

MORTE E FINITUDE EM HEIDEGGER

José Antonio TRASFERETTI¹

RESUMO

O artigo apresenta uma reflexão sobre o conceito de “ser-para-a-morte” em estudos de Heidegger a partir da obra “Ser e Tempo”. Pensando a realidade humana como finita, dentro do espaço de tempo em que nos foi dado viver, Heidegger mostra as limitações humanas. O homem autêntico reconhece estas fragilidades e vive sua vida de forma responsável, procurando se realizar como ser dentro do quadro complexo da sua existência. O texto coloca uma abordagem a partir da angústia gerada pela realidade da finitude, revelando os meandros da existência, dentro do prisma do comportamento humano. Trata-se de uma discussão descritiva onde o pensamento filosófico de Heidegger coloca em xeque-mate o drama da existência humana. Neste sentido, a realidade da morte está cada vez mais presente, entretanto, vivida predominantemente de forma “inautêntica”, como nos aponta o filósofo.

Palavras-chave: Ser, morte, tempo, espaço, existência.

⁽¹⁾ Professor, Doutor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da PUC-Campinas.

ABSTRACT

This paper presents a reflection on the concept of "being-to-death" in the book "Being and Time". Think the human reality as finite, in the lapsus of time which have been given to us to live, Heidegger shows the human limitations. The authentic man recognize these frailties and live his/her life in a responsible manner, looking for to realize itself as a being inside the complex framework of his/her existence. The paper focuses the anguish generated by reality of finitude, revealing the inside aspects of existence, in the point view of human acting. It consists in a descriptive discussion by means of which Heidegger's philosophical thinking puts in a corner the drama of human existence. In this sense, the death's reality is more and more present, lived, however, mainly in a "inauthentic" form, as pointed by the German philosopher.

Key words: *Being, death, time, space, existence.*

I – INTRODUÇÃO

*"A morte é um incontestável "fato da existência"
Heidegger.*

Para Severo Hryniewicz, Heidegger foi um grande conhecedor da história do pensamento Ocidental. Dominou com segurança o pensamento antigo, a escolástica, os trabalhos de Kant e, sobretudo, dos filósofos do seu tempo. Inicialmente teve grande preocupação com as questões relacionadas com o Ser, influenciado pelo pensamento de Aristóteles e da primeira e segunda Escolásticas. Ainda recebeu influência de Kierkegaard, de Max Scheler e de tantos outros. A partir da leitura de Kierkegaard refletiu sobre a existência concreta do homem

e seus problemas reais. A partir de Max Scheler, passou a pensar sobre o homem como fonte de todos os valores. Descobriu a noção de pessoa humana. Incorporou ainda o método fenomenológico ao desenvolver estudos sobre as estruturas sensíveis que caracterizam a consciência humana. A partir das leituras destes e outros filósofos do seu tempo, aprimorou as noções de tempo, angústia, morte e outros.

Foi sob esse prisma que buscamos entender o conceito da morte dentro da perspectiva de Heidegger, cujo embasamento está na ontologia, capaz de determinar a maneira adequada o sentido do ser. Escolhemos a obra *Sere Tempop* por envolver a análise existencial sobre o homem, que se pergunta sobre o seu universo e seu ser. Encontramos também a mudança radical no pensamento de Heidegger, o qual, no segundo período da sua filosofia, prescinde da existência que vem de uma determinação não essencial do ser. Neste sentido, pode-se afirmar que a história do ser rege e determina cada condição e situação humana.

Apesar de ser uma realidade profundamente marcante e a mais real das experiências humanas, a palavra “morte” normalmente assusta as pessoas. Parece que não estamos preparados, ou não queremos pensar sobre este fato decisivo da nossa humanidade. Os jornais, os noticiários nacionais e internacionais e muitos outros órgãos da imprensa trazem todos os dias cenas de mortes no mundo. As pessoas convivem com a morte de parentes e amigos, vítimas de doenças, acidentes e, mesmo assassinatos. Entretanto, a morte assusta, porquê? Segundo Heidegger, vivemos uma vida “inautêntica”, ou seja, tentamos fugir desta realidade cortante que permeia a vida de todos.

Heidegger esboça de forma altamente original uma concepção de homem inserida em sua mundanidade de forma concreta. É preciso ainda aprofundar a reflexão sobre a relação que se estabelece entre este “ser-para-a-morte” com a problemática da finitude e da temporalidade; desvendar as conexões entre o tema da angústia gerada

por esta experiência existencial; mostrar que o pensamento de Heidegger continua atual na medida em que o ser humano ainda não está preparado para compreender sua fragilidade; apresentar a reflexão sobre a finitude do homem como um caminho para sua edificação. Por último, gostaríamos de relacionar o conceito de “ser-para-a-morte” heideggeriano com a prática da cultura brasileira, no tocante ao seu comportamento diante da morte e do morrer.

II – A QUESTÃO DO SER: A MORTE E O MORRER

Antes de entrar propriamente no pensamento de Heidegger, gostaria de apontar alguns traços do pensamento “antigo” que a humanidade apreciou e continua apreciando, pois o tema da morte chegou a ser objeto de investigação de muitos pensadores.

Abordando a reflexão sobre a morte, no diálogo *Fédon*, Platão, através das palavras de Sócrates, reflete sobre o tema. Apesar de ter uma filosofia que mostra como o homem deve viver, neste diálogo, procura indicar como o homem deve morrer. A morte é vista como uma realidade que caracteriza a vida de todos e deve ser pensada pelo filósofo, na medida em que se insere no giro da vida e da existência terrena (PARFAIT, 1994, p. 109).

Assume que a alma não admite a morte e que, portanto, é imortal e que se “o imortal é indestrutível, a alma não pode ser destruída quando a morte se aproxima”. Aponta que Deus é a própria idéia de vida e tudo o que é imortal nunca desaparece. A preocupação com a ação prática dos homens surge da afirmação de que a alma é verdadeiramente imortal. Deste modo, é preciso que zelemos por ela, não apenas durante o tempo que ousamos viver, mas durante todo o tempo, pois seria muito grave e até perigoso não tê-la como centro das nossas reflexões (PARFAIT, 1994, p. 110).

