



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA

**FINITUDE E MORTE: O “SER-PARA-A-MORTE” DE HEIDEGGER COMO
LIMITE E HORIZONTE DA COMPREENSÃO HUMANA**

**BELÉM-PA
2024**

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA

**FINITUDE E MORTE: O “SER-PARA-A-MORTE” DE HEIDEGGER COMO
LIMITE E HORIZONTE DA COMPREENSÃO HUMANA**

Tese Doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, na linha de pesquisa Fenomenologia: Teoria e Clínica, com o objetivo de obtenção de título de Doutor em Psicologia

Orientador: Prof. Dr. Cezar Luis Seibt.

BELÉM-PA
2024

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

Braga, Arnin Rommel Pinheiro.

Finitude e morte: o "ser-para-a-morte" de Heidegger como
límite e horizonte da compreensão humana / Arnin Rommel
Pinheiro Braga. — 2024.
199 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Cezar Luis Seibt
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Psicologia, Belém, 2024.

1. Morte. 2. Finitude. 3. Fenomenologia-Hermenêutica. 4.
ser-para-a-morte. 5. Heidegger. I. Título.

CDD 150.1

ARNIN ROMMEL PINHEIRO BRAGA

**FINITUDE E MORTE: O “SER-PARA-A-MORTE” DE HEIDEGGER COMO
LIMITE E HORIZONTE DA COMPREENSÃO HUMANA**

Tese Doutoral apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, na linha de pesquisa Fenomenologia: Teoria e Clínica, com o objetivo de obtenção de título de Doutor em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Cezar Luis Seibt

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Cezar Luis Seibt (Orientador)
Universidade Federal do Pará/ UFPA / PPGP

Prof.^a. Dr.^a. Adelman do Socorro Goçalves Pimentel (Membro Interno)
Universidade Federal do Pará / UFPA / PPGP

Prof.^a. Dr.^a. Kamilly Souza do Vale (Membro Interno)
Universidade Federal do Pará/UFPA / PPGP

Prof. Dr. Damião Bezerra Oliveira (Membro Externo)
Universidade Federal do Pará/UFPA/PPGFIL

Prof. Dr. Lucivaldo da Silva Araújo (Membro Externo)
Universidade Estadual do Pará (UEPA)

Prof. Dr. Antônio Sérgio da Costa Nunes (Suplente)
Universidade Federal do Pará/UFPA/PPGP

**BELÉM-PA
2024**

*Dedico essa tese a todos os amigos e familiares
que estiveram e estão comigo – cada um ao seu
modo – nos momentos de dor, sofrimento e
solidão.*

*“Gilgámesh, aonde vais com tanta pressa?
Jamais encontrarás a vida que procuras.
Quando os deuses criaram o homem, eles lhe destinaram a morte
, mas a vida eles mantiveram em seu próprio poder.*

*Quanto a ti, Gilgámesh, enche tua barriga de iguarias;
dia e noite, noite e dia, dança e sê feliz, aproveita e deleita-te.
Veste sempre roupas novas, banha-te em água,
trata com carinho a criança que te tomar as mãos
e faz tua mulher feliz com teu abraço;
pois este é o destino do homem”*

(Epopéia de Gilgámesh, 2020, p. 265)

“Para a maioria de nós a morte não chega suficientemente cedo. Por culpa do sentimento de que a morte é algo longínquo e sem importância, as vidas murçam e se corrompem... Leva-se uma vida melhor quando se tem fixado um encontro com a morte. Não somente o amor pode ser mais profundo, mais íntimo e mais apaixonado, quando a morte se aproxima. É toda a vida que se torna assim enriquecida”

(Gisbert Greshake, em Más Fuerte que la Muerte, 1981, p. 78)

AGRADECIMENTOS

A palavra “gratidão” relaciona-se com a palavra “dom”. E o termo “dom”, por sua vez, está ligado com a palavra “doação”. Sendo assim, na lógica da gratidão, sempre reconhecemos um doador que não por necessidade, mas por pura liberdade, dá algo que não tinha obrigação nenhuma em dar. Logo, o dom surge a partir da liberdade de quem se doa porque quer. Uma doação que se escapa das relações mercantis de proporcionalidade e cálculo, mas que se fundamenta na superabundância: aquele que dá, doa mais do que o merecido. Tal ação faz com que aquele que recebeu, busque retribuir com muito mais do que ganhou. Esse é o cerne da gratidão.

Nesse sentido, minha gratidão vai em direção a todos aqueles que se doaram direta e indiretamente para que essa tese fosse possível. E que não por necessidade, mas por pura liberdade, contribuíram com muito mais do que eu merecia.

Aos meus pais José Roberto Ferreira Braga e Eliete Pinheiro Braga, que foram e são grandes suportes para que eu consiga alcançar os objetivos que me proponho. Aos meus irmãos Erwin Di Tarso Pinheiro Braga e Adler Pinheiro Braga, bem como minha cunhada Ariane Oeiras Matos Braga, e meus sobrinhos Aarão Gohan Oeiras Matos Braga e Ariel Oeiras Matos Braga. Todos eles, com sua presença, sempre me animar a continuar.

Ao meu orientador Prof. Dr. Cezar Luis Seibt, que desde o primeiro momento dessa pesquisa mostrou grande solicitude em me ajudar, sempre disponível a esclarecer dúvidas e dialogar sobre o andamento do trabalho.

Aos amigos que o mestrado me deu: Carlos Henrique Hildebrando Santos, Marco Antônio Bezerra, Flávio Cordeiro Filho e, principalmente, Felipe Sampaio de Freitas, que foi o responsável por me convidar e motivar ao ingresso no Doutorado em Psicologia da UFPA. Amizades essas que foram e são um verdadeiro “alívio cômico” em meio às dificuldades do percurso.

Aos meus amigos dos tempos do Ensino Médio: Kevin Souza Paes, Anderson Sampaio e Leandro do Mar. Amigos que foram provados no fogo do tempo e, por isso, considero-os como irmãos.

A vivência da gratidão que experimento ao terminar este trabalho também me remete a uma realidade totalmente outra: Deus. Um Deus que, nos limites da razão, mostra-se como um Mistério que não se deixa controlar nem dominar. Mas que em sua absoluta liberdade, diz: “Eu Sou” e se revela.

RESUMO

Essa pesquisa gira em torno à questão de uma compreensão mais vivencial da existência humana a partir da finitude. Partindo do pressuposto de que toda compreensão humana a respeito de si mesmo, dos outros e do mundo ao nosso redor se dá não somente – e exclusivamente – pela razão, mas também – e fundamentalmente – a partir de todos os seus aspectos vitais, históricos e culturais que compõem a existência humana finita e seu mundo de relações, esta pesquisa se debruçará sobre a análise daquela realidade humana que se mostra como o índice mais patente da finitude: a morte. Para isso, nos utilizaremos da fenomenologia-hermenêutica do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Onde o autor busca “voltar às coisas mesmas”, isto é, não pretende definir o fenômeno em categorias prévias que já são tomadas como evidentes, mas antes de tudo procura se aproximar do fenômeno a partir do nível mais vivencial e originário como ele se mostra e é percebido por nós. Nesse sentido, por meio da fenomenologia-hermenêutica, Heidegger aponta que a existência humana se mostra primordialmente como *Dasein*, “ser-aí”. Uma vez existindo, o *Dasein* já se mostra como um “ser-para-a-morte”. Sua existência já acontece dentro dos limites da temporalidade e da mortalidade. A morte, por sua vez, não é uma realidade externa à existência do *Dasein*, como se a mesma viesse de fora e o visitasse em um determinado momento de sua vida. Mas a morte, enquanto realidade intrínseca à existência do *Dasein*, é a possibilidade mais certa, irremissível e insuperável. Sendo assim, a morte se mostra como uma realidade única de cada *Dasein* e, por meio dela, a existência se mostra ao mesmo sempre como uma realidade *cada vez mais minha*. Desse modo, esta pesquisa defende a hipótese de que a morte – entendida dentro da compreensão de “ser-para-a-morte” – desoculta e libera uma compreensão mais própria da existência humana que não a generaliza ou a define a partir de conceitos prévios, mas que tem como ponto de partida a própria existência humana em seu nível mais pessoal e vivencial. O “ser-para-a-morte” revela que a existência humana nunca pode ser fechada em um quadrado conceitual prévio, mas sempre se mostra como realidade possível, aberta, única e, principalmente, como uma realidade *cada vez mais minha*. A partir disso, acreditamos que ao resgatarmos o solo finito da existência humana através da compreensão de “ser-para-a-morte”, poderemos trazer novamente as psicologias disponíveis – e o atuar do psicólogo na clínica – para aquele modo de ser da existência humana que lhe é mais próprio: o estar aberto a possibilidades e o caráter do ser humano de não se fechar em determinismos que podem lhe causar sofrimentos. Acreditamos que, resgatando esse solo finito muitas vezes ocultado pela concepção de um “sujeito pensante” autossuficiente, a existência humana pode ser vivenciada por nós de uma maneira mais dinâmica, histórica, aberta e responsável. Pensar na morte e na finitude resgata no ser humano sua atitude de responsabilidade diante da vida, uma vida que é abertura e sempre possível, construindo-se e desconstruindo-se, onde o ser humano é sempre impelido a “ganhar-se ou perder-se”.

PALAVRAS-CHAVE: morte, finitude, Heidegger, fenomenologia-hermenêutica, ser-para-a-morte.

ABSTRACT

This research revolves around the question of a more experiential understanding of human existence from the perspective of finitude. Assuming that every human understanding of oneself, others, and the world around us arises not only – and exclusively – from reason but also – and fundamentally – from all its vital, historical, and cultural aspects that constitute finite human existence and its world of relationships, this research will focus on the analysis of the human reality that presents itself as the most evident index of finitude: death. For this, we will employ the phenomenology-hermeneutics of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976). In this approach, the author seeks a "return to the things themselves," meaning that he does not aim to define the phenomenon in pre-existing categories already taken as evident. Instead, he primarily seeks to approach the phenomenon from the most experiential and original level as it reveals itself and is perceived by us. In this sense, through phenomenology-hermeneutics, Heidegger suggests that human existence reveals itself fundamentally as *Dasein*, or "being-there". Once in existence, *Dasein* already reveals itself as a "being-towards-death". Its existence unfolds within the bounds of temporality and mortality. Death, in turn, is not a reality external to the existence of *Dasein*, as if it came from outside and visited it at a certain moment in its life. Instead, death, as an intrinsic reality to the existence of *Dasein*, is the most certain, irremissible, and insurmountable possibility. Therefore, death reveals itself as a unique reality for each *Dasein*, and through it, existence always shows itself as *an increasingly personal* reality. Therefore, this research posits the hypothesis that death – understood within the framework of "being-towards-death" – unveils and releases a more authentic understanding of human existence. This understanding does not generalize or define existence based on pre-existing concepts but rather starts from human existence itself at its most personal and experiential level. "Being-towards-death" reveals that human existence can never be confined within a preconceived conceptual framework but always manifests as a possible, open, unique reality, and, most importantly, as an *increasingly personal* reality. Based on this, we believe that by reclaiming the finite ground of human existence through the understanding of "being-towards-death," we can once again bring available psychologies – and the psychologist's practice in the clinical setting – to the mode of being in human existence that is most inherent: being open to possibilities and the human characteristic of not closing oneself off to determinisms that can cause suffering. We think that by reclaiming this finite ground often concealed by the conception of a self-sufficient "thinking subject", human existence can be experienced in a more dynamic, historical, open, and responsible manner. Contemplating death and finitude restores in the human being an attitude of responsibility toward life—a life that is open and always possible, constructing and deconstructing itself, where the human being is continually compelled to "gain oneself or lose oneself".

KEYWORDS: death, finitude, Heidegger, phenomenology-hermeneutics, being-towards-death.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. A FINITUDE: LIMITE E HORIZONTE DE COMPREENSÃO DO SER HUMANO.....	21
3. A COMPLEXIDADE DA MORTE E AS ATITUDES HUMANAS DIANTE DO MORRER.....	30
3.1 O medo e o horror diante da morte.....	33
3.2 Os sentidos dados à morte na história do Ocidente: da Idade Média aos dias atuais.....	39
3.3 A interdição da “minha morte”: o processo de medicalização da morte.....	45
3.4 A interdição da “morte do outro”: a recusa e negação do luto.....	48
3.5 A necessidade de uma maior compreensão do fenômeno da morte na atualidade.....	52
4. EM BUSCA DE UMA COMPREENSÃO MAIS VIVENCIAL DA MORTE A PARTIR DO HORIZONTE DA FINITUDE: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DE HEIDEGGER.....	59
4.1 Do “mundo das experiências” de Comte ao “mundo das vivências” de Dilthey: em busca de um ponto de partida para a análise do fenômeno humano.....	61
4.2 Do “mundo das vivências” de Dilthey à “intencionalidade da consciência” de Husserl: a Fenomenologia como caminho para uma compreensão originária dos fenômenos humanos.....	67
4.3 Da “intencionalidade da consciência” de Husserl ao <i>Dasein</i> em Heidegger: a Fenomenologia-hermenêutica heideggeriana e a questão do sentido do Ser.....	78
4.4 A análise ontológica como base para questões psicológicas: a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger e sua relação com a Psicologia.....	99
5. O PONTO DE PARTIDA PARA A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA NO HORIZONTE DA FINITUDE E DA MORTE: A “ANALÍTICA DO <i>DASEIN</i>” DE HEIDEGGER.....	108

5.1 A “Analítica do <i>Dasein</i> ” em Ser e Tempo: a existência humana sob o olhar ontológico do sentido do Ser.....	110
5.2 “Existindo, existimos em um mundo”: a compreensão da existência humana a partir do existenciário “ser-no-mundo”.....	119
5.3 “Antes de nos ocuparmos da existência, nos preocupamos”: a preocupação ou cuidado (<i>Sorge</i>) como comportamento fundamental do <i>Dasein</i>	130
6. A MORTE COMO REALIDADE FUNDAMENTAL PARA A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA NA FINITUDE: O EXISTENCIÁRIO “SER-PARA-A-MORTE”.....	138
6.1 O fenômeno da morte na interpretação cotidiana: o <i>Impessoal (Das Man)</i>	141
6.2 O fenômeno da morte a partir da Angústia.....	152
6.3 O existenciário “ser-para-a-morte”: a morte como estrutura própria da existência humana.....	161
7. O “SER-PARA-A-MORTE” COMO PARADIGMA PARA A PSICOLOGIA: COMPREENDENDO O SER HUMANO A PARTIR DE SUA FINITUDE.....	169
7.1 O “ser-para-a-morte” e a desconstrução da compreensão de ser humano enquanto “sujeito” na Psicologia.....	170
7.2 “Ser-para-a-morte” e a clínica: provocações e contribuições a partir da existência humana concebida como finitude.....	181
8. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	188
REFERÊNCIAS.....	195

1. INTRODUÇÃO

Conta-se que certa vez o excêntrico filósofo grego Diógenes de Sinope (413-323 a.C) ouviu o famoso filósofo grego Platão (428-348 a.C) dar uma aula aos seus discípulos. Na ocasião, Platão definira o ser humano como um “animal bípede e sem plumas”. Imediatamente Diógenes correu, pegou um galo e o depenou. Em seguida, lançou o animal em meio à aula de Platão e exclamou: “Eis o homem de Platão”¹. Não sabemos se esse acontecimento é verídico², mas o que nos importa aqui é a mensagem que ele revela: toda a tentativa de enquadrar o ser humano em um conceito fechado e abstrato é falha. O ser humano sempre se mostra como uma realidade mais além das definições racionais que a Filosofia e a Ciência lhe deram ao longo dos séculos.

Por muito tempo a Filosofia explicou o ser humano a partir de conceitos como “natureza” e “essência”. Na Modernidade, a Ciência passou a ver o ser humano apenas como um “sujeito pensante” que, ao observar racionalmente o mundo, transforma tudo em objeto de análise, inclusive a si mesmo. Essas definições conceituais a respeito do ser humano muitas vezes passam a ser consideradas como pontos de partida evidentes e inquestionáveis para a pesquisa. Elas são tomadas como o *quid* do ser humano, ou seja, o *o que* ou *aquilo* que ele realmente é. Assim, o ser humano real, histórico, individuado e finito já não é mais tomado a partir de sua existência mesma, mas sempre é explicado e analisado a partir da definição abstrata previamente estipulada pelo pesquisador. Esse movimento também se dá na Psicologia e na Clínica, onde muitas vezes é presente a tendência a analisar o paciente como um objeto, através de uma relação “analista-analisado” ou “profissional-paciente”. Em tal relação, o psicólogo se compreende na clínica como alguém que precisa decifrar, definir e atuar sobre um objeto – a saber, um paciente – que obedece leis de causa e efeito e que pode ser generalizado em seus problemas e sofrimentos³. Desse modo, o acesso à compreensão da existência humana em seu nível mais vivencial, real, finito e concreto fica oculto e esquecido. E a mesma passa a ser explicada através de definições que lhe são estranhas, tal e qual a suposta definição de Platão narrada na anedota acima.

¹ Cf. LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 162. (Livro VI, cap. 2, n. 40)

² Este acontecimento foi descrito pelo historiador grego Diógenes Laértios (180-240 d.C) em sua obra *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, onde narra uma série de anedotas dos filósofos gregos, bem como alguns aspectos de suas doutrinas e pensamentos.

³ Cf. STEIN, Ermildo. *Análítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*. Porto Alegre: Editora Ijuí, 2012, pp. 106-107.

Nesse sentido, o objetivo desta pesquisa não é encontrar um *quid* ou um *o que* o ser humano é. Buscamos, na verdade, o acesso a uma compreensão de ser humano que o capte em seu *acontecer* concreto, finito e dinâmico. Nosso objetivo não é dizer ou definir o que o ser humano é, mas sim revelar como ele sempre – e cada vez – *se mostra* em sua existência concreta e individuada. Não se trata de elaborar uma visão de ser humano “mais correta” ou “mais adequada” para a Psicologia e seu trabalho clínico, mas sim desocultar ou resgatar uma compreensão mais vivencial da existência humana, que muitas vezes fica esquecida ou obscurecida pela tendência de já tomar a mesma a partir de uma definição prévia. Buscamos retornar ou liberar uma compreensão da existência humana que se aproxime mais daquele que é o solo onde a mesma se mostra e acontece: a finitude.

Para isso, nos utilizaremos da fenomenologia-hermenêutica do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Este pensador, apesar de ter como preocupação principal a questão do sentido do Ser (algo que se relaciona mais com a Ontologia), realizou em sua obra *Ser e Tempo* (1927) uma analítica do ser humano que não tem como ponto de partida conceitos e definições prévias (até o termo “ser humano” é evitado pelo autor), mas busca captar a existência humana em seu acontecer, em seu mostrar-se mais próprio: na finitude. Para isso, ele se utiliza do itinerário metodológico da fenomenologia-hermenêutica que busca “voltar às coisas mesmas”. Isto é, a fenomenologia busca não definir o fenômeno em categorias prévias que já são tomadas como evidentes, mas antes de tudo pretende se aproximar do fenômeno a partir do nível mais vivencial e originário como ele se mostra e é percebido por nós. Para Heidegger, essa compreensão mais originária se dá no horizonte da finitude. Tal fenomenologia também é hermenêutica, pois busca desconstruir os conceitos e definições tomadas como evidentes, visando liberar compreensões mais originárias que muitas vezes ficam ocultas ou esquecidas por trás das cristalizações realizadas pela tradição.

Sendo assim, guiando-se pela fenomenologia-hermenêutica, Heidegger antes de mais nada buscará liberar uma compreensão mais originária da própria palavra “finitude”. Segundo ele, o termo “finitude” vem do grego antigo *περας* (*peras*) e significa “limite”⁴. Heidegger aponta que geralmente entendemos a palavra “limite” como algo negativo, como um obstáculo ou como uma realidade que impede o ser humano de se realizar plenamente. Por conseqüência, a finitude também é compreendida assim na maioria das vezes. No entanto, este autor revela que em seu sentido mais original, a palavra “limite” implica algo positivo: é

⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 188.

o que delimita algo e permite assim a compreensão⁵. A finitude é o solo em que nossa existência acontece, por isso, a mesma é nosso *horizonte de compreensão*. Tudo o que compreendemos, o fazemos a partir dos limites da finitude. Logo, Heidegger afirmará que se queremos liberar o acesso para uma compreensão mais própria da existência humana, devemos tomá-la a partir de seu solo mais próprio: a finitude.

No âmbito da finitude, a existência humana não se mostra em seu acontecer como “ser humano”, “animal racional” ou “sujeito pensante”. Em seu solo mais próprio e finito, a existência humana se mostra como *Dasein*, isto é, como “ser-aí”. Em outras palavras, ela acontece como uma existência que está aí, lançada em várias possibilidades e que não se fecha neste ou naquele modo de ser, mas que revela-se sempre e cada vez como abertura fundamental. Por isso, Heidegger aponta que o caminho para se compreender a existência humana a partir daquilo que lhe é próprio – a finitude – se dá quando o ponto de partida não são as definições prévias de “ser humano”, “animal racional” ou “sujeito pensante”, pois tais definições cristalizam a dinâmica do existir. O ponto de acesso para tal compreensão na finitude se dá quando tomamos a existência humana como *Dasein*, que não é um mero conceito, mas expressa a forma dinâmica e aberta do próprio existir.

Por isso, em sua “Análítica do *Dasein*” realizada em *Ser e Tempo*, Heidegger não utilizará categorias para “definir” o *Dasein*. Mas utilizará o termo *existenciário*⁶ para designar os modos como o *Dasein* se mostra em seu existir finito. Logo, uma vez existindo, o *Dasein* se mostra como um ser temporal, aberto e sempre lançado em possibilidades. Mas também já se mostra em um mundo, em unidade compreensiva com o mesmo. O *Dasein* também acontece enquanto “ser-no-mundo”. Possibilidade, temporalidade, abertura fundamental e “ser-no-mundo” são alguns dos existenciários apontados por Heidegger em *Ser e Tempo*. Mas o existenciário que se mostra como o objeto central dessa pesquisa é o chamado “ser-para-a-morte”. Uma vez existindo, o *Dasein* já se mostra como um “ser-para-o-fim”. Sua existência já acontece dentro dos limites da temporalidade e da mortalidade. A morte, por sua vez, não é uma realidade externa à existência do *Dasein*, como se a mesma viesse de fora e o visitasse em um determinado momento de sua vida. Mas a morte, enquanto realidade intrínseca à

⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, pp. 56-57.

⁶ O termo alemão *Existenzialen* utilizado por Heidegger foi comumente traduzido para o português brasileiro com a expressão “existencial”. No entanto, o tradutor Fausto Castilho traduz tal termo com a expressão “existenciário”. Por esse motivo, como tal pesquisa se fundamenta na versão desse tradutor, optaremos pela palavra “existenciário”. Além disso, utilizando o termo “existenciários” – ao invés de “existenciais” – esperamos diferenciar melhor, no corpo do texto, os modos de ser fundamentais do *Dasein* de outras palavras comuns na pesquisa como “condição existencial do ser humano”, “uma compreensão mais existencial de ser humano”, “a finitude em seu sentido mais existencial”, etc.

existência do *Dasein*, é a possibilidade mais certa, irremissível e insuperável. O *Dasein* se mostra sempre e cada vez como um “ser-para-a-morte” porque a morte já faz parte de sua existência enquanto possibilidade. Possibilidade esta que é única, pessoal e intransferível, não podendo ser assumida por ninguém a não ser por cada um. Sendo assim, a morte se mostra como uma realidade única de cada *Dasein* e, por meio dela, a existência se mostra ao mesmo sempre como uma realidade *cada vez mais minha*. Desse modo, a morte – entendida a partir do existenciário de “ser-para-a-morte” – desoculta e libera uma compreensão mais própria da existência humana que não a generaliza ou a define a partir de conceitos prévios, mas que tem como ponto de partida a própria existência humana em seu nível mais pessoal e vivencial. O “ser-para-a-morte” revela que a existência humana nunca pode ser fechada em um quadrado conceitual prévio, mas sempre se mostra como realidade possível, aberta, única e, principalmente, como uma realidade *cada vez mais minha*.

No entanto, Heidegger apontará também como em nossa existência mais cotidiana tendemos a não tomar consciência disso por conta de um modo de ser do nosso existir chamado *impessoal* ou *a-gente* (*Das Man*). Imersos na lida cotidiana com os objetos, tendemos a analisar nossa existência ao modo de ser dos mesmos. Os objetos simplesmente são, por isso podem ser generalizados. Do mesmo modo, emulando o modo de ser dos objetos, tendemos também a generalizar a existência humana, fazendo com que em nossos discursos nada seja pessoal, único e original, mas tudo seja impessoal e geral. Dessa forma, em nossa lida mais cotidiana, a morte se apresenta a nós a partir do discurso do “impessoal”: ela não é possibilidade única e cada vez minha, mas é sempre vista como algo que vem de fora, que não me pertence, que um dia chegará para todos, mas, por agora, ainda não aconteceu. Essa interpretação corriqueira e cotidiana da morte faz com que o caminho para uma compreensão mais originária e própria da existência humana fique ocultada. No dia-a-dia todos já tomam como algo evidente que a morte é uma realidade separada de nós. E tal visão cotidiana se fundamenta na ideia moderna de que somos um “sujeito”, possuidores de um “eu” que deve ser protegido a todo custo. Logo, a morte passa a ser considerada um “objeto externo” que ameaça o “edifício do nosso eu”, transformando-se em uma realidade que deve ser evitada, combatida ou ignorada a todo custo.

Nesse sentido, Heidegger revelará que existe uma tonalidade afetiva ou disposição fundamental que nos libera dessa interpretação do “impessoal” a respeito da morte: a *angústia*. Segundo ele, a “angústia” se difere do “medo”. Sempre sentimos medo de algo, de algum objeto ou evento definido. O medo da morte, por exemplo, é o medo de que ela nos atinja ou atinja as pessoas que amamos. Há um objeto que causa o medo: o nosso fim ou o fim

daqueles que amamos. Mas angústia não tem um objeto definido com o qual angustiar-se. Na angústia, o que nos angustia é o nada. Não o nada enquanto nulidade absoluta, mas o nada enquanto ausência de fundamentos ou seguranças na existência. Na angústia, o *Dasein* se vê lançado em um mundo que não lhe dá nenhum tipo de suporte ou apoio que determine suas ações. Na angústia, nenhum discurso do “impessoal” é capaz de aliviar-nos do peso de que nossa existência é sempre possibilidade, onde podemos ganhar ou perder. Por meio da angústia tomamos consciência do caráter de “ser-para-a-morte” de nossa existência, e o caminho para compreender a mesma como uma realidade “cada vez minha” fica liberado.

Entretanto, longe de jogar a existência humana em um pessimismo ou estado de morbidez, a angústia revela justamente que, ao reconhecer que o seu ser mais próprio é o de “ser-para-a-morte”, o *Dasein* se vê liberado para compreender-se a si mesmo não mais a partir de modos de ser que lhe são herdados pela tradição, ou que são emulados do trato com os objetos, ou ainda, que são assumidos a partir de determinismos que concebem a existência como devedora de uma essência estática e abstrata; mas a angústia e o “ser-para-a-morte” mostram ao *Dasein* que sua existência é finita, ou seja, possui um limite. Mas não um limite que lhe fecha em uma definição ou em um modo de ser externo a ele, mas justamente um limite que é abertura e provocação para assumir-se a si mesmo a partir de seu ser mais próprio. Movimento este que Heidegger chama de *liberdade para a morte*. Em outras palavras, no horizonte de compreensão da finitude, a partir de seu índice que é a morte, o *Dasein* se liberta de qualquer ilusão de segurança que o trato com os objetos ou que o “impessoal” podem lhe oferecer. Liberado de toda falsa expectativa de segurança, a existência humana se vê aberta, diante unicamente de sua tarefa de ser ela mesma.

A partir do exposto até aqui, essa pesquisa defende a hipótese de que o existenciário “ser-para-a-morte” apresentado por Heidegger em sua “Analítica do *Dasein*” pode ser um paradigma para o modo como as psicologias disponíveis compreendem o ser humano e como este é abordado na clínica. Visto que a “Analítica do *Dasein*” de Heidegger desconstrói uma concepção de existência humana que já é tomada como evidente pelas ciências: a de que o ser humano é consciência ou um sujeito pensante. Tal definição de ser humano surge na Modernidade a partir do pensamento filosófico de René Descartes, e passa a ser a base evidente e inquestionável das ciências. No entanto, entender o ser humano exclusivamente a partir de uma relação sujeito (a minha consciência) e objeto (tudo o que está fora da minha consciência) é tentar compreendê-lo dentro de uma relação de causa e efeito. Tal relação é um modo que não lhe é próprio, que não condiz com sua finitude inerente, mas que emula o modo de ser dos objetos. Além disso, quando entendemos o ser humano exclusivamente como

consciência ou como um sujeito pensante, todos os problemas existenciais são vistos como realidades que oferecem risco ao edifício do eu que construímos com muito esforço. Logo, diante das situações problemáticas da existência, tendemos a considerar o sofrimento como algo que deve ser mitigado, tratado, medicado e excluído. Tudo o que não pode ser dominado em nossa existência (como a morte, o sofrimento, a liberdade do outro, o imprevisto) passa a ser considerado como algo que deve tratado, medicado ou excluído da existência.

Compreender o ser humano como “ser-para-a-morte” não é simplesmente trocar uma definição por outra, mas é resgatar o solo finito da existência humana que fica ocultado por trás das definições tradicionais da ciência e das tradições a respeito do que seja o ser humano. Reconhecer-se como “ser-para-a-morte” é compreender-se como uma existência aberta a possibilidades, que pode construir-se e desconstruir-se. A angústia revela que não existe nenhum fundamento, natureza ou determinação que possa servir de base ou apoio para nossa existência: estamos entregues ao acontecer. A morte, entendida não como algo externo que nos invade, mas como a possibilidade mais certa de nossa existência, aponta-nos para a responsabilidade de assumir a existência como própria. É a “liberdade para a morte”: não há nada que nos determine em um modo de ser específico e, do mesmo modo, não há nenhum sofrimento específico que nos englobe para sempre. Por isso, a realidade da morte, da angústia e do sofrimento não devem ser ignorados, eliminados ou inclusive “tratados”, mas devem ser reintegrados em uma compreensão de existência ancorada naquilo que é mais próprio ao ser humano: seu caráter de possibilidade e transitoriedade. Dito de outra maneira, só é possível reintegrar essas vivências dolorosas na existência se partirmos de uma outra compreensão de ser humano: não aquele sujeito que tudo controla e domina, mas um “ser-para-a-morte” que é abertura para possibilidades, construindo-se e desconstruindo-se .

Desse modo, esta pesquisa não busca propor uma nova forma de fazer psicologia, muito menos apresentar uma nova concepção de ser humano que possa ser base para diagnósticos sobre problemas ou transtornos psíquicos. Buscamos apenas apresentar a hipótese de que, ao resgatarmos o solo finito da existência humana do existenciário de “ser-para-a-morte”, poderemos trazer novamente as psicologias disponíveis, e o atuar do psicólogo na clínica, para aquele modo de ser da existência humana que lhe é mais próprio: o estar aberto a possibilidades e o caráter do ser humano de não se fechar em determinismos que podem lhe causar sofrimentos. Acreditamos que, resgatando esse solo finito muitas vezes ocultado pela concepção de um “sujeito pensante” autossuficiente, a existência humana pode ser vivenciada por nós de uma maneira mais dinâmica, histórica, aberta e responsável. Pensar na morte e na finitude resgata no ser humano sua atitude de responsabilidade diante da vida,

uma vida que é abertura e sempre possível, construindo-se e desconstruindo-se, onde o ser humano é sempre impelido a “ganhar-se ou perder-se”.

Assim sendo, para explicar de forma detalhada tal hipótese, esta pesquisa se divide em seis capítulos. No primeiro, abordaremos como a busca por uma compreensão mais vivencial da existência humana nos leva à finitude enquanto horizonte interpretativo do ser humano. Mostraremos como ao longo da tradição filosófica e científica o ser humano sempre foi entendido a partir de uma natureza ou essência estática, enquanto seu caráter histórico, possível e dinâmico ficou ocultado em meio as mais variadas definições abstratas. Nesse sentido, apresentaremos o caminho hermenêutico apontado por Heidegger como uma via de acesso a este solo finito e histórico da existência humana. Finitude então deixa de ser entendida como algo negativo e passa a ser compreendida como aquilo que limita e condiciona toda a compreensão humana. O ser humano se compreende a si mesmo de forma mais originária a partir da finitude. E compreender-se através da finitude é contemplar não somente nossos aspectos produtivos e criativos, mas também levar em consideração o caráter de imprevisto, de dor e de sofrimento da existência. Dentre os vários aspectos de sofrimento que a existência humana adquire em sua historicidade, a morte revela-se como o mais paradigmático. Por isso, no primeiro capítulo desta pesquisa revelaremos como a problemática da finitude enquanto horizonte de compreensão do ser humano se entrelaça com o tema da morte. Onde a morte é o *índice* da finitude, ou seja, uma realidade que desperta o ser humano para o fato de que todo seu compreender se dá dentro de um horizonte finito, histórico e vivencial. A possibilidade da morte representa a ruptura de qualquer conceito fechado, fixo e abstrato com respeito ao ser humano, e o libera para um olhar que lhe permite compreender-se a si mesmo como um ser aberto, dinâmico, que se constrói constantemente dentro de seus limites temporais.

Afim de aprofundarmos na questão da morte enquanto *índice* da finitude, no segundo capítulo dessa pesquisa apresentaremos a complexidade do fenômeno da morte, que se mostra presente nas atitudes humanas diante do morrer, como o medo e o horror; as diferentes formas como o ser humano encarou essa realidade ao longo da história do Ocidente; bem como o processo de negação e interdição de qualquer sinal de morte que vivenciamos em nossa sociedade atual. Para levar a cabo tal objetivo, este segundo capítulo apontará estudos de diversas áreas das Ciências Humanas e da Saúde (como História, Sociologia, Antropologia, Filosofia, Psicologia e Medicina) com o intuito de revelar não somente as diversas pesquisas que já foram feitas ao redor desse tema, como também, demonstrar a necessidade de uma análise mais vivencial e existencial desse fenômeno. Nesse sentido, no âmbito da Psicologia

teremos como base as análises feitas por autores como a médica psiquiatra Elisabeth Kübler-Ross, em sua obra *Sobre a Morte e o Morrer*, publicada em 1969; os psicólogos Robert Kastenbaum e Ruth Aisenberg, em sua obra *Psicologia da Morte*, de 1983; a psicóloga Marie de Hennezel, em sua obra de 1997 intitulada *Diálogo com a Morte*; a psicóloga Maria Júlia Kovács, em suas obras *Morte e Desenvolvimento Humano* (1992) e *Educação para a Morte: quebrando paradigmas* (2021); bem como a psicóloga Maria Helena Franco e seus estudos apresentados em sua obra de 2021, intitulada *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*.

No que tange à História, este capítulo se baseará nos importantíssimos estudos sobre a morte feitos pelo historiador francês Phillippe Àries, em suas obras *História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos Nossos Tempos* (1975) e *O Homem diante da Morte* (1977). Na área da Sociologia e da Antropologia, contaremos com as importantes contribuições do sociólogo inglês Geoffrey Gorer, presentes em seu famoso artigo *Pornografia da Morte*, de 1955, e em sua obra de 1963, intitulada *Morte, Dor e Luto na Grã-Bretanha Contemporânea*. Além das análises feitas pelo antropólogo norte-americano Ernest Becker, em sua obra *A Negação da Morte*, de 1973; do sociólogo francês Jean Ziegler, em sua obra *Os Vivos e a Morte*, de 1977; bem como do sociólogo alemão Norbert Elias, em sua obra *A solidão dos Moribundos*, de 1982. Já na Filosofia, teremos como base as considerações realizadas pelo filósofo francês Edgar Morin, em sua obra *O Homem e a Morte*, de 1951; os estudos realizados pelo filósofo e médico psiquiatra alemão Karl Jaspers, em suas obras *Iniciação Filosófica* (1936) e *Introdução ao Pensamento Filosófico* (1951); e as análises feitas pelo filósofo alemão Martin Heidegger, que se situa aqui como o autor principal de nossa pesquisa.

E será justamente no terceiro capítulo onde nos adentraremos na apresentação do pensamento de Martin Heidegger, principalmente na questão do método ou caminho investigativo utilizado por ele para compreender o sentido do Ser, bem como as estruturas compreensivas existentes no ser humano que permitem tal empreendimento: a fenomenologia-hermenêutica. Nessa etapa da pesquisa, teremos como base as seguintes obras de Heidegger: *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, de 1923; *Ser e Tempo*, de 1927; e os *Seminários de Zollikon*, de 1959 a 1972. Dessa forma, nesse terceiro momento buscaremos apresentar o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger como um caminho pertinente para se alcançar uma compreensão mais vivencial, existencial e originária do fenômeno da morte na existência humana. Compreensão esta que deve ter como horizonte de compreensão o sentido do Ser, que se dá na finitude e no modo de ser fundamental do ser humano de ser *Dasein*, ou seja, “ser-aí”. Para isso, resgataremos toda a discussão a respeito de

uma metodologia capaz de captar não somente aquilo que é geral e empírico no ser humano – como propôs o Positivismo de Auguste Comte – mas que consiga compreender o ser humano a partir de uma realidade mais vivencial, subjetiva e particular. Nesse contexto, apresentaremos alguns aspectos da hermenêutica de Wilhelm Dilthey e da Fenomenologia de Edmund Husserl, para assim, compreendermos de forma satisfatória o contexto investigativo que levou Heidegger a lançar-se na questão do sentido do Ser a partir de um caminho fenomenológico hermenêutico.

Uma vez explicitado o caminho investigativo da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, o quarto capítulo desta pesquisa se debruçará exclusivamente sobre sua “Analítica do *Dasein*”, realizada em sua obra *Ser e Tempo*. O objetivo de tal capítulo é justamente mostrar como a analítica heideggeriana visa desconstruir uma concepção engessada de existência humana enquanto “sujeito pensante”, presa em uma relação “sujeito-objeto”. Heidegger se esforçará por mostrar que uma compreensão mais originária a respeito da existência humana não se dá dividindo o ser humano em partes e tomando-o apenas como uma parte (entendendo-o assim ao modo de ser dos objetos), mas “analisá-lo” é justamente remontar aquelas experiências originárias que permitem a compreensão do todo, isto é, do sentido do Ser. Desse modo, a partir do processo de desconstruir compreensões cristalizadas realizado pela fenomenologia-hermenêutica, mostraremos como Heidegger vai desvelando modos de ser originários onde somos sempre e cada vez: os “existenciários”.

Salvaguardando o caráter finito, dinâmico e histórico do *Dasein*, mostraremos neste capítulo como Heidegger vai apresentando alguns “existenciários” fundamentais como *temporalidade*, *abertura fundamental*, *possibilidade*, *ser-no-mundo*, *ser-com* e, principalmente, o modo de ser de sempre se adiantar a si mesmo e projetar-se no futuro: o *cuidado* ou *preocupação (Sorge)*. Tal “existenciário” mostra-se como central no quarto capítulo, pois é a partir dele que Heidegger se verá provocado a entender como o *Dasein* pode se compreender em totalidade se o mesmo sempre é um constante projetar-se no futuro. É na tentativa de responder tal questionamento que o autor se debruça com o tema da morte. Ao projetar-se sempre em possibilidades futuras, o *Dasein* encontra-se com aquela que é a possibilidade mais certa e que lhe permite compreender-se como um todo: a morte. No entanto, em nossa lida cotidiana geralmente não tomamos consciência da morte enquanto a possibilidade mais certa e que já faz parte de nossa existência de forma intrínseca, mas geralmente a vemos como uma realidade distante e que não nos pertence. Por quê?

Essa pergunta será respondida no capítulo quinto, que se caracteriza como o capítulo central de nossa pesquisa. Nele abordaremos especificamente a morte compreendida a partir

do “existenciário” fundamental do “ser-para-a-morte”. Em tal capítulo, iniciaremos revelando como no cotidiano a morte é vista como algo que não nos pertence por conta do dinamismo do “impessoal”. Acostumados a lidar com objetos em nosso dia-a-dia, terminamos por emular o modo de ser dos mesmos. E neste modo de ser impróprio, nunca conseguimos tomar a existência como algo próprio, como uma realidade *cada vez minha*. Mas sempre a tomamos como algo impessoal, como uma realidade que é de todos e, ao mesmo tempo, de ninguém. Sob a ótica do “impessoal” a morte também passa a ser vista como uma realidade que nunca nos pertence como algo próprio e *meu*. Mas a morte sempre é a do outro. A morte é sempre um evento externo a mim. Uma realidade que longe de pertencer a meu modo de ser, deve ser ignorada, silenciada e excluída da convivência cotidiana a todo custo.

Por esse motivo, neste capítulo também revelaremos como Heidegger apontará a tonalidade afetiva fundamental da “angústia” como o dinamismo que nos faz despertar para o caráter pessoal da morte. A angústia desperta o *Dasein* para o fato de que nenhuma estrutura do “impessoal” é capaz de dar segurança e retirar a responsabilidade pela própria existência. A angústia diante da possibilidade da morte é justamente o despertar para o fato de que a morte é sempre *minha*, assim como a própria existência. Por meio da angústia, desvela-se o modo de ser de “ser-para-a-morte”. Uma vez existindo, já existimos enquanto seres mortais e finitos que, sem nenhum tipo de realidade que nos poupe de tal condição, devemos assumir sempre nossa existência como própria. É a chamada “liberdade para a morte”, segundo Heidegger.

É a partir dessas considerações a respeito do “ser-para-a-morte” e da “liberdade para a morte” que tal existenciário libera, que no último capítulo desta pesquisa apresentaremos as contribuições que tais reflexões heideggerianas a respeito da finitude e da morte podem oferecer para as psicologias disponíveis. Para realizar tal intento, tomaremos como fonte principal a obra intitulada *Seminários de Zollikon*, onde Heidegger estabelece um frutífero diálogo com a Psicologia, estabelecendo relações entre ela e sua “Análítica do *Dasein*”. Além disso, nos utilizaremos também de outros autores que realizam esse diálogo entre fenomenologia-hermenêutica heideggeriana e Psicologia no cenário nacional, como Ernildo Stein, e sua obra *Análítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*; Marco Casanova, e sua obra *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*; Joelson Rodrigues, e seu escrito *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*; além de Cezar Seibt e sua obra *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. A partir do pensamento de tais autores, este último capítulo mostrará como a

desconstrução de um entendimento de ser humano baseado na relação “sujeito-objeto”, libera uma compreensão da existência humana mais própria, isto é, mais próxima da forma como a mesma se mostra em seu acontecer dinâmico: como finitude e “ser-para-a-morte”. A partir de tal compreensão, libera-se também outras formas de se compreender a dor, o sofrimento e o caráter de imprevisto da existência humana. Não se trata da substituição de uma forma de lidar com o ser humano por outra. Mas sim de resgatar compreensões a respeito do sofrimento e da transitoriedade da existência que sempre estiveram aí no acontecer da mesma, mas que muitas vezes ficam esquecidas e ocultadas em meio às definições de ser humano já tomadas como dogma pela tradição científica e psicologias existentes.

