante e aclamado, permanece em uma indeterminação fundamental.

> O si-mesmo aclamado permanece indeterminado e vazio em seu conteúdo [...] Não apenas o clamor considera o aclamado “sem levar em conta a sua pessoa” como quem clama permanece em uma surpreendente indeterminação. (HEIDEGGER, 2005, p.60)

Tendo por base o que já conquistamos até aqui acerca do poder-ser do com o qual o *Dasein* se angustia, caracterizado primordialmente pela certeza e pela indeterminação (morte), a afirmação acima não fica tão obscura. Isso porque a morte (poder-ser) é certa e indeterminada, ou seja, aquilo que o *Dasein* é aclamado a assumir é indeterminado. No entanto, o clamado também é indeterminado. Não se trata de dois entes, mas de um só. Pode parecer estranho que o *Dasein* clamado seja “também” indeterminado, mas suas determinações habituais provêm da lida

com os afazeres cotidianos. Na impessoalidade de-cadente o *Dasein* recebe definições como qualquer outro.

Uma vez vetada a fuga para os afazeres cotidianos na angústia, o *Dasein* clamado permanece indeterminado. Justamente para sair dessas determinações cotidianas, para essa direção, o *Dasein* é aclamado. “Apesar da aparente indeterminação do conteúdo do clamor não se pode deixar de considerar a *direção* segura com que o clamor *intervém*.” (HEIDEGGER, 2005, p.59)

A direção nos remete à ideia de destinação. Essa constitui o traço fundamental da compreensão enquanto *projeto*. Dessa forma, precisamos ainda responder o que o clamor dá a compreender. Isso será feito através da noção de ser e estar em débito, apresentada no §57 de *Ser e tempo*, intitulado justamente *A compreensão do aclamar e o débito*.

### 5.3.2 O DÉBITO

O débito será a chave para respondermos ao questionamento da compreensão, do que se compreende no clamor. Já pudemos adiantar que o clamor de-clama nada em sentido rigoroso ao aclamado. Com isso, podemos, desde já, vislumbrar o nexo dessa afirmação com a estrutura da compreensão na medida em que em que o poder-ser, do qual o ser é a compreensão, não é uma dentre outras possibilidades determinadas mundanamente, mas consiste propriamente em nada. O que o clamor dá a compreender remete à estrutura da compreensão. Isso não é uma óbvia afirmação.

É claro que quando se fala em “dar algo a compreender” está-se em certo sentido em remissão à estrutura da compreensão, mas, de início e na maior parte das vezes, ao considerar o “dar algo a compreender” nos atemos muito mais ao “algo” do que ao “dar a compreender”. Isso porque a *direção para* a qual a compreensão está voltada no movimento de “dar algo a compreender” é justamente o algo a ser compreendido e não a compreensão, ela mesma, propriamente dita.

Como a disposição da angústia rompe as remissões a qualquer algo possível no mundo das ocupações, o estar-lançado do *Dasein* na disposição fundamental da angústia é projetado para seu poder-ser anterior a todo o algo[81]. O ser desse poder-ser é a compreensão, como já dissemos. Dessa maneira, da mesma forma que na angústia (disposição) há uma coincidência entre o ameaçador e o ameaçado e no clamor (discurso) coincidem o clamante e o aclamado, agora a própria compreensão é dada a compreender.

Insta questionar como se dá a dinâmica dessa compreensão de si mesmo do *Dasein*, pois não se trata de um mero "dar a entender". "Mais originário do que qualquer *saber* a seu respeito é o *ser* e estar em débito." (HEIDEGGER, 2005, p.74) A compreensão possui seus traços próprios, sobretudo o seu caráter prévio (do qual se desentranha a antecipação) e o projeto enquanto destinação.

