

A ANGÚSTIA, A MORTE E O PODER-SER PRÓPRIO DO *DASEIN* NA ONTOLOGIA FUNDAMENTAL DE MARTIN HEIDEGGER

BRITO, T. R. B.¹
ARAUJO, T. A.²

O presente trabalho propõe-se compreender a noção de “ser-para-a-morte” no âmbito da ontologia fundamental de Martin Heidegger, tal como aparece em *Ser e tempo* (1927). Considerada um marco histórico, de teor decisivo e fruto da filosofia contemporânea, *Ser e tempo* apresenta o projeto heideggeriano de uma ontologia fundamental que, tendo como alicerce o método fenomenológico e a hermenêutica da facticidade, deveria perguntar pelo modo de ser do ente capaz de colocar a questão ontológica sobre o ser, o *Dasein* (ser-aí). A obra é dividida em duas partes, que constituem em geral a descrição, análise e estruturação da concepção de *Dasein* e de sua temporalidade finita. Enquanto ser-no-mundo, o compreender do *Dasein* é o mesmo que encontrar-se aberto em direção a possibilidades, ou seja, como Heidegger indica no § 32 de *Ser e tempo*, esse ser para possibilidades em compreendendo é um poder-ser que repercute sobre o *Dasein* as possibilidades enquanto aberturas. E isto, como será discutido, assinala a “fissura” que constitui a finitude do *Dasein*: de um lado, estão as possibilidades ônticas de seu ser-no-mundo e, de outro, a possibilidade ontológica de não-poder-mais-estar-aí. A ontologia fundamental direciona o pensamento sobre a “questão do ser”, a *Seinsfrage*, pela via da facticidade e da temporalidade do *Dasein*. É a partir da análise ôntica dos modos de ser da existência, que implica numa desconstrução da metafísica tradicional, que surge a possibilidade da compreensão, no *Dasein*, do caráter originário da finitude da vida. Este trabalho buscará tratar dessa originariedade da finitude do *Dasein*, e dividir-se-á em três momentos. Num primeiro momento, discutiremos o sentido da retomada explícita da questão do ser, bem como a estrutura formal dessa questão, no horizonte da ontologia fundamental. Em um segundo momento, será realizada uma abordagem da analítica existencial. A designação do ente que de cada vez nós mesmos somos como *Dasein*, traduz-se numa tendência deste ente para, no modo como é de início e quase sempre, dispersar-se na sua relação cotidiana com as coisas com que lida no mundo. Assim, as relações referenciais se caracterizam por estar sempre em função de algo ou alguém e, como se lê em *Ser e tempo*, ao sujeito desta cotidianidade dispersa chama Heidegger “*das Man*” (“a gente”). No § 27 da referida obra, a resposta à questão acerca de “quem” é o *Dasein* é indeterminada, pois o si-mesmo do *Dasein* cotidiano é a *própria gente*, que distinguimos do si-mesmo que se capta propriamente. No último momento, se tentará esclarecer a determinação ontológica do *Dasein* como ser-para-a-morte. De acordo com Heidegger, é a disposição fundamental da angústia que libera o *Dasein* para a liberdade de se assumir e escolher a si mesmo, revelando sua possibilidade mais própria: a morte. Esta análise traz à tona duas determinações essenciais. Por um lado, constituído como facticamente lançado num mundo, constituído pela finitude própria desse estar-lançado, o *Dasein* é, enquanto ser-no-mundo, um ser-para-a-morte. Por outro lado, constituído pela negatividade da finitude do ser-para-a-morte, ele é, no seu ser-

¹ Thaynara Ramany Barreto Brito é Graduada do Curso de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

² Thalles Azevedo de Araujo é Professor Doutor na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Chefe Adjunto do Departamento de Filosofia (CEDUC/UEPB). Líder do *Bios* - Núcleo de Estudos em Biopolítica e Filosofia Contemporânea (UEPB/CNPq).

fundamento de uma “nulidade” (*Nichtigkeit*), caracterizado por um *ser-culpado* fundamental.

Palavras-chave: *Dasein*. Ontologia fundamental. Finitude.

1. A questão sobre o sentido do ser e o *Dasein* como ser-no-mundo

Desde a tradição filosófica ocidental, a *questão do ser* (*Seinsfrage*), mostra-se como fundamental e primária para investigação. Em *Ser e Tempo*, obra de 1927, Heidegger evoca essa questão para uma investigação do *sentido do ser*, alegando que a historicidade filosófica reduziu a questão do ser como questão indefinível ou de resposta universal. Retomar a *questão do ser*, é voltar-se ao privilégio de questionar e conduzir-se em investigação de um significado apreensível.

