

ANÁLISE DO CONCEITO DE “SER PARA MORTE” NA OBRA SER E TEMPO DE MARTIN HEIDEGGER

VASCONCELOS, Gilmar de Souza Barbosa.¹

O artigo propõe analisar a realidade do *Dasein* (Ser-aí/presença) segundo Martin Heidegger (1889-1976) filósofo alemão, que em sua obra *Ser e Tempo* faz uma minuciosa investigação acerca desse ente. Para tanto, foca os modos de ser da presença (*Dasein*) como *ser-no-mundo*, *ser-com-os-outros* e *ser-para-a-morte* (finitude), pois esses conceitos possuem uma importante significação na filosofia heideggeriana de investigação da analítica-existencial, possibilitando o delineamento e a investigação fenomenológica-existencial do tema que fora, segundo Heidegger, “esquecido” pela tradição filosófica ocidental desde Platão até Nietzsche. Apresentamos ainda de forma sucinta os modos de ser do *Dasein* enquanto ser que se projeta, que se angústia, que vive e existe de forma autêntica ou inautêntica e, em especial, ser que se decide e se escolhe em sua existência, pois existir segundo a analítica heideggeriana é um condição exclusiva do *Dasein*, porém existir autenticamente é resultado de uma tomada de decisão e nesse aspecto a *presença* si constrói moldando e dando sentido ao mundo em que está lançada. O *Dasein* é o único ser que possibilita toda a pesquisa, tendo em vista ser o único ente que abre a condição fundamental para à análise do ser, pois ao se interrogar se constitui no ente privilegiado, justamente por ter consciência de sua condição e existência no mundo e, na sua mundanidade, ter consciência de sua própria finitude; nesse ponto abordamos também a questão da temporalidade que é revista por Heidegger que a desvincula da temporalidade cotidiana, essa última compreende o tempo em sucessões de “agoras” e assim faz com que o tempo seja dividido em presente, passado e futuro, a temporalidade originária, por outro lado, não a compreende nesses termos, mas sintetiza todos esses “tempos” apenas no existir. Compreendendo que existe no tempo, e que esse tempo não segue necessariamente uma sucessão, o *Dasein* assume seu verdadeiro ser, ou seja, *ser-para-a-morte* que ao contrário do que muitas vezes teme, não é o fim de sua existência, mas a possibilidade de seu poder ser total.

Palavras-chave: Dasein. Existência. Morte.

1 INTRODUÇÃO

¹ Universidade Federal da Paraíba, estudante de graduação. E-mail: gilmar.filosofia@hotmail.com

A obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger foi apresentada ao mundo filosófico no ano de 1927 na Alemanha. Inicialmente essa obra foi considerada por muitos estudiosos como algo desajeitado e mesmo “estranho”, possivelmente por causa da difícil compreensão de sua temática central. No entanto, ela é um marco para o pensamento filosófico do século XX, pois segundo Ernildo Stein (1988, p. 12, 13) “o século XX inicia na década de 20 com o *Tractatus logico-philosophicus* (1921) de Wittgenstein, com *História da consciência de classes* (1923) de Lukács e com *Ser e tempo* de Martin Heidegger”. Desse modo, do ponto de vista filosófico, segundo esse intérprete de Heidegger, teria um papel fundamental no pensamento do século XX, pois retomaria a questão do ser a partir da temporalidade, da finitude enquanto destinação para a morte². O propósito do nosso artigo consiste, justamente, em apresentar o caminho percorrido por Heidegger, para analisar e desenvolver as implicações dessa relação entre existência e finitude.

A singularidade da temática desenvolvida nesta obra reside, em primeiro lugar, no fato de que nela é apresentado um projeto de retomada investigativa da questão do ser, pois segundo Heidegger (2011, p. 37), “embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a ‘metafísica’, a questão aqui evocada caiu no esquecimento”, portanto faz-se necessário a retomada da questão e é exatamente isso que encontramos em *Ser e tempo*. Em segundo lugar, Heidegger desenvolve uma ontologia fundamental e coloca no primeiro plano das discussões a questão sobre o sentido de ser da existência humana³.

Do ponto de vista metodológico, em *Ser e tempo*, Heidegger não se propõe somente em superar a fase de “esquecimento do ser”, remontando à tradição aristotélica ou escolástica para assinalar o momento do desvio, mas busca promover uma reconstrução do conceito de *ser* a partir de uma nova investigação. Deste modo, abandona a ontologia tradicional, cuja preocupação central é com o conceito de ser em geral, e volta sua preocupação para o que denomina de campo ôntico, aquele preenchido pelos entes. Toma como ponto de partida o que ele julga como o

² Podemos conferir que realmente Heidegger pensa a finitude a partir da temporalidade, explorando filosoficamente o problema da morte: “Em *Ser e tempo*, ‘finitude’, *Endlichkeit*, refere-se invariavelmente e de maneira mais ou menos explícita, à morte, sendo, pois, finitude temporal. A finitude assombra toda a nossa existência: Dasein ‘não tem um fim [Ende], no qual ele simplesmente pára; Dasein existe finitamente’ (*Ser e tempo*, 329) ‘O tempo originário é finito’ (*Ser e tempo*, 331). O tempo infinito é ‘derivado’ ou secundário; ao escrever *Un-endlichkeit* (in-finitude) e *un-endlich* (in-finito), Heidegger sugere que a infinitude (*Unendlichkeit*) seja posterior à finitude” (INWOOD, 2002, p. 71).