A partir desses traços, sem perder de vista a compreensão enquanto poder-ser, é que se esclarecerá a noção de ser e estar em débito dado a compreender pelo clamor da consciência. "Caso seja possível uma compreensão da essência do débito então essa possibilidade já deve estar esboçada na pre-sença." (HEIDEGGER, 2005, p.68)

Da mesma forma que as estruturas ontológico-existenciais na de-cadência ganham configurações próprias, compreensão/ambiguidade, disposição/curiosidade e discurso/falatório, no projeto existencial em sentido próprio essas estruturas também ganham seus modos próprios de ser: disposição/angústia e discurso/clamor. A compreensão em sentido próprio Heidegger denomina de querer-ter-consciência. "*Compreender a aclamação* significa: *querer-ter-consciência*." (HEIDEGGER, 2005, p.76)

Querer-ter-consciência é assumir esse ser e estar em débito. Ao apresentar a ideia de débito, Heidegger aponta as limitações de uma interpretação imprópria da consciência, o que ele chama de "vulgar". No entanto nos chama a atenção um traço

[81] Como afirmamos mais acima, é necessário compreender o ente a partir do nada e não o nada a partir do ente.

dessa compreensão vulgar da consciência: o ser e estar em débito nos remete a ideia de *ter responsabilidade* por algum fato ocorrido.

A interpretação impessoal da consciência, assim como de qualquer outro tema, sempre traz à tona considerações sobre seres simplesmente dados. Dessa maneira, a consciência vulgar pensa em responsabilidade sobre fatos, dados, acontecimentos já ocorridos no mundo. O *Dasein* seria o responsável por algum desses fatos, segundo a interpretação vulgar da consciência, como no caso de uma dívida monetária contraída pelo *Dasein*.

Esse exemplo da dívida nos chama a atenção em sentido especial. Isso não apenas porque a palavra utilizada por Heidegger para designar “débito” seja *Shuld* que comporta dentre outros significados, o sentido de culpa, débito e dívida. O exemplo mencionado vem à tona por sua inadequação em relação ao ser do *Dasein*. Trata-se de um modo de estar em débito em relação a algo simplesmente dado e não em relação ao ente de natureza ontológica do *Dasein*.

Esse exemplo já se nos mostrou inadequado em outra ocasião quando tratamos da noção inapropriada de pendência. Naquela ocasião afirmamos que ao ser do *Dasein* pertence uma constante inconclusão, pois, uma vez concluso totalmente o ser do *Dasein* com o advento efetivo da morte (falecimento), este ente deixa de ser. Dessa maneira, inferiu-se inadequadamente que ao ser do *Dasein* pertencia um ainda-não, um pendente.

Para elucidar em que consiste essa pendência, Heidegger nos ofereceu o exemplo de uma dívida a ser quitada. Isso se mostrou insuficiente em face da morte (possivelmente pendente para o *Dasein*, seu derradeiro ainda-não), pois o pendente da dívida, aquilo que ainda não se ajuntou ao montante já pago possui a mesma natureza (simplesmente dada) da quantia já paga, com a única diferença de ainda não estar à mão.

A morte em sentido próprio certamente não possui esse modo de ser, essa natureza ontológica, uma vez que só pode ser experimentada pelo *Dasein* enquanto

possibilidade. O ainda-não do *Dasein* não pode “ser quitado”, é insuperável. Isso agora fica muito mais claro na medida em que já identificamos a morte com o poder-ser, cujo ser é compreensão, do qual desentranhamos o conceito de *ser-para-a-morte* enquanto a expressão da unidade entre existência e facticidade. Esse poder-ser já está sempre projetado nessa ou naquela possibilidade, mas ele mesmo, enquanto tal, não se realiza, mantendo assim o *Dasein* enquanto o ente projetado para essa ou para aquela possibilidade.

Podemos, então, afirmar com muito mais clareza que a morte, ao contrário de ser algo pendente, é um impendente na medida em que não oferece nada a ser realizado. O débito fundamental do *Dasein* não consiste em um ainda não ser simplesmente dado. Ao contrário disso, o ser e estar em débito diz respeito ao modo próprio de ser do *Dasein*.

O *Dasein* sempre tem de vir a ser o que ele é. Ele tem de, a cada vez, assumir o seu poder-ser enquanto seu. Qual a relação, então, entre a morte e o débito? Será que o fato de o exemplo da dívida aparecer como impróprio para os dois casos é mera coincidência ou será que isso aponta para um nexo fundamental entre a morte e o ser e estar em débito?

O traço da responsabilidade trazido pela noção vulgar da consciência como débito nos é caro aqui, pois o clamor clama o *Dasein* a assumir seu próprio ser. Há uma responsabilidade a ser assumida. Ser responsável diz, em outras palavras ser fundamento. Mas como o *Dasein*, que fundamentalmente é um poder-ser capaz de propiciar aberturas, pode ser fundamento? Como pode esse poder-ser, que em sentido rigoroso é nada, ser fundamento?

