

O Fenómeno da Morte: Leituras em Torno de Heidegger

Filipa Eusébio Vieira Cordeiro

**Dissertação de Mestrado em Filosofia
Especialidade de Filosofia Geral**

Abril, 2015

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Especialidade de Filosofia Geral, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor Nuno Venturinha.

Aos meus pais

AGRADECIMENTOS

Estou profundamente grata ao Professor Nuno Venturinha pela generosidade com que me guiou através desta investigação. As suas aulas despertaram muitas das questões que agora me ocupam neste “acontecimento excessivo” de lucidez e de maravilha.

Ao Professor Mário Jorge de Carvalho, o meu agradecimento por gentilmente me ter permitido assistir às suas aulas de Antropologia Filosófica. Agradeço também ao Pedro Januário por me ter emprestado a sua pequena colecção de livros de Emmanuel Levinas, bem como pela sua leitura atenta deste trabalho. Ao Pedro e ao Carlos Godinho estou grata pelo companheirismo e pela vontade de partilhar ideias; aos meus pais e ao André pelo apoio incondicional, que em muito possibilitou e moveu o meu trabalho.

O FENÓMENO DA MORTE: LEITURAS EM TORNO DE HEIDEGGER

FILIPA EUSÉBIO VIEIRA CORDEIRO

RESUMO

PALAVRAS-CHAVE: alteridade, analítica existencial do *Dasein*, autenticidade, ética, Heidegger, humanismo, Levinas, morte, ser para a morte.

Esta dissertação propõe um estudo do significado da morte enquanto condição da existência humana, acompanhando, para este fim, a análise do fenómeno desenvolvida por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. Para tal, faz-se uma exposição das principais estruturas existenciais que constituem o ser do *Dasein*, entre elas o ser-no-mundo e a estrutura tripartida do cuidado. Mediante a constatação da essencial incompletude da investigação até então desenvolvida, propõe-se uma análise do fenómeno da morte enquanto chave para a consideração teórica do *Dasein* como um todo, bem como para o acesso ao conceito de autenticidade. Neste sentido, examinam-se as instâncias de compreensão pré-ontológica do fenómeno da morte por parte do *Dasein* e analisa-se a disposição da ansiedade. Conclui-se que a ansiedade dá a ver ao *Dasein* a possibilidade de conduzir uma existência autêntica, que consiste na apropriação do seu ser através da antecipação da morte, mediante a qual lhe são reveladas quais as suas possibilidades mais próprias. Explicita-se de que modo uma concepção de temporalidade originária tem a sua origem na antecipação da morte, sublinhando o facto de esta temporalidade estar implícita nos elementos que constituem a estrutura do cuidado. Por último, atenta-se sobre os comentários tecidos por Emmanuel Levinas a propósito do pensamento de Heidegger, dando especial atenção à sua crítica da primazia da morte própria face à morte de outrem no seio da analítica existencial. Em contraste com esta concepção, apresenta-se a proposta ética de Levinas, pondo em evidência a análise distinta do fenómeno da morte que a ela subjaz.

THE PHENOMENON OF DEATH: READINGS AROUND HEIDEGGER

FILIPA EUSÉBIO VIEIRA CORDEIRO

ABSTRACT

KEYWORDS: alterity, authenticity, being towards death, death, ethics, existential analytic of *Dasein*, Heidegger, humanism, Levinas.

This dissertation is a survey of the meaning of death as a condition of human existence, following the analysis developed by Martin Heidegger in *Being and Time*. For this purpose, the main existential structures that constitute *Dasein*'s being are exhibited, namely being-in-the-world and the tripartite structure of care. In light of the essential incompleteness of the investigation developed so far, the analysis of death is proposed as a way to gain access to a full theoretical account of *Dasein*, as well as to the concept of authenticity. To that effect, the instances of *Dasein*'s pre-ontological understanding of death are examined, along with the disposition of anxiety. It follows that anxiety reveals to *Dasein* its possibility of leading an authentic existence, which consists of owning its being by anticipating death, an action in which its ownmost possibilities are disclosed. It is shown that a conception of originary temporality has its roots in the anticipation of death, while stressing the fact that such a temporality is implicit in the elements that constitute care. Lastly, attention is given to the comments made by Emmanuel Levinas about Heidegger's analysis, particularly to his criticism about the precedence of one's own death over that of the other within the existential analytic. In contrast to this view, Levinas's conception of ethics is introduced and the distinctive analysis of death that underpins it is brought to the fore.

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo I	4
1.1 Definição do tema e determinação do ângulo de abordagem da investigação.....	4
1.2 Revisão crítica dos conceitos de “homem” e de “existência”	8
1.3 Aproximação positiva ao conceito de <i>Dasein</i>	14
1.4 A estrutura da totalidade do <i>Dasein</i>	21
Capítulo II	28
2.1 A dupla incompletude da primeira divisão de <i>Ser e Tempo</i> . A questão da totalidade do <i>Dasein</i> . Primeira aproximação à análise da morte	28
2.2 O inautêntico ser para a morte e o irromper da ansiedade como via de acesso à autenticidade	34
2.3 Autêntico ser para a morte.....	37
2.4 A antecipação da morte enquanto génese da concepção originária de tempo.....	41
Capítulo III.....	46
3.1 Questionamento da ontologia fundamental enquanto horizonte de investigação acerca do homem e da morte. Um novo olhar sobre a morte do outro.....	46
3.2 A morte como génese da alteridade e o seu papel na constituição da ética	50
Conclusão.....	56
Bibliografia	59

LISTA DE ABREVIATURAS

<i>CH</i>	<i>Carta sobre o Humanismo</i>
<i>HCT</i>	<i>Prolegómenos para uma História do Conceito de Tempo</i>
<i>ST</i>	<i>Ser e Tempo</i>

Introdução

“Quanto estamos vivos, é a morte que não está presente; pelo contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”¹. A frase, da autoria de Epicuro, é talvez o mais antigo “esconjuro” conhecido para afastar o medo da morte. Na *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*, Epicuro descreve a morte como o evento mediante o qual somos privados de toda a sensação, estando, por esse motivo, para lá de toda a experiência do bem e do mal². Nada de mal havendo a temer, deve dissipar-se o medo da morte se se deseja cultivar a felicidade no seio de uma existência breve. Pois “o que não nos perturba quando presente não deveria afligir-nos quando está a ser esperado”³. Apesar de conter uma irrecusável parte de verdade, a descrição de Epicuro não contempla um aspecto essencial da morte: aquilo que nela nos diz respeito *durante* a própria existência, e que já aí se anuncia a cada momento. Esta dimensão, de onde talvez emergja o carácter de ameaça que intuitivamente acompanha a morte, apesar da impossibilidade da nossa simultaneidade com ela, alicerça-se num outro domínio que não o das “sensações”. No sentir da morte, anuncia-se um amor desmesurado pela pura existência própria assim ameaçada.

Esta dissertação procura investigar o significado da morte enquanto fenómeno da “vida”, isto é, enquanto condição de cada momento da existência humana. Para tal impõe-se, antes de qualquer outra, a necessidade de uma breve consideração daquilo que se entende por “existência humana”, para que se possa determinar a relevância de que a morte se reveste no seu seio. Elegeu-se o pensamento de Martin Heidegger (e, em especial, aquele que integra a “primeira fase” do seu trabalho filosófico) como campo fértil de estudo para a aproximação a esta questão, devido ao modo essencial como este repensa a essência do homem a partir da sua existencialidade, isto é, do facto de *o seu ser estar, para si, em causa*. Esta investigação atinge o seu estágio de maior amadurecimento em *Ser e Tempo* que, por este motivo, será a principal obra a analisar no âmbito do presente trabalho. Significativamente, o capítulo de *Ser e Tempo* que se debruça sobre a morte constitui um ponto de charneira no cerne da obra. No livro que

¹ Epicuro (2002), *Carta sobre a Felicidade*, trad. Álvaro Lorencini, Enzo Del Carratore (São Paulo: Editora UNESP), p. 29.

² *Idem*, p. 27.

³ *Idem*, p. 29.

dedica à análise heideggeriana da morte⁴, Jacques Derrida expõe de modo particularmente fecundo as diversas implicações da “experiência de não-passagem” que a morte constitui aquando da sua introdução no seio da analítica existencial do *Dasein*. Derrida evoca a origem etimológica do termo *problema*, no grego, para sugerir os seus múltiplos significados: *projecção* (aquilo que se tem diante de si); *tarefa*, ocupação; *assunto de controvérsia*; *protecção* (meio de defesa, armadura com que alguém se protege, muralha). E afirma: “neste lugar de aporia, *já não há problema*”⁵. A morte, assim pensada enquanto *limite da problematicidade*, constitui, pois, um desafio ao prosseguimento da tarefa analítica, pelo facto de não poder ser experienciada pelo investigador. Ao mesmo tempo, ela representa para o homem o próprio impedimento de prosseguimento da sua existência (que, como veremos, será pensada como projecção), interpelando-o para lá de toda a protecção possível. A análise desenvolvida por Heidegger propõe um caminho para se “sair da aporia”, que implica, porém, uma profunda reconsideração da análise até então desenvolvida.

O capítulo inicial da dissertação ocupa-se de uma exposição das estruturas existenciais que constituem o ser do homem, acompanhando a análise desenvolvida por Heidegger na primeira divisão de *Ser e Tempo*. As duas primeiras secções têm um carácter propedêutico. Na que abre a presente dissertação, traçam-se os limites disciplinares da análise, inscrevendo-a no âmbito da ontologia fundamental e, dentro desta, na analítica existencial do *Dasein*. Na segunda, procede-se a uma crítica dos conceitos de “homem” e de “existência”, ao mesmo tempo que se faz uma primeira aproximação, negativa, ao conceito de *Dasein*, esclarecendo quais as categorias de pensamento que não são adequadas à sua análise. As secções seguintes ocupam-se de uma explicitação positiva do conceito, primeiramente através da análise da estrutura do “ser-no-mundo” e das categorias do “à mão” e do “aí perante” e, de seguida, através da exposição da estrutura do “cuidado” nas suas componentes equiprimordiais – “projecção”, “facticidade” e “decadência”. Neste capítulo, a análise recai sobre as estruturas existenciais do *Dasein* na sua quotidianidade, isto é, no modo da inautenticidade, constituindo, por este motivo, uma análise preparatória e de cariz parcial.

⁴ Derrida, Jacques (2006), *Aporias: Dying – Awaiting (One Another At) the “Limits of Truth”*, trad. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press).

⁵ *Idem*, pp. 11-12, itálicos do autor.

Findas estas considerações, parte-se, no segundo capítulo, para a análise do fenómeno da morte, que é apontada como a chave para a possível solução da dupla incompletude da primeira divisão de *Ser e Tempo*. Esta reside, por um lado, na ausência de uma descrição das estruturas existenciais do *Dasein* no modo da autenticidade e, por outro, na dificuldade de consideração do *Dasein* como um todo, diagnosticada aquando da introdução da estrutura da antecipação a si do *Dasein*. Acompanha-se a análise de Heidegger na procura de uma via de acesso à consideração da morte, primeiramente através da análise das ideias de “fim” e de “totalidade” a propósito de diversos entes e depois através da consideração da morte de outrem como tema substituto para a morte própria. Na sequência da investigação destas hipóteses, conclui-se que a morte deve ser estudada não como actualidade mas como possibilidade, no *Dasein* próprio. Adoptando esta directiva, analisa-se a compreensão pré-ontológica da possibilidade da morte por parte do *Dasein* e refere-se a disposição da ansiedade como possível via de acesso à autenticidade. Seguidamente, explicita-se o conceito de autêntico ser para a morte, introduzindo-se a estrutura da “antecipação projectiva” que constitui esse modo de ser. Por fim, traçam-se algumas considerações acerca da temporalidade originária que é revelada na antecipação da morte.

O terceiro capítulo ocupa-se dos comentários tecidos por Emmanuel Levinas acerca da análise da morte desenvolvida por Heidegger. De entre os diversos autores que sobre ela se debruçaram, optou-se por Levinas pelo facto de este ter lançado a discussão em torno da primazia da morte própria face à morte de outrem, implícita no isolamento com que o *Dasein* acede à autenticidade. Explicita-se de que modo este comentário de Levinas implica igualmente uma crítica à primordialidade da ontologia fundamental enquanto horizonte de investigação acerca do homem e da morte. Com vista à conquista de inteligibilidade desta questão, faz-se referência a algumas passagens da *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger, cujos comentários retrospectivos acerca de *Ser e Tempo* informam a análise de Levinas. Por fim, expõe-se a proposta ética de Levinas, procurando pôr em evidência em que medida esta assenta numa análise da morte distinta da desenvolvida por Heidegger.

Capítulo I

1.1 Definição do tema e determinação do ângulo de abordagem da investigação

A presente dissertação tem como tema o fenómeno da morte e propõe-se, numa primeira instância, acompanhar a análise deste fenómeno tal como foi desenvolvida por Martin Heidegger na “primeira fase” do seu pensamento. Para tal, elegeu-se como principal obra de estudo *Ser e Tempo* (1927)⁶, sendo igualmente considerada a investigação preparatória apresentada pelo autor em *Prolegómenos para uma História do Conceito de Tempo*⁷. Em *Ser e Tempo* encontra-se uma discussão da morte no capítulo I da segunda divisão da obra, imediatamente após a conclusão da análise preparatória do ser do “ente que nós próprios somos”⁸ levada a cabo pelo autor na primeira divisão. Ali são expostas, de forma sistemática, as estruturas transcendentais que constituem o ser do homem, que Heidegger irá apelidar de *Dasein*⁹. Após esta análise preliminar, o autor procede, na segunda divisão, a uma explicitação do papel da temporalidade na definição do ser do homem. No entanto, a segunda divisão de *Ser e Tempo* não surge como mero apêndice em que são elencadas consequências decorrentes das considerações expostas na primeira. Ela obriga, antes, à releitura e reconsideração total da primeira divisão. É este o significado dos adjectivos “provisória” e “preparatória”, que qualificam a análise desenvolvida por Heidegger na primeira divisão. Assim, *Ser e Tempo* exige que o leitor desenvolva sucessivos movimentos de pensamento de aproximação à obra: após uma primeira leitura, é

⁶ Heidegger, Martin (2008), *Being and Time*, trad. John Macquarrie, Edward Robinson (Nova Iorque: Harper Perennial Modern Thought). Esta edição da obra, que está na base das referências e traduções apresentadas neste trabalho, será doravante referida pela abreviatura *ST*, relativa à tradução do seu título para português, *Ser e Tempo*. Será utilizada a paginação de referência, presente à margem do texto na maior parte das edições da obra. Ocasionalmente, será feita menção à primeira tradução portuguesa de *Ser e Tempo*, com vista à discussão da tradução de alguns termos. Foi igualmente consultado o texto original, em alemão, nos casos em que as traduções inglesa e portuguesa ofereciam dúvidas quanto ao sentido do texto.

⁷ Heidegger, Martin (1992), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trad. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press). *Prolegómenos para uma História do Conceito de Tempo* foi um curso ministrado por Heidegger na Universidade de Marburgo, no semestre de Verão de 1925. Em 1979, o texto, composto a partir das notas de próprio Heidegger e de notas dos seus alunos foi publicado pela primeira vez, integrando o Volume 20 da *Gesamtausgabe*. Nas notas seguintes, esta obra será referida pela abreviatura *HCT*, seguindo-se o número de página da edição consultada e, entre parêntesis, o número das páginas correspondentes na edição de referência.

⁸ *ST*, 7.

⁹ Por agora, será utilizado o termo “homem”, sendo o termo *Dasein* adoptado apenas após uma explicitação do seu significado, bem como dos motivos da sua introdução em substituição do primeiro.

necessária uma reconsideração daquilo que se pensava assegurado, levando em conta os passos subsequentemente expostos¹⁰. O leitor é conduzido da primeira divisão para a segunda, e logo de volta à primeira.

Em concordância, é este o percurso exigido àquele que pretende levar a cabo uma análise do fenómeno da morte. Só após uma primeira exposição das estruturas transcendentais que constituem o ser do homem, e que são condição de possibilidade de qualquer experiência ôntica, é possível avançar para uma consideração do significado ontológico do fenómeno da morte para o homem. Por sua vez, a análise deste fenómeno permitirá ganhar uma nova perspectiva sobre os pontos anteriormente expostos, em particular no que diz respeito à totalidade implícita no ser do homem, o que conduzirá a uma petição de considerações adicionais acerca daquilo que foi apresentado em primeiro lugar. A dissertação orientar-se-á, na estrutura da sua exposição, por estas considerações, dando em seguida lugar à apreciação dos comentários tecidos por outros pensadores a propósito da análise de Heidegger.

No entendimento comum, o fenómeno da morte é simultaneamente objecto de consideração mais ou menos consciente e frequente, e tema a que se associa um conjunto de incógnitas, que o colocam nos antípodas da familiaridade. A presente investigação cinge-se ao estudo da *morte do homem*. Esta circunscrição não é, porém, suficiente para que se obtenha uma ideia do tipo de análise que se pretende levar a cabo. Como observa Heidegger, é possível estudar a morte do homem como uma instância particular do fenómeno dentro do domínio dos seres vivos, com recurso à colecção e comparação de dados empíricos, como faz a biologia¹¹. Note-se, porém, que ao afirmar que a biologia investiga as causas de morte do homem mais comuns, ou a variação da sua duração média de vida (para referir o exemplo dado por Heidegger¹²), são avançados os conceitos de “vida”, “morte” e “homem”, sendo uma determinada compreensão dos mesmos pressuposta pelo biólogo. Porém, as condições da sua inteligibilidade, assim como a sua adequação ao objecto de estudo, não são alvo de verificação. Se uma ciência como a biologia adopta, legitimamente, como objecto de estudo, a ocorrência de acontecimentos particulares que afectam o homem

¹⁰ Cf. Mulhall, Stephen (2005), *Heidegger and Being and Time* (Londres: Routledge), p. 31.

¹¹ *ST*, 246.

¹² *Ibid.*

enquanto ser vivo, é necessário, porém, que uma compreensão do ser do homem e da inteligibilidade dos entes em geral seja *previamente* assegurada por outra disciplina.

Qualquer investigação tem como *locus* a existência do homem, e não é mais do que uma das formas possíveis que esta existência pode assumir¹³. O homem é o único de entre os entes que se interroga acerca de si próprio e dos outros entes, sendo este questionamento possibilitado pelo seu modo particular de acesso ao mundo. Torna-se premente investigar quais são os moldes deste fenómeno de inteligibilidade, que é a condição de possibilidade de toda a actividade humana, uma vez que, sem ele, nada se poderia encontrar *enquanto aquilo que é*, de todo em todo, no mundo. A investigação acerca do homem como ser vivo é insuficiente para dar conta deste fenómeno de inteligibilidade, que instala uma questão e uma investigação anteriores à constituição de qualquer ciência ôntica. A questão acerca da génese deste fenómeno de inteligibilidade fica por responder; uma vez que só se pode perguntar pela sua origem no seio do próprio fenómeno de inteligibilidade. Pode-se, porém, investigar em que moldes este fenómeno acontece. Heidegger refere que esta compreensão do ser dos entes pelo homem permanece, a maior parte das vezes, inconspícua, não sendo alvo de uma tematização consciente. No entanto, é possível a partir desta compreensão *pré-ontológica* do ser dos entes procurar chegar a uma compreensão das estruturas que a possibilitam. À investigação das estruturas transcendentais que constituem o ser do homem, Heidegger dá o nome de *analítica existencial do Dasein*¹⁴, que se constitui como o primeiro passo numa aproximação à questão do significado do ser em geral – a questão que Heidegger recupera nas secções introdutórias de *Ser e Tempo*. Pelo facto de o homem ser o foco do fenómeno de inteligibilidade do ser dos entes, ele é *o* ente de entre os outros que deve ser primeiramente estudado. É, pois, no âmbito de uma investigação ontológica acerca do homem que se pretende investigar o fenómeno da morte.

