

A ontologia mortal de Martin Heidegger

Martin Heidegger's mortal ontology

Wagner Felix

Professor da Universidade Estadual de Maringá (UEM)

E-mail: wdcfelix@uem.br

Resumo: Este artigo tem como objetivo discutir algumas das maneiras como o conceito heideggeriano de “ser para a morte” é decisivo para a tarefa da ontologia fundamental delineada por Heidegger em *Ser e tempo*. Partindo da assunção de que o tempo é o horizonte da compreensão do ser em geral, o modo originário de doação do ser deverá ser compreendido temporalmente. À medida que a temporalidade do ser-aí é primeiro desentranhada por meio da análise do ser para a morte como sua possibilidade mais própria, não será suficiente o esclarecimento das estruturas da existência na forma de uma estrutura conceitual do tempo; porém, o modo da doação de ser deverá efetivar-se na morte. A tarefa da ontologia fundamental, ou seja, a pergunta por como podemos em geral saber não poderá mais ser resolvida nem na relação do ente finito com o infinito transcendente, nem como manifestação infinita da vontade, mas deverá resolver-se a partir da finitude mais radical.

Palavras-chave: Heidegger; temporalidade; ontologia fundamental; ser para a morte.

Abstract: This paper aims to discuss some of the ways in which the heideggerian concept of “being towards death” is decisive for the task of the fundamental ontology as proposed by Heidegger in *Being and Time*. From the assumption that time is the horizon of the understanding of Being in general, the original mode of donation of being must be temporally understood. Insofar as the temporality of Dasein is first revealed through the analysis of being towards death as its ownmost possibility, it should not be enough to clarify the structures of existence in the form of a conceptual structure of time; the mode of donation of Being should be brought about in death. The task of the fundamental ontology, i. e., the question of how we can in general know, cannot be resolved anymore in the relationship between the finite being and the infinite transcendent, nor as infinite manifestation of will, though it should be resolved from the most radical finitude.

Keywords: Heidegger; temporality; fundamental ontology; being towards death.

A conhecida conferência de 1924 intitulada “O conceito de tempo” é tomada em grande estima por muitos dos leitores de Heidegger, por aí se encontrar prenunciada a

obra que mais tarde tornar-se-á *Ser e tempo* e porque nesse texto a linguagem é tão mais afiada quanto é simples, preservando o leitor do embaraço de se embrenhar imediatamente no arcabouço conceitual de *Ser e tempo*. A conferência, proferida para a Sociedade de Teólogos de Marburg, transita da questão sobre o que é o tempo para a teologia para o tempo que vem ao encontro na cotidianidade (Heidegger, 1997, p. 11), e, a partir disso, para a exposição da temporalidade da existência enquanto ser do ser-aí. Publicada no volume 64 da *Gesamtausgabe* junto ao tratado, até então inédito, também chamado *O conceito de tempo*, do mesmo ano, cujas teses a conferência expõe sinteticamente, em ambas as versões do texto a estrutura da temporalidade é exposta de forma esquemática, de difícil compreensão sem o recurso à leitura de *Ser e tempo* e ao trabalho conceitual efetuado por Heidegger de desentranhar a estrutura da temporalidade desde a analítica da cotidianidade. Em *Ser e tempo*, a temporalidade só é assegurada hermeneuticamente mediante a colocação da pergunta pela possibilidade de uma experiência originária da existência, a qual a analítica da cotidianidade não pode oferecer: Ser – e não o ente – “se dá” somente enquanto a verdade é. E ela é somente enquanto e à medida que o ser-aí é. Ser e verdade “são” igualmente originários. O que significa dizer: Ser “é”, em que ele deve se diferenciar de todos os entes, pode ser concretamente questionado quando o sentido de ser e a amplitude da compreensão de ser em geral forem esclarecidas. Apenas então há de se discutir originariamente o que pertence ao conceito de uma ciência *do ser enquanto tal*, e na delimitação dessa investigação e de sua verdade a investigação poderá ser determinada ontologicamente enquanto descoberta *dos entes* e de sua verdade (Heidegger, 1986, p. 304).

A originariedade almejada é articulada, de acordo com o §45 de *Ser e tempo*, que inicia a segunda seção da obra, pela pergunta pela totalidade e pela propriedade do ser do ser-aí, as quais se desdobram na pergunta pelo poder-ser todo em sentido próprio do ser-aí, alcançado com a análise do *ser para a morte* (Heidegger, 1986, §§ 46-53), e na exposição de um testemunho existenciário de sua propriedade, o chamado *apelo da consciência* (Heidegger, 1986, §§ 54-60). Totalidade e propriedade visam justamente esclarecer a temporalidade do ser-aí, e, com isso, o modo de dar-se do ser na e como compreensão de ser. O “dar-se do ser” constitui a experiência originária do ser do ser-aí; a “propriedade” do ser-aí, como condição de possibilidade da ontologia fundamental, distingue-se da “impropriedade”, que é o modo de ser cotidiano, à medida que nesta o ser *já sempre se deu* no modo da compreensão vaga e mediana que a cada vez acompanha

toda lida com os entes, sem que o modo de sua doação tenha jamais sido colocado em questão (Heidegger, 1986, p. 15).

A conferência “O conceito de tempo” se distingue de *Ser e tempo* no fato de que, ali, a questão da temporalidade é tratada já desde uma exposição conceitual completa, sem que o trabalho interpretativo de conquistar as estruturas da existência desde o modo de ser cotidiano seja explicitamente oferecido, embora esse trabalho seja o justamente o objetivo do tratado de mesmo nome, que antecipa sobretudo a análise do ser para a morte realizada em *Ser e tempo*, embora não lide com a questão do testemunho existenciário do poder-ser todo próprio do ser-aí. A morte, no entanto, é também no texto da conferência a âncora que firma a questão do tempo como pergunta pelo modo de ser do ente que nós mesmos somos. Heidegger encerra perguntando: “O que é o tempo se tornou a pergunta: quem é o tempo? Mais perto: somos nós mesmos o tempo? Ou ainda mais perto: sou eu o meu tempo?” (Heidegger, 1997, p. 39). Será suficiente o reconhecimento da finitude do ser-aí, da mortalidade de nosso ser, para nos esclarecermos a conexão entre morte e o modo de doação originária do ser, que é condição para toda ontologia?