Derivam as análises de que a ação do homem pode ser protegida das paixões pelo autocontrole racional e que, primordialmente,

podemos nos conhecer, na tradição do “Conhece-te a ti mesmo”. No livro I de Ética a Nicômaco, item 7, é explicado que a felicidade está no exercício da função específica do homem, ou seja, a racionalidade. Todavia, no item 11 do mesmo livro, é traçada uma clara linha divisória de que os vivos não podem, nunca, provocarem um efeito sobre a felicidade ou infelicidade de quem é morto. Na mesma obra, no livro V, no item 11, abordando a questão do suicídio, dado que somente por metáfora poder-se-ia falar de injustiça contra si mesmo, propõe Aristóteles que a parte racional da alma pode reprimir o desejo de que se cometa as injustiças contra si mesmo. Neste sentido, preserva-se a vida como caminho indicativo de uma felicidade construída na história elaborada a partir do cotidiano e das pequenas coisas, sobretudo, as espirituais.

O filósofo Sêneca nos admoesta que amando o nosso destino, mesmo aquele incerto, podemos viver melhor através da sabedoria que se encontra na meditação sobre a existência. Na obra *“La brevitá della Vita”*, observa que por termos medo de tudo como mortal, desejamos tudo como imortal (Item III). Pode-se dizer que, de forma irônica, afirma que não damos valor ao tempo e o usamos como se ele fosse um presente. Porém, quando surge o perigo da morte, mesmo para as pessoas excessivamente atarefadas, a vida se apressa e que, deseje-se ou não, para a própria morte deve haver tempo (Item VIII). Sugere que, não sendo totalmente atarefados, dediquemos o tempo à sabedoria da reflexão sobre a finitude (Item XIV). Com esta, a sabedoria, podemos evitar a condição do homem para quem “brevíssima é a vida daquele que esquecendo o passado, não cuida do presente e teme o futuro” (Item XVI).

Embora Sêneca aborde a temporalidade e proponha que cuidemos do nosso destino, devemos salvar nossa vida (enquanto corporalidade), em contraponto ao nascente cristianismo que propunha que amemos o próximo e salvemos a nossa alma. Ainda assim a ação humana estaria compartimentada somente no exercício racional e é a

partir desta questão que traremos elementos da filosofia de Heidegger para o debate (PARFAIT, 1994, 117).

As reflexões de Platão, Aristóteles, Sêneca são muito importantes, entretanto, o objeto da nossa pesquisa é Heidegger. Pode-se observar que o objetivo declarado do livro *Ser e Tempo* objeto do nosso estudo, sobretudo, a segunda parte, é aquele de uma ontologia capaz de determinar a maneira adequada ao sentido do ser. Mas para atingir este objetivo, é preciso analisar quem é que coloca a pergunta sobre o sentido do ser. E se *Ser e Tempo* se resolve numa analítica existencial sobre o homem, que se interroga sobre o senso do ser, os escritos que vão dos anos 30 em diante abandonam a impositação originária, ou seja, não se trata mais de analisar qual ente procura via de acesso ao ser, mas sim aponta sobre o ser mesmo e sua auto-revelação. Aqui se encontra, então, a mudança radical no pensamento de Heidegger, o qual, no segundo período da sua filosofia, prescindir da existência que vem de uma determinação não essencial do ser. Neste sentido, pode-se afirmar que a história do ser rege e determina cada condição e situação humana.

Segundo Heidegger, a intenção do livro *Ser e Tempo* é a concreta elaboração do problema do sentido do ser. O problema do sentido do ser coloca uma interrogação: qual ente coloca o sentido do ser? Se o problema do ser deve ser colocado em toda a sua transparência, então é necessário colocar de forma evidente a forma de penetração no ser, a compreensão e também a forma conceitual do seu sentido. Penetração, compreensão, escolha, são momentos constitutivos do conhecer e os modos de ser de um determinado ente e, mais precisamente, daquele ente que nós procuramos, mas que já somos. Então, a elaboração do problema do ser busca tornar transparente o conhecimento do ser. Nisto consiste a analítica existencial.

O homem é então um ente que se coloca a pergunta sobre o sentido do ser. Por isto, uma correta colocação do problema do sentido do ser necessita uma explicação preliminar daquele ente que se apresenta. Assim, aquele ente que nós mesmos sempre somos

pode-se manifestar de muitas outras possibilidades. Contudo, este ser procurado existencialmente, nós o indicamos como “estar-aí”. O homem considerado no seu modo de ser é então, um “ser-aí”. Deste modo, o homem está sempre situado, jogado neste mundo e sempre em relação ativa e, em confronto consigo e com os outros. Mas, não é um simples objeto. Estar no mundo não é uma simples presença, pois, que através dele as coisas se fazem concretas, como presença real que assume compromissos (PARFAIT, 1994, p. 66). O ser do homem é sempre uma possibilidade de atuar, de fazer-se com os outros homens, num processo dialético constante, entre a vida e a natureza, a história e a realidade que permeia sua ação.

Enfim, o verdadeiro núcleo de “Ser e Tempo” está, ainda, em outro lugar. De acordo com Pessanha (2001, p. 55):

“(…) por mais que o inventário acerca do potencial revolucionário da noção de instrumentalidade pudesse seguir até o tedioso, ele seria sempre um prelúdio, provavelmente ainda tímido, de uma revolução mais profunda: “Ser e Tempo’ não é apenas uma máquina de desrealização (crítica da ontologia da coisa), mas uma máquina de desfazer toda e qualquer presentidade”.