Deste modo, e seguindo a pista de Heidegger no §49 do capítulo I da segunda divisão de *Ser e Tempo*, é possível elencar *aquilo que não se pretende investigar* no presente estudo, distinguindo a análise que se deseja levar a cabo de outras análises possíveis do mesmo fenómeno. Assim, fica excluída qualquer investigação de

¹³ ST, 20.

¹⁴ ST, 13.

carácter biológico, como o estudo do que acontece ao corpo do homem quando morre, assim como uma análise psicológica da “experiência” da morte por aquele que morre. Exclui-se igualmente a análise acerca do que acontece ao espírito/consciência, bem como à ligação entre este elemento e o corpo¹⁵. Também não será estudado como a morte de alguém é sentida por aqueles que lhe são próximos, nem tampouco as interpretações ônticas do fenómeno por parte de diferentes culturas. Exclui-se, ainda, o inquérito acerca da imortalidade da alma, bem como sobre o estatuto da morte enquanto entidade reificada (“de onde vem”, “o que é”), sendo que a última questão apresenta, desde logo, graves problemas de inteligibilidade¹⁶.

Pretende-se, antes, investigar em termos ontológicos de que modo o fenómeno da morte se relaciona com as estruturas que constituem o ser do homem, isto é, que significado tem este fenómeno independentemente da facticidade particular de cada homem, enquanto *condição* ou *limite* da existência humana. Para levar a cabo esta investigação é necessário, primeiramente, assegurar uma compreensão adequada do homem em termos ontológicos, expondo as estruturas transcendentais que o constituem. Para este efeito, acompanhar-se-ão alguns pontos da análise levada a cabo por Heidegger na primeira divisão de *Ser e Tempo*. Só depois será possível entender o papel desempenhado pelo fenómeno da morte na relação com estas estruturas.

Para iniciar a investigação, é preciso ter em conta algumas considerações preliminares adicionais. Por um lado, é necessário assegurar a adequação das categorias de pensamento disponíveis àquilo que se pretende estudar. A secção seguinte ocupar-se-á de uma revisão crítica do conceito de “homem”, tal como foi tradicionalmente exposto na história da filosofia. Por outro lado, importa referir que qualquer investigação ontológica se debruça necessariamente sobre manifestações ônticas, uma vez que, como refere Heidegger, a compreensão pré-ontológica que o homem tem do seu próprio ser manifesta-se em termos ônticos, sendo que as diferentes instâncias de expressão desta auto-compreensão constituem o *meio* a partir do qual se podem reconhecer as estruturas ontológicas subjacentes à existência. O método fenomenológico – que parte das instâncias ônticas que reconhecemos para

¹⁵ Como veremos, Heidegger desenvolve uma crítica a uma concepção fragmentada do homem enquanto unidade de corpo, alma e espírito, revelando a desadequação deste modelo no âmbito da analítica existencial.

¹⁶ *ST*, 247-248.

atingir uma compreensão de estruturas ontológicas – servirá toda a análise a desenvolver, assumindo um papel importante na obtenção de uma compreensão acerca da morte¹⁷. Por fim, e à luz das apreciações anteriores, crê-se que é possível adiantar que o ângulo de aproximação ao fenómeno da morte passa pela investigação do papel que desempenha na compreensão que o homem tem do seu próprio ser.

1.2 Revisão crítica dos conceitos de “homem” e de “existência”

A necessidade de proceder a uma revisão crítica do conceito de "homem" não é, desde logo, evidente. O termo "homem" designa inequivocamente o ente que se pretende estudar e não parece apresentar especial problematicidade. Porém, como observa Heidegger, este termo transporta consigo uma forte carga conceptual. Ao utilizá-lo, introduz-se na discussão, de forma inconspícua, uma interpretação particular do ser do ente em questão, aquela que o define como "animal racional" e que domina tanto a tradição filosófica, principalmente a partir de Aristóteles, como o entendimento comum. Pretendendo a presente investigação estudar o ser do “ente que

¹⁷ Heidegger foi notoriamente influenciado, a este respeito, pela investigação de Husserl, seu professor e decisivo proponente do método fenomenológico. O método proposto por Husserl pauta-se pela adopção de uma abordagem descritiva do fazer filosófico, em contraste com uma aproximação hipotético-teórica ou analítica [Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (2006), “A Brief Introduction to Phenomenology and Existentialism” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing), p. 2]. Neste sentido, a fenomenologia husserliana propõe uma descrição das estruturas da experiência, tal como se apresentam à consciência, “sem assumir ou adoptar as construções teóricas, pressuposições ou vocabulários desenvolvidos na investigação de outros domínios (como a natureza)” (*ibid.*). No pensamento de Heidegger, reconhece-se a mesma preocupação com uma aproximação à experiência tão livre quanto possível de construções teóricas prévias, uma vez que estas muitas vezes ocultam as características com que primariamente se apresentam os fenómenos que se pretende estudar. No entanto, Heidegger distancia-se significativamente, no decurso da sua própria investigação, do método proposto por Husserl, afirmando que este, ao ocupar-se das *descrições* dos conteúdos que constituem uma experiência dada, se debruça sobre um modo peculiar de experiência do mundo – a auto-reflexividade de que o homem é capaz, mas que não constitui o seu modo primordial de acesso ao mundo. Nesse sentido, a introspecção e a reflexão “apartam-nos do mundo, e apenas nos colocam perante os nossos pensamentos acerca dele” [Wrathall, Mark A. (2006), “Existential Phenomenology” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing), p. 40]. Deste modo, Heidegger sugere que a fenomenologia husserliana fornece uma descrição apenas parcial da experiência, ao tomar o próprio âmbito estrito que investiga – isto é, o acesso *considerativo* aos fenómenos – pela totalidade da existência humana, que se pretende exibir (*idem*, p.41). Ao fazê-lo, uma parte significativa dessa existência – aquela que não pode ser reduzida a uma descrição da consciência, consistindo, antes, nos modos de relação circumspecta e pré-reflexiva do homem com o seu mundo circundante – não é vista pela análise. A investigação desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* propõe, assim, pôr em evidência este último aspecto, partindo de uma descrição atenta da quotidianidade: o modo de ser mais comum do homem, anterior à actividade reflexiva.

nós próprios somos”, a adopção do termo "homem" apresenta-se desde logo como problemática, uma vez que introduz tacitamente uma interpretação particular, que não é alvo de crítica, antes mesmo de a investigação começar. Assim, torna-se necessário explicitar a carga conceptual do termo, através de uma breve análise da sua origem e desenvolvimento na tradição filosófica, a par de um confronto desta interpretação com a auto-compreensão que experienciamos a maior parte das vezes, isto é, de forma pré-ontológica.

A interpretação do homem enquanto *zoon logon echon* tem origem na filosofia grega antiga, na qual Heidegger situa a chave para o entendimento dos desenvolvimentos subsequentes da interpretação do homem na filosofia ocidental, entre eles a “descoberta” do *cogito* por Descartes, que se constitui como momento inaugural da filosofia moderna. A definição *zoon logon echon* é habitualmente traduzida como "animal racional" ou “ser vivo dotado de razão”. Heidegger aponta para o facto de esta interpretação, que traduz *logos* por "razão", ter sido fixada aquando da tradução da definição para latim enquanto *animal rationale*, no seio da antropologia cristã¹⁸. Segundo Heidegger, esta tradução não é inteiramente incorrecta; porém, interpõe uma consideração teórica onde antes seria possível ter acesso a uma expressão de auto-compreensão pré-teórica mais fundamental. Heidegger propõe que *logos* pudesse significar "discurso" [*Rede*] ao invés de "razão", o que produziria a tradução de *zoon logon echon* como “o ser vivo cujo ser é essencialmente determinado pela sua capacidade para o discurso”¹⁹. Heidegger precisa que aquilo que entende por discurso não diz respeito meramente à capacidade do homem para a alocação vocal, mas sim à sua possibilidade de compreensão do ser dos entes, isto é, ao facto peculiar de que “ele é o ente que se caracteriza por descobrir o mundo e o próprio *Dasein*”²⁰.

Heidegger identifica uma segunda pista fundamental para a compreensão da interpretação do homem pela “antropologia tradicional”. Trata-se da ideia oriunda da teologia cristã de que o homem é um *ente criado e finito*, tendo sido criado pelo ente infinito e incriado “à sua imagem e semelhança”²¹. A articulação destes dois

¹⁸ *ST*, 165.

¹⁹ *ST*, 25.

²⁰ *ST*, 165.

²¹ *Genesis*, I, 26 *apud ST*, 48.

elementos conduz à interpretação tradicional do ser do homem enquanto ente criado, a par de outros entes criados, de entre eles pertencente à classe dos seres vivos, mas distinto dos restantes membros desta classe pelo facto de ser dotado de razão, que é olhada como um predicado adicional de que os outros seres vivos carecem. Trata-se, pois, de uma definição ontológica do homem enquanto instância do fenómeno biológico “vida”, dotado de uma diferença específica, cujo carácter permanece, porém, pouco claro²². Como foi sugerido na primeira secção, a consideração ontológica do homem enquanto animal é inadequada para dar conta do modo de acesso ao mundo do homem. Este é radicalmente diverso do dos restantes animais, uma vez que abre um horizonte de acontecimento em que o homem se relaciona com os outros entes e com o seu próprio ser de um modo compreensivo. Enquanto os animais exibem comportamentos biologicamente predeterminados e apenas instanciam a sua espécie, o homem tem de *conduzir* a sua vida, sendo individuado na sua existência²³.

A ontologia da antropologia cristã, fundada na filosofia antiga, serve, pois, de base para as investigações filosóficas subsequentes, assentes numa consideração tripartida do homem como unidade de corpo (o suporte biológico), alma (o princípio da vida responsável pelas funções “inferiores” ou pulsões) e espírito (o princípio intelectual)²⁴. Estes elementos são depois isolados e tematizados em diferentes investigações, sendo o último habitualmente privilegiado como objecto de estudo da filosofia, sob diferentes designações, como “entendimento” ou “razão”. A antropologia surge como tentativa de obtenção de uma compreensão do todo, através de uma consideração conjunta das diferentes análises ontológicas de cada um dos elementos. Porém, a compreensão do homem não é “calculável” mediante uma adição de partes e, quando se procura levar a cabo esta operação, pressupõe-se já alguma ideia do todo que se deseja encontrar, procedendo-se assim a um raciocínio circular cujas pressuposições iniciais não foram claramente expostas²⁵. Por outro lado, o isolamento do “espírito” ou “razão” enquanto elemento de definição essencial do homem apresenta problemas particulares, uma vez que não dá conta de forma satisfatória do fenómeno da agência humana.

²² ST, 50.

²³ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 37.

²⁴ Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishing), p. 43 e ST, 48.

²⁵ ST, 48.

Heidegger problematiza igualmente o *cogito, ergo sum* cartesiano, identificando três problemas principais²⁶. O primeiro deles diz respeito ao estatuto de auto-evidência com que o *cogito* é apresentado, como a realidade mais imediata e que, portanto, não se apresenta com uma necessidade de explicitação ontológica adicional. O *cogito* permanece, pois, com um estatuto ontológico indefinido, como “a coisa que conhece, seja mente ou espírito”²⁷. Em consequência, a ontologia dominante, neste caso, a medieval, é aplicada ao *cogito*, que é assim considerado como substância que persiste ao longo das *cogitationes*. O *cogito, ergo sum* postula um “eu” isolado, “sem mundo”, o que, como Heidegger nota, conduz a que percamos de vista “o conteúdo fenomenológico positivo” da nossa experiência, na qual nos encontramos *sempre já* no seio do mundo e existencialmente ligados a tudo o que nos aparece²⁸. A última crítica de Heidegger dirige-se à negligência de uma discussão do significado do *sum* [existo] por parte de Descartes, apesar de este elemento ter tanta importância quanto o *cogito* na sua demonstração²⁹. Neste ponto, importa chamar a atenção para o facto de, na sua formulação da expressão cartesiana, Heidegger eliminar o *ergo* (o “logo” da inferência) do “*cogito, ergo sum*”, pelo facto de considerar que não há qualquer inferência envolvida³⁰. Esta eliminação desde logo conduz a uma interpretação radicalmente diferente da demonstração. Se, para Descartes, é a consciência imediata das *cogitationes* que *prova* a existência, Heidegger nota que só porque *sou/existo-num-mundo* posso ter a capacidade de pensá-lo³¹. Assim, Heidegger aponta para a necessidade de uma inversão da asserção cartesiana: apenas *sum cogito* pode exprimir a constituição básica do ser do homem, na qual a *existência* tem prioridade relativamente a tudo o resto³².

A *existência* é, assim, apontada como pista para a compreensão do ser do homem. Importa, porém, precisar em que sentido será o termo “existência” empregue nesta investigação. Tradicionalmente, o ser dos entes é investigado através do estudo das suas propriedades essenciais, expressas em termos de categorias. A sua *essência* [*essentia*], compreendida como uma descrição das características que constituem o

²⁶ Vide ST, I.I §6 e §10.

²⁷ Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia* (1641), apud ST, 24.

²⁸ ST, 46.

²⁹ ST, 24 e 46.

³⁰ Inwood, Michael, *op. cit.*, p. 104.

³¹ HCT, p. 216 (295-297).

³² *Ibid.*

seu *quê* [*quid*], é habitualmente contrastada com a noção da *existência* [*existentia*] – pensada como a actualidade do ente que possui essas características. Empregando inicialmente este vocabulário, proveniente da escolástica, Heidegger afirma que a *essentia* do “ente que nós próprios somos, se é que de todo se pode pensá-lo nestes termos, deve ser concebida em termos do seu ser (*existentia*)”³³. Mas logo Heidegger acrescenta que o significado ontológico do termo tradicional *existentia* não é adequado para falar acerca do ser do homem³⁴. Se no caso de um cão, de uma mesa ou de uma nuvem uma enunciação das propriedades destes é suficiente para descrever o seu ser, no caso do homem uma descrição tão detalhada quanto possível das suas características biológicas e do contexto particular que condiciona as possibilidades da sua existência não esgota ainda aquilo que é. Dá-se o caso de que, mesmo após uma descrição semelhante, fica ainda por determinar *como* a facticidade particular de um dado homem é por ele interpretada, *como* se relaciona com as suas possibilidades, quais escolhe e de que maneira conduz a sua vida³⁵. A questão da sua existência permanece em aberto, e só cada homem pode (e tem de) relacionar-se com a *sua* própria existência decisivamente, a cada momento. Este aspecto singular da existência humana – uma tensão existencial de relação consigo mesmo e com os outros entes – distingue radicalmente o homem dos outros entes, constituindo uma identidade permanentemente “em aberto”, enquanto o homem existe. Por esta razão, Heidegger reserva o termo “existência” [*Existenz*] para denominar o ser do homem³⁶, desejando enfatizar não o facto de o homem “existir realmente”, isto é, de ser actual, mas sim o facto de, uma vez sendo actual, ter de se encarregar do seu ser, conduzindo a sua vida. Uma vez estando no mundo, o homem não pode furtar-se a uma tomada de posição face a si mesmo³⁷: ele é o ente para o qual, no seu ser, “o seu próprio ser está em causa”³⁸. Assim, afirma Heidegger, as “propriedades” do homem que possam ser referidas não são nunca predicados marcados por uma ausência de tensão existencial, tais como aqueles que se aplicam aos outros entes; todas elas são, em vez disso, *maneiras possíveis de o homem ser*³⁹.

³³ ST, 42.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 38.

³⁶ ST, 42.

³⁷ Inwood, Michael, *op. cit.*, p. 60.

³⁸ ST, 41-42.

³⁹ ST, 42.

Esta distinção, que singulariza a especificidade do ser do homem face ao ser dos outros entes, não é passível de ser expressa adequadamente mediante o uso das categorias tradicionais da filosofia, que se regem por uma ontologia derivada do estudo do ser dos outros entes que não têm o carácter do homem. Heidegger traça brevemente a génese do termo “categoria”, referindo que, na ontologia dos antigos, “as coisas encontradas dentro do mundo eram tomadas como exemplos básicos para a interpretação do ser”, sendo o *logos* (que, como vimos, Heidegger interpreta como discurso) considerado o modo de acesso privilegiado aos entes. No uso comum, a palavra *kategorēin* era empregue no contexto da ágora com o significado de “acusar publicamente (alguém de algo)”, sendo que *kategoria* era o termo que designava a “acusação”, isto é, o conteúdo (neste caso uma acção ou intenção) que se desejava atribuir ao acusado⁴⁰. Aristóteles adoptou o termo *kategorēin* para designar o acto de “predicar (alguma coisa de algo ou alguém)”, e *kategoria* passou a significar “predicado”, sendo em particular empregue para designar os predicados mais gerais⁴¹. Seguindo a interpretação heideggeriana, as categorias são “aquilo que é visto” quando um ente é confrontado e tornado visível a todos no seu ser⁴². As categorias surgem, pois, como as diferentes características dos entes que podem ser determinadas *a priori*, como determinações comuns aplicáveis aos diversos entes que se possa vir a encontrar⁴³. Porém, tendo as categorias sido pensadas a partir do ser dos entes ontologicamente distintos do homem, não é garantida a sua completa adequação para uma investigação do ser do homem, uma vez que desconsideram a dimensão existencial. Por esta razão, Heidegger escolhe designar os elementos que compõem a estrutura ontológica constitutiva da existência do homem (no sentido explicitado anteriormente) de *existenciais* [*Existenzialien*], sendo as categorias reservadas para os entes que não têm as características do homem⁴⁴, isto é, cuja existência não abre um horizonte de acontecimento rasgado por uma tensão existencial.

⁴⁰ ST, 44.

⁴¹ Inwood, Michael, *op. cit.*, p. 21.

⁴² ST, 45.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ ST, 12.

1.3 Aproximação positiva ao conceito de *Dasein*

Após uma revisão crítica do conceito de homem, importa agora passar a uma aproximação positiva ao conceito de *Dasein*. No seu uso comum, a palavra *dasein* significa “existir, estar aí, estar presente, disponível”. No século XVII, o infinitivo deste verbo foi nominalizado como *das Dasein*, primeiramente empregue para significar “presença”⁴⁵. O termo *Dasein* passou a fazer parte do vocabulário da filosofia no século XVIII, sendo empregue como alternativa ao termo de origem latina *Existenz*, para designar a “existência” [*existentia*], notoriamente na “Tábua das Categorias” apresentada por Immanuel Kant na *Crítica da Razão Pura*⁴⁶. A palavra *Dasein* é um termo composto por dois elementos: *da*, que pode ter um número de significados, como “aqui”, “ali”, ou “então”, e *sein*, que significa “ser”. Os elementos que compõem a palavra e a sua articulação entre si revestem-se de grande importância para a compreensão da análise do ser do homem levada a cabo por Heidegger, que por vezes hifeniza o termo [*Da-sein*] para acentuar a sua natureza composta. O termo *Dasein* é, pois, empregue por Heidegger num sentido específico, que se afasta do sentido comum. Se vimos na secção anterior que o ser/a existência [*sein*], no sentido “existencial” explicitado por Heidegger, é constitutiva da essência do homem, importa agora examinar o outro elemento que compõe o termo *Dasein* – *da*, que será traduzido por “aí”, obtendo-se assim uma tradução do termo como *ser-aí*, ou *ser-o-aí*⁴⁷. Na sua explicitação do “aí”, Heidegger refere que não se trata de um termo de determinação da posição espacial de uma coisa relativamente a outra (dentro do domínio das coisas a que se aplicam as estruturas categoriais), sugerindo, antes, que o “aí” é a condição prévia necessária para que este tipo de relações possam existir e ser determinadas pelo homem⁴⁸. Importa esclarecer esta ideia. Heidegger refere que “na expressão ‘aí’ está em causa uma abertura originária do mundo pelo *Dasein*”, mediante a qual ele se constitui como centro de um horizonte de acontecimento⁴⁹.