No texto do tratado, uma vez exposta a estrutura da propriedade do ser-aí desde sua morte, a passagem para o tempo é imediata: “E qual caminho conduz agora do ser-aí, explicitado na propriedade de seu poder-ser, para o tempo? Ele não carece mais de qualquer caminho” (Heidegger, 2004, p. 57). O ser-aí mesmo é o tempo. Temporalidade constitui-se, para Heidegger, enquanto o comportamento do ser-aí para com seu próprio ser. Assim, seria a estrutura ekstático-horizontal do tempo a simples tradução em termos temporais da existencialidade da existência, ou há um ganho fenomênico real com a análise temporal? Ora, se perguntamos pelo modo de doação originário do ser, não será suficiente o esclarecimento das estruturas da existência na forma de uma estrutura conceitual do tempo, porém, a concepção mesma do modo dessa doação deverá efetivar-se na morte; a pergunta por aquilo que podemos saber, em suma, não poderá mais ser resolvida nem na relação com o infinito transcendente, nem como manifestação infinita da vontade, mas deverá resolver-se na finitude mais radical.

Em *Ser e tempo*, a analítica existencial realiza-se somente com a explicitação da temporalidade enquanto liberação desta como o sentido ontológico da Cura (*Sorge*). Sentido quer dizer a articulação daquela estrutura prévia em que algo vem ao encontro compreensivamente, de tal modo que, à medida que algo é compreendido, o horizonte mesmo se retrai e *não* se mostra enquanto tal, mas é a este horizonte que o ser-aí deve retornar, ou então, deve corresponder ao modo dessa retração, para alcançar o dar-se do

ser à compreensão em seu modo originário. O tempo é a anterioridade além da qual o homem não pode mais retornar, e enquanto tal ela cumpriria com as exigências de expor as condições de possibilidade da compreensão de ser em geral que a questão do ser colocou. O ganho fenomenal diria respeito, portanto, à consistência do fenômeno, à medida que totalidade e propriedade são ambas demonstradas como aspectos fundamentais da temporalização do ser-aí, isto é, de seu movimento de autopossibilitação.

O teor fenomenal de *Ser e tempo* nos informa sobre o que é antecipado sinteticamente em “O conceito de tempo” de duas maneiras fundamentais, conforme já vimos: primeiro, aqui está ausente o esforço extraordinário de Heidegger de arrancar ao cotidiano a compreensão de si que ao mesmo tempo encobre e revela a existencialidade da existência. Não é o caso de se pensar que este é um desenvolvimento posterior do questionamento de Heidegger, pois, ao menos já desde 1918, a “hermenêutica da facticidade” é uma preocupação essencial de Heidegger no contexto de seus estudos sobre teologia, e já em 1923, o nome próprio da ontologia (Cf. Heidegger, 2010; Heidegger, 2012). Segundo, o ponto de partida do texto de 1924 já se encontra definido de antemão como a propriedade, ou melhor, o tempo enquanto o sentido apropriado da existencialidade da existência; em *Ser e tempo*, porém, Heidegger procura também afirmar a copertinência de propriedade e impropriedade, e, com isso, mostrar a propriedade como uma “modificação existenciária” do impróprio, que não se esgotará com a construção conceitual do esquema do tempo. O tempo não será apenas o sentido apropriado, mas o sentido da copertinência originária de próprio e impróprio:

Esse resgate precisa, no entanto, ter o modo de ser por cujo descuido o ser-aí se perde na impropriedade. O resgatar-se do impessoal, quer dizer, a modificação existenciária do si mesmo impessoal para o si mesmo próprio deve consumir-se enquanto a recuperação de uma escolha. A recuperação da escolha significa, porém, escolher essa escolha, decidir-se por um poder-ser desde o si mesmo próprio. Na escolha da escolha o ser-aí possibilita para si primeiro o seu próprio poder-ser (Heidegger, 1986, p. 356).

Não se indicaria com isto, contudo, uma mudança na compreensão de propriedade e impropriedade, mas antes a prevalência da estrutura formal da propriedade na investigação sobre o tempo. Embora essa prevalência formal se mantenha em *Ser e tempo*, ela ganha sentido concreto com o testemunho *existenciário* da propriedade que se pronuncia no fenômeno da consciência, e sobretudo porque o que está em questão não é jamais estritamente a estrutura formal do tempo, mas a liberação da temporalidade enquanto sentido de toda compreensão de ser em geral.

Totalidade e propriedade não são momentos distintos a serem posteriormente reunidos em um suposto caráter originário do ser-aí. “Todo” e “próprio” indicam, no âmbito da analítica existencial, a apreensão de si mesmo da qual o ser-aí é essencialmente capaz, não no sentido de uma “autorreflexão” e de uma contemplação objetivante de seu ser, mas devem ser compreendidas no sentido da possibilidade do ser-aí conduzir-se até o fundo de seu ser enquanto *poder-ser*, e com isso, não apreender-se enquanto um ente que tem possibilidades, mas que, de algum modo, deve *estar à altura de seu poder-ser*. Isso Heidegger compreende formalmente quando afirma que, ao apropriar-se de seu poder-ser-todo próprio, o ser-aí se desvela para si mesmo como aquele que possibilita seu próprio poder-ser. O absurdo dessa circularidade autofundante é comentado por Michel Haar na seguinte passagem:

Mas como daria a possibilidade o poder? Será que o *Dasein* tem o poder de se tornar possível?! A ideia de que ele possibilita a si mesmo é também inacreditável, tão surpreendente quanto a *causa sui*. O *Dasein* não seria como o Barão de Münchhausen, que se prendia a si próprio pelos cabelos para se elevar no ar? Donde tira a possibilidade, visto que não é simplesmente lógica, mas ontológica, a força para se possibilitar? O *Dasein* só é possibilitante porque é. Podemos dizer que ele é, se ele não vive? Heidegger separa o ser, que é todavia só o campo em que os entes aparecem, da vida. (Haar, 1997, p. 43)