Ainda, para Pessanha (2001, p. 56):

“Tanto na visualização do meramente subsistente quanto na apropriação de um instrumento está pressuposto um encontro cuja possibilidade permanece impensada e que, em ambos os casos, ainda que de maneira diversa, já fomos concernidos e atingidos pelo que é. Qual a raiz desta não indiferença em relação ao que é? São questões deste tipo que formam o núcleo de ‘Ser e Tempo’, um livro inacabado que aponta já para um lugar que não mais pertence à metafísica”.

O conceito de “ser-para-a-morte” ganha consistência no pensamento de Heidegger. Para ele trata-se de uma questão que envolve todo o ser e seu sentido existencial no mundo. A morte é uma

realidade. O ser que busca construir-se a si mesmo no mundo é um ser finito. Sua finitude contrasta com seu desejo de vida. Compreender-se como um ser que caminha para a morte, confere um sentido original para a sua existência. O existir humano está marcado pelos mais profundos sentimentos existenciais. Este ser que “está aí” tentando compreender sua existência, não pode prescindir de uma relação sobre a sua condição mortal. A realização do ser passa necessariamente pela descoberta radical da sua historicidade. Por isso, ao pensar na morte relativiza a vida. Françoise Dastur, citando Espinosa afirma: “o homem livre não pensa senão que a morte e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida” (DASTUR, 2002, p. 5).

Após se deter na análise da angústia como um fenômeno que invade a alma de todo ser humano, Heidegger aborda a questão da morte. Não adota a perspectiva religiosa ou mística, mas a encara como um fenômeno, o mais certo dos fenômenos no universo das possibilidades humanas. O “ser-para-a-morte” é a característica mais marcante do ser humano. Afirma Françoise Dastur (2002, p. 73):

“A morte é, na verdade, num vasto sentido, um fenômeno que faz parte da vida. O *Dasein* pode também ser considerado como um simples vivente, por exemplo, enquanto objeto das ciências biológicas, e há, conseqüentemente, toda uma pesquisa sobre a morte que pode se desenvolver nesta perspectiva”.

Na maioria das vezes, os homens não aprofundam este tema, procuram escapar do enfrentamento desta realidade. Entretanto, para Heidegger o homem autêntico se defronta com esta questão sem medo. Como um ser-livre-para-a-morte se entrega a reflexões sobre a sua finitude, experimentando o absurdo da sua realidade humana. A finitude do homem é uma realidade factual, que não pode ser descaracterizada. As reflexões sobre a temporalidade, necessariamente, nos levam a compreender nosso processo neste mundo como passagem. A fragilidade da matéria, do corpo, nos coloca diante de questões

existenciais de grande envergadura para a filosofia. Afirma Heidegger (1989, p.34):

“A exposição do ser-para-a-morte mediano na vida cotidiana orienta-se pelas estruturas da cotidianidade já explicitadas. No ser-para-a-morte, a presença comporta-se com ela mesma enquanto um poder-ser privilegiado. Entretanto, o próprio da cotidianidade é o impessoal, constituído na interpretação pública expressa no falatório”.

O homem se encontra sempre em uma situação e a encara com o seu projetar-se. Mas enquanto espera a sua “cura” no plano “ôntico” ou “existencial”, isto é, no plano dos entes na sua factualidade, o homem continua na sua existência inautêntica. Neste plano, o homem adota as coisas, as utiliza, e estabelece relacionamentos sociais com outros homens. Entretanto, todos estes acontecimentos e projetos voltam-se para o homem no nível dos fatos; tudo isto pode se transformar em simples conversa, curiosidade ou mesmo equívoco.

A existência inautêntica é uma existência anônima. Trata-se da existência do “se diz” e do “se faz”. Assim o homem acaba caindo no plano puramente “mundano”. Mas a voz da consciência solicita uma existência, autêntica, real, concreta. Então, o ser humano coloca-se no plano ôntico e mesmo existencial. Procura-se então, o sentido do ser dos entes, ou o sentido do seu existir no mundo e com o mundo. O homem se coloca diante de si mesmo, de suas possibilidades e limitações. A existência é então, “poder-ser”. Sobre este “poder-ser” se funda o projetar e o transcender do homem. O homem vive a sua realidade cotidiana, mas deve superá-la, transpô-la como um ser que está no mundo, mas vai mais além (PARFAIT, 1994, p. 102).

Entre tantas realidades, existe uma diferente das outras que o homem não pode fugir: trata-se da morte. De fato, posso decidir gastar minha vida com um objetivo ou com outro: viajar, namorar, casar; posso escolher uma profissão, ou outra, mas não posso escolher não morrer. Então, a morte torna-se uma realidade, a existência não existe mais. A morte é uma realidade existencial permanente e esta é a realidade que

todas as outras se tornam impossíveis. A morte como realidade não permite ao homem realizar mais nada. Esta é a possibilidade da impossibilidade de cada projeto e também de toda existência. Françoise Dastur (2002, p. 75) assim se expressa:

“Para Heidegger, não se trata tanto de reservar ao homem, unicamente, o privilégio e a dignidade de morrer e de consagrar assim, recomeçando de uma nova maneira, a superioridade que a tradição filosófica sempre reconheceu ao homem sobre o animal, quanto pôr em evidência a origem existencial do conceito de morte”.

Com a morte, não existem outras possibilidades para escolher e outros projetos para atuar. A voz da consciência busca então o sentido da morte e sob esta perspectiva, todas as situações singulares aparecem como possibilidade que podem tornar-se impossíveis. Deste modo, a morte proíbe o fixar-se sobre uma situação, mostra a fragilidade de cada projeto, funda a historicidade da existência. A existência autêntica, portanto, é um “ser-para-a-morte” (PARFAIT, 1994, p. 67). E somente compreendendo a possibilidade da morte como impossibilidade da existência, somente assumindo esta possibilidade como uma decisão antecipadora, que o homem reencontra seu ser autêntico. A morte é a possibilidade de não poder mais ser.