Dessa forma, a título de considerações finais, acreditamos que a principal contribuição dessa pesquisa para a Psicologia é simplesmente a de redirecionar uma vez mais o olhar das psicologias existentes para o fato de que existência humana é transitoriedade e possibilidade, onde a mesma se constrói e desconstrói a partir das escolhas e responsabilidades assumidas. Assim, esperamos mostrar como no horizonte de compreensão da finitude não há nenhum sofrimento definitivo, muito menos situações insalváveis; mas nosso modo de existir enquanto “ser-para-a-morte” revela que a existência humana é dinâmica, possível e livre: liberada de qualquer sofrimento definitivo e aberta para o possível, para o imprevisto e para o finito. Acreditamos que tal compreensão da existência humana, que muitas vezes fica esquecida por trás das inúmeras definições a respeito do que é o ser humano, possa ajudar os profissionais da psicologia a, em seu labor, não perder de vista o caráter dinâmico e histórico da existência humana, captando as dinâmicas dos pacientes em seu acontecer e em seu mostrar-se finito, aberto e possível.

2. A FINITUDE: LIMITE E HORIZONTE DE COMPREENSÃO DO SER HUMANO

“*Decifra-me ou devoro-te*”⁷. Foram as palavras que a Esfinge dirigiu ao herói da mitologia grega Édipo. Séculos se passaram desde que o dramaturgo grego Sófocles (497-405 a.C) expressou tal frase na obra *Édipo Rei*, no entanto, até os dias atuais arde dentro do ser humano um impulso para compreender-se a si mesmo, suas relações e o mundo ao seu redor. Tal anseio interpela o ser humano e o provoca a uma resposta.

“*Tornei-me uma questão para mim mesmo*”⁸, escreveu o bispo católico e filósofo Agostinho de Hipona (354-430) em sua célebre obra *Confissões*, datada dos anos 397-398. Corroborando a provocação feita pela Esfinge ao herói Édipo, a constatação de Agostinho persiste na realidade humana: o que somos afinal? Como alcançar uma compreensão mais originária a respeito do ser humano e sua existência? Tornamo-nos mais uma vez um enigma para nós mesmos.

Na busca por responder essas questões tão fundamentais, por séculos a filosofia definiu o ser humano como um ser dotado de uma natureza fixa e estática. Considerado desde Aristóteles (384-322 a.C) como um *ζωον λόγον εχον*⁹ – ou seja, como um “ser racional” ou “animal dotado de linguagem” por natureza – todos os seus comportamentos e suas relações consigo mesmo, com o mundo e com os outros foram analisados majoritariamente pela razão e pelo discurso lógico, deixando-se em segundo plano – ou simplesmente excluindo-se – outros aspectos importantes de sua existência, como: sentimentos, pulsões, criatividade, vontade, etc¹⁰. Durante a Modernidade, isso se viu reforçado nas bases epistemológicas das nascentes ciências modernas, que tiveram como fundamento a concepção do filósofo René Descartes (1596-1650) de que o ser humano é essencialmente um *cogito*, ou seja, seu pensamento e sua razão¹¹. Todos os seus outros aspectos existenciais (corpo, vivências, experiências) eram considerados apenas *res extensa*, isto é, algo que ocupa espaço e é regido por leis físicas e mecânicas¹². Logo, tais realidades só deveriam ser levadas em consideração a partir do crivo da razão e do pensamento, jamais por si mesmas. Já no século XIX, os primeiros anos das Ciências Humanas também foram marcados por um enfoque estritamente

⁷ SÓFOCLES apud BRANDÃO, Junito. Esfinge. In *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*, 3ª ed., Vol. 1, pp. 384-388, Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, p. 387.

⁸ AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1987, p. 80.

⁹ Cf. ARISTÓTELES. *A Política*. Belo Horizonte: Vega Editora, 1998, pp. 53-55. (Livro I, 1253a, 5-15)

¹⁰ Cf. FROMM, Erich. *La vida auténtica*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 33.

¹¹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973, pp. 101-103.

¹² Cf. *Ibid.*, 101.

racional e empírico, plasmado no ideal positivista de Auguste Comte (1798-1857) que, dentre outras coisas, tomava como ponto de partida para o estudo do ser humano aquelas realidades que possuem materialidade e podem ser generalizadas e universalizadas, ignorando – novamente – aspectos subjetivos e emocionais do ser humano¹³.

No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, tanto a Filosofia quanto as Ciências Humanas começaram a questionar essa visão tradicional a respeito do ser humano, baseada em uma suposta natureza racional e estática. Questionamentos que, segundo Marcos Casanova, ganharam o seguinte corpo:

Faz sentido desde o princípio pensar a humanidade do ente humano como marcada por um elemento que o distingue no interior do reino animal? E mais, esse elemento tem como ser imediatamente assumido como a razão ou a racionalidade? Como determinar a essência racional de tudo o que é humano, se é que ainda se pode sem qualquer reflexão adicional empregar esse termo? Indo além: será que podemos continuar colocando a pergunta acerca do ser do humano com vistas a algo assim como uma quiddidade ou uma determinação quiddidativa? Em que medida é possível reduzir o humano a um “quid”, a um “o que”?¹⁴

Diante dessas novas problemáticas, a Filosofia e as nascentes Ciências Humanas viam surgir em seu próprio escopo investigativo a necessidade de considerar o ser humano a partir de uma abordagem mais histórica e existencial, ou seja, tomando como base a constatação de que o homem se desenvolve por meio de situações históricas concretas que podem variar de acordo com fatores externos (cultura, educação, relações sociais), bem como de fatores internos (mudanças corporais e psicológicas)¹⁵.

Com isso, inaugura-se nas reflexões filosóficas e psicológicas a concepção de que o ser humano não deve ser explicado somente desde os parâmetros racionais e empíricos, de resultados quantitativos e previsíveis; mas, sobretudo, deve ser *compreendido* através de suas vivências mais fundamentais e históricas. Surge, assim, a concepção de que certas realidades humanas só podem ser compreendidas se elas forem vivenciadas pelo próprio ser humano, em seu mundo, em suas relações. São estas vivências particulares que são capazes de revelar ao ser humano compreensões que dizem respeito não somente a si mesmo, mas que demonstram também um caráter de relação: com os outros, com a sociedade, com as instituições, com as civilizações, com os processos históricos, redes simbólicas, etc¹⁶.

¹³ Cf. COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 19-20.

¹⁴ CASANOVA, Marcos. *Existência e transitoriedade*: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 35-36.

¹⁵ Cf. FROMM, *op. cit.*, 2007, pp. 33-34.

¹⁶ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: ed.ufpa, 2019, pp. 103-104.

É a partir dessa nova abordagem ao ser humano que a Filosofia e a Psicologia ganham um caráter *hermenêutico*. Isto é, onde o fundamental passa a ser não a busca por uma definição estática de ser humano (sua “natureza”), mas sim a compreensão de um *sentido*, ou seja, a possibilidade de compreendermos o homem da forma como ele mesmo se mostra em seus processos vitais, que são dinâmicos, históricos e, sobretudo, *finitos*.

E é justamente na finitude que se encontra o horizonte de toda compreensão humana. Qualquer compreensão que o ser humano estabelece a respeito de si mesmo, dos outros e do mundo ao seu redor se dá não somente – e exclusivamente – pela razão, mas também – e fundamentalmente – a partir de todos os seus aspectos vitais, históricos e culturais que compõem sua existência finita e seu mundo de relações. Mas do que estamos falando quando utilizamos o termo *finitude*?

Para responder tal questão, essa pesquisa se fundamentará nas definições e estudos sobre a finitude realizados pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Antes de lançar uma definição a respeito desse termo, Heidegger está mais preocupado em analisar quais interpretações surgem em nossa compreensão quando ouvimos a palavra finitude. Em seus *Seminários de Zolikon* – que se trataram de palestras proferidas por ele a psicólogos e psiquiatras – Heidegger ressaltou que hoje geralmente interpretamos a finitude como uma realidade negativa, ou seja, como um “limite” que reduz e trunca o movimento de algo, impedindo-o de avançar; um “limite” entendido como um conjunto de características que são contingentes, passageiras, que não possuem consistência em si mesmas e, justamente por isso, devem ser superadas por algo transcendente, eterno, estável, estático e metafísico.

No entanto, essa interpretação que muitas vezes parece a mais exata e correta de finitude, pode estar ocultando em si outros sentidos que essa palavra já adquiriu no passado ou que pode adquirir no presente. Pois como Heidegger afirmou em sua conferência *A Questão da Técnica*, “o correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente dele. Para ser correta, a constatação do certo e exato a essência do que se dá e apresenta. [...] Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro”¹⁷. Logo, nem toda interpretação que parece óbvia ou evidente, já encerra em si todas os sentidos de algo. Pelo contrário, muitas vezes oculta compreensões fundamentais.

Nesse sentido, em seus *Seminários de Zolikon*, Heidegger revela que entender a finitude como uma realidade negativa – sempre em contraposição ao infinito, eterno e pleno – acaba por ocultar uma compreensão mais originária, que já era empregada pelos gregos

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 8ª ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2012b, pp. 12-13.

antigos. Para eles, o termo finitude aponta também para um “limite”. No entanto, esse “limite” possui um caráter positivo: “(...) para os gregos, limite não é aquilo onde algo acaba, nada negativo, mas sim onde começa, pelo qual é limitado em sua forma. Para os gregos limite (περας) é uma determinação positiva”¹⁸. Heidegger está aqui liberando um sentido para o termo finitude que muitas vezes fica ocultado por nossas compreensões mais óbvias, certas e evidentes desse termo. Ele continua encarando a finitude como “limite”, mas não um limite negativo e castrador que diminua as capacidades humanas; e sim, como um limite que apresenta um horizonte incontornável de compreensão, que permite ao ser humano conhecer a si mesmo e ao mundo ao seu redor. Como o próprio Heidegger afirma: “*Finito* deve ser entendido no sentido grego de περας = fronteira, aquilo que completa uma coisa naquilo que ela é, delimita-a em sua essência, ressaltando-a”¹⁹.

Logo, a finitude é a condição existencial que permite ao ser humano compreender o sentido de cada coisa e do todo que as abarca. Todo este tradicionalmente chamado pela Filosofia de *Ser* (do grego “*ov*”). Segundo Heidegger, a busca por compreender esse todo, o Ser, sempre foi elevada para um campo estritamente racional, lógico, estático e transcendente. Pois a tradição filosófica considerava que a razão poderia vencer as fronteiras da finitude e, pelo pensamento, captar o infinito, o todo, o eterno. E foi assim que o Ser, e o próprio ser humano, foram entendidos por muito tempo, e exclusivamente, em referência a uma realidade para além da finitude: seja Deus, seja uma essência metafísica ou um conceito universal e atemporal. Como aponta Stein:

Esse não-limite, esse excesso inserido na reflexão, permanece de antemão, o horizonte frustrante de toda interrogação na imanência, no limite, na finitude. A preocupação central da filosofia será, então, romper sempre a barreira do finito, tender para o ilimitado e, a partir dele, compreender a reflexão filosófica. Isso instaura uma atitude negativa da interrogação na finitude e impede a adequada compreensão da condição humana (...). Esquece-se, assim, de interrogar por que a condição humana sempre aponta para além de si mesma, por que ela mantém a exigência contínua de abertura. Omite-se o fato de que, precisamente, a busca do ilimitado é a afirmação do limite, de que a necessidade do horizonte infinito é uma imposição da radical finitude. Assim, não se toma suficientemente a sério a finitude como o chão de toda experiência de ser. Para compreender o verdadeiro movimento da interrogação na finitude não basta juntar ao finito o infinito, ao mundo da experiência humana o ser subsistente, ao temporal o eterno, seja através de analogia, da dialética ou da reflexão transcendental. (...) Mas o modo de responder a ela se realiza pelo movimento da interrogação na finitude.²⁰

¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. pp. 56-57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

²⁰ STEIN, Ernildo. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: editora Unijuí, 2001, p. 22.

Desse modo, quando Heidegger traz novamente essa questão da compreensão da totalidade (o Ser) para o tempo, a finitude deixa de ter um caráter negativo e passa a ser justamente o horizonte de compreensão na qual está em jogo tanto a questão do Ser quanto a questão daquele que busca compreender essa totalidade: o ser humano. Mas, o que essas considerações heideggerianas sobre a finitude têm a ver com a Psicologia e seu viés hermenêutico de compreensão do ser humano?

A resposta a essa pergunta reside justamente na constatação heideggeriana de que ao entender que todo horizonte de compreensão humano ocorre na finitude, somos imediatamente direcionados para o âmbito do ser humano tomado como histórico, aberto e finito. Falar de finitude enquanto horizonte de compreensão remete obrigatoriamente à finitude existencial do ser humano: suas vivências e historicidade. Pois, para Heidegger, a compreensão da totalidade, do sentido do Ser, não se dá a partir de um conceito prévio, atemporal e formal inventado ou captado pela razão humana. Mas o ponto de partida para a compreensão do sentido do Ser na finitude é alcançado justamente a partir do ser humano tomado em seu âmbito mais vivencial, fático, aberto, histórico e finito: o *Dasein*. Vale ressaltar que quando Heidegger utiliza o termo *Dasein* para se referir ao ser humano, ele não está se valendo de um mero adorno lingüístico ou retórico para diferenciar sua filosofia das demais. Mas o termo *Dasein* (que em português traduz-se comumente como “ser-aí”) quer significar o nível mais elementar, originário e finito da existência humana: o ser humano a partir do nível ontológico. Nível este que antecede qualquer tematização lógica ou conceituação ôntica que se possa fazer a respeito do ser humano. Um nível da existência humana que não pode ser fechado ou categorizado pelo pensamento, mas que se mostra como abertura fundamental e possibilidade²¹.

Por isso, para o autor, uma compreensão mais originária a respeito do ser humano só pode se dar não a partir de conceitos fixos e atemporais, mas sim no horizonte da finitude, a partir da realidade aberta e finita do “ser-aí”. Como aponta Heidegger em sua célebre obra de 1927, *Ser e Tempo*:

Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao ser ser.²²

²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §4, p. 61.

²² *Ibid.*, §2, p.47.

E dois anos mais tarde em sua obra *Kant e o Problema da Metafísica*:

A existência como forma de ser é em si finitude e, como tal, é possível unicamente sobre a base da compreensão do ser. Somente há algo semelhante ao ser (...), ali onde a finitude fez existente. Dessa maneira a compreensão do ser (...) se mostra como o íntimo fundamento da finitude. A compreensão do ser não tem a universalidade inocente de uma propriedade humana que aparece frequentemente entre outras; sua “universalidade” é a originalidade do fundamento mais íntimo da finitude do ser-aí.²³ (tradução nossa)

Essa visão de finitude como horizonte de compreensão na qual o ser humano capta o sentido das coisas e o sentido de sua própria existência finita e aberta, é muito importante na abordagem psicológica, pois engloba de forma mais intensa a pessoa na responsabilidade por sua própria existência²⁴. Em outras palavras, a concepção de que o ser humano se compreende psicologicamente por meio de processos históricos e dinâmicos, permite-lhe conhecer os limites de sua existência, ou seja, as possibilidades de seus modos de relação, e proporcioná-lhe um contato mais amplo e vivencial com suas estruturas pessoais, sociais e com o seu ser mais próprio; provocando-o a agir, a modificar-se, a transformar-se e a ser dinâmico. Evitando, assim, o enrijecimento do mesmo e o desconhecimento de seu próprio ser²⁵.

E é aqui onde o tema da finitude enquanto horizonte de compreensão do ser humano se relaciona com a Psicologia. Pois, dependendo do horizonte hermenêutico que tomarmos como ponto de partida para a análise do ser humano, teremos uma forma de conceber, tratar e cuidar do mesmo. Por exemplo, se focarmos em uma visão estática de ser humano – como se o mesmo fosse portador de uma natureza fixa e eterna – cairemos no perigo de ter uma compreensão reducionista a respeito da existência humana, fechando-a em moldes e definições, tal como fazemos com os objetos. No entanto, se compreendermos ao ser humano enquanto *Dasein*, isto é, a partir da finitude, o mesmo será concebido como uma existência aberta, que pode assumir diversas possibilidades e que é frequentemente interpelado pela realidade em que está lançado. Compreender o ser humano em sua finitude é fazer o exercício de liberar modos de ser fundamentais da pessoa que muitas vezes ficam ocultados e esquecidos por trás dos conceitos e compreensões já cristalizadas pela tradição vigente. Compreender o ser humano em sua finitude é tomá-lo a partir de uma dinâmica de

²³ “La existencia como forma de ser es en sí finitud y, como tal, es posible únicamente sobre la base de la comprensión del ser. Sólo hay algo semejante al ser (...) allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser (...) se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud. La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su “universalidad” es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-aquí. (HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1986, §41 p. 262)

²⁴ Cf. AMATUZZI, Mauro M. *Por uma psicologia humana*. 2ª ed. São Paulo: Alínea, 2008, p. 124.

²⁵ Cf. Id.

circularidade, onde nunca alcançaremos uma definição fechada e definitiva de sua existência, mas sempre o captaremos de forma dinâmica a partir de suas relações e vivências fundamentais no mundo. Como afirma Seibt:

Uma das características fundamentais da hermenêutica é, como referimos, a circularidade. Não há um posto de observação fora da existência. A compreensão se dá dentro do mundo, a partir de uma compreensão pré-teórica, que sempre envolve uma autocompreensão. Toda observação acontece a partir de um lugar dentro da existência, de uma compreensão do ser. O movimento em círculo, no entanto, não nos mantém sempre no mesmo lugar, mas coloca a nós e ao conhecimento em movimento. É um círculo em espiral que, embora volte, não volta exatamente para o mesmo lugar, porque o lugar já foi alterado pelo movimento interpretativo. [...] No círculo hermenêutico a tarefa é sempre novamente perguntar pelos pressupostos e pelo que ora é tido como certo. Não há um movimento sempre para a frente, é um andar mais lento, também extremamente cuidadoso, que avança pelo aprimoramento das interpretações.²⁶

Sendo assim, acreditamos que a reflexão de caráter filosófico a respeito da finitude como horizonte de compreensão faz-se muito importante para as análises psicológicas que buscam uma compreensão acerca do ser humano em sua existência mais vivencial, histórica e finita. Compreender o ser humano a partir do horizonte da finitude é adentrar em um questionar que não é meramente intelectual e abstrato, mas que está impregnado na própria vivência existencial, um questionar de nosso ser mais próprio²⁷. Interrogar esse que não aborda somente o ser humano a partir de suas forças criativas e produtoras, mas também, por meio das situações existenciais de redução e até obstrução de tais forças. O sofrimento, o fracasso de um projeto vital, uma doença incurável ou incapacitante, a perda de uma pessoa amada e a possibilidade do próprio fim. Todos são exemplos de realidades existenciais que colocam o ser humano diante de si mesmo, e que o provocam – direta ou indiretamente – a interpelar por seu ser mais próprio. Dentre as várias possibilidades existenciais que o questionar na finitude desvela ao ser humano está a *morte*.

Entender o ser humano a partir de seu caráter mais vivencial e finito leva à necessidade de entender como a possibilidade da morte libera novas compreensões a respeito de nossa própria existência e de nossas relações no mundo. Compreensões estas que não existiriam se o ser humano não tivesse consciência de que um dia morrerá e de que seu tempo é limitado. Como afirma Rodrigues:

O fato é que sermos criaturas finitas muda de forma drástica toda a nossa perspectiva da vida. Não fôssemos nós determinados para a morte, o sentido de

²⁶ SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015, pp. 57-58.

²⁷ Cf. AMATUZZI, Mauro M. *Por uma psicologia humana*. 2ª ed. São Paulo: Alínea, 2008, p. 124.

urgência, a preocupação com as escolhas “erradas”, o vivermos dessa ou daquela maneira assumiriam uma perspectiva absolutamente diferente, afinal, teríamos sempre a possibilidade de reconstruir todas as coisas, quantas vezes se fizesse necessário. A morte marca, assim, de forma indelével o nosso ser-no-mundo. Além da morte objetiva [...], existem mil outras formas de mortes, que se fazem presentes em nossa existência: a morte de projetos, de verdades, de crenças, a falência de relacionamentos que considerávamos vitais para nós, a morte de uma pessoa amada, que faz com que muitas vezes não consigamos mais nos ver no futuro, ou ver futuro para nós. Todas as possibilidades podem se evidenciar, enquanto possibilidades que são, na abertura privilegiada da angústia, pois, em última análise, ela sinaliza a provisoriedade de todas as nossas construções, mostrando-nos que não há certezas absolutas, nem caminhos definitivos.²⁸

Por isso, a problemática da finitude enquanto horizonte de compreensão do ser humano se entrelaça com o tema da morte. Podemos dizer que a morte é o *índice* da finitude, ou seja, uma realidade que desperta o ser humano para o fato de que todo seu compreender se dá dentro de um horizonte finito, histórico e vivencial. A possibilidade da morte representa a ruptura de qualquer conceito fechado, fixo e abstrato com respeito ao ser humano, e o libera para um olhar que lhe permite compreender-se a si mesmo como um ser aberto, dinâmico, que se constrói constantemente dentro de seus limites temporais.

Vale ressaltar que, ao apresentarmos a morte como uma possibilidade da existência humana que é capaz de abrir um novo olhar compreensivo da realidade, não temos a intenção de analisar o fenômeno da morte em seu aspecto biológico, muito menos por meio de um estudo exclusivamente antropológico, apontando de maneira minuciosa como as diferentes civilizações humanas se relacionaram – ou ainda se relacionam – com a morte por meio de ritos, costumes, liturgias, etc. O objetivo de nossa pesquisa é alcançar uma compreensão de ser humano a partir do horizonte da finitude. E tal compreensão, como foi mostrado, perpassa pela realidade e possibilidade da morte. Por isso, no decorrer desse trabalho, abordaremos a compreensão que o ser humano tem de si por meio da morte a partir de um viés fenomenológico-hermenêutico de cunho heideggeriano, a saber, como um *ser-para-a-morte*²⁹. Nos capítulos que se seguirão, o fenômeno da morte será abordado sempre como a realidade humana que desperta as pessoas para seu caráter de ser temporal, finito e, justamente por isso, aberto e lançado a várias possibilidades, construindo-se e desconstruindo-se a partir delas. A morte, entendida como índice da finitude por meio do modo de ser de “ser-para-a-morte”, perpassa a vivência e compreensão de todo comportamento humano: tudo o que fazemos, vivenciamos, sentimos e experimentamos tem a marca da transitoriedade, do efêmero, da

²⁸ RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019, pp. 148-149.

²⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §45, p. 647.

historicidade e da morte. Em uma compreensão mais vivencial da existência humana – anterior a qualquer conceituação biológica, antropológica, histórica, etc – o ser humano se mostra como um “ser-para-a-morte”. Como o próprio Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*: “A problemática existenciária tem por único objetivo tornar manifesta a estrutura ontológica do *ser para* o final do *Dasein*”³⁰.

Sendo assim, antes de aprofundar-nos nas reflexões heideggerianas a respeito do caráter de “ser-para-a-morte” do ser humano, faz-se necessário primeiramente apresentar quais as principais reações que o homem manifesta diante da possibilidade da morte. Tal análise prévia se faz necessária para que assim possamos entender em quais círculos compreensivos se encontra o ser humano quando lida com a realidade da morte e, a partir disso, identificar que compreensões a respeito da morte na vida humana esses círculos compreensivos vigentes podem estar revelando ou ocultando. Desse modo, no capítulo a seguir, a morte será abordada a partir de sua complexidade, isto é, tendo como ponto de partida as diferentes atitudes, reações e comportamentos que ela é capaz de gerar na existência humana. Para dar cabo deste objetivo, nos utilizaremos de estudos de diversas áreas das Ciências Humanas e da Saúde (como História, Sociologia, Antropologia, Filosofia, Psicologia e Medicina) com o intuito de revelar não somente as diversas pesquisas que já foram feitas ao redor desse tema, como também, demonstrar a necessidade de uma análise mais vivencial e existencial desse fenômeno no intuito de liberar novas compreensões fundamentais que podem estar ocultadas pelos conceitos cristalizados e tradições vigentes do cotidiano.

Sendo assim, que atitudes o fenômeno da morte gera na existência humana? Como o ser humano se compreende a si mesmo a partir dessa realidade? E o que se oculta muitas vezes a partir da compreensão hodierna e corriqueira que temos do fenômeno da morte? É o que buscaremos analisar nos parágrafos a seguir, como uma análise prévia necessária para a compreensão da existência humana enquanto “ser-para-a-morte”.

³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §50, p. 687.

3. A COMPLEXIDADE DA MORTE E AS ATITUDES HUMANAS DIANTE DO MORRER

O fenômeno da morte – tanto o morrer quanto o pensar sobre a morte – sempre acompanha o ser humano desde seus primórdios. Diferente dos demais animais, ele é o único ente que tem consciência de sua finitude, ou seja, de seus limites³¹. Como vimos no capítulo anterior, a própria palavra portuguesa “finitude” tem sua origem na palavra grega *περας*, que significa “limite” ou “fronteira”³². Sendo assim, a finitude é a realidade que revela os limites da existência humana. E ao ser consciente de sua finitude, o homem – mesmo dotado de grande adaptabilidade, criatividade e poder de transformação da natureza – caracteriza-se como um animal que sabe que adocece, que envelhece, que sofre e, principalmente, que morre. A morte se apresenta em sua existência como a faceta mais visível de sua finitude, que lhe revela o *limite* máximo de sua vida, a última *fronteira* de seu existir.

Devido a isso, na medida em que o ser humano foi evoluindo – não somente enquanto espécie, mas principalmente enquanto indivíduo – o fenômeno da morte também passa a se apresentar a ele como uma realidade desafiadora e que provoca uma série de questionamentos, como por exemplo: o que é a morte? Como ela se mostra no corpo humano? Já no século V a.C vemos ao médico grego Hipócrates esforçando-se por responder essas perguntas. Em sua obra *De morbis*, ele a define como um acontecimento devastador, imprevisível e inesperado; capaz de deixar o corpo enrugado e árido, com fisionomia irreconhecível; os olhos cavos, o nariz saliente e cercado de coloração escura, o rosto deprimido e o queixo franzido e endurecido³³. A partir da segunda metade do século XX, essa pergunta passou a ser respondida pela medicina a partir de quatro características que indicam que alguém está morto: ausência total de reações aos estímulos externos e completa não-reação; ausência de movimentos respiratórios; ausência de reflexos; e destruição cerebral irreversível³⁴. E no âmbito legal, o conceito de morte que geralmente rege várias legislações pelo mundo (inclusive a do Brasil) é a *Morte Encefálica*, conhecida popularmente como

³¹ Cf. KOVÁCS, Maria. Medo da morte. In: KOVÁCS, Maria (org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992, p. 24.

³² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. pp. 188.

³³ Cf. HIPÓCRATES apud ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977, pp. 174-175.

³⁴ Cf. ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977, pp. 180-181.

“morte cerebral”. No Brasil, a “morte encefálica” é definida na Resolução nº 2173/2017 do *Conselho Federal de Medicina* da seguinte maneira:

- a) Falta de reatividade supraespinal e apneia persistente;
- b) Presença de lesão encefálica irreversível e conhecida que seja capaz de causar morte;
- c) Ausência de fatores tratáveis e que possam simular morte encefálica;
- d) Permanência em hospital pelo menos 6 horas (ou 24h se a causa for encefalotopia hipóxico-isquêmica);
- e) Temperatura esofágica, vesical ou retal maior que 35° C;
- f) Saturações de oxigênio maior que 94%;
- g) Pressão arterial sistólica maior ou igual a 100 mmHg ou média maior ou igual a 65 mmHg em maiores de 16 anos.³⁵

A partir desse brevíssimo repasso sobre as definições biológicas, médicas e legais a respeito da morte, podemos notar que essas conceituações são importantes para dar uma explicação científica que guie o marco legal a respeito de quando podemos considerar quando alguém de fato morreu ou não. No entanto, em nossas vivências mais profundas, essas definições não conseguem esgotar o desejo humano de compreender de forma mais abrangente sua própria existência. Existência essa que, sendo finita e compreendendo-se a partir da finitude, perpassa pela realidade da morte. A morte, como dissemos no capítulo anterior, é o índice da finitude. Isto é, trata-se de uma realidade que pode liberar e desocultar compreensões fundamentais a respeito do ser humano que muitas vezes ficam esquecidas por detrás de definições abstratas já cristalizadas pela tradição. Podemos notar isso no seguinte fato: mesmo munidos de definições médicas, biológicas e legais sobre a morte, o problema da compreensão humana a partir da finitude e da morte continua se apresentando a nós como uma realidade complexa, isto é, que não consegue ser cristalizada em apenas uma definição, mas precisa ser analisada sob vários aspectos. Por isso, surge a necessidade de perguntar-nos: o que de fato faz com que a morte, enquanto índice da finitude, seja uma realidade complexa na existência humana e, por isso, um importante objeto de estudo da Psicologia?

A resposta a essa pergunta se escapa das definições meramente biológicas, médicas e legais. O que faz com que a morte, enquanto índice da finitude, se apresente ao ser humano

³⁵ Cf. CFM. Resolução nº 2.173, de 23 de novembro de 2017. *Critérios do Diagnóstico de Morte Encefálica*. Brasília, CFM, 2017. Disponível em: <https://saude.rs.gov.br/upload/arquivos/carga20171205/19140504-resolucao-do-conselho-federal-de-medicina-2173-2017.pdf>. Acessado em 28 de Fevereiro de 2023.

como uma realidade complexa é o seu caráter de provocar no homem diversas atitudes diante da vida e distintas compreensões a respeito da mesma. Por ser o único animal capaz de ter consciência de sua finitude e da possibilidade de sua própria morte, o ser humano assume uma série de ações e modos de ser em sua jornada vital. Logo, dentro do escopo da Psicologia, a realidade da morte se apresenta como uma importante janela de compreensão para se entender os comportamentos e processos que o ser humano – consciente de sua finitude e compreendendo tudo a partir dela – vivencia em sua existência. Como aponta o sociólogo alemão Norbert Elias, em sua obra *A Solidão dos Moribundos*, de 1982: “A morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas. Entre as muitas criaturas que morrem na Terra, a morte constitui um problema só para os seres humanos”³⁶. Em outras palavras, o fenômeno da morte sempre remete aos modos como o ser humano se entende a si mesmo na vida a partir de sua finitude. Como afirma o filósofo francês Edgar Morin, em sua obra *O Homem e a Morte*, publicada em 1951: “Só poderemos compreender a humanidade da morte ao compreender a especificidade do humano”³⁷. Dito de outro modo, é a partir das atitudes e comportamentos do ser humano frente à morte que se faz possível constatar aspectos fundamentais da existência humana.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo é analisar como o ser humano se compreende a si mesmo na finitude que lhe é inerente a partir da morte em sua complexidade, isto é, por meio das diversas representações, comportamentos e ações que o ser humano assumiu e assume diante dela, com o intuito de desvelar compreensões a respeito da existência humana e seus processos. Para levar a cabo tal objetivo, nos utilizaremos de um olhar interdisciplinar que perpassará autores das mais variadas áreas das Ciências Humanas, como filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores e psicólogos. Com isso, não esperamos esgotar o tema da complexidade da morte e das atitudes que tal fenômeno gera na existência humana, mas o que buscamos é introduzir ao leitor nas diferentes discussões a respeito deste tema.

Desse modo, no tópico seguinte nos deteremos em analisar – ainda que de maneira sucinta – aquelas que talvez sejam as atitudes mais comuns e visíveis do ser humano diante da realidade da morte: o *medo* e o *horror*. O que tais atitudes têm a revelar sobre como o ser humano se compreende a si mesmo na finitude? Como essas atitudes se manifestam na vida das pessoas? Que compreensões fundamentais do ser humano elas podem desvelar ou simplesmente apontar? É o que buscaremos responder a seguir.

³⁶ ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001, p. 7.

³⁷ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 24.

3.1 O medo e o horror diante da morte

Ao deparar-se com a morte – seja a sua própria ou a do outro – o ser humano experimenta o medo. Tal sentimento é a atitude psicológica mais típica do ser humano diante da possibilidade do morrer³⁸. Mas o que há de tão assustador na morte que é capaz de gerar medo no ser humano?

Segundo o filósofo Edgar Morin, o medo e o horror sentidos pelo ser humano frente ao fato da morte provêm da constatação de que esta implica na *perda da individualidade*³⁹. Em sua obra *O Homem e a Morte*, este autor analisou os rituais fúnebres realizados pelo ser humano desde a Pré-história, constatando que quando este visualiza o cadáver de um ente querido, não é tanto o processo de decomposição ou “sinais de morte” (como o aspecto frio do cadáver, sua expressão facial mórbida e o enrijecimento de seu corpo) que o assustam, mas sim a constatação de que tudo aquilo que constituía a individualidade da pessoa morta desaparece⁴⁰. Isso gera a dor da perda, o horror frente à morte e, principalmente, o medo de perder para sempre tanto a individualidade de outros entes queridos, quanto a nossa própria. Como afirma Morin: “Quanto mais o homem descobre a perda da individualidade por detrás da realidade putrescente de uma carcaça, tanto mais fica ‘traumatizado’; e quanto mais ele é afectado pela morte, tanto mais descobre que ela é perda irreparável da individualidade”⁴¹.

Logo, para Morin, o caráter assustador da morte repousa no conjunto de reações de dor, horror e medo que a constatação da perda da individualidade causa no ser humano. Conjunto de reações estas que este filósofo denominou de *traumatismo da morte*⁴². Podemos notar este medo e incômodo gerado pelo “traumatismo da morte” plasmado na história de duas personagens da literatura universal. A primeira é Gilgámesh, o herói sumério e protagonista daquela que é uma das obras literárias mais antigas que a humanidade tem registro: a *Epopéia de Gilgámesh* ou *Ele que o Abismo Viu*⁴³. O herói desta obra, ao ver seu amigo Enkidu morto e entrando em fase de decomposição, exclamou:

Por seis dias e seis noites sobre ele chorei, não o entreguei ao funeral até que um verme lhe caiu do nariz. Tive medo. A morte temi [...]. Como calar, como ficar em

³⁸ Cf. KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983, p. 41.

³⁹ MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 31.

⁴⁰ Cf. Id.

⁴¹ Ibid., p. 33.

⁴² Id.

⁴³ Segundo a tradução de Jacyntho Brandão.

silêncio? O meu amigo, que amo, tornou-se barro, Enkidu, o amigo meu, que amo, tornou-se barro! E eu: como ele não deitarei e não me levantarei mais de era em era?⁴⁴

É a perda da individualidade de seu amigo Enkidu, ameaçada pela decomposição e o “tornar-se barro”, que amedronta a Gilgámesh, que imediatamente pergunta-se pelo destino de sua própria individualidade: “*E eu: como ele não deitarei?*”. É o “traumatismo da morte” vivenciado pelo herói Gilgámesh. Curiosamente, tal antiga obra literária da humanidade não trata sobre temas como o amor, a felicidade ou princípios éticos; mas ela versa principalmente sobre a morte e as atitudes humanas diante do morrer. Apresentando, de maneira poética e simbólica, um cru relato de como a realidade da morte gera medo e desconcerta ao ser humano de todos os tempos.

Nesse sentido, o horror pela perda da individualidade gerado pelo “traumatismo da morte” se vê somente plasmado não somente nas atitudes do longínquo e ancestral Gilgámesh, mas continua muito presente em outras personagens mais contemporâneas da literatura universal, como é o caso de Ivan Ilitch, o protagonista da novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Tolstoi. Ao notar que sua morte é certa e sua doença incurável, Ilitch vivencia a angústia e a incompreensão do fato que se aproxima: o fim de sua individualidade:

Ivan Ilitch viu que estava morrendo, e seu desespero era constante. No fundo da alma, Ivan Ilitch sabia que estava morrendo, porém não apenas não se acostumava a isso, como simplesmente não entendia, não podia compreender de forma alguma. Aquele exemplo de silogismo que aprendera na lógica de Kiesewetter – Caio é uma pessoa, as pessoas são mortais, logo Caio é mortal – por toda sua vida lhe parecera certo apenas com relação a Caio, mas jamais a si mesmo. Pois Caio era uma pessoa, uma pessoa em geral, e isso era totalmente justo; mas ele não era Caio, nem uma pessoa em geral, e sempre fora em tudo, em tudo diferente de todas as outras criaturas; fora Vânia com a mamãe, o papai, Mítia e Volódia, com os brinquedos, o cocheiro, a babá, depois com Kátienka, com todas as alegrias, pesares, entusiasmos da infância, juventude, mocidade. [...] Caio é realmente mortal, e é justo que morra, mas eu, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e ideias, sou outra coisa. Não pode ser que me aconteça de morrer. Isso seria horrível demais⁴⁵.

Sendo assim, tanto a personagem Gilgámesh quanto a personagem Ivan Ilitch revelam de maneira literária o horror e o medo que o “traumatismo da morte” gera no ser humano, tal como apontou Morin. Segundo este filósofo francês, todas as atitudes humanas frente à morte (tanto as ruidosas: como os funerais, os ritos, tabus e lutos; quanto às silenciosas: angústia, medo, tristeza e sentimento de impotência) surgem deste aspecto traumático da perda da

⁴⁴ BRANDÃO, Jacyntho. *A Epopéia de Gilgamesh*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. pp. 110-111.

⁴⁵ TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Mediafashion, 2016, pp. 47-48.

individualidade vivenciada no processo do morrer humano⁴⁶. Desse modo, Morin nos ajuda a identificar o que gera o medo no ser humano quando este se defronta com a morte. Mas restamos saber agora como o ser humano vivencia este medo. Em outras palavras, que tipos de medos a morte – e a perda da individualidade gerada por ela – provocam no ser humano?

Quem responde essa questão são os psicólogos Robert Kastenbaum e Ruth Aisenberg, na obra *Psicologia da Morte*. Segundo eles, o medo da morte sempre se dirige a dois pólos: a *minha morte* e a *morte dos outros*⁴⁷. O ser humano teme tanto a morte daqueles que ama, quanto a sua própria morte. Sendo assim, levando em consideração estas duas facetas, Kastenbaum e Aisenberg afirmam que a realidade da morte gera três tipos de medo no homem: *medo do processo de morrer; medo do pós-vida ; e medo da extinção ou do “deixar de ser”*⁴⁸.

No que tange ao primeiro tipo de medo diante da morte, a saber, o “medo do processo de morrer”, Kastenbaum e Aisenberg afirmam que se trata do temor ou ao sofrimento pessoal ou ao sofrimento dos entes queridos durante o processo do morrer. Com relação ao pólo da “minha morte”, teme-se não somente o sofrimento inerente que cada um experimenta quando se está à beira da morte, mas tem-se medo principalmente do estado de dependência dos demais que essa situação produz⁴⁹. Como apontam os dois autores: “Talvez eu receie a dor física menos do que a possibilidade de que eu venha a mostrar-me ‘fraco’ ou a ‘desmanchar-me’ (isto é, violar o autoconceito engendrado em mim por uma cultura que preferiria que pessoas angustiadas ‘conservassem a calma’)⁵⁰. Já no caso do pólo da “morte do outro”, teme-se o chamado *sofrimento vicário*⁵¹, isto é, o sofrimento que se sente por ver a alguém muito querido sofrendo também. E o medo a tal sofrimento alheio tem suas raízes no fato de que a desintegração do outro nos provoca à reflexão e à constatação de nosso próprio futuro, de nossa própria morte. Nesse sentido, afirmam os dois autores: “Esta participação vicária no declínio de meu amigo traz-me o antegosto de meu próprio futuro. Não posso impedir-me de sentir que essa desintegração também serve de meio através do qual eu recebo a notificação de meu próprio falecimento”⁵².

⁴⁶ Cf. TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Mediafashion, 2016, pp. 28-31.

⁴⁷ KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Umbrais, 1983, p. 46.

⁴⁸ Cf. Id.

⁴⁹ Cf. Id.

⁵⁰ Ibid., p. 47.

⁵¹ Id.

⁵² Id.

O segundo tipo de medo diante da morte, ou seja, “o medo do pós-vida”, liga-se ao temor do castigo⁵³. Mas como entender aqui o termo “castigo”? Segundo Kastenbaum e Aisenberg, no caso de pessoas religiosas esse “castigo” se manifesta por meio do medo de uma condenação divina após a morte, seja para si mesmo ou para as pessoas amadas⁵⁴. Enquanto que no caso de pessoas que não alimentam nenhum tipo de crença em uma vida após a morte, este medo ao castigo se dá novamente a partir dos dois pólos da “minha morte” e da “morte do outro”. No primeiro caso, o medo ao castigo se manifesta por meio do temor de que minha existência não tenha sido suficientemente aproveitada. Logo, a morte iminente que se aproxima traz a retaliação proveniente da constatação de que um tempo precioso foi perdido numa vida mesquinha, e já não há nada o que se possa fazer⁵⁵. Já no segundo caso, o medo ao castigo se manifesta no sentimento de culpa proveniente da convicção de que a existência do ente querido que faleceu não foi devidamente valorizada, além da constatação de que o relacionamento com tal pessoa se perdeu para sempre⁵⁶.

Para Kastenbaum e Aisenberg, os dois primeiros tipos de medo citados até aqui são *medos a respeito da morte*⁵⁷, isto é, o temor aos estados de sofrimento prolongado, fraqueza, dependência ou perda de controle que a morte pode gerar na pessoa⁵⁸. Mas no caso do terceiro tipo de medo diante do morrer, a saber, o “medo da extinção ou do deixar de ser”, os autores apontam que estamos frente ao *medo da morte em si*⁵⁹, ou seja, da possibilidade de deixar de existir, da aniquilação total, etc. Com relação ao pólo da “minha morte”, este tipo de temor gera a atitude de *medo básico da morte*⁶⁰, isto é, a apreensão e reflexão sobre nossa própria extinção. Vale ressaltar que os dois autores aqui citados ressaltam a dificuldade que existe em nós para pensar, sentir ou falar de uma não-existência pessoal ou de um estado de nadificação. Então como a pessoa vivencia o “medo da extinção ou do deixar de ser”? Segundo eles, tal temor é vivenciado como medo do abandono, de ser esquecido por completo após a minha morte. Já com relação ao pólo da “morte do outro”, o “medo da extinção” se manifesta como *vulnerabilidade*⁶¹. O outro que um dia foi especial deixou de existir, agora o que resta são as experiências de dependência, ansiedade, luto e nostalgia. Experiências estas que são vivenciadas como realidades que nos tornam vulneráveis, debilitados e tristes.

⁵³ KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983, p. 47.

⁵⁴ Cf. Id.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 48.

⁵⁶ Cf. Id.

⁵⁷ Ibid., p. 46.

⁵⁸ Cf. Ibid., p. 45.

⁵⁹ Ibid., p. 46.

⁶⁰ Ibid., p. 48.

⁶¹ Id.

Uma vez esclarecido – ainda que de forma sucinta – os tipos de medo que a morte pode gerar no ser humano, surgem outras questões interessantes sobre as atitudes humanas diante do morrer a partir do círculo e compreensão da finitude: esses medos provocados pelo fato da morte atingem todas as etapas da vida humana? Ou será que eles são processuais? As crianças sentem medo da morte de forma semelhante aos adultos? As atitudes infantis diante do morrer ocorrem de maneira igual às atitudes adultas frente a este fato?

Nesse sentido, o antropólogo norte-americano Ernest Becker, em sua obra *A Negação da Morte*, afirmará que não nascemos com o medo da morte. Segundo ele, essa ideia vai se formando a partir da infância, mais precisamente entre os 3 a 5 anos de idade⁶². Em um primeiro momento da vida humana, a morte mostra-se como algo muito abstrato. Justamente pelo fato das crianças viverem em um mundo que se apresenta como algo vivo e dinâmico, cheio de descobertas e novidades, a ideia de morte como o fim da existência é algo incompreensível às mesmas⁶³. Segundo Becker, é somente quando a criança começa a experimentar pela primeira vez a solidão, a distância dos pais, a frustração por se ver privada de seus agrados e a insegurança, que ela começará a ter uma primeira compreensão a respeito da morte⁶⁴. Em outras palavras, a morte se mostra à criança primeiramente como *abandono*⁶⁵.