O *Dasein* (ser-aí) enquanto ente torna-se privilegiado por poder compreender o ser, por partir de si o fato de que, em seu modo de ser no mundo, possui uma compreensão de ser da qual se deve iniciar a resposta da questão do sentido do ser. Investigar o ser do ente requer a compreensão do conceito *ôntico* (relativo ao ente) e do conceito *ontológico* (relativo ao ser), que quando compreendidos permitem esclarecer a ontologia fundamental. A compreensão “pré-ontológica” que nos é intrínseca e pressuposta, de início, de significar a temática do ser, depende da ontologia fundamental enquanto interpretação. A fenomenologia compete e encaminha-se como ontologia fundamental, a própria experiência de investigação, de perceber a estruturação cotidiana que constitui o *Dasein*. A manifestação do *Dasein* enquanto ser-no-mundo designa uma *analítica existencial*, que é perspectivada no liame entre *fenomenologia* e *hermenêutica*, possibilitando perceber *as coisas mesmas* sob interpretação compreensiva. A disposição da fenomenologia é: “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo,”³ Imergido na existência, o *Dasein* se mostra como um *ser-no-mundo* participante da vivência de mundo, que não se limita a representar a temporalidade representacional, mas, de encontrar-se lançado na sua própria facticidade.

A análise do ser-no-mundo reflete na existência a unicidade que permeia a estrutura ontológica fundamental do *Dasein*, como ser-no-mundo, que significa, em *Ser e Tempo*, estar habitando, estar se demorando aí, no mundo, no mundo que eu mesmo abro e projeto. Só o *Dasein ek-siste*, isto é, só ele é capaz de transcender, de ultrapassar a si mesmo, de ser o que ele projeta ser, de ser o seu poder-ser, no modo de ser fundamento de ser-no-mundo. O *Dasein* é facticamente um ser lançado ao mundo, um já-ser-junto-ao-mundo no âmbito da cotidianidade, ou seja, o *Dasein*

³ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 74.

é, de início e na maioria das vezes, a partir do que se ocupa, no mundo do impessoal (*das Man*), conduzido pelo falatório, pela publicidade ao ser-como-todo-mundo. E esse é o seu modo de ser mais característico de se relacionar com o ente que está mais próximo, o *Dasein* é, assim, um ser-junto-com-outros. Nesse sentido, o *Dasein* viabiliza a *mundanidade*. As coisas do mundo e os objetos compõe as *categorias*, nas quais o *Dasein* opera enquanto existe um todo que traz em si mesmo as partes que significam e emergem no ato mesmo de lidar com os instrumentos, enquanto ligação entre o mundo e os instrumentos, revelando uma significância em que: “a manualidade e o caráter de instrumento definem o modo de ser dos entes no mundo.”⁴ O mundo ao qual o *Dasein* habita com outros entes, fundamenta o *caráter social da existência*. A estrutura de significado na qual nos deparamos dá-nos o mundo e a existência dos outros *a anteriori* de qualquer pronúncia de dúvida sobre a sua concretude. Deste modo, a descoberta de significado é o trazer de um contexto mundano do nosso ser-no-mundo até à luz e, implicitamente – senão explicitamente – comunicá-lo aos outros, pois vós implica *tu que estás comigo num mundo*. Enquanto ser interpretativo, o *Dasein* está sempre envolvido com a linguagem e a comunicação. Segue-se que o *Dasein* é, inerentemente, um ser social. Não importa qual a sua contextura situacional, o *Dasein* permanece enraizado num mundo comum de significados.

Esta natureza social do *Dasein*, na análise de Thiele, pode ser, sucintamente, inferida pela ontologia heideggeriana. Ocupado, em termos interpretativos, com a sua própria capacidade de ser, o *Dasein* está, já e necessariamente, ocupado com o seu mundo. Contudo, este mundo é povoado. Como tal, na sua ocupação mundana, o ser humano ocupa-se com os outros: o mundo do *Dasein* é um com-o-mundo (*Mitwelt*). Ser-em é ser-com-os-outros. Ainda no viés de Thiele, Heidegger nega, em oposição aos ditames do individualismo metodológico, que o *Dasein* exista, antes de tudo, como um indivíduo solitário que, depois, atravessa o abismo entre ele e os outros, através do envolvimento social. *Ser-com* é primordial. Heidegger responde ao dilema metafísico, do sujeito isolado que procura o acesso comunicativo e moral aos outros seres, da mesma maneira que responde ao dilema do sujeito isolado que procura o acesso epistemológico a um mundo externo. Ele nega as pressuposições

⁴ WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 26(1): 97-113, 2003. p. 102.

atomistas.⁵ Isto quer dizer que não existe algo como o *meu* mundo, se isto for tomado como alguma esfera privada de experiência e significado, que é auto-suficiente e inteligível por si mesma. O *Dasein* não pode ser visto como o sujeito que se encontra fechado dentro de si mesmo e que, por ora, tem o dever de criar empatia com um outro sujeito. A constituição fundamental do *Dasein* reside no ser-em e no ser-com. Assim, a título de exemplo, poder-se-á afirmar que a empatia, como uma categoria ôntica – relativa às possibilidades concretas do *Dasein* –, torna-se viável só na base da estrutura ontológica do ser-com. Ser compreensivo (empático) é prolongar um eu já enraizado num mundo social, pois isto é uma maneira possível (ao lado do egoísmo) em que o *Dasein* pode experienciar distintos modos de ser-com-os-outros no mundo partilhável. Em linhas gerais, como muito bem atenta Dreyfus, “tanto Husserl como Sartre seguem Descartes ao começarem com o meu mundo para, depois, tentarem fundamentar como é que um ser isolado pode conferir significado a outras mentes e ao partilhado mundo intersubjetivo.”⁶ E complementa nas seguintes palavras, “Heidegger, pelo contrário, pensa que este pertence à ideia de um mundo que é partilhável, portanto, o mundo é sempre anterior ao meu mundo.”⁷

