



UM ESTUDO SOBRE A TEMPORALIDADE DO SER EM HEIDEGGER

DILSON BRITO DA ROCHA¹

RESUMO:

Nosso objetivo com o presente estudo é, a partir da obra intitulada *Ser e Tempo*, de autoria de Martin Heidegger, examinar o termo cunhado por ele, *Dasein*, o ser-aí, na maneira como é engendrado neste suntuoso texto. Nos valeremos, outrossim, de outros escritos que possam corroborar. O filósofo alemão se incumbe de uma tarefa que, conforme ele, até então foi negligenciada, a saber, compreender o ser sem desvencilhá-lo do tempo. Ocorre que, sua filosofia é um labor em favorecimento da temporalidade do ser. A fim de levar a cabo seu empreendimento intelectual, procede com um *modus operandi* fora do estofo metafísico, que era o consuetudinário. Segundo Heidegger, na tradição da filosofia ocidental, que é metafísica, presente desde Platão até Nietzsche, permaneceu uma culpa, isto é, o entendimento do ser de maneira dissociada do tempo e, se quisermos, em oposição a ele. Dessarte, o ser foi pensado na sua atemporalidade, não podendo decorrer outra coisa senão sua entificação, quimera que nosso filósofo rechaça.

Palavras-chave: *Dasein*, temporalidade, metafísica.

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista

A STUDY ON THE TEMPORALITY OF BEING IN HEIDEGGER

ABSTRACT

Our objective with this study is, based on the work entitled *Being and Time*, by Martin Heidegger, to examine the term he coined, *Dasein*, the being-there, in the way it is engendered in this sumptuous text. We will also make use of other writings that may corroborate. The German philosopher undertakes a task that, according to him, has hitherto been neglected, namely, to understand being without releasing it from time. It so happens that his philosophy is a work in favor of the temporality of being. In order to carry out his intellectual enterprise, he proceeds with a *modus operandi* outside the metaphysical stuff, which was the customary. According to Heidegger, in the tradition of Western philosophy, which is metaphysical, present from Plato to Nietzsche, it remained a fault, that is, the understanding of being in a way dissociated from time and, if we like, in opposition to it. Thus, the being was thought of in its timelessness, with nothing other than its entification being possible, a chimera that our philosopher rejects.

Keywords: *Dasein*, temporality, metaphysics.

INTRODUÇÃO

A obra ora enfrentada, *Ser e Tempo*, que data de 1927, foi escrita no remanso da floresta negra, onde se deu uma espécie de refúgio por parte de Heidegger, de sorte que quase não havia literatura à disposição, obrigando o pensador a recorrer à sua extraordinária memória. Nos deparamos no texto com uma gama de filósofos aludidos de copiosa envergadura, tais quais, Aristóteles, Agostinho, Hegel, Husserl, Kierkegaard etc. Quando ela se torna pública Heidegger tinha os completos trinta e sete anos de idade. A despeito da idade juvenil, considerando que se tratava de um acadêmico, gozava de reconhecimento irrestrito. Era estimado, naquele cenário em que a intelectualidade não era incomum e onde o crivo era minucioso, como um gênio que executava uma insurgência na filosofia tudesca. Naturalmente, seu criterioso feito traspassou os muros germânicos.

Queremos entender que aquela de Heidegger é uma autêntica revolução filosófica, não por estabelecer um inaudito estatuto epistemológico, a exemplo do criticismo kantiano, mas por reclamar a urgência de se pensar o ser a partir da temporalidade e, a fortiori, por instaurar a noção que explana tal ideia, o ser-*aí*. Logo, a questão fulcral de *Ser e Tempo* é conducente ao ser. Ela atravessa a produção heideggeriana, perpassando, igualmente, os recém-publicados *Cadernos Negros* (*Schwarze Hefte*), os escritos autobiográficos. De qualquer forma, a questão

esteve amiúde no horizonte intelectual do exigente filósofo. Em todo caso, poder-se-ia assegurar que, se pudéssemos falar de um protagonista em *Ser e Tempo*, este seria reconhecido no *Dasein*.