Haar insiste na dificuldade de compreender como o ser-aí tem afinal, esse “poder” sobre si capaz de possibilitar-lhe a própria morte, sobretudo para indicar uma ambiguidade fundamental de *Ser e tempo*, que parece se equilibrar entre o extremo voluntarismo de um ente cujo ser é apropriar-se de si e a impotência de um ente absolutamente abandonado à nulidade de seu ser-fundamento de si mesmo. Haar, porém, é um leitor atento, e seu espanto diante da estrutura da autofundamentação do ser-aí quer muito mais dar a gravidade devida à radicalidade desse experimento ontológico da morte proposto por Heidegger, do que retomar as mesmas objeções feitas à conferência “Que é metafísica?”, de 1929, de que seu pensamento cairia em um nihilismo desesperador ao propor a angústia como única disposição fundamental do pensamento, com o que seria recusada ao pensamento a “atitude magnânima da coragem” (*die hochgemute Haltung*

der Tapferkeit) (Heidegger, 1976a, p. 305). Essas objeções motivaram Heidegger a acrescentar a esse texto ainda um posfácio, em 1943, e uma introdução, em 1949.

A partir dessas breves indicações, nós podemos identificar dois traços que dão uma medida da questão da morte no pensamento de Heidegger na época de *Ser e tempo*: 1. A morte, como possibilidade mais própria do ser-aí, é o que possibilita ao ser-aí vir a si mesmo, e, com isso, dar-se a si mesmo à compreensão. Por isso, também a morte cumpre com a exigência hermenêutica de assegurar-se do investigado, o *ser* do ente, em sua consistência fenomenal própria. 2. Pensado desde a morte, o conceito de possibilidade não se determina como a passagem da “potência” de algo para sua efetividade, mas desde a *impossibilidade da existência*. É a partir do conceito de possibilidade que se torna evidente a diferença ente o modo de ser do ente que eu mesmo sou e o modo de ser do ente que eu não sou.

Esses dois traços nos permitem delinear a questão aqui enfrentada do seguinte modo: 1. como pode o ser-aí apreender-se a si mesmo de tal modo a alcançar o seu “dar-se” a si mesmo à compreensão segundo o modo originário desse dar-se? 2. Em que o meu possível mais próprio se distingue das possibilidades mundanas em que eu já sempre me encontro, e que regem minha relação com as coisas?

A ressalva feita por Haar acerca da separação entre “ser” e “vida” no pensamento de Heidegger não é sem fundamento. “Vida” permanece o nome para o modo de ser metafísico do homem durante a história da transformação de sua essência do *zoon lógon echon*, do “vivente que possui fala”, para o “animal rationale”, e para esse homem, o nome para o movimento de sua essência no tempo como o que sustenta a contrariedade de sua “animalitas” e “rationalitas” (Heidegger, 2008, p. 195). Mesmo por isso, Heidegger compreende que algo de essencial se oculta no nome “vida”, e esta palavra não deixa de ser o começo de uma alteração fecunda com os pensadores para quem ela é o fenômeno do ser do homem e do ser ele mesmo, tal qual demonstra o intenso trabalho em torno do pensamento de Nietzsche e a discussão da investigação de Wilhelm Dilthey e das ideias de Yorck von Wartenburg no § 77 de *Ser e tempo*. Sobre esse tema, nós apontamos para o estudo exaustivo realizado por David Farrell Krell em *Daimon Life* (1992) acerca da discussão em torno da filosofia da vida nos séculos XIX e XX nos quais o projeto de *Ser e tempo* está enraizado. Krell dá a dimensão do problema enfrentado por Heidegger quando afirma:

O único problema real com o corpo do Dasein é que ele está vivo. E vida, como nós ouvimos Heidegger dizer na preleção de 1921-1922, é nebulosa. Nem Dilthey, nem Husserl, nem Scheler podem penetrar essa névoa. Isso quer dizer, nem a convicção de Dilthey de que a totalidade da vida, *das Ganze des Lebens*, supera a lacuna entre as ciências naturais e históricas, nem a análise tripartite de Husserl da constituição da natureza material, natureza animal e do mundo intelectual-espiritual em *Ideen II*, nem a antropologia personalista de Max Scheler pode providenciar acesso ao fenômeno global de um ser vivo que é corporalmente ser-no-mundo (Krell, 1992, p. 54)

Segundo Heidegger, as elucubrações de Dilthey se alastram por diversas direções para no fim, segundo Heidegger, mostrar que toda “duplicidade, ‘tentativas’ acidentais e inseguras, são a inquietação elementar com uma meta: trazer a ‘vida’ para uma compreensão filosófica e assegurar, para essa compreensão, um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida ela mesma’” (SZ, p. 398). Yorck, por sua vez, demonstra na correspondência com Dilthey uma obediência às exigências do conhecimento que haveriam de levar a uma “lógica produtiva”, em que as estruturas das regiões dos entes são uma vez determinadas a fim de se poder transpor o questionamento para o seu lugar mais propício. A exigência principal seria aquela de determinar a “diferença genérica entre o ôntico e o histórico”: “*die generische Differenz Ontischem und Historischem betonen*” (Heidegger, 1986, p. 399), a qual Heidegger assume para si no sentido da diferença entre o ente que eu mesmo não sou e o ente que eu sou, do qual, para Yorck, não se pode dizer que *é*, mas, no entanto, que *vive*. A conquista da diferença da “vida” para com aquilo que simplesmente “*é*” deve se afastar da “ocularidade” das tentativas tradicionais, para as quais o “histórico” se confunde com o antiquário, com os restos de um passado. A questão do *historisch* para Yorck é antes a questão da constituição ontológica do ente no modo de ser da vida, de tal modo que, por sua constituição, a vida seja capaz de apreender a si mesma enquanto vivente. Porque a exposição do pensamento de Yorck em *Ser e tempo* é demasiadamente lacônica, nós recorreremos à leitura de um fragmento de obra de Yorck von Wartenburg intitulado *Bewußtseinsstellung und Geschichte*, na qual ele expõe essa “apreensão de si” da vida pela vida no sentido da *Selbstbesinnung*, ou “consideração de si mesmo”.