A atividade diária, na interpretação fenomenológica, revela a cotidianidade posta no estado preliminar de *Dasein*, enquanto existência caracterizada por uma “orientação prática”. Esta existência cotidiana é abordada por Heidegger como “*das Man*” (“a gente”), que é a totalidade como parâmetro da significância, é a condução cotidiana que por normas anônimas faz-se presente no estar no mundo. O *Dasein* em cotidianidade é ser-no-mundo, encontra-se sendo em um *mundo público*, a experiência cotidiana do ser para outros, entre outros. Este estar entre outros revela que na estrutura do modo de ser do ser-no-mundo estabelece-se a ocupação e a solícitude, enquanto ocupado em ser rotina, enquanto solícito ao cuidado, designando a estrutura do *cuidado*. Heidegger identifica a estrutura do cuidado como “[...] o ser do *Dasein* diz anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo).”⁸ O *Dasein* em termos de

⁵ Cf. THIELE, L. P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Tradução de Ana Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 72-73.

⁶ DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1991. p. 90.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁸ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo. Op. Cit.*, p. 259-260.

tempo, pode ser analisado sob a óptica de três aspectos, como bem analisou Cerbone em seu livro *Fenomenologia*. A estrutura do *Dasein* pode ser entendida como ocupação enquanto: 1) “*adiante-de-si-mesmo*”, correspondente ao *Dasein*, enquanto compreensão e projeção, em-função-de, expresso em “possibilidade”; 2) “*já-em*” (o-mundo), corresponde ao “*Befindlichkeit*”, situação em que se encontra, como disposição afetiva, ao manifestar a realização do ser-no-mundo como “estar lançado”, como projeto de possibilidades. 3) “*sendo-junto-a*” (entidades encontradas dentro-no-mundo) sempre relacionado à cotidianidade, enquanto atividade contínua em disposição ordenada, o que Heidegger chama de “*decadência*”, o *Dasein* que é apreendido em atividade. O modo de se relacionar dos *Daseins* surge da ocupação cotidiana, ou seja, estabelece entre os entes e o ser, uma *preocupação (Fürsorge)*, que é um modo negativo de transferir para si a existência do outro, em assumir as suas responsabilidades, assumindo a postura do impessoal (*das Man*). A forma de *impessoalidade* fomenta o modo de preocupação em zelar a existência de outros antes da própria existência, o impessoal rege por via obscura o eu e o nós, incapacitando uma distinção entre o existir próprio e o subsistir entre outros, é um agir de acordo com o geral, com o modo público, com o pensar coletivo. Este *impessoal* não se revela como um rosto, mas, determina ser algo que preside em um ou demais indivíduos. O *Dasein* se perde ao seguir o *impessoal*, cai no espaço da opinião pública (*Öffentlichkeit*), constituindo uma existência direcionada ao nivelamento das relações referenciais que tudo determina por meio da publicidade. Nos termos de Heidegger, como se lê no §27 de *Ser e Tempo*, o quem “não é este ou aquele, nem o si mesmo do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal* [...] O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.”⁹

Na perspectiva hermenêutica, a existência do *Dasein* assume um “caráter de ser”, representa uma hermenêutica da facticidade, que abarca a existência em si mesma. A abertura para o mundo, originária e fundamental, é abarcada no *Dasein* enquanto este ente comporta a *disposição*, a *compreensão* e a *interpretação*, que podem revelar ao *Dasein* a totalidade de seu existir. O *Dasein* é singularmente envolvido com o mundo (*befindet sich*), e também lançado (*Geworfenheit*) em

⁹ *Ibid.*, p. 183-184.

disposições sucedidas que apontam à facticidade e à responsabilidade de sua existência, quer dizer, unido a uma disposição afetiva o *Dasein* compreende o mundo. A *Befindlichkeit* será, nesse viés, um diagnóstico existencial da facticidade do *Dasein*, à medida que este já se encontra numa experiência de mundo. A afetividade é a abertura do *Dasein* para si mesmo na sua condição de facticidade, enquanto um ente lançado à insustentável leveza de ser finito, isto é, de ser chamado a existir como *fissura*. E isto acena para a cisão que constitui a finitude do *Dasein*: de um lado, estão as possibilidades *mundanas* (ônticas) de seu ser-no-mundo e, de outro, a possibilidade *extramundana* (ontológica) de não-poder-mais-estar-aí. Na disposição afetiva, o *Dasein* experiencia a si mesmo, vem a si mesmo, abre-se para si mesmo. Quer isto dizer que, enquanto constituição existencial da abertura, a afetividade mostra que já somos algo no seio de uma relação fáctica.