O débito fundamental do *Dasein* não pode ser pensado, como já afirmamos, em relação a algo que aconteceu. Nesse sentido, deve-se pensar o ser e estar em débito como um estar-lançado que se projeta para possibilidades. O fato de ser um ente já-lançado projetado para possibilidades deve ser assumido a cada vez. Esse projetar-se para possibilidades, traço constitutivo da compreensão, pertence ao

poder-ser propiciador de aberturas. Esse poder-ser, enquanto morte que, por sua vez, é insubstituível, deve ser assumido, a cada vez, pelo *Dasein*.

Ser projetado nessa ou naquela possibilidade aberta pelo mundo constitui o projeto existencial do *Dasein*. Este ente, pelo clamor da consciência, sintonizado pela disposição fundamental da angústia, é clamado a assumir esse poder-ser como seu. O ente clamado, por sua vez responde ao clamor em uma *re-clamação pro-clamadora*[82] (para adiante, de maneira porvindoura, projetando-se). Dessa forma, não há que se pensar o débito como a responsabilização por um fato já ocorrido, mas, sobretudo, como a assunção de um porvir, indeterminado.

Ter de assumir seu poder-ser a cada vez nada tem a ver com pagar uma dívida. Isso porque o exemplo traz um ente de natureza ontológica (montante de dinheiro a ser pago) distinta do *Dasein*. O que é dado a compreender, enquanto ser e estar em débito, é o poder-ser propiciador de aberturas que o *Dasein*, enquanto ente lançado, sempre já foi. Ora, mas já revelamos este poder-ser como compreensão.

Na medida em que o ser e estar em débito é dado à compreensão, a própria compreensão se desentranha para o *Dasein*. Da mesma forma que no clamor da consciência clamante e aclamado coincidem, assim como ameaçador e ameaçado na angústia se identificam, o próprio compreender é trazido à compreensão no ser e estar em débito proclamado no clamor da consciência.

O exemplo da dívida retorna agora em coincidência com a pendência impropriamente interpretada em relação à morte, pois assumir o seu próprio ser a cada vez enquanto seu nada mais é do que assumir a sua própria morte. Em outras palavras, projetar-se para esse poder-ser propiciador de aberturas, *anterior* a toda possibilidade de empenho aberta pelo mundo das ocupações, ou seja, preceder-a-si-mesmo, é antecipar-se.

---

[82] Lembramos aqui que, no capítulo anterior, o *discurso* se mostrou sempre como um *pronunciamento*, um *pro*nunciar do próprio *Dasein*. Esse traço foi relacionado ao *projeto* da compreensão. Agora fica evidenciado o projeto que pronuncia o *Dasein* (compreensão e discurso) na resposta do *Dasein* ao clamor da consciência como uma re-clamação *pro*-clamadora.

A antecipação, por sua vez, é o modo próprio do ser-para-a-morte, como já sustentamos. Dessa forma, assumir o ser e estar em débito diz o mesmo que antecipar-se, isto é, projetar-se para o seu poder-ser anterior a toda a possibilidade aberta mundanamente, ou seja, ser-para-a-morte em sentido próprio. A partir da antecipação identificada com o ser e estar em débito e simultaneamente com o modo próprio de lidar com a morte, abrimos caminho para a relação entre morte e de-cisão.

### 5.3.3 A DE-CISÃO COMO ANTECIPADORA

Ao apresentarmos o momento da de-cadência, constitutivo da cura, discorremos sobre os modos impróprios de compreensão, disposição e discurso, respectivamente como ambiguidade, curiosidade e falatório. Uma vez lançada na curiosidade dos acontecimentos do mundo abertos pelo falatório, o *Dasein* se perde na ambiguidade não mais discernindo o que é próprio do que é impróprio. A de-cadência se mostra como uma abertura do *Dasein*, um modo deste ente compreender (os demais entes e ele mesmo) e, portanto, se projetar no mundo.

A de-cisão, em contraste com a de-cadência, constitui o modo de abertura do *Dasein* em sentido próprio. Nesse modo de ser, o *Dasein* se desentranha para si mesmo em sentido próprio, se dá a si mesmo a compreender, projetando-se para seu poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável (*ser-para-a-morte*), lançado na disposição fundamental da angústia, aclamado por si mesmo para assumir seu próprio poder-ser enquanto seu e, com isso, sair da de-cadência na impessoalidade.