⁴⁵ Inwood, Michael, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁶ Cf. Kant, Immanuel (2013), *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian), A 80/B 106.

⁴⁷ Na tradução de *Ser e Tempo* para português a que foi possível ter acesso [Heidegger, Martin (2005) *Ser e Tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (São Paulo: Vozes)], a tradutora optou por traduzir *Dasein* por “pre-sença”. Crê-se que esta tradução é problemática, uma vez que obscurece a articulação dos dois elementos componentes do termo, que são significativos para o entendimento da sua riqueza conceptual.

⁴⁸ *ST*, 132.

⁴⁹ *Ibid.*

Para tornar esta ideia compreensível, Heidegger usa como exemplo a metáfora que diz que o homem é portador de uma “luz natural” [*lumen naturale*]⁵⁰. A metáfora aponta para o facto de o *Dasein* ser iluminado⁵¹, não por outrem, mas por si próprio – isto é, de o *Dasein* ser o centro que instala a experiência de acontecimento de tudo o que lhe aparece, e a fonte da respectiva inteligibilidade⁵². O “aí” pode ser pensado como esta região “iluminada” e entendido como a abertura originária que possibilita o descobrimento dos entes no mundo de forma inteligível⁵³. Heidegger aponta para um aspecto fundamental da metáfora: o *Dasein* não se ilumina apenas a si próprio e ao que o rodeia; ele “é, *ele próprio, a clareira*”⁵⁴. Nesta passagem, Heidegger dá conta de dois fenómenos que importa clarificar. Primeiramente, é notado que o *Dasein* é essencialmente um ente “aberto”, isto é, é de tal modo que, ao existir, abre um acontecimento de aparecimento, dentro do qual pode descobrir os entes. Assim, é já possível compreender a afirmação de que a abertura do “aí” originário – isto é, o rasgar de uma experiência de aparecimento – é a condição para que qualquer localização no espaço possa ser determinada. Apenas o *Dasein* determina o “aqui” e o “ali” dos entes, porque ele é o ente, de entre todos, que se caracteriza por ser detentor de um fenómeno de inteligibilidade. Porém, importa elucidar o segundo aspecto apontado por Heidegger, que indica que o *Dasein* “é, ele próprio, a clareira”. Esta frase exprime metaforicamente o significado do termo *Dasein*, quando tomado nas suas partes componentes: “o ente que é o aí”. Que o *Dasein* seja o seu *aí* [“(…) es ist in der Weise, sein Da zu sein”]⁵⁵ significa que aquilo que lhe aparece no horizonte “iluminado” que abre a cada momento é decisivamente constitutivo para o seu próprio ser. Se Heidegger havia dado a definição formal de *Dasein* enquanto ente para o qual, no seu próprio ser, esse ser está em causa, acrescenta agora “que o ser que está em causa para esse ente (...) é o seu ‘aí’”⁵⁶. Esta frase expressa a ligação existencial inalienável que liga o *Dasein* àquilo que lhe aparece, o que desde logo afasta uma concepção da experiência do aparecimento enquanto ligação entre um sujeito isolado

⁵⁰ ST, 133.

⁵¹ Emprega-se a palavra “iluminado” para significar “provido de luz” e, por isso, tornado visível e inteligível, excluindo-se a componente valorativa que o termo possa sugerir.

⁵² ST, 133.

⁵³ ST, 132: “Na expressão ‘aí’ temos em vista esta abertura essencial”.

⁵⁴ ST, 133. O termo alemão empregue por Heidegger é *Lichtung* que, no uso comum, significa clareira (uma área descoberta numa floresta). Heidegger deseja chamar a atenção para a raiz da palavra, *Licht* [luz], reforçando o significado da metáfora.

⁵⁵ *Ibid.*, itálico do autor.

⁵⁶ *Ibid.*

e “desinteressado” e um “mundo exterior” existencialmente neutro⁵⁷. Aquilo que aparece ao *Dasein* constitui-se como meio para a determinação do que está em causa em si mesmo. O *Dasein* não está essencialmente separado do mundo, podendo por vezes envolver-se com ele de um modo existencialmente significativo; o *Dasein* está originariamente *já no mundo*.

Em concordância, Heidegger apelida o estado de ser básico do *Dasein* de “ser-no-mundo” [*in-der-Welt-sein*], afirmando que qualquer modo de existência ôntico que o *Dasein* possa assumir se funda sempre nesta estrutura primordial. A expressão ser-no-mundo designa um fenómeno unitário. Porém, é possível estudá-lo sob diferentes perspectivas, abordando as partes que equiprimordialmente o compõem⁵⁸. As três perspectivas referidas por Heidegger como pistas para uma compreensão deste fenómeno são, em primeiro lugar, uma investigação do mundo [*Welt*] e da ideia de mundanidade enquanto tal [*Weltlichkeit*]; a pergunta acerca do “quem” do ente que tem ser-no-mundo como o seu modo de ser (questão que será investigada no capítulo II da presente dissertação) e, por fim, uma atenção ao *in-sein*⁵⁹ enquanto tal, através de uma investigação do próprio fenómeno do “em” [*inheit*]⁶⁰. Heidegger reforça que o foco sobre cada um destes pontos deverá sempre ter em vista a estrutura do ser-no-mundo como um todo.

⁵⁷ Cf. *ST*, 132 e 202-209. Este pressuposto dá origem a duas concepções distintas, que se apresentam como problemáticas. Numa investigação orientada pela ideia de “mundo exterior” essencialmente separado do indivíduo, ao encontro do qual este vai *posteriormente*, fica por determinar como se dá o “comércio” entre sujeito e objecto. Já numa investigação que tenha em atenção a “revolução copernicana” levada a cabo por Immanuel Kant na *Crítica da Razão Pura* e que, portanto, se centre principalmente nas estruturas transcendentais constitutivas do ser do homem que permitem que este tenha de toda experiência, prevalece ainda a petição de uma prova da existência do mundo exterior, que acarreta extenuantes dificuldades. Quando o fenómeno originário do ser-no-mundo é tomado em consideração, a necessidade ou mesmo a possibilidade de colocar a dúvida acerca da existência do mundo exterior é fundamentalmente abalada, uma vez que, para que qualquer ente intra-mundano possa ser encontrado enquanto ente que é, a estrutura do mundo foi sempre já descoberta de antemão. O ser do *Dasein* pauta-se essencialmente por um envolvimento circunspecto com os entes no mundo, e é sempre já neste contexto que qualquer pergunta acerca da existência do mundo exterior é colocada, isto é, estando *sempre já* o *Dasein* no mundo.

⁵⁸ *ST*, 53. Heidegger emprega frequentemente o termo “equiprimordial” para dar conta do facto de que um dado existencial [*Existenzial*] representa um fenómeno unitário mas é constituído por múltiplos elementos, sublinhando que estes elementos não são derivados, sendo todos eles igualmente constitutivos, de forma originária, desse mesmo fenómeno. Ao estudar um desses elementos, uma compreensão dos outros e do fenómeno como um todo está sempre implícita.

⁵⁹ Heidegger contrasta a expressão *in-sein*, que reserva para o *Dasein*, com a expressão *sein-in*, que emprega a propósito do domínio categorial. Em português a tradução de *in-sein* como “em-ser” afigura-se pouco natural, pelo que se optou por utilizar a expressão original.

⁶⁰ *ST*, 53.

Começar-se-á por investigar o *in-sein*, como pista de aproximação a uma compreensão do fenómeno do ser-no-mundo. A preposição *in* [em] indica uma relação de posição espacial, em que uma coisa está em (dentro de) outra. Para citar o exemplo de Heidegger, “a água está ‘no’ copo”, e esta asserção expressa a relação de proximidade espacial entre dois entes em si mesmos privados de tensão existencial, em que um deles é contido pelo outro⁶¹. Uma relação espacial deste tipo é sempre passível de ser expandida, através de asserções cada vez mais gerais acerca de entes que contêm outros, chegando por fim a asserções do tipo “e tudo isso está no mundo” ou “no universo”, sendo estes termos empregues para expressar a ideia do contentor mais amplo de todos, no qual fosse possível encontrar todos os outros entes. Porém, este tipo de relação espacial, que Heidegger expressa como *sein-in*, dá conta de algo distinto daquilo que se pretende exhibir no fenómeno do *in-sein* constitutivo do ser-no-mundo do *Dasein*. Se é verdade que o *Dasein*, em certo sentido (quando considerado apenas como ente que ocorre, não tendo em conta o seu modo particular de acesso ao mundo), é também contido de um modo meramente espacial por outros entes, é igualmente certo que ele é o único ente que pode relacionar-se significativamente com eles. Acerca dos outros entes pode dizer-se apenas que mantêm relações de contiguidade espacial entre si, desprovidas de qualquer caracterização existencial. Mas apenas o *Dasein* pode “tocar”, “encostar-se” ou “contemplar” os outros entes. Assim, a expressão *in-sein* visa enfatizar o modo primordialmente existencial com que o *Dasein* está no mundo e se relaciona com os outros entes.

Heidegger refere que os outros entes, que não têm as características do *Dasein*, são entes “intra-mundanos” e “sem mundo”. Para compreender esta afirmação, assim como o fenómeno a que Heidegger pretende aludir quando emprega o termo “mundo”, importa voltar ao exemplo dado no parágrafo anterior, que referia uma relação espacial na qual algo cada vez maior continha a totalidade dos entes. No limite, atinge-se uma concepção de “mundo” como um contentor, produto de uma adição de todos os entes que meramente ocorrem. Porém, Heidegger emprega o termo “mundo” para designar uma estrutura existencial do *Dasein*, tratando-se, pois, de um conceito que lhe é intrinsecamente relativo, e não de uma característica própria dos

⁶¹ *ST*, 54.

outros entes ou de uma amálgama destes⁶². Além deste primeiro sentido do termo “mundo”, já afastado como não correspondendo ao fenómeno que se pretende pôr em evidência, Heidegger dá conta de outros três. O segundo destes diz respeito à utilização habitual de “mundo” para designar o tipo de ser dos entes que não têm as características do *Dasein*, bem como para denominar qualquer domínio que seja composto por uma multiplicidade de entes. Num terceiro sentido, “mundo” pode ser entendido como o lugar onde um *Dasein* particular habita, num sentido ôntico, isto é, o seu “mundo doméstico ou familiar”. Por fim, “mundo” pode ainda ser empregue no sentido ontológico, para designar uma estrutura existencial constitutiva do *Dasein*. A investigação de Heidegger partirá de uma análise daquilo que é denotado pelo terceiro sentido do termo, como meio para obter uma compreensão daquilo que é expresso pelo último⁶³. Assim, será estudada a relação de ser do *Dasein* com o seu mundo circundante [*Umwelt*]⁶⁴, isto é, será tema de estudo a relação de ser quotidiana do *Dasein* com os entes que lhe são mais próximos para, a partir daí, procurar obter uma compreensão ontológica da estrutura da mundanidade [*Weltlichkeit*] enquanto tal⁶⁵.

Ao fazer referência ao “quotidiano médio” [*durchschnittlich Alltäglichkeit*] do *Dasein*, Heidegger pretende pôr em evidência que o tipo de actividade que habitualmente o *Dasein* leva a cabo não é primariamente epistemológica, tratando-se antes de um envolvimento funcional com as coisas que o rodeiam, “o tipo de ocupação [*Besorgen*] que manipula as coisas e as põe a uso, e que possui o seu próprio tipo de ‘conhecimento’”⁶⁶. É no quotidiano, domínio da existência humana que raramente é tema de investigação na tradição filosófica, que é possível ter acesso à compreensão pré-ontológica dos entes pelo *Dasein*, que é manifesta em qualquer dos “afazeres” com que habitualmente se ocupa. Para obter esta compreensão, é necessário afastar as tendências interpretativas que possam interpor tacitamente

⁶² ST, 65.

⁶³ ST, 64-65.

⁶⁴ A tradução mais expectável de *Umwelt* seria “ambiente”, palavra que indica uma zona de proximidade relativa. Porém, é relevante notar que a palavra *Umwelt* é composta pelo prefixo *um*, que comporta a ideia de “à volta”, “em redor” (em português corresponderia ao prefixo *circum*-), e pela palavra *Welt*, que significa “mundo”. Tratando-se de uma consideração do “mundo mais próximo” do *Dasein* no seu quotidiano, parece pertinente empregar a tradução “mundo circundante”, em que não se perde de vista o termo “mundo”, que denota o fenómeno presentemente em estudo. Importa também referir que, nesta secção da análise, Heidegger emprega outras palavras constituídas a partir do prefixo *um*-, de que é exemplo *Umsicht* (circunspecção), termo que designa o modo quotidiano e funcional como o *Dasein* descobre os entes intra-mundanos enquanto leva a cabo os seus afazeres.

⁶⁵ ST, 66.

⁶⁶ ST, 67.

considerações teóricas que desviem de uma consideração do conteúdo fenomenal positivo a que se pretende ter acesso⁶⁷. Nos seus afazeres, o *Dasein* encontra os entes primariamente enquanto meios *para* a concretização de algo, cujo significado se constitui em relação com as tarefas a desempenhar. No âmbito desta utilização, os entes são subordinados ao “para...” [*um zu*] da sua utilização, passando, a maior parte das vezes, despercebidos no seio desta utilização⁶⁸. Quando abrimos uma porta para passar, raramente ela se torna objecto da nossa consideração. Ela é utilizada *para* que possamos deslocar-nos para outro lugar, *para que* possamos dedicar-nos a uma outra tarefa. Às coisas que encontramos primariamente enquanto “algo (que serve) para ...” [*etwas um zu...*] Heidegger atribui a designação de “aparato” [*Zeug*]⁶⁹. Heidegger apelida este modo de ser dos entes intra-mundanos, aquele com que primariamente o *Dasein* está em contacto, de *Zuhandenheit* (“à-mão”), neologismo que expressa a característica de algo ser utilizável e ter uma identidade intrinsecamente relativa e funcional. É de referir que os aparatos são sempre encontrados como elementos constituintes de sistemas de inter-relações complexos, constituídos pela articulação de propósitos [*um zu*], sendo a sua identidade sempre decorrente desta articulação. Os aparatos não existem, assim, como elementos isolados de um “catálogo”, que fosse possível listar sistematicamente e de forma independente⁷⁰, mas sempre já enquanto elementos coordenados e relativos.

Heidegger contrasta o modo de ser do à-mão [*Zuhandenheit*] com o modo de ser da *Vorhandenheit*, termo que emprega para designar o mero “estar aí perante”⁷¹ de qualquer coisa, o seu simples ocorrer desprovido de carácter funcional. Tal é o modo de ser segundo o qual os entes são habitualmente considerados pela ciência e pela filosofia. Porém, Heidegger nota que este modo de relação com os entes é posterior e

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *ST*, 68. Heidegger faz alusão ao facto de, no seio da actividade quotidiana, os entes não se constituírem como objectos de reflexão atenta e temática. Ao serem encontrados no seio de uma relação funcional, eles estão “retraídos”, isto é, são tão menos evidentes quanto maior é o seu grau de integração numa dada tarefa.

⁶⁹ O termo alemão *Zeug* denota uma característica de usabilidade, integrando diversas palavras compostas, de que são exemplo os substantivos comuns *Feuerzeug* (isqueiro), que se poderia traduzir literalmente como “aparato para fazer fogo” ou *Flugzeug* (avião), “aparato para voar”. Estas palavras dão conta da estrutura do “algo (que serve) para...” [*etwas um zu...*] inerente ao termo *Zeug*.

⁷⁰ *ST*, 67.

⁷¹ Adoptar-se-á esta expressão enquanto tradução de *Vorhandenheit*, termo que apresenta grandes dificuldades de tradução para português.

derivado relativamente àquele que foi anteriormente descrito⁷². Quando um objecto é alvo de consideração teórica, ele é afastado do contexto dos afazeres que lhe conferem a identidade que primeiramente o torna inteligível, ficando *destituído da sua mundanidade*. Mediante esta afirmação, é possível antever o que entende Heidegger pelo termo “mundo”. Trata-se, pois, do contexto de tarefas e de referências (a articulação dos diferentes “para...”), no seio do qual os entes que o *Dasein* encontra podem fazer sentido para ele, tal como os encontra. Para explicitar esta ideia, Heidegger refere que por mais que olhemos atentamente para a aparência exterior de um martelo, nunca conseguiremos encontrar lá nada à-mão⁷³. Quer isto dizer que, se o modo de relação que mantemos com os entes fosse primariamente teórico, ao fixar um martelo nunca o poderíamos encontrar *enquanto* martelo, mas apenas e sempre como uma ocorrência de qualidades materiais, nenhuma delas indiciadora da determinação “martelo”⁷⁴. O facto de uma possível tarefa ter sido *antecipada* para esse ente, neste caso a sua empregabilidade para martelar, abre a possibilidade de ele ser encontrado primariamente como martelo, uma determinação intrinsecamente relativa ao *Dasein* e à concretização da sua existência mediante tarefas. Ao modo de relação funcional que o *Dasein* mantém com os entes, que lhe permite descobri-los e “libertá-los para serem o que são”⁷⁵ Heidegger dá o nome de *circunspecção* [*Umsicht*], uma “visão desveladora” que é constitutiva da ocupação [*Besorgen*] do *Dasein* com os entes intra-mundanos.

Se o envolvimento quotidiano com os entes intra-mundanos se caracteriza por um “não dar conta” do mero estar aí perante e da própria estrutura de referências e tarefas enquanto tal (o mundo), importa analisar em que contextos pode o *Dasein* primariamente tomar contacto com a existência destas estruturas. Um destes contextos é, de facto, a consideração teórica – no âmbito de uma aula de filosofia pode dedicar-se uma investigação a um dado objecto, por exemplo, uma cadeira, trazendo-o à consideração de um modo que parece inteiramente não familiar, quando comparado com o seu modo de “consideração” funcional no seio do quotidiano. Porém, como observa Heidegger, mesmo a observação teórica levada a cabo nestes contextos

⁷² *ST*, 69.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.* Importa acrescentar que, em rigor, também as qualidades materiais não seriam encontráveis com as determinações categoriais mediante as quais normalmente as conhecemos.

⁷⁵ *ST*, 83.

constitui um tipo de ocupação [*Besorgen*]⁷⁶, isto é, é ainda uma tarefa possível que o *Dasein* pode adoptar na sua existência, e não deixa, por isso, de se revestir de um carácter existencial e funcional. Heidegger nota, porém, que há uma outra situação em que o *Dasein* pode dar-se conta da totalidade referencial do mundo. Tal acontece quando algum aparato que se deseja utilizar está danificado ou ausente. Este impedimento do normal prosseguimento de uma tarefa faz com que esse aparato ganhe relevo e se torne conspícuo na sua inoperabilidade, ao mesmo tempo chamando a atenção para a função que habitualmente desempenha e para a existência de uma estrutura de referencialidade. Assim, são os “modos deficientes” de ocupação, que surgem quando o à-mão é privado da sua usabilidade, que desvelam o “estar-ainda-aí-perante-e-nada-mais-do-que-isso” de algo à-mão⁷⁷. Nestes momentos de perturbação das tarefas quotidianas nas quais o *Dasein* habitualmente está absorvido,

*[o] contexto do aparato é iluminado, não como algo nunca antes visto, mas como uma totalidade constantemente vista de antemão na circunspecção. Com esta totalidade, o mundo anuncia-se.*⁷⁸

Mediante estas considerações, é possível compreender o que entende Heidegger por ser-no-mundo. Trata-se, pois, do modo de ser habitual de acordo com o qual o *Dasein* se encontra *sempre já* num mundo, isto é, sempre já absorto numa relação de circunspecção “não temática” com os entes intra-mundanos, cuja inteligibilidade advém primariamente da sua usabilidade, constitutiva para o seu ser, mediante a sua posição numa rede de referências [*Verweisungen*] e tarefas⁷⁹. Importa, porém, precisar qual é o significado existencial destas tarefas para o *Dasein*, bem como ganhar uma maior compreensão acerca do carácter de “possibilidade” da sua existência.

