

A finitude humana: o homem, um ser-para-a-morte

H. Harada*

I. Reflexão preliminar

1. O tema proposto é *A finitude humana: o Homem, um ser-para-a-morte*. O tema é vasto. E há vários modos de abordar esse tema. Se o fizermos a modo de uma informação e avaliação acadêmicas do tema, quase nada podemos fazer a respeito em poucas páginas. Pois, para isso se pressupõem muitos conhecimentos, difíceis de serem assimilados, que ultrapassam de longe o que podemos ler nos manuais de filosofia contemporânea, resumir os dados e o que podemos apreender nesse curto espaço.

2. A intenção, porém, dessas nossas reflexões, ao modo de *tópicos filosóficos*, é outra. *Tópico* usualmente significa tema, assunto. Mas a palavra vem do grego *tópos* e significa *lugar*. Trata-se, pois, de destacar, da grande paisagem de um sistema filosófico, um lugar, pequeno setor, e focalizá-lo, examiná-lo, de modo que através da análise num determinado ponto do todo, se possa penetrar e intuir o que jaz no fundo como questão de base de todo o sistema.

A finitude humana: o homem, um ser-para-a-morte é, pois, o *tópos*, onde e através do qual tentamos intuir, i. é, ir para dentro, para o fundo de uma

* Escrito póstumo.

paisagem toda própria da nossa atualidade filosófica que poderíamos denominar de *interpretação fenomenológica do ser do homem*.

3. A filosofia é uma arte de compreender o todo e falar do todo, permanecendo delimitado, definido num pequeno espaço da nossa concreta possibilidade, i. é, no lugar onde estamos situados, agora e aqui. Esse modo característico de ser da filosofia cria à primeira vista dois estilos de enfocar um tema como o nosso. O primeiro podemos chamar de estilo panorâmico, uma espécie de visão geral; o outro de existencial-imanente, uma espécie de visão particular, privativa a partir de uma situação humano-subjetiva, dramática e vivencial. O primeiro estilo nos dá notícias objetivas e universais sobre o Homem. O segundo, vivências e experiências, subjetivas concretas do Homem, que cada vez está inserido numa determinada situação definida.

4. O tema *A finitude humana: o homem, um ser-para-a-morte* foi usualmente tratado como pertencente ao segundo estilo de filosofar acerca do homem, que recebeu o nome de filosofia da vida e existencialismo.

5. Aqui nas nossas reflexões de hoje, tentemos abordar o tema, apenas destacando um ponto de uma questão, quente na filosofia contemporânea, que recebeu o nome genérico de fenomenologia.

6. A expressão *ser-para-a-morte* indica a categoria fundamental da fenomenologia inaugurada por Martin Heidegger no livro clássico da filosofia contemporânea, chamado *Ser e tempo*, de 1926.

7. Para que a nossa reflexão tenha uma concentração e não se dissipe em observações fragmentárias sobre o tema, vamos colocar como nossa intenção examinar de que se trata, o que quer dizer *ser-para-a-morte*, como o indicativo na existência humana d"o mais próprio de si mesmo", do ser ou essência do homem: da *finitude*.

8. Para a filosofia contemporânea, o termo *finitude* não indica propriamente a experiência ou vivência da sua limitação e contingência, mas sim o lugar, o *topos*, *no qual e através do qual* se abre a possibilidade de recolocar a questão do sentido do ser, de alguma forma livre da dominação de um determinado sentido do ser que, desde os gregos até hoje na era tecnológica, exerce o seu domínio global e globalizante. Assim, sob o tema *A finitude humana: o homem, um ser-para-a-morte*, vamos concreta e praticamente examinar o que quer dizer a expressão *ser-para-a-morte* na explicação do *Ser e tempo*.



II. Reflexões preliminares e preparatórias acerca do ser-para-a-morte

a)

9. Usualmente pensamos que a morte é uma das coisas mais certas que conhecemos. Pois já vimos morrer tanta gente, pessoas, conhecidas, familiares, pessoas desconhecidas, mas que morreram numas circunstâncias terríveis, desastres, guerras, assassinatos etc. Talvez já estivemos na situação em que sentimos a morte de perto. Sabemos assim, bem em concreto, o que é a morte, como é a morte etc. Assim, empiricamente, sabemos: todos os nascidos já começam a envelhecer no seguinte instante em que nasceram, e um dia morrerão. Ser homem significa ser-para-a-morte. Trata-se, pois, de uma constatação de fatos.