Todos os momentos da cura estão presentes nessa abertura e, por conseguinte, todas as estruturas constitutivas do *Da* do *Dasein*. Do mesmo modo que a de-cadência possui os modos impróprios de configuração das estruturas do *Da*, a de-cisão possui os modos próprios de ser dessas estruturas: a compreensão enquanto

*querer-ter-consciência*, a disposição enquanto angústia, o discurso enquanto clamor (silencioso)[83] da consciência.

> A abertura da pre-sença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em débito mais próprio e pelo discurso enquanto silenciosidade. Chamamos de *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria [...]" (HEIDEGGER, 2005, p.86)

A de-cisão destranca o *Dasein* para si mesmo em seu sentido mais originário, convocando-o a assumi-lo enquanto seu. Em outras palavras ele é chamado a tomar seu próprio ser enquanto responsabilidade sua, ou seja, ser fundamento de seu ser. Ser-fundamento não diz que há um eu-consciência (*res cogitans*) que é causa. O fundamento não é uma coisa, um ente. Enquanto poder-ser já lançado, o *Dasein* é propriamente nada.

O nada que indetermina o clamado chamado à responsabilidade de assumir seu próprio poder-ser como seu também indetermina o ser a ser assumido pelo clamado. Não poderia ser de outra forma na medida em que coincidem o clamante e o aclamado. "*Em sua essência, a cura está totalmente impregnada do nada.* A cura – o ser da pre-sença - enquanto pro-jeto lançado diz, por conseguinte: ser-fundamento (nulo) de um nada." (HEIDEGGER, 2005, p.73)

Dessa forma, o ser responsável por si mesmo, o ser-fundamento de si-mesmo não quer dizer um "tomar posse da algo", pois não há "algo" nenhum do que se apoderar. Ao usar o termo "ser-fundamento", Heidegger, por vezes grifa o termo "ser" em itálico. Esse destaque não é à toa. Ele tem em vista evitar esse possível equívoco em que poderia cair o leitor ao se desviar para uma interpretação nos moldes de um ser simplesmente dado.

Para evitar um desvio para o ser simplesmente dado (o que poderia acontecer se fosse dada ênfase na palavra "fundamento"), Heidegger destaca a palavra "ser" justamente para mostrar que não se trata de uma substância, um algo pré-existente

---

[83] Ao apresentarmos a estrutura ontológico-existencial do discurso no capítulo anterior, falamos que uma das suas possibilidades é o silêncio. O clamor da consciência como silencioso é o testemunho existenciário do discurso silencioso. O nada que o discurso silencioso articula enquanto compreensibilidade é a própria compreensão enquanto poder-ser projetado.

a ser assumido, mas de um vir-a-ser, um se assumir a si mesmo a cada vez. Sobre esse assumir do *Dasein*, Pisetta salienta:

> Ela [pre-sença - *Dasein*] só pode existir "a partir" de seu fundamento e "enquanto" seu fundamento. Desta forma, ela nunca poderá se apropriar do ser mais próprio de si-mesma como de um fundamento, porque não se trata de uma "ideia geral", de uma "sub-stância", da qual a pre-sença possa, mesmo que indiretamente, ter algum controle. O ser si mesma da pre-sença, como fundamento que ela deve assumir, "apropriar-se", remete ao estar-lançado cada vez, que nada tem a ver com uma possível compreensão categorial de algum fundamento imutável. O fundamento, sendo, é "cada vez meu". (PISETTA, 2005, p.197)

Dessa forma, enquanto fundamento nulo de um nada, o assumir o ser e estar em débito em sentido próprio se perfaz no fenômeno da de-cisão, não como um apoderar-se de si, mas como um desentranhar de si mesmo a ser assumido a cada vez. Não se trata de um tomar posse, de um apoderar-se, mas de um vir-a-ser a cada vez, de assumir a cada vez o seu poder-ser como seu. Essa assunção de seu próprio poder-ser como seu nos apresenta um fenômeno existenciário no qual o *Dasein* singularizado se desentranha para si mesmo em sua totalidade e assume seu próprio poder-ser como seu: ele toma para si "pessoalmente" a responsabilidade de seu próprio poder-ser enquanto seu.