No que tange ao ser, Heidegger sustenta que nos encontramos em uma condição incongruente e estranha, pelo fato de que, aquilo que é mais próximo, é para nós mais escuro. Usando o verbo “ser”, denota que já temos uma compreensão do verbo “ser”, uma compreensão, contudo, que extrapola o verbo, no pressuposto gramatical. Temos uma compreensão do ser, ainda que de forma mediana e vaga. Todavia, o pensador assente que esquecemos o ser. Este esquecimento se deu de modo progressivo na história da metafísica ocidental, que é a própria história da filosofia. A época da metafísica, na qual nós ainda nos encontramos, antes, a levamos aos extremos com o advento da maneira de pensar tecno-científica, é, *ipsis verbis*, a idade do esquecimento do ser. Isso compulsa uma tarefa diligente para a filosofia, em certo sentido, de anamnese, quer dizer, ela deve recordar o ser que esquecemos, pois sempre se tentou defini-lo, com a entificação, que Heidegger refuta de maneira patente.

No solo da arrancada grega para interpretar o ser, formou-se um dogma que não apenas declara supérflua a questão sobre o sentido do ser como lhe sanciona a falta. Pois se diz: “ser” é o conceito mais universal e o mais vazio. Como tal, resiste a toda tentativa de definição. Esse conceito mais universal e, por isso, indefinível prescinde de definição. (HEIDEGGER, 2012, p. 27, grifo nosso).

Em *Ser e Tempo* Heidegger não fala de modo explícito da diferença ontológica, em realidade faz referimento. A diferença ontológica é a diferença entre ser e ente. Ele diz que o ser do ente não é o ente, mas é sempre o ser de um ente. Significa que nós vivemos dispersos, imersos entre os entes. Os entes são coisas que lidamos diariamente, e somos nós mesmos. Vivemos em uma espécie de “sono ôntico”, e não acordamos ao ser. Nós apagamos e contentamos em viver entre os entes. Porquanto, estes entes para nós perderam o reenvio ao ser, a quem para sempre, porém, envia e do qual é oriundo.

Na época de Heidegger as ciências já eram impostas. Nas primeiras páginas de *Ser e Tempo* ele atesta que a filosofia não pode estar no mesmo plano das ciências. A filosofia está, de tudo, em outro nível. As ciências, em seus escopos, se ocupam do ente, cada uma em sua especialização peculiar. A filosofia, invés, se ocupa do ser. Ela nos rememora o ser e nos desperta do sono ôntico.

DESENVOLVIMENTO

Heidegger introduz a palavra *Dasein*, e não escolhe falar de ser humano e de sujeito, como era convencional. Esta palavra alemã quer dizer ser-aí que cada um de

nós é. Se compõe por duas partes: i) sein e ii) Da. Ela já foi empregada por Immanuel Kant e Hegel, sobretudo com o significado de existência. A novidade introduzida por Heidegger se encontra na sua explicação de que todo Dasein é sempre singular. Cada um de nós tem a tarefa de se tornar “aquilo que é”, o “aí”. Neste seguimento, devemos asserir que todo ser-aí tem que ser o seu ser.

O pensador teuto assume como ponto de partida o Dasein, o que já seria, per se, insurgente; não parte de um sujeito abstrato; escolhe como ponto de partida o Dasein pelo fato de que, cada um de nós sempre teve uma compreensão do ser vaga e média; garante que entre todos os entes intramundanos, o Dasein é o único em grau de interrogar sobre o ser; declara que o ser-aí é a claridade do ser. Isso concerne que o ser se revela no ser-aí.