10. Mas tudo isso sabemos pela morte dos outros. Esse saber, no entanto, embora seja uma constatação de fatos, nos outros, não é uma experiência concreta, sofrida corpo a corpo por mim mesmo. Aqui, podemos fazer de conta que estamos morrendo, nos representar na morte, e por mais terríveis que nos representemos os estertores da agonia final, tal morte é sempre um saber do tipo constatação, averiguação sobre um fato. Assim, Dostoiiewiski, na sua trilogia *Os Irmãos Karamasof*, coloca na boca de uma das personagens o seguinte raciocínio: Todos os homens são mortais. Ivan é um homem. Portanto, Ivan é mortal. Mas: Todos os homens são mortais. Eu sou um homem. Logo: quem sabe, quando é chegada a minha hora, eu não morra.

11. Como, pois, entender não a morte dos outros, mas a minha própria morte?

Entrementes, sempre de novo, podemos estar compreendendo a própria morte, de alguma forma, como algo conhecido a modo de um findar da vida biológica; uma passagem desta para outra; um esvair-se no nada; uma contínua re-encarnação, encontro face a face com Deus etc. Nesse modo de compreender a morte, como um fato dentro da minha vida, a morte é colocada dentro de uma perspectiva, e mesmo lá onde dizemos que a morte é cair no nada, o nada é de alguma forma um vazio, dentro da perspectiva de uma possibilidade de continuação, mesmo que ali não haja nada a não ser nada. Essa perspectiva é o que está traçado no meu viver, enquanto vivo. Essa “realidade” é ilustrada no raciocínio de quem não quer ter medo da morte. A morte é algo que eu fico sabendo e vivenciando enquanto estou vivo. Por pior que seja a vivência da morte, essa vivência, ainda não é morte, pois se for morte,

eu já não sou. Assim, enquanto vivo não tenho medo da morte, pois estou vivo. E quando morrer, eu não terei medo da morte, pois ali eu já não sou. Tudo isso é tipo de indagação similar à: como seria eu, quando ainda não existia ou quando eu não mais existo? Aqui a própria possibilidade de perguntar desaparece.

12. Essa modalidade da impossibilidade absoluta de ser, i. é, o nada nadificante, nós a experienciamos em vida. É a experiência do total sem sentido do ser. A experiência de tal nadificação é p. ex. a angústia. Tudo que é, ao redor de nós, todo o universo no tempo e no espaço, tudo permanece como está, mas nada possui sentido, está inteiramente neutro, esvaziado da tonância do ser. É tudo um simples ocorrer, uma pura facticidade. Existe uma ciência ficção que descreve o universo cósmico sem nenhuma vida, nem vegetal, nem animal, nem humano. É puro movimento de diferentes composições de matéria, a girar indefinidamente uma ao redor da outra, em monótona e igual repetição. Há, porém, um asteróide que possui consciência, e capta essa realidade sem sentido no seu eterno retorno do igual, numa captação fria e apenas reprodutiva do que é ali ocorrente. E isso "eternamente" sem jamais ter fim. Eu poderia representar o estado após a morte como essa ocorrência e consciência indiferente, neutra, do movimento do universo material. E se também essa consciência daquele asteróide desaparecer, então...?

13. Mas tudo isso não é uma pura fantasia? Não é assim que temos experiência da vida humana, para além de todas essas facticidades materiais? Não há a dimensão, a realidade da vida? Vida vegetal, animal, anímica, espiritual, divina? O além mundo, o supra-sensível, a realidade que se abre e continua existindo, mesmo depois que o corpo finda e apodrece? Mas todas essas coisas, o que são? Como são? Qual é o seu ser? Não é assim que vida vegetal, vida animal, a assim chamada vida biológica não é algo inteiramente frágil, deixa-se aniquilar sob qualquer pressão mais forte, não é um ente cujo ser é efêmero, relativo, passageiro? Mas o espírito, o divino é duradouro, existe em si, independente da minha vida humana. Mas o espírito, onde está? Não é assim que está no meu corpo, que um dia finda? E se o corpo acaba, o espírito vaga por ali no universo cósmico? Não é assim que todas essas coisas acima mencionadas são epifenômenos, produtos subjetivos da imaginação, representação e crença do homem, cujo ser não é no fundo outra coisa do que matéria? O que fica, mesmo que desapareça todo o humano, é o universo cósmico material, mas ele não teria mais nenhum sentido. Assim, o homem, enquanto vive, é ser-para-a-morte, i. é, a cada



momento, sempre novo e de novo está como que tocado no âmago do seu ser por esse agulhão da niilidade. Ele é no seu ser nada, de tal sorte que pode exclamar: por que há simplesmente o ente, e não antes o nada?