³ Heidegger toma o termo *existência* no sentido de *presença*, outra tradução possível para o mesmo termo, de modo que o contrapõe à noção clássica de *essência*: “*Existenz* significa tradicionalmente a existência de um ente, em contraste com a sua essência Heidegger a utiliza em sentido estrito, aplicando-a somente a Dasein: Dasein não possui essência ou natureza do mesmo modo como os outros entes possuem: “A essência’ de Dasein encontra-se na sua existência” (ST, 42). (INWOOD, 2002, p. 58).

ente privilegiado para a problematização, pois é o único que coloca para si mesmo a questão do ser e se constitui a partir da relação consigo mesmo e com-os-outros, o ente denominado *Dasein*, entendido como presença efetiva no mundo, o estar-aí sem qualquer determinação essencial, pura gratuidade. Porém, essa estrutura “privilegiada”, não pode ser postulada como ponto de partida para a nova ontologia sem uma demorada problematização, devendo ser reconstruída através de minuciosa análise do *ser-aí*, do *ser-no-mundo* em suas relações com os outros.

Assim, esse horizonte de preocupação é apresentado da seguinte forma por Reale (2006, p. 204). “[...] ‘elaboração do problema do ser significa, portanto, tornar-se transparente de um ente, pôr aquele que busca em seu ser’. E nisso consiste a analítica existencial”. Longe de ser uma questão simples, e por isso meridiana, como pensava a Tradição Ocidental a partir de Platão, a questão do ser tomada a partir do *Dasein* mostra-se como elemento central de toda investigação filosófica heideggeriana.

2 OS PRECONCEITOS DA TRADIÇÃO E A PROBLEMÁTICA ACERCA DO SER

Heidegger considera a pergunta sobre o sentido do ser sob dois pontos de vista: por um lado, a questão é tida como “a mais universal e a mais vazia” (2002, p. 70), por outro, é também considerada a mais real, pois diz respeito à existência de cada ser humano em sua individualidade. Desse modo, há uma tensão presente já no ponto de partida, pois é ao mesmo tempo uma questão vazia de sentido, e plena de realidade.

Heidegger analisa alguns preconceitos que conduzem à negligência e mesmo a repulsa dessa problemática. O primeiro preconceito analisado é aquele que toma o ser como “o conceito ‘mais universal’” (HEIDEGGER, 2011, p. 38), baseado nas explicações do ser realizadas pela ontologia medieval. Esse preconceito deduzia entre outras coisas que a universalidade do ser abarcaria a totalidade dos entes, o ser como todo abarcaria os entes como partes. O segundo preconceito ocorre em decorrência do primeiro, e diz que “O conceito de ‘ser’ é o mais indefinível” (HEIDEGGER, 2011, p. 39), pois qualquer definição postulada já pressupõe o próprio conceito de ser que se quer definir, gerando uma circularidade indesejável de definir o ser pelo ser. O terceiro nos diz que “‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo” (HEIDEGGER, 2011, p. 39), decorrente também do primeiro preconceito,

pois se a universalidade é afirmada, entende-se que ela não exige qualquer elucidação, será evidente em si mesma.

Portanto, tomando por base esses preconceitos a tradição filosófica a partir de Platão e Aristóteles entendeu que a questão acerca do ser era algo de que se tinha comum compreensão, isto é, frente a uma afirmação como “o céu é azul” (HEIDEGGER, 2011, p. 39), se estabelecia uma compreensão consensual sobre o sentido do ser presente nela. No entanto, esse aparente consenso sobre o seu sentido é na verdade mais uma incompreensão, pois o enigmático sentido do ser permanece encoberto, justificando assim, a necessidade de sua retomada enquanto questão.

Assim, o exame dos preconceitos tornou ao mesmo tempo claro que não somente falta resposta à questão do ser, mas que a própria questão é obscura e sem direção. Retomar a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a colocação da questão. [...] Deve-se colocar a questão do sentido do ser. Tratando-se de uma ou até da questão fundamental. (HEIDEGGER, 2011, p. 40).

Heidegger entende, que se faz necessário o abandono (não destruição) da ontologia tradicional do Ocidente, que sempre fundamentou a compreensão do ser nesses preconceitos que na realidade, apenas dizem respeito a algo acerca dos entes e nunca do ser, obscurecendo, dessa forma, a questão do sentido do ser e se constituindo num empecilho para uma nova postura diante da mesma, ou seja, a sua retomada.

Segundo Giles (1989, p. 92) “Heidegger [...] chega à conclusão de que se é difícil responder à questão do que significa o ser, é porque o significado da própria questão não é tão claro”. Portanto, não se trata só de se retomar a mesma questão a partir de metodologias diferentes, que possibilitassem um novo discurso sobre o ser; o que se apresenta a partir dos preconceitos é a necessidade de se problematizar novamente a questão mesma “*o que significa ser*”?

Esse caminho não significa uma ruptura com a história, nem sua negação, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido. Heidegger designa essa apropriação com a expressão destruição, que não quer dizer arruinar e, sim, desmontar, demolir e pôr de lado, abrir o ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do Ser do ente nos inspira. (GILES, 1989, p. 100).

A ontologia fundamental de Heidegger envolve essa problematização do núcleo mesmo de sua questão fundamental, pois é nela que se radica a possibilidade de um recomeço original.

2.1 A questão do ser e o Dasein

Para tal, é preciso entender que existe um ente, que põe a questão do ser que se configura pela própria relação com seu ser, denominado em *Ser e tempo* de *Dasein*, presença ou ainda ser-aí. Heidegger apresenta a originalidade de sua abordagem, problematizando o ser a partir do ente para quem essa realidade se constitui como questão (2011, p. 48): “A presença não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo estar em jogo seu próprio ser”. Assim, o *Dasein* não é tomado como mais um ente que se coloca entre os demais entes, o *Dasein* é presença, é estar-aí, cujo modo de ser é fundamentalmente marcado por colocar em questão o sentido de seu próprio ser, se compreende como sendo e se pergunta pelo sentido desse ser. Como compreender, portanto, esse ente que privilegiadamente se distingue em seu ser? Para Dubois (2004, p. 17) esse ente aparece:

[...] como o respondedor necessário da questão do ser. O Dasein é o ente a quem o ser diz respeito. [...] trata-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros. Dasein diz a humanidade do homem como relação com o ser. [...] Qual o modo de ser específico do Dasein? A existência.