No entanto, esta primeira experiência infantil da morte está diretamente imbricada com a relação com os pais. Segundo Becker, crianças que tiveram boas experiências no contato com os pais desenvolverão um sentimento básico de segurança que lhe dará apoio e suporte no futuro, principalmente quando as mesmas começarem a tomar consciência do fato do morrer, do “traumatismo da morte” e sua irreversibilidade⁶⁶. Enquanto crianças que tiveram suas necessidades vitais cerceadas ou reprimidas pelos pais, acabam desenvolvendo no futuro uma atitude mais mórbida e pessimista diante do morrer⁶⁷. Independente do caso, este autor revela que o medo da morte não é uma atitude inata às crianças, mas faz parte integrante de seu processo de desenvolvimento.

Na fase adulta, afirmará Becker, o medo da morte se mostra como uma realidade paradoxal: ao mesmo tempo que o ser humano é consciente da morte e a teme como uma forma de autopreservação, ele também vive seu cotidiano como se fosse imortal e como se a mesma não existisse ou não lhe afetasse. O autor em questão expressa essa ideia da seguinte forma:

⁶² Cf. BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 33.

⁶³ Cf. Id.

⁶⁴ Cf. Id.

⁶⁵ Cf. Id.

⁶⁶ Cf. Ibid., pp. 33-34.

⁶⁷ Cf. Id.

E assim podemos compreender o que parece ser um estranhíssimo paradoxo: ao mesmo tempo que o temor da morte está sempre presente no funcionamento psicológico normal do nosso instinto de autopreservação, também é total o nosso *esquecimento* desse temor em nossa vida consciente.⁶⁸

A essa atitude paradoxal do adulto, Becker chamou de *individualidade dentro da finitude*⁶⁹. Ou seja, a realidade da morte e o medo que esta gera no ser humano fazem com que o mesmo possua uma consciência paradoxal de sua própria individualidade: ao mesmo tempo que ele se sente criador, infinito, potente e poderoso; também é consciente de sua finitude, de sua limitação, fraqueza e morte. Como afirma Becker: “O homem está literalmente dividido em dois: tem consciência de sua esplêndida e ímpar situação de destaque na natureza, dotado de uma dominadora majestade, e no entanto retorna ao interior da terra, [...] para cega e mudamente apodrecer e desaparecer para sempre”⁷⁰. Logo, de maneira muito semelhante ao que foi apresentado anteriormente por Morin, Becker destaca que o medo da morte no adulto se manifesta como temor à perda dessa individualidade que, ao mesmo tempo que é grandiosa, mostra-se também como frágil e fugaz.

Desse modo, a partir do que foi revelado pelos autores apresentados até aqui, pode-se notar que as atitudes de medo e de horror diante da morte revelam não somente o quanto tais sentimentos afetam a própria estrutura psicológica de autopreservação do humano, mas desvelam também algo interessante a respeito da existência humana compreendida através do círculo hermenêutico da finitude: a realidade da morte, ao mesmo tempo que gera no ser humano medo e horror, também provoca nele todo o esforço (talvez o mais forte da existência) de compreendê-la, de encontrar nela um sentido. Como afirma a psicóloga Maria Júlia Kóvacs, em sua obra *Morte e Desenvolvimento Humano*:

O medo da morte tem um lado vital, que nos protege, permite que continuemos nossas obras, nos salva de riscos destrutivos e autodestrutivos. Esse mesmo medo pode ser mortal, na medida em que se torna tão potente e restritivo que, simplesmente a pessoa deixa de viver para não morrer, mas, se observarmos mais atentamente teremos um morto diante de nós que se esqueceu de morrer. Todo ser humano é obrigado a se confrontar com esse dilema, como o viverá, porém, vai depender em parte de sua história de vida, das características de sua personalidade, mas também de seu esforço pessoal para enfrentar essas questões. Podemos concluir, portanto, que o ser humano é responsável pela sua vida e pela sua morte.⁷¹

⁶⁸ BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 37.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁷¹ KOVÁCS, Maria. Medo da morte. In: KOVÁCS, Maria (org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992, p. 26.

Sendo assim, a análise sobre as atitudes do medo e do horror diante da morte revelaram como tais sentimentos são paradoxais: ao mesmo tempo que se mostram como realidades dolorosas e que geram sofrimento, também são necessárias para a autopreservação humana e o próprio desenvolvimento psicológico da pessoa. Além disso, como bem mostraram os autores tratados até aqui, o medo e o horror da morte apontam para uma outra atitude humana diante do morrer: a necessidade de se confrontar com a própria finitude e se compreender a si mesmo a partir dela. Tal atitude permitiu ao ser humano conferir – tanto ao longo de sua história pessoal quanto no decorrer de sua história enquanto espécie – uma série de sentidos à morte e à sua própria vida. Mas que sentidos o ser humano deu à morte e, por consequência, à sua própria existência ao longo da história do Ocidente? De que modo a forma como o ser humano lidou com a morte ao longo da história ocidental influenciou sua visão e concepção de si mesmo? É o que veremos no tópico a seguir, tendo como base as importantes considerações do historiador francês Phillippe Ariès, em suas obras *A História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos tempos* e *O Homem diante da Morte*.

3.2 Os sentidos dados à morte na história do Ocidente: da Idade Média aos dias atuais

Atualmente, é um fato observável nas sociedades ocidentais uma certa atitude de repulsa diante da morte. As manifestações de medo e de horror diante do morrer humano são muitas vezes consideradas como intoleráveis. Enquanto a negação e a luta contra os limites humanos são vistos como *heroísmo*⁷². Em palavras de Becker: “O heroísmo é, antes de qualquer coisa, um reflexo do terror da morte. O que mais admiramos é a coragem de enfrentar a morte; damos a esse valor a nossa mais alta e mais constante adoração”⁷³. Sendo assim, tal “heroísmo” faz com que muitas vezes pensemos que a atitude atual de repulsa diante da morte é um comportamento que acompanhou o ser humano por todo o sempre, como uma espécie de sentimento natural, ancestral e longínquo. Mas será que tal aversão a qualquer manifestação de medo e horror frente à morte, tão presente em nossa sociedade atual, é um sentimento antigo?

⁷² Cf. BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 19.

⁷³ *Ibid.*, p. 32.

Foi esse questionamento que levou o historiador Phillippe Ariès a investigar sobre os sentidos que o ser humano deu a morte no Ocidente, mais precisamente da Idade Média aos dias atuais. Como aponta o próprio Ariès:

Meu primeiro projeto era modesto e restrito. Vinha de um longo estudo sobre o sentimento de família, onde me dei conta de que este sentimento, que diziam muito antigo e mesmo ameaçado pela modernidade, era na realidade recente e ligado a uma etapa decisiva da mesma. Perguntei-me, então, se não seria conveniente generalizar [...] o hábito de atribuir origens longínquas a fenômenos coletivos e mentais na realidade de muitos novos – o que equivaleria a reconhecer nesta época de progresso científico a capacidade de criar mitos. Tive, então, a ideia de estudar os costumes funerários contemporâneos, para ver se sua história confirmava minha hipótese.⁷⁴

A partir desse objetivo, Ariès notou não somente os diferentes sentidos que o ser humano deu à morte ao longo da história do Ocidente, mas, principalmente, permitiu a compreensão de diversos sentidos que o homem deu à sua própria existência, por meio da forma como entendia e vivenciava o morrer. Em outras palavras, ao investigar a forma como as pessoas lidavam com a morte, Ariès desvelou os sentidos que as mesmas davam à sua própria existência a partir da finitude. Daí a importância de analisarmos, ainda que de forma sucinta, as importantes considerações desse autor, para compreendermos os diferentes sentidos dados pelo ser humano à sua própria existência, por meio do contato com o próprio morrer.

Nesse contexto, por meio da investigação histórica de cemitérios, túmulos, testamentos e iconografias fúnebres, este historiador francês notou que a atitude de negação da morte e intolerância a qualquer manifestação de medo diante da mesma é uma realidade muito recente, e não um sentimento ancestral e longínquo como muitos acreditam. Em suas obras *A História da Morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos tempos* e *O Homem diante da Morte*, Ariès revela que durante grande parte da Idade Média o ser humano ocidental viveu esse fenômeno da morte como uma *morte domada*⁷⁵, ou seja, uma realidade que era encarada com resignação e vista como o destino coletivo da espécie humana:

A familiaridade com a morte era uma forma de aceitação da ordem da natureza, aceitação ao mesmo tempo ingênua da vida cotidiana e sábia nas especulações astrológicas. Com a morte, o homem se sujeitava a uma das grandes leis da espécie e não cogitava em evitá-la, nem em exaltá-la. Simplesmente a aceitava, apenas com a solenidade necessária para marcar a importância das grandes etapas que a vida devia sempre transpor.⁷⁶

⁷⁴ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 17.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 47-48.

Sendo assim, o medieval vivenciava a morte de forma serena, como um destino que chegaria a todos e no qual não podemos lutar, mas apenas aceitar o fim derradeiro que será compartilhado por todos. Até mesmo os locais de sepultamentos eram “coletivos”: no interior das igrejas ou ao seu redor⁷⁷. Inclusive as concepções de julgamento final e ressurreição dos mortos eram vistas de forma coletiva: os que morriam na fé ficavam aguardando o dia que todos os justos seriam julgados e ressuscitados de uma vez⁷⁸.

Desse modo, o sentido de serenidade e resignação dado pelos medievais à morte provinha da crença e vivência de que a mesma, antes de se manifestar na vida de alguém, dava sinais de sua proximidade. Não se morria, como afirma Ariès, “[...] sem se ter tido tempo de saber que se vai morrer. Ou se trataria da morte terrível, como a peste ou a morte súbita, que deveria ser apresentada como excepcional, não sendo mencionada. Normalmente, portanto, o homem era advertido”⁷⁹. Analisando romances de cavalaria medievais, histórias de santos e testamentos, este historiador francês notou que tal advertência se dava por signos naturais (como o cantar de uma ave de mau agouro, ou uma tempestade fora de época) ou por uma convicção íntima de que a derradeira hora da morte se aproximava ou simplesmente havia chegado⁸⁰. O moribundo então seguia um estrito ritual que, vivenciado de forma coletiva, preparava a todos para o momento da partida: primeiramente a pessoa a beira da morte fazia seu “lamento da vida”⁸¹, ou seja, uma evocação triste onde se despedia dos seres e das coisas amadas. Em seguida, pedia perdão a Deus e aos companheiros por mágoas ou desavenças cometidas durante a vida, para, enfim, receber os sacramentos da extrema unção⁸².

Segundo Ariès, tais rituais fúnebres sempre contavam com a presença de muita gente, inclusive de crianças, que eram levadas justamente para contemplar o destino que todos um dia deveriam enfrentar⁸³. Sendo assim, o sentido dado à morte durante a Idade Média era muito distinto da vivência atual de repulsa da mesma. O “traumatismo da morte”, o horror diante da perda da individualidade e o medo de morrer estavam presentes, porém muito mitigados ou ressignificados diante do caráter comunitário dos rituais fúnebres e da vivência da morte como um fenômeno natural e uma passagem para a vida eterna. A morte – e o

⁷⁷ Cf. ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, pp. 43-44.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 49.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁸¹ *Ibid.*, p. 35.

⁸² Cf. *Id.*

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 37.

desconcerto que a mesma gera na existência humana – existiam, porém, estavam “domados”. Como afirma Ariès:

Assim se morreu durante séculos ou milênios. Em um mundo sujeito à mudança, a atitude tradicional diante da morte aparece como uma massa de inércia e continuidade. A antiga atitude segundo a qual a morte é ao mesmo tempo familiar e próxima, por um lado, e atenuada e indiferente, por outro, opõe-se acentuadamente à nossa, segundo a qual a morte amedronta a ponto de não mais ousarmos dizer seu nome. Por isso chamarei aqui esta morte familiar de *morte domada*. Não quero dizer com isso que anteriormente a morte tenha sido selvagem, e que deixado de sê-lo. Pelo contrário, quero dizer que hoje ela se tornou selvagem.⁸⁴

No entanto, por volta dos séculos XI e XII até o século XVII, os comportamentos do homem ocidental perante a morte passariam por uma gradual modificação, dando a mesma um caráter mais individual, fenômeno este que Ariès chamou de a *morte de si mesmo*⁸⁵. Segundo este historiador francês, tanto no Renascimento quanto na Modernidade, a vivência da morte como algo que atinge a todos por igual começa a dar lugar a uma maior importância à existência pessoal e à experiência da “minha morte”. Em outras palavras, a morte continua sendo vivenciada como uma realidade que afeta a todos os seres humanos, mas agora uma nova sensibilidade vai surgindo: a ideia de que quem morre “sou eu”. Isso gerou uma nova forma de relação com a morte que passou a se mostrar na contínua personalização das sepulturas, elaboração de epígrafes funerárias, testamentos que se ocupavam em descrever a vida do morto, etc⁸⁶. Até mesmo a ideia de ressurreição mudou: agora, antes do juízo final coletivo onde todos seriam julgados, havia o juízo privado da pessoa que morreu⁸⁷.

Sendo assim, durante os séculos XI e XVII se verá uma progressiva tomada de consciência de si mesmo por parte do homem ocidental através do fenômeno da morte, da “morte de si mesmo”. Como aponta o autor: “A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo”⁸⁸. Curiosamente, por trás das representações artísticas mórbidas como caveiras, corpos em decomposição, danças macabras no cemitério e representações da morte, estava um profundo apego à vida e à própria individualidade. Diferentemente dos dias atuais, Ariès revela que a morte não era vivenciada pelo homem do final da Idade Média e do Renascimento como um fracasso, mas como aquilo que lhe deveria despertar para a vida:

⁸⁴ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 38.

⁸⁵ Ibid., p. 47.

⁸⁶ Cf. Ibid., p. 48.

⁸⁷ Cf. Ibid., pp. 49-51.

⁸⁸ Ibid., p. 59.

No espelho de sua própria morte, cada homem redescobria o segredo de sua individualidade. [...] O homem das sociedades tradicionais, que era não só o da primeira fase da Idade Média mas também o de todas as culturas populares e orais, resignava-se sem grandes dificuldades à ideia de sermos todos mortais. Desde meados da Idade Média, o homem rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte – descobriu a morte de si mesmo.⁸⁹

Tal atitude ocidental diante da morte passará por uma mudança radical a partir dos séculos XVIII e XIX, ocorrendo assim uma ruptura: ela deixa de ser a tomada da consciência de si mesmo – da “minha morte” – e passa a ser consciência da *morte do outro*⁹⁰. Desse modo, o homem ocidental do século XVIII e, principalmente, do século XIX, romantiza a morte, exaltando-a e dramatizando-a. Não poucas vezes, na literatura e nas manifestações artísticas do período romântico, a morte é apresentada com caráter erótico, ou seja, é desejada, esperada. Segundo Ariès, tal desejo erótico pela morte se dava porque a mesma já não era mais vivenciada como algo natural que atinge a todos, mas como *ruptura* com a vida⁹¹; e não qualquer vida, mas sim aquela monótona, tediosa e rotineira à qual o Ocidente industrializado estava começando a ser submetido:

Como o ato sexual, a morte é, a partir de então, cada vez mais acentuadamente considerada como uma transgressão que arrebatava o homem de sua vida cotidiana, de sua sociedade racional, de seu trabalho monótono, para submetê-lo a um paroxismo e lançá-lo, então, em mundo irracional, violento e cruel. Como o ato sexual [...] a morte é uma ruptura. Ora, reparemos bem, essa ideia de ruptura é completamente nova.⁹²

Nesse contexto, pode-se pensar que este desejo erótico pela morte manifestado principalmente no século XIX é um indício de uma maior aceitação da mesma. No entanto, Ariès aponta que na verdade tais manifestações românticas denotam uma maior dificuldade de aceitação do fim, do medo e horror que este gera⁹³.

Sendo assim, essa nova atitude de ruptura surgida durante os séculos XVIII e XIX dará combustível para que, no século XX, inicie-se o processo – citado anteriormente – cada vez mais presente nas sociedades ocidentais e industriais: a negação da morte e repulsa completa de qualquer manifestação de medo ou de horror diante da mesma. Como aponta Ariès: “A morte, tão presente no passado, de tão familiar, vai se apagar e desaparecer. Torna-

⁸⁹ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 63.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, p. 65.

⁹² *Id.*

⁹³ Cf. *Ibid.*, pp. 71-72.

se vergonhosa e objeto de interdição”⁹⁴. O fenômeno da morte passa a ser vivenciado atualmente como uma realidade *interdita*⁹⁵, isto é, uma realidade proibida, que não pode ser mencionada por causar desconforto.

Mas que contexto gerou no Ocidente esta atitude de negação e interdição da morte? Em sua obra *O Homem diante da Morte*, publicada em 1977, Ariès afirma que tal ruptura teve como ponto-chave o avanço do processo de industrialização nos países ocidentais. O surgimento de uma nova sociedade industrial, com o valor burguês e positivista de que a ciência venceria todos os desafios postos pela natureza ao homem, criou também no Ocidente a crença de que a técnica venceria até mesmo a morte: “o nosso modelo atual da morte nasceu, pois, e se desenvolveu ali onde se sucediam duas crenças: primeiro, a crença em uma natureza que parecia eliminar a morte; em seguida, a crença numa técnica que substituiria a natureza e eliminaria a morte com mais segurança”⁹⁶. Um novo ideal de “industrialismo feliz”⁹⁷ surgia e, com ele, a meta de produzir uma vida cada vez mais feliz e prazerosa por meio dos avanços tecnológicos. Logo, caberia à técnica também a missão de extirpar dessa nova sociedade qualquer resquício de dor e sofrimento, principalmente aqueles gerados pela morte.

Inicia-se assim o processo de interdição da morte presente na atualidade, que gera um novo sentido e uma nova atitude humana diante do fim: a *morte invertida*⁹⁸. Em outras palavras, atualmente busca-se extirpar qualquer sinal da morte nas sociedades ocidentais, seja a “minha morte” – ocultando do moribundo todos os sinais de sua morte por meio da higienização e medicalização nos hospitais⁹⁹; ou a “morte do outro” – por meio da proibição de qualquer manifestação prolongada de luto pela perda de alguém¹⁰⁰. Veremos com mais detalhe essas suas características da “morte invertida” nos tópicos a seguir.

⁹⁴ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 82.

⁹⁵ Id.

⁹⁶ ARIÈS, Phillippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 803.

⁹⁷ Ibid., p. 602.

⁹⁸ ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 210.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 213.

¹⁰⁰ Cf. Id.

3.3 A interdição da “minha morte”: o processo de medicalização da morte

Se durante séculos a pessoa à beira da morte era a protagonista do processo fúnebre (sentindo os “signos” e “alertas” da proximidade da morte, preparando o momento por meio de testamentos, etc); a partir do século XX o moribundo passa a ser cada vez mais poupado de sua própria morte, isto é, não o informam de seu verdadeiro estado terminal. Vale ressaltar que – como bem apontou Ariès – por muitos séculos a morte foi um evento público no Ocidente¹⁰¹. O momento da morte de alguém, e os rituais fúnebres que se seguiam, eram acompanhados por muita gente. Era comum o quarto do moribundo se encher de pessoas, inclusive de crianças. No entanto, a partir do século XX, ocorrerá uma interdição das manifestações públicas da morte: não se morre mais nos quartos das residências, mas a morte agora ocorre em um lugar solitário: os hospitais. Todas as manifestações de dor, agonia e sofrimento característicos do processo do morrer – e que antes eram visualizadas e acompanhadas por todos – agora devem ser ocultadas da sociedade. E esse ocultamento se dá justamente dentro das paredes dos hospitais, onde se controlam os horários de visita e se velam os sinais de morte¹⁰². “O hospital se torna, daí em diante, o único local onde a morte pode certamente escapar a uma publicidade – ou o que dela resta –, considerada, portanto, uma inconveniência mórbida. Eis porque o hospital se torna o local da morte solitária [...]”¹⁰³.

Esse deslocamento da morte do quarto do moribundo para os quartos dos hospitais se dá não somente pela preocupação de poupar o paciente dos sofrimentos e agonias recorrentes de sua própria morte, mas principalmente, do desejo de esconder da sociedade em geral esta realidade. Em uma sociedade que acredita que a tecnologia não somente prolonga a vida, mas a livra de todos os males, a morte deixa de ser vista como algo natural e passa a ser considerada um fracasso. Sua simples presença – e seus desconcertantes sinais – colocam em risco todo o ideal de uma vida feliz por meio do avanço técnico. Por isso, a mesma deve ser extirpada. Como aponta Ariès:

A primeira motivação da mentira foi o desejo de poupar o enfermo de assumir sua provação. Porém, bem cedo esse sentimento, cuja origem conhecemos (a intolerância com a morte do outro e a nova confiança do moribundo nos que o cercam), foi superado por um sentimento diferente, característico da modernidade: evitar não mais ao moribundo, mas à sociedade, mesmo aos que o cercam, a

¹⁰¹ Cf. ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, pp. 216-217.

¹⁰² Cf. KOVÁCS, Maria Julia. *Educação para a morte: quebrando paradigmas*. Novo Hamburgo: Editora Sinopsys, 2021, p. 30.

¹⁰³ ARIÈS, Phillippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 770.

perturbação e a emoção excessivamente fortes, insuportáveis, causadas pela fealdade da agonia e pela simples presença da morte em plena vida feliz, pois, a partir de então, admite-se que a vida é sempre feliz, ou deve sempre aparentá-lo.¹⁰⁴

Por esse motivo, a pessoa à beira da morte hoje é afastada de seu lar, de seus familiares, e é levada para o ambiente higienizado, porém solitário, dos hospitais. É o fenômeno da *medicalização da morte*¹⁰⁵. Neste processo medicalizado do morrer, o moribundo já não é mais o protagonista de seu fim, como em outras épocas. Mas agora surge um outro personagem responsável por decidir sobre a morte: o médico. Neste sentido, o sociólogo Jean Ziegler, em sua obra *Os Vivos e a Morte* (publicada em 1977), afirma que com o advento de uma sociedade burguesa, científica e técnica, a palavra de autoridade sobre o processo do morrer passou do próprio moribundo (aquele que vivencia a morte) para os médicos (aqueles que conhecem os processos científicos da morte). Estes, segundo Ziegler, tornaram-se *tanatocratas*¹⁰⁶, isto é, os “senhores da morte”, aqueles que possuem o discurso autorizado e que decidem não somente quando houve de fato a morte do paciente ou não, mas que também prescrevem todos os procedimentos que este deve ser submetido durante o processo do morrer. Como afirma Ziegler: “De agora em diante, o morto será expulso do drama que ele vive. Nunca mais [...] sua vontade será levada em conta. Importam apenas os parâmetros técnicos da conduta daqueles que têm autoridade para reger a morte do outro”¹⁰⁷. Desse modo, a pessoa é alienada do seu próprio processo de morrer. E a morte, que antes era uma realidade “domada”¹⁰⁸, conhecida, familiar, natural e que despertava o ser humano para a consciência de si mesmo e dos demais; por conseguinte, torna-se “selvagem”¹⁰⁹, isto é, um evento estranho, assustador, desconhecido e, principalmente, solitário.

Esse processo de “medicalização da morte” gerado para ocultar da sociedade toda “sujeira” e “agonia” causadas pelo processo do morrer, não somente retirou do moribundo a consciência de sua própria morte (e por conseguinte, a consciência de si mesmo), como também o proibiu tacitamente de expressar qualquer manifestação de dor, agonia, revolta ou confusão em relação à mesma. Esse silenciamento ou interdição de “minha morte” também foram denunciados pelos sociólogos norte-americanos Barney Glaser e Anselm Strauss, citados por Ariès em suas obras. Este historiador francês revela como os dois sociólogos

¹⁰⁴ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 83.

¹⁰⁵ Cf. ARIÈS, Phillippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 760.

¹⁰⁶ ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977, p. 184.

¹⁰⁷ Cf. Ibid., p. 183.

¹⁰⁸ Cf. ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 29.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., p. 38.

notaram a existência de um *acceptable style of facing death*¹¹⁰ (estilo aceitável de encarar a morte), ou seja, uma espécie de norma implícita de como o paciente, os familiares e os médicos devem se posicionar diante da morte. Neste caso, a atitude estipulada para os médicos é a de proporcionar a “aceitação” da morte tanto por parte do moribundo quanto de seus familiares. E “aceitar” aqui deve ser entendido como não sair de seu papel social, evitando manifestações ruidosas, emocionais e comoventes que possam perturbar a serenidade do hospital¹¹¹. Em outras palavras, os médicos devem fazer de tudo para que o paciente à beira da morte não manifeste de modo algum suas angústias, dores, emoções confusas e incertezas a respeito do que vive. Ao moribundo não lhe é permitido nenhuma *embarrassingly graceless dying*¹¹², ou seja, atitudes diante da morte que deixam os sobreviventes embaraçados e confusos.

A equipe médica – os “tanatocratas” de Ziegler – deve então ocultar a qualquer custo do paciente seu estado terminal ou sua real situação. E caso tal paciente de algum modo descubra que seu fim está próximo, este deve se comportar de maneira discreta, “[...] de maneira que a equipe do hospital possa esquecer que ele sabe e que possa, então, comunicar-se com ele como se a morte não rondasse à volta dela”¹¹³. Desse modo, concretiza-se a proibição e silenciamento das manifestações de dor e sofrimento da pessoa à beira da morte. Retirados seus direitos a opinar sobre sua situação; a saber que vai morrer; a escolher o lugar em que se quer morrer; e o de manifestar as angústias e dores de sua morte; ao paciente só lhe resta um doloroso processo de desumanização e estranhamento diante da morte: que o transforma – aos olhos de todos – em um ser fracassado e um mero objeto.

É o que nos revela a médica psiquiatra suíça, Elisabeth Kübler-Ross, em sua obra *Sobre a Morte e o Morrer*, publicada em 1969. Esta autora se propôs a entrevistar, atender, ouvir, dialogar e compreender pacientes terminais em diversos hospitais dos EUA. E a reunião e estudo de cada um desses casos lhe permitiu revolucionar a compreensão de como os pacientes terminais se comportam e se sentem diante do morrer humano. Seus estudos também nos esclareceram como o processo de “medicalização da morte”, e sua conseqüente interdição das manifestações de dor e angústia do moribundo, geram um processo de desumanização do morrer humano. Como podemos notar no relato a seguir:

¹¹⁰ GLASSER, STRAUS apud ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 221.

¹¹¹ Cf. ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 223.

¹¹² GLASSER, STRAUS apud ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 223.

¹¹³ ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 223.

Quando um paciente está gravemente enfermo, em geral é tratado como alguém sem direito a opinar. Quase sempre é outra pessoa quem decide sobre se, quando e onde um paciente deverá ser hospitalizado. Custaria tão pouco lembrar-se de que o doente também tem sentimentos, desejos, opiniões e, acima de tudo, o direito de ser ouvido. [...] Logo é cercado por enfermeiras pressurosas, assistentes hospitalares, internos, residentes, talvez até um técnico de laboratório para colher sangue, outro técnico para fazer um eletrocardiograma. Pode ser levado à sala de raio X, pode ouvir sem querer as opiniões sobre seu estado, as trocas de idéias ou as perguntas feitas aos familiares. Pouco a pouco, e inevitavelmente, começa a ser tratado como um objeto. Deixou de ser uma pessoa. Decisões são tomadas sem o seu parecer. Se tentar reagir, logo lhe dão um sedativo e, depois de horas de espera e conjecturas sobre suas forças, é conduzido para a sala cirúrgica ou para a unidade de terapia intensiva, transformando-se num objeto de grande preocupação e grande investimento financeiro. Pode clamar por repouso, paz e dignidade, mas recebe em troca infusões, transfusões, coração artificial ou uma traqueotomia, se necessário. Pode desejar que alguém pare por um instante para fazer só uma pergunta, mas o que vê é uma dúzia de pessoas olhando um relógio, todas muito preocupadas com as batidas de seu coração, com seu pulso, com o eletrocardiograma, com o funcionamento dos pulmões, com as secreções ou excreções, mas não com o ser humano que há nele. Pode querer lutar contra tudo, mas será uma luta em vão, pois tudo isto é feito na tentativa de que ele viva e, se salvarem sua vida, podem dispensar atenções à sua pessoa mais tarde.¹¹⁴

Tal processo de desumanização do paciente muitas vezes passa despercebido pela equipe médica, mas é dolorosamente vivenciado pelo paciente terminal. No entanto, a realidade da “morte invertida” e da interdição de todos os sinais da mortalidade humana em nossa sociedade não afeta apenas o moribundo e a consciência de si mesmo através de sua morte, mas também silencia e oculta toda e qualquer manifestação de dor e de luto por parte de seus familiares e daqueles que acompanham o processo. A desumanização atual por meio da interdição da morte também mostra sua faceta a partir da negação e proibição do luto. Mas como tal negação se dá? É o que veremos no tópico a seguir.

3.4 A interdição da “morte do outro”: a recusa e negação do luto

A morte é um fenômeno que não afeta somente aquele que a vivencia, mas é capaz de envolver a todos os que são próximos ao moribundo. Segundo Maria Helena Franco, em sua obra *O Luto no século 21*, isso se dá por dois motivos: pelo fato do ser humano ser o único animal que tem consciência de sua finitude; e pelo caráter social da espécie humana, que, visando a preservação da mesma, busca criar vínculos com aqueles que perderam algum ente

¹¹⁴ KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1981. p. 20.

querido, dando certos suportes para que suas vidas continuem após a perda¹¹⁵. Neste sentido, ao longo da história da humanidade, principalmente nas sociedades tradicionais do passado, a manifestação do luto (tanto suas formas sociais e coletivas; quanto suas manifestações internas e privadas) sempre foi uma realidade socialmente aceita e necessária, a ponto de que sua não realização era vista como uma espécie de falta de respeito com a pessoa que morreu, ou com os entes queridos da mesma¹¹⁶.

No entanto, a partir do processo de interdição da morte iniciado com a tecnização e medicalização da sociedade ocidental a partir dos séculos XIX e XX, o luto – tanto nas suas manifestações sociais; quanto em suas manifestações pessoais – passa a ser negado, evitado e proibido. Como aponta Ariès:

Hoje, a necessidade milenar do luto, mais ou menos espontâneo ou imposto segundo as épocas, sucedeu, em meados do século XX, sua interdição. Durante o espaço de uma geração, a situação foi invertida: o que era comandado pela consciência individual ou pela vontade geral é, a partir de então, proibido; o que era proibido é hoje recomendado. Não convém mais anunciar seu próprio sofrimento e nem mesmo demonstrar o estar sentindo.¹¹⁷

Segundo este historiador francês, o mérito de ter realizado por primeira vez a denúncia desta interdição e silenciamento das manifestações de luto na atualidade pertence ao sociólogo inglês Geoffrey Gorer¹¹⁸. Em seu célebre artigo de 1955, intitulado *Pornografia da Morte*, Gorer notou que nas sociedades humanas, o termo “pornografia” sempre foi relacionado a práticas individuais que, se expostas para a sociedade, causam incômodo e vergonha. Desse modo, se no século XIX o que causava vergonha eram as práticas relacionadas ao sexo; no século XX, por sua vez, o novo conteúdo pornográfico da sociedade é a morte e a vivência do luto¹¹⁹. Até mesmo as crianças foram excluídas dos rituais fúnebres e do direito ao luto. Se durante muito tempo eram as questões relacionadas ao sexo e ao nascimento dos bebês que se ocultavam das crianças, com histórias sobre a “cegonha” ou sobre “repolhos”; agora – revela Gorer – o que se esconde das crianças é a existência da morte¹²⁰. Elas não podem tomar parte diretamente dos ritos fúnebres, não podem ver o morto; e quando perguntam sobre o que aconteceu com a pessoa que morreu, diz-se a elas que tal pessoa fez uma “viagem” ou que “Deus a levou”.

¹¹⁵ Cf. FRANCO, Maria Helena. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus editorial, 2021, p. 27.

¹¹⁶ Cf. ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 225.

¹¹⁷ Ibid., pp. 230-231.

¹¹⁸ Cf. Ibid., p. 231.

¹¹⁹ Cf. GORER apud ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 237.

¹²⁰ Cf. Ibid., pp. 237-238.

Enquanto a morte é ocultada da vista e imaginário infantil, aos adultos se lhes outorga a difícil missão de ocultar qualquer resquício de dor e luto pela perda. Proíbe-se indiretamente que o enlutado chore em qualquer ambiente público, seja entre os amigos, no trabalho, etc. A sociedade geralmente associa estas manifestações de dor da pessoa enlutada com fraqueza, debilidade ou até mesmo com algum transtorno psicológico. Logo, o comportamento ou atitude esperada pela sociedade por parte dos enlutados é a não demonstração em público de seu luto. Caso consigam, são consideradas pessoas “fortes” e “modelo de superação”. Caso não consigam, correm o risco de serem consideradas “inconvenientes” “mórbidas” e “depressivas”. Sendo assim, o luto passou a ser “pornográfico”, ou seja, deve ser vivido em secreto, pois se for exposto ao público gera vergonha e incômodo. Como afirma Gorer: “Chora-se, apenas, em particular, como nos despimos e descansamos apenas em particular, como se fosse uma analogia de masturbação”¹²¹. Em outras palavras, qualquer manifestação prolongada de pesar pela perda de alguém não gera mais pena ou empatia, mas provoca repugnância¹²².

Tal atitude de repulsa da sociedade atual diante do luto alheio foi vivenciada pelo próprio Gorer, que a descreveu em seu livro *Morte, Dor e Luto na Grã-Bretanha Contemporânea*, publicado em 1963. Nesta obra, este autor descreve, entre outras coisas, como foi tratado com estranhamento e embaraço pelos próprios amigos e pessoas próximas, simplesmente por demonstrar dor pela morte de seu irmão:

Várias vezes recusei convites para coquetéis explicando que estava de luto. As pessoas então me respondiam com embaraço, como se lhes tivesse dito alguma incongruência obscena. Realmente tinha a impressão de que se eu tivesse alegado algum encontro equívoco, para declinar do convite, teria sido melhor compreendido e receberia um jovial estímulo. Pelo contrário, essas pessoas, embora bem educadas, murmuravam algumas palavras e tratavam de se retirar.¹²³

Além do que experimentava na própria pele, Gorer também descreve como sua cunhada, Elizabeth, vivenciou momentos de extrema solidão após a morte de seu marido, justamente por não receber nenhum apoio, visita ou suporte em seu luto. Evitada pelas amigas e demais pessoas, Elizabeth só voltou a ser chamada à vida social quando seus conhecidos tiveram a certeza que o tempo do luto já havia passado, e que ela já não demonstraria mais nenhum resquício de dor pela perda. Desse modo, a sociedade pôde continuar vivendo como se nada tivesse acontecido. Já Elizabeth, por sua vez, vivenciou momentos de isolamento e

¹²¹ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 239.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 85.

¹²³ GORER apud ARIÈS, Phillippe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 780.

abandono. Como descreveu Gorer: “Na época em que mais necessitava de ajuda e consolo, a sociedade deixou-a só”¹²⁴.

Desse modo, o processo de interdição da morte descrito por Ariès não afetou apenas as atitudes da sociedade com relação ao moribundo – exigindo-lhe um *acceptable style of facing death*¹²⁵ (estilo aceitável de encarar a morte) – mas também transformou as atitudes com relação ao enlutado: este agora deve silenciar qualquer manifestação de dor e pesar, sob pena de ser excluído. Como revela Ariès:

Os parentes dos mortos são, então, coagidos a fingir indiferença. A sociedade exige deles um autocontrole que corresponde à decência ou à dignidade que impõe aos moribundos. No caso destes, como no do sobrevivente, é importante nada dar a perceber de suas emoções. A sociedade inteira se comporta como a unidade hospitalar. Se o moribundo deve ao mesmo tempo superar seu transtorno e colaborar gentilmente com médicos e enfermeiras, o infeliz sobrevivente deve esconder seu sofrimento e renunciar a recolher-se numa solidão que o trairia, continuando sem descanso sua vida de relações sociais, de trabalho e de lazeres. De outro modo, seria excluído [...].¹²⁶

Esta repulsa e negação de todas as atitudes de pesar e dor após a perda de um ente querido geram o fenômeno do *luto não reconhecido*¹²⁷. Segundo Maria Helena Franco, este tipo de luto “[...] é aquele que não pode ser expresso e vivenciado abertamente, por censura da sociedade ou do próprio enlutado, quando o vínculo rompido não é validado ou quando o enlutado não é entendido como tal”¹²⁸. Para a autora em questão, este não reconhecimento do luto é fruto da quebra da empatia na sociedade atual, consequência de um momento histórico onde as relações são muito rápidas e superficiais¹²⁹. Envolto em um mundo cada vez mais tecnológico e veloz, o ser humano atual simplesmente não tem tempo de se vincular profundamente a algo ou a alguém. Logo, qualquer relação que tenha traços de uma vinculação séria e dedicada é vista com estranhamento pela sociedade atual. E a dor e o luto que o rompimento desta relação profunda gera por conta da morte, também são vistos com mais repugnância ainda¹³⁰. Por isso, o fenômeno da “morte invertida” também inverte as relações, como afirma Franco: “[...] o não reconhecimento de um luto está muito próximo da

¹²⁴ GORER apud ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 237.

¹²⁵ GLASSER, STRAUS apud ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 221.

¹²⁶ ARIÈS, *op. cit.*, 2017, p. 239.

¹²⁷ FRANCO, Maria Helena. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus editorial, 2021, p. 87.

¹²⁸ Id.

¹²⁹ Cf. Id.

¹³⁰ Cf. Id.

não validação das relações dedicadas que possibilitem tanto a empatia como a intimidade”¹³¹. Dito de outra maneira, em uma sociedade de poucos vínculos e com relações superficiais, não se reconhece o direito de sentir dor e pesar daqueles que vivenciam o rompimento de uma relação profunda e íntima.

Sendo assim, Franco ressalta que a gravidade do “luto não reconhecido” não está somente no fato – já apontado por Gorer e Ariès – de que a sociedade exclui o enlutado de qualquer tipo de suporte; mas seu perigo reside principalmente no fato de que o enlutado acaba acreditando que ele mesmo não é digno de experimentar a dor da perda¹³². O que gera um contínuo processo de desumanização nos enlutados, muito semelhante a aquele vivenciado pelos moribundos no ambiente hospitalar.

Desse modo, podemos notar a partir dos estudos destes autores citados que, atualmente, a vivência do fenômeno da morte tornou-se muito mais complexa para o ser humano: por um lado, oculta-se do homem atual qualquer sinal da morte (a interdição da “morte do outro”); e por outro lado, ele mesmo é educado a negá-la como uma realidade inerente à sua própria existência (a interdição da “minha morte”). Mas que conseqüências tais interdições da morte podem trazer para o ser humano atual? Que impactos em seu psicológico isso pode gerar? E que novas compreensões sobre o ser humano esse panorama atual pode revelar ou pode estar ocultando? O que veremos a seguir.

3.5 A necessidade de uma maior compreensão do fenômeno da morte na atualidade

Como vimos nos tópicos anteriores, a negação das realidades da morte e da finitude humana gera não somente um processo de desumanização da pessoa, como também pode acarretar em problemas psicológicos e sociais. Como afirma Ariès: “Perguntamo-nos então, assim como Gorer, se uma grande parte da patologia social de hoje não teria sua origem na expulsão da morte da vida quotidiana, com a interdição do luto e do direito de chorar os mortos”¹³³. Esse processo de negação da morte e sua interdição em nosso contexto atual viram-se mais afetados nessas primeiras décadas do século XXI por um elemento novo: a

¹³¹ FRANCO, Maria Helena. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus editorial, 2021, p. 87.

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 88.

¹³³ ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 240.

pandemia da COVID-19. Nesse sentido, se durante o século XX a morte foi ocultada ao ser humano – como bem apontou Ariès –, atualmente a pandemia da COVID-19 fez com que essa realidade fosse escancarada de forma desafortada: seja pelas constantes notícias de números de mortos publicados diariamente nos telejornais, seja pela experiência dolorosa da perda de familiares, amigos e conhecidos para a doença. Esse escancaramento da morte por meio das experiências de perda proporcionadas pela COVID-19, longe de provocar uma maior aceitação da finitude humana, mostrou, na verdade, o quanto a sociedade atual adoece por não saber lidar com a morte e seus medos característicos. A realidade da doença, da incerteza de seu tratamento, do isolamento social, da perda de entes queridos, do risco real de morte, além da impossibilidade de acompanhar tanto aqueles que adoeceram quanto aqueles que faleceram, provocaram uma série de conseqüências psicológicas na população brasileira.

Nesse sentido, segundo o resumo científico publicado pela *Organização Mundial da Saúde* (OMS), no dia 02 de Março de 2022, houve um aumento de 25% dos casos de depressão e ansiedade em todo o globo por conta do contexto pandêmico da COVID-19. E os fatores que levaram a tal aumento – aponta o estudo – estão relacionados com a forma como as pessoas lidam com o fenômeno da morte: solidão, medo de se infectar, sofrimento e morte de entes queridos, luto e preocupações financeiras¹³⁴. Já no Brasil, houve um aumento de 30% nos casos de depressão e ansiedade devido à pandemia, como aponta o artigo *Examining the impact of the COVID-19 pandemic through the lens of the network approach to psychopathology: Analysis of the Brazilian Longitudinal Study of Health (ELSA-Brasil) cohort over a 12-year timespan*, publicado na edição de janeiro de 2022 da revista científica *Journal of Anxiety Disorders*¹³⁵. Esse aumento dos casos de depressão e ansiedade durante a pandemia de COVID-19 revela-nos, indiretamente, a dificuldade atual do ser humano em lidar com o fenômeno da morte e compreendê-lo. A negação da morte e sua interdição, longe de ter fortalecido o ser humano diante de situações de dificuldade, limite, perda e dor, tornou-o mais frágil e vulnerável diante dessas realidades. Isso se deve pelo fato de que a morte cotidianamente escondida, com todos os seus sentidos ligados à finitude, invade-nos novamente no nosso dia a dia e faz com que tenhamos que enfrentar novamente nossa finitude, a angústia da impotência, do imprevisto.

¹³⁴ Informações obtidas em: NAÇÕES UNIDAS BRASIL. *Pandemia de COVID-19 desencadeia aumento de 25% na prevalência de ansiedade e depressão em todo o mundo*, Brasília, 03 de Março de 2022. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/173825-pandemia-de-covid-19-desencadeia-aumento-de-25-na-prevalencia-de-ansiedade-e-depressao-em>. Acesso em: 10 de set. de 2022.

¹³⁵ Informações obtidas em: JORNAL DA USP. *Ansiedade, insônia, estresse, depressão: estudo mostra como saúde mental evoluiu na pandemia*, São Paulo, 23 de Junho de 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ansiedade-insonia-estresse-depressao-estudo-mostra-como-saude-mental-evoluiu-na-pandemia/>. Acesso em: 10 de set. de 2022.