A consideração de si mesmo é, para o autor, aquilo que inaugura uma época da filosofia à medida que ela realiza a “reação da vitalidade (*Lebendigkeit*) contra um modo de pensar que não satisfaz as exigências do conhecimento” (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 33). A autoconsideração, na concepção de Yorck, realiza o movimento da vitalidade diante de uma falta ou insuficiência do pensamento que a cada vez, isto é, a cada época, deixa-se determinar predominantemente por uma faculdade fundamental da alma, quais sejam, o sentimento ou sensibilidade (*Empfinden*), a intuição (*Anschauung*) – o representar e pensar eles mesmos – e o querer (*Wollen*). Vitalidade, pois, corresponde à articulação dessas faculdades fundamentais, e a história perfaz a recuperação de sua totalidade ou plenitude frente à sua tendência de fragmentar-se mediante a realização mesma das faculdades fundamentais. Embora a história identifique-se assim com o “progresso da filosofia”, este não é informado pela ocasião histórica da sucessão dos discursos filosóficos no tempo, mas só pode ser concebido pela posição da consciência diante de si mesma – a qual produz também sua relação com a história. O questionamento da historicidade interna da história procura assim romper particularmente com a concepção teleológica medieval, tal como compreendida por Yorck, em que a história é apenas reconstruída retroativamente segundo o seu progresso em direção a sua finalidade como uma “relação valorativa da menor ou maior aproximação à verdade revelada” (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 34).

A historicidade constitui, pois, o caráter de um comportamento vivente reflexivo que, ao retornar à articulação de sua própria realização, seria então capaz de apreender a vida como tal. A “vida vivida” pressupõe uma determinada posição da consciência (*Bewußtseinsstellung*) para a qual a realidade se deu; antes da vida fragmentada em suas determinações, é o “ter-se dado” da vida à consciência – à vitalidade apreendida em sua plenitude – que constitui o fenômeno histórico propriamente dito. A observação histórica, por sua vez, parte da vida fragmentada em busca de uma unidade que ela não pode alcançar, porque sua atitude, embora necessariamente vital em si, já é ela mesma um fragmento organizado discursivamente nas diversas disciplinas do conhecimento – a Filosofia da Natureza, a Psicologia, a Cosmologia.

A distinção entre a vida fragmentada e a vitalidade primária não é também por isso fruto da reflexão, mas oposição que se revela no dar-se da vitalidade à consciência, que recebe o nome de *sentimento da vida* (*Lebensgefühl*). Este é o sentimento da contradição entre Si Mesmo e Outro, Corpo e Alma, Eu e Mundo, e, contudo, eu já sempre me encontro aí como “um”, como reunido em mim mesmo diante da contrariedade. O

sentimento de mim mesmo diante do outro que eu não sou já alcança a unidade do si mesmo, não como a unidade da vitalidade primária, que eu não experimento do mesmo modo que experimento eu e o mundo, mas como indicação e antecipação daquela articulação pressuposta que produz, que funda a contrariedade mesma: *ser*, ou seja, o dado, o vivido, é para Yorck, afinal, o *resultado da vida*.

Eu me experimento muito mais como um unitariamente e contraditoriamente, e assim como um que sente, que pensa, que quer, ou, do lado físico, como um que sente, que vê, que deseja. A separação de Si Mesmo e Outro, Eu e Mundo, Alma e Corpo é tão inicial, mesmo igualmente o primeiro ato da vitalidade, que essa proveniência aparece como absoluta autonomia (*Selbstständigkeit*) e a determinação de suas relações é, a partir daí, procurada. (Yorck von Wartenburg, 1991, p. 41)

O “ter-se dado” primário da vida é aquilo a que a *Selbstbesinnung* deve retornar para poder apreender a si mesma; e parece que é a esse “ter-se dado” que o interesse de Heidegger se volta, a essa compreensão de que o ser do homem é marcado essencialmente, em sua origem, por uma doação primária que rege toda possível relação com o ser. A pergunta pela originariedade, pois, é a busca dessa doação, do *es gibt* prelineado na questão acerca da originariedade da existência, em que é preciso retroceder ao que se dá seguindo os ecos da sua doação, de sua *ursprüngliche Gegebenheit*, para torná-la uma vez visível.

Já desde *Ser e tempo* Heidegger demonstra uma reserva em relação ao modo como interpelamos o tempo em sua relação com o ser. Dizemos: o tempo “é” – e as aspas aqui indicam apenas que essa interpelação é envolta em mistério; o tempo, assim como o ser, não “é”, mas “se dá” tempo – *es gibt Zeit*. Porém, na pergunta: *sou eu o meu tempo?*, o modo de ser do tempo ganha um sentido peculiar. O tempo “é” no modo da existência, à medida que o ser-áí existe; o tempo originário é, pois, finito. O pudor diante do tempo se intensifica após *Ser e tempo* e ganha sua mais extrema formulação no seminário sobre *Tempo e ser*, de 1962, na qual se procura pensar sobre o *es gibt* de Ser e de Tempo sem que primeiro passássemos pelo ente; o tempo, portanto, já não seria mais como o sentido desentranhado da existência, sem que com isso se perdesse a remissão essencial do homem a “Ser” e a “Tempo”, apenas que não se pode pensá-la desde a apropriação do homem de seu si mesmo (Cf. Heidegger, 1976b).

O projeto existencial do poder-ser todo próprio do ser-aí envolve em seus propósitos esclarecer o sentido de toda apropriação em geral, isto é, a abertura da compreensão de ser do ser-aí em cada comportamento com os entes, e assim, a possibilidade fáctica de apreender este ente em seu todo. Com esse propósito, Heidegger dedica-se inicialmente à crítica da aparente impossibilidade de apreender o ser todo do ser-aí desde as estruturas já liberadas na analítica existencial, e assim mostrar que a totalidade do ser-aí, que tem na Cura o seu todo estrutural, tem necessariamente o modo de ser desta; o poder-ser-todo do ser-aí deve assim mostrar-se como desentranhamento privilegiado do ser-aí para si mesmo, não sendo algo que possa ser acrescentado à Cura, isto é, algo que falta ao “sendo” do ser-aí, mas, sim, que lhe pertence no sentido de uma constante inconclusão (*ständige Unabgeschlossenheit*) que o perpassa enquanto ele é (Heidegger, 1986, p. 314).