1.4 A estrutura da totalidade do *Dasein*

Na secção anterior conquistou-se uma compreensão do “quotidiano médio” do *Dasein* e colocou-se em evidência de que maneira a antecipação de possíveis usos para os entes que rodeiam o *Dasein* tem um papel central na determinação primária

⁷⁶ ST, 69.

⁷⁷ ST, 73.

⁷⁸ ST, 75, ênfase do autor.

⁷⁹ Cf. ST I.III §18.

desses entes *enquanto* os entes que são. Sugeriu-se que existem cadeias de usos e finalidades (“para...”) que constituem uma rede complexa de referencialidade mediante a qual o mundo é inteligível. Heidegger nota que tudo o que o *Dasein* encontra no mundo, inclusive a “natureza”⁸⁰, só é inteligível tal como é mediante a descoberta prévia de uma *possibilidade de uso disso*, ou *de afectação por isso*, por parte do *Dasein*, isto é, do desvelamento de uma relevância intrinsecamente existencial daquilo que é descoberto. Heidegger sugere que este modo de pensar a possibilidade pode trazer uma nova luz à investigação acerca das “condições de possibilidade” dos entes⁸¹. Importa agora notar que estas cadeias de referencialidade são retraçáveis, em última instância, a possibilidades de ser do *Dasein*. Se um martelo é constituído pela sua empregabilidade para martelar, acção que serve a construção de objectos como cadeiras, esta acção, por sua vez, reporta-se à possibilidade de alguém se sentar, que se inscreve em tarefas cada vez mais gerais e significativas, sempre respeitantes a possíveis desformalizações da existência do *Dasein*. O *Dasein* deve sempre ser compreendido enquanto *poder-ser* [*Seinkönnen*], isto é, como um permanente em-aberto, que sucessivamente se emprega em diferentes possibilidades. Heidegger sublinha que o significado do termo “possibilidade” não deve aqui ser entendido como respeitante à mera possibilidade lógica vazia⁸², nem tampouco à modalidade da contingência atribuída a um ente que apenas ocorre⁸³. O *Dasein* não é passível de ser compreendido enquanto mera sucessão de estados-de-coisas que alguém pudesse descrever de um ponto de vista exterior, uma vez que, a cada momento, tem a capacidade de poder-ser um número de possibilidades (capacidade esta que se orienta, projectivamente, para o futuro), e tem que escolher (ou negligenciar a escolha, apontando, ainda assim, para a *existência de uma escolha*) actualizar uma delas⁸⁴. Enquanto o *Dasein* existe, o seu poder-ser nunca se extingue, isto é, a cada momento a sua existência não está resolvida. Como refere Heidegger em

⁸⁰ Ao empregar o termo “natureza” (com vista a proceder à sua crítica), Heidegger tem em vista o conjunto dos entes que não são produzidos pelo homem, e que, na tradição filosófica, são considerados como dotados de determinações essencialmente desprovidas de tensão existencial.

⁸¹ *ST*, 144. Heidegger faz aqui referência à investigação da “condição de possibilidade da experiência” levada a cabo por Kant na *Crítica da Razão Pura*, procurando trazer à luz a dimensão existencial que não foi vista por Kant, e que Heidegger crê possibilitar uma reconsideração do seu empreendimento (tarefa que, em larga medida, *Ser e Tempo* leva a cabo).

⁸² Correspondente ao facto de um ente pensado não possuir em si predicados contraditórios.

⁸³ *ST*, 143.

⁸⁴ *ST*, 135.

diversos momentos de *Ser e Tempo*, enquanto o *Dasein* existe, a sua existência “é sempre possibilidade lançada”⁸⁵.

O modo como o *Dasein* é essencialmente poder-ser não é, porém, incondicionado. As diversas possibilidades concretas mediante as quais se compreende não partem de uma situação absolutamente aberta e indeterminada⁸⁶. Tal acontece porque o *Dasein* não escolhe vir a existir nem determina a facticidade particular da sua existência. Heidegger emprega a expressão estar-lançado [*Geworfenheit*]⁸⁷ para aludir ao facto de que, a cada momento, o *Dasein* é e tem o seu ser para ser, sem que, porém, este facto tenha origem em si mesmo⁸⁸. O *Dasein* é “trazido ao seu ‘aí’, mas não de seu acordo”⁸⁹, e o mundo para o qual é lançado é determinativo das possibilidades que encontra. O estar-lançado traz consigo uma facticidade particular, isto é, um contexto e um conjunto de possibilidades em relação com os quais o *Dasein* deverá resolver a cada momento a sua existência, vendo-se sempre inevitavelmente ligado (ou, como enfatiza Heidegger, “amarrado no seu ‘destino’”⁹⁰) ao mundo para o seio do qual é lançado. Assim, o *Dasein* particular não escolhe a língua-mãe que irá falar, nem em absoluto as outras possibilidades de concretização da sua existência a que tem acesso⁹¹. Porém, ao estar-lançado⁹², o *Dasein* desde logo se projecta [*sich entwirft*] a si mesmo em possibilidades. Importa sublinhar que o acto projectivo a que Heidegger alude não corresponde ao consciente delinear de um plano num momento específico da existência do *Dasein*⁹³. Trata-se,

⁸⁵ ST, 144.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ O termo *Geworfenheit* resulta da nominalização de *geworfen*, particípio passado do verbo *werfen* (atirar, lançar). Importa referir que Heidegger utiliza três termos que partem da raiz comum *Wurf*. Além do já referido *Geworfenheit*, Heidegger emprega *Wurf* (o “lance” em que o *Dasein* permanentemente se encontra) e *entworfen* (projectar).

⁸⁸ ST, 135.

⁸⁹ ST, 284.

⁹⁰ ST, 56.

⁹¹ Como refere Stephen Mulhall, a título de exemplo, ser um samurai não é uma possibilidade aberta a alguém que viva no Reino Unido do século XXI. Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 16.

⁹² Note-se que o estar-lançado não corresponde meramente ao nascimento do *Dasein*, a um “evento” fixado num ponto do passado que possa ser posteriormente olhado do exterior como algo já terminado e resolvido, e com o qual não é preciso lidar. Pelo contrário, o estar-lançado é condição permanente da existência do *Dasein*, dizendo respeito ao facto de o *Dasein* não poder não se relacionar a cada momento consigo mesmo, seja levando a cabo uma acção determinada, seja escolhendo nada alterar na sua situação – o que, constitui, ainda e sempre, uma escolha e uma tomada de posição. O *Dasein* é sujeito à petição de uma tomada de posição constante, a partir de uma facticidade particular, à qual não se pode furtar enquanto existe.

⁹³ ST, 145.

antes, de uma “acção originária” [*Urhandlung*]⁹⁴ e permanentemente em curso, mediante a qual o *Dasein* está sempre já embarcado num projecto de condução do seu ser, isto é, numa auto-compreensão de si mediante possibilidades futuras. Importa notar que esta projectividade não é, a maior parte das vezes, transparente para o próprio *Dasein*. No próximo capítulo, ver-se-á de que modos o *Dasein* pode relacionar-se com o seu projecto, observando em que medida está consciente desta estrutura, ou esta é por ele esquecida, no seio da sua existência.

Importa referir que, na projecção de si mesmo, o *Dasein* constitui um horizonte indefinido de poder-ser, isto é, relaciona-se originariamente com *o todo de si mesmo*. Como poder-ser, o *Dasein* é sempre mais do que o que já é⁹⁵, pois a cada novo instante a questão da sua existência interpela-o não apenas em relação a esse momento particular, mas, de forma originária, relativamente ao todo (indefinido) da sua existência. Esta tensão existencial relativa ao todo de si (a um ainda-não do seu ser em aberto, mas sempre já em causa), envolve simultaneamente uma relação existencial originária com os outros entes, bem como com as outras pessoas⁹⁶. Assim, o *cuidado* de si [*Sorge*] é sempre já também ocupação [*Besorgen*] com os entes intramundanos, como meio de resolução da questão de si, e preocupação [*Fürsorge*] para com os outros entes que também são *Dasein*⁹⁷. Heidegger aponta para o *cuidado* como significado do ser do *Dasein* e como expressão da estrutura da sua totalidade, atribuindo esta designação ao fenómeno unitário de que fazem parte os três elementos constitutivos do seu ser. O primeiro deles é a *existencialidade*, isto é, o “estar em causa” do todo do seu ser originariamente projectado, mediante o qual o *Dasein* se antecipa permanentemente a si mesmo⁹⁸; o segundo a *facticidade*, que dá conta de o *Dasein* estar-lançado no “aí”, e de ter o seu ser para ser mediante a sua relação com um conjunto de possibilidades cujo horizonte não é incondicionado. O terceiro elemento diz respeito ao facto de o *Dasein* se encontrar sempre-já-num-mundo e de primariamente compreender o seu ser *em função dos entes que encontra dentro do mundo* e com os quais se relaciona. No seu “quotidiano médio”, o *Dasein* não está primeiramente em contacto com a estrutura ontológica que o constitui como fonte de

⁹⁴ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 120.

⁹⁵ *ST*, 145.

⁹⁶ Importa referir que Heidegger indica o ser-com (outrem) [*Mitsein*] como estrutura originariamente constitutiva do *Dasein* (cf. *ST* I.IV §26).

⁹⁷ *ST*, 143.

⁹⁸ *ST*, 191-192.

projectão do seu próprio horizonte de acontecimento e que possibilita que possa ele próprio “tomar o leme” da sua existência⁹⁹. A maior parte das vezes, o *Dasein* interpreta-se como produto da sua posição particular entre os entes intra-mundanos, aplicando a si as categorias de pensamento adequadas para pensar estes entes e considerando-se, em consequência, condicionado do mesmo modo que estes, o que diminui o horizonte das possibilidades a que tem acesso e conduz a uma auto-compreensão particular, *inautêntica*, do seu ser. A este último elemento Heidegger dá o nome de “decadência” [*Verfallen*], termo empregue para designar a auto-interpretação do *Dasein* à luz do mundo¹⁰⁰.

Importa que nos debrucemos de forma mais demorada sobre esta estrutura. Heidegger sublinha que o termo “inautenticidade” não pretende significar de modo algum uma “perda de ser” por parte do *Dasein*, nem tampouco se reveste de uma coloração moral negativa, sendo, antes, uma caracterização existencial positiva de um dos modos como o *Dasein* se pode relacionar com as suas possibilidades¹⁰¹. O fenómeno da inautenticidade dá conta de um afastamento essencial do *Dasein* relativamente a si mesmo. O *Dasein* inautêntico é ainda e sempre interpelado a cada momento pela questão da condução da sua existência, mas a resposta que lhe oferece – isto é, a sua projecção em possibilidades futuras que ditam as suas acções a cada momento – é escolhida de entre um leque de possibilidades previamente restringidas por uma interpretação pública do mundo, indiferente à sua possível instanciação em diferentes indivíduos¹⁰². Heidegger situa neste ponto a resposta à pergunta acerca do “quem” do *Dasein*, após notar que, numa análise existencial, o carácter de sujeito do *Dasein* deve ser determinado em função daquilo que faz¹⁰³, na medida em que a sua acção parta de uma situação em que o *Dasein* vê perspicuamente as possibilidades efectivas oferecidas pelo contexto da sua facticidade e assume para si a tarefa da escolha, ou, pelo contrário, este contexto se encontre obscurecido e o *Dasein* se projecta em possibilidades num regime de automatismo, que não é claro para si, nem alvo da sua indagação. Neste caso, o “sujeito” da acção em questão não é idêntico

⁹⁹ Em rigor, o *Dasein* não só pode “tomar o leme” da sua existência, como sempre já o fez, podendo, porém os moldes da condução de si pautarem-se alternativamente por si mesmo, ou por interpretações determinadas por outrem.

¹⁰⁰ *ST*, 175.

¹⁰¹ *ST*, 176 e 179.

¹⁰² *ST*, 126.

¹⁰³ Em contraste com uma concepção substancial do sujeito.

com o próprio *Dasein* particular, sendo antes um “alguém e ninguém” indefinido, que articula o contexto referencial do mundo sem que, porém, se possa identificar quem é propriamente o autor desta articulação¹⁰⁴. A este “quem” Heidegger dá o nome de “a gente” [*das Man*]¹⁰⁵. É “a gente” que prescreve quais as possibilidades abertas ao *Dasein* particular que, assim, é exonerado da condução do seu ser a partir de si mesmo¹⁰⁶. Assim, o *Dasein* adopta como seus rumos de vida aqueles que são mais comuns na sua época e contexto social, afastando-se de si enquanto *indivíduo*¹⁰⁷. As possibilidades de ser que não integram o núcleo validado pela “gente” são excluídas do campo do possível, ao mesmo tempo que aquelas que são por ela prescritas são apresentadas como evidências, que não carecem de verificação. Este último aspecto é particularmente importante, pois nele radica a opacidade do *Dasein* perante si mesmo. No modo de ser da inautenticidade, o *Dasein* permanece absorvido nas tarefas do seu quotidiano, e estas não interpõem a necessidade de uma investigação acerca de si mesmo, ficando mesmo esta questão excluída do campo das suas possibilidades. Assim, a “decadência” tem uma acção tranquilizante, uma vez que mantém o *Dasein* na evidência (não verificada e, por isso, potencialmente ilegítima) de que não existe uma modificação possível do seu modo de ser quotidiano, que é já visto como o mais transparente e óbvio¹⁰⁸. Porém, como veremos, há instâncias em que o *Dasein* toma conhecimento da sua possibilidade de ser autêntico. Assim como foi mostrado que a consideração dos entes intra-mundanos como meramente “aí perante” apenas surge em momentos específicos e como *modificação* da relação funcional que habitualmente e primariamente o *Dasein* mantém com eles, também a autenticidade surge como uma modificação da inautenticidade, cuja possibilidade é dada a ver ao *Dasein* através de determinadas disposições. No próximo capítulo será investigado de que modo é possível o acesso à consideração da autenticidade.

Findas estas observações, parece ter sido exibida preliminarmente a estrutura da totalidade do *Dasein*. Permanece, porém, uma questão em aberto. Ao introduzir o

¹⁰⁴ ST, 129.

¹⁰⁵ ST, 126. O pronome neutro *man*, que Heidegger nominaliza na expressão *das Man*, não encontra tradução directa em português. Heidegger pretende dar conta do carácter indefinido do sujeito que é exemplificado em frases como “faz-se assim”, “diz-se que...”. A expressão “a gente” é aquela que melhor permite nominalizar o sujeito indefinido, que não corresponde a ninguém em particular.

¹⁰⁶ ST, 127.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

fenómeno do cuidado, Heidegger indica-o como a estrutura da totalidade do *Dasein*. No entanto, a existencialidade, entendida como projecção, mostra como o *Dasein* é permanentemente transcendente relativamente a si mesmo na antecipação de si, o que parece contradizer a ideia de totalidade em causa. Se o *Dasein* é um ente que permanentemente se relaciona com “mais de si”, na forma de um futuro indefinido ao qual está originariamente ligado, parece constituir-se como um ente que escapa à consideração da sua totalidade. A contradição suscitada pela consideração da totalidade do *Dasein*, introduzida pela estrutura do cuidado, será alvo de uma investigação mais profunda no capítulo II da presente dissertação, antevendo-se que fornecerá importantes pistas para a aproximação ao tema central em estudo: o fenómeno da morte.

Capítulo II

2.1 A dupla incompletude da primeira divisão de *Ser e Tempo*. A questão da totalidade do *Dasein*. Primeira aproximação à análise da morte

A primeira divisão de *Ser e Tempo* termina com uma interrogação, que lança uma nota de tensão sobre a aparente solidez da análise: “[terá a] investigação até agora desenvolvida consegui[do] (...) exhibir o *Dasein* como um todo?”¹⁰⁹ Nas considerações preliminares apresentadas no início da segunda divisão, a resposta dada por Heidegger é negativa. A análise apresentada na primeira divisão é marcada por uma dupla incompletude. Por um lado, apenas se debruça sobre o ser do *Dasein* no seu “quotidiano médio”, que se caracteriza pela sua falta de transparência perante si próprio e, como tal, pela inautenticidade¹¹⁰. Ainda que este modo de ser não seja “ontologicamente diminuído” e constitua uma base adequada para a investigação do *Dasein*, fica ainda por averiguar a possibilidade de o *Dasein* existir autenticamente¹¹¹. Por outro lado, como foi sugerido no final do capítulo anterior, a estrutura da existencialidade parece constituir um obstáculo, senão mesmo mostrar a impossibilidade da consideração do *Dasein* como um todo. A necessidade da consideração da totalidade do *Dasein* prende-se com um duplo requisito. Por um lado, a tarefa de levar a cabo uma análise fenomenológica completa do *Dasein* pede que este seja tornado acessível na sua totalidade enquanto objecto de consideração teórica. Em *Prolegómenos para uma história do conceito de tempo* Heidegger declara, porém, que esta é uma preocupação secundária. Ali é sugerido que o principal motivo desta investigação consiste na verificação da possibilidade ou impossibilidade de o próprio *Dasein* ser a sua totalidade, isto é, de se experienciar a si mesmo como um todo¹¹². Neste ponto, que em *Ser e Tempo* apenas é tornado explícito mais tarde, reside a chave da ligação entre totalidade e autenticidade. Como veremos, é na antecipação do seu fim, e logo da sua existência como um todo, que o *Dasein* primeiramente tem acesso a uma consideração autêntica de si. Além disso, apenas uma confirmação desta possibilidade garante que o *Dasein* possa dar uma resposta com sentido à questão da

¹⁰⁹ ST, 230.

¹¹⁰ ST, 232.

¹¹¹ ST, 128 e 176.

¹¹² HCT, p. 311 (429-430).

condução do seu ser a partir de si próprio, pois se o *Dasein* apenas se puder relacionar consigo enquanto compósito de possibilidades essencialmente desconexas, cada novo momento, necessariamente desligado de todos os outros na ausência de uma visão do todo, constitui sempre e apenas a adopção de um rumo diferente, uma nova resposta numa sucessão essencialmente fragmentária¹¹³.

Como vimos, a consideração do *Dasein* na sua totalidade apresenta dificuldades particulares. A análise da estrutura da existencialidade mostrou que o *Dasein* permanentemente se antecipa a si próprio, projectando-se em possíveis modos de ser futuros. Daqui decorre que, enquanto o *Dasein* existe, há sempre *algo que ainda lhe falta* – as possibilidades de ser futuras que o *Dasein* será, mas que ainda não são actuais¹¹⁴. No momento da morte, esta permanente incompletude é substituída por uma completude em que nada mais está em falta [*aussteht*]. Porém, quando isso acontece, é a própria existência que se extingue. O *Dasein*, ser-aí, passa a já-não-ser-aí [*Nichtmehr-dasein*] e, com esta perda do seu ser-no-mundo, deixa igualmente de ser passível de ser experienciado enquanto ente¹¹⁵. Esta circunstância constitui um sério obstáculo à aplicação do método fenomenológico, uma vez que a morte, enquanto evento, não se constitui como fenómeno que o próprio *Dasein* possa considerar em si mesmo, tal como o encontra – pois quando morre, é-lhe roubado o seu “aí”, e com ele a possibilidade de encontrar o que quer que seja¹¹⁶.