Compreendendo o mundo, como totalidade, o *Dasein* surge em situação de *poder-ser* como abertura de sentido. Segundo Heidegger, “o compreender é o ser existencial do próprio poder-ser do *Dasein* de tal modo que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.”¹⁰ Poder-ser significa estar apto a algo diante da situação concreta. Todo poder-ser tem o caráter de projeção, de ser incitado para adiante e isto implica estar-lançado. Só porque já se encontra lançado, como ser-no-mundo, é que o *Dasein* pode, constantemente, levar-se para adiante. Apesar da tríade *disposição, compreensão e interpretação* constituírem uma estrutura de possibilidades, o *Dasein* não se torna livre do impessoal que encobre o ser, pois tende a retomar ao ser-com da cotidianidade. O *Dasein* cotidiano se mantém no âmbito da *existência inautêntica (uneigentlich)*, sendo o *Dasein* que situa para si mesmo um encobrimento de sua existência. E, então, como é possível compreender uma *existência autêntica*? Na autenticidade surge a possibilidade do *Dasein* assumir o que ele é, como ser-aí, voltado para si, como possibilidade de modo de ser, próprio de sua escolha de estar à morte. A singularização do *Dasein* decorre da experiência fundamental da *angústia*, isto é, a disposição compreensiva que direciona o *Dasein* para apreender a totalidade enquanto *ser-no-mundo*. É através da angústia que o *Dasein* pode compreender sua finitude, seu poder-ser si próprio.

¹⁰ *Ibid.*, p. 204-205.

2. O ser-para-a-morte e o caráter de apelo da consciência

A angústia desponta quando o *Dasein* se depara com a sua possibilidade mais própria: a morte. O *Dasein* é, no seu modo mais primordial, ser-para-a-morte, expressão que aponta o seu caráter de finitude: “cada *Dasein* deve, ele mesmo e a cada vez, assumir a sua própria morte. Na medida em que ‘é’, a morte é, essencialmente e cada vez, minha.”¹¹ A morte não é mais uma possibilidade que surge a partir do modo de ser-no-mundo, mas, contudo, a nossa possibilidade mais própria e extrema, quer dizer, ninguém pode experimentar a morte do outro. Ninguém pode *morrer* por outro. A morte a que, na cotidianidade, o *Dasein* se refere, não é ainda a sua morte, pois é tida sob o domínio da interpretação pública. Em *Ser e Tempo*, Heidegger escreve o modo como o impessoal define a morte da seguinte maneira: diz-se que a morte certamente vem, mas por ora ainda não. Com esse *mas*, o impessoal retira a certeza da morte. O *por ora ainda não*, não é mera proposição negativa e sim uma auto-interpretação do impessoal, em que ele testemunha aquilo que, numa primeira aproximação, ainda permanece acessível e susceptível de ocupação para o *Dasein*. O impessoal encobre, desta maneira, o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *que é possível a todo instante*.¹²

Como pudemos notar, o específico do cotidiano é o impessoal e, enquanto tal, revela ao *Dasein* de que modo ele deve se compreender; no caso da morte, também dita de que modo esta deve ser compreendida: o teor público da convivência cotidiana conhece a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, quer dizer, como *casos de morte*. O impessoal, assim, já sempre se encarregou de que modo a morte deve ser concebida, ou seja, a morte é um acontecimento que um dia ocorrerá, mas, por certo, ainda está muito distante, morreremos no dia em que chegar a nossa hora, mas até lá, não temos com o que nos preocupar. A certeza da morte, por sua vez, se mostra como uma certeza empírica, isto é, o *Dasein* tem a certeza da morte, ela é comprovada, as pessoas morrem, a morte se torna mero evento público, mas é um acontecimento que, anterior a tudo, é também incerto e indeterminado quanto ao seu dia. “Nesse ‘também um dia [se morre] mas por ora

¹¹ *Ibid.*, p. 314.

¹² Cf. *Ibid.*, p. 334.

ainda não', a cotidianidade assevera uma espécie de *certeza* da morte. Ninguém duvida de que se morre."¹³ E completa Heidegger, "a cotidianidade pára no momento em que admite ambigualmente a 'certeza' da morte a fim de enfraquecê-la e aliviar o estar-lançado na morte, encobrando ainda mais o morrer."¹⁴

O ser-para-a-morte é a escolha antecipada da possibilidade mais própria do *Dasein*. A compreensão, enquanto antecipação, é compreensão de si no âmbito de um projeto lançado no mundo: "a liberação antecipadora *para* a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, permitindo assim compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fácticas que se antepõem às insuperáveis."¹⁵ Por outro lado, Heidegger assegura que ser para uma possibilidade não significa empenhar-se por algo possível, no sentido de ocupar-se de sua realização. Ou seja, o ser-para-a-morte, enquanto ser aberto para uma possibilidade, não possui o mesmo sentido que tem o caráter de empenho que se ocupa de sua realização. A morte não é algo simplesmente dado possível, mas uma possibilidade de ser do *Dasein*.