Segundo a orientação cotidiana do modo como o ente se mostra em seu ser, a pergunta pela totalidade recorre inicialmente à pergunta de como o ser-aí pode preencher completamente a abertura que ele mesmo é, como a testar o ser-aí, que tem o modo de ser da Cura, em diversos modos do ser-todo do ente, como a soma (*Summe*) ou a maturidade (*Reife*) (Heidegger, 1986, p. 323) do fruto. Quanto a este último caso, certamente é digno de nota que não se trata de uma analogia entre o ser do ser-aí e o ser do fruto propriamente, mas, sim, do fenômeno do amadurecimento enquanto nele se mostra como pode o “ainda não” pertencer ao ser de algo, a ponto de determiná-lo em seu tornar-se aquilo mesmo que ele é. De acordo com a interpretação de Heidegger, pertence o ainda-não ao ser do ser-aí, de forma correspondente ao fruto. O fruto tem seu ainda não na forma da imaturidade; sendo imaturo, porém, ele é precisamente o que amadurece, quer dizer, aquilo que por si mesmo chega à maturidade, ao “fim” do amadurecer, em que ele está na plenitude de sua possibilidade. Porém, enquanto *ser-no-mundo*, o fim do ser-aí não está no amadurecimento, mas na *morte*, tenha o ser-aí chegado à plenitude de seu possível ou não. A morte, não obstante, se impõe à investigação à medida que ela é o fenômeno em que o ser-aí enquanto ente de algum modo “preenche” o ser-no-mundo em seu todo; é o fim deste ente, em que ele perde o seu ser-no-mundo por “não mais ser aí”. A morte, portanto, colocada lado a lado com os fenômenos da soma e da maturidade, bem como do término (*Aufhören*) e desaparecimento (*Verschwinden*), demonstra, em cada um destes modos do fim e da totalidade, o ente sendo até o seu fim, isto é, até o seu esgotamento, em que, de algum modo, ele deixa de ser, tal como é; ele perde seu ser ao mesmo tempo em que atinge sua plena possibilidade de ser, no sentido da realização dessa

possibilidade; contudo, isto significa, em suma, a absoluta impossibilidade da experiência da totalidade e de sua apreensão: “A passagem para o não-mais-ser-aí (*Nichtmehrdasein*) retira justamente do ser-aí a possibilidade de experienciar esta passagem e compreendê-la enquanto experienciada” (Heidegger, 1986, p. 316).

O propósito desse passo em *Ser e tempo* é submeter tais possíveis fenômenos de fim e totalidade a uma crítica pela qual eles se mostram inadequados ao ser do ser-aí – pois a totalidade deste ente deve desentranhar facticamente o que já foi antecipado pela analítica existencial como o todo *estrutural* dos momentos constitutivos do ser-no-mundo, a Cura. A aparente impossibilidade de apreender o ser-todo do ser-aí reside justamente na incompreensão mesma do “sendo” deste ente, de seu “ainda não ser”, à medida que ele mesmo sustenta a possibilidade, o que “ainda não se tornou efetivo”, enquanto possibilidade, porque o ser-aí precede a si mesmo, que se determina na e como possibilidade, enquanto o próprio ser-possível desta, isto é, enquanto sua abertura. Desse modo, como o ainda-não do ser-aí reside não em uma possibilidade previamente determinada, mas no ser deste ente enquanto lhe pertence o próprio poder-ser, ele é ele mesmo a cada vez o seu fim, pois este, o seu mais próprio ainda-não, igualmente lhe precede em cada possibilidade fáctica. Nestas, conseqüentemente, o ser-aí jamais se esgota, quer dizer, ele nunca é até o seu fim (*zu Ende sein*), porque o ser do ente que nós mesmos somos não se deixa compreender como a efetivação de algo, mas, enquanto *ser para possibilidades*, ele é o seu ser para o fim (*sein zum Ende*).

A incompreensão para a qual Heidegger aponta está em tomar o ser da possibilidade em relação à efetividade, como se somente aí o possível tivesse o seu ser. De fato, esta é dificuldade para a analítica, uma vez que a possibilidade apenas se expõe na descoberta do ente intramundano, que assim “preenche” a abertura do poder-ser-no-mundo, em cujo horizonte ele se mostra. Por isso, a apreensão existencial dos fenômenos de fim e totalidade, que a princípio parece se circunscrever à arbitrariedade da interpretação da Cura como ser do ser-aí, é, ao contrário, o desdobramento do que já se oferece de modo algum desde uma construção conceitual, mas desde uma experiência autêntica do fenômeno.

Segundo Heidegger, uma tal experiência poderia se oferecer à compreensão através da morte do outro, daquele com quem somos “aí”; a descrição fenomenal dessa experiência diz respeito à compreensão da perda da vida daquele que morre no comportamento daqueles que ficaram para com aquele que “passou”. Por isso, não se trata de um comportamento para com o corpo sem vida enquanto algo simplesmente

subsistente, mas ainda neste comportamento se dá o reconhecimento ao finado de seu ser-aí, desde o mundo do qual ele se retirou. Pois este mundo é sempre o mundo público em que o finado é “aí” em um modo do ser-com daqueles que ficam, e, no entanto, ele mesmo não mais responde pelo seu aí. Aquele que morre é assim aquele que “era”, e não mais aquele que “pode ser”; ele chegou ao seu fim. Porém porque o não-mais-poder-ser é compreendido desde o mundo como o fato de que o morto não pode mais responder pelas possibilidades que cotidianamente se oferecem, e estas mesmas, não obstante, não se extinguem enquanto possibilidades de ser, o fato de o outro ter chegado ao seu fim não é experienciado como o fim do ser-aí ele mesmo, pois o “aí”, ainda que compreendido enquanto o mundo público dos cuidados (*Besorgen*), permanece o aí de um poder-ser enquanto abertura de possibilidades. Porém, é nesta compreensão de que, mesmo com o sofrimento da perda do outro que nos atinge em nosso próprio ser-com, nós mesmos ainda não chegamos ao nosso fim, que a morte nos permanece velada enquanto a possibilidade iminente (*bevorstehende*) do fim que necessariamente caracteriza o “ainda não” que nós mesmos somos enquanto “continuamos a viver” um dia após o outro.