O Dasein é o lugar para começar a responder à questão sobre o ser porque ele, diferente dos outros tipos de entidades, sempre tem uma compreensão do ser: entes humanos são entes para quem as entidades são manifestas em seu modo de ser. Isso não significa que nós já temos uma concepção desenvolvida sobre o que é ser (se tivéssemos, haveria pouco para Heidegger e Ser e Tempo realizarem), mas, em vez disso, nossa compreensão é em grande medida implícita e pressuposta, o que Heidegger chama de “pré-ontológico”. Uma vez que o Dasein tem uma compreensão do ser, ainda que implícita e não temática, Heidegger argumenta que a ontologia fundamental deve começar com a tarefa de interpretar ou articular essa compreensão pré-ontológica do ser. Fazer isso fornecerá uma primeira passagem para responder a questão do ser em geral, uma vez que compreender o Dasein, ou seja, o que é ser o tipo de ente que somos, pressupõe compreender o que compreendemos, ou seja, o ser. (CERBONE, 2013, p. 69, grifos nossos).

Heidegger delinea uma analítica existencial do Dasein. Para ele o ser-aí que cada um de nós é não pode ser compreendido estaticamente, pois cada Dasein é sempre um “poder ser”. Segundo ele, a essência do ser-aí, se é que estamos autorizados para falar de essência, é a sua existência. “O modo do Ser-aí é a existência.” (REALE, 1990, p. 583). Existir para ele é emergir. O ser-aí existe numa dinamicidade, no seu poder ser. Cada um de nós é um poder ser, não podendo, sob risco de grave equívoco, ser compreendido de modo estático.

O modo de ser-aí não é a realidade, mas é sempre a possibilidade, em razão de que, cada um de nós está cotidianamente de frente a possibilidades que devemos, por força, escolher. Somos postos sempre de frente a possibilidades que escolhemos. Por conseguinte, seria um absurdo não pensar o ser-aí como “poder ser”. É evidente que Søren Kierkegaard já operava desta maneira. Entretanto, aqui começa a radicalização sem precedente executada por nosso filósofo, uma genuína guinada.

Neste certame, Heidegger descreve o ser-aí em sua cotidianidade. Não interessa mais como os filósofos descreveram o sujeito (abstrato: com propriedades), nem tampouco como o sujeito conhece o mundo desde o âmbito gnosiológico. Pelo

contrário, importa o ser-aí, o Dasein na sua vida cotidiana: como ele se comporta, o que faz, o que e como escolhe – é, de veras, uma descrição do ser-aí em sua cotidianidade. Para Heidegger, o último campo (fenomênico) foi sempre olvidado pela tradição filosófica. Neste momento há uma sorte de reprovação de seu mestre Edmund Husserl, uma repreensão à própria fenomenologia, não obstante disponha de seu método. (cf. REALE, 1990, p. 582). Heidegger é, neste sentido, performativo, exortativo, quando nos diz o que o Dasein deveria fazer.

Conforme o pensador, cada um de nós não é exemplar de um gênero (humano). Sem embargo, cada um de nós é sempre singular, por isso, em seu percurso o *Dasein* deve diferenciar-se. Dá-se que, o ser-aí está sempre na encruzilhada entre a inautenticidade e a autenticidade. A autenticidade tem o que fazer com a apropriação. O ser-aí que escolhe a autenticidade decide em proveito da apropriação das suas possibilidades, as mais próprias.

[...] se eu sou autêntico, eu irei comportar-me necessariamente de modo chocante ou bizarro, mas estas minhas ações, por mais bizarras ou mundanas que aparentem ser, originam-se de minha própria perspectiva, mais do que de fatores externos. (COLLINSON, 2004, p. 262).

Para Heidegger a inautenticidade vem antes da autenticidade. O esforço do ser-aí em direção a autenticidade é aquele de emergir, de se destacar da inautenticidade. Calha que, a diferença entre autenticidade e inautenticidade não é quantitativa, ou seja, não se trata de ser um ser mais ou menos. Heidegger concede o exemplo da operosidade e do prazer. Quem opera mais e/ou quem tem mais prazer não quer dizer, necessariamente, que seja mais autêntico. Antes, pode ser que seja, por desfortúnio, inautêntico.