Diante do exposto podemos perceber que a obra *Ser e tempo* tem um projeto de retomada da questão do ‘Ser’ esquecida pela ontologia tradicional e revista agora por Heidegger. Ao desenvolver esse projeto o autor nos apresenta o *Dasein* como sendo o ‘ente privilegiado’ isso porque é condição de possibilidade para todas as demais ontologias, “O Dasein, entre todos os entes, é aquele determinado pela existência; [...] é a condição de possibilidade de todas as outras ontologias” (DUBOIS, 2004, p. 19). Ele é um ente privilegiado porque é capaz de questionar o ser, e possui uma compreensão do ser. Isso é muito significativo, pois segundo Giles (1989, p. 96):

Todo questionar é uma procura e toda procura tem a sua direção prévia que lhe vem daquilo que é procurado. Questionar é procurar conhecer o ente naquilo que é, como é. A procura do conhecer pode assumir a forma de um

'investigar' enquanto discernimento do objeto sobre o qual a questão é formulada.

Existe imediatamente no mundo, ou seja, *Dasein* é o homem na medida em que existe na existência cotidiana, junto com os demais entes em seus afazeres e preocupações. Porém, a marca fundamental dessa *presença* no mundo é sua relação com o ser. Heidegger pensa o homem a partir dessa relação determinante, de modo que pode questionar todas as definições e abordagens sobre o homem apresentadas pela tradição filosófica. Daí se poder afirmar que o *Dasein* não é a mesma coisa que o homem, pois o *Dasein* implica pensar a partir da relação determinante com o ser. Então, desde sempre se põe no mundo a partir de uma compreensão do ser, mesmo que não tematizada, ainda que não explicitamente formulada:

O significado do Ser deve ser desde já acessível a nós de alguma maneira. Já notamos que nos locomovemos sempre dentro de uma compreensão do Ser. Dessa compreensão prévia surge a questão explícita sobre o significado do Ser e a tendência a forjar o conceito correspondente. Não sabemos o que quer dizer 'Ser'. Mas, já perguntamos 'que é ser', encontramos-nos dentro de uma compreensão do que 'é', sem que possamos forjar conceitualmente o que o 'é' significa. (GILES, 1989, p. 96).

Podemos perceber, dessa maneira, que uma das condições fundamentais para a analítica existencial é que a existência sempre se revela primeiramente ao *Dasein* e que lhe é sempre concernente a si mesma. É essa compreensão que abre para si mesmo a compreensão da existência como *presença*. Acerca disso, vejamos o que nos diz Heidegger (2011, p. 48):

Chamamos de existência ao próprio ser com o qual a presença pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual ela sempre se comporta de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside, ao contrário, no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo presença para designá-lo enquanto pura expressão do ser.

Desse modo, para investigar o *Dasein*, enquanto possuidor de uma compreensão do ser impõe-se uma analítica existencial, que terá como tarefa explorar a conexão das estruturas que definem a sua existência, quais sejam os existenciais. Vejamos como ocorre o processo de compreensão do Ser em Heidegger a partir da atuação da *presença* e sua relação com os momentos

existenciais: ser-no-mundo, ser-com-os-outros e ser-para-a-morte (finitude). Segundo Dubois (2004, p. 51, 52):

O Dasein está perdido no impessoal. Tem, portanto, de reencontrar. Como é capaz disso? É necessário que ele retorne de sua identificação a partir do impessoal. Como? Recuperando-se, isto é, recuperando-se da negligência de si, que significava ser como impessoalmente se é. Ser Impessoal quer dizer não se escolher enquanto si mesmo.

Somente após compreender essa relação existencial do *Dasein* com-o-mundo, com-os-outros e por fim para-a-morte, a presença poderá, enfim, assumir seu ser autêntico, ou seja, sua existência autenticamente, pois enquanto isso não ocorrer à presença se perde no Impessoal e na inautenticidade.

2.2 O Dasein como ser-no-mundo

Por isso, podemos perceber que na obra filosófica de Heidegger existe explicitamente a evidência de que a analítica existencial deve ter como ponto de partida o ente que é sempre *Dasein*, esse ser-aí lançado no mundo e em relação com este mundo: “O homem, portanto, não é um espectador do grande teatro do mundo: o homem está no mundo, envolvido nele, em suas vicissitudes. E transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo” (REALE, 2006, p. 205). *Dasein* é compreendido imediatamente como homem, mas ao mesmo tempo também como mundo, sendo assim, não é uma mera coisa inerte no mundo, mas ao contrário à medida que compreende o ser, abrisse-lhe o campo visual, se apresentam diversas possibilidades de existência, e dependendo das escolhas poderá realizar ou não uma existência que corresponda ao seu verdadeiro modo de ser.

Por esse motivo, “a presença tem a tendência de compreender seu próprio ser a partir daquele ente com quem ela se relaciona e se comporta de modo especial, primeira e constantemente, a saber, a partir do ‘mundo’”. (HEIDEGGER, 2011, p. 53). Ele é primeiramente presença no mundo, relação com o mundo no qual está lançado e deve fazer escolhas entre essas possibilidades:

O Ser-aí é lançado no mundo e é regido pelos entes deste mundo. Dentro dessa perspectiva, o mundo transcende o Ser-aí. Por outro lado, o Ser-aí é essencialmente construtor do mundo. Transcende-o e o ultrapassa. O Ser-aí liberta o existente do seu ocultamento transcendental e lhe dá o ser, isto é, o seu significado (GILES, 1989, p. 109, 110).

