

Os indícios formais e o problema da morte

Formal indications and the problem of death

Jorge Antonio Torres Machado¹

Departamento de Filosofia da PUC-RS

E-mail: jtmachado@pucls.br

Resumo: Os indícios formais representam para a fenomenologia heideggeriana a possibilidade da construção conceitual pela facticidade do *Dasein*. Só com base neles podemos compreender conceitos presentes em *Ser e tempo* como o de ser-para-a-morte. O presente artigo explora a construção e abrangência desse conceito contrastando-o com as formas cotidianas de lidar com o fenômeno do morrer.

Palavras-chave: Heidegger, fenomenologia, indício formal, ser-para-a-morte.

Abstract: The formal indication for Heideggerian phenomenology represents the possibility of conceptual construction through facticity of *Dasein*. Only based on that we will be able to understand the concepts present in *Being and Time* as being-toward-death. This study explores the construction and coverage of this concept, contrasting it with the daily way of coping with the dying phenomenon.

Key words: Heidegger, phenomenology, formal indication, being-toward-death.

¹ Este trabalho recebeu o apoio da FAPERGS.

Pretendo recapitular alguns apontamentos sobre os indícios formais que tive oportunidade de trabalhar durante meu doutorado. Darei minha interpretação do que Heidegger pretende com esse conceito, vinculado aproximadamente a uma antropologia filosófica e oriundo do método fenomenológico de investigação, sem o qual, não haveria possibilidade do surgimento deste. Pretendo ainda ilustrar a utilização dos indícios formais (*formale Anzeige*) por meio do conceito de “ser-para-a-morte”, central na obra de Heidegger, pelo menos até a virada dos anos 30.

Acredito que devemos primeiramente perguntar por que Heidegger utiliza o conceito de indícios formais nos anos que vão de 1919 até 1930 para o tratamento de problemas filosóficos por meio do método fenomenológico. Antes de tudo, Heidegger parece perceber que a fenomenologia não poderia partir de uma análise teórica por proposições e enunciados tradicionais, mas quer mostrar que o processo filosófico e, principalmente, os conceitos filosóficos deveriam ter sua origem antepredicativa no modo de ser prático do *Dasein*. Sofrendo influência da ética aristotélica, da mística medieval, da comunicação indireta de Kierkegaard e da teoria dos sinais de Husserl, o filósofo pretende com esse conceito introduzir uma distinção entre o conhecimento originário e desobjetivado da fenomenologia e os conhecimentos obtidos pelas ciências objetivas, como ocorre com as ciências modernas. Os conceitos filosóficos não poderiam pretender a mesma universalidade com que os conceitos científicos encontram seu fundamento. A filosofia só poderia apontar, assinalar um modo originário da condição de ser-no-mundo do *Dasein*.

Os indícios formais surgem inicialmente em Husserl em 1913, na obra *Ideias relativas a uma fenomenologia para uma filosofia fenomenológica*, mas penso que Heidegger utiliza esse conceito com um objetivo muito específico e diferente da intenção de seu mestre. O objetivo primordial de Heidegger é fazer uma crítica e desconstruir a metafísica. Essa crítica revela uma tentativa de mostrar o esgotamento da filosofia tradicional e, como consequência, propõe um novo começo. Temas tradicionais, como o de uma filosofia perene, passariam a ser abordados com base em uma perspectiva conceitual, como a de mundo/práxis/tempo. Podemos pensar o filósofo como uma espécie de radar conceitual de sua época: o conceito de mundo era amplamente discutido nos anos 20, principalmente no âmbito antropológico. O tempo não seria mais o tempo da constante presença, mas, ligado à temporalidade em movimento, constituiria como que um jogo do criar conceitual. E a práxis estaria voltada a apreender a vida fáctica do *Dasein*. Esse novo início não seria uma resposta fechada e acabada, mas um tema, um tópico, uma questão sobre o ser, a ser respondida, sempre de novo, pelo pensamento.

A pretensão de Heidegger fica clara quando analisamos as duas funções dos indícios formais: a função proibitiva e a função reversa. A primeira aponta para a importância de olhar o fenômeno em seu aparecer, sem levar em conta os pré-conceitos externos e as leituras tradicionais. Um indício formal seria uma espécie de antídoto antidogmático que visa a não perder a direção da legitimidade da investigação. Trata-se de uma tentativa de não ficar preso a expressões, a pressuposições, ou ao contexto interpretativo. Heidegger chama essa função de “referência proibitiva”, que é a maneira com que o filósofo apropria-se da *epoqué* husserliana. Essa primeira função mostra o porquê da utilização dos dois termos para formar esse conceito tão importante em sua metodologia. O termo “formal” é empregado para enfatizar o fato de que os conceitos filosóficos não são predeterminados, ou seja, não apresentam uma determinação material, de conteúdo. Por essa razão, Heidegger afirma que os conceitos, enquanto indícios formais, não têm caráter lógico-formal, nem formal-temático, mas de “indícios formais” (ou sinalizadores formais). Qualquer tipo de objetivação ou região de objetos não deve estar predeterminado numa compreensão correspondente. Muito pelo contrário, são indícios formais para o posterior acesso aos objetos. O que é formalmente sinalizado não pode ser tematizado como um todo, embora inclua a possibilidade de relacionar, comparar, contrastar e classificar.