O filósofo poderia ter optado pela palavra “existência”, porém, elege a palavra Dasein. Existir, como acenamos há pouco, significa o contínuo emergir, um incessante ultrapassar-se. É próprio essa dinamicidade, no sentido de possibilidade. A escolha da palavra Dasein se dá pelo fato de que é muito relevante para o filósofo o “da”. Sucede que, este “aí” é a eminente novidade do modo como Heidegger entende o ser-aí. Mesmo dantes da requintada obra *Ser e Tempo*, ele, precisamente em 1919, na lição denominada “Hermenêutica da facticidade”, que não pode ser confundida com fato (fatualidade), prenuncia aquela noção.

A facticidade indica exatamente o “da”, a saber, o “aí” de cada um de nós. Exprime a ideia de que cada um de nós está em uma facticidade, e emerge dela. Ocorre que, em *Ser e tempo*, Heidegger escolhe uma palavra que tem a tradução de facticidade, mas que é, com efeito, mais radical. Emblema, decerto, o ser lançado, jogado, revelando que o ser-aí é sempre jogado. Isso é um lançar originário. É

evidente que aqui há um precedente de Kierkegaard, que já se ocupou da indagação: quem me lançou no mundo?

O lançado é a condição inelutavelmente finita, na qual cada um de nós foi jogado, sem ter requerido, nem tampouco escolhido. É irrefutável que há nisso uma admissão de passividade. Cumpre salientar que, ser jogado tem para Heidegger um colorido trágico. Ou seja, não é ser criado, como o *é*, *verbi gratia*, na tradição hebraico-cristã. Pois, no “ser lançado” heideggeriano não existe um sentido nem de proveniência, nem sequer de direção, ou mesmo uma espécie de conteúdo soteriológico. Porquanto, verifica-se na impositação do filósofo a tragicidade da queda.

Não somente cada um de nós é jogado, mas deve-se somar a isso o fato de que advertimos o ser lançado. Heidegger, explorando a língua alemã, uma prática recorrente em seus textos, introduz um substantivo, que podemos admitir como “encontrar-se” (por exemplo, “eu me encontro em Friburgo na Brisgóvia”). Expressa que nos sentimos situados. Sobretudo, designa que nosso ser-aí, no modo como se move no mundo, está sempre, em qualquer modo, em uma condição de passividade. É sempre, não somente situado, mas presa da afetividade.

Na contramão do que pensou a tradição filosófica, Heidegger profere que a afetividade não é um acidente. Sustenta que tudo aparece sempre em uma determinada disposição emotiva, isto é, medo, alegria, temor, preocupação, desinteresse, tédio etc. Esta afetividade incide no modo no qual nós nos dirigimos às coisas, mas não, queremos endossar, epistemologicamente, como firmamos outrora. Neste senso, o ser-aí que compreende, compreende sempre desde seu sentir situado no mundo. À vista disso, não temos um sujeito desinteressado, mas um ser-aí que adverte o seu ser lançado, e que se move na cotidianidade mediana, sempre em uma base com sua afetividade.

Heidegger demole o sujeito, precisamente a maneira como ele foi concebido até então. Diz que o sujeito é uma quimera idealizado pela metafísica, aquele sujeito abstrato de toda a tradição filosófica, ao menos até Descartes, mas ainda presente de modo acentuado em Immanuel Kant, ainda que este último arrogue uma metafísica epistemológica. A crítica heideggeriana gira em torno da visão de homem construída pela tradição ocidental. O sujeito é entendido ao menos de dois modos, ambos equivocados: 1º) O sujeito é o substrato a quem são atribuídas propriedades e, de outra parte 2º) é o sujeito autônomo, soberano. O filósofo impugna estas concepções. Para ele o sujeito não é aquele sonho da metafísica de eliminar a temporalidade do ser-aí, o tempo do ser, a finitude, prescindindo da nossa finitude. Onde está aquele sujeito autônomo, arrogante que se presume soberano se o ser-aí não dispõe nem mesmo do seu aí, se já é sempre lançado, se já é sempre em uma situação precisa? Com esta indagação cai o primado do sujeito entificado e de quaisquer essencialismos.