O Ser-aí, portanto, nada mais é do que o *Dasein* em sua existência no mundo, ou melhor, seu ser-no-mundo: “Enquanto ser-no-mundo, a presença existe, faticamente, com e junto a entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 418). De maneira que, quando se percebe, já se encontra em um contexto de vivências e relações dentro de um mundo de culturas e valores diversos, o qual se revela como desafio, como algo estranho a ser compreendido.

Sabemos de antemão, que o conceito de ser-no-mundo é uma das estruturas fundamentais do *Dasein*, embora, não seja suficiente para determinar completamente seu ser. Vejamos o que nos diz Heidegger a esse respeito (2011, p. 99) “O ser-no-mundo é, sem dúvida, uma constituição necessária e a priori da presença, mas de forma nenhuma suficiente para determinar por completo o seu ser”. Fica evidente, que apesar de não ser suficiente para determinar o ser da presença, o modo de ser-no-mundo é extremamente necessário, pois através dele pode-se identificar a unidade que existe entre o homem e o mundo. Veja nesse sentido; “‘mundo’ não é determinação de um ente que a presença em sua essência não é. ‘Mundo’ é um caráter da própria presença” (HEIDEGGER, 2011, p. 112).

Para um melhor entendimento da questão façamos a seguinte pergunta: O que significa ser-no-mundo segundo Martin Heidegger? Para respondê-la evocamos aqui Dubois (2004, p. 42): “Ser-no-mundo significa ser junto às coisas no hábito e na familiaridade, e este hábito é reforçado pelo Impessoal, que é o sentimento do estar em casa como asseguramento”. Embora o *Dasein* seja lançado em um mundo caótico ele tem a capacidade de organizar e dar sentido ao mundo em que vive, pois diferentemente dos demais entes que estão no mundo como coisas dentro de “outra coisa”, o *Dasein* está no mundo como existencial, e assim sendo, organizando o mundo e as coisas nele existentes, dando-lhes sentido, e determinando-lhes segundo as suas necessidades.

Na realidade, o *ser-aí* se sente particularmente familiarizado com o mundo, acostumado com ele. Acerca de sua realidade no mundo, nos revela Dubois (2004, p. 36): “O *Dasein* como dissemos, é em função de si. Este ser em função de si é a raiz na qual se configura o mundo, o mundo sendo sempre pro-jetado, lançado em vista de mim mesmo, como ‘meu mundo’”. Isso acontece, porque é o ente privilegiado que tem a consciência de sua participação decisiva no mundo, o que não acontece com os demais entes intramundanos, que são simplesmente dados como objetos no mundo, por exemplo, uma mesa, ou uma cadeira que estão no

mundo, mas não interagem nesse mundo, justamente porque carecem do caráter existencial.

A *presença*, no entanto, percebe nessa relação com o mundo que não é o único ente lançado no mundo, bem como os demais entes viventes no mundo, não são apenas objetos a mão, mas que existe uma realidade exterior àquela que é sempre sua, ou seja a realidade da existência de outros entes, que tem a mesma capacidade do ente, que eu mesmo sempre sou.

2.3 Ser-com-os-outros

Desse modo, é inevitável a conclusão de que a minha existência enquanto *Dasein* se processa não apenas no relacionamento que tenho com o mundo e seus entes simplesmente dados, mas também na relação que é estabelecida com os outros: por esse motivo ser-no-mundo também significa, indiscutivelmente, ser-com-os-outros:

A caracterização do encontro com os outros também se orienta segundo a própria presença [...]. Os 'outros' não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado 'em conjunto' dentro de um mundo. O 'com' é uma determinação da presença. O 'também' significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa de uma circunvisão. 'Com' e 'também' devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. (HEIDEGGER, 2011, p. 174, 175).

Uma vez que o *Dasein* percebe a existência de outros que existem no mundo como ele, passa então, a se compreender no seu aspecto sociológico, ou seja, é um ente que interage com outros entes, que também se encontram no mundo de forma privilegiada e que, justamente por isso, se manifestam de maneira singular e não apenas aparecem-lhe como objetos.

Heidegger deixa claro, como se dá essa relação no mundo com os outros entes. Segundo nos diz, ela acontece de duas formas as quais denominou de preocupação (*Fürsorge*) e ocupação (*Besorge*), enquanto que em sua relação com outros *Dasein*, o homem se "preocupa"; na relação com os outros entes que estão a mão no mundo, ele se "ocupa":

Se o ser-com constitui existencialmente o ser-no-mundo, ele deve poder ser interpretado pelo fenômeno da cura⁴, da mesma forma que o modo de lidar da circunvisão com o manual intramundano que, previamente, concebemos como ocupação. Pois esse fenômeno determina o ser da presença em geral [...]. O caráter ontológico da ocupação não é próprio do ser-com, embora esse modo de ser seja um ser para os entes que vêm ao encontro dentro do mundo como ocupação. O ente, com o qual a presença se relaciona enquanto ser-com, também não possui modo de ser do instrumento à mão, pois ele mesmo é presença. Desse ente não se ocupa, com ele se preocupa (HEIDEGGER, 2011, p. 177).

Vimos, portanto, que em certo sentido, a ocupação antecede a preocupação - embora encontremos certa simetria entre ambas - dentro dessas relações no mundo, pois só a partir da convivência é que passa a existir a possibilidade de compreender-se e afirma-se enquanto existência. Aqui chegamos a um ponto crucial da analítica existencial, pois é nesse momento que a presença tende a lançar-se na vida pública uma vez que a ideia de preocupação traz consigo, em seus modos, duas possibilidades que estão em extremos opostos (negativo e positivo). O modo negativo acontece no momento em que o *Dasein* se antecipa à existência do outro, muitas vezes usurpando-a para si, e com isso também assume suas respectivas responsabilidades, esquecendo-se de si mesmo:

Nessa preocupação, o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado, essa preocupação substitutiva, que retira do outro o 'cuidado', determina a convivência recíproca em larga escala e, na maior parte das vezes, diz respeito à ocupação do manual (HEIDEGGER, 2011, p. 178).