Heidegger utiliza em suas obras muitos conceitos que conservam essa primeira característica. Por exemplo, a função da expressão “eu sou” sinaliza uma maneira própria do *Dasein* que contrasta nitidamente com qualquer outra instância de como “algo é”. Da mesma forma o conceito de “morte”, que será mais detalhadamente trabalhado adiante, representa não a morte efetiva de cada um de nós ou dos doentes terminais, mas o indício formal da antecipação da finitude de minha singularidade. O propósito do filósofo é desvincular os indícios formais de qualquer realidade objetiva de algo simplesmente dado (*Vorhandenheit*) ou de utensílios (*Zuhandenheit*). Com isso, ele pretende remeter tal conceito a algo sem as predeterminações, tanto do senso comum, como do trabalho técnico-teórico. Um conceito filosófico, segundo essa concepção, deve sempre pressupor uma relação e uma originalidade, retirando da cena também qualquer objeto pressuposto de uma ontologia regional ou ciência positiva. A função metodológica dos indícios formais com relação aos conceitos filosóficos insere-se na própria dimensão que Heidegger compreende por conhecimento filosófico. Isso fica mais claro com o complemento da segunda função desse conceito.

Essa segunda função dos conceitos filosóficos como indícios formais seria reverter o costumeiro caminho da objetivação, por isso denominado por Heidegger função reversa. Essa função amplia e clarifica a função proibitiva. Enquanto a primeira função tem sua origem na

epoché husserliana, a segunda função nasce das reflexões sobre a fenomenologia da religião, portanto, dentro do contexto teológico. Como o filósofo denomina em seu esclarecedor texto sobre fenomenologia e teologia de 1927, os indícios formais servem de corretivo da teologia cristã. A filosofia empenha-se na “compreensão do ser”, portanto, de modo sempre diferente do senso comum e da ciência objetiva, que já partem de determinadas pressuposições como as de nos referirmos sempre a um contexto de sentido já definido. Os indícios formais buscam reverter esse contexto, não podendo ser identificados com qualquer termo técnico ou instrumental. Pelo contrário, os indícios formais surgem do modo de vida mais próprio do *Dasein*, que nos informa sobre a linguagem utilizada pelo *Dasein*. Servem como advertência de que o acesso à autenticidade do sentido que estes trazem não é nem de uso comum da linguagem nem do uso técnico-científico. O senso comum e o mundo técnico-científico usam os conceitos de modo instrumental, como se a apreensão das coisas sempre estivesse presente. Na essência, usam elementos estruturados de um modo definido, já estabelecido. A linguagem, nesses termos, não exerce um papel indicial próprio do “apontar” ou “sinalizar” fenomenológico. A ideia de estar submerso no mundo, ser-no-mundo, representa um movimento próprio do *Dasein* no modo cotidiano de ser. Aí impera o que Heidegger denomina o *Man* (o impessoal), tornando-nos distantes de nós mesmos. Primeiramente, no início dos anos 20, Heidegger utiliza o conceito de ruína para mais tarde, em *Ser e tempo*, utilizar o conceito de decadência. Percebemos com isso a constante preocupação de Heidegger em criar novos conceitos que possam abarcar a complexidade do *Dasein* como diferente dos outros entes do mundo. A filosofia, diferentemente do senso comum e da ciência objetiva, teria a missão de produzir esses apontamentos do coração da vida, que conduziriam a indícios da compreensão do ser. Esse movimento levaria em consideração todos os elementos da experiência (*Erleben*) da vida do *Dasein*. Esse acesso ocorre, portanto, na maneira habitual de lidar-se com as praxes diárias, com um olhar diferente do olhar natural, pois o método procura algo indicial, e não, como se afirma em *Ser e tempo*, algo da “decadência” da existência humana. Nesta prepondera o anonimato do impessoal (*Man*).