Esta possibilidade, absolutamente própria, incondicionada, é ao mesmo tempo, extrema. Enquanto “poder-ser” o “estar-aí” não pode ultrapassar a possibilidade da morte. A morte é possibilidade do medo e simples impossibilidade do “estar-aí”. Assim, a morte se revela como a possibilidade mais própria, incondicionada e insuperável. A morte é a possibilidade mais própria já que coloca a essência da existência, o “poder-ser” do homem. É a última possibilidade da existência e que sustenta a existência mesma. Trata-se de uma possibilidade incondicionada, na medida em que pertence exclusivamente a própria pessoa, no singular. Ninguém pode assumir o morrer do outro. Cada “estar-aí” deve assumir ele mesmo sua própria morte. Na medida, em que a morte é essa e sempre radicalmente a minha morte.

Para Heidegger o viver para a morte constitui então, o sentido autêntico da existência. Neste sentido, o ser para a morte é essencialmente angústia. A angústia coloca o homem diante do nada, isto é, ao não sentido dos projetos humanos e da própria existência. Existir autenticamente exige, então, coragem para enfrentar a realidade própria do não-ser e sentir a angústia do ser que caminha para-a-morte. Existência autêntica implica aceitar a sua própria finitude. A consciência solicita que o ser autêntico coloque-se diante desta realidade, com a realidade das realidades. Afirma a filósofa Argentina Blanca Parfait: “Esa comprensión se revela, fácticamente, en que el Dasein autêntico se aleja del impersonal, asume su própria existência y, em consecuencia, “acepta” su morte como posible en cada momento. La muerte própria es posibilidad asumida” (PARFAIT, 1994, p. 120).

Compreende-se assim que em *Ser e Tempo*, objeto do nosso estudo, a discussão do ser-para-a-morte e o da cotidianidade da presença se apresenta como o modo próprio de uma cotidianidade impessoal. A morte, publicamente, vem ao nosso encontro como “casos de morte”. Como Heidegger alerta o discurso é “morre-se” porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não, pois este impessoal é o ninguém, ou mesmo o “ausente”. A morte que é sempre minha, de forma essencial e insubstituível, converte-se num acontecimento público, que vem de encontro do impessoal, do público (HEIDEGGER, 2000, p. 35).

Desse modo a presença perde-se pela “negação” da morte, no impessoal. Fugimos tanto da morte que, socialmente, dizemos aos moribundos que escaparão da morte e voltarão ao seu cotidiano. Diz Heidegger que o eu impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte (HEIDEGGER, 2000, pg. 36). Claramente, todos estes mecanismos mentais levam-nos a uma inautenticidade, a “uma fuga decadente da morte”. O ser não quer se confrontar com a verdade da sua existência e brinca com artimanhas que o fazem esquecer da sua finitude. A fuga deste enfrentamento produz seres amorfos, fugazes que se perdem em meio à banalidade da vida. Vive-se de uma ilusão inautêntica que produz seres irreais e vazios.

O filósofo continua explicitando mecanismos engenhosos construídos para aparentemente aceitar a “certeza” da morte, todos eles a fim de enfraquecer e de aliviar o estar lançado na morte, encobrendo ainda mais o morrer. Sobre a certeza da morte, explica-nos que estar certo é ter por verdadeiro o que é realmente verdadeiro. Verdade é a descoberta de um ente. Mas toda descoberta funda-se, ontologicamente, na verdade mais originária, a saber, na abertura da presença. (HEIDEGGER, 2000, pg. 38).

A morte é empírica e, segundo Heidegger, a cotidianidade admite uma certeza superior àquela meramente empírica. Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se está propriamente certo dela. A cotidianidade decadente da presença conhece a certeza da morte, mas escapa do estar absolutamente correto, pois as dúvidas pairam no ar na mesma proporção que o ente determina. (HEIDEGGER, 2000, p. 40).

Heidegger, então, delimita o pleno conceito ontológico existencial da morte: enquanto fim da presença, a morte é possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença do ser no mundo. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para-o-fim. A delimitação da estrutura existencial do ser-para-o-fim serve para a elaboração de um modo de ser da presença em que ela, enquanto presença, pode ser toda real, encarnada, ou seja, historicamente estruturada com começo, meio e fim (HEIDEGGER, 2000, pg. 41).

Afirma ainda, nosso autor, que deve ser possível projetar a construção existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio, pessoal. A compreensão da morte, no sentido de um ser para a possibilidade caracterizada, que nem foge e nem encobre é uma realidade. Tampouco, a realização do possível da morte não pode implicar no deixar de viver. Com isso, a presença retiraria de si o solo para um ser que existe para a morte e que não pode se esconder (HEIDEGGER, 2000, p. 44).

Para Heidegger, o ser-para-a-morte é antecipação do poder-ser de um ente cujo modo de ser é, em si mesmo, um antecipar.

Ao desentranhar numa antecipação esse poder-ser, a presença se abre para si mesma, no tocante à sua extrema possibilidade construindo deste modo uma história autêntica, marcadamente real em todas as suas circunstâncias terrenas e existenciais (HEIDEGGER, 2000, p. 46).

Deste modo, desentranha-se para a presença aquilo que é a sua possibilidade mais própria e também o seu poder-ser mais original. É um libertar-se do próprio impessoal na cotidianidade. É uma forma de se fazer um autêntico manifesto para a vida. Diz Heidegger que a libertação antecipadora para a própria morte liberta do perder-se nas possibilidades ocasionais, de tal maneira que permite compreender e escolher em sentido próprio as possibilidades fatuais que se antepõem às insuperáveis (HEIDEGGER, 2000, p. 48). Poderíamos dizer que se trata de um poder-ser da presença em construção de essência, ou seja, uma bela aposta na vida. Afirma Blanca Parfait, “la autenticidad com respecto a la muerte consiste en no dejarse enajenar por la cotidianidad y comprender que podemos volver sobre nosotros mismos y contemplarnos com otros ojos. Podemos salir del encadenamiento del mundo y arrancarnos de su imán” (PARFAIT, 1994, p. 117).