Dessa maneira, o *Dasein* passa a conviver de uma forma inautêntica caindo no que Heidegger chama de impessoalidade. O modo positivo da preocupação diz respeito à possibilidade de antecipação "em sua possibilidade existencial de ser, não para lhe retirar o 'cuidado' e sim para devolvê-lo como tal" (HEIDEGGER, 2011, p.178, 179). Mas, agora, se faz necessário entender, como que a *presença* nessa convivência com outras presenças, acaba por mergulhar na impessoalidade e assumir uma forma inautêntica de existência.

2.4 O impessoal

Para Heidegger, o modo de ser que a *presença* mais tem proximidade é justamente o impessoal. Vejamos o que nos diz Macdowell (1993, p. 174, 175):

⁴ (lat. *Cura*; al. *Sorge*; it. *Cura*). A preocupação, que, segundo Heidegger, é o próprio ser do *Dasein* (Ser-aí), da existência. O C. é a totalidade das estruturas ontológicas do *Dasein* (Ser-aí) como ser-no-mundo: em outros termos, compreende todas as possibilidades da existência que estejam vinculadas às coisas e aos outros homens e dominadas pela situação. [...]. (ABBAGNANO, 2007, p. 261).

O homem de início e de ordinário, decai do seu ser próprio e autêntico, alienando-se no mundo. Ele não se entende a partir de suas possibilidades próprias de ser, antes projeta-se a partir do ente intramundano e das possibilidades, que este lhe oferece. Esta inclinação ao decaimento, a não ser ele mesmo, representa um dos traços fundamentais do ser do homem, ao lado da compreensão do ser, da finitude fáctica e da expressividade.

A *presença* decai de seu ser-com para o ser-entre, perdendo-se enquanto referência de si-mesma, busca na impessoalidade o seu norte. Nesse modo de ser perde seu poder de decidir, pois sua decisão estará sempre condicionada a dos “outros”, a coletividade torna-se a referência, é ela que dita o que é certo e errado, e assim, revela-se o ‘quem’ da existência cotidiana como sendo, antes de tudo, “todo mundo”. Heidegger chamou a esse modo de compreensão do ser da *presença* de decadente, pois, nesse movimento do ser que sai do modo autêntico de existência para o modo inautêntico, o ser passa a viver na dimensão do público tendo como características os modos de ser do afastamento, medianidade e nivelamento:

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 desvela também uma tendência essencial da presença, que chamamos de nivelamento de todas as possibilidades de ser (HEIDEGGER, 2011, p. 184).

Na cotidianidade há uma compreensão mediana das coisas, que põe tudo sob um mesmo nivelamento, e forma um modo de ser que existe no anonimato. Essa medianidade é controladora, e impõe-se sobre toda primazia. Aqui, não existe individualidade, mas sempre a coletividade no horizonte de compreensão da vida cotidiana que forma, então, o ser-público. Desse modo, realiza-se superficialmente a própria compreensão e com isso, também, a compreensão do ser. A publicidade, todavia, não penetra a fundo na origem e sentido das coisas, o que faz com que exista sempre uma obscuridade com relação à compreensão das mesmas, pois o público:

Rege, já desde sempre, toda e qualquer interpretação da presença e do mundo, guardando em tudo seu direito. E isso não por ter construído um relacionamento especial e originário com o ser das ‘coisas’ [...] o público obscurece tudo, tomando o que assim se encobre por conhecido e a todos acessível (HEIDEGGER, 2011, p. 184, 185).

A impessoalidade em que a *presença* se esconde é caracterizada também: pela falação, pela curiosidade, bem como ainda, a ambiguidade, que são na verdade

a forma de existência em que se encontra, denominada por Heidegger de decadência⁵:

A falação, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença realiza cotidianamente o seu 'pre', a abertura de ser-no-mundo. Como determinações existenciais, essas características não são algo simplesmente dado na presença, constituindo também o seu ser. Nelas e em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominamos com o termo decadência da presença (HEIDEGGER, 2011, p. 240).

O que podemos constatar no pensamento filosófico heideggeriano com relação à decadência é que, a mesma, não tem o sentido negativo, mas na verdade ela configura algo necessário à compreensão do ser, pois o ser se compreende, num primeiro momento, em sua relação-com e junto-ao-mundo. Conforme, Heidegger (2011, p. 241):

Enquanto ser-no-mundo fático, a presença, na decadência, já decaiu de si mesma; mas não decaiu em algo ôntico com o que ela se deparou ou não se deparou no curso de seu ser, e sim no mundo que, em si mesmo, pertence ao ser da presença. A decadência é uma determinação existencial da própria presença.

A *presença* se encontra em sua forma decadente de maneira que, poderíamos dizer, necessariamente, pois compreender-se enquanto ser, exige da *presença* essa relação com o mundo. O problema que surge dessa relação é que na forma decadente em que se encontra envolvida pela falação, pela curiosidade e pela ambiguidade, ela perde sua individualidade tornando-se um ser público, uma vez que passa a viver de forma imprópria, pois abre mão de suas escolhas e deixa a responsabilidade de si a cargo dos 'outros'. Envolvida pelo sentimento de segurança e estabilidade que o impessoal lhe proporciona, se "entrega" a esse modo impróprio de viver-no-mundo, pois pela falação "compreende" seu mundo e a relação de si-com-os-outros, o falatório retira-lhe a responsabilidade diante de sua possibilidade mais própria. A partir daí vive-se, como todo mundo, seguindo sempre o que o impessoal prescreve:

Assim nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das 'grandes multidões' como impessoalmente

⁵ O termo decadência corresponde à expressão alemã *Verfallen*, inclusive nas conotações morais e desabonadoras que Ser e tempo exclui. Trata-se de um termo que remete à estrutura ontológico-existencial que é a presença e não a uma qualidade ou moralidade. (INWOOD, 2002, p. 31).

se retira; achamos ‘revoltante’ o que impessoalmente se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (HEIDEGGER, 2011, p. 184).