Para o filósofo da Floresta Negra só esse movimento à procura dos existenciais direciona corretamente a atenção para o sentido do ser na concreta situação cotidiana do *Dasein*. O filósofo visa às coisas mesmas com base na apresentação da vida por ela mesma, e não uma representação presa à relação sujeito-objeto, como na metafísica. No volume 61, Heidegger afirma explicitamente que “filosofar significa fundamentalmente uma maneira de viver a si mesmo autenticamente na facticidade da vida” (Heidegger, 1994, p. 80). Essa proposta pressupõe uma tomada de decisão individual básica. Nada pode ser tematizado com

base na subjetividade moderna, pois esta é uma posição própria e individual do *Dasein* com relação ao seu ser-no-mundo. Essa é uma condição do próprio *Dasein*, portanto, de todo *Dasein* que pressupõe uma atitude individual. Só nesse sentido podemos entender com abrangência a famosa frase de Heidegger no curso de 1929: “o homem é formador de mundo” (Heidegger, 2003, p. 314 e ss.).

Os existenciais do *Dasein* não podem ser tematizados com base no modo de objetivação das ciências ônticas. Por essa razão, a tarefa primordial da filosofia consiste em refletir sobre o que é intematizável pelas ontologias regionais. Isso, no fundo, é sempre o que já é um certo modo de ser-no-mundo. Filosofar é uma espécie de trabalho de tentativa e erro, de repetição de um determinado modo cotidiano pelo qual nós (*Dasein*) nos comportamos em relação ao ser, e quanto a seu esquecimento. Conceitos como vida, cuidado, existência, morte, culpa sinalizam (*zeigen*) o que não é tematizável na objetivação e que, de certa forma, já está sempre no “aí” do *Dasein* e pode ser descrito. Esse método é um caminho da legitimidade da própria filosofia, filosofar sendo assim um exercício dos indícios formais.

Os indícios formais são particularmente interessantes quando utilizados para descrever um dos conceitos centrais de *Ser e tempo*: o conceito de ser-para-a-morte. Os indícios formais ajudam a pensar a singularidade desse conceito em *Ser e tempo*, mostrando a clara influência da fenomenologia da religião. O importante desse conceito consiste em pensar a morte não como estrutura objetiva nas interpretações tradicionais da biologia, da teologia ou da impessoalidade do discurso público, mas como condição de possibilidade extrema do *Dasein*. Em sua responsabilidade de “ter-que-ser”, o *Dasein*, com base na afecção fundamental da angústia, percebe-se como cuidado, em que a antecipação de sua possibilidade extrema é garantia de sua singularidade.

Heidegger no curso de 1929/1930, para ilustrar seu pensamento com relação aos indícios formais, remete ao conceito de ser-para-a-morte de *Ser e tempo* (Heidegger, 2003, p. 336). Nesse mesmo curso, o filósofo, quando afirma que todos os conceitos filosóficos são indícios formais, diferentemente dos conceitos científicos, remete ao fato de a ideia fenomenológica da morte não poder ser pensada como uma coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*) na medida em que o ser humano, de uma forma própria ou não, sempre se relaciona com a morte de uma maneira singular. A temporalidade do *Dasein* enquanto antecipação projetiva desse fato realiza-se na maneira pela qual o *Dasein* comporta-se no cotidiano. Assim, o fenômeno da morte como elemento biológico, físico, químico, teológico tradicional, etc. deve ser deixado de lado para o indício de uma condição constitutiva do

próprio *Dasein* enquanto ser finito. Esse fenômeno marcará de forma indelével toda a existência do *Dasein*.

Em *Ser e tempo* o parágrafo 45 tem a função de balizar o caminho percorrido, do parágrafo 9 ao 44, assim como indicar o caminho a seguir com relação à elaboração da ontologia como questão do ser de uma forma radical, com base na temporalidade. Esse balanço reconduz ao objetivo de toda analítica existencial: a existência significa a possibilidade de o *Dasein* perguntar pelo ser com base na compreensão de si próprio. Esse indício formal mostra uma imagem mais concreta desse processo tendo base no fenômeno do cuidado (*Sorge*), que define o ser mesmo do *Dasein*. Em *Ser e tempo*, Heidegger pretende que esses conceitos ofereçam a oportunidade de acesso a uma estrutura integral do *Dasein*. O ser humano enquanto *Dasein* não pode ser compreendido como um sistema fechado. A antecipação, que é a principal característica do cuidado, conota, com efeito, uma “abertura” incompatível com o fechamento de um sistema. E nessa “abertura” o *Dasein* deve-se manter até o fim. A condição humana, isto é, a condição ontológica do *Dasein*, deve ser pensada como não totalidade, como “constante inacabamento” (*Ständige Unabgeschlossenheit*) (Heidegger, 1977, p. 314). Heidegger quer evitar comparar a morte ao fim de uma obra. Há algo mais na morte do que um simples termo. O cuidado representaria um elo entre os existenciais tendo o tempo como horizonte. Devemos tentar seguir esses passos na investigação ontológica, ao menos com relação à analítica existencial.