Heidegger propõe como primeira hipótese para conquistar uma via de aproximação à análise da morte a consideração da morte de outrem enquanto tema substituto para o estudo da morte própria. Ao atender à morte de outrem é possível testemunhar a sua transição de ser-aí para já-não-ser-aí, mediante a qual o falecido passa a apenas estar aí perante, extinguindo-se a sua existencialidade. No entanto, essa transição é sempre experienciada apenas *no nosso próprio* *Dasein* e, em última instância, as ilações que dela possam extrair-se cingem-se ao significado de que ela se reveste para aqueles que continuam a existir, isto é, dizem respeito aos modos como a morte de outrem colora a existência do *Dasein* que sobrevive¹¹⁷ – por exemplo através da sua participação em ritos funerários, ou mesmo através da sua consideração

¹¹³ Large, William, *op. cit.*, pp. 67 e 74.

¹¹⁴ *ST*, 236.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 122.

¹¹⁷ *ST*, 238-239.

teórica. Assim, a morte de outrem não faculta o acesso ao significado ontológico da morte para a pessoa que morre, “enquanto possibilidade-de-ser que pertence ao *seu* ser”¹¹⁸. Este peculiar aspecto indicia um essencial fechamento do *Dasein* em si próprio – enquanto fonte de projecção do seu horizonte de acontecimento, está simultaneamente em contacto com outros *Dasein* que não são si próprio, bem como com outros entes essencialmente diferentes de si, mas relaciona-se com estes apenas como elementos de uma rede de pontos que retornam a si, em resposta a interpelações que também partem de si.

A consideração deste relativo fechamento torna pela primeira vez explícito o carácter individual do *Dasein* que, como refere Heidegger, é *em cada caso meu* [*je meines*]. Esta característica torna-se especialmente evidente aquando da consideração do fenómeno da morte. Na primeira divisão de *Ser e Tempo*, o foco analítico recaiu sobre o *Dasein* na sua quotidianidade, circunstância em que este se ocupa de tarefas cuja publicidade implica um certo grau de indiferença relativamente ao *quem* da sua concretização. Neste tipo de tarefas de ocupação com o mundo, é possível que um *Dasein* substitua outro, *representando-o* numa dada tarefa¹¹⁹. Importa notar, porém, que a possibilidade de um *Dasein* representar outro num posto de trabalho em dia de doença, por exemplo, radica na natureza da tarefa a ser cumprida, e não numa permutabilidade essencial e indiferenciada de um *Dasein* por outro¹²⁰. No limite, um *Dasein* pode representar outro na morte, num dado sentido – ao tomar o seu lugar

¹¹⁸ ST, 239.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Não fica, porém, completamente esclarecido em que medida o carácter irrepresentável que Heidegger atribui à morte própria não é igualmente comum a outras possibilidades do *Dasein*. Jean-Paul Sartre debruça-se sobre esta questão na secção de *O Ser e o Nada* que dedica à análise da morte. Sartre elege como caso de análise a relação amorosa entre duas pessoas, reconhecendo que a representação é possível se se entender essa relação como uma mera instanciação de funções específicas – de que são exemplo fazer a outra pessoa feliz ou prover-lhe sustento – que podem ser cumpridas por diferentes pessoas. No entanto, nenhum *Dasein* pode relacionar-se autenticamente com outro como este faria na sua radical individualidade. Seguindo Heidegger, daqui decorre que, *uma vez tendo sido conquistada a autenticidade*, a irrepresentabilidade recai igualmente sobre todas as outras possibilidades existenciais do *Dasein*. Sartre declara, porém, que existe circularidade no argumento de Heidegger, afirmando que, em rigor, nenhuma possibilidade minha, seja autêntica ou inautêntica, pode ser projectada por outro *Dasein* que não eu, o que, aliás, Heidegger reconhece através da expressão “*o Dasein é em cada caso meu*” [*Dasein ist je meines*]. Nesse sentido, ninguém pode amar por mim porque “ninguém pode fazer votos que são os meus votos, experienciar as emoções (por mais vulgares que sejam) que são as minhas emoções” [Sartre, Jean-Paul (1997), *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdígão (Petrópolis: Vozes), p. 654-656]. Mediante esta observação, Sartre argumenta que é do facto de o *Dasein* ser sempre meu que advém a irrepresentabilidade de um *Dasein* por outro na morte, como em qualquer outra possibilidade, negando, contra Heidegger, que seja a possibilidade da morte a condição que “liberta” as restantes possibilidades para o estatuto da individualidade.

numa execução. No entanto, este acto não alivia o *Dasein* que sobrevive do fardo da sua própria morte. Assim, torna-se claro que a morte do meu *Dasein* é sempre e em cada caso minha, constituindo a consideração da morte própria como inexorável e irrepresentável uma instância superlativa de individualização do *Dasein*¹²¹.

Desta observação decorre que é no próprio *Dasein*, aquele que se expressa na primeira pessoa, que a morte deve ser estudada. No entanto, o problema do acesso a uma análise fenomenológica da morte permanece por resolver, uma vez que nenhum *Dasein* pode experienciar fenomenologicamente o evento da sua própria morte biológica, mediante o qual o seu ser atinge uma aparente completude. Com o intuito de conquistar um ângulo de aproximação, Heidegger estabelece uma série de analogias entre as ideias de “fim” e de “totalidade” observáveis em outros entes e aquelas que estão em causa no caso do *Dasein*. Os exemplos dados por Heidegger debruçam-se sobre entes nos quais inicialmente algo está em falta, descrevendo seguidamente o que acontece quando atingem o seu fim ou completude. Um dos exemplos refere-se a uma dívida que está por pagar. A dívida é paga em resultado do acréscimo de moeda que, em si mesma, está já aí perante antes de ser agregada numa totalidade. Este exemplo não constitui uma analogia eficaz para o tipo de completude que está em causa no *Dasein*, dada a essencial diferença de ser dos entes em causa em cada um dos casos. A existência do *Dasein* não pode ser pensada como um compósito de partes aí perante ou à-mão previamente existentes, que sucessivamente se juntam ao seu ser. Em virtude da sua existencialidade, o *Dasein* tem de *decidir*, a cada momento, tornar-se naquilo que ainda não é, estando o devir da sua existência marcado por uma tensão existencial ausente nos entes cujo tipo de ser é à-mão ou aí perante¹²². Outro exemplo apresentado por Heidegger é o de uma fruta que se “‘dirige’ ao seu amadurecimento”¹²³. A fruta instancia uma mudança biologicamente pré-determinada, mediante a qual “cumpre o seu propósito”¹²⁴. A imagem da fruta que amadurece permite destacar um aspecto importante que encontra paralelo, em certa medida, na existência do *Dasein*. De um modo análogo à fruta, cujo futuro amadurecimento integra já em potência a sua presente imaturidade, também as possibilidades que o *Dasein* virá a ser fazem já parte da sua existência presente, uma

¹²¹ ST, 240.

¹²² ST, 243.

¹²³ ST, 243.

¹²⁴ ST, 244.

vez que cada momento futuro está já para si originariamente em causa¹²⁵. Enquanto poder-ser desvelador do mundo, o *Dasein* mantém-se numa permanente relação compreensiva consigo mesmo e com o que o rodeia, enquanto campo de possível emprego de si, antecipado no momento presente. Porém, ao contrário da fruta, que no amadurecimento cumpre o seu propósito (um fim pré-determinado para o qual desde sempre se encaminha), Heidegger afirma que o *Dasein* pode morrer sem se ter realizado, ou já muito depois do seu momento próprio¹²⁶. Mas na medida em que o *Dasein* é já aquilo que será – o seu *ainda-não* – é também já a sua possibilidade última, isto é, a sua morte¹²⁷. Deste modo, o *ainda-não* do *Dasein* não deve ser pensado como algo que ainda está em falta e que será eventualmente acrescentado ao seu ser, mas antes como um campo de poder-ser em aberto, que o *Dasein* projecta para si próprio através da antecipação de si no cuidado. E é através da futuração projectiva de si que o *Dasein* pode, a cada momento, tornar-se naquilo que é.

Neste sentido, a morte pensada como o *ainda-não* último do *Dasein* não deve ser olhada como um fim remoto que eventualmente virá, mas antes como uma possibilidade que o *Dasein* já antecipa a cada momento. Assim, a presente investigação deve abandonar o estudo da morte do *Dasein* enquanto actualidade em virtude da sua análise enquanto possibilidade¹²⁸. Tratando-se a morte da única possibilidade que é possível a cada momento da existência do *Dasein*, a morte é uma *possibilidade iminente*¹²⁹. É certo que diversas outras possibilidades podem ser iminentes para o *Dasein*. Heidegger dá como exemplo a chegada de um amigo que vem ao seu encontro, ou a ocorrência de uma tempestade que se adivinha no horizonte¹³⁰. Porém, qualquer uma destas possibilidades é apenas pontualmente possível, não perdurando nenhuma delas através da existência do *Dasein*, enquanto condição de cada um dos seus momentos. Além disso, as possibilidades da chegada de um amigo ou o abatimento de uma tempestade, caso aconteçam de facto, são experienciáveis pelo *Dasein* enquanto eventos, e por ele superáveis, isto é, em princípio nada neles impede que a existência do *Dasein* se prolongue para além deles. Pelo contrário, a morte impõe-se enquanto *possibilidade insuperável* [*unüberholbare*

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.* Esta questão será alvo de comentário na secção seguinte da presente dissertação.

¹²⁷ *ST*, 242.

¹²⁸ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 125.

¹²⁹ *ST*, 250.

¹³⁰ *Ibid.*

Möglichkeit] que, em rigor, nunca chega a actualizar-se durante a existência do *Dasein*, acompanhando-o sempre e apenas enquanto pura possibilidade da anulação de todas as suas possibilidades existenciais, e do seu poder-ser enquanto tal¹³¹. Como refere Heidegger, “assim que o homem nasce, é já velho o suficiente para morrer”¹³²: a cada momento, a possibilidade de já não ser é condição da sua existência¹³³. Mediante esta análise, é possível enumerar as quatro características da morte do *Dasein* notadas por Heidegger: a morte é a possibilidade *mais própria* do *Dasein*, pois ameaça o seu ser-no-mundo e individualiza-o; como tal *não é relacional*, uma vez que nenhum *Dasein* pode representar outro na morte; é *insuperável*, extinguindo-se com ela a existência do *Dasein*, e é *certa*, mas *indeterminada* quanto ao momento da sua actualização¹³⁴.

Stephen Mulhall nota uma particularidade a propósito da consideração da morte enquanto possibilidade que importa referir. Uma vez que a morte não é uma possibilidade que o *Dasein* possa actualizar durante a sua existência, o seu estatuto deve distinguir-se daquele que caracteriza as restantes possibilidades existenciais¹³⁵. Por este motivo, o modo como o *Dasein* se relaciona com a morte não corresponde à sua projecção ôntica numa possibilidade determinada, mas sim ao modo de ser em que mantém uma relação com a *possibilidade impossível* que é condição da sua existência. Heidegger apelida este modo de ser de *ser para a morte* [*Sein zum Tode*]¹³⁶, que distingue do mero ser-no-fim [*zu-Ende-sein*], isto é, do momento no qual o *Dasein* biologicamente perece. Assim, Heidegger reserva o termo “morrer” [*Sterben*] para designar o modo de ser do *Dasein* na relação com a condição da sua finitude, sendo o evento da morte biológica designado pelo termo “perecer” [*Ableben*]. Enquanto modo de ser do *Dasein*, o ser para a morte pode ser autêntico ou inautêntico, o que conduz a modos distintos de condução da existência. Nas secções

¹³¹ ST, 250-251.

¹³² *Der Ackermann aus Böhmen*, ed. A. Bernt e K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, ed. K. Burdach, vol. III, 2. Teil), 1917, cap. 20, p. 46 *apud* ST, 245. A citação provém do poema medieval *O Lavrador e a Morte* (c. 1400) da autoria de Johannes von Tepl.

¹³³ HCT, p. 313 (432-433).

¹³⁴ ST, 258-259.

¹³⁵ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 127.

¹³⁶ Na edição de *Ser e Tempo* que serviu de referência a este trabalho, os tradutores adoptaram a expressão hifenizada *being-towards-death*. No entanto, *Sein zum Tode* surge sem hífenes no texto original que integra a *Gesamtausgabe*, razão pela qual não se hifenizou a expressão ao traduzi-la para português.

seguintes da presente dissertação serão expostos ambos os modos de ser para a morte, bem como investigadas as instâncias em que o fenómeno da morte pode ser dado a ver autenticamente ao *Dasein*, abrindo as portas para a possível modificação que o conduz da inautenticidade à autenticidade.

2.2 O inautêntico ser para a morte e o irromper da ansiedade como via de acesso à autenticidade

Tratando-se a inautenticidade do modo de ser em que o *Dasein* se mantém, a maior parte das vezes, no seu quotidiano, é nele que a compreensão pré-ontológica da morte primeiramente ganha forma. Ainda que esta compreensão se mantenha afastada daquilo que está em causa, ou mesmo o procure ocultar, a ubiquidade da reflexão acerca da morte no entendimento comum, assim como a tentativa de evasão a esse pensamento, indiciam a relevância intrínseca de que se reveste para a existência do *Dasein*¹³⁷. Mais tarde ou mais cedo, o *Dasein* tem notícia da morte de outrem, e é no contacto com o “falatório” [*Gerede*], isto é, o discurso flutuante em que circulam os pareceres da “gente”¹³⁸, que primeiramente adquire os moldes da sua compreensão da morte. Pela ocasião da morte de outrem, diz-se no “falatório” que “toda a gente morre, um dia”¹³⁹. Nesta expressão reconhece-se de imediato a indefinição quanto ao sujeito que caracteriza o modo de falar da “gente”. Ao dizer que “toda a gente morre”, o *Dasein* particular desvia-se do confronto com a morte enquanto possibilidade que *individualmente lhe diz respeito*, cultivando, em seu lugar, uma compreensão ambígua que “atribui” a morte a um outrem indefinido¹⁴⁰. A morte daquele que morreu é olhada como um “caso” que circunstancialmente sobre ele se abateu, mas que ao *Dasein* que sobrevive apenas diz respeito através da petição da adopção de modos particulares de ocupação com o mundo, de que são exemplo a participação em ritos funerários ou a lida diligente com as formalidades que a “ocorrência” exige¹⁴¹. Em

¹³⁷ *ST*, 259.

¹³⁸ *Cf. ST*, I.V §35.

¹³⁹ *HCT*, p. 315 (435-436).

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *ST*, 254. Nesta passagem, Heidegger faz referência numa nota de rodapé (II.I xii) a *A Morte de Ivan Ilitch*, obra de Leo Tolstói que ilustra exemplarmente a interrupção da vida quotidiana causada pela morte de outrem, que ali afecta os que sobrevivem sobretudo através da “inconveniência social” que provoca. As secções de *Ser e Tempo* que se debruçam sobre a concepção inautêntica da morte acompanham de perto as reacções à morte de Ivan Ilitch pelos seus conhecidos, descritas por Tolstói

qualquer dos casos, a “gente” prescreve o cultivar de uma “tranquilidade indiferente a respeito do ‘facto’ de que se morre”¹⁴², que desde logo insta o *Dasein* a voltar-se para os seus afazeres quotidianos de ocupação com o mundo como forma de evasão à consideração da sua própria condição de finitude. O *Dasein* lança o seu olhar circunspecto para longe de si, na direcção da familiaridade do quotidiano em que tudo já foi previamente “interpretado” e “resolvido” pela “gente”.

A afirmação “toda a gente morre, um dia”, caracteriza-se igualmente por preterir a morte própria para um futuro indefinido, estabelecendo o seu estatuto enquanto “acontecimento” ou “actualidade” que irá coroar o fim da vida, numa data em todo o caso remota. A expressão “um dia” oculta o facto de que não há nenhum momento da existência do *Dasein* em que a sua morte não seja possível¹⁴³. Em consequência, o *Dasein* enfrenta os seus afazeres quotidianos com uma sensação de segurança, que se apoia na aparência de necessidade da continuação da sua existência presente. Tal não significa que o *Dasein* negue declaradamente a certeza da morte – esta certeza é reconhecida, ainda que ambigualmente, nas expressões “toda a gente” e “um dia”. Porém, “a gente” diminui tacitamente o grau de certeza da morte ao afirmar que, apesar de tudo, ela é “*apenas*” empiricamente certa¹⁴⁴. Em consequência, a morte é vista como algo externo que eventualmente se abaterá sobre o *Dasein*, mas não por agora e não com absoluta certeza. O modo inautêntico de ser para a morte caracteriza-se, pois, pela fuga perante o facto de que a morte é uma condição *a priori* de cada momento da existência do *Dasein*: a marca originária da sua contingência.

Um outro tipo de certeza subjaz, contudo, à “mera certeza empírica” acerca da morte, uma certeza maior e diferente daquela que o *Dasein* “gostaria de ter por verdadeira em considerações meramente teóricas”¹⁴⁵. Trata-se daquilo que é dado a ver ao *Dasein* quando a disposição [*Befindlichkeit*] da ansiedade [*Angst*] irrompe no seio das suas tarefas quotidianas, expulsando-o do seu envolvimento com os entes

sobretudo no primeiro capítulo da obra. Dada a referência explícita de Heidegger à obra, afigura-se pertinente sugerir que a análise da interpretação pública da morte por parte de Heidegger poderá ter-se baseado directamente na análise dos exemplos fornecidos por Tolstoi.

¹⁴² ST, 254.

¹⁴³ ST, 258.

¹⁴⁴ ST, 257.

¹⁴⁵ ST, 258.

intra-mundanos¹⁴⁶. A ansiedade constitui uma ameaça que não provém de nenhum ente intra-mundano em particular que possa afectar o *Dasein* de um modo determinado¹⁴⁷. Pelo contrário, a estranheza com que sente o seu projecto advém de si mesmo – de um sentir-se apartado dos seus envolvimento quotidianos, que repentinamente os destitui da significância de que antes se revestiam¹⁴⁸. Facticamente, nada se altera para o *Dasein*; mas aquilo que já tem perante si aparece-lhe sob uma nova e estranha luz¹⁴⁹. A ansiedade desfaz a possibilidade de o *Dasein* se definir identitariamente à luz do mundo, isto é, de “ser aquilo que faz” nos seus envolvimento quotidianos em resultado de interacções causais em que tudo já foi previamente determinado para si pela “gente” e pela sua posição particular dentro do mundo. Mediante o radical confronto consigo mesmo enquanto ente facticamente condicionado, mas livre para se escolher a si próprio¹⁵⁰, o *Dasein* acede pela primeira vez à possibilidade de se apropriar do seu projecto e de conduzir uma existência autêntica. Para isso, o *Dasein* deve acolher a possibilidade da impossibilidade da sua existência que a cada momento o ameaça, sem dela procurar evadir-se ou esquecer-se.

¹⁴⁶ Importa referir que aquilo que Heidegger designa por disposição [*Befindlichkeit* – “o estado em que (alguém) se encontra”] não é um fenómeno de cariz ocasional que possa ser contrastado com um estágio primário em que o *Dasein* carece de qualquer disposição. Pelo contrário, a existência do *Dasein* é sempre por si sentida de uma ou de outra forma, ainda que isso nem sempre seja por si tematizado. Quando o *Dasein* se encontra plenamente absorvido na execução de tarefas e afastado de uma consideração do projecto de condução de si, a amenidade com que sente a sua existência torna-a para si inconspícua enquanto objecto de consideração. Mas esse é ainda um modo de sentir a existência, e não um ponto de partida neutro. As disposições não correspondem a meras colorações subjectivas do ser-no-mundo do *Dasein*. Elas primariamente *desvelam* o mundo, fazendo com que os entes sejam relevantes para o *Dasein* de diferentes modos. Consequentemente, as variações disposicionais do ser-no-mundo não correspondem à aplicação de filtros subjectivos sobre uma situação existencialmente neutra; são, antes, características do ser-no-mundo enquanto tal.