Em Heidegger, a noção de finitude (*Endlichkeit*) é pensada no âmbito da ontologia, e, portanto, mantém-se distante do apelo ao infinito ou a um fundamento entitativo. Ser finito é a constituição fundamental da existência humana: "o homem é um ente finito porque o seu ser é cindido em possibilidades 'mundanas', as que constituem o seu ser-no-mundo, e numa possibilidade 'extramundana', a de não-poder-mais-ser-no-mundo, a de ser-para-a-morte."¹⁶ Não há como transpor essa cisão ontológica, pois se trata da *sina* que o homem está fadado a suportar, posto que a morte, enquanto possibilidade do poder-ser do *Dasein*, constitui a sua (im)possibilidade mais própria. O estar aberto a compreender o sentido do ser respeita, então, à uma não-identidade inveterada, denominada por Heidegger de *diferença ontológica*. Ter que compreender o sentido do ser si-mesmo significa, na sua raiz, ter que se haver com a *fissura*.¹⁷

¹³ *Ibid.*, p. 331-332.

¹⁴ *Ibid.*, p. 332.

¹⁵ *Ibid.*, p. 341.

¹⁶ LOPARIC, Z. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990. p. 184.

¹⁷ Cf. ARAUJO, Thalles A. de. Martin Heidegger: ética de ser-no-mundo. In: *Revista Ágora Filosófica*, Recife, ano 5, número especial, p. 107-114, dez. 2005. p. 110.

Cada *Dasein* deve, ele mesmo e a cada vez mais, assumir a sua própria morte. Então, que devemos fazer? Escolher por escutar a voz da consciência do ser-em-débito, quer dizer, escolher ser si-mesmo próprio; ou escolher por deixar-se guiar pelo seu poder-ser impróprio, pela publicidade, recusando-se a assumir a sua finitude. É nesse sentido que, para Heidegger, querer-ter-consciência significa estar aberto à compreensão de seu ser e estar em débito mais próprio, isto é, ter cuidado com o seu ser, antecipando-se à morte. Sendo assim, a morte não é meramente uma propriedade que nos pertence, mas é a possibilidade da impossibilidade mais extrema de cada *Dasein*. Trata-se da antecipação resoluta e angustiada de poder-não-mais-ser.

O ser para essa possibilidade coloca o *Dasein* diante de seu poder-ser mais próprio; é se antecipando que o *Dasein* compreende que o seu poder-ser apenas pode ser assumido por ele mesmo. Mas essa possibilidade é, na verdade, uma impossibilidade. Estamos diante de um paradoxo: a nossa possibilidade mais própria e irremissível é, também, a que impossibilita continuarmos a existir no mundo. Todavia, isto não integra o elemento mais importante para Heidegger; ele não tem interesse em afirmar uma simples tautologia: que a morte inviabiliza a continuidade de nossa existência, mas o que podemos extrair de nossa condição de ser-para-a-morte é, por assim dizer, compreender o que acontece conosco quando tomamos consciência dessa impossibilidade. Ao tomarmos consciência dessa possibilidade irrevogável, o ser-para-a-morte, teríamos, portanto, a experiência de (re)significar todas as possibilidades de nossa existência, como algo resultante do antecipar a morte. Assim, a morte não se coloca ao *Dasein* de forma indiferente, antes, é o estar já sempre exposto à morte como possibilidade, que irá permitir que o *Dasein* reclame para si mesmo sua singularidade. É no *estar à morte*, isto é, no antecipar da possibilidade do ser-para-a-morte que o *Dasein* pode, afinal, responsabilizar-se propriamente por si. A antecipação resoluta faz com que o *Dasein*, livre para a sua morte, se liberte das possibilidades ocasionais que lhe são oferecidas cotidianamente pelo impessoal.

Nesses termos, é o ser-para-a-morte que perpassa a totalidade do ser do *Dasein*, isto é, a totalidade do *cuidado*; é na relação própria com a morte que o cuidado revela o que há de mais próprio ou autêntico. Assim, a voz da consciência dá a compreender ao *Dasein* que ele é e está em débito, ou seja, que, enquanto

lançado no mundo, estranho a si mesmo envolvido na curiosidade, na tagarelice, na ambiguidade de seu ser-impessoal, ele tem-que assumir o seu ser-para-a-morte, antecipar-se à morte, responsabilizar-se por sua existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, ele ajuda o outro a ficar transparente para si mesmo. O querer-ter-consciência desponta enquanto imbuído de um caráter de modificação no modo de existir e de ser-com. Ouvindo a voz da consciência que responsabiliza, *resoluto* e *decidido* por ser si-mesmo, é “que o *Dasein* é capaz de relações autênticas com outrem, capaz de solicitude que antecipa e liberta o outro dele próprio.”¹⁸