Deste modo, a afirmação que o ter por verdadeira a morte – sempre a morte é apenas própria – mostra um outro modo de certeza, sendo mais originário com relação à certeza referente a um ente que vem ao encontro dentro do mundo ou aos objetos formais, pois está certo do ser-no-mundo como realidade corpórea que se realiza de forma encarnada (HEIDEGGER, 2000, p. 49). Embora lembre Heidegger que a decorrência da liberdade para a morte, a saída das ilusões do impessoal, é a angústia, ainda assim é a única forma da possibilidade da autenticidade da presença na cotidianidade.

III – FINITUDE E TEMPORALIDADE

No tema da morte e do morrer como característica marcante do pensamento de Heidegger, encontramos as reflexões em torno da finitude e temporalidade. O homem é um ser que vive no espaço e no

tempo. Neste sentido, o homem é um ser essencialmente mundano, histórico, real, concreto. Discorrendo sobre a evolução do pensar da filosofia, diz Safranski que: “o velho céu desabou, o mundo se afastou para a mundanidade, e desse fato é preciso partir” (SAFRANSKI, 2000, p. 116). Sobre o avanço de Heidegger nessa mundanidade, o mesmo autor, afirma que:

“À primeira vista parece que a enfática convocação de Heidegger, de finalmente levar a sério o mundar (welten) do mundo repete um movimento que nasce no fim do século 19: a descoberta da realidade do real. Ali se descobriu a economia por trás do espírito (Marx), a existência mortal por trás da especulação (Kierkegaard), a vontade por trás da razão (Schopenhauer), o impulso por trás da cultura (Nietzsche, Freud) e a biologia por trás da história (Darwin). Heidegger é na verdade carregado por esse movimento da “(descoberta)” da realidade real, mais do que a si próprio” (Safranski 2000, pg.148).

Neste viés, Heidegger desconfiando das afirmações consensuais afirma que os nomes Lógica, Ética, Física, só surgiram quando o pensamento original chegou ao fim (HEIDEGGER, 1995, p. 28). Afirma ainda, que: “a filosofia se vai transformando, aos poucos, numa técnica de explicação pelas últimas causas. Já não se pensa” (HEIDEGGER, 1995, p. 31). Imbricando a vida e morte, e criticando a tradição, diz que o “homem não é deste mundo, na medida em que o “(mundo)” pensado segundo a teoria de Platão, é apenas uma passagem temporária para o além (HEIDEGGER, 1995, p. 35). Para nosso pensador, todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica (HEIDEGGER, 1995, p. 37).

Ainda na mesma obra (1995), relata a sua ruptura com o pensamento tradicional. A existência não é apenas o fundamento de possibilidade da razão. É também o lugar onde a essência do homem conserva a proeminência de sua determinação (HEIDEGGER, 1995, p.

41). Somente quando interpelado pelo ser o homem encontra sua essência e, a partir desse morar, ele tem linguagem, como a morada que preserva o estático para sua essência.

Assim, só se pode dizer existência da essência do homem, isto é, do modo humano de ser, pois somente o homem, até onde alcança nossa experiência, foi introduzido no destino da existência como ser pensado, inacabado e imperfeito para o mundo. Ele é projetado, enquanto ser para o mundo (HEIDEGGER, 19995, p. 41).

Heidegger lembra que o pensamento original, mesmo não existindo em forma de ética como a entendemos hoje, não era nem ilógico, nem imoral. Assim, de acordo com o sentido fundamental da palavra “*éthos*”, procura-se pensar o homem enquanto morada do ser, expressão de sua presença histórica no mundo. Deste modo, o pensamento que pensa a verdade do ser como o elemento fundamental, onde o homem existe, já é a ética originária (BOFF, 2003, p. 17). Mais ainda, uma experiência que deve ser construída como elemento originário e fundante já se encontra na raiz da experiência ôntica (HEIDEGGER, 1995, pg. 88).

A interpelação do ser, com o humano no enfrentamento do seu destino, a se decidir de forma autêntica, propõe-se um refazer-se que implica em rever aquilo que é próprio inclusive do cultural, pois, o homem se expressa enquanto cultura. Através da cultura, se faz fazendo-se com os outros numa relação constante de alteridade e individualidade. Neste sentido, a filosofia de Heidegger traz novos contornos, como a visão de que a ética seria o estudo das razões para agir, assim como a lógica é o estudo das razões para crer, (PARFAIT, 1994, p. 63).

E é dentro desta visão existencial que se apresenta a discussão em torno do conceito de temporalidade, mais propriamente pensado no primeiro capítulo do livro *Ser e Tempo* (2000). A possibilidade da presença mundana do homem ser toda expressa no interior da história aponta a reflexão sobre a morte como horizonte primeiro e último de uma filosofia que busca o âmago das questões do ser e da existência.

Em Heidegger, a existência determina o ser da presença. O poder-ser também constitui a sua (da presença) essência. Desta forma, a cotidianidade do homem, definida como um ser que vive entre nascimento e morte, disposto para a ação factível acaba modelando seu pensamento e sua forma de ser presença no mundo. Deste modo é eliminada a inflexibilidade idealista da liberdade pura na construção da essência do ser concreto que se tornou sua carne mortal. Assim o ser humano busca a sua transcendência, pois invade como movimento dialético que ultrapassa seu próprio movimento interior. Assim diz Blanca Parfait, “en cuanto pensamos al hombre como comprensión del ser, lo entendemos como el movimiento que va desde los entes al ser que les otorga sentido: este ir de algo hacia algo el lo que llamamos transcendência, ella es, pues dinámica” (PARFAIT, 1994, p. 63).