14. Se todo o humano desaparece, porém, nem sequer podemos dizer que o que fica é o universo cósmico material. Pois essa ocorrência do universo cósmico material, só teria sentido para uma consciência humana?! Seja como for, se tudo desaparece, o homem, o universo cósmico material, o que resta? Dizemos nada. Mas logo vem a pergunta: esse nada é algo? Respondemos: é nada. Mas mesmo que seja nada-nada, não dizemos dele que é nada? Com outras palavras, entendemos sempre ainda o nada a partir do ser.

15. Mas qual é o sentido do ser, quando dizemos nada, sempre ainda a partir do ser?

Ao dizermos: nada é nada, aparece o sentido do ser no seu estado puro, desnudado de todo e qualquer conteúdo, na pura formalidade: como algo inteiramente vazio de qualificação, como pura factualidade da negação da ocorrência: *é nada!* Com isso, vem à luz, vem à fala, o sentido do ser do fundo, a partir e dentro do qual operamos usualmente ao falar do Ser e do ente na ontologia tradicional, e conseqüentemente em todas as nossas ciências positivas.

16. Esse sentido do ser da ontologia tradicional aparece no conceito do Ser, do qual no *Ser e Tempo*, bem no início se diz: 1. "Ser" é o conceito "mais universal" (leia-se geral); 2. O conceito de "ser" é indefinível; 3. O "ser" é o conceito evidente por si mesmo¹.

O sentido do Ser assim já constituído, cujo limite toca no seu fundo nos termos ser e nada, apenas como afirmação e negação da ocorrência factual de algo vazio de toda qualificação e conteúdo, forma o chão, a pré-compreensão de tudo quanto nos referimos como ente, tanto do ente que somos nós, como do ente que se diferencia de nós. Essa pré-compreensão prévia do ser achata todas as diferenças dos entes, reduzindo-as ao conceito geral, abstrato e formal que no *Ser e Tempo* é denominado de *ser simplesmente dado* ou *ocorrência*, *Vorhandenheit*, em alemão.

1. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I, Primeiro capítulo, § 1; tradução de Márcia de Sá Cavalcanti, Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 28-30.

17. Nesse sentido do ser prévio, geral e formal, as diferenças dos entes são consideradas apenas como diferença entre ente e ente. A diferença entre ente e ente se chama então diferença ôntica. Aqui tudo quanto ultrapassa qualificativamente o modo de ser do simplesmente dado não é entendido no seu próprio, mas a partir e dentro do modo de ser do simplesmente dado. E o próprio do modo de ser do simplesmente dado também não vem à luz, pois ele pensa que é o único sentido do ser. Assim, o ente chamado Homem (o mundo humano) e suas implicâncias (o mundo não humano) eram já de antemão colocados sob o sentido do ser do simplesmente dado, de tal sorte que não vinham à mostra o próprio de ser do Homem e o próprio do ser do ente não humano. Aqui era necessário de alguma forma quebrar a dominação do monopólio do sentido do ser do simplesmente dado, e se abrir à possibilidade de recolocar a questão pelo sentido do ser. Pelo sentido do ser que fosse mais vasto, mais profundo e mais solto na liberdade criativa. Mas, para isso, era necessário antes libertar o sentido do ser do Homem, da prisão e do confinamento ao sentido do ser geral e formal do simplesmente dado. Para isso, no *Ser e Tempo* se realizou o que se denomina *analítica da existência*.

18. Para não confundir o ente Homem, já compreendido a partir e dentro do sentido do ser da ontologia tradicional, se escolheu o termo alemão *Da-sein* que foi traduzido ora com *ser-o-aí*; *ser-aí*; *existência*; *pré-sença*. Nós, aqui, na nossa reflexão conservamos o termo alemão: *Da-sein*.