¹⁴⁷ ST, 186.

¹⁴⁸ ST, 187.

¹⁴⁹ ST, 188-189. Heidegger elege o termo *Unheimlichkeit* para designar esta sensação peculiar de estranheza que advém da ausência de familiaridade, procurando recuperar o significado original do termo, discernível na sua composição etimológica. A raiz do termo é o substantivo *Heim*, que significa “casa, o lugar que se habita”. Esta raiz integra, por exemplo, o substantivo *Heimat* (pátria, a terra a que se pertence) e o adjectivo *heimisch* (familiar, nativo, local). *Heimlich*, também um adjectivo, começou por ter um significado similar, tendo-se modificado com o tempo para designar aquilo que é “misterioso, secreto”. O adjectivo *unheimlich* aponta para o peculiar tipo de estranheza que permeia aquilo que em tempos foi familiar, e que agora é estranho, ao mesmo tempo que retém o significado da sensação de *não se estar em casa*, isto é, de ausência de familiaridade (Cf. Inwood, *op. cit.*, pp. 97-98 e Freud, Sigmund (2003), *The Uncanny*, trad. David McLintock (Londres: Penguin Books), pp. 126-133). Heidegger emprega este termo para dar conta da estranheza que emerge quando o *Dasein* é arrancado pela ansiedade da sua ocupação quotidiana e “decaída” com o mundo, mediante a qual se sente “em casa” junto dos entes intra-mundanos, agindo do modo prescrito pela “gente”. Afastado desta ocupação e incapaz de evadir-se de si mesmo, o *Dasein* descobre-se na sua individualidade, “enquanto ser lançado e entregue a si mesmo” (ST, 189), descobrindo que, essencialmente, *não está em casa* junto dos entes intra-mundanos.

¹⁵⁰ ST, 188.

A ansiedade é, pois, a disposição que primeiramente permite ao *Dasein* autenticamente ser livre para a morte. A próxima secção debruçar-se-á sobre o autêntico ser para a morte, procurando investigar os moldes em que, onticamente, este modo de ser ganha forma.

2.3 Autêntico ser para a morte

O *autêntico ser para a morte* diz, pois, respeito ao modo de condução da existência do *Dasein* no qual este se mantém resolutamente seguro do carácter individual, insuperável e certo, mas indeterminado, da sua morte. Neste modo de ser, o *Dasein* acolhe a experiência da ansiedade e assume o fardo da decisão acerca da condução da sua existência face à ameaça de anulação que sobre ela paira a cada momento¹⁵¹. Heidegger insiste que o autêntico ser para a morte não é algo que possa ser resolvido mediante um envolvimento pontual do *Dasein* com os entes intramundanos, dizendo antes respeito ao todo da sua existência. Por este motivo, a morte não pode autenticamente ser *esperada*, uma vez que a espera se dirige sempre a um envolvimento particular que possa vir a tornar-se efectivo, sendo que, quando isso acontece, o seu anterior carácter de possibilidade se extingue¹⁵². Como nota Michael Haar, a ideia de se esperar pela morte ou por qualquer outra possibilidade existencial, *como se fosse o possível existencial do Dasein que devesse decidir acerca do seu ser*, oferece uma imagem distorcida da existencialidade, pois desvia o foco do *Dasein* enquanto fonte da condução da sua existência, para o que quer que seja que se constitua como objecto da espera¹⁵³. Pelo contrário, é o facto de o *Dasein* estar-lançado e entregue a si próprio na condução do seu ser que primeiramente possibilita que os entes tenham para si relevância e que o *Dasein* possa com eles manter relações como a espera. Por outro lado, Heidegger adianta que o autêntico ser para a morte não consiste na extinção voluntária do seu carácter de possibilidade através do suicídio. Tratando-se o ser para a morte de um modo de ser possível da existência do *Dasein*, o suicídio representa a própria anulação da sua possibilidade, a par de todas as outras¹⁵⁴.

¹⁵¹ ST, 265.

¹⁵² ST, 261-262.

¹⁵³ Haar, Michael (1997), *Heidegger e a Essência do Homem*, trad. Ana Cristina Alves (Lisboa: Instituto Piaget), p. 67.

¹⁵⁴ HCT, p. 317 (437-439).

Também o ruminar obsessivo do *Dasein* acerca da morte visa diminuir o seu carácter de possibilidade, seja através da tentativa de cálculo da data aproximada do evento da morte biológica e dos modos como pode tê-la “à sua disposição”, seja através de uma fixação mórbida com o “assunto” da morte, que tende a paralisar a acção e a afastar o *Dasein* de uma consideração transparente de si próprio¹⁵⁵.

Em contraste, o autêntico ser para a morte pauta-se por aquilo que Heidegger designa por *vorlaufen in den Tod* – literalmente *caminhar adiante da morte* – a antecipação projectiva da possibilidade última do *Dasein*, a par da qual o *Dasein* antecipa igualmente todas as possibilidades de ser que vêm antes desta, inaugurando a possibilidade de uma decisão transparente e resoluta acerca do seu ser, tendo em vista a unidade de um todo possível¹⁵⁶. Ao existir autenticamente para a morte, o *Dasein* cultiva o reconhecimento da contingência da sua existência. Se mediante a morte de outrem o *Dasein* experiencia uma modificação das relações de sentido no seu mundo, na sua morte é o seu mundo enquanto tal que se extingue, e esta consideração revela ao *Dasein* que a sua existência radicalmente *lhe* diz respeito, chamando-o a agir a partir de si próprio¹⁵⁷. Assim, ao considerar a possibilidade insuperável da morte, o *Dasein* é resgatado à sua fixação em possibilidades fortuitas, desfazendo-se a “obstinação de qualquer que seja a existência que até então tenha atingido”¹⁵⁸, pois a aparente solidez da existência presente revela-se amarrada à permanente possibilidade do seu desaparecimento. Assim, Heidegger afirma que é na antecipação do fim iminente que primeiramente são reveladas ao *Dasein* quais de entre as suas possibilidades *lhe* são mais peculiares, quais aquelas que autenticamente deve escolher, *a partir de si próprio*, antes da possibilidade insuperável¹⁵⁹. O conceito de autenticidade [*Eigentlichkeit*] diz, precisamente, respeito ao modo de condução da existência que é mais próprio do *Dasein*. A palavra *Eigentlichkeit* tem como raiz o adjectivo *eigen*, que significa “aquilo que é próprio e peculiar de algo ou alguém”. Este adjectivo formou-se a partir do participio passado do verbo *eigen* (presentemente

¹⁵⁵ ST, 261 e Inwood, Michael, *op. cit.*, p. 187.

¹⁵⁶ Em *Prolegómenos para uma História do Conceito de Tempo*, Heidegger declara que a afirmação *sum moribundus* (estou a morrer), que introduz em substituição do *cogito* cartesiano, é a certeza básica do *Dasein* [*HCT*, pp. 316-317 (436-439)]. A expressão denota, desde logo, a condição básica do *Dasein* enquanto ente lançado para a sua morte. Seguidamente, Heidegger afirma que “[o] moribundus [é aquilo que] primeiro dá ao SUM o seu sentido” (itálicos do autor).

¹⁵⁷ ST, 263.

¹⁵⁸ ST, 264.

¹⁵⁹ *Ibid.*

pouco utilizado), que significa “ter ou possuir”. Já o advérbio *eigentlich*, amplamente utilizado na língua alemã, significa “na verdade” ou “de facto”¹⁶⁰. Incorporando os múltiplos sentidos anteriormente enunciados, o termo *Eigentlichkeit*, tal como empregue por Heidegger, expressa de modo multívoco o conceito de autenticidade enquanto modo de ser do *Dasein* que lhe é *mais próprio, peculiar*, e ao qual o *Dasein* pode aceder mediante uma *apropriação* (no sentido de *chegar à posse* ou *ser dono de*) do seu próprio ser¹⁶¹. A conquista da autenticidade por parte do *Dasein* corresponde, assim, ao resgatar da sua existência a um regime de opacidade no qual imperam, inquestionadas, as directivas de compreensão e decisão prescritas pela “gente”.

Onticamente, o *Dasein* apropria-se do seu ser ao assumir, a partir de si mesmo, as decisões subjacentes à condução da sua existência, ao invés de “deixar-se viver” e “levar por um mundo”¹⁶². Como refere Michal Haar, o “deixar-se viver” a que se pretende aludir¹⁶³ não diz aqui respeito à mera tendência primordial para assegurar a própria continuidade biológica, mas antes à propensão do *Dasein* para se esquecer de si próprio enquanto projecto, permanecendo para si encoberta a estrutura mediante a qual se projecta futuramente enquanto poder-ser. Neste esquecimento de si, o *Dasein* permanece junto dos entes intra-mundanos, compreendendo-se como um deles. Em contraste, o autêntico ser para a morte pauta-se pela assumpção da condução do seu ser, tendo em conta o condicionamento inerente à sua existência. Tal condicionamento advém, por um lado, do facto de cada decisão por si tomada poder ser a última, sendo, por isso, sempre um gesto esboçado frente à possível anulação de si, *perante o nada*¹⁶⁴. Por outro lado, o *Dasein* é duplamente finito enquanto ente lançado, pois tem de assumir o ónus da escolha a partir de uma facticidade particular que não escolheu, sendo que, em cada escolha, nega inevitavelmente todas as possibilidades alternativas, que para sempre ficam excluídas num campo irrecuperável do que *poderia-ter-sido*¹⁶⁵. Cada escolha, intrinsecamente contingente,

¹⁶⁰ Inwood, Michael, *op. cit.*, pp. 22-25.

¹⁶¹ Carman, Taylor (2006), “The Concept of Authenticity” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing), p. 233.

¹⁶² Haar, Michael, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶³ Importa sublinhar a coloração passiva da expressão “deixar-se...”, que denota uma acção que não é feita pelo próprio, mas confiada passivamente a outrem.

¹⁶⁴ *ST*, 266.

¹⁶⁵ Mulhall, Stephen, *op. cit.*, p. 153.

fica permanentemente fixada e constitui-se como condição de todas as escolhas subsequentes¹⁶⁶. Existir autenticamente implica enfrentar a necessidade da decisão, apesar da contingência da existência, cultivando uma *liberdade para a morte* que expulsa o *Dasein* da sua acomodação aos automatismos que, no quotidiano, ocultam a necessidade da escolha. Apenas a liberdade para a morte permite ao *Dasein* olhar com perspicuidade a sua situação particular, assumindo pela primeira vez os seus antecedentes e o seu poder-ser futuro¹⁶⁷. Perante esta *decisão resoluta* [*Entschlossenheit*], o *Dasein* olha pela primeira vez o seu presente enquanto ponto resultante da intersecção entre estes dois fluxos temporais. Heidegger acrescenta que apenas o próprio *Dasein* pode chamar-se a ser-resoluto, acolhendo aquilo que lhe é desvelado na ansiedade e atendendo à interpelação da sua consciência¹⁶⁸. As condições fácticas da existência do *Dasein* não se alteram com a sua conquista da autenticidade – naturalmente, o *Dasein* prossegue ainda a existência envolvendo-se em tarefas e relacionando-se com os outros; mas a sua projecção antecipatória para a morte altera radicalmente o modo como se relaciona com esta mesma facticidade.

Importa ainda tecer um comentário a propósito do facto de a autenticidade surgir enquanto conquista, isto é, como uma modificação posterior que se opera sobre um estado inicial de inautenticidade. Uma vez que o conceito de autenticidade designa precisamente aquilo que é *mais próprio* do *Dasein*, parece, por definição, apontar para o seu modo de ser mais primordial. Importa notar, porém, que é da “gente” que o *Dasein* primeiramente recebe os moldes da sua articulação do “mundo”, e é mediante a aprendizagem de modos de compreensão incorporados num domínio público que o *Dasein* adquire o alfabeto de possibilidades ónticas mediante

¹⁶⁶ Em *O Ser e o Nada*, Jean-Paul Sartre sugere que este aspecto da finitude não decorre necessariamente da mortalidade. Sartre afirma que um ente em tudo semelhante ao *Dasein*, mas imortal, seria ainda finito, uma vez que poderia apenas escolher uma possibilidade em detrimento das outras. Mesmo dispondo de um futuro infinitamente em aberto, apenas ilusoriamente poderia escolher as possibilidades que havia negligenciado – isto é, poderia ainda assumir alguma possibilidade que negligenciara, e que ainda estivesse para si disponível, mas no passado não deixaria de estar fixa apenas uma escolha, que seria ainda condição das escolhas seguintes, uma vez que para si seria ainda impossível escolher todas as possibilidades concomitantemente (Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 669). Resta, porém, questionar se é possível de todo pensar “um ente em tudo semelhante ao *Dasein*, mas imortal”, tendo em conta que a mortalidade do *Dasein* é precisamente aquilo que estrutura a sua existencialidade. Nesse sentido, estando ausente a morte, perder-se-ia toda a semelhança.

¹⁶⁷ *ST*, 299-300.

¹⁶⁸ No segundo capítulo da segunda divisão de *Ser e Tempo*, Heidegger refere-se à voz da consciência como uma interpelação silenciosa que o *Dasein* autêntico dirige a si mesmo. A interpelação da consciência não veicula nenhum conteúdo, mas *dá a ver* ao *Dasein* a possibilidade da sua autenticidade mediante o seu retorno a si a partir do seu “estar perdido” na “gente”.

as quais pode primeiramente compreender o mundo e conduzir o seu ser. Para articular as duas considerações anteriores, importa regressar à afirmação, amiúde repetida por Heidegger, de que o *Dasein* é *em cada caso meu*. Em qualquer dos casos, o *Dasein* está sempre já a dar uma resposta à questão da condução do seu ser, e é por a existência ser *sua* que o *Dasein* pode afastar-se de si ou, pelo contrário, apropriar-se de si e assumir a condução da sua existência. Tratando-se a compreensão pública do mundo, por um lado, daquela a que primeiramente o *Dasein* tem acesso e, por outro, de uma compreensão que tende a afastar o *Dasein* de si mesmo e a fazê-lo considerar-se em termos de estruturas indiferentes à individualidade particular daqueles que as instanciam, nela o *Dasein* não encontra primeiramente uma representação da sua possibilidade de ter uma existência autêntica. Como tal, a possibilidade da autenticidade só pode ser dada ao *Dasein* como *revelação*, intrinsecamente individual, por si próprio. Após a revelação da sua possibilidade de ser autêntico, o *Dasein* encontra-se ainda perante um mesmo contexto; porém, o *locus* da decisão acerca de si é deslocado de um “outrem” impessoal para si próprio – e é esta deslocação, que nada facticamente altera, que “confere a marca da liberdade” às suas possibilidades quotidianas¹⁶⁹.

2.4 A antecipação da morte enquanto génese da concepção originária de tempo

Por fim, importa explicitar o papel central desempenhado pela estrutura do ser para a morte enquanto elemento originário e originador das estruturas existenciais expostas na primeira divisão de *Ser e Tempo*. De facto, a análise da morte levada a cabo por Heidegger não visa apenas esclarecer de que modo o *Dasein* pode aceder a uma existência autêntica, residindo nela igualmente a chave para o acesso à consideração de uma temporalidade originária, até então desconsiderada pela análise filosófica, e que é intrinsecamente constitutiva do cuidado que constitui o ser do *Dasein*. Como vimos, ao antecipar autenticamente a morte, o *Dasein* antecipa igualmente todas as possibilidades que vêm antes desta e, ao fazê-lo, projecta permanentemente para si um campo de existência futura, com cuja totalidade permanentemente se relaciona. O *futuro* surge enquanto campo de possibilidades

¹⁶⁹ Haar, Michael, *op. cit.*, p. 41.

antecipadas, que permite ao *Dasein* presentificar a sua existência, a cada momento, deste ou daquele modo. Nesse sentido, o futuro adquire, na análise de Heidegger, primazia sobre o presente, *precedendo-o* e *possibilitando-o*, na medida em que é através da antecipação da possível condução de si que o *Dasein* constitui a compreensão que lhe permite levar a cabo tarefas determinadas, a cada momento¹⁷⁰. O envolvimento em tarefas, de que o *Dasein* sempre já se ocupa, é estruturado pela antecipação do futuro, como que por uma “torção irreduzível (...) de antecipação retrospectiva”, que tem como ponto de origem a possibilidade extrema da morte¹⁷¹. Neste sentido, “o futuro constitui o significado primário da existencialidade”¹⁷². A facticidade, que o *Dasein* não escolhe, mas a partir da qual tem de conduzir a sua existência, constitui o seu “ter sido” – o passado que tem que assumir, enquanto existe; o facto de estar já “decaído” junto dos entes intra-mundanos, o presente dos seus envoltimentos quotidianos¹⁷³. Deste modo, cada elemento da estrutura do cuidado exposta por Heidegger corresponde a um dos modos de temporalização da existência do *Dasein*: este *antecipa-se-a-si-mesmo* (futuro) *já-sendo-num (mundo)* (passado) enquanto *ser-junto-de* (presente)¹⁷⁴. Assim, conclui-se que apenas mediante a leitura da segunda divisão de *Ser e Tempo* é possível conquistar uma total inteligibilidade a respeito da primeira divisão da obra. Heidegger sugere que o conceito de tempo comum, que é pensado como uma sucessão de “agoras” (estados-de-coisas actuais, aí perante) cognoscível mediante a sua medição, deriva da temporalidade originária intrínseca ao ser do *Dasein*¹⁷⁵. O *Dasein* mede o tempo com calendários e relógios *porque* a sua existência é essencialmente temporal. Com esta afirmação, Heidegger pretende pôr em evidência o facto de o *Dasein* não se relacionar primeiramente com o futuro como possibilidade de si porque mede a passagem do tempo; pelo contrário, assim como foi mostrado que os diversos envoltimentos do *Dasein* com os entes intra-mundanos se reportam sempre a possíveis modos de

¹⁷⁰ ST, 326: “A unidade de um futuro que cria presente através do processo de ter sido, designamos como *temporalidade*.”

¹⁷¹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 54.

¹⁷² ST, 327.

¹⁷³ ST, 327-328.

¹⁷⁴ ST, 327.

¹⁷⁵ ST, 329.

condução da sua existência¹⁷⁶, também à concepção de tempo do senso comum cabe uma identidade intrinsecamente *relativa* à própria existência em causa do *Dasein*¹⁷⁷.