Do ponto de vista ontológico, a análise existencial da compreensão recusa-se a pensar o ser como conceito. O sentido do ser introduz, de maneira dogmática, a noção de compreensão ontológica. A pergunta pelo sentido do ser, e sua possível compreensão dentro desse projeto, só pode ser respondida com base na ideia de projeto e na antecipação das possibilidades do *Dasein*. A compreensão dá a garantia das possibilidades do *Dasein*, e é precisamente esta característica enigmática da existência do ser que suscita o trabalho da compreensão. Esse fenômeno possibilita aos indícios formais mostrar uma espécie de raiz ou âncora estrutural do *Dasein* com base no conceito de ser-para-a-morte. Esse conceito consiste na possibilidade do poder-ser-si-próprio do *Dasein*. A análise muito detalhada desse fenômeno existencial permite verificar os paradoxos dessa tese, segundo a qual a morte representaria o fim de tudo, ou seja, a morte, como que brutalmente, viria a interromper o curso de uma vida, sendo interpretada apenas como uma conclusão a que o *Dasein* teria direito.

Temos de perceber que a fenomenologia hermenêutica heideggeriana opera na compreensão do fenômeno do tempo, levando em conta a possibilidade de pensar uma

estrutura de totalidade do *Dasein* com base no cuidado, e apresentando uma determinada hierarquia na forma de temporalização. A segunda seção pode ser pensada como tarefa de reorganizar as descobertas fundamentais dos existenciais da primeira seção, lançando mão de um fio condutor que leva à distinção dos conceitos de originalidade e autenticidade. Este projeto leva Heidegger a pensar os fenômenos do *Dasein* como ser-para-a-morte, a voz da consciência e a resolução.

No parágrafo 47 de *Ser e tempo*, Heidegger trabalha na perspectiva da impossibilidade de ter uma experiência direta do fenômeno da morte. Mesmo aquelas experiências-limite de retorno à vida, em um coma prolongado, são problemáticas. O fato é que a morte só experimenta quem morre, portanto, essa experiência é incomunicável por definição. Disso resulta a impossibilidade de descrever a experiência de dentro do fenômeno, como exigido pela analítica existencial e a intencionalidade fenomenológica. O recurso mais comum para compreender a morte é sempre com base na morte do outro, segundo a perspectiva do filósofo, o que, do ponto de vista existencial, não ajuda muito. Heidegger hesita em se empenhar nessa via, fundamentalmente porque, para ele, o importante é o que a consciência da morte enquanto tal faz com o próprio existente. De acordo com sua posição, a morte do outro não é uma questão crucial. Ao contrário, talvez seja importante analisar com precisão os diferentes componentes da existência que nós temos da morte do outro. De que exatamente temos a experiência na morte do outro? A linguagem ordinária e os inúmeros atos funerários que ocorrem em torno dessa experiência indicam elementos importantes. Morrer é aparentemente “se desligar do mundo”, “perder o modo de ser-no-mundo”, “separar-se”, “sair do mundo”, “perder o modo de ser do *Dasein*” para tornar-se um estado de coisa: um cadáver, um resto mortal.

Mas este estado residual que é o do cadáver, paradoxalmente, não consiste num simples objeto no meio das coisas. Para verificarmos isso basta observarmos as atitudes com relação à morte. Heidegger exemplifica com a própria língua alemã, que diferencia o defunto (*der Vestorbene*) de algo que está morto (*der Gestorbene*). O defunto é objeto de preocupação intensa, que se materializa nos ritos funerários. A morte sempre nos transforma em sobreviventes, na medida em que provoca o sentimento da perda do ente querido, mas esse fato apresenta um aspecto paradoxal. Ele nos leva a experimentar a dor, e nesse sentido ela pode tornar-se um poder de revelação especial nesse desamparo. Mas a experiência desse sentimento de situação (*Befindlichkeit*) acaba barrando o acesso à experiência do morrer enquanto experiência do próprio morto. Isso significa a impossibilidade da experiência direta

do “perder-o-ser” de um existente. Disso nunca teremos experiência direta. Mas, segundo Heidegger, nada impede a especulação sobre a natureza dessa experiência.

O que o filósofo pretende com essa especulação é mostrar a impossibilidade de o outro me substituir em minha morte, como numa procuração jurídica. Eu posso emitir uma procuração para alguém assinar em meu nome, me representar numa cerimônia, etc., mas nunca poderei dar uma representação para alguém morrer por mim. Assim posso compreender melhor o que Heidegger quer dizer quando ele descreve a morte do outro como “tema de substituição”. Ele liga esse argumento a um motivo mais fundamental: o ser-com (*Mitsein*), que comporta a estrutura da delegação ou da procuração (*Vertreibarkeit*). O ser-com cotidiano apresenta inúmeras manifestações dessa delegação. No entanto, mesmo compreendendo a importância social desse fenômeno, ninguém pode delegar outra pessoa para morrer em seu lugar.