Na problemática do filósofo, para se colocar a presença como um todo em sua posição prévia se acha sempre pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio fim e o fim do ser no mundo é a morte enquanto experiência da finitude. Dessa forma, o fundamento ontológico originário da existencialidade da presença temporária do homem é a sua temporalidade (Heidegger, 2000, p. 13).

Sendo essencialmente ser-com-os outros, a presença pode obter uma experiência da finitude de sua temporalidade (HEIDEGGER, 2000, p. 17), mas, no reconhecimento da sua impossibilidade pode-se alcançar a totalidade da presença na morte, porém, enquanto morte do outro. Há um fenômeno ontológico com um ente passando de ser da presença para o modo de não-ser-mais-presente. Mas, ressalva Heidegger, o fim de um ente, enquanto presença, é o seu princípio como mero ser simplesmente dado (HEIDEGGER, 2000, p. 18). Em outras palavras, no mundo que o morto deixou para trás, os que ficam, podem ser e estar com ele. Neste sentido, a continuidade da vida do mesmo precede a sua temporalidade.

Então, para Heidegger, a morte dos outros, como tema para análise do fim e da totalidade da presença, não é capaz de gerar preocupação, nem ôntica e nem ontologicamente, com aquilo que

pretende ter condições de fornecer. Para ele, o morrer não é, de forma alguma, um dado, mas um fenômeno a ser compreendido existencialmente num sentido privilegiado, o qual deve ser delimitado mais de perto, pois a existência invade o ser de tal maneira que o mesmo se sente envolvido com a própria sorte da vida que se faz banal ou mesmo mundana (HEIDEGGER, 2000, p. 20). Conclui que não se alcança a primeira posição prévia adequada ao fenômeno da possibilidade de uma apreensão ontológica da morte senão na morte alheia, por ser simplesmente um dado experimentado como realidade cotidiana.

Afirma o nosso autor que o que cabe é buscar na própria presença o sentido existencial de seu chegar ao fim e mostrar que este findar pode constituir todo o ser desse ente que existe (HEIDEGGER, 2000, p. 22). A presença deve conter em si mesma, em seu devir, aquilo que ela deve ser, mas o findar não diz necessariamente o completar-se. Apesar da finitude da experiência terrena o ser continua inacabado. Daí propõe a seguinte questão: em que sentido a morte deve ser concebida como findar da presença (HEIDEGGER, 2000, p. 25).

Para ele o findar implicado na morte não significa que o ser deve estar no fim da presença, mas, sim, o seu ser tende para o fim. A própria morte e não a morte de terceiros como condição existencial da presença da sua temporalidade e finitude. Diria que não uma morte na terceira pessoa, metafisicamente discutida por razões, mas sim uma morte na primeira pessoa, condição existencial do devir enquanto realidade concreta desta mundanidade explicitada pelo nosso autor.

Se a morte for analisada de forma trivial, através de uma pesquisa ôntico-biológica, permanece em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida. Mais ainda, para Heidegger, o âmbito da ontologia da presença, que ordena previamente uma ontologia da vida, supõe a análise existencial da morte que se subordina a uma caracterização da constituição fundamental da presença. Ressalta nosso autor que no “deixar viver” a presença também pode se findar sem propriamente morrer (HEIDEGGER, 2000, p. 28).

Heidegger vai rastreando a questão da temporalidade e da finitude imbricada com o ser-para-morte, em uma visão que se enquadra dentro da sua crítica à metafísica grega. Esta analisa as questões a partir das últimas causas e também no horizonte da dualidade corpo e alma, considerando a imortalidade desta última. Afirma nosso autor que uma psicologia do morrer acaba fornecendo mais soluções sobre a vida dos que morrem do que propriamente sobre o morrer. A par da discussão de vida após a morte, em uma frase cortante, diz que a interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo (HEIDEGGER, 2000, pg. 29).

Interessa a Heidegger a problemática existencial que se refere à apresentação da estrutura ontológica do ser-para-o fim da presença. A questão não é simples, pois não se pode atribuir à morte o fim da presença no sentido do que está pendente, sob pena de se colocar a presença como ser simplesmente dado. Ou seja, voltar-se-ia à discussão sobre a morte como elemento alheio. Entretanto, para Heidegger, a morte não se refere a outrem, mas ao próprio ser da existênciapensante que busca uma autenticidade em sua vida (PARFAIT, 1994, p. 131). Schopenhauer nos mostra que a experiência da morte pode-se aproximar da liberdade, como autêntico e verdadeiro caminho do existir do homem. Assim diz:

“O morrer é o momento de libertação de uma individualidade estreita e uniforme, que, longe de constituir a substância íntima de nosso ser, se apresenta bem mais que um tipo de aberração: a liberdade verdadeira e primitiva reaparece nesse momento que, em sentido já indicado, pode ser visto como uma “(restitutio in integrum)” (SCHOPENHAUER, 2004, pg. 74).

Na busca do que eticamente aqui será chamado de ser autêntico, compreende-se o raciocínio de que a morte não é algo simplesmente ainda não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo iminente. Verifica-se ainda em seu pensamento a afirmação de que a morte é uma possibilidade

ontológica que a própria presença sempre tem que assumir para ser real. Com a morte, a própria presença sempre tem que se assumir como realidade concreta e temporal. Com a morte, a própria presença é independente em seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2000, p. 32). Neste sentido, o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio originária e essencialmente ao ser da presença, ou seja, o ser-para-a-morte deve também ser comprovado na cotidianidade mundana da vida sempre posta em questão pelos casos da história e do tempo (HEIDEGGER, 2000, pg. 34).