Mas, de onde surge a indicação existencial da noção de débito, de responsabilidade atestada na voz da consciência? Do fato de o *Dasein* estar assentado numa falta, por isso, “determinamos de maneira existencial e formal a ideia de ‘débito’ do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, *ser-fundamento de uma nulidade [Nichtigkeit]*.”¹⁹ Heidegger ressalta que a noção de débito não tem o mesmo sentido de uma dívida, assumida no mundo das ocupações. Para compreender este débito é necessário afastá-lo de todas as suas interpretações correntes, presentes no domínio moral, prático e religioso, no sentido mesmo de dívida; se bem que tais manifestações (ônticas) são derivadas do débito, enquanto condição de possibilidade (ontológico). Não se pode dizer que o *Dasein* é e está em débito porque não cumpriu com uma paga qualquer e deve-se restituir a outrem algo a que ele tem direito, o débito “não está necessariamente remetido ao ‘ter dívidas’ e à violação do direito, só pode ter êxito caso se coloque em questão o princípio do *ser e estar* em débito do *Dasein*, ou seja, caso se conceba a ideia de ‘débito’ a partir do modo de ser do *Dasein*.”²⁰

Por esta via, o ser-em-débito não se refere de maneira nenhuma a alguma espécie de exigência moral, não se está em débito por ter violado algum acordo público moral. Nestas interpretações, o débito é algo de ôntico, que, portanto, foi contraído, do mesmo modo que poderia não ter sido contraído. Antes e mais fundamentalmente, a noção de débito faz parte da constituição ontológica desse ente: “o ser e estar em débito não resulta primordialmente de uma causa; ao

¹⁸ HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 58.

¹⁹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. *Op. Cit.*, p. 363.

²⁰ *Ibid.*, p. 362.

contrário, a causa só é possível ‘fundamentada’ num ser e estar em débito originário.”²¹ Esse ser já em débito aponta para o débito como algo proveniente da condição ontológica do ser mesmo do *Dasein*. Anterior a toda e qualquer dívida em relação a outrem, o *Dasein* se encontra em débito com seu próprio ser, um débito que assinala o ter-que-assumir o ser que a cada vez é meu na constituição ontológica do não-mais-estar-no-mundo.

Na ontologia fundamental, a consciência (*Gewissen*) é uma constituição ontológica do *Dasein*, um fenômeno originário que “antecipa toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma ‘explicação’ biológica. Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica.”²² Do mesmo modo, o ser-em-débito (*Schuldgsein*) está livre de conotação moral ou religiosa que oferece instruções sobre o certo e o errado. Ricoeur, por exemplo, dá ênfase ao sentido genuíno de *Gewissen* como atestação (*Bezeugung*) antes de qualquer referência que possa fazer à capacidade de distinguir o bem e o mal e de responder a essa capacidade pela distinção boa e má consciência.²³ Este fenômeno da consciência, ressalta ainda Ricoeur, teria, no horizonte de Heidegger, o significado de um arrancamento do si ao anonimato do impessoal, a ideia de um apelo que o *Dasein* dirige a ele mesmo do fundo dele mesmo, mas de mais alto dele mesmo. O elemento que Ricoeur destaca a respeito da *Gewissen* é este: da íntima atestação de existir segundo o modo do si, o ser não tem o domínio; ele vem a ele, advém-lhe, à maneira de um dom, de uma dádiva, de que o si nunca dispõe. Ao dizer com Heidegger que é a consciência que atesta um poder-ser próprio, e que também na consciência o *Dasein* interpela ele mesmo, é já decidir uma indeterminação constitutiva do fenômeno da voz da consciência: a estranheza da voz não é menor do que a da carne e a de outrem.²⁴ Não obstante, tudo se passa como se, para sublinhar *Sein* em *Dasein*, nós evitássemos reconhecer alguma tonalidade originariamente ética ao apelo. Decerto, não importa de onde vem (origem) o apelo nem o que ele clama (conteúdo), nada se anuncia que não esteja já nomeado sob o título de poder-ser.²⁵ É portanto o próprio *Dasein* que, aberto a uma compreensão de si, pode conceder a si mesmo a possibilidade de

²¹ *Ibid.*, p. 363.

²² *Ibid.*, p. 347.

²³ Cf. RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Cesar. Campinas: Papirus, 1991. p. 361.

²⁴ Cf. _____. *Da metafísica à moral*. Tradução de Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p. 35-36.

²⁵ Cf. _____. *O si-mesmo como um outro*. *Op. Cit.*, p. 405.

se deixar convocar tanto pelo seu querer-ter-consciência como pelo seu caráter de ser e estar em débito.