Como vimos, a estrutura existencial do antecipar-se a si que caracteriza o *Dasein* tem um carácter permanentemente excessivo face à facticidade dos acontecimentos que efectivamente possam vir a ter lugar. Pelo facto de ter conhecimento, ainda que não cognitivo, na ansiedade, da sua morte, o *Dasein* antecipa-se a si mesmo; porém, a absoluta indeterminação que paira sobre essa possibilidade coloca o *Dasein* ante um campo indefinidamente extenso (ainda que intrinsecamente finito) no qual a sua existência está em causa. É por este motivo que a existência do *Dasein* não pode ser comparada com a de uma fruta que amadurece, cumprindo, assim, o seu propósito. Enquanto permanente antecipação de si na projecção de possibilidades, o *Dasein* está sempre na posição de ultrapassar qualquer *termo* ou *fim*, na medida em que as suas possibilidades não se extinguem quando este atinge um determinado propósito, excedendo sempre quaisquer que sejam as circunstâncias factuais em que se encontre. Assim, como nota Heidegger, mesmo numa situação em que, para uma determinada pessoa, já nada factualmente há a esperar (pensemos, por exemplo, numa situação de doença grave), esta continua a relacionar-se com o seu futuro. Ainda que o faça com desesperança, essa é ainda uma forma de se relacionar com as suas possibilidades. Do mesmo modo, qualquer que seja o propósito que um indivíduo defina para si mesmo, estará sempre na posição de o ultrapassar, pois uma vez tendo-o atingido, prossegue ainda na antecipação de si em possibilidades distintas. Logo, quando o *Dasein* facticamente morre (*ablebt*), nunca o faz tendo esgotado todas as suas possibilidades; pelo contrário, estas “são-lhe roubadas”¹⁷⁸. Por este motivo, a vida do *Dasein* “irá ter sido sempre demasiado curta”¹⁷⁹, uma vez que, mesmo no momento da sua morte, o *Dasein* carrega, enquanto antecipação de si, um excedente de projecção futura. Derrida nota, a propósito da

¹⁷⁶ Na secção 1.4 da presente dissertação.

¹⁷⁷ Cf. *ST*, II.5. §80 e §81.

¹⁷⁸ Levinas, Emmanuel (2000), *God, Death, and Time*, ed. Jacques Rolland, trad. Bettina Bergo, (Stanford: Stanford University Press), p. 40.

¹⁷⁹ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 26. Derrida sugere o emprego do futuro perfeito (tempo verbal pouco utilizado em português) para expressar a inevitável imaturidade do momento da morte: qualquer que seja o momento em que factualmente ocorra, é previamente possível afirmar que *irá ter sido* prematuro, pois será sempre um ceifar de possibilidades que excediam a duração assim limitada da existência. Neste sentido, a morte acontece sempre *a contratempo*, isto é, esquiva-se à actualização num “momento certo” – ao contrário do que acontece com uma fruta que cai da árvore após ter completado a maturação (*idem*, p. 49).

análise heideggeriana da morte, o duplo carácter constitutivo de que esta se reveste: por um lado, é do morrer como possibilidade (*Sterben*) que emerge o *ainda-não* do *Dasein*, isto é, o campo futuro de possibilidades que o *Dasein* “irá ter sido”; por outro, é a morte biológica (*Ableben*) que ceifa prematuramente este mesmo domínio. Neste sentido, o momento da morte biológica instaura um “ainda não!” – metafórico lamento pela inevitável prematuridade da morte, enquanto anulação de possibilidades não cumpridas¹⁸⁰. Face à possibilidade da morte, a existência surge, pois, como aquilo que é mais próprio do *Dasein*, uma vez que é o seu puro poder-ser que é ameaçado enquanto tal. A este propósito, Derrida propõe a consideração da existência como a *primeira propriedade*, a única “que se teria orgulho em guardar cobiçosamente”¹⁸¹. Derrida remete o leitor para *Da brevidade da vida*, obra de Sêneca que se debruça sobre a morte, onde a partilha do tempo com outrem e o envolvimento em tarefas, quando levados a cabo de forma vã, são retratados como um “desperdiçar” da existência própria¹⁸². Neste sentido, a condução da existência autêntica torna-se premente como a única tarefa que importa concretizar, como um *cuidado da propriedade mais própria*. Em *Ser e Tempo*, Heidegger sublinha que não é possível fornecer pistas concretas acerca do que está em causa na existência autêntica para cada indivíduo, ao mesmo tempo que situa a descrição da autenticidade num plano anterior à constituição de normas éticas. Assim, apenas é possível descrever *formalmente* aquilo em que consiste a autenticidade, cabendo ao leitor descobrir quais os contornos ônticos que uma tal existência pode assumir, experimentando-a por si próprio¹⁸³.

Importa sublinhar que a descrição da autenticidade elaborada por Heidegger aponta para uma auto-suficiência essencial da existência do *Dasein*. Se é verdade que a estrutura do estar-com (outrem) [*Mitsein*] é introduzida como co-originária da estrutura do cuidado, a revelação da morte própria reconduz o *Dasein* a si próprio e desvincula-o de todas as ligações ônticas com outros entes que também são *Dasein*, permanecendo a relação consigo, no cuidado de si, aquilo que ainda se afirma. Emmanuel Levinas aponta para uma essencial “solidão do existir”, que diz respeito ao

¹⁸⁰ Derrida, Jacques, *op. cit.*, p. 69.

¹⁸¹ *Idem*, p. 3. Derrida sugere que a génese da inveja reside na “paixão primitiva pela propriedade como cuidado pelo próprio, pela possibilidade própria, em causa para toda a gente, da sua existência” (*ibid.*).

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *ST*, 294.

facto de a existência própria constituir um elemento irreduzível e intransitivo, de onde parte e ao qual retorna toda a transitividade de que está impregnado o ser do *Dasein*¹⁸⁴. Ao empregar o termo “solidão”, não se tem em vista o estar só entre outros, que apenas é uma possibilidade do *Dasein* na medida em que este é essencialmente constituído pela possibilidade da relação social, mas antes uma incomunicabilidade essencial da existência própria. A este propósito, Levinas afirma que “[a] solidão não aparece como o isolamento fáctico de um Robinson Crusoe, nem como a incomunicabilidade de um conteúdo da consciência, mas como unidade indissolúvel entre o existente e o seu trabalho de ser”¹⁸⁵. A conquista da autenticidade consiste, pois, na plena assumpção deste “trabalho”, cujo caminho passa pelo acolhimento da ameaça de anulação da própria tarefa a cumprir. Esta conquista é feita pelo próprio *Dasein*, a partir de si, e é a si que diz respeito. Assim, a autenticidade permanece essencialmente independente relativamente a qualquer relação social.

¹⁸⁴ Levinas, Emmanuel (2008), *Time and the Other*, trad. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press), p. 42.

¹⁸⁵ Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*, p. 43. Levinas emprega os termos “existente” e “existir” para se referir ao *Dasein* e ao facto de a sua existência estar em causa.

Capítulo III

3.1 – Questionamento da ontologia fundamental como horizonte de investigação acerca do homem e da morte. Um novo olhar sobre a morte do outro

O final do capítulo anterior aponta para um aspecto essencial da análise de Heidegger: o relativo fechamento do *Dasein* na condução do seu ser, e o isolamento em que necessariamente se dá o acesso à autenticidade. De facto, a possibilidade de o *Dasein* ser uma totalidade ocorre sem a intervenção de outrem, enquanto pura possibilidade própria a que o *Dasein* tem acesso por si mesmo, na antecipação da morte, possibilidade com a qual mantém uma relação privilegiada. A morte de outrem é diferenciada enquanto “evento empírico” essencialmente exterior à existência própria, sendo excluída da análise. Da perspectiva da analítica existencial, esta é uma decisão metodológica necessária, cuja legitimidade é previamente garantida pela prioridade da análise ontológica demonstrada por Heidegger nos capítulos iniciais e na secção 49 da segunda divisão de *Ser e Tempo*, que reconduz a análise da morte ao *Dasein* próprio. A exclusão da morte de outrem do âmbito da análise, assim como o primado da ontologia enquanto campo de investigação acerca da essência do homem e do significado da morte, são duas teses contestadas por Emmanuel Levinas em diversas das suas obras¹⁸⁶. Na primeira parte de *God, Death, and Time*, livro que consiste na transcrição de dois cursos ministrados por Levinas no ano lectivo de 1975-1976 na Sorbonne, um dos quais se debruça sobre a análise heideggeriana da morte, Levinas lança duas questões que abrem caminho para as considerações que se seguirão. A primeira delas interroga se a morte pode ser reduzida ao “dilema ontológico do ser e do nada”¹⁸⁷, consequentemente pondo em causa a ontologia enquanto fonte última de significado da existência humana. A segunda, que, como veremos, está intimamente ligada à primeira, questiona a primazia da morte própria relativamente à morte de outrem, propondo a investigação da possibilidade de existirem, “neste ser que somos, [...] ‘coisas’ nas quais o nosso ser não conta como

¹⁸⁶ A presente investigação focar-se-á em *Time and the Other* (1980), *Ética e Infinito* (diálogos de Emmanuel Levinas e Philippe Nemo, 1982) e *God, Death, and Time* (1993).

¹⁸⁷ Levinas, Emmanuel *God, Death, and Time*, p. 8.

primeiro”¹⁸⁸. Levinas põe igualmente em causa que a ansiedade face ao nada da morte própria seja a principal fonte de afectividade humana¹⁸⁹, sugerindo que a morte de outrem pode igualmente originar uma afectação desmesurada de si, constituindo uma instância possível de “saída” da tensão existencial que amarra o homem à sua tarefa de existir.

Levinas sugere que a análise da morte levada a cabo por Heidegger a reduz a uma questão acerca da “aniquilação” do ser, uma vez que o seu significado é determinado entre o ser – a existência que o *Dasein* tem para conduzir – e o nada, a possibilidade da sua anulação, tendo sempre como *locus* o *Dasein* próprio. A possibilidade da morte é a possibilidade da impossibilidade do prosseguimento da tarefa da existência – e a análise da morte, assim como toda a analítica existencial, é subordinada à consideração da tarefa de ser, e logo à ontologia¹⁹⁰. Levinas questiona precisamente a ontologia enquanto meio privilegiado de investigação acerca do homem. Para compreender a crítica de Levinas, importa regressar às secções introdutórias de *Ser e Tempo*, assim como fazer uma breve referência à *Carta sobre o Humanismo*¹⁹¹, texto escrito por Heidegger em 1946 e publicado no ano seguinte, em resposta às questões que lhe foram endereçadas pelo filósofo francês Jean Beaufret, a propósito das quais Heidegger tece alguns comentários retrospectivos acerca de *Ser e Tempo*¹⁹². Na introdução de *Ser e Tempo*, Heidegger torna explícito que a sua investigação consiste numa tentativa de *recuperar a questão acerca do ser* enquanto campo de investigação próprio da filosofia. O *Dasein* é singularizado enquanto ente a investigar porque, como vimos, o seu ser é de tal modo que a sua existência [ser] está para si em causa. Por outras palavras, o assunto do ser é *seu*, esse é *o seu assunto*: daqui emerge a propriedade da existência. O conceito de *Jemeinigkeit* (que expressa que o *Dasein* é “em cada caso meu”) traduz, pois, o facto de o “assunto do ser” ser *assunto de alguém*, em cada caso *o seu assunto*, que não o interpela de forma meramente teórica mas, como nota Levinas, diz respeito à total concretude do seu

¹⁸⁸ *Idem*, p. 58.

¹⁸⁹ *Idem*, p. 18.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 34.

¹⁹¹ Heidegger, Martin (1973), *Carta sobre o Humanismo*, trad. Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores). Nas referências seguintes, esta obra será referida pela abreviatura *CH*.

¹⁹² O título do texto tem origem na primeira dessas perguntas: “Como voltar a dar um significado a palavra humanismo?”, que orienta, igualmente, o desenvolvimento do texto da *Carta*.

existir¹⁹³. Na analítica existencial do *Dasein*, desenvolvida em *Ser e Tempo*, são expostos os modos nos quais o ser se dá no ente que com ele mantém uma relação privilegiada. Neste sentido, Heidegger considera a analítica existencial como um trabalho preliminar, a caminho da questão do ser. Porém, como nota Levinas, a analítica existencial corresponde *desde já* a um passo dentro da ontologia fundamental¹⁹⁴, tese que parece ser corroborada por Heidegger nos comentários posteriormente tecidos na *Carta sobre o Humanismo*. Se em *Ser e Tempo* lemos amiúde a frase “o *Dasein* é o ente para o qual, no seu ser, o seu próprio ser está em causa”, na *Carta sobre o Humanismo* Heidegger insiste na inversão da ordem dos termos, procurando enfatizar o *ser* enquanto aquilo que está em causa na própria investigação acerca do *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger afirma que o ser *se dá*¹⁹⁵ no cuidado de si do *Dasein*. A ênfase é colocada no *Dasein* enquanto *modalidade do ser*, sendo a sua existência composta pelos diversos modos *como o ser se dá* nele. Assim, o pensar, enquanto “acção” desveladora do mundo, é descrito como “*l’engagement pour e par l’Être*” – o envolvimento pelo ser e em favor do ser¹⁹⁶. Em consequência, a humanidade do homem é pensada nos termos do seu questionamento acerca do ser; e a humanidade, colectivamente considerada, é pensada enquanto “saga” do ser, permanentemente em devir¹⁹⁷. Em concordância, o único humanismo que é ainda passível de ser recuperado é, para Heidegger, aquele que *aproxima o homem da sua essência*, isto é, aquele que o reconduz a si enquanto ente entregue ao cuidado do ser, pensado como cuidado de si¹⁹⁸. Neste sentido, a investigação acerca do homem é sempre já uma aproximação à questão do ser, e o humanismo descrito por Heidegger não é mais do que um despertar do *Dasein* que existe no homem, o acordar da sua essência questionadora, que o resgata da “existência decaída” na qual este se interpreta à luz do mundo. A *Carta sobre o Humanismo* insurge-se, pois, contra a interpretação do homem enquanto “animal racional” (um ente entre os entes, que se orienta no sentido da dominação destes) que subjaz aos diversos “humanismos”

¹⁹³ Levinas, *God, Death, and Time*, p. 25.

¹⁹⁴ *Idem*, p. 26.

¹⁹⁵ Heidegger opta pela formulação “dá-se” [*es gibt*] para evitar dizer “o ser é” (*CH*, p. 72).

¹⁹⁶ *CH*, p. 39. Numa outra passagem relevante da *Carta Sobre o Humanismo* encontra-se uma descrição do cuidado enquanto “relação que é a forma como o próprio ser se destina” (*CH*, p. 69).

¹⁹⁷ *CH*, p. 115. *Cf.* também *CH* p. 74.

¹⁹⁸ *CH*, pp. 48 e 91.

históricos¹⁹⁹, bem como contra o positivismo²⁰⁰ que procura instaurar, na filosofia, uma “cientificidade” que é fundamentalmente alheia à sua essência²⁰¹.

As interrogações de Levinas situam-se no campo de questionamento possibilitado pelas considerações da *Carta sobre o Humanismo* acerca de *Ser e Tempo*. Acompanhando a analítica existencial de perto, e reconhecendo como essencial a mudança de paradigma operada por Heidegger no pensamento acerca do ser e do homem, Levinas questiona, porém, o facto de o pensamento heideggeriano excluir do seu cerne uma investigação acerca do significado da vida humana *por si mesma*, subordinando-a à questão do ser²⁰². Levinas traça um retrato da ontologia fundamental enquanto domínio totalizante, notando que o mesmo imperativo metodológico que garante a sua primazia é aquele que conduz à secundarização da morte de outrem na analítica existencial, uma vez excluída a sua viabilidade para a análise fenomenológica. Na analítica existencial, o próprio surge como que preso dentro da sua essencial primazia face ao outro, um “isolamento” que, como vimos, decorre da indissolúvel ligação do *Dasein* à sua tarefa de existir. Levinas reconhece neste isolamento um essencial “horror” do existir, patente no facto de o homem estar destinado a uma tarefa sem exterior, que o mantém inevitavelmente sozinho, em termos ontológicos, face ao outro. Se Heidegger refere, na *Carta sobre o Humanismo*, que o que está em causa no seu projecto é pensar a essência do homem de um modo “mais radical” do que os diferentes “humanismos” foram capazes de fazer²⁰³, Levinas, já plenamente situado no terreno de questionamento da ontologia fundamental, contrapõe uma demanda pela possibilidade de instauração de uma outra “questão radical” no seio da própria ontologia fundamental, uma questão que a possa pôr em causa enquanto domínio totalizante da filosofia, assim como à dedicação a si que

¹⁹⁹ CH, p. 69.

²⁰⁰ CH, p. 96: “Com o constante apelo ao pensamento lógico suscita-se a aparência de um empenho no pensar, quando então, justamente, se renunciou ao pensar.”

²⁰¹ CH, p. 106.

²⁰² Levinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, p. 33: “Para Heidegger, o problema da antropologia não é primordial. Heidegger não está interessado no significado da existência humana por si mesma. A dimensão humana [*l’humain*] não aparece no seu pensamento, excepto quando o ser está em questão no épico do ser.” Na *Carta Sobre o Humanismo* encontram-se diversas passagens que corroboram a afirmação de Levinas, de que é exemplo a seguinte: “‘Humanismo’ significa agora, caso nos decidamos a manter a palavra: a essência do homem é essencial para a verdade do ser, mas de tal modo que, em consequência disto, precisamente não importa o homem simplesmente como tal” (CH, p. 91). Ao mesmo tempo, Heidegger afirma, por diversas vezes, que um humanismo pensado a partir da verdade do ser não aproxima de todo o homem do “inumano”, correspondendo, antes, a uma abertura de “outras perspectivas” até então desconsideradas pelos “humanismos” históricos (CH, p. 96).

²⁰³ CH, p. 50.

constitui a tensão existencial do *Dasein*. Neste sentido, Levinas interroga: “Será o significado sempre um evento do ser?”²⁰⁴. A questão de Levinas conduz, pois, à investigação da possibilidade de o homem agir de outro modo que não por mor de si próprio e, conseqüentemente, de outro modo que não “a favor do ser”. Não incidentalmente, esta investigação, que ocupa grande parte do pensamento filosófico de Levinas, tem igualmente lugar na proximidade da questão da morte. É no domínio da ética que Levinas situa a possibilidade de um domínio “para lá do ser”²⁰⁵. Na próxima secção, procurar-se-á explicitar os moldes da sua proposta, assim como evidenciar o papel assumido pela morte, na sua análise, enquanto instância fundadora da alteridade.

3.2 – A morte como génese da alteridade e o seu papel na constituição da ética

De facto, a análise da morte assume um papel fundamental no pensamento filosófico de Levinas, que se desenvolve amiúde em diálogo com Heidegger. Levinas critica sobretudo a exclusão da morte de outrem (ou, se preferirmos, do *outro*²⁰⁶) da análise, cuja necessidade metodológica põe em questão. Esta objecção parte de uma observação da disposição que colora a existência de um indivíduo perante a morte de outro. Levinas sublinha que a relação do próprio com a morte é indissociável das repercussões emocionais provocadas pela morte do outro, que crê não poderem ser reduzidas à ansiedade sentida ante a possibilidade de aniquilação da sua própria existência²⁰⁷. Levinas sugere que a morte do outro é a “primeira morte” – aquilo que na morte primeiramente concerne ao próprio, pelo seu carácter excessivo e dramático que, segundo Levinas, se impõe como um “escândalo”²⁰⁸, mais do que como um “evento empírico” que meramente faz despontar no indivíduo o sentir de uma ameaça similar que paira sobre si. Levinas situa, pois, a morte do outro para lá do âmbito do significado que advém de uma consideração da existência própria: para lá da alternativa que opõe ser e nada no ser do próprio. Levinas sugere que a morte de outrem põe o próprio em contacto com uma dimensão de absoluto enigma – pois o

²⁰⁴ Levinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, p. 58.

²⁰⁵ *Idem*, p. 65.

²⁰⁶ Doravante, utilizar-se-á o termo “outro” em vez de “outrem”, uma vez que traduz mais adequadamente *autrui*, termo empregue por Levinas em francês.

²⁰⁷ Levinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, p. 10.

²⁰⁸ *Idem*, pp. 43 e 72.

outro, ao quedar-se sem resposta, “num movimento oposto à fenomenologia”, parte na direcção do absoluto desconhecido²⁰⁹.