Mas longe de lançarem o ser humano em um constante estado de pessimismo e morbidez, as realidades da morte – tomada a partir do horizonte da finitude – pode se mostrar, na verdade, como uma oportunidade de despertar uma maior compreensão a respeito da própria existência humana e seus sentidos. Tal como foi revelado nos tópicos anteriores, a aparente confusão e incompreensibilidade que a morte gera no ser humano também direciona todas as suas forças para a tentativa de compreender esta realidade e perceber nela um sentido. Como afirma a psicóloga Marie de Hennezel, em sua obra *Diálogo com a Morte*:

A morte, essa que todos havemos de viver um dia, a que fere os nossos próximos ou os nossos amigos, talvez seja o que nos leva a não nos contentamos em viver à superfície das coisas e dos seres, o que nos move a penetrar na sua intimidade e na sua profundidade. [...] Se a morte nos angustia tanto, não será por nos remeter às verdadeiras questões, aquelas que frequentemente abafamos, com a ideia de as considerar mais tarde, quando formos velhos, mais sabedores, quando dispusermos de tempo para nos interrogarmos sobre os problemas essenciais?¹³⁶

Em consonância com o afirmado por Hennezel, o psiquiatra e filósofo alemão Karl Jaspers caracterizou a realidade da morte na existência humana como uma *situação limite*¹³⁷. Em suas obras *Iniciação Filosófica* e *Introdução ao Pensamento Filosófico*, este autor afirmará que o ser humano sempre está lançado a muitas situações¹³⁸. A maioria das situações nós podemos mudar, transformar ou controlar a partir de nossas ações. No entanto, dirá Jaspers¹³⁹, existe um grupo de situações que não mudam a partir de nossas ações, mas são nossas atitudes que se transformam diante delas. Essas situações são a morte, o luto, o sofrimento e o fracasso¹⁴⁰. Situações estas que muitas vezes nos tornam impotentes para mudá-las, mas cheios de potência para mudar-nos a nós mesmos. Situações que revelam nossa finitude, ou seja, nosso limite. No entanto, justamente por revelarem o limite de nossas ações, nos empurram a buscar a transformação das mesmas até nossos limites. Como aponta Jaspers:

A tomada de consciência destas situações-limite é, após o espanto e a dúvida, a origem mais profunda da filosofia. Na existência comum esquivamo-nos a elas muitas vezes, fechando os olhos e vivendo como se não existissem. Esquecemos que temos de morrer, esquecemos a nossa culpabilidade e a nossa sujeição ao acaso. Defrontamo-nos assim apenas com situações concretas que resolvemos em nosso benefício e às quais reagimos por planos e atos instigados pelos interesses da nossa existência no mundo. Nas situações-limite, porém, a nossa reação é diferente: ou as ignoramos ou, se realmente as apreendemos, desesperamos e readquirimo-nos a nós próprios por uma metamorfose da nossa consciência do ser.¹⁴¹

¹³⁶ HENNEZEL, Marie de. *Diálogo com a morte*. Casa das Letras: Alfragide, 2009, pp. 12-13.

¹³⁷ JASPERS, Karl. *Iniciação filosófica*. 8ª ed. Guimarães Editores: Lisboa, 1993, p. 21.

¹³⁸ Cf. Id.

¹³⁹ Cf. Id.

¹⁴⁰ Cf. Id.

¹⁴¹ Ibid., pp. 21-22.

Desse modo, por mais que a realidade da morte gere no ser humano medo e horror – como foi apontado no início deste capítulo –, a mesma também o direciona para uma maior compreensão de si mesmo. Ela se mostra como uma importante janela de leitura que permite à pessoa compreender aspectos de sua existência que só podem ser vivenciados diante da situação do morrer humano (seja a morte do outro ou a própria). Como dizia Jaspers: “A existência só desperta quando o existente é sacudido pela ideia da morte”¹⁴².

Sendo assim, todo esse panorama atual de discussões a respeito da morte apresentado até aqui, recobra, mais do que nunca, a necessidade de uma compreensão existencial sobre o fenômeno da morte. Tal como foi revelado anteriormente, o aparente medo e horror que a morte gera no ser humano também direciona todas as forças do mesmo para a tentativa de compreender esta realidade. Os estudos citados neste capítulo – realizados por filósofos, psicólogos, sociólogos e antropólogos – exploraram as reações, definições e comportamentos que surgem no homem em sua tentativa de compreender a morte. Cada um, a seu modo e a partir de uma metodologia de estudo específica, apresentou elementos, partes e características fundamentais a respeito da complexidade do fenômeno da morte, bem como as atitudes que a mesma gera na existência humana. Mas será que a contribuição feita por tais autores já nos proporcionam de forma satisfatória uma compreensão dessa realidade em um nível existencial e singular, a saber, ao ser humano da existência concreta e de “carne e osso”?

Nesse sentido, podemos notar que os estudos apresentados neste capítulo nos revelaram em grande parte o *positum* da complexidade do fenômeno da morte na existência humana. Tais empreendimentos apontaram aquilo que há de positivo, empírico, generalizável e universalizável nas atitudes humanas diante do morrer, como: o medo e o horror gerados pela morte no psicológico das pessoas; os diferentes sentidos e significados atribuídos à morte ao longo da história do Ocidente, bem como o atual panorama de negação e interdição dessa realidade em nossas sociedades industriais e contemporâneas, que também gera um impacto psicológico na existência humana atual. Mas será que isso já é o suficiente para alcançarmos uma compreensão vivencial a respeito do ser humano a partir da realidade da morte tomada no horizonte interpretativo da finitude? Será que tais explicações já encerram uma compreensão do fenômeno da morte a partir das vivências do ser humano em seu nível mais existencial, a saber, em seu mundo da vida pessoal e singular?

Longe de ignorar ou contrapor os importantes estudos que foram apresentados até aqui, o que buscamos com tais questionamentos é, justamente, apontar como uma abordagem

¹⁴² JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Editora Cultrix: São Paulo, 2003, p. 133.

ao fenômeno da morte a partir da finitude entendida como horizonte de compreensão do ser humano se faz necessária. Uma abordagem que tem como ponto de partida o ser humano tomado em sua existência mais pessoal e singular, a que Heidegger chamou de *Dasein*. Tal termo (que em português traduz-se tradicionalmente por “ser-aí”) quer significar o nível mais elementar e originário da existência humana: o ser humano a partir do nível ontológico. Nível este que antecede qualquer tematização lógica, antropológica, médica e biológica que se possa fazer a respeito do ser humano. Um nível da existência humana que não pode ser fechado ou categorizado pelo pensamento, mas que se mostra como abertura fundamental e *possibilidade*¹⁴³.

Neste fluxo vital e aberto no qual se caracteriza a existência humana tomada em seu nível mais existencial, a possibilidade mais certa e insuperável é a morte. Segundo Heidegger, a morte é a “[...] a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável”¹⁴⁴ da existência humana. Por esse motivo, tomada em seu nível mais existencial, a morte não se mostra como um fato externo ao ser humano, muito menos como um conceito abstrato; mas se revela como um *existenciário*, isto é, um modo de ser que perpassa todas as compreensões humanas a respeito de si mesmo, do mundo e dos demais. Vale ressaltar que os “existenciários” apontados por Heidegger não são frutos de uma reflexão meramente teórica e abstrata, muito menos construtos do intelecto humano (categorias), mas são estruturas que se mostram a partir da própria existência finita do *Dasein*. Como afirma Écio Pisetta:

Os modos de ser ou existenciais, estruturas medianas e constantes, são hauridos da cotidianidade e não forçados artificialmente. Sua compreensão exige, em contrapartida, que não se imponha aos fenômenos categorias universais, desta ou daquela ordem, mas que, antes de tudo, se experimente uma mudança do olhar, condição básica para se poder encontrar em cada fenômeno existencialmente descrito, cada vez, a totalidade do ser-no-mundo que a pre-sença sempre é.¹⁴⁵

Sendo assim, antes de definir-se teoricamente a si mesmo a como isso ou aquilo, o ser humano – tomado em seu nível mais existencial de *Dasein* – já é “ser-para-a-morte” dentro do horizonte de compreensão da finitude. O “ser-para-a-morte” é o modo de ser com o qual o ser humano sempre se compreenderá a si mesmo em suas relações no mundo, tenha ele consciência disso ou não.

Por isso, Heidegger afirmará que o “ser-para-a-morte” é um existenciário privilegiado, porque sempre provoca o *Dasein* a assumir sua existência como *sua própria*. Ou seja, no

¹⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §4, p. 61.

¹⁴⁴ Ibid., §50, p. 691.

¹⁴⁵ PISETTA, Écio. Morte e Finitude. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 109, 2007, p. 222.

nível da existência humana pessoal e finita, a morte nunca é experimentada como uma realidade que pode ser quantificada, mensurada e controlada. Mas ela sempre se mostra ou é percebida como uma *vivência*, uma *experiência vivida*. Sendo assim, a partir de agora nossa pesquisa abordará a questão da morte não mais a partir do olhar positivo da biologia, da medicina, da antropologia e da história; mas sim a partir daquilo que muitas vezes se oculta e fica esquecido por trás dessas cristalizações conceituais: a vivência da morte enquanto uma realidade *cada vez mais minha*¹⁴⁶, que perpassa e serve de base para todos os meus modos de ser no mundo e compreensões a respeito deste. Em suma, a morte não como um fato biológico ou histórico, mas enquanto possibilidade e índice do horizonte de compreensão da finitude: a morte a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”.

Devido a isso, surge então um problema metodológico fundamental: *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?*

Para buscarmos elucidar essa questão e, por conseguinte, alcançarmos uma compreensão do fenômeno da morte no mundo das vivências humanas, esta pesquisa recorrerá ao método que pretende dar conta dos fenômenos no seu acontecer, na sua singularidade. Que busca, portanto, se aproximar do vivido que sempre resta e se oculta nas descrições teóricas e conceitos: o método fenomenológico. Em especial, o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger.

Não se trata de apresentar tal metodologia como a mais correta em relação aos demais estudos já apresentados aqui. A escolha pelo método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger se dá justamente porque tais estudos anteriormente citados já nos mostraram satisfatoriamente o que é visível, generalizável e universalizável no fenômeno da morte e nas atitudes que ela gera no ser humano, mas resta-nos ainda adentrar naquilo que permite um horizonte de compreensão sobre tal realidade humana; naquilo que não se mostra em meio às afirmações e constatações objetivas a respeito da morte. Pois como afirmou o próprio Heidegger em sua conferência de 1953, intitulada *A Questão da Técnica*, nem tudo o que é certo, já é *verdadeiro* (no sentido de acessível à compreensão humana). Nem toda definição ou conceito sobre algo já comporta uma *compreensão* sobre esse algo:

O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto

¹⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §47, p. 663.

ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne.¹⁴⁷

Sendo assim, ao optarmos pelo método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger, nossa pesquisa buscará, a partir de então, não tanto um entendimento ou uma definição meramente teórica da morte, mas sim o adentrar em uma *compreensão* desse fenômeno a partir da do horizonte da finitude, a saber, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”. A fenomenologia-hermenêutica de Heidegger não é algo como um método complementar que nos dá um resultado mais próximo da verdade, mas busca justamente uma liberação dos fenômenos ou do acontecer para além das cristalizações que estes acabam recebendo quando passam a ser tomados como teorias e explicações objetivas.

Mas o que queremos dizer com o termo “compreensão”? O que é a fenomenologia-hermenêutica? Como Heidegger a formula? Em que sentido esse método pode ser um caminho investigativo pertinente para liberar o fenômeno da morte como uma vivência singular e fundamental do ser humano? É o que buscaremos responder no capítulo a seguir.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b. pp. 12-13.

4. EM BUSCA DE UMA COMPREENSÃO MAIS VIVENCIAL DA MORTE A PARTIR DO HORIZONTE DA FINITUDE: O MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DE HEIDEGGER

Vimos no capítulo anterior como a análise do fenômeno da morte e da finitude humana a partir dos estudos psicológicos, históricos, sociológicos e antropológicos nos mostraram esse fenômeno a partir de determinados lugares situados a partir dos quais esse fenômeno foi apreendido. E que, justamente por pressuporem alguma posição confiável, alcançam visibilidade, controle e mensurabilidade. No entanto, ao expor de forma introdutória tais discussões sobre a morte e a finitude humana no âmbito das Ciências Humanas, uma problemática metodológica se mostrou a nós: *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?* Em outras palavras: apresentar a morte – no horizonte compreensivo da finitude – como um “objeto positivo” (ou seja, como uma realidade visível e mensurável) já é suficiente para liberar uma vivência singular e existencial desse fenômeno em seu próprio acontecer? Uma vivência que permita ao ser humano assumir sua existência finita como uma realidade própria e cada vez mais sua?

Tais questionamentos nos levaram para a necessidade de uma compreensão mais vivencial da morte e das atitudes que esta gera no ser humano, visto que, ao apresentá-la como um objeto a partir das metodologias quantitativas da ciência, conseguimos visualizar aquilo que se mostra dentro do que é previamente delimitado por tais métodos, mas não o fenômeno em seu acontecer mais vivencial e originário para o ser humano de “carne e osso” que o vivencia¹⁴⁸. Por isso, este capítulo terá como objetivo principal apresentar o caminho investigativo optado por esta pesquisa: o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger. Optamos por tal metodologia não por considerá-la o “melhor” ou o “único” caminho para uma análise existencial da morte no horizonte da finitude, mas sim pelo fato de que tal itinerário investigativo tem como escopo principal justamente liberar o acontecer dos fenômenos e suas condições de possibilidade, que muitas vezes não se vêem tão facilmente ou ficam esquecidos por trás das conceituações objetivas e positivas que fazemos dos mesmos. Nesse sentido, o próprio filósofo Martin Heidegger contribui de forma importantíssima para o esclarecimento das possibilidades de uma análise sobre o ser humano que não se limite

¹⁴⁸ Cf. SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015, pp. 39-40.

somente a uma conceituação do mesmo (transformando-o em um objeto), mas que abra uma *compreensão* que o revele a partir de seu modo de ser mais próprio e originário, a saber, sua existência fática, temporal, aberta e, principalmente, *finita*.

Neste sentido, os tópicos a seguir visarão esclarecer os principais passos do escopo metodológico da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, apontando o contexto de formulação da mesma, suas principais influências recebidas, questionamentos, limites e, sobretudo, as compreensões que tal caminho investigativo pode revelar sobre o ser humano a partir de seu modo de ser finito enquanto “ser-para-a-morte”. Com isso, acreditamos poder esclarecer de maneira satisfatória aquela que será a pergunta norteadora deste capítulo: *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?*

Sendo assim, iniciaremos tal empresa apresentando – ainda que de maneira sucinta – como na Filosofia e nas Ciências Humanas surgiu, a partir do século XIX, a necessidade de uma metodologia que não somente delimitasse o ser humano como um objeto (a igual modo das Ciências Naturais), mas que fosse capaz proporcionar uma compreensão do mesmo a partir de seu caráter histórico, experiencial, singular, vivencial e, principalmente, existencial. Por isso, no tópico a seguir mostraremos – de forma introdutória – as discussões surgidas em torno ao método positivista de Auguste Comte (1798-1857) e o método histórico-hermenêutico de Wilhelm Dilthey (1833-1911), em suas tentativas de alcançar um entendimento a respeito da complexa realidade humana. Nosso objetivo no tópico a seguir não é apresentar a metodologia de tais autores de maneira exaustiva e detalhada, mas apenas revelar suas principais contribuições para o nascimento daquela que será nossa trilha metodológica nesta pesquisa: o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger.

Tanto Comte quanto Dilthey foram importantíssimos para as reflexões contemporâneas sobre o fenômeno humano, pois ambos pensadores elaboraram métodos que analisam o ser humano a partir do mundo da *experiência*. Mas a forma como cada um entende a *experiência* é totalmente distinta. Nesse sentido, como a morte – entendida a partir do horizonte da finitude – só pode ser compreendidas de forma mais originária se tivermos como ponto de partida o mundo das *experiências singulares* do ser humano, faz-se necessário um esclarecimento a respeito desse ponto de partida experiencial. Como entender o emprego da *experiência* como ponto inicial da compreensão do fenômeno humano, bem como da morte e da finitude que lhes são inerentes? É o que veremos a seguir a partir das reflexões de Comte e Dilthey.

4.1 Do “mundo das experiências” de Comte ao “mundo das vivências” de Dilthey: em busca de um ponto de partida para a análise do fenômeno humano

Por muito tempo, os temas relacionados ao ser humano – tanto psicológicos, sociais e antropológicos – foram considerados assuntos estritamente filosóficos. Mesmo com o nascimento da Ciência Moderna em meados do século XVII, os assuntos relacionados ao mundo das relações humanas continuaram sendo considerados uma área excluída do método científico, visto que esse ainda se limitava exclusivamente à análise dos fenômenos naturais. Isso se dava principalmente pela dificuldade em que a Ciência Moderna – ainda resumida apenas às Ciências Naturais – encontrava ao analisar uma realidade tão complexa, livre e instável como o ser humano. Neste sentido, o filósofo francês Auguste Comte, influenciado fortemente pelo pensamento das Ciências Naturais de sua época, propôs um novo método para circunscrever o que seja real, tanto no que se refere ao natural, quanto ao humano: o Positivismo.

Segundo Comte, o ser humano somente pode conhecer aquilo que possui “positividade”, isto é, aquilo que possui realidade fática e pode ser observado a partir da experiência empírica. Como afirma o autor em sua obra *Curso de Filosofia Positiva*: “Todos os bons espíritos repetem, desde Bacon, que somente são reais os conhecimentos que repousam sobre fatos observados. Essa máxima fundamental é evidentemente incontestável, se for aplicada, como convém, ao estado viril de nossa inteligência”¹⁴⁹. Logo, Comte acreditava que ao analisarmos o ser humano, não podemos nos fundamentar em realidades que não possuem um caráter fático observável, como os conceitos filosóficos de “essência”, “natureza”, “causa primeira e causa final”¹⁵⁰; muito menos em qualquer explicação de caráter mitológico ou religioso, como a ideia de pecado, demônios ou graça divina. Para o Positivismo de Comte, o ponto de partida e fundamento de qualquer análise sobre a realidade humana deve ser aquilo que podemos observar, medir, catalogar e prever, ou seja, o *mundo das experiências empíricas*.

No entanto, para Comte, tal mundo não se refere à esfera das experiências singulares, pessoais e únicas do ser humano, mas sim a aquelas tomadas em seu caráter geral e que possuem certa regularidade, tal como os fenômenos da natureza. Em outras palavras, para Comte, toda análise do ser humano deve ter como ponto de partida aquelas experiências que

¹⁴⁹ COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 11.

¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 07.

podem ser catalogadas, controláveis e mensuráveis, justamente por serem regulares e constantes. Enquanto o mundo das experiências pessoais e singulares deve ser descartado, devido ao fato de que não possuem essa regularidade empírica semelhante aquela que rege os fenômenos naturais. Como aponta o próprio Comte:

[...] o espírito humano pode observar diretamente todos os fenômenos, exceto os seus próprios. Pois quem faria a observação? [...] Ainda que cada um tivesse a ocasião de fazer sobre si tais observações, estas, evidentemente, nunca poderiam ter grande importância científica. Constitui o melhor meio de conhecer as paixões sempre observá-las de fora. Portanto, todo estado de paixão muito pronunciada, a saber, precisamente aquele será mais essencial examinar, necessariamente é incompatível com o estado de observação.¹⁵¹

Logo, se as Ciências Naturais, por meio do método científico, conseguem não somente entender as leis da natureza, como também prevê-las e usá-las a nosso favor; o método positivista – segundo Comte – a partir dos mesmos passos das Ciências Naturais, conseguiria também não somente entender as leis que regem o comportamento humano, mas poderia prevê-los e usá-los na construção de uma sociedade melhor. Como afirma Comte em sua obra *Discurso Preliminar Sobre o Espírito Positivo*: “Assim, o verdadeiro espírito positivo consiste sobretudo em ver para prever, em estudar o que é, a fim de concluir disso o que será, segundo o dogma geral da invariabilidade das leis naturais”.¹⁵²

Desse modo, Comte deu um caráter de objetividade para o estudo do ser humano. Objetividade esta que logo transformou as pesquisas sobre o mundo humano em Ciências Humanas. Estas ciências – Sociologia, Antropologia, Economia, Geografia, Psicologia, etc – logo reclamaram cientificidade em suas pesquisas e descobertas fundamentando-se nas análises do método positivista, que segundo Moreira, funciona da seguinte maneira:

Para estes estudiosos [positivistas], a operacionalização e quantificação de variáveis ou fatores é extremamente profícua e provê a oportunidade para procedimentos estatísticos. Usando dados vindos de experimentos, levantamentos amostrais e outras práticas de contagem, estes pesquisadores estão preocupados com a descoberta e especificação das estruturas, forças ou condições que, segundo eles, fazem com que as pessoas ajam desta ou daquela maneira. Focando em resultados e variáveis correlatas, eles tipicamente mostram o comportamento humano em termos de variáveis dependentes e independentes, variáveis mediadoras e variáveis possivelmente poluidoras.¹⁵³ (colchetes nossos)

¹⁵¹ COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 19-20.

¹⁵² COMTE, Auguste. *Discurso preliminar sobre o espírito positivo*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 50.

¹⁵³ MOREIRA, Daniel. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002, p. 46.

No entanto, ainda no século XIX, esta metodologia positivista de análise do ser humano encontrou críticas entre os próprios estudiosos das novas Ciências Humanas. Segundo estes críticos, o método positivista deixou pouco espaço para a iniciativa humana singular nas ações que compõe o mundo humano¹⁵⁴, além de não ser capaz de captar com profundidade a complexidade de alguns fenômenos humanos como o inconsciente, o sentido da existência, os valores, a liberdade, a felicidade e, principalmente, a questão da morte e as atitudes que sua consciência gera em cada indivíduo finito. Segundo Seibt, a limitação da metodologia positivista na análise da realidade humana reside justamente no fato de tal caminho investigativo não ajustar o método ao objeto, mas sim direcionar os objetos às exigências do método¹⁵⁵. Captando assim não a experiência humana em seu sentido mais originário, mas somente aquelas experiências que se enquadram nas delimitações prévias do método:

O método [positivista] é, normalmente, um elemento externo que modela o movimento da investigação. Ele tem sua própria medida, sua especificidade, e pressupostos que abrem e fecham possibilidades e que impõe limites ao objeto. Não se inventa a cada vez um modo de acesso novo ao objeto específico em questão na investigação; temos método e aplicamo-lo a todos os objetos, sem, muitas vezes, perguntar se é adequado àquilo que queremos explicar e entender. [...] Isso é patente quando se trata de investigar os fenômenos humanos e utilizamos um método que serve e é muito produtivo no trato com os fenômenos físicos. Neste caso, o fenômeno humano precisa se ajustar aos parâmetros controlados e exatos que funcionam com outros objetos. Esse é o caminho empreendido pelas Ciências Humanas, na medida em que vão conquistando sua autonomia e inventando sua própria identidade na modernidade. Trabalham com um método externo ao ser do objeto.¹⁵⁶ (colchetes nossos)

Por este motivo, dentre os vários críticos do método positivista que surgiram durante o século XIX e início do século XX, sem dúvida destaca-se o filósofo alemão Wilhelm Dilthey, responsável por inaugurar um outro entendimento para o termo *experiência*, entendimento este que mais tarde contribuirá – ainda que de forma indireta e secundária – para as reflexões tanto da fenomenologia de Edmund Husserl (1859-1938) quanto para as do próprio Heidegger.

Desse modo, Dilthey – assim como Comte – também se debruçou sobre a questão da fundamentação científica e metodológica das nascentes Ciências Humanas, que na Alemanha eram chamadas de *Geisteswissenschaften* ou “Ciências do Espírito”. De certo modo, ambos acreditavam que uma maior compreensão a respeito dos fenômenos humanos deveria ter

¹⁵⁴ Cf. MOREIRA, Daniel. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002, p. 46.

¹⁵⁵ Cf. SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015, p. 39.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 39-40.

como ponto de partida a *experiência* humana. Mas diferente de seu homólogo francês, Dilthey acreditava que o grupo de experiências humanas que realmente revela um conhecimento mais aprofundado dos fenômenos humanos não são aquelas gerais, constantes e regulares (que se assemelham aos fenômenos da natureza); mas sim justamente aquelas mais singulares, únicas e, sobretudo, *históricas*.

Neste sentido, Dilthey afirmará que o ponto de partida para qualquer análise sobre o ser humano que pretenda dar conta da complexidade do mesmo deve fundamentar-se em seu caráter de “ser histórico”, ou seja, de ser alguém concreto, individuado e que tem como horizonte de compreensão o contexto histórico onde vive e atua. Encará-lo apenas a partir do geral, de resultados quantitativos e previsíveis acaba por ocultar aspectos fundamentais da condição humana, como a questão do significado e dos valores¹⁵⁷. Significados e valores estes que geralmente são compreendidos a partir das experiências mais vitais e singulares que o ser humano histórico e individual vivencia. Experiências estas que não se identificam com a definição de experiência do Positivismo, mas que se enquadram naquilo que os alemães e, por conseguinte o próprio Dilthey, chamam de *Erlebnis*, que se traduz como “experiência vivida” ou “vivência”¹⁵⁸. É esse grupo de experiências que, segundo o filósofo, permitem a compreensão dos fenômenos humanos, justamente porque são os níveis de experiência que estão mais próximos daquilo que este filósofo chamou de “vida” (*Leben*). Como aponta o autor em sua obra *A Essência da Filosofia*: “Em cada momento de nossa existência tem lugar uma relação de nossa própria vida com o mundo que nos envolve como um todo visível. Nós nos sentimos, sentimos o valor vital do momento singular e o valor do efeito das coisas sobre nós”¹⁵⁹. Vale ressaltar que, para Dilthey, a “vida” (*Leben*) não pode ser entendida de maneira generalizada ou em mero sentido biológico, mas devemos entendê-la como uma realidade não mediada e secundarizada por conceitos e teorias. Tal como afirma o autor: “A vida – compreendida como totalidade da consciência – é a base do estar-consciente; vida, vivência, os fatos da consciência são a efetividade imediata, mais além delas não se pode ir, nem elas podem ser superadas”¹⁶⁰.

Para Dilthey, a “vida” (*Leben*) e, por conseguinte, as “vivências” (*Erlebnis*) não são apenas as experiências empíricas que podem ser objetivadas ao modo das Ciências Naturais; muito menos uma experiência subjetivista aproximada ao senso comum e à mera opinião.

¹⁵⁷ Cf. ARANHA, Maria; MARTINS, Maria. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Moderna, 2013, p. 322

¹⁵⁸ KOLLERT, Ana; et. al. *Dicionário de bolso alemão*. Viena: Editora Langenscheidt, 2015, p. 840.

¹⁵⁹ DILTHEY apud HEIDEGGER. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 252.

¹⁶⁰ DILTHEY apud NAPOLI. A hermenêutica de W. Dilthey. In: *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n.85, 1999, p. 196.

Mas a “vida” ou “vivência” – no sentido de *Leben e Erlebnis* – é o nível mais primordial e profundo de nossa existência, onde ocorre não somente um entendimento das coisas, mas também uma *compreensão*. Como afirma Benedito Nunes: “Dilthey entende por vida o conjunto de relações que se formam espontaneamente entre o homem e o mundo. Verdadeira trama de representações, sentimentos e valores, a vida, que é de origem psíquica, existe como realidade sócio-histórica”¹⁶¹.

Sendo assim, enquanto o método positivista que se baseia nas Ciências Naturais entende o mundo e suas regras a partir do que é observável e previsível; para Dilthey, as Ciências Humanas ou Ciências do Espírito devem compreender o mundo a partir das “vivências” do ser humano histórico. Antes do ser humano separar, dissecar e analisar as coisas do mundo a partir do pensamento, ele sempre já está imerso no fluxo da vida embora tenda a entender essas vivências a partir do mundo da cultura, instituições nas quais se encontra. Desse modo, Dilthey reivindica para as Ciências Humanas o próprio vivido como objeto e não o acúmulo histórico das explicações. Por isso elas seriam compreensivas, e não explicativas. Como aponta o autor em sua obra *Ideias sobre uma Psicologia Descritiva e Analítica*:

[...] as ciências humanas distinguem-se inicialmente das ciências naturais, na medida em que as ciências naturais possuem fatos em relação aos seus objetos, que aparecem na consciência como dados de fora, como fenômenos e como dados de maneira particular; por outro lado, nas ciências humanas, eles surgem mais originariamente de maneira interna, como realidade e como uma conexão viva. Daí resulta para as ciências naturais o fato de, nelas, uma conexão da natureza só ser dada por meio de conclusões complementares, por intermédio de uma ligação de hipóteses. Para as ciências humanas se segue, em contrapartida, o fato de, nelas, a conexão da vida psíquica se achar por toda à base como uma conexão originariamente dada. Nós explicamos a natureza, enquanto compreendemos a vida psíquica.¹⁶²

Logo, segundo o filósofo, o ponto de partida para entender o ser humano – e os fenômenos que o afetam – deve ser o “mundo das vivências” e, principalmente, sua compreensão. É aqui que entra o aspecto “hermenêutico” do método de Dilthey, visto que para este filósofo a palavra “compreensão” possui uma importância fundamental. Segundo ele, tal termo se relaciona com a antiga palavra grega “hermenêutica” (proveniente do verbo *ερμηνεύειν* – *hermeneuein* – que significa “interpretar”). Segundo os gregos, compreender algo em profundidade e tornar tal realidade compreensível aos demais era papel da

¹⁶¹ NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, p. 101.

¹⁶² DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 29.

ερμηνευτική (*Hermeneutiké*) ou “hermenêutica”, a chamada “arte de interpretar”. Tal arte ou capacidade provinha da mitologia do deus grego Hermes, o mensageiro dos deuses, que muitas vezes tinha que comunicar aos seres humanos mensagens divinas que estavam muito além do entendimento deles. Por isso, o sábio deus se transformava em animal, ou aparecia em sonhos na forma de alguém conhecido, para passar a mensagem dos deuses aos humanos de uma forma que estes pudessem compreender¹⁶³. De modo análogo a este sentido mitológico e histórico da palavra “hermenêutica”, Dilthey acreditava que certas realidades humanas só podem ser compreendidas se elas forem “vivas” ou “vivenciadas” (*Erlebnis*) pelo próprio ser humano, em seu mundo, em suas relações. São estas vivências particulares que são capazes de revelar ao ser humano compreensões que dizem respeito não somente a si mesmo, mas que revelam um caráter de relação: com os outros, com a sociedade, com as instituições, com as civilizações, com os processos históricos, redes simbólicas, etc. Como aponta o autor:

As ligações, que economia, direito, religião, arte e saber experimentam entre si e com a organização externa da sociedade humana, só podem se tornar compreensíveis a partir da conexão psíquica abrangente e uniforme, a partir da qual esses campos emergiram uns ao lado dos outros e em virtude da qual eles subsistem juntos em cada unidade vital psíquica, sem se confundirem uns com os outros ou subsistirem uns aos outros.¹⁶⁴

Dessa forma, a partir do método histórico-hermenêutico de Dilthey, que tem como ponto de partida as “vivências” (*Erlebnis*) humanas no mundo da “vida” (*Leben*), bem como as compreensões provenientes do mesmo, abre-se uma porta para uma maior compreensão do ser humano a partir do horizonte interpretativo da finitude e seu índice: a morte. Visto que, apesar da morte em seu sentido mais existencial não poder ser quantificada pelo sujeito que a experimenta, tal realidade pode ser *compreendida* a partir de sua vivência enquanto possibilidade pelo sujeito.

É nesse contexto de uma maior compreensão dos fenômenos humanos a partir do mundo da vida e das vivências que surgirá o método que influenciará o caminho investigativo empreendido por Heidegger: a Fenomenologia de Edmund Husserl. Imerso em uma preocupação metodológica semelhante à de Dilthey, ou seja, a de captar uma compreensão dos fenômenos humanos não em um nível geral e mensurável empiricamente – como propôs o Positivismo de Comte – mas a partir daquela realidade mais próxima do ser humano em seu

¹⁶³ PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 24.

¹⁶⁴ DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 35.

nível existencial, de “carne e osso”; o método fenomenológico de Husserl buscará aproximar o “mundo das vivências” proposto por Dilthey para aquilo que ele chamou de “mundo da vida” (*Lebenswelt*)¹⁶⁵. Em outras palavras, Husserl buscará mostrar como a vida (*Leben*) e as vivências (*Erlebnis*) apresentadas por Dilthey são, na verdade, captadas primariamente a partir da consciência humana. Mas não se trata da consciência entendida em seu sentido empírico e experimental, ou seja, a partir de suas manifestações regulares e gerais que podem ser captadas pelo método positivista; mas sim da consciência compreendida enquanto *intencionalidade*, isto é, como abertura ao mundo e que é capaz de captar não a forma empírica como as coisas se mostram, mas sim o seu *sentido*¹⁶⁶. Logo, a principal preocupação da fenomenologia de Husserl será: como a consciência humana é capaz de captar os fenômenos humanos a partir de uma compreensão mais originária e primordial?

Ao tentar esclarecer essa questão, Husserl colocará as bases metodológicas de sua Fenomenologia, que terá uma profunda influência na fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, além de servir de base investigativa para suas posteriores análises sobre a finitude e seu índice na existência humana, a saber, a morte. Por esse motivo, o tópico a seguir buscará mostrar alguns dos principais pontos da Fenomenologia de Husserl, para completar a compreensão das influências metodológicas recebidas por Heidegger.

4.2 Do “mundo das vivências” de Dilthey à “intencionalidade da consciência” de Husserl: a Fenomenologia como caminho para uma compreensão originária dos fenômenos humanos

Na tentativa de esclarecer a pergunta norteadora deste capítulo, a saber, *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?* Vimos, no tópico anterior, como tal empresa se verá dificultada e quase impossibilitada se tomarmos como ponto de partida as experiências humanas entendidas a partir de um aspecto positivista, ou seja, como realidades captadas por sua regularidade, generalidade e objetividade. A morte, em seu sentido mais existencial e profundo, nunca se mostra ao ser humano de “carne e osso” como

¹⁶⁵ Cf. HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Éditions Gallimard, 2004, §9, p. 57.

¹⁶⁶ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, p.102.

um objeto capaz de ser colocado em um tubo de ensaio e dissecado, tal como ocorre com os fenômenos da natureza. Por isso, esta pesquisa recorreu a um outro entendimento do termo “experiência”, que não é aquela pregada pelo Positivismo, mas sim que se baseia naquilo que Dilthey chamou de “experiências vividas” ou “vivências” (*Erlebnis*). Este é o grupo de experiências mais próximas à vida em sua efetividade histórica e existencial, por isso, é o caminho e ponto de partida metodológico para uma análise da existência humana a partir do horizonte compreensivo da finitude e da morte.

Neste sentido, no tópico anterior vimos como Dilthey foi o responsável por dar o caráter hermenêutico para as Ciências Humanas, ressaltando a importância da compreensão. Em outras palavras, Dilthey revelou que muitos fenômenos humanos – como a morte, por exemplo – não podem ser entendidos e conceituados ao modo das Ciências Naturais, mas podem ser *compreendidos* a partir das vivências mais profundas do ser humano singular e, sobretudo, histórico. Desse modo, com uma preocupação semelhante a essa “via investigativa” inaugurada por Dilthey, o filósofo alemão Edmund Husserl buscará aprofundar-se mais ainda nesta questão da compreensão, buscando responder a seguinte pergunta: como os fenômenos humanos são captados pelo ser humano de uma forma mais originária? A resposta husserliana veio a partir de uma nova realidade ainda não apontada por Dilthey: a *intencionalidade da consciência*. Intencionalidade esta que será o fundamento para um novo método nas Ciências Humanas, e que será a base investigativa de Heidegger em suas análises sobre o sentido do Ser, bem como sobre a morte e a finitude humana: a *Fenomenologia*.

Mas antes de explicitarmos o que Husserl entendia por “intencionalidade da consciência” e como esta tornou-se um dos fundamentos da compreensão fenomenológica da realidade, faz-se necessário antes ressaltar – ainda que de forma sucinta – como este filósofo entendia a palavra *consciência* e como seu pensamento rompeu com a visão tradicional que esta palavra tinha tanto na Filosofia quanto na Psicologia.

Neste sentido, segundo Benedito Nunes¹⁶⁷, desde a Modernidade até a psicologia tradicional do século XIX e início do século XX, a consciência humana sempre foi interpretada como o reduto da vida interior, uma realidade que não estabelece um vínculo com o mundo externo ao sujeito, mas que serve de crivo – e às vezes inclusive de barreira – para o acesso a este mundo. Tal concepção tradicional de consciência tem suas origens no pensamento do filósofo francês René Descartes (1596-1650), que em sua obra *Meditações Metafísicas* – mais precisamente em sua *Segunda Meditação* – inaugura aquele que será o

¹⁶⁷ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, pp. 112-115.

ponto de partida para as metodologias modernas a respeito da fundamentação do conhecimento racional, a saber, o *sujeito pensante*, isto é, *consciente*:

[...] Verifico aqui que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*; mas por quanto tempo? A saber, por todo tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão [...]. Mas o que sou portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina e que sente.¹⁶⁸

A partir desse pressuposto cartesiano, a consciência passa a ser vista como uma espécie de recipiente fechado, que não permite mais ao ser humano conhecer o mundo tal como ele é (como postulava a filosofia dos antigos gregos), mas somente a representação interna que nossa consciência e pensamento fazem desse mundo¹⁶⁹. Sem dúvida, tal concepção a respeito da consciência ficou consagrada a partir das considerações do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), em sua célebre obra *Crítica da Razão Pura*, onde o mesmo – depois de uma extensa e minuciosa análise das estruturas cognitivas do ser humano – chega à conclusão de que nunca conhecemos as coisas em si, mas sim a representação mental que nossa sensibilidade e nosso entendimento fazem da realidade. Como afirma o filósofo:

Porém, a verdade do resultado que obtemos nesta primeira apreciação do nosso conhecimento racional a priori é-nos dada pela contra-prova da experimentação, pelo fato desse conhecimento apenas se referir a fenômenos e não às coisas em si que, embora em si mesmas reais, se mantêm para nós incognoscíveis.¹⁷⁰

Desse modo, Kant aponta que todas nossas considerações a respeito do mundo só são possíveis graças às representações que sintetizamos em nossa consciência, definida na expressão *eu penso*: “O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim”¹⁷¹. Sendo assim, entendendo a consciência dentro dessas bases modernas, a nascente psicologia do século XIX considerará que todo conhecimento a respeito da realidade antes deve passar por uma minuciosa análise dos conteúdos ou estados da consciência humana,

¹⁶⁸ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973b, pp. 101-103.

¹⁶⁹ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, p. 115.

¹⁷⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 47-48 (B XX)

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 157, §16 (B 132)

estabelecendo um estudo mais subjetivista das estruturas mentais do sujeito pensante, do que sua relação propriamente dita com o mundo, com as coisas e com os outros seres humanos.

Como afirma Benedito Nunes:

A psicologia tradicional, no pressuposto de que a consciência abriga as imagens ou as representações dos objetos que afetam os sentidos, fala de conteúdos ou estados de consciência. Desse ponto de vista, a consciência com as suas leis próprias e seus dados imediatos é o reduto da vinda interior, até onde chegam, para aí formarem diversos conteúdos (representações ou imagens) ou produzirem modificações (estados afetivos), e seguindo caminhos obscuros que as correntes filosóficas dos séculos XVIII e XIX tentaram deslindar, as impressões provenientes da realidade exterior, à qual pertencem os objetos e as coisas. A consciência seria uma amálgama de todos esses estados ou conteúdos, um verdadeiro recipiente privilegiado, quando não o reflexo dos fenômenos exteriores. Toda e qualquer interpretação dos fenômenos psíquicos, ainda que os considerados fossem os de natureza ativa (desejo, vontade), tinha de levar em conta a barreira estabelecida por este duplo pressuposto: a índole essencialmente receptiva da consciência, pelo que diz respeito aos objetos, e sua natureza interna, confinada à experiência imediata de si mesmo, que por limite o extremo conhecimento do Eu.¹⁷²

Desse modo, o método fenomenológico elaborado por Husserl se situa justamente na crítica a este conceito tradicional de consciência, que a postula como uma realidade meramente subjetiva, separada e isolada da realidade objetiva, e que apreende tudo a partir do pensamento do sujeito.

Segundo ele, não é o pensamento do sujeito consciente a primeira forma como a consciência humana capta e se relaciona com o mundo ao seu redor. Mas a forma mais originária da consciência se relacionar e apreender as coisas é a “intencionalidade”. Este conceito tem sua origem na filosofia medieval, mas recebeu um novo significado a partir do pensamento do filósofo e psicólogo alemão Franz Brentano (1838-1917), que em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (1874), se preocupou em apresentar uma psicologia que não tivesse como ponto de partida a visão tradicional de que consciência é, primariamente, pensamento; mas demonstrou que todo pensamento vai antes acompanhado de “atos da consciência”, tais como perceber, conceber, julgar, imaginar, etc. Todos esses atos não surgem do pensamento, mas tem como ponto de partida o mundo das vivências (*Erlebnis*)¹⁷³. A partir disso, Brentano propõe uma *psicologia descritiva*, que tem por objetivo descrever os atos da consciência que se mostram a partir das vivências¹⁷⁴. Foi então que este filósofo resgatou o termo “intencionalidade” utilizado pela escolástica medieval, e deu-lhe um novo significado. Para os medievais, o indivíduo era capaz de guardar a imagem dos objetos

¹⁷² NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, pp. 115-116.

¹⁷³ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, pp. 112-113.

¹⁷⁴ Cf. PIRES, Jesuino. Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl In: *Kínesis Revista de Filosofia*, Marília, v. IV, n.07, p. 290, 2012.

em seu interior, gerando uma “in-existência”, ou seja, uma “existência do objeto no interior do sujeito”. Tal imagem interior ou mental do objeto tinha uma ligação com o objeto real, pois ela foi gerada a partir das vivências do sujeito. A esta ligação, os escolásticos chamavam de intencionalidade. Brentano, então, resgata tal conceito, acrescentando uma novidade: os “objetos interiores” não são apenas imagens criadas pelo sujeito a partir de sua experiência real, mas são atos da consciência vinculados estruturalmente aos objetos reais¹⁷⁵. Como afirma Brentano:

Todo e qualquer fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média denominavam como inexistência intencional (ou também mental) de um objeto e que nós, se bem que com expressões não completamente inequívocas, poderíamos denominar como a referência a um conteúdo, a direção para um objeto (pelo qual não se deve entender uma realidade) ou para a objetividade imanente. Todo e qualquer fenômeno psíquico contém em si qualquer coisa como objeto, se bem que cada um a seu modo.¹⁷⁶

Sendo assim, é desta tradição iniciada por Brentano que Husserl também apresentará um novo entendimento a respeito da consciência, a saber, a “intencionalidade da consciência”. Em Husserl, este conceito quer dizer “abertura para”¹⁷⁷, ou seja, a consciência humana não é uma cápsula fechada e sem relação direta com o mundo; mas a consciência humana é sempre abertura para alguma coisa. Em outras palavras, Husserl afirma que a nossa compreensão das coisas não se dá primeiramente a partir do pensamento – que divide o conhecimento em uma relação entre um “sujeito” (aquele que observa e conhece) e um “objeto” (aquele que é observado e conhecido) – mas se dá primordialmente a partir de uma relação de unidade entre sujeito e objeto por meio da “intencionalidade da consciência”. Dessa forma, antes do ser humano separar, medir, classificar e julgar as coisas (como propunha o Positivismo), ele já está em uma relação de abertura (intencionalidade) com as mesmas. E estas coisas, por sua vez, só são compreendidas a partir desta abertura do sujeito. Sendo assim, Husserl observa que o caráter de abertura proveniente da intencionalidade da consciência humana é a condição de possibilidade para qualquer compreensão das coisas em si mesmas a partir de si mesmas. Pois o ser humano só pode medir e organizar as coisas através do pensamento porque, antes de mais nada, sua consciência já é intencionalidade, ou seja, abertura e relação. Não há consciência sem uma relação com as coisas e com os outros, do mesmo modo que as coisas e

¹⁷⁵ Cf. NASCIMENTO, Carine. A vivência intencional da consciência pura em Husserl. In: *Revista Filogênese*, Marília, v.9, p. 106, 2016.