O ser todo do ser-aí se encerra assim em seu ainda não; o que este ente em sua possibilidade mais extrema ainda não é, é seu fim. O ser para o fim do ser-aí desentranha-se como a sua morte, enquanto a possibilidade mais própria, irremissível, inultrapassável, certa e, por isso, indeterminada de seu ser. O testemunho do ser para a morte no cotidiano se dá justamente na certeza da morte, cuja experiência, no entanto, é somente reconhecida no fato da morte dos outros como um evento inevitável que, um dia, vem ao encontro. Com isso se dá a compreender como a morte insinua-se cotidianamente para o ser-aí, não obstante tanto a tranquilização quanto o autêntico sofrimento ou a homenagem e celebração, que marcam a atitude para com a morte do outro, sejam somente o signo mais superficial do modo como o ser-aí esquivava-se de assumir a própria morte enquanto uma possibilidade de seu ser.

Como projeto, o ser para possibilidades do ser-aí pode se conformar em um modo do cuidado, no sentido de empenhar-se em cuidar da efetivação de uma possibilidade, isto é, de torná-la possível; tornar algo alcançável, dominável, possível. O ser-aí pode abrir uma possibilidade do cuidado, isto é, “arranjar um jeito” de fazer algo, e não simplesmente retomar aquilo que “já sempre se arranjou”, mas justamente, ao efetivá-la, o ser-aí a aniquila enquanto possibilidade, ao mesmo tempo em que a confia ao mundo como um determinado arranjo que assim pertence à totalidade dos arranjos que constituem o mundo do cuidado, desde onde pode mesmo o ser-aí projetar-se

continuamente para suas possibilidades. Contudo, o ser-aí não pode cuidar da realização de sua morte: por um lado, porque ela significa a aniquilação do solo de todo projeto; por outro, porque o ser para a morte, se nele reside o poder-ser todo do ser-aí, não possui o caráter do cuidado, pois neste o ser-no-mundo em seu todo necessariamente se encobre em favor de uma certa perspectiva da lida com os entes.

Comprendemos o projeto existencial do ser para a morte próprio como o esboço do modo pelo qual o ser-aí pode facticamente corresponder ao ser pelo qual, sendo, já sempre responde, de tal modo que ele assuma esta possibilidade como a sua, isto é, como aquela na qual ele se encontra na singularidade de seu ser-no-mundo.

O ser-aí é constituído pela abertura, quer dizer, pelo compreender disposto. O ser para a morte *próprio* não pode se *esquivar* diante da possibilidade mais própria e irremissível e nesta fuga encobri-la e *deturpá-la* para a compreensibilidade do impessoal. (Heidegger, 1986, p. 346)

O fenômeno encoberto do ser para a morte se mostra quando o impessoal pronuncia-se sobre a morte, ao dizer: “morre-se também um dia, mas provisoriamente (*vorläufig*) ainda não” (*Sein und Zeit*, § 52, p. 258). Nisto encerra-se a certeza cotidiana da morte. A provisoriedade, aqui, caracteriza o comportamento impróprio para com a morte, que não assume esta certeza como aquilo que diz respeito à própria morte, mas a relega à ambiguidade do falatório sobre a morte, e não como a exposição do próprio estar certo (*Gewißsein*) do ser-aí de sua possibilidade mais extrema. Nesta certeza, o si mesmo impessoal apreende a morte em sua inevitabilidade, mas jamais em sua iminência, isto é, enquanto a cada vez nos mantemos abertos para o advento da morte.

Estar certo de um ente significa: *tê-lo* por verdadeiro enquanto por verdadeiro. Verdade, porém, significa descoberta do ente. Toda descoberta funda-se ontologicamente na verdade mais originária, a abertura do ser-aí. O ser-aí é, enquanto ente aberto-que abre e que descobre, essencialmente “na verdade”. *A certeza, pois, ou se funda na verdade ou lhe pertence originariamente.* (Heidegger, 1986, p. 340)

Como um modo da verdade, a certeza pode assim tornar-se ambígua, pois ela diz respeito tanto ao comportamento do ser-aí que abre e descobre quanto ao ente que é

liberado neste comportamento como descoberto. Ente, neste caso, diz respeito ao fato, ao evento da morte, o falecimento mesmo. Assim, a certeza, da qual o discurso cotidiano se apropria, funda-se na descoberta do ente, no qual reside sempre uma remissão ao ser do ser-aí, ao si mesmo que descobre e igualmente se determina nesta descoberta. Contudo, tal determinação significa a conformação do si mesmo como aquele que escreve, aquele que constrói, aquele que procura e investiga; a morte, porém, é a possibilidade da absoluta impossibilidade da existência, e como tal, ela atinge toda possibilidade que se encontra aquém dela. A certeza da morte, mesmo quando sobre ela se pronuncia o si mesmo impessoal, não é a mera interpretação de um fato ao qual não se tem propriamente acesso, mas é aquilo que a cada vez se insinua em toda possibilidade ou descoberta, isto é, enquanto se mantém o ser-aí em seu aberto, o mundo em que vem ao encontro os entes, como a própria abertura, isto é, compreendendo ser. Porque, no entanto, a certeza da morte permanece necessariamente indeterminada, o impessoal pode mantê-la afastada e dela se esquivar, e mesmo aliviar seu peso, mas nunca retirá-lo: “O encobrimento da indeterminidade atinge também a certeza. Assim se encobre o caráter de possibilidade mais própria da morte: certa porém indeterminada, ou seja, possível a cada instante.” (Heidegger, 1986, p. 343.) A fuga diante da morte se insinua constantemente mesmo na compreensão imprópria do ser-aí, porque ela é essencialmente abertura, ou seja, ela igualmente *existe*, não obstante ela não desperte para si mesma, quer dizer, não suporte a certeza da morte, a que concede seu reconhecimento, em um comportamento, como o estar certo, o *saber*, da própria morte.