Segundo Hodge, a moralidade, entendida como uma série de distinções entre o bem e o mal, é derivada de uma estrutura mais originária, sem a qual não seria viável a possibilidade do julgamento. Neste sentido, o ser-em-débito não está relacionado a um não cumprimento de alguma lei, norma ou obrigação; antes, resulta de uma *incompletude* que Heidegger chamou de *Schuldsein*. Trata-se de uma nulidade, de uma falta de fundamento: “é uma característica ontológica do *Dasein*, o fato de ter uma relação consigo mesmo e ser suficientemente indeterminado para ser responsabilizado pelos seus atos e omissões.”²⁶ A escuta do clamor retira o *Dasein* de seu ser no mundo para remetê-lo ao poder-ser. De início e na maioria das vezes, o *Dasein* já perdeu essa dimensão de seu ser, pois está afundado nas possibilidades ônticas que ele assumiu ao longo de sua existência, acreditando que ele mesmo é constituído dessas possibilidades e que, portanto, não poderia não sê-las. A voz do clamor é aquilo que vai sempre devolver-lhe a responsabilidade por aquilo que ele é. Compreender o clamor é escolher ter-consciência. É o próprio *Dasein* que é convocado a ser si-mesmo em sentido próprio. No entanto, essa convocação responsabilizadora, atestada na consciência, nada diz para o convocado, este chamado não se pronuncia em palavras, antes se dá silenciosamente. A voz que discursa na consciência do convocado dispensa qualquer verbalização, o clamor não relata nenhum dado, discurso ou conteúdo, a fala da consciência sempre e apenas se dá em silêncio. Essa voz responsabilizadora da consciência provém *do* e fala *sobre* o *Dasein*:

*A consciência revela-se como apelo de cura: quem apela é o Dasein que, no estar-lançado (já-ser-em...), angustia-se com o seu poder-ser. O interpelado é esse Dasein conclamado para assumir o seu poder-ser mais próprio (anteceder-se...). Apela-se ao Dasein, interpelando-o para sair da decadência no impessoal (já-ser-junto-ao-mundo-das-ocupações). O apelo da consciência, ou seja, dela mesma, encontra sua possibilidade ontológica em que, no fundo de seu ser, o Dasein é cura [cuidado].*²⁷

Querer ouvir a voz significa abrir-se, dispor-se a cuidar do ser. Apenas recebe a voz quem *escolhe*, quem decide por esse poder-ser a partir do seu ser si-mesmo próprio. Uma consciência não me diz que opções específicas escolher ou evitar,

²⁶ HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Tradução de Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. p. 298-299.

²⁷ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. *Op. Cit.*, p. 356-357.

mas convoca-me a escolher, a agir, e a assumir a responsabilidade por essa escolha e essa ação. Antes de poder escolher, tenho de optar por escolher, e é a essa escolha que a consciência me chama. Por outro lado, Heidegger nota que, na cotidianidade, o *Dasein* dá ouvidos ao que é dito pela publicidade, de tal modo que o *Dasein* já se entregou à compreensão forjada no âmbito do impessoal, quer dizer, já deu ouvidos àquilo que é dito como o que deve ser feito. Essa voz da publicidade, por sua vez, é apoiada numa ambiguidade múltipla, é uma falação curiosa que, de início e no mais das vezes, impede que o *Dasein* dê ouvidos a si mesmo; o *Dasein* aceita essa fala porque tem a tendência a se perder no bojo do cotidiano. É por isso que Heidegger aponta que o *Dasein* precisa ouvir a voz responsabilizadora distante de todo o ruído do falatório, o apelo tem de apelar sem ruído, sem ambiguidade, sem apoiar-se na curiosidade,²⁸ precisa propiciar a si mesmo a possibilidade de dar ouvidos a si mesmo: precisa se responsabilizar por si mesmo.

A voz da consciência do ser-em-débito dá a compreender ao *Dasein* que ele tem que assumir o seu ser-para-a-morte, ou seja, responsabilizar-se por sua própria existência e pela existência dos outros, na medida em que, livre para assumir o seu poder-ser mais próprio, o homem finitizado, cuidará, em primeiro lugar, não de substituir os outros em sua decisão resoluta, mas de deixar os outros também livres para a sua possibilidade mais própria: a de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É apenas agindo assim, atendendo ao apelo da consciência responsabilizadora, que o *Dasein* é capaz de relações próprias/autênticas com outrem. A voz da consciência, afinada com a angústia, fala de um débito, de uma responsabilidade a ser assumida, por outro lado, essa voz fala em silêncio, precisamente porque ela não se refere a algum conteúdo a ser seguido, mas convoca o *Dasein* a ser si-mesmo sustentado no nada da sua própria condição: na possibilidade de não-poder-mais-ser-aí-no-mundo. É neste ponto que, numa passagem do § 34 de *Ser e Tempo*, encontramos o seguinte: “o estar em silêncio articula em forma tão originária a compreensibilidade do *Dasein* que dele provém a autêntica capacidade de escutar e o transparente ser uns com os outros.”²⁹ Ora, em sua serenidade, o silêncio manifesta a postura do *Dasein* para com o apelo da voz do ser. Compreendendo esse chamado, o *Dasein*

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 349.