A ruptura é radical, pois Heidegger diz que o ser-aí, na sua temporalidade, se move no mundo e se move na sua afetividade (medo, temor, tédio etc.), sempre compreendendo a si mesmo e ao mundo, tendo, nessa radicalização, uma prioridade da hermenêutica, porque vem primeiro o compreender, e depois o conhecer. O conhecer é derivado respeito ao compreender. É uma modalidade secundária, ulterior, que se dá no momento no qual precisamente o ser-aí procura ter um olhar desinteressado. Heidegger diz que pensar que nossa relação com os entes intramundanos seja uma relação cognoscitiva, é, efetivamente, uma abstração metafísica, de modo que é impreciso nos dirigir às coisas tentando conhecê-las, uma espécie de círculo vicioso no qual inúmeros filósofos da tradição incorreram, ainda que alguns tentaram esquivar, sem sucesso.

Para o filósofo, nossa relação com as coisas é da utilidade e não de conhecimento. Nos movemos em um mundo que já sempre tem uma compreensão e não no senso de uma intencionalidade cognoscitiva. Nós, pelo fato de que fomos lançados, jogados em uma situação, em uma determinada época, sempre tivemos uma compreensão. Configura que, os entes sempre nos aparecem, de antemão, compreendidos.

O ser-aí é sempre um ser-no-mundo. Nós habitamos no mundo. Heidegger então, é um filósofo que abre uma nova perspectiva acerca do mundo. Diz que nós temos, até então, apenas uma ideia absolutamente metafísica do mundo. Pensamos que o mundo é constituído por um conjunto de objetos que devemos conhecer. Ele diz que pensamos que ser-no-mundo quer dizer ser dentro de qualquer coisa, como, por exemplo, “água dentro do copo”. Por outra forma, nós pensamos o ser-no-mundo como uma relação simplesmente espacial. Considerando isso inexato, o filósofo alude que o mundo é um existencial, de modo que não há mundo sem ser-aí. O mundo se dá somente onde há ser-aí. O ser-aí desvela o mundo. O mundo, em consequência, é um evento fenomênico. Ser significa existir, ter familiaridade com aquele mundo que o ser-aí traz à luz estando no mundo. De fato, nós dizemos “adeus” ao mundo pelo fato do mundo ser um existencial.

Para Heidegger, como versamos, cada um de nós é jogado no mundo. Mas, cada um de nós tem uma tarefa, aquela de ser um projeto. Portanto, cada um de nós é um projeto jogado. Neste momento chegamos na parte mais performativa ou exortativa de Heidegger. Então, a partir do “lançado”, nós somos projetados em direção às nossas possibilidades. Somos um projeto jogado. Ser-no-mundo quer dizer que não é somente ser em meio aos entes, mas ser entre os outros. Sem embargo, este é um ponto controverso de Heidegger. Pois o filósofo diz que ser-aí é sempre ser-com. Nós somos sempre com os outros. Entanto, neste ponto é como se Heidegger distanciasse dos outros. Sucede que, o empenho deve ser o da autenticidade, mesmo estando “entre”, sob o risco da conformidade.

O filósofo lança mão de três temas que são, ao mesmo tempo, mais radicais e controversos, quais sejam: i) a ditadura do “se”; ii) a angústia; e iii) ser-para-morte. Então, é verdade que ser-aí é sempre ser-com, todavia, o perigo de ser com os outros é aquele da conformidade. Não é sem razão que depois de ter tratado brevemente da questão do ser com os outros, o filósofo discorre sobre a ditadura do “se”. Este último é um dos temas que terá um grande desenvolvimento na filosofia ulterior de Heidegger, por exemplo, nos Cadernos Negros, no Heidegger dos anos 30 e 40. Esses três temas são inclusive, além de existenciais, políticos.

A ditadura do “se” é o “se diz”, “se pensa” etc. “A existência inautêntica é existência anônima: é a existência do “se diz” e do “se faz”. (REALE, 1990, p. 586). Para Heidegger ser-aí na vida do dia a dia encontra-se sempre na inautenticidade. Figura que estamos sempre dispersos, em fuga, havendo, por força, o risco de nos perder. É o risco, se quisermos, da alienação.