Uma segunda objeção de Heidegger diz respeito a tentar ocultar a estrutura de caráter existencial da morte com base em considerações biológicas. A observação puramente biológica reconhece, à sua maneira, que todos os vivos são igualmente finitos. O olhar puramente biológico da vida pode ser descrito pelo termo “perecer” (*verenden*), sem levar em consideração a conotação existencial. Toda a aposta heideggeriana vai na direção de termos indícios de que, compreendido no sentido existencial, o morrer do *Dasein* não é redutível a nenhum desses aspectos.

No entanto, ainda é necessário conhecer a natureza desse sentido existencial. Heidegger joga com os sentidos linguísticos para defender a tese de a noção de fim do *Dasein*, enquanto ser morto, não poder ser aplicada às demais coisas simplesmente dadas (*Vorhandenheit*). Em acréscimo, é necessário fazer com que a própria descrição existencial mostre isso. Heidegger evidencia esse aspecto analisando algumas noções, como a de não totalidade (*Unganzheit*), que caracterizam o *Dasein*. A morte seria a impossibilidade de todas as possibilidades do *Dasein*. Um indício desse fenômeno é fornecido pela noção de prorrogação (*Ausstand*). Essa expressão pode levar à má compreensão do fenômeno, pois pode tomar um significado diferente segundo o estatuto ontológico dos estados aos quais ele se aplica. Se olharmos sob a ótica da biologia, nós somos todos mortos em prorrogação. No nível das coisas simplesmente dadas, a prorrogação é sempre o momento antecedente ao fim de um período. Como no exemplo da prorrogação de um jogo de futebol, a prorrogação do prazo para pagar um débito, etc.

Outras analogias, à primeira vista mais pertinentes são também enganosas. Assim, por exemplo, são as imagens de acabamento emprestadas à esfera vegetal: a maturação da fruta, a

chegada a seu termo, etc. Segundo o filósofo, essas imagens buscam reconfortar e são usadas para enfraquecer o choque da morte. Heidegger procura, nessas analogias, enfatizar a diferença com relação ao sentido existencial da morte. Segundo a fenomenologia, nada nos garante que a maturidade e a morte como fim coincidam, na estrutura ontológica, no sentido de pensarmos o *Dasein* como chegando a seu termo (*Vollendung*) na morte. É importante considerarmos o *Dasein* como finito, mas inacabado. É exatamente esse fato que nos choca na morte de jovens. Quando isso ocorre, frequentemente, reagimos dizendo “teria a vida pela frente”, “como foi possível morrer tão cedo”, etc. E essa linguagem indica que a morte consiste numa interrupção das possibilidades do *Dasein*.

A aposta do filósofo consiste em desvincular a análise existencial da morte das analogias emprestadas por esses domínios que remetem à ideia de fim e termo. A morte não deve ser pensada como uma espécie de cessar, desligar, terminar, desaparecer, etc. Quando pensado com base nesses verbos, o *Dasein* acaba sendo definido como um “ser-para-o-fim” (*Zu-Ende-sein*). Ora, o fenômeno existencial da morte implica outra estrutura ontológica: o ser-para-a-morte (*Sein zum Ende*), que Heidegger trata de analisar em sua especificidade.

No início da segunda seção de *Ser e tempo*, Heidegger parece pretender uma aproximação com os fenômenos relativos ao morrer para melhor compreender o fenômeno existencial. Há indícios de que ele sente a necessidade de percorrer um caminho na análise das outras dimensões da compreensão do morrer, antes de abordar o fenômeno propriamente dito. Essa prudência aparece inicialmente no parágrafo 10, quando o filósofo procura delimitar a analítica existencial com relação à simples antropologia. Não por mero acaso, o mesmo termo “delimitação” (*Abgrenzung*) surge no título do parágrafo 49. O objetivo da escolha do termo é poder especificar o sentido da abordagem existencial na medida em que o fenômeno da morte nos anos 20, e ainda hoje, é investigado em um grande número de pesquisas nos mais diversos campos.

Heidegger pensa, primeiramente, em distinguir as estruturas existenciais de objetos estudados na ciência ôntica biológica. Essa biologização da morte é vista por Heidegger como uma espécie de ontologia da vida orgânica, que deve ser subordinada a uma ontologia do *Dasein*. A principal distinção é mencionada entre o perecer e o morrer do *Dasein*. Não que este seja indiferente ao aspecto fisiológico da morte. Ao contrário, ele também é afetado, como qualquer outro vivente. Mas o importante é que esse afetar é um afetar de maneira específica. Heidegger exprime essa diferença com base na conotação do falecer (*ablen*). O *Dasein* não apenas perece ou acaba, como ocorre ao simples vivente, mas morre. A finalidade

dessa terminologia é mostrar que morrer, no sentido existencial, ganha uma conotação distinta que não pode ser compreendida como um simples sinônimo de perecer.