Como vimos, Heidegger caracteriza a morte enquanto modo de ser do *Dasein*, isto é, enquanto condição da condução da sua existência. Neste sentido, a morte é *aquilo que lhe é mais próprio*, pois é uma possibilidade sua originária, inexorável e intransferível. Aceitando que na morte há algo que concerne inevitavelmente ao próprio enquanto aniquilação, Levinas propõe, porém, que se permaneça mais demoradamente no “lugar de aporia” instaurado pela consideração da morte *antes* da sua análise enquanto possibilidade da impossibilidade da existência própria. Para tal, Levinas sugere que, mediante uma inversão dos termos da proposição de Heidegger, se pense a morte como a “impossibilidade da possibilidade” de ter um projecto²¹⁰. Esta inversão é significativa. Se, em Heidegger, a “possibilidade da impossibilidade” situa a investigação ainda no campo da possibilidade, isto é, no domínio em que o *Dasein* interpreta e conduz a sua existência, quando se considera a “impossibilidade de toda a possibilidade”, o pensamento é, pelo contrário, remetido para um campo de ininteligibilidade, essencialmente resistente a qualquer compreensão por parte do *Dasein*. Neste sentido, a morte surge como um evento essencialmente *exterior* ao ser do *Dasein*, que corresponde à deposição da sua “soberania” na condução da existência²¹¹. A morte é, pois, olhada por Levinas como o anunciar da pura alteridade²¹². Neste sentido, é na morte que primeiramente surge a possibilidade de irrupção do Outro no Mesmo²¹³, sob a imagem do puro mistério ou enigma que não é cognoscível pela “luz” que constitui o horizonte de acontecimento do *Dasein*. Contrariamente a Heidegger, que anuncia a antecipação da morte enquanto possível conquista da liberdade, Levinas pensa a morte como instância de total passividade, face à qual o *Dasein* é privado do seu carácter de “sujeito”²¹⁴. A análise da morte serve de ponto de partida para uma analogia acerca da relação do *Dasein* com o outro.

²⁰⁹ *Idem*, pp. 9 e 49.

²¹⁰ *Idem*, p. 74. Esta inversão é igualmente sugerida por Sartre, na secção de *O Ser e o Nada* anteriormente referida. Cf. Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 658.

²¹¹ Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*, p. 72.

²¹² *Idem*, p. 74.

²¹³ O conceito do “Mesmo” reporta-se ao isolamento existencial que caracteriza o *Dasein*, descrito na secção anterior da dissertação, a partir dos comentários de Levinas. Na medida em que o *Dasein* contacta o exterior sempre já no seio do *seu* aí, está sempre situado no âmbito do “Mesmo” de si. É neste sentido que a morte surge como o “Diferente” ou o “Outro” – enquanto algo essencialmente exterior ao âmbito existencial do *Dasein* que, neste sentido, quebra a sua solidão (*ibid.*).

²¹⁴ Levinas, Emmanuel, *Time and the Other*, p. 70.

Apenas mediante a consideração do outro como um *outro absoluto*, não redutível ao mesmo, pode ter lugar uma relação autêntica entre indivíduos, que surge da aceitação, no próprio, do elemento absolutamente heterogêneo que o outro constitui para si²¹⁵. Neste sentido, a relação social surge, para Levinas, como âmbito por excelência da “saída do ser” – concretamente através da assumpção de uma responsabilidade ilimitada pelo outro que, no limite, conduz à sua substituição por ele²¹⁶. Assim, na ética o próprio é secundarizado face ao outro, correspondendo a acção de sujeição ao outro à instância por excelência de abandono da tensão existencial que amarra o próprio à sua existência²¹⁷.

Para uma melhor compreensão da concepção de “outro” apresentada por Levinas, importa atentar sobre as suas descrições do rosto enquanto lugar privilegiado de acesso fenomenológico à alteridade. Levinas descreve o rosto como sendo irreduzível aos elementos que o compõem, pois na medida em que aponta para a presença de *alguém*, transcende tudo o que ali meramente aparece²¹⁸. Ao diagnosticar o elemento intrinsecamente relacional da existência humana, Levinas aproxima-se da descrição feita por Heidegger da estrutura do estar-com (outrem) [*Mitsein*]. Porém, Levinas afirma que o acesso ao rosto é, “num primeiro momento, ético”²¹⁹. Levinas identifica no rosto do outro a petição de assumpção de uma responsabilidade ilimitada por ele, por parte do próprio. Na nudez do rosto do outro (que, regra geral, é a parte do corpo que se apresenta mais desprotegida) Levinas reconhece simultaneamente uma exposição “nua” mas “digna”, isto é, uma essencial vulnerabilidade a qualquer detrimentalidade que possa vir do exterior; mas nele identifica igualmente um mandamento de proibição: “não matarás”²²⁰. Para Levinas, a expressividade do rosto é precisamente aquilo que faz com que o outro transcenda a mera “identidade relativa” que mapeia tudo aquilo que o *Dasein* encontra na clareira de inteligibilidade da sua existência, e que se transforme num outro absoluto. Na rectidão do seu rosto, o outro já não é uma “personagem num contexto” – um estudante de filosofia, filho

²¹⁵ *Idem*, pp. 75-77.

²¹⁶ Levinas, Emmanuel (2007), *Ética e Infinito*, trad. João Gama (Lisboa: Edições 70), p. 83.

²¹⁷ *Idem*, pp. 82-83.

²¹⁸ *Idem*, p. 70.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Idem*, pp. 70-71 e Levinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, pp. 106 e 117.

deste e daquele indivíduo, com uma dada forma de se apresentar – mas antes um absoluto “tu”, aquele que concerne ao próprio numa exigência ética absoluta²²¹.

De modo análogo ao imperativo kantiano, também a exigência de responsabilidade pelo outro descrita por Levinas é ilimitada. De facto, apenas uma petição ética desmesurada por conferir uma nova identidade ao indivíduo, substituindo-se à tensão existencial que o entrega, também indefinidamente, ao cuidado de si. Para Levinas, o cuidado de si deve, pois, ser substituído por um cuidado infinito pelo outro. Neste sentido, a sua proposta ética conduz a um novo entendimento do tempo, pensado como uma “duração” de permanente adiamento do regresso ao cuidado de si, que é deferido para um instante sempre posterior, que nunca chega: preterido para o infinito²²². Nesta medida, numa temporalidade fundada na ética, o homem relaciona-se com um domínio “para lá do ser”²²³. A morte assume, no pensamento de Levinas, um papel relevante num segundo sentido, enquanto instância possibilitadora da ética. Ao mesmo tempo que anuncia a alteridade absoluta, a morte pensada enquanto “possibilidade da impossibilidade” (isto é, no sentido heideggeriano), representa a possibilidade do absurdo no seio da existência, a permanente exposição à possibilidade do desfazer de toda a acção. Neste sentido, a morte é o risco do sem-sentido, a “loucura necessária” a que o indivíduo permanentemente se expõe, e que garante a natureza desinteressada da sua acção, impedindo que a sua responsabilidade se transforme na mera “assimilação do outro dentro de um comportamento”²²⁴. Na medida em que é mortal e que a sua própria existência é ameaçada, o indivíduo responsabiliza-se pelo outro antes de si mesmo, ante a possibilidade da sua aniquilação. Nesta acção desinteressada, o homem é individualizado pela radical insubstituibilidade da sua responsabilidade por outrem. Assim, a morte enquanto ameaça ao próprio, é aquilo que permite o acesso a uma *saída do ser*, o abandono da dedicação a si que o autor descreve, significativamente, através da palavra hifenizada “des-inter-esse”²²⁵. A antecipação da morte surge, pois, no pensamento de Levinas, como instância privilegiada de passagem ao nível ético.

²²¹ Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*, p. 71.

²²² Levinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*, por exemplo pp. 22-23 e 111.

²²³ Cf. a este respeito as duas aulas dedicadas por Levinas à ética kantiana, transcritas em *God, Death, and Time: The Radical Question: Kant Against Heidegger* (pp. 57-61) e *A Reading of Kant (Continued)* (pp. 62-65).

²²⁴ Levinas, Emmanuel, *Idem*, p. 117.

²²⁵ Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*, p. 83.

Porém, assim como a conquista da autenticidade descrita por Heidegger, também a ética proposta por Levinas permanece formal. A sua proposta vai sobretudo no sentido de uma deposição do sujeito enquanto soberano do seu ser. Neste sentido, a ética tal como descrita por Levinas pensa um homem que já não é apenas *Dasein*, pois nele desperta uma dimensão distinta de humanidade: “de outro modo que ser”²²⁶, na qual a morte do outro vem *antes* da morte própria.

Importa, porém, questionar até que ponto esta consideração constitui uma *descrição*, ou antes a *proposta* de uma ética possível. É o próprio Levinas que reconhece que o imperativo ético sentido ante o rosto de outrem, “não matarás”, não é coroado pela necessidade ontológica, uma vez que o homicídio é certamente ainda possível²²⁷. Apesar disso, Levinas sugere que o “despontar de raridades éticas” corresponde desde logo a uma interrupção do “épico do ser”, isto é, a uma perturbação essencial da tensão existencial de dedicação a si, que anuncia um significado de outra ordem²²⁸. É interessante notar que Levinas caracteriza a ética como o reconhecimento de uma dívida impagável ao outro, que apelida de “culpa”, enquanto Heidegger, por sua vez, emprega termos similares [*Schuld* – que significa simultaneamente dívida e culpa] para referir-se ao facto de o *Dasein* conduzir a sua existência a partir de uma facticidade que não se deu a si próprio. Neste sentido, se para Levinas o indivíduo é sempre culpado perante o outro (por eventualmente lhe sobreviver e pelo infinito da exigência ética que sobre si recai e que nunca consegue pagar em vida)²²⁹, para Heidegger o *Dasein* está em dívida para com o ser, e a ela responde apropriando-se da condução da sua existência.

Não é conhecido qualquer comentário de Heidegger acerca da proposta de Levinas. Porém, em objecção a Levinas, avança-se que não fica inteiramente esclarecido de que forma a dedicação ao outro não é ainda uma forma de dedicação ao próprio, possibilitada pela essência intrinsecamente relacional do *Dasein*. Nesse sentido, a ética seria ainda o cumprir da tarefa do ser, e a ontologia fundamental perduraria enquanto pensamento único da “aventura englobante” em que se inscreve o homem. A ética proposta por Levinas surge como um premente repensar da

²²⁶ Faz-se aqui referência a *Autrement qu'Être ou au-delà de l'Essence*, outra das obras de Levinas.

²²⁷ Levinas, Emmanuel, *Ética e Infinito*, p. 71.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Idem*, p. 84.

humanidade do homem face ao vazio ético pressentido no seio de uma ontologia que aponta para a essencial primazia do próprio face ao outro. No entanto, na medida em que a “ética fundamental” de Levinas não é coroada pela necessidade ontológica, esta parece permanecer essencialmente metafísica, acessível apenas mediante um “salto de fé”. Resta, pois, despertar o pensamento acerca das consequências da proscrição de toda a metafísica, anunciada por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo* como ilação última a retirar de *Ser e Tempo*. E, nesse despertar, continuar a *habitar problemáticamente* a questão do ser na proximidade do outro.

Conclusão

Esta dissertação procurou examinar a morte enquanto estrutura originária da existência humana. Demonstrou-se que a morte é uma possibilidade de cada instante dessa existência, tendo um papel essencial na génese do modo como o homem se relaciona com o seu ser. Além disso, mostrou-se que apenas uma consideração transparente da morte enquanto possibilidade iminente permite conduzir a existência da forma que para cada um é a mais própria. A investigação começou por inquirir acerca dos diferentes modos possíveis de análise do fenómeno da morte, tendo-se concluído que as investigações da biologia, da antropologia ou da etnografia pressupõem já uma concepção ontológica da morte e do próprio fenómeno de inteligibilidade enquanto tal. A presente investigação foi inscrita no domínio de investigação acerca destas pressuposições – a ontologia fundamental. Neste sentido, tornou-se premente começar por um esclarecimento daquilo que se entende por “existência humana”, antes de partir para uma determinação do significado de que a morte se reveste em relação com ela. Com vista a uma exposição dos pressupostos da própria investigação em curso, procedeu-se a um exame dos conceitos de “homem” e de “existência”, tendo-se mostrado que no primeiro está implícita a interpretação da essência do homem enquanto “animal racional”, que não dá conta de forma adequada do fenómeno unitário do aparecimento que constitui a existência humana. Para uma aproximação mais eficaz a este fenómeno, introduziu-se o conceito de *Dasein*, explicitando-se a concepção de “existência” desenvolvida por Heidegger, enquanto o “estar em causa” do homem no seu ser, e mostrou-se de que modo o *Dasein* determina o ser dos entes através da antecipação de possibilidades de relação com eles. Ao expor a estrutura do cuidado, sublinhou-se o facto de o *Dasein* ser condicionado por uma facticidade particular, ao mesmo tempo que se apontou para o facto de este se interpretar, a maior parte das vezes, mediante as directivas que recebe de um outrem impessoal, a “gente”.

Tendo-se assinalado a incompletude da análise desenvolvida no primeiro capítulo da dissertação (que acompanhou a primeira divisão de *Ser e Tempo*), foram assinaladas duas tarefas adicionais a cumprir – a exibição teórica do *Dasein* como um todo, e a exposição das estruturas existenciais acima apresentadas no modo de ser da

autenticidade. Sendo a morte o “evento” que extingue a existencialidade do *Dasein*, concluiu-se que a possibilidade de cumprimento da primeira tarefa está intimamente dependente do desenvolvimento de uma análise da morte. No entanto, a impossibilidade de experienciar o evento da morte conduziu à necessidade de testar diferentes possibilidades que pudessem facultar o acesso à sua tematização. Começou-se pela investigação da morte de outrem, tendo-se concluído que dela apenas se pode obter conhecimento indirecto, ficando por determinar o significado da morte para o ser daquele que morre. De seguida, analisaram-se as ideias de “fim” e de “totalidade” a propósito de diferentes entes. Desta análise extraiu-se a compreensão de que, assim como o futuro amadurecimento de uma fruta integra já em potência o seu presente, também o *Dasein*, na antecipação de si, é já o seu ainda-não. Deste modo, a morte pensada como o ainda-não mais extremo do *Dasein* tornou-se acessível para a análise enquanto possibilidade existencial. Sob esta perspectiva, atentou-se sobre o modo inautêntico de relação com esta possibilidade, ou inautêntico “ser para a morte”, procurando apontar para os traços que, na compreensão pré-ontológica da morte indiciam a sua possibilidade de compreensão autêntica. Assim, apontou-se para a ansiedade enquanto disposição que resgata o *Dasein* ao seu estar-perdido na “gente”, enfatizando que tal acontece através de uma revelação do facto de o *Dasein* estar lançado para a morte. Neste sentido, o autêntico ser para a morte foi descrito como um aceitar da ansiedade a respeito da possível impossibilidade da existência a cada momento, explicitando-se o carácter de “apropriação” da existência própria que subjaz a este modo de ser. Após esta análise, evidenciou-se que uma concepção originária de futuro tem a sua génese na antecipação da morte, expandindo-se a análise para revelar a temporalidade originária como significado da estrutura do cuidado.

A análise da morte indicou um essencial fechamento do *Dasein* na condução do seu ser, e a petição de considerações adicionais acerca do isolamento existencial do *Dasein* conduziu à introdução de um diálogo entre Heidegger e Levinas. O último problematiza a primazia que, em *Ser e Tempo*, é atribuída à morte do próprio relativamente à morte do outro. Procurou-se mostrar que esta crítica se dirige igualmente às próprias fundações da analítica existencial. Esta pensa o homem a partir da sua essência questionadora que, na *Carta sobre o Humanismo*, é entendida por Heidegger como uma essencial relação com o ser. Assim, uma concepção distinta da

morte, em que a morte do outro adquira uma importância vital, deve extrair o seu significado de outro domínio que não o do ser, sugerindo-se, com Levinas, a ética enquanto domínio onde este significado deve ser procurado. Apresentou-se a concepção de “ética fundamental” desenvolvida por Levinas, apontando para o “rosto” como origem do imperativo ético de responsabilidade ilimitada por outrem e para a morte como risco de sem-sentido que garante o carácter desinteressado da acção, impedindo-a de se transformar na mera instanciação de uma regra social. Reconhecendo a pertinência e fecundidade do pensamento de Levinas, sugeriu-se, porém, que a ontologia fundamental parece englobá-lo ainda no seu seio. Mediante esta consideração, reafirmou-se ainda a importância do estabelecimento do pensamento ético no seio da questão do ser.

Devido ao âmbito necessariamente circunscrito deste trabalho, houve questões pertinentes que foram excluídas da análise, mas que constituem possíveis domínios de investigação futura, possibilitada pela abordagem agora desenvolvida. Uma destas questões prende-se com a aproximação heideggeriana à ideia de “nada”, que primeiramente aflora na análise da ansiedade apresentada em *Ser e Tempo*. Uma investigação deste cariz facultaria certamente o acesso a uma consideração mais aprofundada da questão da morte. Por outro lado, seria igualmente frutífero proceder a uma averiguação da existência implícita de uma coloração moral na descrição da autenticidade apresentada por Heidegger. Por fim, seria interessante investigar mais atentamente as ligações existentes entre o pensamento de Heidegger, nomeadamente a sua análise da morte enquanto génese da autenticidade, e o pensamento dos existencialistas franceses, procurando mapear aquilo que no pensamento do primeiro informa o dos segundos, mas também analisar as profundas diferenças entre ambos, assinaladas por Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*.

Bibliografia

- Carman, Taylor (2006), “The Concept of Authenticity” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing).
- Derrida, Jacques (2006), *Aporias: Dying – Awaiting (One Another At) the “Limits of Truth”*, trad. Thomas Dutoit (Stanford: Stanford University Press).
- Dreyfus, Hubert L.; Wrathall, Mark A. (2006), “A Brief Introduction to Phenomenology and Existentialism” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing).
- Epicuro (2002), *Carta sobre a Felicidade*, trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore (São Paulo: Editora UNESP).
- Freud, Sigmund (2003), *The Uncanny*, trad. David McLintock (Londres: Penguin Books).
- Haar, Michael (1997), *Heidegger e a Essência do Homem*, trad. Ana Cristina Alves, (Lisboa: Instituto Piaget).
- Heidegger, Martin (1973), *Carta sobre o Humanismo*, trad. Arnaldo Stein (Lisboa: Guimarães Editores).
- Heidegger, Martin (1977), *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe* (Frankfurt: Vittorio Klostermann); trad. inglesa: *Being and Time* (2008), trad. John Macquarrie, Edward Robinson (Nova Iorque: Harper Perennial Modern Thought); trad. portuguesa: *Ser e Tempo* (2005), trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback (São Paulo: Vozes).
- Heidegger, Martin (1992), *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trad. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press).
- Inwood, Michael (1999), *A Heidegger Dictionary* (Oxford: Blackwell Publishing).

- Kant, Immanuel (2013), *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian).
- Large, William (2008), *Heidegger's Being and Time* (Edimburgo: Edinburgh University Press).
- Levinas, Emmanuel (2000), *God, Death, and Time*, ed. Jacques Rolland, trad. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press).
- Levinas, Emmanuel (2007), *Ética e Infinito*, trad. João Gama (Lisboa: Edições 70).
- Levinas, Emmanuel (2008), *Time and the Other*, trad. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press).
- Mulhall, Stephen (2005), *Heidegger and Being and Time* (Londres: Routledge).
- Sartre, Jean-Paul (1997), *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão (Petrópolis: Vozes).
- Wrathall, Mark A. (2006), “Existential Phenomenology” in *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Wrathall, Mark A.; Dreyfus, Hubert L. (eds.) (Oxford: Blackwell Publishing).