²⁹ *Ibid.*, p. 228.

restitui para si a possibilidade de poder escolher, o que significa dizer que o *Dasein* escolhe a si mesmo; o *Dasein* decide por responder por si mesmo propriamente:

Apenas assim ele pode *ser* responsável. Facticamente, porém, toda ação é necessariamente “desprovida de consciência” não só porque ela de fato não evita a culpabilização moral mas porque, fundada no nada de seu projeto nulo, sempre já está em débito com os outros.³⁰

A voz da consciência dá a compreender ao *Dasein* que ele se abre como ser e estar em débito, ou seja, o *Dasein* é lançado no mundo e, enquanto se relaciona com o mundo no modo da ambiguidade de seu ser-impessoal, ele tem que escolher entre as suas possibilidades uma possibilidade intransponível: a de ser-para-a-morte. Apenas a modificação do *si-impessoal* que descobre o *si-mesmo-próprio* pode permitir ao *Dasein* a possibilidade do encontro de si e do outro como outro. A responsabilidade de ser si-mesmo confere ao *Dasein* uma estrutura transcendental *transitiva*. Para Dupond, esta transitividade resultante da *possibilidade* de ser-para-a-morte é o elemento que constitui a alteridade. A transcendência primeira, a alteridade originária, que dá o sentido do ser do *Dasein*, uma vez que é em relação a ela que o *Dasein* se depara com o seu poder-não-mais-ser, Heidegger a compreende como *alteridade da morte*³¹.

Visto isso, observamos que a partir da antecipação resoluta, angustiada e silenciosa do poder-não-mais-ser, a responsabilidade decorre em dois planos: o ontológico e o ôntico. No nível ontológico, a responsabilidade de responder pela diferença ontológica como tal implica a tarefa do *Dasein* ser si-mesmo à luz da possibilidade irremissível de ser-para-a-morte. A diferença ontológica é a *quebra* com a identidade metafísica entre ser e ente. É nesse ponto que passamos ao modo pelo qual se dá a responsabilidade no plano ôntico. Nesse sentido, Loparic sublinha precisamente que a responsabilidade para com o sentido do ser estende-se à responsabilidade para com a presença concreta dos outros seres humanos e das coisas. E, mais adiante, o autor conclui que cuidar dos outros, em particular, é deixar-ser os outros nas suas responsabilidades ônticas. Além de termos a responsabilidade para com a transcendência dos outros, temos que suportar o peso

³⁰ *Ibid.*, p. 368.

³¹ Cf. DUPOND, P. *Raison et temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles: Ousia, 1996. p. 332.

da sua concretude mundana, preocupando-nos com os membros de comunidades em que vivemos (famílias, comunidades de trabalho etc.).³²

Considerações finais

A partir do que foi apresentado no artigo, poder-se-á dizer que é na resposta à voz da consciência responsabilizadora, que surge, no *Dasein* finito, a relação genuína com outrem, tendo ele de se haver com o cuidado que antecipa e liberta o outro dele próprio. Como se pode observar no §60 de *Ser e Tempo*, trata-se de um apelo silencioso que vem de forma inesperada e que vem do *Dasein* ele mesmo. É o *Dasein resolutivo*, em sua constituição mais originária como ser-para-a-morte que, desde sempre *aberto* a uma compreensão de si, deve conceder a si mesmo a possibilidade de *um ouvir que o interrompa* e se deixe convocar pelo seu querer-ter-consciência. Ora, Heidegger designa *resolução* (*Entschlossenheit*) tal abertura privilegiada, testemunhada pela consciência no próprio *Dasein* angustiado. Nesse sentido, só a resolução de si mesmo coloca o *Dasein* na possibilidade de, sendo com outros, se deixar *ser* em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação liberadora e antecipadora. O *Dasein* resolutivo pode tornar-se *consciência* dos outros. Somente a partir do ser si-mesmo mais próprio da resolução é que brota a convivência em sentido próprio.³³ Dessa maneira, ser solícito significa cuidar do outro como acontecência finita, não enquanto membro de um *coletivo* que obedece ao tribunal normativo da razão, ou aos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal. O sentido da responsabilidade do *Dasein* é então manter-se *aberto* à compreensão da *verdade do ser* e à estrutura ôntico-ontológica de seu ser-no-mundo, como também, de *cuidar* (e jamais apossar-se ou usurpar a presença) dos outros entes que traz junto a si mesmo no mundo-projeto como acontecência finita do seu existir, enquanto livres de todos os empreendimentos da razão suficiente.

Referências

³² Cf. LOPARIC, Z. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. p. 39-40.

³³ Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. *Op. Cit.*, p. 379-380.

ARAUJO, Thalles A. de. Martin Heidegger: ética de ser-no-mundo. *In: Revista Ágora Filosófica*, Recife, ano 5, número especial, p. 107-114, dez. 2005.

DREYFUS, H. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I. Cambridge; Massachusetts: MIT Press, 1991.

DUPOND, P. *Raison et temporalité: le dialogue de Heidegger avec Kant*. Bruxelles: Ousia, 1996.

HAAR, M. *Heidegger e a essência do homem*. Tradução de Ana Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. 2. ed. Tradução de Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HODGE, J. *Heidegger e a ética*. Tradução de Gonçalo Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

LOPARIC, Z. *Heidegger réu: um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Da metafísica à moral*. Tradução de Sílvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

THIELE, L. P. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo*. Tradução de Ana Mendes. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

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