Isso não significa que a analítica existencial deva desinteressar-se dos resultados das ciências biológicas. Mas essas informações clínicas não anulam o fato de que a morte, como a doença em geral (a doença física ou psíquica), seja compreendida como um fenômeno existencial. A preocupação do filósofo é tentar não misturar a estrutura existencial do *Dasein* com o ser humano enquanto organismo vivo.

Da mesma forma, Heidegger busca delimitar o espaço existencial com relação às ciências psicológicas, históricas e antropológicas em geral. As pesquisas nessas áreas têm se desenvolvido cada vez mais nos últimos anos. Nos anos 20 essas pesquisas ainda não tinham a abrangência e o aprofundamento técnico-científico que apresentam hoje. Só que, tendo a referência da analítica existencial do *Dasein*, todas as pesquisas deveriam ser pensadas com base numa compreensão do *Dasein*, que, por sua vez, deveria ser interpretado à luz de uma analítica existencial.

Uma terceira delimitação proposta consiste numa passagem entre a análise existencial (*existenzial*) e as posições existenciais empíricas (*existenziell*). O discurso da teologia cristã enfocando a relação entre morte e vida aposta numa vida depois da morte e é levado em consideração na análise de Heidegger. A fé cristã, que proclama a morte e a ressurreição de Jesus Cristo, pode propor uma interpretação da vida após a morte, como mostra em particular o capítulo 15 da primeira Epístola aos Coríntios. Mas toda essa problemática está além da possibilidade da descrição fenomenológica da analítica do *Dasein*. Heidegger procura analisar o fenômeno da morte com base em uma descrição imanente do fenômeno, sem levar em conta os postulados de caráter transcendente. Para ele, a interpretação ontológica imanente da morte precede toda a especulação de uma dimensão transcendente, foco da teologia. É importante encontrarmos uma estrutura existencial comum que possa ligar todos os eixos dessa interpretação, e, portanto, não entrar na discussão sobre uma preferida interpretação do fenômeno religioso sobre outra.

Por último, Heidegger traça a delimitação que restringe a influência da relação metafísica com o fenômeno da morte. O indício desse limite é decisivo para compreender o estatuto epistemológico da analítica existencial, ou seja, enquanto analítica, ela não deve entrar no terreno da metafísica. No entanto, isso não significa que, após ter elaborado essa analítica e definido sua relação recíproca com a ontologia fundamental, o filósofo não tenha se aventurado no terreno de um questionamento metafísico mais aprofundado. De fato, um exame atento desses escritos de Heidegger mostra que esta interrogação não se desenvolve

senão a partir de 1929, com a conferência *O que é metafísica?*, ou seja, após a elaboração de *Ser e tempo*. Esta quarta delimitação ilustra a estreita margem de manobra de que dispõe a analítica existencial propriamente dita, caracterizada pela aposta metodológica de ser uma ontologia puramente “formal” do fenômeno da morte, que não interfere em interpretações existenciais empíricas determinadas. O cuidado de fazer abstração de tais opções é o equivalente à “redução fenomenológica” proposta por Husserl. Ao mesmo tempo, trata-se de respeitar as possibilidades ricas de sentido e a complexidade do fenômeno enquanto tal, evitando toda construção puramente conceitual ou uma ideia preconcebida qualquer construída arbitrariamente sobre a morte. Neste sentido, a trajetória delimitadora de Heidegger não tem nada de construtivista, assim como não consiste numa simples decodificação descritiva. A fenomenologia hermenêutica procura encontrar um esquema estrutural de caráter existencial-ontológico do fenômeno da morte. Este é o objetivo de todas as delimitações e explicações prévias (caráter biológico, teológico, psicológico ou metafísico) para abranger a identificação dos três êxtases temporais: a partir da temporalidade, portanto, encontrar a verdadeira interpretação existencial do fenômeno do ser-para-a-morte. Assim, a decadência, a facticidade e a existência são fundamentais na análise do fenômeno da morte.

O *Dasein* como ser-para-a-morte significa o fim de todas as nossas possibilidades, e, em todos os momentos de nossa vida, temos uma relação singular com este fato. Temos consciência inquestionável de sua ocorrência e sabemos que não ocorreu ainda e não sabemos como nem quando ocorrerá. A morte consiste num evento iminente completamente diferente de qualquer outro fenômeno que ocorra no mundo. A morte atinge o *Dasein* como “a possibilidade a mais própria, absoluta, insuperável” (Heidegger, 1977, p. 333).