O palavreado do falatório envolve o *Dasein* de tal forma, que já não se “preocupa” em suas relações com-os-outros, apenas se “ocupa” de levar adiante o que ouviu, não importando a fonte, nem o conteúdo, apenas deseja romper o silêncio, meramente para manter uma comunicação. A comunicação estabelecida aqui tende a empurrá-lo para a segunda forma da decadência degenerada na impessoalidade, a curiosidade⁶, pois já não procura o questionamento genuíno das coisas, o seu por quê. A busca, nesse momento, é por informação e atualidades que acreditamos estar acontecendo no mundo. “Quem” compreende ou “Quem” comunica? O “Quem” do impessoal na verdade são os “outros” que ao mesmo tempo não é “ninguém”.

Dessa maneira, somos levados pelo palavreado e pela curiosidade, a ocuparmos de questionamentos sobre os quais “qualquer um pode dizer qualquer coisa” e assim, decaímos na terceira forma da inautenticidade, que Heidegger chamou de “ambiguidade”:

A ambiguidade da interpretação pública proporciona as falas adiantadas e os pressentimentos curiosos com relação ao que propriamente acontece, carimbando assim as realizações e as ações com o selo de retardatário e insignificante. Desse modo, no impessoal, o compreender da presença não vê a si mesmo em seus projetos, no tocante às possibilidades ontológicas autênticas. A presença é sempre ‘por aí’ de modo ambíguo, ou seja, por aí na abertura pública da convivência, onde a falação mais intensa e a curiosidade mais aguda controlam o ‘negócio’, onde cotidianamente tudo e, no fundo, nada acontece (HEIDEGGER, 2011, p. 239).

Em face de tudo isso, o *Dasein* perde sua autenticidade e passa a viver de forma inautêntica. Porém, é importante frisar que a inautenticidade como vimos tem um sentido negativo-positivo, sendo mesmo paradoxal, pois ao fazer parte da condição necessária para nossa existência, ela nos proporciona interpretar nosso próprio existir. O problema é que essa interpretação parte sempre do impessoal e dessa forma a *presença* não assume sua existência própria, tendo em vista que para isso, ele precisaria interpretar sua existência de forma pessoal e não coletiva. Poderíamos nos perguntar, o que queria Heidegger ao questionar a autenticidade ou

⁶ A voracidade insaciável de novidades pelo simples fato de ser diferente e diverso integra o mecanismo da despersonalização e descaracterização de toda autonomia e respeito da propriedade. O curioso não se interessa por transformar-se e diferenciarse. Ao contrário, busca nas mudanças incessantes de novidade preservar e manter estática e parada sua realização. (HEIDEGGER, 2011, p. 576).

não da forma de existir do *Dasein*? E ao fazermos essa pergunta obteríamos de Vattimo (1989, p. 43, 44) a seguinte resposta:

Heidegger diz que o estar-aí pode ser autêntico ou inautêntico já que sendo ele próprio a sua possibilidade, <<pode, no seu estar-aí, ou 'escolher-se', conquistar-se, ou perder-se e não conquistar de modo algum>>. Por outro lado, [...] a inautenticidade parece caracterizar-se essencialmente pela incapacidade de alcançar uma verdadeira abertura em direção das coisas, uma verdadeira compreensão, já que em vez de encontrar a própria coisa nos mantemos nas opiniões comuns. A autenticidade (*Eigentlichkeit*) é tomada por Heidegger no sentido etimológico literal, em conexão com o adjectivo <<próprio>> (*eigen*). Autêntico é estar-sí que se apropria de si, isto é, que se projecta na base da sua possibilidade mais sua.

Diante do que Vattimo defende, percebemos que o intuito de Heidegger é que o *Dasein* assuma seu ser autêntico, para isso, é preciso assumir sua responsabilidade, o que só será possível se assumir sua condição de liberdade, a qual determinará sua existência autêntica. Em vista da cotidianidade e da relação que estabelece com-outros, o *Dasein* precisa voltar-se para a compreensão do “*cuidado*”, pois só a partir dessa compreensão é possível assumir uma identidade própria. O “*cuidado*”, portanto, tem por finalidade o desprendimento do *Ser-aí* enquanto relação ‘utilitária’ estabelecida com o mundo:

O que é o cuidado? Heidegger caracteriza o cuidado como ser na antecedência de si (momento da existência como projeto, ser para um poder-ser) [...] o cuidado é portanto o ser do *Dasein*, e funciona a este título como puro a priori. Ele é, assim, a condição de possibilidade, a abertura necessária, o espaço de jogo para fenômenos como o querer, o desejar, a propensão, a inclinação (DUBOIS, 2004, p. 43).

Esse desprendimento será possível através do “projeto”⁷. Pois, “o *Dasein* é lançado como ser em projeto. Compreender-se neste ou naquele projeto de si é igualmente colocar-se diante da obrigação de ter de escolher” (DUBOIS, 2004, p. 54). Como é possível estar nesse projeto, uma vez que vive de forma imprópria e impessoal? O que o possibilita projetar-se é a consciência que tem de sua condição e de sua dívida:

A consciência não é um higienista espiritual recomendando-nos lavar a sujeira do mundo e mantermo-nos longe dele; é, ao contrário, uma

⁷ [...] Em geral, a antecipação de possibilidades: qualquer previsão, predicação, predisposição, plano, ordenação, predeterminação etc., bem como o modo de ser ou de agir próprio de quem recorre a possibilidades. Neste sentido, na filosofia existencialista, o P. é a maneira de ser constitutiva do homem ou, como diz Heidegger (que introduziu a noção), sua ‘constituição ontológica existencial’ (*Sein und Zeit*, §31). Heidegger insistiu também na tese de que todo projetar-se, por antecipar possibilidades de fato, incide sempre no fato e não vai além: de tal modo que a máxima do homem que se projeta é ‘Sê o que és’ (*ibid.*). (ABBAGNANO, 2007, p. 943).

recordação do fato de que estamos inexplicavelmente ligados ao mundo pelas linhas do cuidado. Ela nos chama a atenção para nossa existência como projeção lançada, e renova nosso reconhecimento de que nunca podemos nos 'apoderar de [nosso] ser mais próprio a partir dos fundamentos'. É por isso que a consciência autêntica é sempre uma consciência 'culpada'. (RÉE, 2000, p. 47, 48).