19. A palavra *análise* vem do verbo grego *anályein*, que significa dissolver, liquidificar o que era sólido e bloco, para fazer surgir a estruturação dinâmica da coisa, antes de se endurecer como coisa. O trabalho preliminar para essa análise é elaborar bem o fenômeno chamado homem, na experiência concreta e vivida acerca dele mesmo que somos nós mesmos. Assim, se destacaram fenômenos “vivenciais” da vida humana como p. ex. *cuidado*, *pré-ocupação*, *angústia*, *a morte* etc., para se elaborar uma caracterização toda própria como aparece diretamente na vida vivida, distinguindo esse fenômeno humano de outras elaborações científicas do humano como as da psicologia, sociologia, biologia etc. O homem assim “elaborado” cuidadosamente no que ele tem de próprio, e suas características, se chamou de o *existente* ou o *existenciário*. O humano assim bem aclarado como existente pode constituir a base de uma antropologia, muito mais rica, diferenciada e profunda do Homem². O fenô-

2. Em geral, a analítica da existência no *Ser e Tempo* é lida e interpretada como uma antropologia existencial ao



meno humano, assim preparado, é a seguir colocado sob o interrogatório, para que revele o sentido do ser próprio ao modo de ser existetivo. Os traços fundamentais do sentido do ser novo, desvelado no interrogatório feito ao existetivo acerca do seu ser, se chama então os *existenciais*, e constituem a estruturação da essência ou o vir à luz do sentido do ser ali desvelado. O tópico, o tema da nossa reflexão *o-ser-para-a-morte* é por assim dizer o resumo, ou melhor, o sumo de outros existenciais, que nos mostram em que consiste o ser-do-homem, ou melhor, o ser do *Da-sein*.

O ser do Dasein, a essência da existência, ou o ser do homem se define como: *Ser-no-mundo e ter que ser ou liberdade*.

20. Ser-no-mundo não deve ser entendido usualmente, como um ente chamado homem no meio de outros entes que povoam o mundo. Essa é compreensão tradicional do homem e seu mundo.

21. *Ser-no-mundo no Ser e Tempo* é um *existencial*. Indica a estruturação dinâmica do ser do *Da-sein*. *Da-sein* não deve ser entendido como *substância*. Também não como *sujeito*. Mas como dinâmica de estruturação, como o *ponto de salto* da eclosão, crescimento e consumação da realização da realidade: mundo.

22. O sufixo *Da* indica uma abertura e presença, um lance de possibilidade de ser, que se abre e se constitui como totalidade do ente: o mundo. Portanto, não é assim que o homem como substância ou como sujeito crie ou projete o mundo: o próprio homem é como o lance aberto do surgir e crescer e perfazer-se *como mundo*. Assim, *Da-sein* jamais é um algo, em si, mas sempre já estruturação como mundo.

23. *Da-sein* é ter que ser, i. é, está cada vez responsabilizado pelo seu ser, pois é o ponto de salto do sentido do ser que estrutura todo um mundo de entes.

24. Estar responsabilizado pelo seu ser e pelo sentido do ser que o constitui como mundo não é ter consciência-de, saber sobre, mas *ser* no sentido livre da dominação do sentido do ser do simplesmente dado, de tal sorte que o próprio sentido do ser do simplesmente dado e seu mundo são desvelados como um ter que ser, portanto, um *Da* do *Da-sein*. Esse ter que ser não é aceitação de um a priori determinado; não

lado ou contraposta à ótica da "ontologia" tradicional. A intenção, porém, da analítica da existência no *Ser e Tempo* é uma preparação do lugar, onde possa surgir a possibilidade de repetir a questão do sentido do ser e inaugurar ontologia(s) que esteja(m) livre(s) da dominação de um modo da ontologia do modo de ser da ontologia tradicional. O ser do Homem aqui denominado Pré-sença, Existência, Ser-o-ali ou *Da-sein* é uma compreensão do Homem como lugar do desvelamento e ocultamento do sentido do ser no abismo de sua possibilidade.

é arbitrariedade subjetiva do eu, mas algo como disposição, prontidão da aberta ao inesperado. Essa aberta, porém, não é um vazio escancarado, mas cada vez já mundo, cujo fundo, cuja pregnância, cuja tonância se revela como livre dispor-se para os acenos de fundo do mundo cada vez correspondente, onde o *Da-sein* é clareira, a aberta do sentido do ser cada vez emergente: esse modo de ser da aberta se chama então *Liberdade*.