Dessa maneira, o cuidado é evidentemente inseparável da afecção fundamental, ou seja, da angústia. O ser que compreende esse fenômeno experimenta, previamente a todo saber de caráter ôntico, na angústia, o poder revelador que Heidegger distingue do simples medo de desaparecer como elemento biológico. Fazendo da angústia a possibilidade reveladora da significação existencial do morrer, Heidegger distingue o saber com base em informações biológicas, relativas à maneira com que o animal humano morre. O sentido existencial do morrer não tem a função de um saber qualquer de caráter ôntico. Há um vínculo indissociável entre o conceito existencial da morte e o cuidado ligado à angústia.

Esse vínculo aparece em determinadas afecções (*Befindlichkeit*) particulares, em certos discursos sociais, atitudes e comportamentos cotidianos sobre a morte. Segundo o filósofo, o discurso não pode mascarar o fato de que a morte é um acontecimento efetivo, ou seja, os óbitos ocorrem. As pessoas morrem, fato que é constatado frequentemente, mas que

não diz respeito, contudo, ao *Dasein* em sua singularidade. O impessoal toma a forma desse falar da morte como um acontecimento público que perverte o sentido originário do morrer. O discurso cotidiano refere-se à morte como uma ocorrência constante. Assim, pensa a morte enquanto acontecimento presente, efetivo, velando a característica existencial da antecipação, da possibilidade da impossibilidade e, portanto, os momentos essenciais do caráter absoluto e insuperável desse fenômeno.

O discurso cotidiano relativo à morte indica, dessa forma, uma fuga da qual o sintoma é o comportamento de negação, no pensamento mágico de que a morte é sempre a morte do outro. Isso aparece em orações que sinalizam tendências ao consolo e a uma falsa tranquilidade. Para Heidegger, esse gênero de discurso, que é coletivamente praticado, torna-se uma fuga coletiva no impessoal que quer afastar a angústia do ser-para-a-morte. Sem dúvida, o filósofo procura evitar um sentido moralista, ou uma crítica do comportamento social, mas pretende uma descrição fenomenológica dessa dimensão ontológica do *Dasein*. Essa descrição da compreensão cotidiana possibilita a verificação das aplicações dessa mentalidade e dá indícios de uma tentativa de ocultação de um poder revelador. Em analogia com uma doença, isso acontece quando tentamos ocultar os sintomas que podem mostrar-nos a raiz do problema. A maneira pela qual nós nos comportamos cotidianamente diante da morte pode conter um indício desse fenômeno.

É necessário ainda interrogarmos o modo particular da certeza que sustenta enunciados como “todos vamos morrer algum dia”. É precisamente nesse contexto que Heidegger interessa-se pela certeza do *cogito* cartesiano. O contexto epistemológico do pensamento cartesiano, baseado numa lógica desvinculada da existência, em que o existir consiste na derivação dessa certeza, é, porém, posto em xeque. Essa certeza existencial do ser-para-a-morte do *Dasein* é de outra natureza.

Tal certeza existencial não é uma simples convicção epistemológica. Todos sabem que um dia vão morrer. Todos estão convencidos desse fato. Mas, para Heidegger, isso consiste apenas numa maneira de pensar e expressar própria do impessoal, inadequada com relação à certeza existencial que caracteriza o ser-para-a-morte. Contrariamente às aparências, não se trata de uma simples certeza psicológica, resultante de um número de observações empíricas. Pois tal interface pressuporia um saber por hábitos adquiridos, mas que logicamente não podemos universalizar. Nenhum homem pode garantir a certeza de sua morte pela observação dos cadáveres de outros homens. A ideia em jogo é que, antes mesmo dessa verificação empírica, nós já possuímos a certeza existencial da morte, ainda que constantemente, e em várias formas e dimensões de fuga, busquemos esquivar-nos desse fato.

Quando dizemos cotidianamente que um dia morreremos e garantimos a certeza disso, ocultamos a incerteza que nos angustia quanto ao desconhecimento do “quando” e do “como” dessa ocorrência. Essa fuga apenas revela o receio do enfrentamento desse fato que, objetivamente, pode ocorrer a qualquer momento. Essa fuga apenas faz revelar o seu contrário, ou seja, as verdadeiras determinações do conceito ontológico pleno da morte: que a morte como término do *Dasein* é a sua possibilidade mais própria, absoluta, certa e indeterminada.