Essa condição consciente, em que o *Dasein* se encontra faz com que se angustie diante da possibilidade do seu poder-ser mais próprio, qual seja, o ser-para-a-morte. Isso ocasiona, num primeiro momento, que fuja, ou seja, o *Dasein* está lançado num mundo, o qual, não escolheu e ao se perceber como ser no mundo descobre, em seguida, que a finitude de sua existência é o que ele tem em si de mais seguro e certo. Diante disso, foge para a impessoalidade e a forma de existência inautêntica, uma vez que lhe proporcionam certa "segurança". Eis aí a dívida, a fuga de seu ser autêntico.

2.5 Dasein e angústia

Porém, uma vez que a angústia⁸ sempre possibilitará uma abertura ao *Dasein* para assumir sua possibilidade mais própria, ele poderá livrar-se do ser inautêntico, da cotidianidade e do impessoal, pois como Heidegger nos diz:

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o ser-livre para... (propension in), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. (HEIDEGGER, 2011, p. 254).

É dessa maneira, que Heidegger nos faz entender, que é no conceito de angústia, onde se encontra o traço totalizante que define o Ser-aí, isto é a angústia como uma disposição compreensiva que oferece o solo fenomenológico para a compreensão explícita de sua totalidade originária. Podemos dizer dessa maneira que angústia, na filosofia de Heidegger, não é somente um fenômeno que se refere apenas a um ente, mas sim, possui também, uma dimensão ontológica, pelo fato de nos remeter a possível totalidade da existência como ser-no-mundo.

⁸ A raiz da A. é a existência como possibilidade. [...] Ao contrário do temor e de outros estados análogos, que sempre se referem a algo determinado, a A. não se refere a nada preciso: é o sentimento puro da possibilidade. O homem no mundo vive de possibilidade, uma vez que a possibilidade é a dimensão do futuro, e o homem vive continuamente debruçado sobre o futuro. Mas as possibilidades que apresentam ao homem não têm nenhuma garantia de realização. [...] na realidade, como possibilidades humanas, não oferecem garantia alguma e ocultam sempre a alternativa imanente do insucesso, do fracasso e da morte. [...] Heidegger centrou na A. sua análise existencial [...] A A. é a situação afetiva fundamental, 'que pode manter aberta a contínua e radical ameaça que vem de ser mais próprio e isolado do homem': isto é, a ameaça da morte. Na A., o homem 'sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível da sua existência'. Nesse sentido, a A. constitui essencialmente o que Heidegger chama de 'ser para a morte', ou seja a aceitação da morte como 'possibilidade absolutamente própria, incondicional e insuperável do homem' (*Sein und Zeit*, §53). (ABBAGNANO, 2007, p. 63, 64).

Para assumir-se como autêntico a *presença* precisa romper com toda forma de impessoalidade e isso é angustiante e amedrontador uma vez que no impessoal se sente segura, pois o impessoal, oculta o ser mais próprio do *Dasein* no mundo do público. Como nos revela Heidegger (2011, p. 334):

Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se 'está' propriamente certo dela. A cotidianidade decadente da presença conhece a certeza da morte, mas escapa do estar-certo. Esse escape, no entanto, atesta fenomenalmente que a morte, aquilo de que se escapa, deve ser compreendida como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa. Diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse 'mas', o impessoal retira a certeza da morte. [...] A cotidianidade força a importunidade da ocupação e se prende a um 'pensar na morte' cansado e ineficaz. A morte é transferida para 'algum dia mais tarde'.

É por intermédio da angústia, portanto, que pode libertar-se da sua condição impessoal e inautêntica em que está inserido. A totalidade do ser, a qual Heidegger se refere, nada mais é do que assumir seu ser mais próprio, o "ser-para-a-morte". Enquanto não assumir essa atitude ante o impessoal, continuará confiante em meio aos seus utensílios tranquilizadores tentando esconder seu desamparo, não querendo reconhecer sua realidade, ou seja, de que está lançado no mundo sem nenhum tutor. Vivendo inautenticamente, tentando se desviar do seu próprio ser, do ser que estar-aí, desamparado, sem consolo, o ser que está-para-morrer.

3 FINITUDE (SER-PARA-A-MORTE)

Diante do que podemos observar nos parágrafos anteriores o *Dasein* possui um projeto, qual seja, a antecipação de possibilidades, se trata de um poder-ser total, que só poderá acontecer na compreensão da morte como finitude da *presença* em sua existência:

É um lugar comum dizer que a morte é a grande igualizadora, mas em outro sentido, como Heidegger aponta, ela é o que nos 'individualiza' de forma mais absoluta. A morte não nos dota de 'individualidade' no sentido de uma personalidade interna distinta, mas estabelece as diferenças nuas que separam uma existência de outra: os fatos tumultuosos da vida. Apesar da sociabilidade extrema do 'mundo-compartilhado', cada existência é, ao fim e ao cabo, radicalmente 'não relacional'. Sua morte diz respeito unicamente a você, porque quando você morre, seu estar-no-mundo-com-outros chega a um fim, mas o deles, embora possa ser afetado de um ou outro modo, continua. (RÉE, 2000, p. 49, 50).