¹⁷⁶ BRENTANO apud HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 315.

¹⁷⁷ SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018, p. 36.

os outros não se mostram caso não haja uma consciência aberta para percebê-los. Como afirma o autor em obra intitulada *Meditações Cartesianas*: “A palavra intencionalidade não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de cogito, seu *cogitatum* em si mesma”¹⁷⁸.

Desse modo, ao longo de suas reflexões a respeito da intencionalidade, Husserl apresentou uma nova forma de entender o funcionamento da consciência humana: esta nunca capta o objeto em si, mas sempre capta o *sentido*, isto é, o modo típico como os objetos sempre se mostram e se dão à própria consciência. Ou seja, a consciência humana sempre capta o fenômeno. Mas como este filósofo entende o termo “fenômeno”, que inclusive dá nome ao método proposto por ele?

Em Husserl, a palavra “fenômeno” ganha um novo significado. Vale ressaltar que tal termo filosófico provém das reflexões dos filósofos da Grécia Antiga, onde a palavra φαίνόμενον (“*phainomenon*”) significava “aquilo que aparece ou que é observável”¹⁷⁹. Os gregos antigos acreditavam que os objetos se mostravam a nós tais como eles são (Realismo). Por isso, para eles os “fenômenos” mostravam o que a coisa é de fato. Mas a partir do século XVIII, com o pensamento de Kant, a palavra “fenômeno” ganhou outro significado: é a forma como a consciência humana, por meio de suas estruturas a priori, capta o objeto¹⁸⁰. Logo, a partir de Kant, o fenômeno não revela o objeto em si, mas a forma como o representamos em nossa consciência (Subjetivismo). Na tentativa de sair desta aporia entre Realismo e Subjetivismo, Husserl apresenta o conceito de “intencionalidade” para afirmar que os fenômenos são compreendidos pela consciência humana em unidade com o mundo graças ao caráter de abertura da mesma. A consciência humana não capta o objeto em si, mas sim o seu “sentido”. Mas em que consiste esse “sentido” captado pela intencionalidade da consciência?

Segundo Schmidlin¹⁸¹, na língua portuguesa a palavra “sentido” possui três acepções: *sensibilidade*, *direção* e *significado*. Quando entendemos a palavra “sentido” como “sensibilidade”, nos referimos a tudo aquilo que passa por nossos órgãos do sentido, tanto externos (audição, tato, paladar, olfato e visão) quanto internos (sentimentos e emoções). Já quando utilizamos o termo “sentido” como “direção”, designamos um caminho, uma via, uma

¹⁷⁸ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Traduzido por Frank de Oliveira. São Paulo: Editora Madras, 2001, p. 51.

¹⁷⁹ ARANHA, Maria; MARTINS, Maria. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Moderna, 2013, p. 157.

¹⁸⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 87, §1 (B 34).

¹⁸¹ Cf. SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Inítia Via, 2018, pp. 74-75.

finalidade, um “para quê” se dirigem todas as nossas ações, esforços, sacrifícios. Essa é a acepção mais comum que utilizamos para a palavra “sentido”, principalmente quando falamos em “sentido da vida”, “sentido do trabalho”, “sentido do sofrimento” ou até mesmo “ausência de sentido” ou “perda do sentido da vida”. Em sua terceira acepção, a palavra “sentido” aparece como “significado”. O que isso quer dizer?

Tudo o que conhecemos, só conhecemos porque tais realidades se mostram de um determinado modo e não de outro. Tudo o que se mostra ao ser humano, mostra-se com significado, caso contrário, não conseguiríamos compreender. Por exemplo, só entendemos um livro que lemos ou um filme que assistimos porque estes não mostram seus conteúdos de forma aleatória ou como realidades totalmente separadas de nós; mas sim a partir de um enredo ou de uma rede de informações que têm um significado, uma relação intencional com nossas vivências, uma pré-compreensão que não é teórica, mas sim vivencial, isto é, um *sentido*. Essa acepção se mostra em nossa linguagem, quando não conseguimos relacionar alguma coisa com nossa rede de vivências, e dizemos: “não consigo entender tal realidade, porque ela não faz nenhum sentido para mim”. Ou quando conseguimos relacionar tal realidade com nosso conjunto de vivências, e afirmamos: “Agora sim isso faz todo sentido para mim”. Esta relação é explicada por Schmidlin da seguinte maneira: “[...] o sentido é um pré-significado, o qual se anuncia nele. O sentido de uma situação, de um objeto, se exprime em seu significado, mas antes de ser colocado em palavras está esboçado na própria situação ou objeto”¹⁸².

Logo, em sua terceira acepção, o “sentido” enquanto “significado” sempre tem a ver com a possibilidade de compreendermos algo enquanto tal e não como outra coisa. Algo que os filósofos gregos antigos chamaram de *essência*. E é no contexto desta terceira acepção (enquanto *significado vivencial*) que Husserl entenderá a palavra *sentido*. Como afirma Schmidlin:

Na relação intencional, a Fenomenologia investigará a *essência* dos objetos enquanto fenômenos. Mas o conceito de essência também adquirirá aqui uma nova acepção. Ela significará sentido. Em vez de uma definição abstrata, o sentido expressa o ser de algo para a consciência, está, desse modo, numa certa relação de intimidade com ela. E a essência será *intuída*, não mais abstraída ou construída. Significará que será captada, apreendida, a partir da própria vivência de algo na consciência [...].¹⁸³

¹⁸² SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018, p. 75.

¹⁸³ Ibid., pp. 74-75.

Desse modo, o “sentido” para Husserl não é uma definição abstrata, elaborada pelo pensamento racional e conceitual; mas é uma realidade captada, apreendida, a partir da própria vivência de algo e como ele se mostra em relação à consciência aberta. O sentido não é criado, mas é *percebido*. Em outras palavras, ele é algo *que se mostra* a partir da relação de unidade intencional entre a consciência e as coisas, como afirma Husserl em sua obra *Ideias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica*:

A consciência é precisamente consciência de qualquer coisa; é a sua essência de detectar em si um “sentido”, que é, por assim dizer, a quinta-essência da “alma”, do “espírito”, da “razão” [...]. O sentido da árvore, que pertence necessariamente à sua essência, foi o ponto de partida para a obra de arte de Mondrian. A “árvore pura e simples”, a coisa da Natureza, não se identifica de maneira alguma com este “apercebido de árvore” como tal que, em sentido da percepção, pertence à percepção e é dela inseparável. A árvore pura e simples pode arder, ficar reduzida a seus elementos químicos, etc., mas o sentido – o sentido de estar, que pertence necessariamente à sua essência – não pode ser queimado, não tem elementos químicos nem força, nem propriedades naturais.¹⁸⁴

Dessa forma, o sentido nunca é o objeto em si, tal como se encontra na natureza (como afirmava o Realismo da filosofia grega e medieval). Do mesmo modo, o sentido nunca é uma invenção abstrata do sujeito e de seu pensamento (como afirmava o Subjetivismo da filosofia moderna, bem como do psicologismo criticado por Husserl). Mas o sentido é sempre algo que se mostra justamente na relação de unidade entre as coisas e a consciência.

Na citação acima, Husserl utilizou o exemplo do quadro *A Árvore Cinzenta* (1912), do pintor Piet Mondrian (1872-1944). Mas também podemos captar de maneira ilustrativa a questão da percepção do sentido na pintura impressionista de Claude Monet (1840-1926), intitulada *Impressão. Nascer do Sol* (1872). Monet, e os pintores impressionistas, não buscavam retratar a realidade de forma objetiva, mas sim, as impressões que temos dela nos momentos rápidos em que a vivemos na rotina do dia-a-dia. O nascer ou o pôr-do-sol não vêm a nossa memória de forma objetiva (como em uma foto), mas como impressões cheias de significado, tal como na pintura de Monet. Apesar de que as pinturas impressionistas não dão formas definidas às coisas, conseguimos captar o sentido das mesmas. Não há uma definição clara do rio ou do céu no quadro de Monet, mas sabemos que é um rio, pois captamos o sentido. Existe uma abertura (intencionalidade) do ser humano para o sentido das coisas. Não inventamos o sentido da realidade, mas ele se mostra, está aí. Está aí para nós. Mas como é possível alcançar esse sentido que se mostra a partir da intencionalidade da consciência?

¹⁸⁴ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006, pp. 197-198.

Segundo Benedito Nunes¹⁸⁵, aqui reside a complexidade do caminho fenomenológico proposto por Husserl, visto que a atitude mais natural do ser humano é conceber que o mundo ao nosso redor existe por si mesmo e não possui nenhum vínculo estrutural de unidade conosco. Logo, o mais natural é acreditar que existe uma separação entre sujeito e objeto; entre um sujeito pensante e um mundo que se mostra como extensão, ou seja, como algo diferente de nós e que ocupa um espaço. Em outras palavras, a visão mais natural do ser humano é enxergar uma separação entre fatos objetivos que podem ser controláveis por sua regularidade, e fatos subjetivos que escapam a toda análise justamente por serem muito voláteis. No entanto, Husserl afirmará que embora essa seja a atitude mais natural do ser humano, não é a mais *autêntica*. Para alcançar o sentido a partir da intencionalidade da consciência, o ser humano deve empreender uma direção antinatural, porém legítima: a *epoché* fenomenológica.

Esta nova atitude diante da realidade consiste na tentativa de apreender o mundo colocando entre parêntesis (*epoché*) todas as pré-concepções naturais e intelectuais sobre o mesmo, para que assim o mundo se apresente como uma realidade que está para o sujeito, ou seja, revele uma intencionalidade e, a partir disso, seu sentido. Como aponta Husserl em *Meditações Cartesianas*: “Pela *epoché* fenomenológica, reduzo meu eu humano natural e minha vida psíquica – domínio de minha experiência psicológica interna – a meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica”¹⁸⁶. Daí – e somente a partir daí – podemos compreender a máxima da Fenomenologia de Husserl, presente no início de suas *Investigações Lógicas*: “Queremos retornar às ‘próprias coisas’”¹⁸⁷. Não se trata de um retorno objetivo às coisas, como se elas estivessem separadas de nós. Também não se trata de alcançar uma postura totalmente neutra e afastada do mundo, para poder captar objetivamente às próprias coisas do mundo. Todas essas formas equivocadas de conceber o retorno às coisas mesmas proposto pela fenomenologia de Husserl fariam com que a reflexão caísse novamente em uma divisão sujeito e objeto, coisa que este filósofo buscava justamente superar. “Retornar às coisas mesmas” implica em utilizar a *epoché* fenomenológica para sair da atitude natural de separar tudo em sujeito e objeto, e, assim, acessar a intencionalidade da consciência que capta o sentido das coisas, isto é, a forma mais originária de como as coisas se mostram e são

¹⁸⁵ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, p. 119.

¹⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*: introdução à fenomenologia. Traduzido por Frank de Oliveira. São Paulo: Editora Madras, 2001, p. 43.

¹⁸⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 5.

percebidas. Sendo assim, retornar – a partir da *epoché* fenomenológica – à essa vivência original, a este sentido das coisas, antes de qualquer objetivação ou subjetivização, é o que Husserl chamou de “retornar às ‘próprias coisas’”, tal como aponta Schmidlin¹⁸⁸. É nesse nível da compreensão onde se faz possível vivenciar o sentido das coisas.

E é a partir desses conceitos chaves da fenomenologia – apresentados aqui de forma sucinta – que Husserl, assim como Dilthey, também estabelece sua crítica ao Positivismo. Em sua obra *A Crise das Ciências Europeias e a Filosofia Transcendental*, Husserl afirmará que uma ciência positivista baseada apenas nas experiências humanas empíricas – que são regulares, gerais e mensuráveis ao modo das Ciências Naturais – não tem muito a dizer sobre o ser humano e suas questões mais fundamentais. Como afirma o autor:

Na miséria de nossa vida [...] esta ciência não tem nada a nos dizer. As questões que ela exclui por princípio são precisamente as questões que mais ardem em nossos tempos infelizes para uma humanidade abandonada às convulsões do destino: são as questões que dizem respeito ao sentido ou à ausência de sentido de toda esta existência humana. Essas questões não exigem também, em sua generalidade e sua necessidade que se impõe a todos os homens, que meditemos suficientemente nelas e que lhes tragamos uma resposta que venha de uma via racional? Essas questões chegam finalmente ao homem como nas possibilidades que lhe são para dar a si mesmo e dar ao mundo que o cerca uma forma de razão. Agora sobre a razão e a não-razão, sobre nós homens como sujeitos dessa liberdade, o que a ciência tem a nos dizer? A simples ciência dos corpos nada tem a nos dizer, pois ignora tudo o que é subjetivo (tradução nossa).¹⁸⁹

Por isso, Husserl proporá a Fenomenologia como ciência rigorosa, justamente porque ela dá conta daquela que é a forma mais vivencial e originária pela qual o ser humano apreende o mundo, as coisas e a si mesmo: a partir do sentido captado pela intencionalidade da consciência. É neste ponto que o próprio Husserl definirá a fenomenologia da seguinte maneira: “[...] uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia’ designa um método e uma atitude intelectual: a atitude intelectual especificamente filosófica, o método especificamente filosófico”¹⁹⁰. É neste

¹⁸⁸ Cf. SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018, p. 81.

¹⁸⁹ “Dans la détresse de notre vie (...) cette science n’a rien à nous dire. Les questions qu’elle exclut par principe sont précisément les questions qui sont les plus brûlantes à notre époque malheureuse pour une humanité abandonnée aux bouleversements du destin: ce sont les questions qui portent sur le sens ou sur l’absence de sens de toute cette existence humaine. Ces questions-là n’exigent-elles pas elles aussi, dans leur généralité et leur nécessité qui s’impose à tous les hommes, qu’on les médite suffisamment et qu’on leur apporte une réponse qui provienne d’une vue rationnelle? Ces questions atteignent finalement l’homme en tant que dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner à son monde-ambient une forme de raison. Or sur la raison et la non-raison, sur nous-mêmes les hommes en tant que sujets de cette liberté, qu’est-ce donc que la science a à nous dire? La simple science des corps manifestement n’a rien à nous dire, puisqu’elle fait abstraction de tout ce qui est subjectif” (HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Éditions Gallimard, 2004, pp.10-11.).

¹⁹⁰ HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990, p. 46.

contexto que Benedito Nunes afirmará que o método fenomenológico iniciado por Husserl não se define tanto como um sistema especulativo fechado e bem delineado ao modo das Ciências Naturais, mas se apresenta mais como uma *nova atitude*¹⁹¹ diante dos fenômenos humanos. Uma atitude que busca abrir novas compreensões – sobretudo mais próximas às vivências do ser humano de “carne e osso” – e que tem como objetivo captar a forma mais primordial como a consciência humana apreende tudo aquilo que vivencia. Em outras palavras, a forma como a consciência humana, aberta ao mundo em relação de unidade por meio da intencionalidade, percebe um *sentido*.

É aqui onde o método fenomenológico de Husserl terá profunda influência em Heidegger. Imerso no mesmo contexto de discussões de seu mestre, Heidegger se apropria do método fenomenológico e de seu objetivo de “voltar às coisas mesmas”. Assim como Husserl, Heidegger acreditava que antes de qualquer tematização lógica que possamos fazer a respeito da realidade, há um mundo das vivências que revelam ao ser humano o *sentido*. No entanto, diferentemente de Husserl – que em grande parte se ocupou em esclarecer como esse sentido da realidade se mostra à consciência –, Heidegger se ocupará fundamentalmente da questão do *sentido do Ser*. Devido a isso, seu ponto de partida para essa problemática não será a intencionalidade da consciência, muito menos a *epoché* fenomenológica (como postulou seu mestre Husserl), mas será aquele nível da existência humana mais elementar, vivencial e originário, que Heidegger chamou de *Dasein*, ou “ser-aí”.

Esse pensador afirmava que antes de existir uma consciência aberta que capta o sentido das coisas por meio de seu caráter de intencionalidade, está o *Dasein*, o “ser-aí”, a “existência aberta” (*ek-sistência*) para uma relação de unidade estrutural com o mundo (“ser-no-mundo”). É na busca por elucidar a questão do sentido do Ser, que Heidegger sente a necessidade de antes esclarecer as estruturas ontológicas dessa realidade mais originária e primeira que se mostra: o *Dasein*.

Mas o que é esta questão do sentido do Ser em Heidegger? Como entender de forma satisfatória a realidade originária do *Dasein*? Como esses conceitos se mostram fundamentais para sua fenomenologia-hermenêutica? E o que isso contribuiu para a análise heideggeriana sobre a morte realizada em sua obra *Ser e Tempo*? É o que veremos no tópico a seguir.

¹⁹¹ Cf. NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019, p.109.

4.3 Da “intencionalidade da consciência” de Husserl ao *Dasein* em Heidegger: a Fenomenologia-hermenêutica heideggeriana e a questão do sentido do Ser

Para entendermos de forma satisfatória o método fenomenológico-hermenêutico utilizado por Heidegger, antes de mais nada, devemos esclarecer aquela que foi a questão norteadora de todo o seu pensamento: o sentido do Ser. O que Heidegger quer dizer com isso? O que seria este “Ser” que gera tanta preocupação neste filósofo em questão?

Primeiramente devemos levar em consideração aqui que quando Heidegger fala da questão do Ser, ele não está se referindo a uma Causa Primeira do universo, uma Inteligência superior ou organizadora, ou até mesmo a um Deus Supremo. Mas Ser, em seu pensamento, enquadra-se nas discussões apresentadas pelo filósofo Aristóteles (384-322 a.C) em sua obra *Metafísica*, e que embalou uma série de reflexões filosóficas naquela área da filosofia que ficou conhecida como *Ontologia*. Mas o que é a Ontologia?

Para compreendermos tanto a questão do Ser quanto em que consiste a Ontologia, devemos retornar à filosofia grega antiga. Nesse sentido, no grego antigo o termo *ovto* (“*onto*”) significa “ente”; enquanto o termo *λογία* (“*logia*”) diz respeito a “estudo ou investigação”¹⁹². Logo, a grosso modo, a palavra “ontologia” significa “a pergunta pelo ente”¹⁹³. Mas o que tal definição mais ou menos simplória a respeito da Ontologia pode nos esclarecer sobre a questão do sentido do Ser em Heidegger?

A resposta está na forma como os gregos antigos, principalmente Aristóteles, entendiam isso que chamamos de “pergunta pelo ente”. Na filosofia grega antiga, fazer-se tal questionamento sobre o ente implicava em buscar as características mais essenciais de alguma coisa, aquelas estruturas que definem um ente como um ente, e não como uma outra coisa. Vale ressaltar que “ente” é tudo aquilo que existe: tanto nós, leitores; quanto o computador ou livro à nossa frente; bem como o cachorro que ladra na rua ou gato que descansa tranquilamente no sofá. Mas o que faz com que nós leitores, existamos enquanto leitores? O que faz com que o computador ou o livro sejam computador e livro e não outra coisa? O que possibilita com que eu distinga o cachorro da rua com o gato que descansa no sofá? O que faz com que algo seja algo ou exista enquanto algo e não como outra coisa? Quando nos fazemos esses questionamentos, já não estamos mais simplesmente nos perguntando pelos entes, mas a questão se direcionou para aquilo que determina um ente enquanto ente, ou seja, o seu

¹⁹² Cf. HEBECHE, Luiz. *Ontologia I*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2012, p. 12.

¹⁹³ Id.

sentido, o seu *ser*. E essa foi a grande descoberta da filosofia grega antiga. Como afirma Hebeche:

[...] perguntar pelo ente se torna então a investigação sobre o ser do ente, isto é, por aquilo que determina o que o ente é, aquilo que constitui a substância ou a essência de qualquer coisa. E é isso que torna a ontologia a mais importante de todas as disciplinas. Os temas das outras disciplinas – O que devemos fazer? O que é o bem? O que é lógica? O que é o belo?, etc. – dependem da pergunta fundamental: Qual é o sentido do ser? E, como estamos mostrando, essa questão foi originalmente formulada pelos gregos.¹⁹⁴

Logo, os gregos antigos notaram que ao perguntar-nos pela essência de algum ente em particular (o ser humano, o livro, o computador, o gato ou cachorro), somos direcionados não para as características particulares e passageiras desse ente, mas sim para algo que parece sempre estar aí. Algo que, estando, nos permite definir o ente e compreendê-lo em sua totalidade. A isso que “está aí” e que permite a compreensão das coisas como um todo, a filosofia grega chamou de *ov* (“*On*”), ou seja, Ser. E é aqui que a Ontologia passa a ser não somente a “pergunta pelo ente”, mas principalmente, a ciência que investiga o ser enquanto ser¹⁹⁵, como afirmou Aristóteles. E é aqui que o pensamento deste importante filósofo grego torna-se fundamental para compreendermos o que Heidegger entende por sentido do Ser. E o que nos diz Aristóteles, afinal?

Em sua obra *Metafísica*, este filósofo revela que enquanto as ciências particulares (matemática, medicina, física, etc) se ocupam dos entes, ou seja, das partes do todo que compõe a realidade; a Ontologia, por sua vez, não se ocupa dessas partes, mas sim da realidade como um todo, da realidade enquanto realidade¹⁹⁶. Isto é, da realidade em si ou do *ser enquanto ser* (*to ov η ov*)¹⁹⁷. Como o próprio Aristóteles afirma:

Há uma ciência que investiga o *ser* como *ser* e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas se ocupa do *ser* geralmente como *ser*. Elas seccionam alguma porção do ser e investigam os atributos desta porção, como fazem, por exemplo, as ciências matemáticas. Mas visto que buscamos *os primeiros princípios e as causas supremas*, está claro que devem pertencer a algo em função de sua própria natureza. Por conseguinte, se esses princípios foram investigados por aqueles que também investigam os elementos das coisas que existem, os elementos têm que ser elementos do *ser* não acidentalmente, mas em relação ao *ser* como *ser*. Portanto, é do *ser* como *ser* que nós também temos que apreender as primeiras causas.¹⁹⁸

¹⁹⁴ HEBECHE, Luiz. *Ontologia I*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2012, p. 13.

¹⁹⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012, p. 105 (Livro IV)

¹⁹⁶ Cf. REALE, Giovanni. *Aristóteles Metafísica*: sumários e comentários. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 151.

¹⁹⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012, p. 105 (Livro IV)

¹⁹⁸ Id.

Logo, a Ontologia é a ciência que estuda o “ser enquanto ser”, ou seja, não as partes que compõem a realidade, mas sim a realidade em sua totalidade. Como afirma Reale: “[...] a ciência do ser tem como objeto de investigação *a realidade, não considerada enquanto esta ou aquela realidade particular, mas considerada em si mesma, justamente enquanto realidade: a realidade enquanto realidade ou o ser enquanto ser*”¹⁹⁹.

Sendo assim, dentro do pensamento aristotélico o Ser é aquela realidade que permite a compreensão da totalidade e que, por sua vez, possibilita o conhecimento das partes. Para Aristóteles só podemos conhecer as coisas de verdade se as conhecemos não de forma fragmentada (como fazem as ciências particulares), mas em sua totalidade, em *seu ser*. Desse modo, enquanto a biologia separa o homem em sistemas; a história o separa em épocas; e a antropologia o separa em culturas, por exemplo; a Ontologia, por sua vez, concebe-o em sentido universal: não como este ou aquele homem em particular, mas como *ser humano*. Portanto, as ciências particulares entendem apenas um aspecto do ser humano, já a Ontologia o compreende em sua totalidade, ou seja, em sua essência, em *seu ser*. Como revela Aristóteles:

Nossa investigação é a dos princípios e causas das *coisas que são*, e evidentemente das coisas que são *enquanto são*. Com efeito, há uma causa da saúde e do bom estado físico; e as matemáticas têm princípios, elementos e causas, e em geral toda ciência *intelectual* ou ciência que envolve o intelecto ocupa-se de causas e princípios, aproximativamente exatos ou indeterminados. Entretanto, todas essas ciências distinguem e isolam algum ser particular ou gênero e dele se ocupam como objeto de investigação, mas não do *ser* simplesmente (sem qualificação), o ser enquanto ser, como tampouco oferecem qualquer explicação da *essência* das coisas que se ocupam; mas partindo dela, algumas dessas ciências, ao torná-la clara à percepção, enquanto outras, ao assumi-la como hipótese, demonstram – mais ou menos convincentemente – os atributos essenciais do gênero com o qual estão lidando. Evidencia-se com isso que não há demonstração da substância ou da essência por meio dessa abordagem, mas sim alguma outra maneira de revelá-la. E, semelhantemente, essas ciências omitem a questão de o gênero que investigam existir ou não existir, visto que demonstrar *o que ele é e que é* pertence à mesma linha de raciocínio.²⁰⁰

Sendo assim, quando Aristóteles fala do Ser, ele está se referindo a essa totalidade que compõe toda a realidade e que nos permite, inclusive, fragmentar os entes para entendê-los. Só podemos dividir os entes em partes porque eles já estão imersos nessa totalidade que é o Ser. De modo particular, só podemos conhecer o ser humano por suas partes (como fazem as ciências particulares), porque ele existe em um todo que o define. “Todo” este que Aristóteles

¹⁹⁹ REALE, Giovanni. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 151.

²⁰⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012, p. 171 (Livro VI)

chamou de “essência” ou o homem em “seu ser”. A Ontologia, por sua vez, juntamente com a “filosofia primeira” (*πρωτη φιλοσοφια*) ou “metafísica”, são as ciências que buscaram compreender e definir este todo, essas essências, os entes em seu ser e, sobretudo, o “ser enquanto ser”.

Embalado por esse objetivo, em sua obra *Metafísica*, Aristóteles nos revela como o Ser – ou seja, a totalidade que nos permite compreender as partes – se diz de muitos modos²⁰¹. Isto é, compreendemos a totalidade das coisas (ou as coisas em *seu ser*) de várias maneiras. Maneiras essas que, segundo Aristóteles, não podem ser compreendidas pela experiência dos sentidos ou por um caminho indutivo (pois isso seria fragmentar o Ser em partes e cair nas ciências particulares), mas sim por um caminho racional, abstrato, lógico e dedutivo. Caminho este que consegue conceituar o Ser em categorias racionais. E que categorias racionais são essas pelas quais conseguimos compreender e definir as distintas maneiras como o Ser (a totalidade que compreende as partes e lhes define) se mostra? Após um extenso trabalho – que por motivos metodológicos não poderemos apresentar aqui de forma detalhada – Aristóteles as definiu no Livro V de sua *Metafísica* como sendo: Qualidade, Quantidade, Relação, Lugar, Posição, Tempo, Posse, Ação e Paixão²⁰². Em outras palavras, toda vez que tentamos definir racionalmente a totalidade que compreende as partes (o Ser), o faremos a partir dessas categorias.

Para um melhor entendimento disso que está sendo apontado por Aristóteles, tomemos como exemplo a primeira categoria: a da Quantidade. Segundo o filósofo em questão, todas as nossas definições racionais sobre a realidade se dão em três níveis quantitativos: universal, particular e singular. Toda vez que afirmamos ou negamos algo sobre a realidade, o fazemos ou em nível universal (todos ou nenhum), ou em um nível particular (alguns), ou ainda em nível singular (este ou aquele)²⁰³. Para Aristóteles, não há como definir a realidade enquanto realidade, em seu modo de Quantidade, fora dessas categorias. Logo, por meio de uma análise lógica, abstrata e dedutiva, este filósofo acreditava que podemos compreender todas as categorias, modos e maneiras como o Ser – a totalidade que engloba as partes – se diz e se mostra.

Uma vez esclarecido – ainda que de forma sucinta – como Aristóteles entende o Ser e a Ontologia, faz-se possível explicar o que Heidegger compreende por *sentido do Ser*. Ao tratar a questão do Ser, este filósofo alemão a toma na mesma perspectiva de Aristóteles, ou

²⁰¹ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012, p. 105 (Livro IV)

²⁰² Cf. *Ibid.*, pp. 129-168 (Livro V)

²⁰³ Cf. *Id.*

seja, o Ser é a totalidade que permite a compreensão das partes. No entanto, para o filósofo da Floresta Negra, o equívoco de Aristóteles – e consequentemente, de toda a ontologia tradicional que se fundamentou nele – foi postular que o Ser poderia ser conceituado e definido por categorias abstratas, lógicas e dedutivas. Segundo Heidegger, longe de definir a totalidade e a realidade em si mesmas, as categorias aristotélicas fizeram justamente aquilo que buscavam evitar: dividiram a compreensão da totalidade em partes e não compreenderam o ser enquanto ser, mas somente suas partes que podem ser enquadradas no discurso racional.

Por isso, em suas aulas dadas no ano de 1923, na Universidade de Freiburg, mais tarde reunidas na obra *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, o filósofo em questão afirma que a insuficiência da ontologia tradicional elaborada a partir das categorias aristotélicas são duas: A primeira limitação consiste em tomar o Ser como um objeto, isto é, a totalidade que permite dividirmos a realidade em objetos, também é tratada ao modo de ser de um objeto, a saber, como algo que pode ser medido, categorizado, mensurado e controlado. Isso desembocou na segunda insuficiência: tratando o Ser como um objeto, a compreensão humana das coisas também fica condicionada ao modo de conhecer objetual, fechando a possibilidade de um desvelamento mais originário da totalidade por parte do ser humano. Em palavras de Heidegger:

A insuficiência fundamental da ontologia tradicional e hodierna é dupla: 1) Desde o princípio seu tema é o ser objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas, e objetualidade para um pensar teórico indiferente, ou o ser objetual material para determinadas ciências que se ocupam com ele, da natureza ou da cultura; e o mundo, mas não considerado a partir do ser-aí e das possibilidades do ser-aí, porém, sempre através das diversas regiões objetuais; ou fixadas também por outras regiões de caráter não teórico [...]. 2) a que resulta disso: a ontologia bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao ser-aí, a partir do qual e para o qual a filosofia “é”.²⁰⁴

Desse modo, a ontologia que se desenvolveu a partir de Aristóteles tomou as categorias e reflexões aristotélicas como verdadeiros dogmas, sem se preocupar em questionar ou refletir sobre seus pressupostos e seus limites. A metafísica e a ontologia tradicionais que surgiram da reflexão de Aristóteles, tomaram as categorias apresentadas por este filósofo como a definição mais perfeita sobre o Ser, como o sistema mais adequado para explicar a realidade enquanto realidade, sem jamais questionarem as possibilidades de compreensão e alcance dessas categorias. Segundo Heidegger, a ontologia aristotélica definiu muito bem o Ser, mas esqueceu-se totalmente da questão sobre seu sentido, ou seja, da problemática de

²⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §1, pp. 08-09.

como a compreensão dessa totalidade é possível para nós. É por este motivo que, nas páginas iniciais de seu célebre tratado de 1927, intitulado *Ser e Tempo*, Heidegger afirmará o seguinte:

Assim, é preciso, pois, refazer a *pergunta pelo sentido do ser*. Estamos hoje ao menos perplexos por não entender a expressão “ser”? De modo algum. Então, antes do mais, cumpre-se despertar de novo um entendimento para o sentido dessa pergunta [...]. Essa pergunta está hoje esquecida, apesar de nossa época ter na conta de um progresso a reafirmação da “metafísica”. [...] E, no entanto, a referida pergunta não é uma questão qualquer: deu o que fazer à interrogação de Platão e Aristóteles, embora na verdade se tenha calado desde então – *como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*. O que ambos conquistaram resistiu ao preço de muitos desvios e “retoques” até a *Lógica* de Hegel. Aquilo que de modo fragmentário e numa primeira investida foi um dia arrancado dos fenômenos pelo supremo esforço do pensamento de há muito se trivializou. E não apenas isso. Sobre a base dos pontos-de-partida gregos da interpretação do ser construiu-se um dogma que não só declara supérflua a pergunta pelo sentido do ser, mas além disso sanciona sua omissão.²⁰⁵

Logo, para o autor, o problema principal de todo conhecimento não é tanto definir o Ser, mas desvelar o seu *sentido*. Caso contrário, cairemos novamente em uma categorização racional do mesmo e o transformaremos em uma parte, ao invés de captá-lo como a totalidade que permite toda compreensão. Toda vez que categorizarmos racionalmente o Ser, este se tornará um ente, uma parte, um objeto. E a consequência disso será que entenderemos todo o mundo ao nosso redor, a nós mesmos e às relações que estabelecemos em nossa vida ao modo de um objeto: tudo passará a ser entendido como algo controlável, conhecido, definido até os seus limites, podendo ser dominado e, conseqüentemente, não gerando mais nenhum espanto ou questionamento. Segundo Heidegger, foi justamente isso que a Filosofia Ocidental, e sua ontologia tradicional de cunho aristotélico, realizaram ao longo da história. Transformaram o Ser em um ente, em um objeto: primeiramente uma Causa Primeira (filosofia grega antiga), depois Deus (filosofia medieval), depois o Sujeito (filosofia moderna) e, atualmente, por fim, no modo de ser da Técnica. Ao definir o Ser a partir dessas categorias aristotélicas, a ontologia tradicional acabou por decretar que já não se tinha nada mais a falar ou perguntar sobre o mesmo.

Por isso, o pensamento de Heidegger tem como ponto fundamental retomar a questão do sentido do Ser. E esta se retoma de forma satisfatória quando o ponto de partida for o reconhecimento de que o *ser enquanto ser* não é um objeto, mas sim uma realidade “não objetual”²⁰⁶. E que por isso não pode ser entendido, definido e categorizado por conceitos

²⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §1, pp. 31-33.

²⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §1, p. 08.

racionais; mas deve ser compreendido a partir do seu sentido. Mas o que Heidegger entende por “sentido”?

Influenciado por Husserl, o filósofo em questão compreende a palavra “sentido” enquanto “significado”. Isto é, o sentido é a possibilidade de compreendermos algo enquanto tal e não como outra coisa. Em palavras do próprio Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*: “Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém. Denominamos sentido o que é articulável no abrir que entende”²⁰⁷. Logo, perguntar-se pelo sentido do Ser, para o filósofo em questão, não é se questionar se o Ser é uma Causa Primeira, Motor Imóvel, Deus ou um Eterno Retorno do Mesmo. Muito menos algo como descobrir o sentido da existência humana, a finalidade última de nossa vida, etc. Para Heidegger, a pergunta pelo sentido do Ser é aquela que nos leva a buscar a forma mais originária de como a totalidade se mostra e se deixa compreender. Para o autor em questão, somente desvelando o sentido do Ser poderemos ter uma compreensão mais originária da realidade, de suas partes, bem como do próprio ser humano.

Em Heidegger, o sentido do Ser é aquilo que nos permite compreender as partes a partir da totalidade. Por esse motivo, o caminho dedutivo, lógico e abstrato da ontologia tradicional faz-se insuficiente para Heidegger, pois entende o Ser a partir de categorias racionais que o transformam em objeto, mas não compreende o seu sentido. Desse modo, o autor em questão destaca a necessidade de um outro itinerário investigativo para a questão do Ser, um caminho que não tenha como ponto de partida a razão lógica e dedutiva, mas sim uma compreensão mais originária capaz de desvelar a totalidade enquanto totalidade: a Fenomenologia. Como aponta Heidegger em *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*: “Somente com a fenomenologia surge um conceito adequado para a investigação. [...] somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado [...]. A fenomenologia em sentido amplo inclui também a ontologia”²⁰⁸.

Sendo assim, “retornar às próprias coisas” – máxima do método fenomenológico de Husserl – implica, na perspectiva heideggeriana, em desvelar o sentido do Ser. Somente desvelando a forma mais originária como compreender a totalidade, poderemos “retornar às próprias coisas”, isto é, entender as partes, os entes em *seu ser*. Por isso, para Heidegger, o caminho que deve ser empreendido para desvelar esse sentido do Ser é o fenomenológico,

²⁰⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §32, p. 429.

²⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §1, p. 08.

visto que este é capaz de captar o sentido das coisas, isto é, o significado, a forma mais originária e pré-reflexiva como a totalidade se mostra ao ser humano. Como aponta Heidegger em *Ser e Tempo*:

Pôr em relevo o ser do ente e explicar o ser ele mesmo é tarefa da ontologia. Mas o método da ontologia permanece problemático em sumo grau, enquanto se queira pedir conselho a algo assim como às ontologias historicamente transmitidas ou às tentativas do gênero. [...] Não se trata de satisfazer em geral às exigências de uma disciplina já-dada, mas, ao oposto: poder-se-ia em todo caso constituir uma disciplina a partir das necessidades de-coisa de um perguntar determinado e do modo-de-tratamento exigido pelas “coisas mesmas”. Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é o *fenomenológico*. [...] A expressão “fenomenologia” tem a significação primária de um *conceito-de-método*. Não caracteriza o quê de conteúdo-de-coisa dos objetos da pesquisa filosófica, mas o seu *como*. [...] O termo “fenomenologia” exprime uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas elas mesmas!”, em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com freqüência ao longo das gerações como “problemas”.²⁰⁹

Logo, a fenomenologia e sua pergunta pelo sentido das coisas mesmas é o novo caminho proposto por Heidegger para o despertar da questão do sentido do Ser. Mas como Heidegger compreende o caminho fenomenológico de investigação? Para responder essa questão iremos nos deter nas seguintes obras: *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, de 1923; e *Ser e Tempo*, de 1927. Obras estas onde Heidegger dá pistas de como compreende o caminho fenomenológico e hermenêutico para se acessar o sentido do Ser.

Nesse sentido, em 1923, em suas aulas que mais tarde se tornaram a obra *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, Heidegger se proporá, a partir da Parte II, a explicar como o mesmo entende a Fenomenologia enquanto caminho de acesso ao sentido do Ser. Com isso, ele primeiramente busca estabelecer a especificidade do caminho fenomenológico que vai seguir, em contraposição às distintas compreensões de fenomenologia que já existiam em sua época. Para realizar tal tarefa, no §14 da obra aqui referida, primeiramente o filósofo em questão faz um breve repasso histórico tanto do termo *fenômeno* quanto do emprego da palavra *fenomenologia* na história da filosofia ocidental. Sobre o termo “fenômeno”, Heidegger inicia sua exposição trazendo o sentido original da palavra, que deriva do grego φαivόμενον, e significa “o que se mostra”²¹⁰. Mas o filósofo em questão entende essa definição grega em um sentido mais profundo:

²⁰⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 99-101.

²¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §14, p. 75.

A palavra *fenômeno* possui sua origem no termo grego *φαινόμενον* que, por sua vez, deriva de *φαίεσθαι*, significando o que se mostra. Fenômeno é, portanto, aquilo que se mostra como tal, em seu mostrar-se. Antes de mais nada, isso significa: que a coisa mesma está aí como tal, não representada como quer que seja, nem é considerada de modo indireto, nem tampouco é reconstruída de alguma maneira. Fenômeno é o modo de ser objetual de algo, um modo certamente privilegiado: o estar presente de uma objetualidade por si mesma. Portanto, com isso não se decide nada absolutamente sobre a concretude das coisas, não se faz qualquer referência a algum setor determinado de coisas. Fenômeno designa um modo privilegiado de ser ou estar objetualizado.²¹¹

Logo, em seu sentido mais originário, o termo “fenômeno” significa a coisa tal como ela é, tal como ela se mostra, sem mediações conceituais ou dedutivas, o *ente enquanto tal*. Mas tal definição, já em sua cunhagem originária, deu pé para outras interpretações ao longo da história. Interpretações estas que ao ver de Heidegger são impróprias e acabaram por fechar o caminho de acesso tanto ao *ente enquanto tal* (a parte enquanto parte) quanto ao sentido do Ser (a totalidade enquanto totalidade)²¹².

A principal delas foi a empregada pelas Ciências Naturais no final do século XIX, onde o termo “fenômeno físico” designava o ente tal como ele se mostra na experiência. No entanto, Heidegger revela que o método das Ciências Naturais não mostra o ente enquanto tal, mas somente aquilo que pode ser captado pela experiência empírica, que como vimos no tópico sobre Comte, capta apenas o que é visível, mensurável e quantitativo (o *positum*), mas não as propriedades não visíveis e ocultas do ente (as *qualitate occultae*)²¹³. Tal definição limitada de “fenômeno” foi tomada pelas nascentes Ciências Humanas no século XIX, principalmente pela Psicologia, como aponta Heidegger: “A psicologia tomou da ciência natural inclusive seu método e tratou de construir a vida fática a partir de seus elementos primários, as sensações. (A psicologia atual considera sua objetualidade de maneira diferente, em boa parte pela influência da fenomenologia.)”²¹⁴. Inclusive, em sua análise histórica, o filósofo em questão enquadra as reflexões de Dilthey e Brentano dentro desse contexto, afirmando que tais pensadores, apesar da grande contribuição que deram para as Ciências Humanas e, conseqüentemente, para a Psicologia, também apenas imitaram o entendimento de fenômeno dado pelas Ciências Naturais:

Diante dessa imitação mal-entendida da ciência natural, Brentano, em sua *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [*Psicologia do ponto de vista empírico*], toma o caminho da *imitação autêntica*. De maneira semelhante como procedem as ciências naturais, propõe ele para a psicologia a tarefa de investigar os fenômenos psíquicos. No entanto, da mesma maneira que nas ciências naturais, a teoria que será

²¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §14, p. 75.

²¹² Cf. *Ibid.*, §14, p. 76.

²¹³ Cf. *Id.*

²¹⁴ Cf. *Id.*

elaborada deverá inspirar-se nas mesmas coisas. [...] Surgiu assim na psicologia a pretensão de ser ela, enquanto ciência verdadeira da consciência, a que proporcionava o fundamento da teoria do conhecimento e da lógica. Os fenômenos da consciência eram considerados vivências, e suas conexões como vida. Desse modo, porém, o ponto de partida continua sendo o mesmo. Não se fazia uma reflexão profunda sobre a objetualidade da filosofia. – Entretanto, a aparição da filosofia da vida deve ser entendida como algo positivo, pelo que supôs de ruptura e irrupção na filosofia de uma tendência mais radical, mesmo que os fundamentos resultantes fossem insuficientes.²¹⁵

Nesse contexto, para Heidegger, será Husserl o responsável por começar a esboçar um entendimento de fenomenologia mais originário. Segundo o filósofo de *Ser e Tempo*, Husserl, em suas *Investigações Lógicas*, teve o mérito de notar que as proposições lógicas, bem como suas regras dedutivas, provêm de vivências de significação que são captados pela intencionalidade da consciência. Como revela Heidegger: “Husserl consegue avançar um passo essencial em relação ao seu mestre [Brentano]: define o fenômeno da ‘intencionalidade’ de maneira que constitua uma linha de orientação segura para a investigação das vivências e dos nexos de vivências.” (colchetes nossos)²¹⁶.

No entanto, mesmo reconhecendo a relevância dos esforços de Husserl, Heidegger considera ter encontrado certas limitações nas reflexões do mesmo a respeito do caminho fenomenológico. Limitações estas que repousam no fato de que Husserl não conseguiu se livrar completamente da separação entre sujeito e objeto quando postula sobre a intencionalidade da consciência. Segundo Seibt, Husserl tomou a intencionalidade da consciência como fundamento de suas análises, mas sem questionar o fundamento da mesma²¹⁷. Em concordância com o apontado por Seibt, Dermot Moran afirma que Heidegger acreditava que seu mestre “[...] assume falsamente que é ‘natural’ pensar na natureza humana como corpo e consciência e assim por diante [...]. O próprio ponto de partida para sua reorientação (*Umstellung*) permanece inquestionado” (tradução nossa)²¹⁸.