Aqui nós encontramos a primeira tentativa de resposta ao problema da possibilidade de ver uma integralidade (um ser não fragmentado, mas nunca uma unidade completa) que levará ao nível dos conceitos existências de autenticidade/inautenticidade. É refletindo essas múltiplas reações do fruir, do fugir (necessidade de consolo, de tranquilização, etc.) diante da morte, que podemos enxergar a verdadeira significação existencial. Heidegger pensa nesse conceito como condicionante das possibilidades existenciais empíricas.

Heidegger, ao mesmo tempo que percebe nos enunciados e atitudes cotidianos um indício de outra relação que pode ser descrita fenomenologicamente no que diz respeito à morte, sabe do risco de cair numa dimensão moralista sobre o tema. A única maneira de não correr o risco de cair nessa dimensão é aproximar-se pela fenomenologia desse contraste entre o conceito existencial da morte (ser-para-a-morte como uma possibilidade iminente) e a compreensão da morte, que se revela nas atitudes cotidianas de fuga e ocultamento adotadas pelo impessoal. Portanto, é nesse ponto que se verifica a pretensão da análise da cotidianidade como um poder de manifestação ontológica própria, que não deve ser confundido com um julgamento moral.

Nesse aspecto, torna-se claro o imenso paradoxo que contém a definição existencial do ser-para-a-morte como possibilidade. Dentro do contexto de possibilidade, Heidegger percebe a dimensão infundável de situações que podem estar nessa condição e que podem não dizer respeito ao fenômeno da morte. A ideia de possibilidade, dentro da analítica existencial, sempre consiste numa noção de projeto. Quando pensamos em projeto como realização, poderíamos ser levados a pensar que a realização da morte pelo *Dasein* equivaleria ao suicídio, como sua legítima atitude enquanto ser-para-a-morte. É nessa condição que o *Dasein* poderia tomar para si a decisão singular definitiva sobre o fim de sua existência. A decisão de provocar a morte consistiria numa decisão própria de cada *Dasein*. Essa interpretação levaria a concepção do suicídio a tornar-se uma legítima decisão do *Dasein*. Nesse pensamento, está a ideia de que o suicida apenas executa autenticamente o sentido do ser-para-a-morte, e, no entanto, essa possibilidade é energeticamente refutada por Heidegger. A morte representa, para

a analítica existencial, uma antecipação que tem o poder de uma modificação da existência do *Dasein*. Portanto, para o filósofo, a morte serve à vida.

Em segundo lugar, tomar um evento possível significa ter presente a ideia da possibilidade desse evento. A filosofia grega apresenta registros de pensamentos sobre o problema da morte, associados à sabedoria com relação a ela. Os indícios, não só na filosofia, mas em relatos históricos e produções artísticas, dão conta desse fato. Heidegger leva em consideração o fato de que o pensar na morte apresenta elementos de autenticidade existencial. Mas uma atitude de controle do “quando” e do “como” da realização da morte poderia retirar desta o elemento fundamental de imponderabilidade enquanto possibilidade mais certa e extrema do *Dasein*. Portanto, o filósofo suspeita de uma possível neutralização dessa possibilidade fundamental.

Em terceiro lugar, e com base nas duas formulações anteriores, a possibilidade da morte sempre pressupõe uma atitude de espera. Espera essa que leva a um indeterminado “quando” e “como” futuros. Há uma tendência de afastar essa possibilidade de sua efetivação. Daí a importância dada à estrutura da “antecipação na possibilidade” (*Vorlaufen in die Möglichkeit*).

Heidegger define essa antecipação que contém sempre a ideia de uma autenticidade. Essa possibilidade é, da mesma forma, a revelação mais plena do *Dasein* enquanto finito. Essa possibilidade tem um poder de singularização extrema a que Heidegger se refere como caráter absoluto. A morte é sempre absoluta enquanto é pensada como minha morte. Esse caráter absoluto conduz à ideia de uma certeza necessária e não tira, pelo contrário, oferece, a liberdade de possibilidades da existência. Com isso, ele rompe com a necessidade que rege os fenômenos do mundo natural em que os outros seres estão fechados ao mundo. Essa necessidade para o *Dasein* é sinônimo de liberdade finita, de possibilidade para a construção de sua própria existência na finitude.

Referências

- Buren, J. V. (1994). *The young Heidegger. Rumor of hidden king*.
Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Dahlstrom, D. (1994). Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics*, 47, 775-795.
- Greisch, J. (1994). *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken, GA 9* (2ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit, GA 2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA 61, 2ª ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão* (M. A. Casanova, trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (1994). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer.
- Reis, R. R. (2002). Verdade e indicação formal: a hermenêutica dialógica do primeiro Heidegger. *Veritas*, 1, 607-620.
- Stein, E. (2001). *Compreensão e finitude. Estrutura e movimento da interpretação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí.

Recebido em 20/09/2011.

Aprovado em 06/12/2011.