25. O ser do homem como *Da-sein* jamais pode ser compreendido a partir e dentro do sentido do ser do simplesmente dado. Este, porém, só pode ser compreendido cabalmente na sua raiz como possibilitado pela aberta do *Da-sein*.

26. O mundo do sentido do ser do simplesmente dado, o sentido do ser da ontologia tradicional, que reconduzido ao seu fundo como fundamento, apresenta o nada como presença maciça do ser simplesmente dado como ausência de todo e qualquer sentido do ser a não ser a negação do ser enquanto pura ocorrência do nada, ao ser iluminado pela aberta do sentido do ser a partir da livre responsabilização do *Da* no seu ser, cai em si, e se percebe em sendo *ser*. Esse em sendo é o *tempo*, não interpretado como ocorrência, mas como o evento, como in-stante do nascer, crescer e perfazer-se do mundo cada vez como história do ser.

27. Nesse instante do evento, percebemos que a morte, não como o findar do sentido do ser do simplesmente dado, mas como o despertar no toque do outro sentido do ser, não é outra coisa do que a percussão da vida na incessante cada vez nova repetição da eclosão diferencial do sentido do ser, a constituir o seu mundo. Por isso, o *Da-sein*, enquanto ser-no-mundo e liberdade, i. é, o ter que ser é todo ele ser-para-a-morte, na acima insinuada acepção da morte.

b)

28. A morte só se dá no fim da nossa vida biológica. Imagine você dando o seu último suspiro. Esse último suspiro na minha representação, feito agora, ainda enquanto permaneço na vida, embora possa ser trágica ou cômica, dramática, serena ou agitada, edificante ou desesperada etc., possui sempre caráter de neutralidade, ou de indiferença. Trata-se, pois de um fato, um dado que diz referência ao fim de uma ocorrência. Examinemos mais de perto essa observação.



29. Os adjetivos *trágico, cômico, dramático, sereno, agitado, edificante* ou *desesperado* não dizem respeito à minha vida biológica, muito menos ao fato de eu ocorrer. Nesse sentido, se eu me considero simplesmente nada mais do que um fato biológico ou apenas uma ocorrência, a modo de pedra, coisa físico-material, todas essas qualificações não têm sentido. Diante desse tipo de fato e suas ocorrências, fico inteiramente neutro, indiferente. Se sou uma coisa entre outras coisas, um amontoado de átomos, quanta de energia cósmica, meu começo e meu fim, minha continuidade, ruptura, tudo isso é apenas objetivo, é simplesmente dado, não me causa, não me inspira nenhum medo, alegria, desespero ou coisas semelhantes. Todos os sentimentos, pensamentos, reações e ações não passam de epi-fenômenos subjetivos, espécie de eflúvios passageiros da pura materialidade de ocorrência da energia cósmica. Essa presença opaca, neutra, coisal, algo como treva-nada vazia aparece quando na representação, enquanto ainda vivos, damos o nosso último suspiro.

30. Se, porém, quisermos ser mais exatos na nossa observação, devemos dizer que, se eu morro, se dou o último suspiro e a minha vida biológica desaparecer, nem sequer essa treva-nada vazia da presença energética cósmica permanece, pois some tudo, tanto o eu enquanto a minha consciência subjetiva de mim e da “realidade” objetiva da presença do nada, como também as coisas que não são eu na sua pura factualidade. A implicância dessa observação sempre de novo cai na situação da pergunta: como seria eu se eu não existisse? É que essa pergunta, ao perguntar já está dentro do sentido do ser implícito nos termos como *seria, eu, existisse*. Com outras palavras, toda e qualquer referência à negação do ser, ao nada, se dá como posição, como afirmação de que o nada é *algo*. De que se trata, pois, nessa situação mortal, i. é, na e da morte, na qual e pela qual ao negar-me, toda e qualquer possibilidade de ser, chego nessa negação sempre atrasado, depois da constatação de que de antemão já estou lançado no ser, envolvido num certo sentido do ser? *Por quê*, pois, há simplesmente o ente e não antes o nada?

31. **Insistamos e intuamos permanecendo** nessa pergunta, atentos à percepção *de que se trata* na pergunta que diz: *por quê há simplesmente o ente e não antes o nada?*

32. Que haja simplesmente o ente e não antes o nada é *por, a partir, para e no* algo que é *nada*. Mas como pode algo ser nada e nada algo? Como ente no ser e ser no ente. De que se trata?