> A certeza da de-cisão significa: *manter-se livre para uma retomada* possível e de fato necessária. Esse ter-por-verdadeiro da de-cisão (enquanto verdade da existência), não permite, em absoluto, re-cair na in-de-cisão. Ao contrário, enquanto manter-se livre na de-cisão para a retomada, este ter-por-verdadeiro é *de-cidir com propriedade pela repetição de si mesmo*. (HEIDEGGER, 2005, p.100)

Chama-nos atenção o caráter da re-petição. O *Dasein* a cada vez projeta-se para seu próprio poder-ser, anterior às possibilidades mundanas, mantendo-se dessa forma, "livre na de-cisão" e repetindo a cada vez esse movimento em direção à possibilidade anterior a todo empenho intramundano em um *re-petir* de si mesmo.

Isso não é outra coisa do que preceder-a-si-mesmo em sentido próprio, ou seja, antecipar-se. Mas antecipar-se é justamente o modo de projetar-se para a morte, isto é, *ser-para-a-morte* em sentido próprio. Projetar-se para a possibilidade anterior a todo empenho no mundo diz, em outras palavras, *ser-para-a-morte*.

> A de-cisão só se torna propriamente aquilo que ela pode ser como *ser-para-o-fim que compreende*, isto é, como antecipação da morte. A de-cisão não "possui" meramente um nexo com a antecipação no sentido de ser algo diferente dela. *Ela abriga em si o ser-para-a-morte enquanto modalidade existenciariamente possível de sua propriedade*. (HEIDEGGER, 2005, p.97)

Nota-se, com isso, não se tratar de dois fenômenos distintos. Morte e de-cisão se desentranham no unitário fenômeno da de-cisão antecipadora. Agora sim estamos diante de um fenômeno existenciário, um testemunho, que desentranha o *Dasein* lançado para si mesmo em sua totalidade. O clamor da consciência atendido pelo *Dasein* clamado que se dá a compreender a si mesmo como ser e estar em débito na disposição fundamental da angústia recupera o ente privilegiado da de-cadência.

Todos os momentos da cura estão nesse fenômeno contemplados e isso é compreendido pelo *Dasein* não em uma lida teórica acerca de si, mas na própria vida, no próprio estar-lançado, no próprio existir. Da mesma maneira, todas as estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein* estão igualmente contempladas na abertura privilegiada. O *Dasein* se desentranha para si mesmo em sua totalidade na de-cião antecipadora.

Alcançamos, assim, o fenômeno que desentranha o *Dasein* para si mesmo em sua totalidade, recuperando-o da impessoalidade de-cadente. A morte, experienciada em sentido próprio na disposição fundamental da angústia é a ponte que leva o *Dasein* de sua perdição na impessoalidade de-cadente à assunção de seu poder-ser como seu na de-cisão antecipadora.

# CONCLUSÃO

Nossa jornada teve início na apresentação da formação da filosofia heideggeriana até 1927 a partir de alguns aspectos biográficos que marcaram a formação de conceitos fundamentais desta filosofia. Destacaram-se, sobretudo, as influências marcantes da fé cristã, da filosofia da vida e da fenomenologia como determinantes na formação de conceitos fundamentais do primeiro Heidegger.

A partir disso, situamos a morte no pensamento de Heidegger e sustentando a sua pertinência. Primeiramente, necessário se fez um breve esclarecimento do que *Ser e tempo* se propõe a questionar, isto é, a recolocação da pergunta fundamental da filosofia, o sentido do ser em geral. Essa questão, sustenta Heidegger, caiu no esquecimento ao longo da história da filosofia. Uma vez esclarecido ao leitor que não se trata de pensar um ente dentre os demais, na medida em que, por um lado, o ser não é um ente, por outro lado, a questão do ser em geral só pode ser elaborada mediante a interrogação a um ente determinado. O ente escolhido por Heidegger é aquele que empreende a investigação do sentido do ser em geral, qual seja, aquele ente que nós mesmos somos. Heidegger nomeia o ente privilegiado de *Dasein*

A temática da morte se demonstrou pertinente dentro do projeto da ontologia fundamental heideggeriana na medida em que o ente escolhido por Heidegger para ser interrogado ter de ser revelado em sua totalidade. Só é possível pensar o *Dasein* em sua totalidade na medida em que este ente for considerado em todos os seus momentos constitutivos, o que, certamente, inclui a morte. Dessa forma, se a ontologia fundamental está atrelada à interrogação do *Dasein* enquanto ente privilegiado e este, para ser pensado em sua totalidade, deve ter por esclarecida a temática da morte, então a ontologia fundamental passa necessariamente pelo nosso problema de estudo, a morte. Assim, ficou demonstrada a pertinência da temática em face da ontologia fundamental.