A grande questão que surge nesse momento é: como o *Dasein* poderá alcançar essa totalidade uma vez que a sua existência é caracterizada por uma "permanente incompletude"? Uma resposta possível seria: pela capacidade que tem

de antecipar o futuro, pois é justamente essa “incompletude” que denuncia o seu caráter singular, uma vez que o mesmo, não se constitui apenas do passado, presente ou futuro, como comumente o tempo é compreendido no impessoal, numa sequência de “agoras”, mas enquanto existência autêntica, pode também estender-se:

A presença não preenche um trajeto e nem um trecho ‘da vida’ já simplesmente dado. Ao contrário, ela se estende a si mesma de tal maneira que seu próprio ser já se constitui como ex-tensão. No ser da presença já subsiste um ‘entre’ que remete a nascimento e morte. De forma nenhuma, a presença só ‘é’ real num ponto do tempo, de maneira que, além disso, estaria ‘cercada’ pela não realidade de seu nascimento e de sua morte. Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. [...] De fato, a presença só existe nascente e é nascente que ela já morre, no sentido de ser-para-a-morte. (HEIDEGGER, 2011, p. 445, 446).

Compreendendo-se dessa maneira, o *Dasein* liberta-se de sua vida inautêntica e passa a assumir a responsabilidade de sua existência, pois só ao assumir essa responsabilidade, poderá existir enquanto ser total.

Noutros termos, a vida autêntica é este reconhecimento de um ser-para-a-morte, que se manifesta mediante ‘a certeza da morte {como} possível a cada instante’. A responsabilização do indivíduo frente a sua própria morte (como não sendo adiada ou remetida ao ‘fim da vida’) é, portanto, a tomada de consciência profundamente existencial de que ele não deve a significação de sua existência a nada senão a seus próprios atos, e sobretudo não deve à utilidade e à ‘atividade’ cotidiana. (HUISMAN, 2001, p. 115, 116).

Na aceitação dessa condição finita, reside o poder ser livre para escolher-se autenticamente, pois enquanto vive na impessoalidade não consegue enxergar sua finitude, que é ocultada pela forma de viver cotidiana, a qual, fazendo uso de sua “temporalidade” coloca à existência em uma sequência de “agoras” aonde o fator morte é visto como algo que acontecerá em um momento ainda distante, tendo em vista que nascemos, crescemos e só depois, morreremos. Todavia na antecipação o *Dasein* compreende o seu ser-para-a-morte e assume sua condição de finitude que pode acontecer a qualquer instante:

Se, antecipando a morte, a presença pode tornar-se potente em si mesma, então, na liberdade para a morte, a presença se compreende na potência maior de sua liberdade finita. Nesta, que só ‘é’ no ter-escolhido da escolha, a presença assume a impotência de estar entregue a si mesma, tornando-se capaz de ver, com clareza, os acasos da situação que se abriu. (HEIDEGGER, 2011, p. 476).

Consciente de sua condição, impotente diante da morte, irremissível e insuperável, se assume, como ser que se determina em suas possibilidades, pois é apenas ele, e nenhuma outra entidade, que condiciona sua existência como ser-no-mundo e com-os-outros. Assume-se enquanto projeto de ser autêntico, em que consegue fundir o passado (nascimento), presente (extensão) e o futuro (finitude) compreendendo assim, a temporalidade originária do ser, que existe a partir do ser-no-mundo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa tarefa consistiu em compreender como foi, então, desenvolvida toda essa problemática existencial e como o *Dasein* pode buscar em meio a um mundo público do impessoal a sua individualidade, o seu ser mais próprio. Descobrimos que o caminho que possibilitou essa forma própria de existir, ou seja, de viver autenticamente e assim, poder responder por si, como ente privilegiado que é, e que dá sentido a sua própria existência, aponta para sua compreensão, enquanto ser-no-mundo que se relaciona com as coisas e com-outros, bem como, para a tomada de consciência de sua condição finita, ou seja, compreender que é um ser-para-a-morte. Essa tomada de consciência, e a aceitação de sua condição, é a liberdade que encontra ao sair do modo de vida público, e enfim conseguir assumir-se como propriedade de si mesmo, está nesse momento de posse de todo o seu projeto e de todas as suas possibilidades, inclusive a da morte.

Ser-para-a-morte é assumir o sentido próprio da existência e isso é o que propicia ao *Dasein* o afastamento das ilusões do mundo público. Antecipar a morte não é cometer suicídio, ou algo semelhante, mas é encontrar o sentido do ser, enquanto existente.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Tradução de: Alfredo Bosi. Rev. da Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DUBOIS, C. **Heidegger, Introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2004.

GILES, Thomas R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de: Márcia de Sá Cavalcante. 5 ed. Petrópolis; RJ: Vozes, 2011.

HUISMAN, D. **História do existencialismo**. Colaboração de Sabine Le Blanc; Trad. Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

INWOOD, M. **Dicionário de Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

MACDOWELL, J. A. **A gênese da ontologia fundamental de M. Heidegger**. São Paulo: Ed. Loyola, 1993.

REALE, G; ANTISERE, D. **Historia da filosofia: de Nietzsche a Escola de Frankfurt**: Vol. 6. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2006.

RÉE, Jonathan. **Heidegger, História e Verdade em Ser e Tempo**. Tradução de José de Almeida Marques, Karem Volobuef. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SAFRANSKI, R. **Heidegger. Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração editorial, 2005.

SILVA, Eliane B. **Heidegger e a destruição do conceito metafísico tradicional de existência**: Inquietude Revista dos estudantes de filosofia da UFG, Goiás, vol. 3, n.1,p.54-73,2012. Disponível em: <<http://www.inquietude.org/index.php/revista/issue/view/5/showToc>>. Acesso em: 20 de out. 2012.

STEIN, E. **Seis estudos sobre “Ser e Tempo” (Martin Heidegger)**. Petrópolis: Vozes, 1988.

VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1989.