Neste sentido, para Heidegger, o ponto central das limitações do método histórico-hermenêutico de Dilthey, da Psicologia Descritiva de Brentano, bem como da fenomenologia transcendental de Husserl, reside no fato de que esses caminhos investigativos se fundamentaram em um “ente”: seja a “vida” em seu sentido de *Erleben*, seja a

²¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, p. 77.

²¹⁶ *Ibid.*, §14, p. 78.

²¹⁷ Cf. SEIBT, Cezar. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. In: *Revista NUFEN*, Belém, vol. 10 (1), n. 4, pp. 126-145, 2018, pp. 128-129.

²¹⁸ “[...] falsely assumes that it is ‘natural’ to think of human nature as body and consciousness and so on. This is the Cartesian residue in his thinking. The very starting point for his reorientation (*Umstellung*) remains uninterrogated” [MORAN, Dermot. Heidegger’s transcendental phenomenology in the light of Husserl’s project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 148.]

intencionalidade da consciência. Pois, tomar um ente como fundamento e fenômeno primordial para a compreensão da realidade leva o ser humano a mensurar e quantificar a mesma, conhecendo não mais a realidade a partir dela mesma, mas sim aquilo que é previamente delimitado pelo método. Por isso, Heidegger afirmará em *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)* que uma hermenêutica e uma fenomenologia autênticas só poderão ser alcançadas quando, antes de tudo, compreendermos de forma satisfatória o modo de acessar os fenômenos.

Desse modo, para Heidegger os fenômenos não podem ser transformados em categorias ou objetos, mas devem ser entendidos como a *forma de acesso* tanto ao modo ser das coisas (compreendendo as partes pelas próprias partes) quanto da totalidade (compreendendo o todo pelo todo). Esse modo de acesso é anterior a qualquer tematização lógica que divide a realidade em uma relação sujeito-objeto. Captar este modo de acesso – ao invés de delimitar algum ente ou objeto como o fenômeno primordial – é a primeira tarefa da fenomenologia²¹⁹. Logo, a própria fenomenologia, na concepção de Heidegger, não é um sistema fechado e bem delimitado como o método das Ciências Naturais, mas se caracteriza, antes de mais nada, como um modo de investigar as formas de acesso ao ser dos entes (das partes) e ao sentido do Ser (da totalidade) que, dentro do escopo dos grandes métodos da tradição filosófica e das Ciências Naturais, ficou ocultado e esquecido. Como aponta o autor:

Por isso, fenômeno não é primeiramente uma categoria, mas faz referência inicialmente ao modo de acesso, da apreensão e da verificação. Conseqüentemente, inicialmente *fenomenologia* não é outra coisa do que um *modo de investigar*, mais precisamente: falar de algo tal como esse algo se mostra e apenas na medida em que se mostra. Assim, para toda e qualquer ciência, uma mera trivialidade e, no entanto, algo que na filosofia, já desde Aristóteles, foi ficando cada vez mais esquecido. [...] *Fenomenologia* é, portanto, um *como da pesquisa*, aquele que atualiza as objetualidades na intuição e fala delas somente na medida em que são e estão aí na intuição²²⁰

Mas como entender essa afirmação heideggeriana de que a Fenomenologia não é um método no estilo tradicional do termo, ou seja, como um sistema fechado, mas sim um caminho investigativo que se caracteriza enquanto o “como da pesquisa”? Dito de outra maneira, como o caminho investigativo da fenomenologia hermenêutica de Heidegger pode abrir modos de acesso mais originários ao ser dos entes (as partes) e ao sentido do Ser (a totalidade)?

²¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §14, p. 78.

²²⁰ Ibid., §14, pp. 79-80.

É o que Heidegger tratará no §15 de sua obra *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Segundo ele, o modo de ser dos entes, bem como o sentido do Ser, não são realidades estáticas ou fechadas em conceitos e categorias, mas sempre se mostram numa determinada perspectiva²²¹. Em outras palavras, antes de conceituarmos teoricamente um sujeito que analisa e um objeto que é analisado, há uma abertura e uma relação de unidade que desvela um modo de ser dos entes e da totalidade que os engloba. Como afirma Heidegger: “Tal *perspectiva* surge de um ser ou estar orientado por elas, de um ser ou estar familiarizado com tais entes”²²². No entanto, ao longo da história da Filosofia Ocidental, bem como da Ciência, essa dinâmica e modo de acesso aos fenômenos ficou esquecida e obscurecida, cristalizada em conceitos fechados e imortalizados pela tradição. Conceitos estes que já são tomados como dogmas incontestáveis e que, justamente por isso, dispensam qualquer questionamento. Porém, toda vez que fechamos a compreensão dos entes e do Ser em categorias, algo fundamental se oculta: o sentido.

Por isso, para Heidegger, o caminho da fenomenologia-hermenêutica não é negar de antemão tais tradições, mas sim *desconstruí-las*. Para que assim seus equívocos, encobrimentos e errâncias saiam à tona, e possamos liberar um sentido mais originário, uma forma de acesso mais primordial, uma dinâmica mais aberta de compreensão. Só assim podemos entender o caminho da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger não como um método tradicional, mas como um *modo de acesso* ao ser dos entes, um *como*, isto é, um *caminho* para a pesquisa. Como revela Heidegger:

Trata-se de chegar a apreender o assunto livre de encobrimentos, superando o ponto de partida. Para isso, é necessário trazer à luz a história do encobrimento. É necessário remontar à tradição do questionar filosófico até as fontes do assunto que está em jogo. A tradição deve ser desconstruída. Somente dessa maneira será possível uma colocação originária do próprio assunto. Este retorno coloca a filosofia novamente diante das conexões decisivas. [...] Desconstruir quer dizer aqui: retorno à filosofia grega, a *Aristóteles*, para ver como decaí e fica encoberto o que era originário; para ver como nós mesmos estamos em meio a essa *decadência*. Em correspondência, nossa posição consiste em voltar a configurar de novo a posição originária, quer dizer, uma posição que, em correspondência a uma situação histórica é outra e, no entanto, a mesma.²²³

Logo, para Heidegger, “desconstruir” implica no processo genuíno de “voltar às coisas mesmas”, visto que somente assim poderemos questionar os pressupostos das tradições filosóficas e epistemológicas que ficaram cristalizadas ao longo da história e foram

²²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §15, p. 82.

²²² Id.

²²³ Ibid., §15, p. 83.

considerados conhecimentos evidentes e óbvios, que dispensam qualquer questionamento. No entanto, como afirmará o filósofo em questão em sua conferência sobre a técnica de 1953: “[...] o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro”²²⁴. Em outras palavras, o modo de ser dos entes e o próprio sentido do Ser não se deixam enquadrar em sua totalidade a partir de categorias racionais ou conceitos fechados, cristalizados pela tradição. Para desvelar o fenômeno em seu acontecer não em seu sentido *óptico* (por meio de suas partes captadas pelos métodos tradicionais), mas em seu sentido *ontológico* (em seu modo de ser mais próprio, em sua totalidade ou em si mesma) faz-se necessária a desconstrução desses pressupostos considerados erroneamente como evidentes e inquestionáveis. E segundo Heidegger, o caminho da fenomenologia-hermenêutica é o *modo de acesso* mais pertinente para se alcançar esse objetivo. Como revela Seibt:

Heidegger pergunta pelos pressupostos que se mantêm impensados no comportamento teórico e prático do ser humano. Esses pressupostos não são somente as compreensões, mas também o método ou o modo de acesso aos objetos e, mais do que isso, a compreensão do ser que repousa no fundo de qualquer comportamento humano. [...] O que ele busca, então, é libertar o pensamento dos limites que as metodologias e compreensões prévias impõem. [...] Chegar às coisas elas mesmas, orientando-se por elas próprias. Obviamente que o grande trabalho será desconstruir as pressuposições epistemológicas, lógicas, lingüísticas que carregamos conosco na tradição. Não deverá ser um abandono dos pressupostos, mas a sua desconstrução para que se chegue novamente às experiências originárias e simples que se perderam na metafísica.²²⁵

Dessa maneira, é a partir desse ideal de desconstrução proposto em *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*, que Heidegger, alguns anos mais tarde, no §7 de *Ser e Tempo* empreenderá uma desconstrução dos próprios conceitos de “fenomenologia” e “hermenêutica”, com o objetivo de desvencilhar tais termos de suas definições já cristalizadas pela tradição filosófica e científica, para desvelar o sentido mais originário que muitas vezes fica oculto em nossos entendimentos cotidianos a respeito do que seja a fenomenologia-hermenêutica. Neste sentido, no §7 de *Ser e Tempo*, Heidegger explica que o próprio termo “fenomenologia” que, como ressalta o autor, provém da junção de dois termos gregos: φαίνόμενον (*Phainomenon*) e λόγος (*Logos*)²²⁶. E ressalta que para chegarmos a uma compreensão mais originária a respeito do que seja a “fenomenologia”, faz-se necessário um processo de desconstrução desses dois termos.

²²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b, p. 13.

²²⁵ SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: Editora Unijuí, 2015, pp. 38-40.

²²⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 103.

Desse modo, o filósofo de *Ser e Tempo* ressalta que a palavra “fenômeno”, em seu sentido mais originário, significa “mostrar” ou “o que se mostra”. Em outras palavras, um “fenômeno” é “*o-que-se-mostra-em-si-mesmo*”²²⁷. No entanto, ao longo da tradição filosófica a palavra “fenômeno” foi sendo interpretada como “aquilo que aparece”²²⁸. Para Heidegger, tal mudança gerou uma visão limitada a respeito do significado de um fenômeno, pois nem tudo que aparece, *mostra-se*. Algo que “aparece” apenas *anuncia* o mostrar-se de uma determinada realidade, mas este aparecimento não é a realidade que está anunciando. Para explicar isso de uma maneira mais clara, Heidegger usa como exemplo uma doença. Geralmente as doenças são identificadas pelos seus sintomas. Mas tais sintomas apenas anunciam a possibilidade da pessoa estar doente, são indícios, e não a doença em si. Os sintomas que aparecem anunciam uma doença, mas não são ela mesma. Como afirma o autor: “É assim que se fala de ‘fenômenos da doença’. São assim designadas ocorrências que se mostram no corpo e, ao se mostrarem, ‘são indícios’ de algo que ele mesmo não se mostra”²²⁹. Por isso, entender o fenômeno como aquilo que meramente aparece, e identificar isso que primeiramente aparece como sendo a coisa ela mesma, para Heidegger, é cair em um equívoco. Como aponta o autor: “Esse ‘fenômeno’ como aparecimento ‘de algo’ *não* significa, pois, precisamente: mostrar-se a si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra por algo que se mostra. Aparecer é um *não mostrar-se*”²³⁰.

Desse modo, quando a Modernidade, inspirada por Descartes, identificou o *pensamento* como esta realidade que primeiramente “aparece” e, por conseqüência, a considerou como a realidade mais evidente ou a realidade mesma, cometeu-se tal equívoco de considerar “os sintomas da doença” com a “própria doença”, isto é, confundiu-se aquele que anuncia com aquilo que é anunciado. O mesmo ocorreu também quando o Positivismo de Comte identificou o *positum* proveniente da *experiência empírica* como o fenômeno mais primário e fundamental para o conhecimento da realidade tal como ela é. Do mesmo modo, o historicismo-hermenêutico de Dilthey confundiu o âmbito que os fenômenos aparecem, a saber, a *vida*, com os fenômenos mesmos em seu *motrar-se*. E por fim, a própria fenomenologia de Husserl acabou confundindo aquilo que “aparece”, ou seja, a *intencionalidade da consciência*, com aquilo que mostra a partir de tal intencionalidade: o sentido do Ser. Por isso, na interpretação de Heidegger, tais correntes epistemológicas não

²²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 103.

²²⁸ Ibid., p. 105.

²²⁹ Id.

²³⁰ Ibid., p. 103.

lograram “voltar às coisas mesmas”, pois fundamentaram todas as suas análises em um pressuposto que não foi posto em questão, mas já foi considerado como algo evidente, a primeira realidade que “aparece” e, justamente por isso, dispensa questionamentos. Como aponta Heidegger: “Portanto, fenômenos *nunca* são aparecimentos, embora todo aparecimento se refira a fenômenos. Se para definir o fenômeno se recorre a um conceito de ‘aparecimento’, de resto ainda obscuro, fica tudo de cabeça para baixo [...]”.²³¹

Dessa forma, desconstruídas as interpretações tradicionais de “fenômeno” como “aquilo que aparece”, Heidegger revela que uma compreensão mais originária desse termo implica em reconhecê-lo como um “mostrar-se-em-si-mesmo”. Um mostrar-se que não fecha a realidade em um conceito ou categoria, mas sempre aponta para um modo específico de algo vir-de-encontro²³², ou seja, sempre aponta um *sentido*.

Mas o que é esse algo que vem ao encontro no mostrar-se de um fenômeno? Segundo Heidegger, esse “algo” não é um objeto, uma vivência, este ou aquele ente. Mas é a totalidade enquanto totalidade, o sentido do Ser.

Mas como esse sentido do Ser se mostra em si mesmo, se ele não pode ser definido ou fechado em uma categoria ou conceito racional? Para Heidegger, o sentido do Ser se mostra a si mesmo por meio da possibilidade da linguagem. O ser humano possui linguagem, no entanto, ele não é a linguagem. Por meio do ser humano, a linguagem aparece, é anunciada, mas ela não se resume ao ser humano.

Visto que a linguagem é por onde o sentido do Ser se mostra, é justamente para explicitar essa afirmação que Heidegger, ainda no §7 de Ser e Tempo, inicia sua desconstrução do segundo conceito que compõe a palavra “fenomenologia”, a saber, o termo grego *Logos*, que historicamente, sempre foi traduzido pela tradição filosófica como “discurso”. Essa tradução, por sua vez, deu pé para outras acepções acerca do termo, tais como: razão, juízo, conceito, definição, fundamento e relação²³³. Neste sentido, o filósofo retorna para a análise do *Logos* em seu sentido mais originário, a saber, enquanto “discurso”, notando uma importante distinção:

lóγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como *δηλοῦς*, tornar manifesto aquilo de que se “discorre” no discurso [...]. No discurso, na medida em que é autêntico, o *dito* no discurso deve ser extraído *daquilo* sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicação por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre.²³⁴

²³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 107.

²³² Cf. Ibid. §7, p. 109.

²³³ Cf. Ibid., §7, p. 113.

²³⁴ Ibid., §7, pp. 113-115.

Para Heidegger, o sentido mais originário do termo *Logos* é o do discurso que não se detêm em si mesmo enquanto conceito, categoria, juízo, fundamento e lógica, mas que se ocupa em mostrar, fazer ver e fazer compreensível aquilo sobre o que se discorre. Era o que os antigos gregos chamavam de “discurso apofântico” (*λόγος ἀπόφανσις*), que trata-se de um discurso que não se ocupa tanto em definir algo em um conceito, mas que busca ajudar na compreensão de alguma realidade, torná-la visível em sua própria dinâmica complexa de mostrar-se. Logo, a função do *Logos* na Fenomenologia é o de fazer ver, ou seja, fazer compreensível aquilo que se encobre, aquilo que não se deixa dominar pelos conceitos e categorias racionais, mas que se mostra na dinâmica de relação com a realidade mesma e na linguagem que se atém à ela. Em outras palavras, em uma linguagem que não se separa da realidade para explicá-la e, assim, dividi-la em partes e categorias; mas em uma linguagem que esclarece a realidade justamente porque está em *relação* com ela, *junto-a* ela. Como aponta Heidegger:

E somente *porque* a função do *λόγος* como *ἀπόφανσις* consiste em fazer ver algo mostrando é que o *λόγος* pode ter a forma estrutural da *σύνθεσις*. Síntese não diz aqui ligar ou articular representações, lidar com ocorrências psíquicas a respeito das quais se deve então pôr o “problema” de como elas, enquanto algo interno, concordam com o que é físico lá fora. O *συν* tem aqui significação puramente apofântica e significa: fazer ver algo em seu ser *junto* com algo, fazer ver algo *como* algo.²³⁵

Desse modo, uma vez resgatado o sentido mais original das palavras “fenômeno” (“o-que-se-mostra-por-si-mesmo”) e “logos” (fazer ver, na relação, aquilo que se oculta), Heidegger finalmente apresentará como ele compreende o caminho investigativo da fenomenologia-hermenêutica.

Segundo ele, o termo “Fenomenologia” não pode ser entendido no sentido vulgar como “ciência dos fenômenos”, tal como se entende “biologia” (“ciência da vida”), “sociologia” (“ciência das sociedades”), etc. A Fenomenologia, quando compreendida em seu sentido próprio e originário, nunca faz referência a um objeto de pesquisa específico (pois isso seria objetivar e mensurar matematicamente o fenômeno), mas ela aponta para o *como* se mostra o fenômeno e a forma de tratar esse fenômeno. Nesse sentido, revela Heidegger: “‘Fenomenologia’ não nomeia o objeto de suas pesquisas, nem caracteriza seu conteúdo-de-coisa. A palavra somente informa sobre o *como* do mostrar e o modo de tratar *aquilo* de que

²³⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 115.

deve tratar nessa ciência”²³⁶. Partindo dessas considerações, Heidegger definirá a Fenomenologia como “[...] fazer ver a partir dele mesmo [o fenômeno] o que se mostra tal como ele é por si mesmo se mostra”²³⁷ (colchetes nossos). Ou seja, a Fenomenologia para Heidegger é o esforço de mostrar os entes não como nossa razão os define (a partir de categorias), mas como eles se mostram a si mesmos a partir de dentro de uma situação compreensiva prévia. O objeto específico, o que foi desocultado e guardado na linguagem é aquilo com que as ciências de entes específicos se ocupam; enquanto a fenomenologia, em sentido fenomenológico, é a meditação sobre esse horizonte, essa abertura compreensiva que permite e sustenta a manifestação dos entes.

Para Heidegger, o *como* dos fenômenos (a forma como eles se mostram) acontece na dinâmica entre ocultamento e desocultamento. Não se fica só com o desoculto objetificado na linguagem, mas mantém-se a atenção voltada, ao mesmo tempo, para o processo concomitante de ocultamento. Todo desocultamento (tornar algo real) é o ocultamento de outras possibilidades. Isto é, no mostrar-se a si mesmo do fenômeno sempre há algo que fica oculto e encoberto. Esse algo é o ser do ente, seu sentido. Como revela o autor:

Mas o que, em sentido excepcional, permanece *encoberto* ou volta a se *encobrir* ou só se mostra sob *disfarce* não é este ou aquele ente mas, como as precedentes considerações mostraram, é o *ser* do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e seu sentido²³⁸.

Dessa forma, para o filósofo em questão, o modo de meditar sobre e atentar a esse sentido que permanece encoberto e muitas vezes esquecido é a *Hermenêutica*. Pois como vimos anteriormente, a hermenêutica é a arte de fazer compreensível algo que se mostra, sem se fechar para a dinâmica viva e vivencial total pressuposta na manifestação. Mas como Heidegger entende a “hermenêutica”? Será que assim como o termo “fenomenologia”, a palavra “hermenêutica” requer uma análise desconstrutiva prévia? A resposta a essas questões é afirmativa. E para entendermos como o filósofo em questão compreende a hermenêutica, precisamos recorrer – ainda que brevemente – outra vez à sua obra de 1923, *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*. Nela, mais precisamente nos §2, Heidegger faz uma minuciosa análise de como a hermenêutica foi entendida ao longo da história da filosofia ocidental, desde os gregos antigos até os dias atuais, até cristalizar-se hodiernamente como “a

²³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §7, p. 119.

²³⁷ Id.

²³⁸ Ibid., §7, p. 121.

arte de interpretar”²³⁹ ou mais precisamente como “[...] teoria ou doutrina das condições, da objetualidade, dos meios, da comunicação e da aplicação prática da interpretação”²⁴⁰.

No entanto, segundo o autor, tal definição restringe a hermenêutica a um modo limitado e restrito de compreensão, que mais se preocupa em definir e cristalizar conceitos a respeito de determinada realidade, do que captar o sentido que se oculta por trás das definições e categorias que o ser humano utilizou e utiliza para classificar não somente os objetos ao seu redor (os entes), como também a totalidade que permite a compreensão das partes (o Ser). Por isso, no §3 da obra aqui referida, Heidegger inicia sua desconstrução desta forma limitada de compreender o termo “hermenêutica”.

Para ele, a hermenêutica deve ser entendida como uma forma de compreensão dinâmica que se dá não a partir de um conceito ou categoria que foi cristalizado em um determinado momento da história, mas que deve se iniciar justamente a partir da realidade presente e mais elementar da existência: a “faticidade” ou o *Dasein*. Como aponta o autor:

No que se refere à investigação seguinte não é usado o título “hermenêutica” como significado moderno, muito menos no sentido tão estrito de uma teoria da interpretação. Seguindo melhor seu significado original, o termo significa: determinada unidade na realização do *ερμηνεύειν* (do comunicar), ou seja, da *interpretação da faticidade* que conduz ao encontro, visão, maneira e conceito de faticidade. [...] A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão. Tal compreensão, que se origina na interpretação, é algo que não tem nada a ver com o que geralmente se chama de compreender, um modo de conhecer outras vidas; não é nenhum entreter-se com ... (intencionalidade), mas um *como do ser-aí* mesmo; deve ser fixado terminologicamente como o *estar desperto* do ser-aí para si mesmo.²⁴¹

Dessa maneira, a hermenêutica segundo Heidegger não deve se deter somente a explicar as interpretações que um determinado termo teve ao longo da história, para assim se compreender melhor o significado que possui hoje. Mas trata-se de aprofundar-se nas interpretações dos termos e ver o que fica oculto, encoberto, velado. O esforço de desvelar esse algo oculto é a busca pelo sentido do Ser. Somente buscando compreender o fenômeno a partir daquilo que fica velado nas distintas interpretações que surgem ao longo da história, é que de fato poderemos “voltar às coisas mesmas”. Sendo assim, o caminho investigativo da fenomenologia-hermenêutica tem como pretensão tornar compreensível não somente aquilo que se mostra em si mesmo, mas também aquilo que se oculta nesse mostrar. O que fica

²³⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §2, p. 15.

²⁴⁰ Ibid., §2, p. 20.

²⁴¹ Ibid., §2, p. 21.

encoberto nas definições racionais é o sentido do Ser, ou seja, o *como* podemos compreender a totalidade enquanto totalidade. E, segundo Heidegger, o caminho para desvelar, fazer ver ou tornar compreensível isso que se oculta (o sentido do Ser) é a própria realidade mais fática, primária e original do movimento de compreensão humana: o *Dasein*, o “ser-aí”, a existência humana aberta (*ek-sistência*).

Por isso, quando Heidegger utiliza o termo *Dasein* para se referir ao ser humano, ele não está se valendo de um mero adorno lingüístico ou retórico para diferenciar sua filosofia das demais. Mas o termo *Dasein* (que em português do Brasil traduz-se normalmente como *ser-aí*) quer significar o estrato mais elementar e profundo da existência humana: o ser humano a partir do nível ontológico, isto é, a partir de seu ser. Nível este que antecede qualquer tematização lógica ou conceituação ôntica que se possa fazer a respeito do ser humano. Um nível da existência humana que não pode ser fechado ou categorizado pelo pensamento, mas que se mostra como abertura fundamental (*ek-sistência*) e possibilidade. Como demonstra Heidegger em sua obra *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)*:

O tema da investigação hermenêutica é o ser-aí próprio em cada ocasião, justamente por ser hermenêutico, questiona-se sobre o caráter ontológico, a fim de configurar uma atenção a si mesmo bem enraizada. O ser da vida fática mostra-se no que é no como do ser da *possibilidade de ser* de si mesmo. A possibilidade *mais própria* de si mesmo que o ser-aí (a faticidade) é, e justamente sem que esta esteja “aí”, será denominada *existência*.²⁴²

E anos mais tarde, em *Ser e Tempo*, Heidegger se aprofundará mais ainda nesta compreensão do ser humano enquanto *Dasein* e possibilidade, afirmando:

Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*. Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser.²⁴³

Logo, para que seja possível um desocultar daquilo que não se mostra nas definições e categorias racionais (o sentido do Ser), faz-se necessário então uma compreensão mais originária do ser humano entendido não dentro de conceituações abstratas, mas sim a partir de seu modo de existência mais primordial e ontológico: o *Dasein*. Para Heidegger, a existência humana – entendida como *Dasein* – nunca pode ser encerrada em um conceito, porque ela é sempre “possibilidade”, isto é, abertura, fluxo vital, dinâmica. Existindo, o *Dasein* nunca se

²⁴² HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §2, p. 22.

²⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §2, p. 47.

mostra como um ser fechado, encapsulado em uma consciência; mas sempre se mostra em abertura. Sendo assim, a partir desse modo de ser fundamental que é o *Dasein*, Heidegger acredita, tanto em *Ontologia (Hermenêutica da Faticidade)* quanto em *Ser e Tempo*, que podemos desvelar não somente o sentido do Ser, mas também desocultar o modo de ser fundamental do ser humano. Modo de ser este que ele chamou de *existenciários (Existenzialien)*, porque não são frutos de uma reflexão abstrata ou categorias do intelecto humano, mas são estruturas que se mostram a partir da própria existência do *Dasein*. Os existenciários são modos de ser do ser humano que se recusam a serem tomados como constatações objetivas e que se mantêm no âmbito do vivido, do vivo, do acontecer do humano no seu fluxo vivo. Como aponta Heidegger em sua obra de 1923:

Através do questionamento hermenêutico, tendo em vista de que ele seja o verdadeiro ser da própria existência, a faticidade situa-se na posição prévia, a partir da qual e em vista da qual será interpretada. Os conceitos que tenham sua origem nesta explicação serão denominados existenciais.²⁴⁴

E também em sua obra de 1927:

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* são conquistadas em referência a sua estrutura-da-existência. E, porque elas são determinadas a partir da existencialidade, denominamos *existenciários* esses caracteres-de-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de *categorias*.²⁴⁵

Logo, é justamente nesse aspecto do pensamento de Heidegger que seu caminho investigativo da fenomenologia-hermenêutica se relaciona com a questão de uma compreensão existencial do ser humano a partir do horizonte da finitude e, principalmente, de seu índice: a morte enquanto possibilidade. Visto que ao investigar os existenciários do *Dasein*, Heidegger também realizou uma interessante análise da compreensão humana nos limites da finitude e dentro do horizonte vivencial da morte a partir do existenciário que ele denominou em *Ser e Tempo* de “ser-para-a-morte” (*Sein-zum-tode*).

Desse modo, é tendo como ponto de partida essa análise heideggeriana sobre a compreensão finita do ser humano tomado como “ser-para-a-morte”, que acreditamos poder alcançar uma resposta para a pergunta norteadora desse capítulo: *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?*

²⁴⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia (hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c, §2, p. 22.

²⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 145.

²⁴⁵ Na tradução brasileira de Fausto Castilho, o termo alemão *Existenzialien* foi traduzido como “existenciários”.

E a resposta que alcançamos no decorrer deste capítulo, a partir da apresentação do esforço metodológico das Ciências Humanas para entender o ser humano, é: por meio da fenomenologia-hermenêutica, visto que ela não se fundamenta exclusivamente na experiência empírica, que capta apenas aquilo que pode ser controlável, mensurável e categorizado posteriormente pela razão humana; mas tem como base uma análise que tem como ponto de partida aquela realidade mais vivencial, originária e fática da existência humana: o *Dasein*, a existência aberta. Existência essa que não entende o mundo e a si mesma separando-se da realidade e transformando-a em objeto, mas que compreende a realidade a partir da relação. Uma relação que não é acidental, podendo acontecer ou não. Mas uma relação que faz parte do seu modo de ser, de sua estrutura ontológica.

É a partir desse ponto de partida compreensivo que Heidegger acredita não somente poder desvelar o sentido do Ser, mas, sobretudo, desocultar os modos de ser fundamentais que o ser humano mostra quanto tomado a partir do horizonte compreensivo da finitude. Modos de ser esses que muitas vezes ficam ocultados e esquecidos por trás das definições antropológicas já cristalizadas pela tradição a respeito do que o ser humano é ou não é. Definições que já o transformam em um objeto, em uma realidade controlável e mensurável, como se o ser humano fosse já uma realidade conhecida e da qual já não se precisa questionar. E quando tais definições conceituais são tomadas como pressupostos e dogmas, acabam impedindo e ocultando compreensões não somente mais profundas a respeito do ser humano, como também compreensões humanizadoras, que deixem de considerar o homem a partir do modo de ser dos objetos e passe a compreendê-lo a partir de seu modo de ser mais próprio.

Será trabalho da análise fenomenológica-hermenêutica desconstruir essas certezas a respeito do ser humano e desocultar compreensões mais originárias. Compreensões estas que, tendo como base o horizonte compreensivo da finitude, podem ser a base ontológica para um trato ôntico muito mais humanizador das Ciências Humanas com o próprio ser humano. Por esse motivo, a morte, mesmo sendo uma realidade extremamente singular e que se escapa à experiência empírica, pode ser desocultada e compreendida pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, a partir do existenciário “ser-para-a-morte”. Uma compreensão que desconstrói as definições conceituais reinantes de que o ser humano é o dominador da natureza e da morte por meio da técnica, e que apresenta uma visão sobretudo mais realista e humanizadora: o ser humano, finito e mortal, é possibilidade, relação de abertura e processo de construção.

Mas antes de adentrarmos no próximo capítulo desta pesquisa, que visará justamente mostrar como Heidegger analisou o existenciário de “ser-para-a-morte” em sua obra *Ser e Tempo*, faz-se necessário o esclarecimento prévio da delimitação de seu empreendimento

nesta obra, visto que o próprio autor afirmou em *Ser e Tempo* que sua análise não pode ser confundida com uma “psicologia sobre a morte”:

A interpretação existenciária da morte situa-se antes de toda biologia e ontologia da vida. Mas só ela fundamenta também toda investigação histórico-biográfica e etnológica da morte. Uma “tipologia” do “morrer” como caracterização dos estados e dos modos em que o deixar-de-viver é “vivenciado” já pressupõe o conceito de morte. Além disso, uma psicologia do “morrer” nos informa mais sobre o “viver” do “moribundo” do que sobre o morrer em si mesmo. [...] As questões de uma biologia, psicologia, teodiceia ou teologia da morte estão metodicamente subordinadas à análise existenciária. [...] A problemática existenciária tem por único objetivo tornar manifesta a estrutura ontológica do ser *para* o final do *Dasein*.²⁴⁶

Sendo assim, como entender essa afirmação heideggeriana de que sua análise existencial do fenômeno da morte não se resume a uma psicologia da morte, mas justamente busca ser a base ontológica de tal pesquisa de caráter ôntico? É o que veremos no próximo tópico.

4.4 A análise ontológica como base para questões psicológicas: a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger e sua relação com a Psicologia

Como vimos no tópico anterior, a principal preocupação do pensamento heideggeriano em todas as suas fases é a questão do sentido do Ser. Sentido este que, segundo ele, não pode ser captado de forma originária pelas ciências, visto que estas – a partir de suas metodologias de estudo – separam-se da realidade analisada e acabam definindo apenas as partes que compõem os fenômenos, perdendo assim a visão do todo, isto é, da realidade que engloba todas as partes e que permite a compreensão das mesmas. Para Heidegger, somente a Ontologia é capaz de desvelar esse sentido do Ser – a totalidade enquanto totalidade – devido ao fato que a mesma não se ocupa da realidade ôntica (as categorias racionais que definem os entes dividindo-os em partes), mas sim da realidade em seu nível ontológico: os modos de ser e o mostrar-se dos entes a partir deles mesmos.

Como foi mostrado no tópico anterior, Heidegger afirmava que a filosofia ocidental, quando pretendeu categorizar os modos de ser dos entes e a totalidade (primeiro a partir das categorias aristotélicas, depois a partir do pensamento enquanto *cogito* cartesiano, e hoje por

²⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §50, pp. 683-687.

meio da técnica), não somente bloqueou o acesso a aquilo que é próprio dos entes – a saber, seu modo de ser –, como também esqueceu-se da totalidade que engloba as partes e que permite sua compreensão: o sentido do Ser. Em outras palavras, todo o pensamento ocidental se fechou em análises de nível ôntico, conceituando a realidade em partes, esquecendo-se por completo do nível ontológico, ou seja, do *ser enquanto ser*, a realidade enquanto a realidade, os entes a partir daquilo que lhes é próprio, a saber, seu modo de ser.

Por isso a filosofia heideggeriana, a partir da fenomenologia-hermenêutica, apresenta-se como a tentativa de uma retomada das reflexões em nível ontológico. Sua principal preocupação não é partir de conceitos e categorias para dividir a realidade em partes tendo como base a consciência ou o sujeito pensante. Mas sim ter como ponto de partida o caráter de abertura e de *Dasein* da existência humana, para desvelar o modo de ser dos entes tais como eles se mostram, a saber, em seu ser mais próprio. É neste ponto que Heidegger afirma que as reflexões científicas são ônticas, enquanto sua análise é ontológica. E é justamente a partir dessa diferenciação que devemos entender porque Heidegger afirma que sua análise sobre a morte e a finitude humana não podem ser consideradas uma “psicologia da morte”, mas sim uma reflexão ontológica que visa precisamente dar base para as reflexões ônticas sobre esse tema. Dito de outro modo, Heidegger se refere à morte como um existenciário que serve de indício formal para a situação fundamental do ser humano no mundo enquanto finito.

Nesse sentido, no §10 de *Ser e Tempo*, Heidegger se ocupará precisamente em fazer uma distinção entre sua análise ontológica e existencial do ser humano entendido como *Dasein* (*Daseinsanalytic*), das análises ônticas das ciências, mais precisamente, da antropologia, da psicologia e da biologia. Segundo o autor, tais ciências tem como ponto de partida não os entes a partir de seus modos de ser mais próprios, mas sim a partir de uma categoria subjetiva: o conceito de *sujeito pensante*, que foi tomado como pressuposto da ciência moderna a partir do pensamento cartesiano e sua máxima *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”). Vimos no tópico 4.2 como a psicologia, durante o século XIX e início do século XX, baseou-se fundamentalmente nessa ideia de sujeito pensante, entendido como *consciência*. Logo, o importante para tal ciência deixou de ser captar os fenômenos a partir deles mesmos, mas sim a partir da forma como eles são definidos pelo pensamento racional e consciente. Ao tomar como ponto de partida a máxima cartesiana *cogito ergo sum*, as ciências que se originaram na Modernidade se limitaram apenas ao *cogito* (ao pensamento, à consciência, ao sujeito pensante), esquecendo-se por completo do *sum*, isto é, dos modos de ser que surgem não a partir do pensamento, mas da própria existência aberta, da relação, do *Dasein*. Como afirma Heidegger:

Numa orientação de conhecimento-histórico, o propósito da analítica existenciária poderia ser posto em claro nos seguintes termos: Descartes, ao qual se atribui o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária quanto a do *cogito*. A analítica faz a pergunta ontológica pelo ser do *sum*. Quando este foi determinado então o modo-de-ser das *cogitationes* poderá ser apreendido. [...] Uma de suas primeiras tarefas [da analítica existencial] consiste em mostrar que, tendo como ponto de partida um eu e um sujeito dados de imediato, perde-se em seu fundamento o conteúdo fenomênico do *Dasein*. (*colchetes nossos*)²⁴⁷

Sendo assim, quando as ciências tomam como ponto de partida não a existência aberta, o *Dasein*, e sim a categoria de sujeito pensante ou consciência, estas deixam de ter um caráter ontológico e passam a limitar-se ao nível ôntico. Elas captam somente aquilo que pode ser definido racionalmente pelo pensamento, e não aquilo que é próprio dos entes. Por esse motivo, ao longo de toda sua reflexão, Heidegger evitou utilizar os termos “homem”, “ser humano” e “pessoa”; mas preferiu o termo *Dasein* ou “ser-aí”. Não se trata de um mero adorno lingüístico, mas sim de um rigor metodológico que busca justamente utilizar uma linguagem que desconstrua a concepção cristalizada pela filosofia e pela ciência de que o fundamento de toda compreensão é o sujeito pensante. Como aponta o autor: “Não é, pois, um capricho terminológico que nos leva a evitar esses termos da mesma maneira que as expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos”²⁴⁸.

Na tentativa de desconstruir esse ponto de partida das ciências – a saber, a ideia de um sujeito pensante e consciente – e liberar uma compreensão mais ontológica do fenômeno humano, Heidegger realiza em *Ser e Tempo* uma breve análise hermenêutica do conceito de *sujeito pensante*. Segundo ele, tal definição que se imortalizou a partir de Descartes, possui raízes mais antigas, a saber, na definição grega de ser humano como um *ζωον λόγον εχον* (“animal ou vivente dotado de razão”), que mais tarde foi traduzida ao latim como *animal rationale*²⁴⁹. Tal definição selou a filosofia ocidental e a ciência moderna numa compreensão de ser humano onde o *λόγος*, entendido como “razão”, passou a ser considerado como a característica superior e essencial do ser humano, em detrimento do seu caráter de *ζωον*, ou seja, de “vivente”, de um ser vivente que não é apenas razão, mas que tem seu modo de ser na dinâmica que engloba sua existência finita²⁵⁰. Com a tradição cristã, esse *λόγος* passou a ser

²⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §10, pp. 149-151.

²⁴⁸ Ibid., §10, p. 151.

²⁴⁹ Cf. Ibid., p. 157.

²⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §10, p. 157.

divino, isto é, a razão é a marca de que o ser humano foi feito à imagem e semelhança de Deus²⁵¹. E a partir de então, o caráter racional do ser humano passou não somente a ser considerado superior, mas também, transcendente. Logo, a existência e toda a sua dinâmica finita de compreensão passou a ser desvalorizada em prol de uma realidade estática, lógica e eterna que poderia ser acessada pela razão: o *θεός*, Deus ou Causa Primeira e Imóvel de tudo.

Sendo assim, esses fios condutores ou pressupostos compreensivos foram as bases para a construção moderna de uma definição de ser humano enquanto *sujeito pensante*, que tem como ferramenta essencial e primordial a razão, não somente para entender o mundo ao seu redor e a si mesmo (como pregava o ideal moderno), mas também para dominá-lo (como prega o ideal contemporâneo da técnica). Segundo Heidegger, a limitação das ciências é tomar essa definição de ser humano como dogma, ignorando que ela não corresponde à forma mais originária e ontológica de como o ser humano compreende as coisas, mas parte de uma categoria ou construto da razão. Por isso, os entes deixam de ser entendidos a partir daquilo que lhes é próprio, a partir de seus modos de ser, a partir deles mesmos; e passam a ser compreendidos a partir das regras e limites da razão humana, sendo transformados em “objetos” que estão em contraposição a um “sujeito pensante”. Por isso, o modo de ser mais próprio do homem, a saber, sua existência aberta (o *Dasein*), fica ocultado e esquecido. E a principal consequência desse esquecimento, é a transformação do ser humano em um “objeto”, que é compreendido ao modo de ser dos objetos (que pode ser dominado, controlado e, sobretudo, descartado), ao invés do seu modo de ser mais próprio. Neste sentido, afirma Heidegger:

As fontes relevantes para a antropologia tradicional, a definição grega e o fio-condutor teológico mostram que, além de uma determinação essencial do ente “homem”, permanece esquecida a pergunta pelo seu ser e este ser é concebido, ao contrário, como “algo-que-se-entende-em-si-mesmo”, no sentido de *subsistência* das demais coisas criadas. Esses dois fios condutores se emaranham na antropologia moderna e seu ponto-de-partida metódico na *res cogitans*, na consciência, na conexão-de-vivências. Mas na medida em que as *cogitationes* permanecem também ontologicamente indeterminadas ou são por sua vez tomadas de modo inexpresso como “algo-que-se-entende-em-si-mesmo”, como algo “dado” cujo “ser” não é objeto de nenhuma pergunta, a problemática antropológica permanece indeterminada nos seus fundamentos ontológicos decisivos. O mesmo vale para a “*psicologia*”, cujas atuais tendências antropológicas não se pode deixar de reconhecer. Mas também não se pode substituir a falta de fundamento ontológico através da introdução da antropologia e da psicologia numa *biologia* geral.²⁵²

²⁵¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §10, p. 157.

²⁵² *Ibid.*, §10, p. 159.

Sendo assim, por também ter como ponto de partida e fundamento a ideia de um “sujeito pensante e consciente”, a psicologia – na ótica de Heidegger – também se enquadra na limitação de definir e entender o ser humano apenas em um nível ôntico, ocultando ou simplesmente esquecendo de seu caráter ontológico, isto é, de seu modo de ser como mais próprio de *Dasein*, ou seja, uma existência aberta, dinâmica e finita. Nesse contexto, surgem as seguintes indagações: estaria Heidegger então ignorando os esforços da Psicologia? Há sentido em fazer uma pesquisa de cunho psicológico sobre a morte tendo como ponto de partida um filósofo que afirma que o escopo da própria Psicologia é limitado?

Se nos limitarmos somente à obra *Ser e Tempo*, tais questionamentos poderiam até ter uma resposta afirmativa. No entanto, não podemos ignorar as análises feitas por esse filósofo anos mais tarde, seja em palestras dadas a psicólogos e psiquiatras nos anos de 1959 a 1969 na cidade suíça de Zollikon; seja por meio de diálogos e cartas com o psicólogo e psiquiatra Medard Boss (1903-1990), durante os anos de 1947 a 1972, que foram reunidos e se tornaram a obra conhecida como *Seminários de Zollikon*, onde Heidegger estabeleceu um frutífero diálogo com a Psicologia. Em um desses seus seminários, datado de 23 de Novembro de 1965, o filósofo em questão esclarece aos psicólogos e psiquiatras presentes, qual o seu objetivo em dialogar com a Psicologia:

Os senhores devem ter percebido que não desejo transformá-los em filósofos, mas somente torná-los atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível. O treinamento dessa atenção requer uma atitude metódica especial tanto da minha parte quanto da dos senhores, sobre a qual não falamos até agora, pois eu queria primeiro tentar treinar esta situação e somente depois falar especialmente sobre o método.²⁵³

Heidegger visa então contribuir com a Psicologia, mostrando que alguns elementos fundamentais da mesma podem ser desvelados se utilizarmos como base a Ontologia. Ontologia esta que pode ser acessada por meio de sua Analítica do *Dasein* (*Daseinsanalytic*). Para desvelar isso que “diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não é imediatamente acessível”²⁵⁴, Heidegger realiza um estudo hermenêutico do termo “análise”, para mostrar aos seus ouvintes psicólogos como é possível estabelecer um diálogo entre sua “Analítica do *Dasein*” com as análises psicológicas respeito do ser humano. Nesse sentido, Heidegger revela que nossa palavra “análise” ou “analítica” provém do grego αναλυειν (*analisein*), que

²⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos e cartas. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. p. 129.