Eu posso tornar-me despersonalizado, um objeto para uso dos outros, ao sucumbir a hábitos mecânicos e convenções da existência cotidiana, de acordo com o que é medíocre, monótono e frequentemente banal. Martin Heidegger descreve tal pessoa como “o anônimo”, um ser humano que se tornou alienado do seu verdadeiro eu; alguém carente de autenticidade. (COLLINSON, 2004, p. 262).

Aqui Heidegger pensa em Karl Marx, mas também podemos enxergar claramente Herbert Marcuse. Segundo Heidegger estamos sempre imersos em meio às opiniões dos outros, onde cada um é outro. Neste estado de irrelevância, de indistinção, o “se” exerce sua peculiar ditadura. Isso pelo fato de (o “se”) decretar o modo de ser, alusiva a cotidianidade. É a ditadura, ademais, de uma certa democracia. Aquela ditadura da publicidade. Mesmo quando estamos indo contra, estamos, na realidade seguindo a publicidade do “se”. Esta é uma ditadura tal que nos faz pensar que vivemos uma vida bem vivida. Conforme Heidegger, este tipo de democracia é eivado de problemas.

A resposta de Heidegger é formidável e distinta. É a angústia e o ser-para-morte. Como se dá a passagem da inautenticidade para a autenticidade? A passagem imprescindível para evitar esta terrível dispersão, de se perder na vida, de seguir tal banalidade. A resposta é identificada, antes de tudo, na angústia. Cumpre estabelecer uma diferença entre o medo e a angústia: o medo é sempre medo de alguma coisa determinada (por exemplo: medo de escorpião). Ao contrário, a angústia é o medo do nada.

Tal como Kierkegaard, Heidegger distingue entre “angústia” e “medo”, assinalando que medo é medo de algum objeto, enquanto, é óbvio, que a angústia é caracterizada pelo fato de que suas ameaças não estão em lugar algum. A angústia é um reconhecimento do ser no mundo; é experimentada com um sentido esmagador da

presença inescapável e totalmente sem sentido da existência. (COLLINSON, 2004, p. 263).

A ideia aduz que na angústia não encontramos um “entre” no qual se é possível parar, que possamos individuar. A angústia é a impertinência do nada. Aquilo com que a angústia se angustia é o “nada”, que não se revela “em parte alguma” sequer. “Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que a angústia se angustia com o mundo como tal.” (HEIDEGGER, 2012, p. 250).

Nós não somos um sujeito abstrato, mas um fundamento finito, temporal, e, por esse motivo, advertimos a angústia. Sabemos que escolhemos algumas possibilidades, mas deixamos de escolher uma gama de outras. Neste seguimento, Heidegger pondera que somos sempre um “não ainda”. Somos, em um certo sentido, circundados da negatividade. É também a negatividade de todas as possibilidades não realizadas. Esta negatividade é o fundo abissal do nada. É como se sob nossos pés não houvesse fundamento para nos sustentar.

Havendo debaixo dos nossos pés um “fundo do nada”, do qual nós continuamente emergimos, fazemos esta fadiga de existir, no entanto, este fundo de nada nos ameaça. Em tal caso, a angústia é quando nós advertimos este nada. Para Heidegger a angústia autêntica é rara, uma vez que é inabitual suportar este fundo de nada, nossa negatividade. Advém que, ao contrário do que nos faz crer a ditadura do “se”, a angústia não é nada de negativa; a angústia é, ao invés, a possibilidade, que entendemos urgir nos tempos que correm, da passagem à autenticidade. É uma espécie de *Felix culpa*, com as devidas ressalvas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, poder-se-ia inferir que a angústia nos coloca em frente à nossa finitude. Logo, nos ocorre aludir aquela parte, no nosso entender, mais célebre, o ser-para-morte. O ser-aí existe finitamente. A ditadura do “se” nos faz fugir da morte. Heidegger evita pôr a questão da morte em termos metafísicos, já que não corresponde com seu *modus operandi*. Por exemplo, para ele a questão da imortalidade não é uma questão filosófica, não tendo um sentido. Pois, a questão da morte se põe completamente no “aqui”, no sentido de que a morte faz parte da vida. A morte, presume o filósofo, é um existencial. Segundo ele, cada um, apenas nascido, é já bastante velho para morrer. À vista disso, nós devemos reconhecer nossa finitude.