Em Heidegger, a existência está determinando o ser da presença, mas está também apontando a sua essência como poder-ser, ou seja, a realidade do ser da experiência profundamente humana como autêntica ou inautêntica. Esta experiência depende em essência da sua relação com a sua temporalidade e finitude, realidade esta que pode ser tratada adequadamente do ponto de vista ontológico, ou somente no plano ôntico. Para Françoise Dastur, Heidegger, nos apresenta a morte como uma possibilidade do Dasein. Trata-se da possibilidade de uma impossibilidade, pois o paradoxo da existência se compreende a si mesmo no ato da entrega do ser radical. Assim, afirma Dastur que: “o Dasein não é, na verdade, uma (realidade) que dominaria além das medidas as “(possibilidades)” a serem desenvolvidas, seu ser é um poder-ser e é, então, primariamente, um ser-possível”. (DASTUR, 1994, pg. 79).

Segundo Heidegger, características próprias da natureza do ser humano enquanto ser inacabado, vivendo na história sempre em construção. Vivemos no espaço e no tempo que nos são dados. Sofremos as influências da cultura, da política, da economia e das instituições que nos marcam. Somos produto de um ambiente, reflexos de um mundo, consciência de uma realidade, palco de um *show*. O espaço é a nossa geografia, sempre limitada e contextualizada.

Neste sentido é frágil, pois, apesar de todas as facilidades de comunicação do mundo globalizado pós “Muro de Berlim”, ainda somos localizados e culturalmente situados. A mundialização da

cultura não eliminou em nós a realidade da nossa condição de seres enraizados. Apesar de muitos estudiosos, como Gianni Vattimo e tantos outros, falarem em “desenraizamentos”, os povos buscam manter seus costumes, hábitos e tradições. Não gostariam de perder suas raízes, sua terra, sua família, sua língua. Deste modo, o conceito de temporalidade em Heidegger adquire uma importância decisiva, pois mostra o ser humano vivendo a realidade da sua temporalidade.

Juntamente ao conceito de temporalidade associa-se o da finitude. O ser humano é um ser finito, enquanto realidade corpórea, presentificado no mundo social das relações do trabalho. A realidade corporal é passageira, possui limitações dramáticas, sofre influência do clima, do meio ambiente, da natureza. Enquanto materialidade, ou seja, sangue, músculos, pele, etc., é finito. Qualquer acidente, atos de violência, defeitos físicos, problemas hormonais, genéticos e tantos outros podem levá-lo à morte antes do tempo. A qualquer hora, qualquer momento, na infância, juventude, maturidade ou velhice pode partir deste mundo enquanto realidade corpórea. A presença física se dispersa, o contato humano se esvai, o relacionamento afetivo, a construção histórica se perde. A consciência (ser autêntico) sobre esta possibilidade real (a mais real de todas) torna a experiência humana perplexa, plena de angústias e desespero. Não há como fugir, é preciso enfrentar a realidade da finitude com lucidez e clareza para que o ser humano possa viver de forma autêntica.

Em nosso agir cotidiano, diante das inúmeras tarefas, decisões e escolhas morais devemos travar uma relação real ou equivocada com o circundante do cotidiano, o que estabelece pressupostos éticos. Cada qual escolhe seu caminho e se responsabiliza pelos seus atos, pois a liberdade do ser existencial, autônomo e consciente é marca matriz de um ser que se funda sobre si mesmo. Neste sentido, a filosofia de Heidegger leva o ser humano a deixar de lado toda a arrogância e prepotência em relação à natureza e aos demais seres que habitam este pequeno planeta.

IV – CONCLUSÃO

“A melhor coisa do mundo está fora do teu alcance: não ter nascido, não existir, não ser nada. Em segundo lugar, o que te valeria mais seria morrer cedo”.

Nietzsche

Apesar de bastante densa, a pesquisa possibilitou-nos uma reflexão muito rica sobre a nossa existência e a fragilidade da vida no mundo. O contexto histórico em que vivemos nem sempre nos possibilita uma reflexão mais aprofundada sobre este fato cabal da existência, ou seja, a sua finitude. Heidegger sabe como ninguém colocar o leitor dentro do espírito do seu texto, pois mostra a luta do ser para se projetar no mundo. O ser projetado no mundo se revela como autônomo e em condições de criar sua própria história, na medida em que é único e portador de todas as responsabilidades.

Nosso filósofo chama para a responsabilidade da história, da concretização da vida, da liberdade em constante construção. A morte relativiza a vida e a faz mais rica, pois torna o homem consciente da sua limitação. A consciência da sua limitação é importante para torná-lo um ser “autêntico” fincando suas raízes no compromisso histórico e imediato da existência. Vivendo a realidade de sua vida com plena maturidade o homem se realiza, pois aprimora a sua consciência tendo em vista que sua experiência mundana é relativa, pequena e fugaz.

A cultura latino-americana, a brasileira de modo especial, é caracterizada pela festa e quase nunca se confronta definitivamente com a realidade da morte. A morte está aí, presente todos os dias em nossas conversas, televisões, casas, mas estamos distantes dela como se ela não existisse. Vivemos o drama da perda, do fim da vida biológica, mas, não sabemos refletir, pensar, torná-la realidade em nossa existência. Incorporar em nossa vida, enquanto experiência existencial, a morte como fim é uma exigência que a autenticidade da

vida reclama. Talvez, a religiosidade presente em nosso país, cuja promessa de vida eterna é parte integrante da cultura popular, seja um elemento que desvie esta reflexão. De todo modo, Heidegger cumpriu sua tarefa como filósofo ao apontar para um tema tão instigante.

Neste sentido, nossa pesquisa buscou construir uma crítica construtiva ao comportamento moral dos cidadãos, sobretudo, aos aspectos que se referem à morte e ao morrer, na perspectiva de Heidegger. Nossa cultura não tem privilegiado este tipo de reflexão na medida em que convivemos com a imediatez da existência em seu sentido mais racional ou mesmo emocional possível. As pessoas estão preocupadas com contas a pagar, compras a fazer e quando a morte chega (às vezes brutal e inesperada outras, mansamente e aguardada), as pessoas se perdem em choros e lamentações. A filosofia deve nos preparar para enfrentar esta realidade fatídica da existência humana, ou seja, nossa finitude.