Em obediência ao percurso feito por Heidegger em *Ser e tempo*, começamos a investigar a morte tomada em sua perspectiva imprópria. Para isso, nos valemos das considerações heideggerianas acerca de fim, pendência e totalidade, Além disso, foi

abordada a morte compreendida como morte dos outros. Demonstramos assim, em suma, como a morte, quando abordada como um ente (algo que “é”) acaba por “não ser” propriamente segundo seu próprio modo. Começou-se a demonstrar a impertinência da perspectiva cotidiana imprópria sobre a morte.

Nesse sentido, foram explorados alguns exemplos, como o do fruto imaturo e o da dívida a ser quitada. Todos se mostraram insuficientes para considerar o ainda-não da morte. Esta habitualmente é considerada como algo que ainda não aconteceu. Por isso, Heidegger visa explorar os exemplos referidos com o propósito de demonstrar sua insuficiência em face do ser do *Dasein*.

Caímos em uma aporia: estávamos a investigar a morte em vista de alcançarmos o ser do *Dasein* em sua totalidade, no entanto, para alcançarmos a morte em sentido próprio, tínhamos que pensá-la de modo adequado ao ser do *Dasein*, o que nos fez pressupor como esclarecido justamente o que buscávamos (o ser do *Dasein)*. Esse paradoxo foi resolvido quando tratamos da estrutura da compreensão que, por sua vez, possui o caráter prévio. Retornando à impropriedade, uma vez a par das limitações da perspectiva imprópria do fenômeno ora tratado, necessária se fez a elucidação do que consiste a impropriedade na filosofia heideggeriana.

Assim, deparamo-nos com o ser do *Dasein* na cotidianidade impessoal, o “ninguém” como o quem da cotidianidade. Conceitos importantes como o *ser-com* e a *co-presença* foram apresentados ao leitor. Acatando uma referência feita por Heidegger em nota de rodapé no §51 de *Ser e tempo*, fizemos uma interpretação da novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Leon Tolstoi, em vista de uma melhor compreensão e demonstração da impessoalidade e da morte experienciada a partir da cotidianidade. A análise da novela russa à luz do pensamento alemão articulou de maneira definitiva a relação entre a morte e a impessoalidade cotidiana.

Continuamos nosso percurso com a análise do *ser-em*. Com isso, ganhamos não apenas a solução para nossa aporia, como já dissemos acima, como também revelamos a disposição da angústia como fundamental para o desentranhamento do ser do *Dasein* em sua totalidade: a morte em sentido próprio é aberta para o *Dasein*

pela referida disposição fundamental. Além de compreensão e disposição, apresentamos também a estrutura do discurso, igualmente constitutiva do *Dasein* e base para o clamor da consciência, que, por sua vez, compõe o fenômeno da *de-cisão antecipadora*. Esta foi “objeto” de nosso último capítulo.

Além da *de-cisão*, o derradeiro capítulo foi dedicado à abordagem da *cura* como ser do *Dasein* em sua totalidade: nele demonstramos existência, facticidade e de-cadência em seu nexo fundamental, além de mostrar sua correlação com as estruturas ontológico-existenciais do *Da* do *Dasein* (compreensão, disposição e discurso).

A partir dessas considerações, o nexo entre existência e facticidade, que entendemos ser o nexo entre compreensão e disposição, se revelou como *ser-para-a-morte*. No entanto, visávamos, na esteira da obra de Heidegger, pensar o *Dasein* em sua totalidade, o que nos demandou pensar um fenômeno que abarcasse também a de-cadência (além de existência e facticidade) enquanto momento da cura e o discurso em sentido próprio.

Esse fenômeno se revelou como a *de-cião antecipadora*, pois nele o *Dasein* é aclamado a assumir o seu *poder-ser* (que se revelou como morte e compreensão, ou seja, *ser-para-a-morte*) como seu. Em outras palavras, o *Dasein* é aclamado assumir o *ser-para-a-morte* em sentido próprio. Esse clamor alcança o *Dasein* em sua lida cotidiana, o que quer dizer que este ente é alcançado no âmbito da de-cadência.