33. Sou um ente entre, ao lado, junto de outros entes, iguais, semelhantes a, diferentes de, inteiramente outros do que eu. No conjunto dos entes, do ente que eu sou, dos entes que eu não sou formamos o complexo de mútua implicação e explicação, um com outro, um do outro, um para outro: estrutura-se todo um *mundo de realização* da realidade. Todo esse mundo se apresenta a mim, eu mesmo incluso no mundo, como um ente que se apresenta a mim e como um ente que capta, dele se apercebe e recebe o ente eu que se apresenta a mim, receptor. Nessa apresentação dos entes, seja ente que sou eu ou ente que eu não sou, ou numa formulação geral, ente humano e ente não-humano, eu posso estar de antemão já posicionado, p. ex. na afirmação de que: a realidade não passa de pura ocorrência de entes, não levando em conta as diferenças do ser desses entes que simplesmente ocorrem. Esse sentido do ser aqui denominado *ocorrência* ou *simplesmente dado*, o *quê* é? Onde se acha, no eu, no homem ou fora dele, nos entes coisas não-humanos? Não se pode dizer que está dentro do homem, nem fora do homem, mas deve-se dizer que está tanto no homem como nos outros entes coisas, vegetais, animais, humano-pessoais, divinos, pois de todos esses entes, o ente no todo, predicamos o verbo *ser*: *é*, *não é*. Esse estado de coisas denominamos: Ser no ente e ente no Ser. Captar o ente é algo óbvio. Mas o Ser? E então tentamos resolver esse problema e dizemos: o ser é um conceito mental, o mais óbvio, geral, sem problema, por ser algo evidente em si, por e para si. Mas então o que significa: este ente, aquele ente é? Este ente, aquele ente tem o seu ser? Significa que cada ente, seja quais forem suas especificações, é, antes de tudo, um algo. Esse algo é real, mental, apenas lógico ou mais do que lógico, a saber, algo em si? É matéria; é energia; é vida; é espírito; é Deus, é nada. E dizemos: vamos ver, esperemos o que resta de tudo que dizemos ser real, o que vai sobrar da realidade, depois que a gente dá o último suspiro. Mas ao assim nos colocarmos numa presença após o último suspiro para ver o que nos resta de tudo que dizemos ser real, não percebemos que continuamos firmes inseridos dentro do sentido do ser que está em uso antes de dar o último suspiro. Isto tudo significa que falar da morte só o podemos fazer, só tem sentido, se vivemos, enquanto estamos vivos. Falar da morte, do que vem depois da morte, o que acontece na morte, não é outra coisa do que tocarmos, percebermos, entrarmos, vermos o *limite*, o *extremo*, as *extremidades da possibilidade da vida*. Mas o que queremos dizer com essa explicação: tocar no limite da vida e da sua possibilidade? Ou dito de outro modo: percebemos que a vida,



o meu ser e tudo que há como ente ao meu redor, no tempo e no espaço, depende de uma força maior, anterior, não se basta, necessita do outro prévio?

34. Justamente com isso, começa a possibilidade de colocarmos a questão a cerca do ser do ser-para-morte. Em que sentido?

35. O que é ou em que consiste o ser do homem que, ao se pensar, em vida, como deixando de ser, como tornando-se nada, desperta para a busca do sentido do ser do seu próprio ser? Pois por mais que se tente colocar o todo da sua existência sob a interrogação do sentido do seu ser, sempre de novo se surpreende não poder incluir a si que pergunta sob o interrogatório, se não for no ser anterior à própria pergunta.

36. O que está, pois, em jogo, nesse impasse? Está em jogo no impasse o sentido do ser em que sempre já estamos, quando determinamos o ente homem como sujeito e o ente não-humano como objeto.

37. Ser-para-morte como impasse dessa suspensão como e na impossibilidade do ente em nada poder ser nada, a não ser de alguma forma como algo. Permanecer com precisão no fio de corte dessa suspensão é expresso no *Ser e Tempo* como o *Da Da-sein* e que em outra versão é denominado, recordando os pré-socráticos, de: espera do inesperado.

O que a morte não é: Finar (enden): deixar de viver: dentro da pesquisa ôntico-biológica da morte, do findar, do deixar de viver, tem na sua base uma problemática ontológica.