²⁵⁴ Cf. Id.

significa “desfazer uma trama em seus componentes”²⁵⁵. Segundo ele, tal expressão foi usada pela primeira vez no segundo livro da *Odisseia*, onde Penélope, a esposa do rei Ulisses, desfaz todas as noites a trama que ela teceu durante o dia, para assim atrasar a escolha de um novo pretendente ao trono de Ítaca. Sendo assim, em seu sentido mais antigo, a palavra “análise” significava “desfazer”, “desmontar” e também “soltar”.²⁵⁶

Desse modo, na Modernidade, a partir do método cartesiano, “análise” passou a significar “decompor algum problema em partes”, como revela o próprio filósofo Descartes em sua obra *Discurso do Método*: “[...] dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las”²⁵⁷. E foi desta concepção que nasceu o entendimento corriqueiro de que, para uma análise ser científica, ela deve dividir o problema em partes e ater-se a essas partes, organizando-as mais tarde a partir do pensamento. Mas Heidegger afirma que o aspecto fundamental de uma análise não é dividir um problema em partes a partir do pensamento, mas justamente desconstruir um problema para assim sermos reconduzidos à sua unidade primordial, isto é, o sentido de Ser, a totalidade que garante a compreensão das partes. Como afirma o autor: “O caráter fundamental de uma decomposição não é sua redução em elementos, mas a recondução a uma unidade (síntese) da possibilitação ontológica de ser dos entes”²⁵⁸.

Logo, quando Heidegger fala de uma “Analítica do *Dasein*”, seu objetivo não é dividir o ser humano em partes ou em categorias a partir do pensamento ou da consciência, mas sim desconstruir ou decompor tais conceitos racionais para assim fazer ver ou desocultar uma compreensão a respeito do homem que tenha como ponto de partida e primordial o seu caráter de relação e unidade com as coisas ao seu redor, a saber, sua existência aberta, o *Dasein*. Uma Psicologia que leve em consideração esse ponto inicial ontológico em suas análises a respeito do ser humano, é justamente o convite que Heidegger está fazendo aos seus interlocutores psicólogos. Como aponta o autor:

A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial no meu conceito “analítica do *Dasein*”.²⁵⁹

²⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. p. 130.

²⁵⁶ Cf. Id.

²⁵⁷ DESCARTES, René. *Discurso do método*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973a, pp. 45-46.

²⁵⁸ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 131.

²⁵⁹ Id.

Para que tal “Analítica do *Dasein*” seja possível no âmbito da Psicologia, faz-se necessário, segundo Heidegger, uma desconstrução do conceito de *sujeito*, e da relação sujeito-objeto proveniente do mesmo. Assim como em *Ser e Tempo*, novamente Heidegger se propõe no respectivo seminário de 1965 a fazer uma análise hermenêutica do conceito de “sujeito”. Mas agora, diferente de 1927, ele acrescenta novas informações. Segundo o filósofo em questão, para os gregos antigos não existia a ideia de uma divisão entre um sujeito e um objeto. Tal divisão só aparece a partir do pensamento de Descartes no século XVII. Os gregos antigos entendiam as coisas que estão ao nosso redor em um sentido de unidade: “[...] como o que está presente [*das Anwesende*], como aquilo que eu já encontro sempre”²⁶⁰. E isso que está aí presente em relação conosco, os gregos denominavam com o termo *υποκειμενον*, que mais tarde os romanos traduziram para o latim como *subiectum*, e que é a raiz de nossa palavra portuguesa “sujeito” e, que naquela época, não tinha nenhuma relação com a palavra “eu”, “sujeito pensante” ou “consciência”²⁶¹.

É na Idade Média que surgirá a palavra *obiectum*, que deu origem ao nosso termo “objeto”. Mas os medievais tinham uma concepção totalmente diferente da nossa a respeito do que seja um “objeto”. Segundo Heidegger, para os medievais, um “objeto” é o simplesmente representado, que pode existir realmente ou somente existir em minha mente, como uma “montanha dourada” ou um “livro”²⁶². Desse modo, durante a Antiguidade Clássica e Idade Média, simplesmente não existia ainda uma concepção de que o conhecimento se dava a partir de uma divisão entre um sujeito pensante e um objeto que ocupa espaço e que está ali para ser compreendido pela razão humana. Como dito anteriormente, é na Modernidade que tal concepção surge. Como aponta Heidegger:

Naturalmente, no fim da Idade Média, fica tudo de cabeça para baixo. Hoje entende-se, normalmente, o eu como sujeito, enquanto o termo objeto é reservado para a designação das coisas ou dos objetos que não tem a ver com o eu. [...] A partir daí o termo sujeito torna-se passo a passo o título do eu. Torna-se, então, objeto tudo aquilo que está diante desse eu em seu pensar, por tornar-se determinável por meio desse pensar, de acordo com seus princípios e categorias. Enquanto os senhores não entenderem essa conexão, não terão condições de entender o que se passa na ciência moderna.²⁶³

²⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 132.

²⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 133.

²⁶² Cf. *Id.*

²⁶³ *Ibid.*, pp. 133-134.

Sendo assim, com tal desconstrução hermenêutica do conceito de “sujeito”, bem como da relação sujeito e objeto proveniente do mesmo, Heidegger quer ressaltar aos seus interlocutores psicólogos da necessidade de conceber o labor da Psicologia dentro de uma nova compreensão. Compreensão esta que não tenha a relação sujeito-objeto como ponto fundamental, mas sim a existência humana enquanto *Dasein* como realidade mais primordial para uma compreensão ontológica e mais originária do ser humano. Caso contrário, o ser humano, seu sofrimento e suas vivências mais fundamentais (como a própria finitude a morte), não serão tomados a partir de seu modo de ser mais próprio de abertura, processo, relação e possibilidade; mas será estudado a partir do modo de ser dos objetos, que podem ser controlados, previsíveis e dominados pela Técnica. E esse é o risco atual. Como afirma Heidegger:

Trata-se aqui só de uma mudança do uso da linguagem? Não. Trata-se de algo inteiramente diferente. Nada menos que uma mudança radical da posição do homem diante do ente. O fato de essa mudança de compreensão do ser ter acontecido é premissa para que hoje existamos num mundo cientificamente técnico.²⁶⁴

Desse modo, como apontam suas reflexões em seus *Seminários de Zollikon*, Heidegger não nega a Psicologia, muito menos invalida qualquer tentativa de relacionar sua “Analítica do *Dasein*” com a mesma. Qualquer diálogo entre ambas é possível, desde que o ponto de partida não seja a ideia de sujeito pensante, mas sim o *Dasein*. E é aqui que o tema da morte e da finitude, tratados em *Ser e Tempo* a partir do existencial de “ser-para-a-morte” podem sim dialogar e contribuir com as análises psicológicas sobre a morte, desde que estas não analisem tal fenômeno a partir do conceito de “consciência”, que compreende o ser a partir do modo de ser de um simples “objeto de estudo”; mas sim a partir da própria existência aberta, relacional e possível que compreende o *Dasein* em seu ser mais próprio.

Nesse sentido, em uma correspondência a Medard Boss, datada de 22 de Novembro de 1967, Heidegger afirma que a grande importância da Psicologia na história do pensamento foi reconhecer a existência de algo não material no processo desenvolvimento humano, realidade imaterial esta que deve ser levada em consideração a partir de uma metodologia mais ampla²⁶⁵. Uma metodologia que não pode simplesmente se reduzir ao método das Ciências Naturais, muito menos à divisão entre sujeito e objeto, mas deve recorrer o caminho

²⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos e cartas. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 133.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 214.

fenomenológico-hermenêutico²⁶⁶. Mas que realidade não material é esta a que Heidegger se refere? O *sentido*. Sentido este que não se dá em um nível empírico, mas que ocorre, sobretudo, em um nível compreensivo, ou seja, hermenêutico.

Logo, é no âmbito da fenomenologia-hermenêutica que poderemos captar aquilo que não é material, empírico, controlável e previsível no fenômeno da morte enquanto possibilidade: o sentido que permite a compreensão do ser humano a partir de seu modo de ser mais próprio, a saber, o *Dasein*; e que pode liberar e desocultar compreensões mais fundamentais a respeito da existência humana que nos sirvam de contraponto para o modo de ser técnico vigente, que visa o ser humano como objeto produtivo, e sua finitude e morte inerentes como fracasso, como realidade interdita e proibida, que deve ser extirpada a todo custo.

Nesse sentido, ao chegarmos ao final deste capítulo acreditamos ter respondido satisfatoriamente a pergunta norteadora do mesmo suscitada após a análise dos estudos sobre a morte apresentados no primeiro capítulo: *como compreender a morte em seu acontecer mais vivencial dentro da existência e comportamentos humanos, isto é, a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”?*

E a resposta é: por meio do caminho fenomenológico-hermenêutico, que serve de guia para que a Psicologia entre em contato novamente com aquilo que Heidegger chamou, em seus *Seminários de Zollikon*, de “algo não material” que justamente separa tal ciência das metodologias das Ciências Naturais, a saber, o *sentido*. Em busca de uma compreensão mais originária do ser humano enquanto *Dasein*, acreditamos poder desvelar um sentido e um modo de ser mais próprio do existir humano diante de sua finitude constitutiva e da realidade da morte. Sentido este que libere o ser humano do modo de ser vigente da técnica.

Mas para levar a cabo tal objetivo, faz-se necessário então apresentar como Heidegger, por meio do caminho da fenomenologia-hermenêutica, realiza sua “Análítica do *Dasein*”. Que existenciários fundamentais do “ser-aí” o autor desocultou em sua analítica? E como tais existenciários são basilares para uma compreensão mais própria da existência humana a partir da realidade da morte e do horizonte interpretativo da finitude? Tais questões serão abordadas e respondidas no capítulo a seguir.

²⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 214.

5. O PONTO DE PARTIDA PARA A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA NO HORIZONTE DA FINITUDE E DA MORTE: A “ANALÍTICA DO *DASEIN*” DE HEIDEGGER

Vimos no capítulo anterior que a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger é capaz de liberar o caminho investigativo em direção a uma compreensão mais vivencial acerca da existência humana, tendo como ponto de partida o fenômeno da morte e o horizonte interpretativo da finitude. E isso se deve pelo fato da análise fenomenológica-hermenêutica de Heidegger ser um itinerário metodológico que não parte de categorias abstratas ou constructos da razão – como o conceito de experiência empírica, vida, consciência ou sujeito – para analisar o ser humano; mas tem como base aquela que é a realidade mais vivencial, histórica, singular e finita da existência humana: o *Dasein*.

Como foi mostrado brevemente nos capítulos anteriores, o termo *Dasein* não é apenas um mero adorno lingüístico do alemão utilizado por Heidegger para designar o ser humano. Mas tal palavra quer significar a existência humana em seu sentido mais fático, vivencial, histórico e finito, ou seja, a forma como ela é (*Sein*) e se mostra no seu aí (*Da*), no seu modo de ser anterior a qualquer tematização lógica abstrata ou conceituação formal.

Nesse sentido, mostramos como a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger não se apresenta como um método no estilo tradicional do termo ou como um sistema fechado, mas se mostra como o caminho investigativo que abre e libera a compreensão humana para adentrar nesse nível vivencial e fático da existência humana: um nível que não se ocupa em dividir teoricamente o ser humano em partes, a maneira de um objeto; mas um nível onde é possível captar tanto os modos de ser fundamentais da existência humana como também a compreensão do todo que permite toda e qualquer compreensão, a saber, o sentido do Ser. Dito de outro modo, a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger não se limita a analisar a existência humana e suas relações a partir de um nível ôntico (dividindo o ser humano em partes), mas sim por meio de um nível ontológico (desvelando os modos de ser fundamentais da existência humana que muitas vezes ficam velados por trás das definições ônticas).

Sendo assim, guiados pela fenomenologia-hermenêutica heideggeriana conseguimos vislumbrar um ponto de partida seguro para nossa análise da existência humana no horizonte compreensivo da finitude e de seu índice, a saber, a morte. Esse ponto de partida é o *Dasein*. No entanto, resta-nos agora esclarecer como Heidegger entende a existência humana a partir dessa realidade mais vivencial, singular e finita que é o *Dasein*. Somente assegurando um

correto entendimento a respeito do *Dasein* poderemos avançar em direção a uma compreensão da existência humana no horizonte da finitude e a partir da morte entendida não como um fato biológico, mas como um modo de ser fundamental: o “ser-para-a-morte”.

No entanto, o caminho para isso não é tão simples. Pois a realidade do *Dasein* não é algo tão óbvio e evidente. Como aponta Heidegger nos capítulos iniciais de *Ser e Tempo*: “Não há dúvida de que o *Dasein* nos é não só onticamente próximo ou mesmo o mais próximo – pois nós o *somos* até cada vez nós mesmos. Apesar disso, ou precisamente por isso, ele nos é ontologicamente o mais longínquo”²⁶⁷. Devido a isso, se não tomarmos as devidas precauções metodológicas poderemos acabar considerando o termo *Dasein* como só mais um conceito abstrato e categoria do pensamento, a igual maneira que os conceitos de “ser humano”, “sujeito” ou “consciência”. Se não atentarmos para o fato de que a análise heideggeriana da existência humana se dá não em um nível ôntico, mas sim ontológico, poderemos acabar achando que Heidegger apenas substituiu uma definição teórica de ser humano (sujeito pensante, consciência, etc) por outra do seu gosto e autoria (*Dasein* ou “ser-aí”). Por esse motivo – e para evitar tais interpretações equivocadas – faz-se necessário que explicitemos o que Heidegger entende por *Dasein*.

Para realizar este objetivo, nos limitaremos em sua obra de 1927, *Ser e Tempo*, mas precisamente em sua “Analítica do *Dasein*”. Essa explanação prévia de tal analítica se dará com o intuito de assegurar uma compreensão satisfatória a respeito da existência humana em seu nível ontológico, para assim, darmos o passo fundamental desta pesquisa: alcançar uma compreensão da existência humana no horizonte da finitude e a partir da morte entendida como um modo de ser: como o existenciário de “ser-para-a-morte”.

Dessa forma, tendo em vista a análise prévia da “Analítica do *Dasein*” de Heidegger, surgem os seguintes questionamentos: o que Heidegger entende por *Dasein*? Que modos de ser fundamentais a existência humana, entendida como *Dasein*, revela? Que aspectos fundamentais da existência humana a chamada “Analítica do *Dasein*” libera e desoculta? E como a “Analítica do *Dasein*” nos direciona para uma compreensão mais fundamental da morte a partir do existenciário de “ser-para-a-morte”? Responder a tais interrogantes é que buscaremos fazer nos tópicos a seguir.

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §5, p. 69.

5.1 A “Analítica do *Dasein*” em *Ser e Tempo*: a existência humana sob o olhar ontológico do sentido do Ser

Ao adentrarmos o pensamento de Heidegger, principalmente sua obra *Ser e Tempo*, não podemos perder de vista aquele que é o seu ponto central: a questão do sentido do Ser. Toda a análise heideggeriana da existência humana entendida como *Dasein* só poderá ser compreendida satisfatoriamente à luz dessa questão. Caso percamos de vista essa problemática crucial, poderemos cometer o equívoco de interpretar as reflexões heideggerianas sobre o ser humano e a morte como mais uma reflexão de caráter antropológico dentro do escopo das Ciências Humanas. E isso foi justamente o que o autor procurou evitar, pelo motivo já explicitado no capítulo anterior: as reflexões antropológicas, biológicas, históricas, psicológicas e sociológicas sobre o ser humano e sobre a morte revelam o *positum* dos mesmos, isto é, o que é positivo, empírico, mensurável e que se enquadra dentro das exigências do método. No entanto, como bem mostrou a fenomenologia-hermenêutica empreendida por Heidegger, por trás dessas conceituações cristalizadas pelas tradições metodológicas, ocultam-se as *experiências originárias*²⁶⁸ e vivenciais que permitem uma compreensão fundamental a respeito da existência humana, e que por sua vez são, inclusive, as condições de possibilidade para qualquer tematização lógica ou conceitual do ser humano.

Dessa forma, se o objetivo desta pesquisa é adentrar em uma compreensão mais vivencial da existência humana a partir do horizonte da finitude e da realidade da morte, faz-se necessário então deixar entre parênteses essas definições teóricas e prévias a respeito do ser humano, e desocultar as experiências mais originárias que estão esquecidas e veladas por trás da tradição. E, segundo Heidegger, a experiência mais originária que se desvela quando tomamos a existência humana em seu nível mais existencial é a questão do Ser. Mas como ele chegou a essa constatação?

Guiado pela fenomenologia-hermenêutica, Heidegger não toma como ponto de partida as conceituações cristalizadas da tradição a respeito do que é o ser humano, mas parte da existência humana fática, histórica e finita. Nesse nível mais vivencial da existência, o filósofo em questão notou que todos os nossos comportamentos, relações e compreensões a respeito de nós mesmos, do mundo e dos outros se dão a partir de um entendimento prévio a

²⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §6, p. 87.

respeito do Ser. Isto é, mesmo não sabendo conceituar teoricamente o que é o Ser, todos nós compreendemos em nossas vivências cotidianas e fáticas a expressão “o céu é azul” ou a pergunta “o que é o ser humano?”, por exemplo. Isso revela que já há em nossa estrutura mais fundamental um “*mediano e vago entendimento-do-ser*”²⁶⁹. Logo, a questão do sentido do Ser não é meramente abstrata, muito menos uma invenção de nosso intelecto, mas ela é uma questão que *se mostra*, isto é, que se deixa ver no *ai* mais existencial do ser humano. Que se revela no nível mais histórico, fático e finito de nossa existência. Nível este tão fático e vivencial que, justamente por isso, muitas vezes nem é levado em consideração e acaba sendo esquecido.

Por isso, Heidegger afirmará que a interrogação pelo sentido do Ser (como podemos ter uma noção prévia do todo que permite o entendimento das partes?) não é uma questão em meio a outras, mas é a questão fundamental. Pois todas as conceituações, afirmações, negações que o ser humano faz a respeito do mundo, de si mesmo e dos outros; e todas as relações que o ser humano estabelece consigo mesmo, com os outros e com o mundo, têm como ponto de partida e condição de possibilidade essa compreensão prévia e atemática que possuímos a respeito do Ser:

O ente pode ser determinado em seu ser, não sendo preciso para isso que o conceito explícito do sentido do ser já deva estar disponível. Se assim não fosse, não poderia haver até agora nenhum conhecimento ontológico, cuja existência de fato não pode ser negada. O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como conceito disponível – não como aquilo que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem o caráter de uma vista prévia do ser, a partir da qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser. Essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser em que já nos movemos sempre *e que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo*.²⁷⁰

No mesmo ano da publicação de *Ser e Tempo*, em seu curso de verão intitulado *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, Heidegger explicita de forma mais detalhada essa questão da compreensão prévia que possuímos do sentido do Ser:

Em definitiva, existe algo que *precisa* se dar para que se nos faça acessível o ente enquanto ente e para que possamos nos comportar com respeito a ele. Algo que, sem dúvida, não é, mas que precisa ser para que possamos experimentar e compreender algo assim como o ente. Somos capazes de entender o ente enquanto tal somente se entendermos algo como o *ser* [*Sein*]. Se nós não compreendêssemos, ainda que de maneira prévia e não conceitual, o que quer dizer efetividade [*Wirklichkeit*], permaneceria oculto a nós o que é o efetivo [*Wirkliches*]. Se nós não compreendêssemos o que é realidade [*Realität*], seria inacessível a nós o real

²⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §2, p. 41.

²⁷⁰ *Ibid.*, §2, pp. 47-49.

[*Reales*]. Se nós não compreendêssemos o que quer dizer vida e a vitalidade [*Leben, Lebendigkeit*], não seríamos capazes de nos comportar a respeito do vivo. Se não compreendêssemos o que quer dizer existência [*Existenz*] e existencialidade [*Existenzialität*], nenhum de nós seria capaz de existir enquanto *Dasein*. Se não compreendêssemos o que é consistir [*Bestand*] e consistência [*Beständigkeit*], seriam opacas para nós as relações geométricas e numéricas que consistem. Devemos compreender “efetividade”, “realidade”, “vitalidade”, “existencialidade”, “consistência” para podermos compreender de maneira positiva a algo efetivo, algo real, algo vivo, algo existente e algo consistente. Devemos compreender o ser para que estejamos disponíveis a um mundo que é, para existir nele e para que nosso próprio *Dasein* que é possa ser.²⁷¹ (tradução nossa)

Desse modo, a questão do sentido do Ser, captada a partir dessa noção prévia do todo – que permite toda e qualquer conceituação da existência – não é algo meramente abstrato, como se fosse uma categoria existente nos objetos (como postulou Aristóteles); ou que provém da ação de um Ser divino e transcendente (como postularam os medievais); ou ainda, que é uma produção racional do sujeito pensante (como afirmou Descartes e os modernos); ou uma realidade que pode ser produzida artificialmente pelo ser humano (como prega o modo de ser técnico nos dias atuais). Mas a questão do sentido do Ser é uma questão extremamente fática, temporal e finita: pois se dá naquele nível mais vivencial da existência humana, a saber, o *Dasein*.

Logo, a pergunta pelo sentido do Ser – no nível mais vivencial da existência humana e do horizonte da finitude – se dá a partir do *Dasein* e no *Dasein*. Porque nenhum questionar é exclusivamente abstrato. Todo questionar se dá a partir de uma realidade fática que se questiona e se vê provocada por um problema²⁷². Sendo assim, a questão do sentido do Ser não se dá “nas nuvens”, mas se mostra naquele que é o único ente que se sente provocado por essa problemática. Um ente privilegiado que sempre se comporta – e é – ao modo de ser do questionamento, da interrogação e do perguntar: o *Dasein*. Como afirma Heidegger:

²⁷¹ “En definitiva, hay algo que *tiene que haber* para que se nos haga accesible el ente como ente y nos podamos comportar respecto de él, algo que, sin duda, no es, pero que debe haber para experimentar y comprender algo como ente. Somos capaces de comprender al ente como tal sólo si entendemos algo como el ser [*Sein*]. Si no comprendiéramos, aunque de primeras de manera burda y no conceptual, qué quiere decir la efectividad [*Wirklichkeit*], nos permanecería oculto que es efectivo [*Wirkliches*]. Si no entendiéramos qué quiere decir realidad [*Realität*], nos sería inaccesible lo real [*Reales*]. Si no entendiéramos qué quiere decir vida y vitalidad [*Leben, Lebendigkeit*], no seríamos capaces de comportarnos respecto de lo vivo. Si no entendiéramos qué quiere decir existencia [*Existenz*] y existencialidad [*Existenzialität*], ninguno de nosotros mismos sería capaz de existir como *Dasein*. Si no entendiéramos qué quiere decir consistir [*Bestand*] o consistencia [*Beständigkeit*], serian opacas para nosotros las relaciones geométricas y numéricas que consisten. Debemos comprender ‘efectividad’, ‘realidad’, ‘vitalidad’, ‘existencialidad’, ‘consistencia’ para poder comportarnos de manera positiva respecto de un determinado ente efectivo, respecto de algo real, con relación a algo vivo, respecto de algo existente o algo consistente. Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio *Dasein* que es pueda ser.” (HEIDEGGER, Martin. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, §2, pp. 35-36)

²⁷² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §2, pp. 39-43.

Se a pergunta pelo ser deve ser expressamente feita e executada na plena transparência para si mesma, então, segundo as elucidaciones dadas até agora, sua elaboração exige a explicação dos modos de dirigir o olhar ao ser, de entender e apreender conceitualmente seu sentido, a preparação da possibilidade da escolha correta do ente exemplar e a elaboração do genuíno modo-de-acesso a esse ente. Olhar para, entender e conceituar, escolher, aceder a são comportamentos constitutivos do perguntar e assim são eles mesmos *modi-de-ser* de um determinado ente, *do* ente que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos. Por conseguinte, elaborar a questão-do-ser significa tornar transparente um ente – o perguntante – em seu ser. O perguntar dessa pergunta, como *modus-de-ser* de um ente, é ele mesmo essencialmente determinado pelo perguntado, por aquilo que nele se pergunta – pelo ser. Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar, nós o apreendemos terminologicamente como *Dasein*.²⁷³

É aqui onde a questão do sentido do Ser se entrelaça e se relaciona com a questão da existência humana entendida como *Dasein*. Pois, para que a questão do sentido do Ser fique assegurada, faz-se necessário também desocultar e liberar os modos de ser deste ente privilegiado que se faz a pergunta pelo Ser, a saber, o *Dasein*. Modos de ser estes que são fundamentais para uma compreensão mais originária da existência humana no horizonte interpretativo da finitude, mas que ficam encobertos e ocultos por trás das definições terminológicas tradicionais de “homem”, “ser humano”, “animal racional”, etc.

Por isso, a questão do sentido do Ser também nos leva para a necessidade de uma análise ontológica dos modos de ser nos quais o *Dasein* sempre se mostra na existência fática e finita. Como aponta Heidegger: “Fazer expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido de ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*Dasein*) quanto ao seu ser”²⁷⁴. E essa tarefa de desvelar as estruturas ontológicas e fundamentais da existência humana no horizonte da finitude, foi denominada por Heidegger de “Análítica do *Dasein*”.

No entanto, como foi dito no capítulo anterior, quando o filósofo em questão se dispõe a fazer uma “análítica” ou “análise” do *Dasein*, seu objetivo não é seguir o caminho de análise da ciência moderna de base cartesiana, onde se divide o objeto em partes para entendê-lo melhor, fragmentando assim o ente analisado e perdendo a compreensão do mesmo a partir de sua totalidade. Pelo contrário, Heidegger retoma o sentido mais originário da palavra grega *αναλυειν* (*analisein*), que significa “desmontar” ou “desfazer” algo até que ele volte ao seu sentido original ou inicial²⁷⁵. Era o que fazia a rainha Penélope na obra *Odisséia*: todas as noites desmontava ou desfazia a trama que ela havia tecido pela manhã, fazendo com que a

²⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §2, pp. 45-47.

²⁷⁴ *Ibid.*, §2, p. 47.

²⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos e cartas. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. p. 130.

mesma voltasse ao seu estado original. De maneira análoga, Heidegger entenderá a “Analítica do *Dasein*” não como um dividir o ser humano em partes ou em categorias – tal como faz o método científico moderno; mas sim desmontar ou desfazer as concepções prévias e cristalizadas a respeito do ser humano, e assim liberar o acesso ao horizonte de compreensão mais original e vivencial do mesmo: a finitude. Como aponta Heidegger em *Ser e Tempo*:

[...] a esse ente não se deve aplicar dogmática e construtivamente nenhuma de ser e de realidade efetiva, por mais que “ela possa ser entendida por si mesma”, e ao *Dasein* não devem ser impostas coercitivamente, de modo ontologicamente inconsiderado, “categorias” previamente delineadas a partir de uma tal ideia. Ao contrário, o modo-de-acesso e o modo-de-interpretação devem ser escolhidos de forma que esse ente possa se mostrar em si mesmo a partir de si mesmo. Devem certamente mostrar esse ente como ele é *de pronto e nos mais das vezes* em sua mediana *cotidianidade*. E nessa *cotidianidade* não devem ser mostradas estruturas quaisquer e fortuitas, mas estruturas essenciais, que sejam persistentes em cada modo-de-ser do *Dasein* factual, como determinantes-do-ser. É com referência à constituição-fundamental da *cotidianidade* do *Dasein* que o ser desse ente surge e é provisoriamente posto em relevo.²⁷⁶

Ainda sobre a “Analítica do *Dasein*”, anos mais tarde o autor a define da seguinte maneira em seus *Seminários de Zollikon*:

O caráter fundamental de uma decomposição não é sua redução em elementos, mas a recondução a uma unidade (síntese) da possibilitação ontológica de ser dos entes [...]. A finalidade da analítica é, pois, evidenciar a unidade original da função da capacidade de compreensão. A analítica trata de um retroceder a uma “conexão em um sistema”. A analítica tem a tarefa de mostrar o todo de uma unidade de condições ontológicas. A analítica como analítica ontológica não é um decompor em elementos, mas a articulação da unidade de uma estrutura. Este é o fator essencial no meu conceito “analítica do *Dasein*”.²⁷⁷

Na finitude, a existência humana não se dá a compreender de forma originária a partir de conceitos abstratos criados pelo ser humano, mas ela sempre se mostra inicialmente dentro dos limites finitos do tempo. Tudo o que o *Dasein* entende (afirma, nega ou ignora) e compreende (vivencia, é ou deixa de ser), ele o faz no horizonte do tempo. Logo, a existência humana, tomada em seu nível mais existencial de *Dasein*, sempre se apresenta como *temporalidade (Zeitlichkeit)*²⁷⁸.

Sendo assim, se quisermos liberar um caminho originário e mais vivencial a respeito da existência humana dentro do horizonte da finitude, não podemos partir de conceitos

²⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §5, p. 73.

²⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. p. 131.

²⁷⁸ HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012d, §5, p. 75.

abstratos que são tomados ao modo de ser da permanência e eternidade²⁷⁹, mas sim de estruturas fundamentais que aparecem a nós quando analisamos a existência humana dentro de seu modo de ser mais originário que é a temporalidade. Nesse sentido, os conceitos de “atemporal”, “eternidade” ou “fora do tempo” não são tomados como base na Analítica do *Dasein*, porque até mesmo eles partem de nossas vivências dentro do tempo, de nossa temporalidade²⁸⁰. Justamente por nossa compreensão sempre ser temporal e finita, toda a questão do sentido do Ser e do ser do *Dasein* devem ser trazidas e tomadas a partir do horizonte da finitude e da temporalidade: o Ser no tempo.²⁸¹

Por isso, quando “desmontamos” ou “desfazemos” as compreensões teóricas, abstratas e atemporais a respeito do *Dasein*, a primeira realidade ontológica que se mostra a nós como estrutura fundamental do mesmo – pois está presente em todo e qualquer modo de ser com o qual possamos analisar o ser humano – é a própria existência (*Existenz*): “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência”²⁸². Em nossa cotidianidade, nós podemos afirmar ou negar coisas a respeito da existência, podemos inclusive ignorar essa questão ou fazer dela o centro de nossas atenções. Mas todos esses modos de ser só são possíveis porque – antes de tudo e de forma vivencial – já somos “existência”, já estamos aqui existindo.

No horizonte da temporalidade e da finitude, essa existência humana nunca se mostra a nós ao modo de ser dos objetos: com uma essência pré-definida, estática e previsível. Ou em palavras de Heidegger, como uma *simples-existência* (*Vohandesein*)²⁸³; também não se revela a nós como um mero conceito universal, abstraído pela razão humana a partir de suas experiências particulares. Mas a existência – tomada em seu nível mais temporal, finito e vivencial enquanto essência do *Dasein* – sempre se apresenta a nós como uma realidade singular e *cada vez mais minha*. Como aponta Heidegger:

O ser que, para esse ente, *está em jogo* em seu ser é, cada vez, o meu. Por isso, o *Dasein* nunca pode ser ontologicamente apreendido como caso ou como exemplar de um gênero de ente como subsistente. [...] O pôr em questão o *Dasein*, conforme o caráter de *ser-cada-vez-meu* desse ente, deve incluir sempre o pronome pessoal: “eu sou”, “tu és”.²⁸⁴

²⁷⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §5, p. 79.

²⁸⁰ Cf. Id.

²⁸¹ Cf. SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015, p. 84.

²⁸² HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §9, p. 139.

²⁸³ Cf. *Ibid.*, §9, p. 141.

²⁸⁴ Id.

Nesse sentido, a existência humana se mostra originariamente como uma realidade desprovida de qualquer fundamentação externa, natureza ou essência que a enquadre nessa ou naquela forma definitiva de ser. Por isso, a existência humana – tomada em seu nível mais originário de *Dasein* – se mostra sempre como uma realidade singular, uma tarefa que só pode ser assumida por cada ser humano em particular. Como afirma Casanova: “[...] se não é possível alcançar um conceito de homem, o ser do homem precisa ser pensado como ‘sempre cada vez meu’. [...] o ser do homem é para cada homem uma tarefa, algo a ser conquistado propriamente, uma experiência de cada um”²⁸⁵.

A partir de sua “Analítica do *Dasein*”, Heidegger libera um acesso para uma compreensão vivencial da existência humana. Compreensão essa onde “existir” não significa entender a própria existência a partir de um conceito, de uma natureza fixa ou de uma essência pré-definida; mas onde “existir” implica em compreender-se como um ser aberto, um ser para fora. A própria palavra “existir” (composta pelo prefixo grego *ek*, que significa “para fora”; e pelo radical *stemi*, que quer dizer “mover-se”), em seu sentido literal, traduz-se “mover-se para fora”²⁸⁶. Com isso, ao afirmar que a essência do *Dasein* é sua existência, Heidegger quer ressaltar que, uma vez existindo, sempre já somos abertura, um movimento para fora. No nível mais vivencial e finito da compreensão, nossa existência não se mostra originariamente a partir de categorias racionais (como postularam Aristóteles e os medievais), muito menos por meio de uma consciência que está separada do mundo (como afirmou Descartes); mas nossa existência se mostra como *abertura (Erschlossenheit)*²⁸⁷. Como aponta Casanova:

[...] o homem é constituído originariamente por um movimento de ser para fora. Contra o pressuposto moderno mais evidente, contra a posição, por exemplo, fichtiana de que toda consciência sempre é necessária e originariamente consciência de si, Heidegger suprime toda e qualquer possibilidade de se falar de uma interioridade inicial que condicionaria em seguida a experiência da exterioridade. Nós nunca estamos primeiro dentro, para posteriormente experimentarmos o fora, mas, ao contrário, nós já estamos sempre fora, jogados em um campo para o qual toda interioridade não apenas é inacessível, mas também inútil.²⁸⁸

Por ser uma realidade aberta, a existência do *Dasein* se apresenta, fundamentalmente, como *possibilidade*. E essa possibilidade não lhe aparece como uma categoria, mas como uma

²⁸⁵ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 40.

²⁸⁶ Cf. Ibid., p. 42.

²⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §28, p. 381.

²⁸⁸ CASANOVA, *op. cit.*, 2022, p. 38.

realidade vivencial: longe de estar encerrada apenas em um modo de ser específico (como acontece com os objetos que estão no mundo e com os demais animais), a existência humana sempre está lançada a várias possibilidades de ser. O *Dasein* é, e se constrói, a partir de suas vivências e de seu lançar-se nas possibilidades historicamente constituídas. Uma vez existindo, sempre estamos dentro de uma possibilidade que assumimos de forma consciente ou não. Como afirma Heidegger:

[...] o *Dasein* é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser. O modo como o *Dasein* é cada vez meu já foi sempre decidido de alguma maneira. O ente, em cujo ser está em jogo esse ser ele mesmo, se comporta em relação a seu ser como em relação a sua possibilidade mais-própria. O *Dasein* é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando em “aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de apropriar-se de si.²⁸⁹

Sendo assim, ao mostrar-se fundamentalmente como *temporalidade, abertura e possibilidade*, a existência humana não pode ser compreendida a partir de categorias, mas sim através de si mesma, de suas próprias estruturas ontológicas e da forma como ela sempre e originariamente se dá. Em outras palavras, desmontadas ou desfeitas as pré-concepções tradicionais que concebem o ser humano como portador de uma essência atemporal que lhe determina, o caminho para uma análise da existência humana a partir dela mesma é aberto. Ou seja, compreendendo a existência humana como temporalidade e possibilidade, podemos analisá-la a partir dos modos de ser com que ela sempre se mostra na finitude. E como vimos em outros momentos, Heidegger chamará esses modos de ser que se apresentam na realidade fática, e com os quais o *Dasein* se compreende e se constrói, de *existenciários*:

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* são conquistadas em referência a sua estrutura-da-existência. E, porque elas são determinadas a partir da existencialidade, denominamos *existenciários* esses caracteres-de-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamados de *categorias*.²⁹⁰

Os existenciários não são meras categorias teóricas e abstratas elaboradas pela razão, mas são modos de ser que se mostram a nós quando analisamos a existência humana a partir de seu caráter de *Dasein* temporal e lançado em várias possibilidades. As categorias se formulam, já os existenciários se mostram. Como aponta Casanova, os existenciários são “[...]”

²⁸⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

²⁹⁰ *Ibid.*, §9, p. 145.

estruturas a priori performativamente estabelecidas, que não se confundem com categorias do ser-aí, uma vez que não concernem ao seu conteúdo nominal, mas que descrevem, ao contrário, como a existência já sempre a cada vez originariamente se dá, quando ela se dá”.²⁹¹

Dessa forma, Heidegger ressalta que quando analisamos o *Dasein* a partir de sua temporalidade e de seu caráter de possibilidade, o primeiro modo de ser fundamental ou existenciário que se mostra é o *ser-no-mundo* (*in-der-Welt-sein*). Isso se deve ao fato de que uma vez existindo, o *Dasein* nunca primeiro é uma consciência de si, fechada, que primeiro se conquista para depois se lançar nas possibilidades e se relacionar com as realidades exteriores a ele. Muito pelo contrário, existindo, o *Dasein* já sempre se compreende temporalmente e se constrói a partir de possibilidades dentro de um *mundo*. A existência humana, em seu sentido mais singular e finito, sempre já se mostra a partir de um mundo, junto a um mundo, como um “ser-no-mundo”. Em nossa existência cotidiana, podemos negar o mundo, afirmá-lo, ter consciência dele ou não; no entanto, tais atitudes só são possíveis porque, antes de tudo, somos em um mundo. Por isso, se buscamos uma compreensão mais originária da existência humana a partir do horizonte interpretativo da finitude e da realidade da morte, então devemos compreender o caráter de temporalidade e possibilidade do *Dasein* a partir de seu modo de ser fundamental de “ser-no-mundo”. Como aponta Heidegger:

O *Dasein* existe. *Dasein* é, além disso, o ente que eu sou cada vez eu mesmo. Ao *Dasein* existente pertence o ser-cada-vez-meu como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. O *Dasein* existe cada vez em um desses *modi* ou em sua, deles indiferença modal. Mas essas determinações-de-ser do *Dasein* devem ser vistas e entendidas agora a priori sobre o fundamento da constituição-de-ser que denominamos *ser-em-o-mundo*. O ponto-de-partida adequado para a análise do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição.²⁹²

Para o autor, compreender a existência humana a partir do modo de ser fundamental de “ser-no-mundo” implica em não concebê-la como uma realidade separada do mundo, como se nossa existência se desse originariamente a partir da relação de um sujeito (o que somos) com um objeto (o que não somos: o mundo). Pelo contrário, quando analisamos a existência humana a partir de sua temporalidade, de seu caráter de possibilidade e do horizonte interpretativo da finitude, a mesma se mostra a nós já em uma relação de unidade com o mundo. Como afirma Stein: “O homem não se soma aos entes no mundo. Nem é um sujeito fora do mundo, que a ele se liga por uma ponte. O homem só é homem, porque é ser-no-

²⁹¹ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 50.

²⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 169.

mundo”²⁹³. Por esse motivo, Heidegger afirma que a “[...] expressão composta ‘ser-no-mundo’ já mostra em sua configuração, que com ela é visado um fenômeno *unitário*”²⁹⁴. Logo, a existência humana está – em sua constituição ontológica e em seu nível mais existencial – ligada ao mundo, unida a ele.

No entanto, esse fenômeno unitário que se dá entre *Dasein* e mundo no existenciário “ser-no-mundo” não é algo tão óbvio e evidente. Não é um fenômeno “que-se-entende-por-si-mesmo”²⁹⁵. Justamente por ser uma relação unitária que ocorre em um nível tão fático e vivencial, o existenciário “ser-no-mundo” muitas vezes não é percebido, sendo esquecido ou ficando ocultado por detrás de definições tradicionais a respeito do que seja a existência humana e sua relação com o mundo: como a divisão sujeito-objeto, por exemplo. Nesse sentido, em sua “Análítica do *Dasein*” empreendida em *Ser e Tempo*, Heidegger aponta para a necessidade da realização de uma análise fenomenológico-hermenêutica do fenômeno “mundo”, para que assim possamos desconstruir as concepções tradicionais e cristalizadas a respeito da relação do *Dasein* com o mundo. Somente assim poderemos liberar uma compreensão mais originária do existenciário “ser-no-mundo”.

Por isso, esta pesquisa buscará responder no próximo tópico aos seguintes interrogantes: como entender a relação de unidade estrutural entre *Dasein* e mundo, presente no existenciário “ser-no-mundo”? Como afirmar que *Dasein* e mundo estão unidos, se na experiência cotidiana vemos que são duas realidades separadas no espaço? A divisão entre mundo e *Dasein* não seria óbvia e evidente? Então, como Heidegger afirma a existência de uma unidade entre estas duas realidades?

5.2 “Existindo, existimos em um mundo”: a compreensão da existência humana a partir do existenciário “ser-no-mundo”

Quando analisamos o mundo a partir de nossas experiências empíricas provenientes de nossos sentidos, fica muito evidente a nós que o mundo é uma realidade separada do ser humano. Tocamos em objetos que não fazem parte de nós, manejamos os mesmos com a consciência de que eles são algo separado de nós; conversamos e nos relacionamos com

²⁹³ STEIN, Ernildo. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 66.

²⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 169.

²⁹⁵ *Ibid.*, §12, p. 175.

peçoas que são diferentes de nós, outros com os quais não conseguimos nem prever ou ter certo controle sobre suas ações e que, muitas vezes, adoraríamos que se comportassem, sentissem e pensassem como nós. No entanto, nossa experiência empírica mostra que os outros são realidades totalmente diferentes e separadas de nós. Sendo assim, como entender a afirmação heideggeriana de que a existência humana é, em seu sentido mais originário, uma relação unitária entre *Dasein* e mundo? Estaria Heidegger simplesmente ignorando esses dados evidentes da experiência?

Além disso, se tomarmos como ponto de partida de nossas análises sobre o mundo não os sentidos e a experimentação empírica, mas sim o pensamento e a razão, o existenciário “ser-no-mundo” permanece igualmente confuso. Pois como afirmou o filósofo Descartes em suas *Meditações Metafísicas*, se analisarmos o fenômeno o mundo a partir do pensamento, veremos que nossa razão pode colocar em dúvida tudo a respeito dessa realidade, menos o fato de que aquilo que não somos nós – a saber, o mundo – ocupa um espaço, é *extensão*. Justamente por ser uma realidade que ocupa um espaço, o mundo jamais pode estar em unidade com o que somos, pois para Descartes, aquilo que somos fundamentalmente – nossa mente e nosso pensamento – é uma realidade que não ocupa espaço algum. O mundo é mera extensão (*Res extensa*), enquanto o ser humano é essencialmente pensamento (*Res cogitans*). Como afirma o filósofo francês:

[...] por corpo entendo tudo o que pode ser limitado por alguma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido ou pelo tato, ou pela visão, ou pela audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo de alheio pelo qual seja tocado e do qual receba impressão. [...] Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer e que não quer, que imagina também e que sente.²⁹⁶

Logo, se tomamos tanto o caminho da experiência empírica quanto do pensamento, fica claro e evidente que o mundo é uma realidade totalmente separada de nós. Tendo como ponto de partida a experiência empírica e o pensamento, o mundo se apresenta a nós como tudo aquilo que não sou eu. A relação *Dasein* e mundo será entendida a partir de uma separação entre um sujeito e um objeto: o sujeito – do latim *sub-jektum*, que significa “o que está atrás dos olhos”²⁹⁷ – se caracterizará por ser tudo o que sou; já o objeto – do latim *ob-*

²⁹⁶ DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973b, pp. 101-103.

²⁹⁷ SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018, p. 13.

jektum, isto é, “o que está diante dos olhos”²⁹⁸ – será tudo aquilo que não sou. Desse modo, a unidade entre *Dasein* e mundo presente no existenciário “ser-no-mundo” parece algo impossível. Estaria Heidegger ignorando completamente esses pressupostos dos sentidos e da razão?

Na verdade não. Heidegger era plenamente consciente dessas considerações empíricas e teóricas a respeito do mundo. E não discorda do fato de que elas sejam óbvias e evidentes. Mas como já dissemos nos capítulos anteriores, uma das grandes contribuições deste autor para o conhecimento em geral foi mostrar-nos que nem tudo o que é óbvio, claro e evidente já é verdadeiro²⁹⁹. Aquilo que muitas vezes é tomado como certo, pode ocultar compreensões originárias que ficam esquecidas, justamente porque consideramos o certo como algo inquestionável em sua clareza.