Dessa forma, todos os momentos constitutivos deste ente são abarcados na *de-cisão antecipadora*: compreensão, disposição e discurso; existência, facticidade e de-cadência. O clamor da consciência é um modo privilegiado do discurso que dá a compreender a própria compreensão, estando o *Dasein* sintonizado pela disposição fundamental da angústia. Abre-se para o *Dasein* o ser e estar em débito como algo constitutivo de seu ser, não como uma culpa em relação a um fato passado de sua responsabilidade, mas algo a ser assumido porvindouramente a cada vez.

Esse ser e estar em débito é constante e nunca realizável, o que não é outra coisa senão a morte: uma possibilidade privilegiada, irrealizável, insubstituível, insuperável e irremissível. Assumir o ser e estar em débito é assumir a própria morte. Nesse sentido, o *Dasein* assume o seu ser em sua totalidade como seu.

A de-cisão antecipadora se mostrou como a abertura privilegiada do *Dasein* na qual este ente se abre para si mesmo em sua totalidade. Este fenômeno abarca em si os modos próprios de ser da compreensão enquanto *querer-ter-consciência*, do discurso enquanto *clamor da consciência* e da disposição enquanto *angústia*, em contraposição à de-cadênciaa que comporta os modos impróprios de ser dessas estruturas ontológico-existenciais, enquanto *ambiguidade*, *falatório* e *curiosidade*, respectivamente. Com isso, o *Dasein* se desentranha para si mesmo em sua totalidade. A propriedade não apenas lhe é aberta como uma possibilidade sua, mas de fato assumida em seu existir.

Assim, apresentamos as duas faces da morte, o que nos levou da de-cadência na impessoalidade cotidiana à de-cião antecipadora.

# REFERÊNCIAS


ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DASTUR, F. **A morte**: ensaio sobre a finitude. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. **Heidegger e a questão do tempo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

FARIAS, V. **Heidegger e o nazismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FERRANDIN, J. **Facticidade e historicidade: a proto-religiosidade cristã como chave interpretativa da experiência fáctica da vida**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC-SP, 2010.

FIGAL, G. **Martin Heidegger**: fenomenologia da liberdade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente:** introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HAAR, M. **Heidegger e a essência do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. São Paulo: Centauro Editora, 2010.

_____. "*...poeticamente o homem habita...*". In:_____. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. p.165-181.

_____. A coisa. In:_____. **Ensaios e conferências**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010. p. 143-164.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis:Editora Vozes, 2010.

_____.**Interpretações fenomenológicas de Aristóteles**. São Paulo: Editora Vozes, 2011.

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Introdução à metafísica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____.**Nietzsche I**. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche II**. Rio de janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Que é uma coisa**. Lisboa: Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 2002.

_____. **Sein und Zeit**. Tubingen: Mar Niemeyer Verlag, 2006.

_____. **Ser e tempo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

_____. **Ser e verdade**. São Paulo: Editora Vozes, 2007.

HOFFMAN, Piotr. Death, time, history: Division II of Being and Time. In: GUINGNON, C.B. **The Cambridge Companion to Heidegger**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. cap.08, p. 222-240.

HOY, David Couzens. Heidegger and the hermeneutic turn. In: GUINGNON, C.B. **The Cambridge Companion to Heidegger**. Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. cap.177-201.

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

MACHADO, J. **Os indícios de Deus no homem**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras,1998.

PISETTA, Écio Elvis. **Morte e totalidade**: um estudo acerca da morte como possibilidade privilegiada do homem e suas remissões para a compreensão da

totalidade do pensamento de Martin Heidegger. 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Editora Best Seller, 2002.

SAFRANSKI, R. **Heidegger um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SANTOS, B. **Fenomenologia e idade média**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

SASSI, Vagner. **A questão acerca da origem e a apropriação não-objetivante da tradição no jovem Heidegger.** 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade católica.Porto Alegre: PUC-RS, 2007.

SILVA, Cláudio de Oliveira da. **Do todo e do tudo ou de uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e tempo**: uma discussão com Heidegger e os gregos. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000.

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

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

TOLSTÓI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2012.

_____. **Ana Karênina**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.