A interpretação existencial da morte precede toda biologia ou ontologia da vida. É ela que fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psico-etnológica da morte. Uma “tipologia” do “morrer”, entendida como caracterização dos estados e dos modos em que se “vivencia” esse deixar de viver, já pressupõe o conceito de morte. Ademais, uma psicologia do “morrer” acaba fornecendo mais soluções sobre a “vida” “dos que morrem” do que propriamente sobre o morrer. Isso apenas reflete que a pre-sença não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver. De igual modo, as apreensões acerca da morte junto aos primitivos e de seus comportamentos diante dela na magia e no culto esclarecem, primeiramente, a compreensão da pre-sença, cuja interpretação já reclama uma analítica existencial e um conceito correspondente da morte (*Ser e Tempo*, Volume II, p. 29).

Por outro lado, a análise ontológica do ser-para-o-fim não concebe previamente nenhum existenciário frente à morte. Caso se determine a morte como “fim” da pre-

-sença, isto é, do ser-no-mundo, ainda não se poderá decidir onticamente se, “depois da morte”, um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível, se a pre-sença “continua vivendo” ou ainda se ela é “imortal”, sobrevivendo a si mesma. Também nada se poderá decidir onticamente a respeito do “outro mundo” e de sua possibilidade e nem tampouco sobre “este mundo”, no sentido de se proporem normas e regras “edificantes” de comportamento frente à morte. Na medida em que o fenômeno é interpretado meramente como algo que se instala na pre-sença enquanto possibilidade ontológica de cada pre-sença singular, a análise da morte permanecerá inteiramente “neste mundo”. A questão sobre o que há depois da morte apenas terá sentido, razão e segurança metodológica caso se conceba a morte em toda sua essência ontológica. Aqui, porém, não se poderá decidir se essa questão é apenas uma possibilidade teórica. A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo.

Por fim, tudo o que se possa discutir sob a rubrica de uma “metafísica da morte” extrapola o âmbito de uma análise existencial da morte. As questões de como e quando a morte “entrou no mundo”, que “sentido” de mal e sofrimento a morte pode e deve ter na totalidade dos entes não apenas pressupõem, necessariamente, uma compreensão do caráter ontológico da morte como também a ontologia da totalidade dos entes em seu todo e, em particular, o esclarecimento ontológico do mal e da negatividade.

Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. Do ponto de vista ôntico, seus resultados mostram o caráter formal e vazio de toda caracterização ontológica. Isso, porém, não deve cegar a visão para a riqueza e complexidade do fenômeno. A morte é uma possibilidade privilegiada da pre-sença. Ora, se a pre-sença nunca se pode tornar acessível como algo simplesmente dado porque pertence à sua essência a possibilidade de ser de modo próprio, então é tanto menos lícito esperar que a estrutura ontológica da morte possa resultar de uma mera leitura.

Primeira carta de São Paulo aos Tessalonicenses (1Ts 5,1–6,9-11): “Quando as pessoas disserem: “Paz e segurança”, então de repente sobrevirá a destruição, como as dores do parto sobre a mulher grávida. E não poderão escapar. Mas, vós, meus irmãos, não estais nas trevas, de modo que esse dia vos surpreenda como um ladrão. Todos vós sois filhos da luz e filhos do dia. Não somos da noite, nem das trevas. Portanto, não durmamos, como os outros, mas sejamos vigilantes e sóbrios. Deus não nos destinou para a ira, mas para alcançarmos a salvação, por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. Ele morreu por nós, para que, quer vigiando nesta vida, quer adormecidos na morte, alcancemos a vida junto dele. Por isso exortai-vos e edificai-vos uns aos outros como já costumais fazer”.



Referências

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, (vol. I) 1988, (vol. II) 1990.

DUBOIS, Christian. **Heidegger: introdução a uma leitura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

FIGAL, Günther. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LOPARIC, Zeljko. **Heidegger**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

NUNES, Benedito. **Passagem para o poético**. São Paulo: Ática, 1992.

PÖGGELER, Otto. **A via do pensamento de Martin Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude**. Ijuí: Editora da UNIJUÍ, 2002.

STEIN, Ernildo. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STEINER, Georges. **As idéias de Heidegger**. São Paulo: Editora Cultrix, 1990.