Em nosso país, onde predomina a cultura da festa e da alegria, nem sempre as pessoas refletem sobre a morte. A existência torna-se banalizada pela busca da satisfação material dos corpos que se imaginam perfeitos para sempre. A “existência inautêntica”, como fala Heidegger, prevalece no comportamento da maioria das pessoas que passam pela vida, sem refletir sobre a finitude de seus corpos e sobre a temporalidade de suas vidas. Vidas entregues ao corre-corre do mercado, da satisfação dos bens materiais, das vitrines coloridas que rondam nossas almas consumistas.

Por isso explica Heidegger (1989, p. 35):

“A publicidade da convivência cotidiana ‘conhece’ a morte como uma ocorrência que sempre vem ao encontro, ou sejam como ‘casos de morte’. Esse ou aquele, próximo ou distante, ‘morre’. Desconhecidos ‘morrem’ dia a dia, hora a hora. “(A morte)” vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro na cotidianidade. O impessoal também

já assegurou uma interpretação para esse acontecimento. O discurso pronunciado ou, no mais das vezes, 'difuso' sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não de imediato, não se é atingido pela morte”.

Para Heidegger a existência anônima e banal não tem a coragem da angústia diante da morte. Por isso nossa pesquisa é importante, para recolocar a questão da morte, como a possibilidade real de nossas vidas. Vidas frágeis num país e num mundo onde cada dia, dezenas, centenas e milhares de pessoas são vítimas da morte. Acidentes no trânsito, doenças, preconceitos, terrorismo e, tantas outras formas, fazem deste mundo uma realidade acabada. Pensar sobre estes temas, inspirados na compreensão heideggeriana sobre o sentido do “ser-para-a-morte” foi nosso intento.

Buscamos inspirações no pensamento de Heidegger para tentar compreender nossa cotidianidade. Entretanto, a partir do nosso autor descobrimos uma realidade cada vez presente da morte: hoje, morre-se de uma forma brutal. Infelizmente em nosso país e no mundo a morte está tristemente banalizada, nunca se valorizou tão pouco a vida apesar de grandes avanços nas áreas científicas e tecnológicas. Os seres inautênticos, na expressão de Heidegger, continuam a povoar nosso cotidiano, pior ainda, se mata e se morre como se a existência se limitasse á um pouco de poder ou a um punhado de dólar.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. História da filosofia. Lisboa: Presença, 1970. 14 vols.
- BATAILLE, G. Hegel, la mort et le sacrifice. In: Deucalion. Nº 5. Neuchatel: Éd. de la Baconnière, 1955. pp. 21-43.
- BOCHENSKI, I.M. A filosofia contemporânea ocidental. São Paulo: Herder, 1962.

- BOFF, L., *Ethos Mundial – um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.
- BUNNIN, N. TSUI-JAMES, E.P. *Ética*. In: *Compêndio de Filosofia*. São Paulo: Loyola, 2000. pp. 197-227.
- CESAR, C.M. *Bachelard e Heidegger: a situação das ciências*. Revista Reflexão. Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- CONCHE, M. *La mort et la pensée*. Paris: Éd. Mégare, 1973.
- COSTA, M.L.A. *Heidegger: metafísica e educação*. Revista Reflexão. Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- DASTUR, F. *A morte: ensaio sobre a finitude*. São Paulo: Difel, 2002.
- DICHTCHEKENIAN, M.F. (Org.). *Vida e morte – ensaios fenomenológicos*. São Paulo: Companhia ilimitada, 1988.
- DUARTE, A. *Heidegger em seu tempo*. Revista Cult. São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Sobre a essência da verdade*. São Paulo: Livraria duas cidades, 1970.
- HEIDEGGER, M. *O que é metafísica?* São Paulo: Livraria duas cidades, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Da experiência do pensar*. Porto Alegre: Ed. Globo, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte II. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HIRSCHBERGER, J. *História da filosofia*. 4 vols. São Paulo: Herder, 1967.

- HRYNIEWICZ, S. Para filosofar. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Santelena, 2002.
- LARA, T. **Caminhos da razão no ocidente** – a filosofia ocidental do renascimento aos Nossos dias. Petrópolis: Vozes, 1986.
- LOPARIC, Zeljko. Sobre a aniquilação da coisa. **Revista Cult**. São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- MAC-DOWELL, J.A. **Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger**. São Paulo: Herder, 1970.
- MAZZARELLI, C. Aristoteles – **Ética Nicomachea**. São Paulo: Editora Bompiani, 2000.
- NOGUEIRA, J.C. “Heidegger ou os novos caminhos da filosofia”. **Revista Reflexão**. Vol. I, Nº III. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1976.
- PARFAIT, B.H. **La Idea de la muerte en la filosofia y em el arte**. Buenos Aires: Tekné, 1994.
- PENHA, J. Heidegger e Wittgenstein: uma (im)possível convergência. **Revista Cult**. São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- PEREIRA, O. “O problema da verdade e da liberdade em Heidegger”. **Revista Reflexão**. Nº 11/12. Faculdade de Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas, 1978.
- PESSANHA, J.G. Ser e tempo: uma “pedagogia” da perfuração. **Revista Cult**. São Paulo: Lemos Editorial, março de 2002.
- PLATÃO. **Fédon**. Nova Cultural. Os pensadores, 1996.
- SAFRANSKI, R. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2001.
- SALLIS, J. La mortalité et l’imagination: Heidegger et le nom propre de l’homme. **Le cahier du Collège International de philosophie**. N 8. Osiris, 1989. pp. 55-77.

SCHOPENHAUER, A. **Da morte – metafísica do amor**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

SÊNECA, L. **La Brevità della Vita**. São Paulo: Fabbri Editori, 1999.

SEVERINO, A.J. **Metodologia do trabalho científico**. São Paulo: Cortez editora, 2000.

THOMAS, L.V. **Anthropologie de la mort**. Paris: Payot, 1975.