Existir autenticamente implica ter a coragem de olhar de frente a possibilidade de próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude. E é essa aceitação que

nos conclama a voz da consciência: *a aceitação da nossa própria finitude negatividade*. (REALE, 1990, p. 588, grifo do autor).

A morte acompanha a existência. Não se trata de pensar continuamente na morte. Concerne, pelo contrário, que a morte, antes de qualquer coisa, não é um mero fato. Não podemos expulsar a morte, tampouco temos experiência da morte. Não temos experiência nem de nossa morte, nem da morte dos outros. Quando alguém morre, afiança Heidegger, nós podemos estar próximos, mas não podemos ter experiência da morte. Efetivamente, de frente ao defunto, aquilo que nos inquieta é que, no defunto, vemos a passagem do ser-aí ao ente. O defunto é um ser-aí que não está mais aqui. É apenas um ente que cuidamos. Além disso, cada um morre sozinho. Cada um “está” só de frente a morte. Ninguém pode morrer para o outro. Alguém pode sacrificar a vida por outro, todavia, não pode morrer para o outro.

Conforme Heidegger, a morte não é uma possibilidade entre as outras, mas é a possibilidade de não poder mais ser-aí. Enquanto tal, é a possibilidade extrema que o ser-aí não pode superar. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade do ser-aí. Então, a morte se distingue das outras possibilidades em virtude de que, justamente, aniquila todas as outras possibilidades.

[...] a compreensão da morte de alguém é a chave para a autenticidade. Pelo reconhecimento de que a morte torna tudo sem significado, colocando um ponto final em todas as possibilidades, nós entendemos, diz o filósofo, que tanto podemos confrontar este fato como procurar esquecê-lo. Uma completa aceitação da morte não é rejeitar a participação na vida do mundo. É, isso sim, simplesmente entender as atividades do mundo no contexto de uma consciência da morte e confrontar o absurdo de encontrar-se como um habitante da vida que foi precedida pelo nada e será também sucedida pelo nada. (COLLINSON, 2004, p. 263).

A morte, próprio porque é condição do ser-aí, diz respeito a todas as outras possibilidades. Morte quer dizer que as nossas possibilidades não existem mais. “[...] e essa é a possibilidade de que todas as outras possibilidades tornem-se impossíveis.” (REALE, 1990, p. 586).

A ditadura do “se”, a inautenticidade, força continuamente a fugir - fuga da morte -, que parece com o esquecimento do ser e que faz parte do tempo hodierno. “A existência inautêntica e anônima, ao contrário, tem medo da angústia diante da morte, de modo que, para escapar à angústia a existência anônima se ocupa muito com as coisas e aprofunda no reino do se (man).” (REALE, 1990, p. 588). A resposta da autenticidade é aquela que Heidegger chama de decisão antecipadora, o ser-para-morte, que não quer dizer outra coisa senão pensar nesta possibilidade extrema, e, com isso, projetar a própria existência não na fuga, e sim no recolhimento, pensando neste fim que não será, a rigor, o fim, porque a nossa existência não finda

no cumprimento, mas na incompletude. Neste seguimento, a magnificente lição de Martin Heidegger é a exortação para aceitar nossa temporalidade, nossa finitude, *conditio sine qua non* para nos projetar.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, A. *As duas faces do tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971.

CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

COLLINSON. D. *50 grandes filósofos: Da Grécia antiga ao século XX*. Trad. Maurício Waldman e Bia Costa. São Paulo: Contexto, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

PULINO, M. E. A questão da essência da ciência em Martin Heidegger: filosofia da ciência ou ontologia? *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 25; n. 1, 2020, p.53-68.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Do Romantismo até nossos dias*. VI. III, 9ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.-