Porque, no entanto, a certeza da morte, em cujo fenômeno o saber da própria mortalidade pode se encobrir, e assim se dá primeiro e na maior parte das vezes, caracteriza igualmente o comportamento impróprio do ser-aí para com o seu fim, a fuga diante da morte, o si mesmo impessoal não se tranquiliza somente ao dizer: “A morte certamente virá, mas provisoriamente ainda não”, mas trata de, em cada comportamento, afastar, adiar o advento da morte. “Provisoriamente ainda não” significa, o ser-aí cotidianamente pode se empenhar naquilo de que cuida e que lhe é mais proximamente disponível, sem se deixar afetar pela iminência da morte. Assim como a iminência é o caráter possível da morte como o ainda-não que pertence ao ser do ser-aí, esta “provisoriamente”, este tempo em que a morte ainda não vem marca a atitude imprópria para com a indeterminação da morte. Devido à sua indeterminidade, o impessoal pode jogá-la para fora do que é justamente determinado e familiar, como aquilo que “não é nada”, embora não possa jamais eliminá-la. A provisoriamente, neste sentido, significa a

cada vez adiar não o falecimento, não a aniquilação da existência, mas, sim, a assunção da morte como a possibilidade que está em jogo no ser do ser-aí como a sua própria.

Ao desentranhar o fenômeno da morte desde a cotidianidade e de sua exposição imprópria, Heidegger procura sobretudo demonstrar o nexos entre a Cura e a morte, isto é, entre o todo estrutural e a possível totalidade de seu ser, que passa pela certeza indeterminada da morte: ela é a possibilidade e o indício, instalados no seio do cotidiano, da angústia, que não somente é uma disposição entre outras, mas uma disposição fundamental do ser-aí, porque “descobre” este ente para si mesmo enquanto ente. Assim, na angústia, em que se abre a própria Cura – como o ser-aí irrevogavelmente responde pelo próprio ser – abre-se igualmente o ainda-não que o ser-aí, sendo, tem de ser, quer dizer, o ser em função do qual ele, “aqui e agora”, é. O poder-ser próprio do ser-aí é, pois, essencialmente ser para o fim, enquanto o “limite” mais próprio do horizonte de seu projeto. Com a certeza da morte, como o absoluto não fechamento da possibilidade enquanto possibilidade, experiencia o ser-aí o seu ser “na verdade”, isto é, a abertura do âmbito em que o ser mesmo é compreensível, pela qual somente o ente que compreende ser responde. Por outro lado, toda possibilidade do cuidado cotidiano se desvia assim da possibilidade enquanto possibilidade, em favor da consumação de algo possível, como que abandonando ao ente, isto é, ao “mundo”, a responsabilidade pela possibilidade. Responder pelo próprio poder-ser é a remissão mesma do ser-aí ao ser, e, assim, o modo pelo qual este ente se deixa tocar pelo ser, o modo pelo qual este repercute em seu “sendo”; pois responder pela possibilidade de ser significa compreender ser, e compreender ser não é *saber* algo do ser, mas a ele corresponder no projeto. Mesmo que isso signifique que não podemos jamais compreender o ser a partir do ente, pois a abertura do ser ultrapassa e precede o possível de toda descoberta do ente, com hesitação recorreremos a uma imagem para nos aproximarmos deste sentido do compreender: nós compreendemos um gesto, não quando o identificamos e o nomeamos, mas quando o aceitamos e retribuímos de acordo.

Assim, o projeto do ser para a morte próprio é a pergunta por como pode o ser-aí então responder com todo o seu, inteiramente, à possibilidade que ele já sempre é e que não pode deixar de ser, quando esta possibilidade justamente significa nada senão o seu próprio deixar de ser o ente que ele é:

No ser para a morte, caso ele tenha que abrir a possibilidade caracterizada enquanto tal, compreendendo-a, a possibilidade deve ser

compreendida sem atenuantes, *enquanto possibilidade*, conformada *enquanto possibilidade* e suportada no comportamento para com ela *enquanto possibilidade*. (Heidegger, 1986, p. 347)

Heidegger compreende tal comportamento, em que se tem o projeto, isto é, a assunção do poder ser todo do ser-aí, como a *Vorlaufen in die Möglichkeit*, o “adiantar-se à possibilidade”. O adiantar-se à morte enquanto possibilidade é, ao contrário da tendência imprópria do afastamento da morte, a aproximação à possibilidade mais extrema. O ser-aí certamente desse modo se aproxima da possibilidade, e não de sua realização; a possibilidade, assim, não é atenuada de nenhuma forma, como se, ao antecipar possíveis causas da morte, nos consolássemos de sua inevitabilidade. De outro modo, o adiantar-se à morte é o modo como o ser-aí de algum modo se prepara, isto é, mantém-se de prontidão, para a morte, em cada instante, isto é, provisoriamente. A provisoriedade em sentido próprio está assim em compreender que o adiantar-se à morte, no sentido de a ela se aproximar, não significa trazer a morte para as proximidades como um acontecimento prestes a ocorrer, e nem mesmo esperar pela morte, mas, sim, corresponder antecipadamente ao que essencialmente ainda não é, ou melhor, àquilo que, porque não se deixa determinar, não pode ser confiado ao mundo e assim “esquecido”, encoberto, e que por isso é o que mais propriamente nos toca, nosso próprio poder-ser: “O adiantar-se à morte faz com que o ser-aí compreenda que o poder ser que está em jogo em seu próprio ser só pode ser assumido por si mesmo” (Heidegger, 1986, p. 349). Desse modo, as possibilidades cotidianas elas mesmas, aquelas de que nos ocupamos em um mundo já aberto, não são de nenhum modo apenas aquilo de que nos ocupamos provisoriamente como um meio de postergar o fim inevitável ou de cuidar que ele se realize, mas o adiantar-se significará a assunção fáctica do próprio poder-ser enquanto o ser-possível de toda possibilidade, que, no entanto, necessariamente se vela em cada possibilidade à medida que a possibilita. O adiantar-se da morte é a prontidão para a remissão que toda possibilidade carrega consigo, não ao fim em relação ao qual ela seria “provisória”, mas a remissão ao fim no horizonte do qual o ser-aí a assume enquanto possibilidade finita.

A remissão ao fim que é sua própria finitude como ser para o fim se revela na aquiescência à morte enquanto a possibilidade mais própria do ser-aí, isto é, a aquiescência ao apelo à singularidade que o impessoal não é capaz de reconhecer na certeza da morte. O apelo ou reivindicação à singularidade permite ao ser-aí fáctico

resguardar-se de se deixar determinar em seu próprio si mesmo em uma determinada possibilidade, mas de modo algum retirar-se então da convivência com os outros e dos cuidados cotidianos. Ao contrário, a transparência própria do adiantar-se favorece privilegiadamente que, sendo com os outros, o ser-aí torne-se em si mesmo compreensível para os outros, e não, inversamente, fechado em sua interioridade. Também o outro se lhe torna compreensível desse modo, porque o ser-aí compreende que jamais pode tomar o poder-ser do outro como sua medida, assim como impor-se a ele como tal. Na verdade, a indeterminação da possibilidade mais própria, que o adiantar-se assume e nela se mantém, indica justamente que a existência não possui nenhuma medida; porque o ser-aí se abre para uma possibilidade plenamente indeterminada, nada vem ao encontro no horizonte dessa possibilidade, isto é, ente nenhum é descoberto, e assim liberado em sua autonomia. De outro modo, quem se torna, quem se compreende propriamente assim livre é o ser-aí. O ser-aí se deixa tocar pela plena indeterminação de sua morte, porque ele mesmo é lançado em seu aí, o que significa, ele é o aí lançado na iminência de sua morte. “*A disposição, porém, capaz de manter aberta a ameaça contínua e simplesmente pura que emerge do mais próprio ser singularizado do ser-aí é a angústia.*” (Heidegger, 1986, p. 352.) O ser para a morte não possui simplesmente um nexos com a angústia; a certeza indeterminada da morte é o desentranhamento da ameaça que sobrevém ao ser-aí de seu próprio ser, mas assim, como “o que não é nada e que vem de parte alguma”. Porém, a ameaça aí provém da iminência de deixar de ser, isto é, da *impossibilidade da existência*.

A mais extrema possibilidade do ser-aí significa a impossibilidade da existência, ou seja, do ser para possibilidades, e, assim, a impossibilidade de o ser-aí assumir e consumir o seu possível, isto é, a plena impossibilidade de o ser-aí confiar-se ao mundo como o mundo do qual o projeto pode mesmo retirar o seu solo e sustentação. O adiantar-se não reivindica jamais primeiro a conquista da propriedade para o ser-aí, mas ele não obstante a possibilita, no sentido da abertura do horizonte em que o ser-aí pode assumir-se a si mesmo em sua finitude como o ser-possível de cada possibilidade que ele encontra nas proximidades de seu mundo. Projetando-se facticamente para a possibilidade em que se encontra lançado para o seu fim, “no limite de seu possível”, compreende o ser-aí que, sendo, ele já é nesse horizonte; nada lhe é dado para *realizar*, e, talvez, acima de tudo, nada lhe é dado para *saber*: se a morte de qualquer modo é capaz de revelar ao ser-aí existente o modo de doação originária de ser, isto é, as condições de possibilidade da compreensão de ser em geral, a morte também revela que o ser-aí não poderá pretender apreender no conceito o que não está ao alcance da existência.

A análise do ser para a morte, todavia, não declara a completa vacuidade do projeto de uma ontologia fundamental. Ao permitir no fim o desentranhamento da temporalidade não como simples concepção esquemática da existencialidade da existência, mas primeiro e acima de tudo como *temporalização* do ser do ser-aí, Heidegger pretende deslocar a questão das condições de possibilidade da compreensão do ser em geral do campo discursivo e especulativo – a atitude teórica possível, em sentido estrito, somente para o sujeito do conhecimento – para o campo da história. Em contraposição à compreensão da História enquanto a sucessão e articulação das vivências no tempo entre nascimento e morte, formando assim o chamado contexto da vida (*Lebenszusammenhang*), a interpretação de Heidegger toma o “antes” e o “depois”, ambos abrangidos pela ideia deste contexto, em relação ao “todo” do ser-aí, ou seja, compreendidos enquanto aspectos da finitude – nascimento e morte são, portanto, determinações essenciais deste ente. De fato, a questão da historicidade continua a desenvolver o problema da originariedade, tal como colocado no § 45 de *Ser e tempo* e tratado ao longo da segunda seção da obra, e que, de maneira transformada, constituirá o cerne da obra de Heidegger após *Ser e tempo*. A pergunta pelo modo de doação originária do ser – isto é, a pergunta pelo sentido do ser em geral – persistirá como uma questão que, porém, não poderá ser resolvida no campo do *saber*, mas somente enquanto *acontecimento*.

Referências

Haar, M. (1997). *Heidegger e a essência do homem*. (A. C. Alves, Trad.). Lisboa: Edições Piaget.

Heidegger, M. (1976a). *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1976b). *Zur Sache des Denkens* (2ª ed.). Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, M. (1997). “O conceito de tempo”. *Cadernos de tradução*, (2), 6-39.

Heidegger, M. (2004). *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (2008). *Nietzsche II* (7ª ed., v. 2). Stuttgart: Klett Cotta Verlag.

Heidegger, M. (2010). *Fenomenologia da vida religiosa* (R. Kirchner & E. P. Giachini, Trads.). Petrópolis: Vozes.

Heidegger, M. (2012). *Ontologia (hermenêutica da faticidade)* (R. Kirchner, Trad.). Petrópolis: Vozes.

Krell, D. F. (1992). *Daimon life: Heidegger and Life-philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Yorck von Wartenburg, P. (1991). *Bewusstseinsstellung und Geschichte: ein Fragment*. (I. Fetscher, Org.). Hamburg: F. Meiner.