Sendo assim, guiando-se pela fenomenologia-hermenêutica – o itinerário investigativo que justamente busca desconstruir esses pressupostos inquestionáveis do conhecimento – Heidegger realizará em *Ser e Tempo* uma análise que busca desocultar compreensões mais fundamentais a respeito do fenômeno “mundo”. Compreensões estas que não tem como ponto de partida a experiência empírica, muito menos o pensamento racional; mas sim aquela realidade que é mais vivencial, finita e histórica: o *Dasein*. Dessa forma, surge o questionamento: como o mundo se apresenta a nós em um nível mais vivencial e finito da existência humana entendida como *Dasein*?

No §12 de *Ser e Tempo*, o autor em questão notou que antes de qualquer tematização lógica que o *Dasein* faz do mundo a partir de seu pensamento ou de suas experiências empíricas, ele já o compreendeu a partir de uma relação atemática, pré-lógica, que se dá na vida cotidiana, finita e vivencial. Em palavras de Heidegger, nossa compreensão mais originária com o fenômeno mundo não se dá a partir de uma relação entre um sujeito (que pensa e experimenta) com um objeto (um mundo que é pensado e experimentado); mas ocorre a partir de um modo de ser concreto e vivencial: o *ser-em (in-Sein)*³⁰⁰.

Existindo, nós já *somos em* relação e abertura. Existindo, nós já *somos em* possibilidades. Existindo, nós já *somos em* um tempo. Existindo, nós já *somos em* algum modo específico de compreensão. Em suma, existindo, nós já *somos em* um mundo. E mundo aqui não é algo exterior ao *Dasein*, mas a totalidade dos seus modos de ser. Pois, se tomamos

²⁹⁸ SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018, p. 13.

²⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 8ª ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2012b, pp. 12-13.

³⁰⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 171.

como ponto de partida a própria forma como a existência humana se dá em seu nível mais originário, notaremos que o *Dasein* nunca é um eu fechado que primeiro toma consciência de si para depois lançar-se ao mundo; mas a compreensão humana já se dá sempre em algum modo de ser no mundo, em uma relação de unidade e abertura com o mundo.

Mas, assim como Heidegger, nos perguntamos: “Que significa *ser-em*?”³⁰¹. Como compreender esse modo de ser que não acontece uma vez sim e uma vez não na existência humana, mas que a configura de maneira fundamental, visto que, existindo, já somos sempre em possibilidades, em compreensões, em relações, em temporalidade, etc?

Segundo o autor, o modo de *ser-em* um mundo não pode ser simplesmente entendido como “ser-dentro”³⁰² do mundo. Pois, existindo, nós nunca simplesmente estamos dentro do mundo tal como água que está “dentro” do copo, ou da roupa que está “dentro” do armário³⁰³. Tomar nossa existência como uma realidade que simplesmente está “dentro” do mundo é cair novamente numa relação de sujeito e objeto³⁰⁴, e como vimos nos capítulos anteriores, tal relação não é a forma mais originária com a qual a compreensão na finitude se dá. No nível mais vivencial de nossa existência, o modo de “ser-em” um mundo sempre se mostra a nós como “ser-junto”³⁰⁵. Afirmar que o *Dasein* está “junto” ao mundo é ressaltar que existe uma relação de familiaridade entre ambos, uma relação que já aponta para uma certa unidade. Como aponta Heidegger:

O ser-em não se refere a um espacial “ser-um-dentro-do-outro” de dois entes subsistentes, assim como o “em” não significa de modo algum, originariamente, uma relação espacial desse modo; em alemão, *in*, em, provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “na” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. Esse ente ao qual pertence o ser-em entendido dessa maneira, nós já o caracterizamos como o ente que sou cada vez eu mesmo. Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich Bin* (eu sou), significa, por sua vez, moro, detenho-me em... o mundo como o familiar deste ou daquele modo. Ser, como o infinitivo de “eu sou”, isto é, como existenciário, significa morar junto a... ser familiarizado com... *Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*³⁰⁶

O mundo não se mostra a nós como uma mesa que está junto a uma parede, isto é, como um objeto que não somos nós, mas que ocupa um espaço próximo a nós. Nós estamos

³⁰¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 171.

³⁰² Cf. Id.

³⁰³ Cf. Id.

³⁰⁴ Cf. Ibid., §12. p. 173.

³⁰⁵ Cf. Id.

³⁰⁶ Id.

junto ao mundo de forma semelhante como habitamos e vivemos em nossa casa. Nossa relação com nosso lar não é meramente empírica. Não entendemos nossa casa somente como alguns metros quadrados que estão em nossa posse, como uma realidade totalmente separada de nós e que se aproxima de nossa existência toda vez que entramos nela. Muito pelo contrário, nosso lar sempre se mostra como uma realidade em unidade conosco. Entendemos a nós mesmos a partir de nosso lar. E lar aqui jamais é um mero espaço físico. Lar não é a casa física especificamente, pois existem casas que são nossas, mas que não nos sentimos pertencentes a elas; ao mesmo tempo que existem casas ou lugares que não são nossos, mas os vivenciamos como uma realidade que faz parte de nós, como um lar. “Ser-em”, no sentido de “ser-junto”, nada tem a ver com o espaço físico, mas sim com o mundo de nossas relações e modos de ser. E toda relação e compreensão que temos com a espacialidade, tem como condição de possibilidade esse modo de ser ontológico do “ser-em”. Nesse sentido, Casanova explicita muito bem essa relação entre *Dasein* e mundo a partir do sentido de habitar, morar, ser-junto a:

Mundo desponta, com isto, como a morada do ser-aí. Para compreender tal afirmação, porém, é preciso se ater à experiência mais cotidiana possível do nosso morar. Nossa casa, é o que sabemos sem que se precise de maiores detalhamentos quanto a isso, não é jamais em essência uma dimensão quantificável. Nós nunca moramos em um espaço determinado pela sua metragem quadrada, por exemplo. Há casas enormes, nas quais nos sentimos completamente oprimidos, na mesma medida em que há casas pequenas, nas quais vivemos em intensa dinâmica de expansão. Casas, ao mesmo tempo, não são *nossas* simplesmente porque adquirimos o direito de propriedade. É comum a experiência de, tendo mudado de apartamento, sentir a princípio certa sensação de estranheza mesmo diante do fato de o apartamento ser muito melhor do que o nosso anterior. Isso acontece, porque não é de imediato que conquistamos nosso lar. Uma casa é um lugar no qual realizamos cotidianamente nossos movimentos diários, onde acordamos, nos aprontamos para o trabalho, almoçamos e jantamos com nossos familiares ou amigos, amamos, sofremos, discutimos, sonhamos. A familiaridade vem com o desempenho dessas atividades, com a conquista do espaço como nosso, com o surgimento da intimidade e a sensação de abrigo, em suma, com o processo de expansão de si no espaço ou com a espacialização do existir. Morar, por conseguinte, não é algo que pode ser descrito empiricamente, mas precisa de um acompanhamento do que constitui propriamente a conquista da familiaridade.³⁰⁷

Logo, *ser-em* um mundo – enquanto *ser-junto* ao mundo – implica em compreender que o fenômeno “mundo” sempre se mostra a nós de forma originária como um abrigo íntimo, uma realidade familiar. Essa relação de unidade entre *Dasein* e mundo é tão familiar e vivencial que, por isso mesmo, fica esquecida, sendo necessário um esforço fenomenológico-hermenêutico para liberá-la e desocultá-la. O mundo não se mostra a nós, originariamente,

³⁰⁷ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 54-55.

como um espaço físico, mas ele se mostra ontologicamente como a totalidade de nossos modos de ser. Isto é, como a totalidade onde se dão nossas ações, ocupações e relações. É nessa totalidade que se dão as demais relações espaciais e físicas, e não o contrário. E essa totalidade onde se dão nossos modos de ser é tão familiar, tão vivencial, que aponta para uma unidade estrutural que Heidegger denominou “ser-no-mundo”. Por esse motivo, “ser-no-mundo” não é uma categoria, uma mera construção abstrata do pensamento (como a relação sujeito e objeto, por exemplo); mas “ser-no-mundo” é um existenciário, pois sua cunhagem parte – como vimos – da própria forma como a existência humana se mostra em sua relação com o mundo.

Mas se o mundo, em um âmbito existencial e ontológico, não se mostra originariamente como um “espaço” fora do *Dasein*, e sim como um modo de ser deste, não se estaria afirmando então que o mundo é nada mais do que uma construção interna do ser humano? Que compreensão de mundo nos referimos quando afirmamos que tal fenômeno é a totalidade dos modos de ser do *Dasein*? Em palavras de Heidegger: “O ‘mundo’ não se torna assim algo ‘subjetivo’? Neste caso, como poderia ainda ser possível um mundo ‘comum’, ‘em’ que no entanto *somos*? E se a pergunta pelo ‘mundo’ deve ser feita, *qual* o mundo visado?”³⁰⁸.

No §14 de *Ser e Tempo*, Heidegger se propõe a fazer uma breve análise hermenêutica a respeito dos diferentes usos que damos a própria palavra “mundo” em nossa lida cotidiana. Segundo ele, o primeiro significado que este termo assume no cotidiano é “(...) o todo do ente que pode subsistir no interior do mundo”³⁰⁹. Nessa perspectiva, a palavra “mundo” é entendida e empregada em nosso cotidiano para se referir ao conjunto de todos os objetos que existem em geral. Já o segundo sentido que a palavra “mundo” pode assumir no dia-a-dia é aquele que se refere a um determinado grupo de entes específicos, como por exemplo: o “mundo” do matemático, que se refere ao conjunto de objetos e lugares que um matemático desenvolve sua função³¹⁰. O terceiro significado atribuído em geral ao conceito “mundo” é aquele de lugar onde vive o *Dasein*, como o “mundo público”, o “mundo próprio”, o “mundo doméstico”, etc³¹¹. E por fim, Heidegger aponta que o quarto sentido dado no cotidiano à palavra “mundo” é aquele que se refere ao mundo como modos de ser do *Dasein*. Isto é, o mundo enquanto realidade unida ao *ser-aí*, que permite que compreendamos a nós mesmos a

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §14, p. 199.

³⁰⁹ Ibid., §14, p. 201.

³¹⁰ Cf. Id.

³¹¹ Cf. Id.

partir de nossas relações no mundo, e compreendamos o mundo sempre em referência aos nossos modos de ser³¹².

Uma vez apresentada esta polissemia da palavra “mundo”, o autor aponta que a limitação das reflexões filosóficas e científicas a respeito da relação entre *Dasein* e mundo repousa no fato de que todas elas tomaram a primeira acepção – o mundo como a soma ou o conjunto de todos os objetos existentes – como a mais óbvia e evidente. Como vimos anteriormente, tal concepção de mundo se baseia no pensamento cartesiano onde toda realidade que não é nosso pensamento e consciência racional é considerada apenas algo que ocupa espaço (*res extensa*). Segundo Heidegger, entender o mundo dessa forma é considerar o conhecer (*cogito*) como o comportamento fundamental e primário do ser humano, esquecendo que antes de qualquer tematização lógica que o *Dasein* faz do mundo, o mesmo já se mostra e se permite compreender a partir de um modo específico de *ser-em*, de “ser-no-mundo”³¹³.

Por isso, se queremos alcançar uma compreensão da existência humana no horizonte interpretativo da finitude e da morte, faz-se necessário que tomemos como ponto de partida não essa concepção de mundo como a soma de todos os entes, mas sim a quarta acepção: o mundo como a totalidade dos modos de ser do *Dasein*. Em um nível mais existencial e finito, o mundo se apresenta a nós originariamente como “mundidade” (*Weltlichkeit*)³¹⁴. Em outras palavras, no horizonte da finitude e da temporalidade, o mundo originariamente não se apresenta nem como uma realidade externa ao *Dasein*, muito menos como uma produção intelectual do sujeito. Mas o mundo se mostra, radicalmente, como “mundidade”. E o que significa esse estranho termo empregado por Heidegger?

“Mundidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Mas este, nós o conhecemos como uma determinação existencial do *Dasein*. Mundidade é, por conseguinte, ela mesma um existencial. Quando perguntamos ontologicamente pelo “mundo”, de modo algum abandonamos o campo temático da analítica do *Dasein*. “Mundo” não é ontologicamente uma determinação do ente que em sua essência o *Dasein* não é, mas um caráter do *Dasein* ele mesmo. Isso não exclui, porém, que o caminho da investigação do fenômeno “mundo” passe pelo ente-do-interior-do-mundo e por seu ser.³¹⁵

³¹² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §14, p. 201.

³¹³ Cf. *Ibid.*, §14, p. 205.

³¹⁴ O termo alemão *Weltlichkeit* geralmente é traduzido ao português com a palavra “mundanidade”. No entanto, Fausto Castilho em sua tradução de *Ser e Tempo* de 2012 traduz este termo por “mundidade”. Como esta pesquisa se utiliza da tradução deste autor, utilizaremos preferencialmente o termo “mundidade” para nos referirmos a palavra alemã *Weltlichkeit*.

³¹⁵ HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012d, §14, p. 201.

“Mundidade” é o nome dado por Heidegger para designar a forma como o mundo se mostra a nós em nosso conjunto de relações: existindo, nós já somos “ser-no-mundo” porque nossa existência é fundamentalmente “ser-em”; o mundo, por sua vez, já está sempre em unidade compreensiva conosco porque o mesmo não é um objeto, muito menos uma construção do sujeito, mas ele é “mundidade”.

E para captarmos essa maneira como o mundo sempre se permite compreender e é compreendido pelo *Dasein* – a saber, como “mundidade” – necessitamos adentrar em um nível muito familiar e fático de relação com o mundo. Um nível tão familiar e vivencial que muitas vezes já o tomamos como óbvio, mas que precisa ser analisado para assim liberarmos compreensões fundamentais da existência humana. Esse nível é o do *mundo ambiente*³¹⁶ ou *mundo circundante*³¹⁷ (*Umwelt*): “O ser-no-mundo e, por conseguinte, o mundo também devem se tornar o tema da analítica, no horizonte da cotidianidade mediana, como o modo-de-ser mais próximo do *Dasein*. [...] O mundo mais próximo do *Dasein* cotidiano é o *mundo-ambiente*.”³¹⁸

Na esfera do “mundo ambiente” ou “mundo circundante”, o fenômeno “mundo” se mostra a nós a partir de nosso trato corriqueiro com os entes intramundanos³¹⁹. E nessa vida cotidiana, o ser humano nunca primeiro reflete sobre algo, para depois se ocupar disso definindo-o como um objeto. Mas em sua própria relação com o seu mundo circundante, o ser humano já se move em um nível de compreensão atemático, pré-lógico e vivencial que, por sua vez, é a condição de possibilidade para toda e qualquer definição empírica e racional das coisas. Por exemplo: um professor nunca primeiramente reflete sobre todos os objetos que existem em uma sala de aula, para depois começar a se ocupar neste ambiente. Mas antes de qualquer reflexão teórica a respeito da sala de aula, o professor já possui uma pré-compreensão daquele conjunto que o permite se relacionar e atuar nele sem necessidade de reflexões teóricas prévias. O professor entra na sala, usa o apagador, o quadro, o pincel atômico, sem fazer nenhum tipo de reflexão sobre tais objetos. Simplesmente em seu trato com eles, o professor já se compreende de forma atemática unido ao mundo da sala de aula. As reflexões teóricas que dividem o mundo da sala de aula em sujeito (o professor) e objeto (o quadro, o pincel atômico, o apagador) são posteriores e repousam nessa compreensão originária de unidade vivencial entre *Dasein* e mundo (“ser-no-mundo”).

³¹⁶ Tradução de Fausto Castilho para o termo alemão *Umwelt*.

³¹⁷ Tradução de Marco Casanova para o termo alemão *Umwelt*.

³¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §14, p. 205.

³¹⁹ Cf. *Ibid.*, §14, p. 207.

Logo, Heidegger nos revela como o mundo – em seu nível mais próximo ao *Dasein* – nunca se mostra a nós originariamente como um conjunto de objetos separados, mas sim como *utensílios* ou *instrumentos* (*Zeugs*)³²⁰ que sempre estão em *remissão* (*Verweisung*) ao *Dasein*. Imaginemos novamente o exemplo do professor e da sala de aula. Suponhamos que agora mesmo estamos entrando em uma sala de aula onde em breve será ministrado um curso. Quando adentramos nesse espaço jamais vemos a lousa, o giz ou o pincel atômico como objetos isolados. Muito pelo contrário, nossa primeira compreensão desses instrumentos sempre remete ao professor, a nós enquanto alunos ou ao curso específico que é direcionado a nós. Quando vemos um pincel atômico, por exemplo, a primeira forma como o compreendemos não é de maneira teórica ou isolada, como um simples objeto que serve para escrever; mas sempre o compreendemos originariamente como um instrumento do professor, como um instrumento da sala de aula, como algo relacionado à educação. Em suma, o pincel atômico nunca fala de si mesmo, mas sempre remete aos modos de ser do *Dasein*: ao professor, ao aluno, ao ato humano de estudar, ao conhecimento, à relação, etc.

Imaginemos agora que em meio a esse curso, sentimos nosso celular vibrar no bolso e notamos que mensagens estão chegando no *Whatsapp*. Retiramos o celular do bolso e começamos – discretamente – a conversar por mensagens de texto com as pessoas que estão nesse aplicativo. Nesse exemplo, podemos notar que quando pegamos nosso celular, não o entendemos primeiramente como um objeto dotado de peças, tela, etc; mas ele se apresenta a nós, originariamente, remetendo ao mundo da comunicação, das ligações, dos diálogos, etc. O celular nunca fala de si (como um objeto isolado), mas sempre remete às relações do *Dasein* em um mundo (“ser-no-mundo”).

Dessa forma, analisando o modo como nos relacionamos no trato com nosso “mundo ambiente” ou “mundo circundante”, Heidegger nos revela como no nível mais vivencial, finito e existencial, os instrumentos ou utensílios do mundo nunca aparecem primeiramente como objetos isolados, mas sempre se mostram como realidades que remetem a modos de ser do *Dasein*. E o *Dasein*, por sua vez, sempre se compreende a si mesmo a partir desse trato cotidiano com o mundo. Sua compreensão de si mesmo nunca é isolada – ao modo de uma consciência separada do mundo – mas sempre se dá a partir de um *todo-instrumental* (*Zeugganzes*)³²¹. O fenômeno “mundo” se mostra fundamentalmente não como uma extensão

³²⁰ O termo alemão *Zeug* também pode ser traduzido para o português como “utensílio”. No entanto, como esta pesquisa tem por referência a tradução de *Ser e Tempo* realizada por Fausto Castilho, utilizaremos o termo usado por este autor: “instrumento”.

³²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §14, p. 207.

(*Res extensa*) que está separada do *Dasein*, mas sim como “ser-no-mundo” a partir de uma relação de unidade que se dá em meio a um “todo-instrumental”, em um modo de ser que Heidegger chamou de “conjunção” (*Bewandtnis*)³²². Em palavras do autor: “O mundo já está sempre ‘aí’ em todo utilizável. O mundo, embora de modo não-temático, já é previamente descoberto com tudo o que venha-de-encontro”³²³. E continua: “(...) o *Dasein*, na medida em que *é*, já se remeteu cada vez a um ‘mundo’ que vem-de-encontro”³²⁴.

Toda essa análise fenomenológica-hermenêutica do fenômeno “mundo” – realizada por Heidegger a partir de uma realidade tão vivencial e finita como a do nosso trato cotidiano com os utensílios – foi capaz de liberar *experiências originárias*³²⁵ e modos de ser fundamentais da existência humana que ficam ocultos por trás da cristalizada (e muitas vezes inquestionada) divisão sujeito-objeto. No princípio deste tópico, parecia-nos óbvio que o mundo é uma realidade separada do *Dasein*, isto é, que o mundo é um objeto que está à disposição de um sujeito (ser humano). Mas agora, a fenomenologia-hermenêutica empreendida por Heidegger nos revela que por trás dessa divisão sujeito-objeto se escondem compreensões a respeito do mundo muito mais fundamentais e que, por sua vez, liberam modos de ser no mundo muito mais originários.

Compreendendo-se a si mesmo como um sujeito que age e utiliza objetos, o ser humano instaurou modos de ser no mundo que enxergam as realidades exteriores a ele como objetos. Dessa forma, o outro, a natureza, o tempo, o clima, as limitações, a finitude e, inclusive, a morte, passam a serem considerados objetos que podem ser conhecidos, controlados e dominados. Imerso nessa compreensão que considera o mundo como um objeto a ser dominado por um sujeito, o ser humano inclusive passa a analisar-se e compreender-se a si mesmo ao modo de ser de um objeto, acarretando na negação da finitude e da realidade da morte, além da perda de si mesmo. Tal compreensão de mundo impossibilita o ser humano de ser *si mesmo*, de assumir sua existência como uma realidade cada vez *mais própria*. Modo de ser esse que Heidegger definiu como *impropriedade (Uneigentlichkeit)*³²⁶. E por “impróprio” não podemos entender algo assim como modos de ser “inferiores”, “negativos”, “maléficos”; mais sim como modos de ser onde o *Dasein* passa a entender-se como um simples objeto: sempre em referência à metas, planos, realizações; vendo-se como alguém fechado e plenamente definido por aquilo que faz, a igual modo de um utensílio à mão. Nesse modo de

³²² Aqui também nos utilizamos da tradução de Fausto Castilho para o termo alemão *Bewandtnis*.

³²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §18, p. 249.

³²⁴ *Ibid.*, 18, § p. 261.

³²⁵ *Ibid.*, §6, p. 87.

³²⁶ *Ibid.*, §9, p. 141.

ser da “impropriedade”, o *Dasein* nunca busca compreender-se a partir de si mesmo, isto é, por meio de seu caráter de abertura, temporalidade, possibilidade e finitude.

Em contrapartida a isso, a compreensão originária do *Dasein* enquanto “ser-no-mundo” parece liberar modos de ser mais próprios na existência humana. Modos de ser esses que, para Heidegger, estão dentro do que ele chamou de *propriedade (Eigentlichkeit)*³²⁷. E por “próprio” também não nos referimos a um sentido moral de “melhor”, “superior” ou “mais nobre”; mas sim aos modos de ser no mundo que permitem ao *Dasein* ser *si mesmo*, compreendendo sua existência como *sua própria*.

Já podemos antever aqui – na discussão sobre os modos de ser próprios e impróprios – que a “Análítica do *Dasein*” de Heidegger não somente se preocupará com a questão de como o mundo se mostra de forma mais originária a nós, mas também se proporrá a investigar qual comportamento fundamental apresentamos uma vez existindo e lançados em um mundo. O existenciário “ser-no-mundo” não somente pode desocultar compreensões mais originárias a respeito do mundo, como também pode liberar modos de ser mais próprios do *Dasein*: modos que lhe possibilitem ser si mesmo.

Dessa forma, Heidegger notará que, uma vez existindo em um mundo, existimos em uma multiplicidade de modos de “ser-em”. Uma vez existindo como abertura em um mundo, não somente nos ocupamos com os utensílios do mundo, como também compreendemos o mundo e a nós mesmos a partir desse ocupar-se. Por isso, Heidegger observa que por detrás do ocupar-se cotidiano deve haver um modo de ser fundamental oculto. Um modo de se comportar *sempre e cada vez* que possibilita toda a ocupação e formas de ser na existência humana. Um modo de ser fundamental que precisa ser liberado pela fenomenologia-hermenêutica. Um modo de ser que Heidegger denominou como *preocupação* ou *cuidado*³²⁸ (*Sorge*)³²⁹. Pois antes de se ocupar tematicamente com o mundo (afirmando-o, negando-o, transformando-o, ignorando-o, etc), o *Dasein* já se *pré-ocupa* de forma atemática com esse mundo. Se o objetivo dessa pesquisa é alcançarmos uma compreensão originária da existência humana a partir da finitude e da morte, faz-se necessário que investiguemos as considerações heideggerianas a respeito desse existenciário fundamental da “preocupação” ou “cuidado”.

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

³²⁸ Ibid., §39, p. 511.

³²⁹ Nas variadas traduções da obra *Ser e Tempo* para o português, o termo alemão *Sorge* é muitas vezes traduzido como “cuidado”, de tal forma que esta tornou-se a tradução mais comum. No entanto, a partir de 2012, a tradução de Fausto Castillo de *Ser e Tempo* traduz o termo *Sorge* por “preocupação”. Neste sentido, como esta pesquisa tem como referência a obra deste tradutor, utilizaremos preferencialmente a expressão “preocupação” para referir-nos ao termo alemão *Sorge*.

Visto que ele se mostra previamente como a base para se tomar a existência humana a partir de si mesma, como uma realidade cada vez mais própria.

Desse modo, surgem então os questionamentos: como a “preocupação” ou “cuidado” se mostra como o comportamento originário em que *sempre e cada vez* atuamos e somos no mundo? Se a compreensão mais originária da existência humana na finitude tem como ponto de partida a unidade entre *Dasein* e mundo (“ser-no-mundo”) que notamos em nossa lida cotidiana, como nos comportamos fundamentalmente nesse trato corriqueiro com os utensílios do mundo a partir da “preocupação”? Como tal comportamento fundamental pode liberar modos de ser mais autênticos na existência humana? É o que veremos a seguir.

5.3 “Antes de nos ocuparmos da existência, nos preocupamos”: a preocupação ou cuidado (*Sorge*) como comportamento fundamental do *Dasein*

Ao analisarmos a existência humana a partir do horizonte da finitude, fomos notando que muitos modos de ser fundamentais foram sendo liberados. Esses modos de ser – que Heidegger chamou de “existenciários” – revelam compreensões e experiências originárias³³⁰ que muitas vezes ficam ocultos e esquecidos por trás de definições cristalizadas a respeito da existência humana. Desconstruindo o que parece óbvio no ser humano, descobrimos que em seu nível existencial, o *Dasein* é temporalidade, possibilidade, abertura e “ser-no-mundo”.

Existindo, já somos “ser-em”: em um tempo, em possibilidades, em abertura e em um mundo. E os modos de “ser-em” são muitos e variados. Por isso, tal constatação leva Heidegger a se perguntar se essa multiplicidade de “ser-em” se fundamenta em algum comportamento ou modo de ser fundamental, que pudesse garantir uma compreensão da existência humana a partir de um todo (o sentido do Ser), e não de fragmentos (como fazemos com os objetos).

Para isso, Heidegger novamente toma como ponto de partida a existência em seu nível mais vivencial e nota que, tratando-se de nossa relação com o “mundo ambiente” ou “mundo circundante”, sempre primeiramente nos *ocupamos* das coisas, para depois teorizá-las, classificá-las, etc. Nossos modos de nos ocupar com as coisas são os mais variados: lidar com algo, produzir algo, cuidar de algo, cultivar algo; deixar de fazer algo, abandonar algo, omitir-

³³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §6, p. 87.

se de algo, etc³³¹. A esse conjunto de modos de se ocupar com os utensílios, Heidegger chamou de *ocupação (Besorgen)*³³². Essa ocupação não é simplesmente prática, pois até mesmo a lida prática com os utensílios em nosso “mundo circundante” se dá porque, antes de qualquer coisa, já estamos lançados em um todo instrumental de ocupações. O modo de ser da “ocupação” não é uma atitude ôntica (que ora se dá, ora não), mas é ontológica (sempre se mostra na existência do *Dasein*).

No entanto, em nossos modos de ser na existência não nos relacionamos apenas com utensílios, mas também nos relacionamos com os outros. Não *somos em* um mundo apenas *junto a* utensílios, mas também *somos em* um mundo *sendo com* outros. Por isso, Heidegger notou que uma vez existindo, nós já *somos com (Mitsein)*³³³ os outros. Fundamentalmente, somos *ser-com-os-outros (Mitsein mit Anderen)*³³⁴. E não podemos entender essa relação com o outro dentro de uma divisão sujeito-objeto, onde primeiro nos “encontramos” (enquanto autoconsciência) para depois “encontrarmos” os outros. Pelo contrário, o horizonte da finitude e da temporalidade nos revela que uma vez existindo já estamos em um modo de “ser-com” (*Mitsein*) os outros. Essa constatação fenomenológica pode trazer-nos os seguintes questionamentos: mas não é lógico e evidente que primeiro tomamos consciência de nós mesmos para só depois tomarmos consciência dos outros? Não estaria Heidegger ignorando esse fato concreto da nossa existência?

De fato o mais óbvio e certo é a constatação racional e empírica de que primeiro somos, para depois descobrir ao outro. No entanto, como já dissemos em outras ocasiões, o que é certo e óbvio muitas vezes esconde e oculta as *experiências originárias*³³⁵ que originaram esse modo de compreender o ser humano enquanto sujeito pensante. Guiados pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, nosso objetivo é justamente desconstruir tais obviedades e certezas, a fim de se chegar a essas experiências originárias e, assim, liberar compreensões mais fundamentais e próprias da existência humana. Dessa forma, ainda que pareça óbvia a constatação de que o outro é uma realidade totalmente separada do “eu”, na verdade, essa relação sujeito-objeto esconde algo fundamental: existindo, já nos compreendemos a nós mesmos a partir da relação com os demais. O outro, no nível mais originário e finito de compreensão, não se mostra como “[...] o todo dos que restam fora de

³³¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 179.

³³² Ibid., §12, p. 181.

³³³ Ibid., §26, p. 345.

³³⁴ Id.

³³⁵ Ibid., §6, p. 87.

mim, todo do qual o eu se destaca”³³⁶, mas sim como abertura, como relação, como parte integrante do processo de compreensão. Como afirma Casanova:

O ser-aí humano nunca primeiro é natural para, em seguida, se tornar social. [...] Nós não somos sujeitos que se deparam no interior do mundo com outros sujeitos em meio a jogos de reificação e de superação da reificação. Nós somos, ao contrário, seres-no-mundo que se encontram originariamente abertos para um campo existencial no qual jamais se tem a possibilidade de experimentar uma solidão absoluta, justamente porque o espaço mesmo sempre se mostra como espaço compartilhado.³³⁷

Sendo assim, uma vez existindo, já existimos e nos compreendemos em uma série de formas de “ser-com” os outros: considerando-os, valorizando-os, negando-os, discriminando-os, deixando-os, etc³³⁸. Todas essas maneiras de “ser-com” os outros só são possíveis porque, uma vez existindo, já somos no modo de *preocupação-com* (*Fürsorge*). Com os utensílios nos ocupamos, já com os outros nós nos *preocupamos-com*. E essa “preocupação-com” pode se dar fundamentalmente ao modo de anulação dos demais, ou seja, substituindo o outro e sendo indiferente. Ou pode mostrar-se ao modo de uma atitude solidária por meio do respeito (*Rücksicht*) e da indulgência (*Nachsicht*), que leva o outro a assumir sua própria liberdade. Como revela o autor:

[...] a preocupação-com-o-outro tem duas possibilidades extremas. Pode como que retirar a “preocupação” [*Sorge*] do outro, ocupando seu lugar na ocupação, *substituindo-o*. [...] Em tal preocupação-com [*Fürsorge*], o outro pode se tornar dependente e dominado, mesmo que o domínio seja tácito e permaneça oculto para o dominado. Essa preocupação-com substitutiva que subtrai a “preocupação” determina em ampla extensão o ser-um-com-o-outro e, no mais das vezes, atinge a ocupação do utilizável. Em oposição a esta há a possibilidade de preocupação-com que não substitui o outro, tanto que o *pressupõe* em seu poder-ser existencial, não para retirar-lhe a “preocupação”, mas para, ao contrário, restituí-la propriamente como tal. Essa preocupação-com que concerne em essência à preocupação que propriamente o é – a existência do outro e não um *quê* de que ele se ocupe – ajuda o outro a obter *transparência* em sua preocupação e a se tornar *livre* para ela. (*colchetes nossos*)³³⁹

Sendo assim, ao analisar os comportamentos fundamentais de “ocupar-se” dos utensílios intramundanos e de se “preocupar-com” os outros, podemos notar algo que estava oculto na relação sujeito-objeto, mas que agora começa a ser liberado: antes de toda e qualquer ocupação prática, há uma *pré-ocupação* ou *cuidado*. Ou seja, uma forma atemática e

³³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §26, p. 343.

³³⁷ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 129.

³³⁸ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §26, p. 351.

³³⁹ *Ibid.*, §26, p. 353.

vivencial de estar e ser junto aos utensílios do mundo e com os outros que permite uma compreensão de nós mesmos a partir de um *todo estrutural*. Isso implica dizer que toda “ocupação” com os utensílios e “preocupação-com” os outros se dão dentro de um modo de ser fundamental de *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*³⁴⁰. Pelo fato de nossa compreensão da existência sempre se dar dentro de uma círculo hermenêutico que vai mais além de nossas teorias, definições e conceitos a respeito de nós mesmos e do mundo, podemos compreendê-la em uma totalidade (o sentido do Ser). A esse comportamento ou modo fundamental de “ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo” – que é a base para compreendermos a existência humana em sua totalidade – Heidegger denominou *cuidado* ou *preocupação (Sorge)*. Pois antes de qualquer teoria e prática³⁴¹, o *Dasein* já se “preocupou”, ou seja, já se compreendeu dentro de uma relação de abertura unitária e atemática. Como aponta o autor:

[...] o termo escolhido não é escolhido porque de imediato e em grande medida o *Dasein* seja algo assim como econômico e “prático”, mas porque o ser do *Dasein* ele mesmo deve se tornar visível como *preocupação*. Expressão que por sua vez deve ser apreendida como conceito ontológico estrutural.³⁴²

Mas o que Heidegger quer dizer aqui com “preocupação” (*Sorge*)? Antes de tudo, vale ressaltar que os termos utilizados por Heidegger para designar os modos de ser fundamentais da existência humana não são meros adornos lingüísticos, mas são uma necessidade metodológica. Alguns termos imortalizados pela tradição para se referir a existência humana (como “ser humano”, “homem” ou “sujeito”) estão carregados de interpretações cristalizadas que nos direcionam para uma compreensão específica, ocultando outras. Ao tomarmos tais definições tradicionais como pressupostos evidentes, a pergunta pelo sentido do Ser e pelo que é próprio da existência humana fica esquecida. Por esse motivo, a análise fenomenológica-hermenêutica de Heidegger vai carregada de uma desconstrução desses termos tradicionais, com o intuito de chegarmos a compreensões mais originárias e fundamentais que, por sua vez, exigem uma nova linguagem. Segundo Seibt, Heidegger “[...] produz certa violência com as palavras que conhecemos e procura fazer com que elas falem novamente a partir de sua origem, da experiência que está em sua raiz. Nos seus textos as

³⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §41, pp. 537-539.

³⁴¹ Cf. *Ibid.*, §41, p. 541.

³⁴² *Ibid.*, §12, p. 181.

palavras perdem sua pretensa objetividade e se tornam indícios de algo que se esconde [...] ³⁴³. E é aqui que o termo “preocupação” entra como uma expressão que pode liberar tais compreensões fundamentais que escondem e se ocultam por detrás dos conceitos tradicionais.

Primeiramente, não podemos entender “preocupação” como aborrecimento, ansiedade diante de algo ou estado de aflição ³⁴⁴. Mas com o termo “preocupação”, Heidegger quer significar aquela atitude que é condição de possibilidade para a compreensão e vivência de todos os existenciários que conformam nosso ser. Só podemos compreender a existência humana como *temporalidade, possibilidade, abertura e ser-no-mundo* porque, antes de mais nada, existimos dentro de um comportamento fundamental de sempre e cada vez “sermos-adiantados-diante-de-nós-mesmos-em-um-mundo” ³⁴⁵. Existimos enquanto “preocupação”.

Logo, é tomando a existência humana a partir do modo de ser fundamental da “preocupação”, que podemos compreendê-la de uma forma mais vivencial, finita e existencial: não a partir de categorias abstratas, mas sim de existenciários. Segundo Casanova, a “preocupação” e os demais existenciários encontrados pela “Analítica do *Dasein*” de Heidegger nos mostram que “[...] não somos nós que decidimos como as coisas aparecem, mas que são elas que nos determinam pelo modo como significativamente nos interpelam” ³⁴⁶. Dessa forma, a partir do horizonte de compreensão da finitude nos compreendemos a nós mesmos como seres que sempre estão adiantados em relação a si mesmos em um mundo, ou seja, que já sempre estão lançados em um tempo, em possibilidades, em um mundo, em abertura para a relação com os utensílios intramundanos (por meio da “ocupação”) e com os outros (por meio da “preocupação-com”).

No entanto, ao apresentarmos a existência humana dessa forma, isto é, a partir de existenciários, corremos o risco de interpretá-los como modos de ser separados e isolados, como se fossem novas categorias racionais inventadas por Heidegger, as quais ele simplesmente inventou novos nomes para dar um “ar” de novidade. É comum, guiados por essa interpretação, acharmos que Heidegger só está usando palavras novas para categorias que já foram apontadas por outros pensadores e estudos. Entretanto, se Heidegger apresenta sua “Analítica do *Dasein*” de uma forma onde pontua cada existenciário, seu objetivo não era dividir o ser humano em partes (como fazem as ciências ônticas), mas sim preparar o terreno

³⁴³ SEIBT, Cezar. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015, p. 26.

³⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §12, p. 181.

³⁴⁵ Cf. *Ibid.*, §41, pp. 537-539.

³⁴⁶ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 121.

para a compreensão de um modo de ser fundamental que está por trás e serve como base para todos esses existenciários: a *preocupação* (*Sorge*).

A existência humana se compreende dentro de uma totalidade: o sentido do Ser. Os existenciários determinam a existência humana sempre e cada vez de forma unitária, nunca ocorrendo um em justaposição ao outro. E ao analisarmos todos esses existenciários, a “preocupação” se mostra como o modo de ser fundamental que os possibilita e sustenta. Se a existência é temporalidade, possibilidade, abertura e ser-no-mundo, isso se deve ao fato de que, antes de mais nada, ela se apresenta como “preocupação”. E com a “preocupação” – enquanto comportamento fundamental que permite a compreensão de todos os existenciários – nasce o seguinte problema: “*como a totalidade do todo-estrutural mostrado deve ser determinada do ponto de vista ontológico existenciário?*”³⁴⁷. Como é possível entender a existência humana a partir da totalidade possibilitada pela “preocupação”, sem que corramos o risco de novamente dividirmos o ser humano em partes e assim perder a noção do todo que o constitui? Essas questões são denominadas por Heidegger como o problema da “totalidade do todo estrutural”. Como afirma Casanova:

Em meio à descrição dos existenciais a partir da cotidianidade mediana, nós tendemos a compreender os existenciais de maneira compatível com a mediania da cotidianidade, ou seja, nós tendemos a compreendê-los de maneira pura e simplesmente formal. Dizer isso implica afirmar que nossa compreensão mediana tende a princípio a tratar os existenciais como se o que estivesse em questão fosse a composição de um feixe de faculdades que, em seu somatório final, determinariam o ser-aí. Exatamente por isto, para evitar tal tendência, é preciso encontrar um projeto existencial que concretize de tal modo a si mesmo, que ele apareça radicalmente como sendo todos os existenciais em um único fenômeno. A este problema Heidegger deu o nome de o problema da “totalidade do todo estrutural”.³⁴⁸

O problema da totalidade do todo estrutural pode ser sintetizado na seguinte pergunta: é possível ao *Dasein* – em sua finitude característica – ser *si próprio*³⁴⁹, ou seja, ter uma compreensão total de seu próprio ser em sua existência pessoal e concreta? Em um primeiro momento, a resposta a essa pergunta se apresenta como negativa. Pois, justamente por ser finito, o *Dasein*, existindo, sempre parece mostrar algo “faltante”³⁵⁰ (*Ausstand*), como aponta Heidegger: “Enquanto ele é, há cada vez no *Dasein* algo que falta, que ele pode ser e que ele

³⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §39, p. 507.

³⁴⁸ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 234.

³⁴⁹ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §45, p. 639.

³⁵⁰ *Ibid.*, §45, p. 645.

será”³⁵¹. Em sua existência finita o *Dasein* sempre se apresenta como uma “constante incompletude”³⁵², uma existência aberta, pendente, que ainda está por se construir e que, justamente por isso, parece não poder se definir ou assumir terminantemente sua existência como sua. Seria isso um impedimento à possibilidade de uma compreensão mais originária da existência humana a partir de si mesma? É impossível ao *Dasein* compreender-se a partir de uma totalidade estrutural?

É justamente nesse ponto que toda a “Análítica do *Dasein*” realizada até aqui se encontra diretamente com a questão da morte. Visto que, apesar de em nossa existência finita parecermos seres incompletos, possuímos sim um fim, um ponto final, um limite: a morte. Como afirma Heidegger: “Mas a esse faltante pertence o ‘final’ ele mesmo. O ‘final’ do ser-no-mundo é a morte. Esse final pertencente ao poder-ser, isto é, à existência, delimita e determina a totalidade cada vez possível do *Dasein*”³⁵³. Logo, o fenômeno da morte é justamente a condição existencial que permite ao *Dasein* se compreender a si mesmo e a todas as suas relações a partir da “preocupação”, isto é, em totalidade. Pois o *Dasein* só consegue alcançar e conquistar um projeto singular de si, isto é, ser si próprio, na medida em que se confronta com sua finitude e morte. Como aponta Casanova: “Essa conquista parece ocorrer, então, por meio da noção de morte ou de finitude, na medida em que a morte consuma o poder-ser no quadro fechado de um conjunto de possibilidades já dadas. [...] A morte traz à tona o fechamento da existência e a constituição de uma totalidade do existir”³⁵⁴.

Mas aqui nos vemos diante de uma dificuldade: quando a morte se apresenta na existência humana, ela encerra qualquer possibilidade de compreensão, inclusive a compreensão da totalidade estrutural do *Dasein*. Como o próprio Heidegger ressalta: “O atingir do todo do *Dasein* na morte é ao mesmo tempo a perda do ser do ‘aí’. A passagem ao já-não-ser-‘aí’ priva precisamente o *Dasein* da possibilidade de experimentar essa passagem e de entendê-la como experimentada”³⁵⁵. Em suma, quando a morte se mostra em nossa existência individual, deixamos de existir. Logo, como é possível que nos compreendamos em totalidade a partir da morte, se esta implica justamente o fim da existência?

Com esse questionamento entramos propriamente no problema fundamental dessa pesquisa: *a morte a partir de um olhar fenomenológico-hermenêutico*. Visto que agora a

³⁵¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §45, p. 645.

³⁵² Ibid., §46, p. 653.

³⁵³ Ibid., §45, p. 645.

³⁵⁴ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 2: tempo e historicidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 22.

³⁵⁵ HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §47, p. 657.

morte se apresenta a nós como um problema que não faz parte exclusivamente da esfera biológica, médica, histórica, sociológica ou até mesmo teológica³⁵⁶. Mas que se mostra, fundamentalmente, como um problema relacionado com a possibilidade de compreender a existência humana em totalidade, a partir de si mesma, por meio daquilo que lhe é próprio. Alcançar essa compreensão da morte como base para a compreensão da existência humana em sua totalidade é importante, visto que é a partir dela que se possibilita uma aproximação ao estudo psicológico do ser humano que não se limita a tomá-lo como um objeto: a partir de categorias e modos de ser que não lhe são próprios, e sim da lida com objetos. Mas que se fundamenta justamente naquilo que lhe é mais próprio: sua finitude, seu caráter de possibilidade, de abertura, de “ser-no-mundo”, de “preocupação” e, principalmente, de *ser-para-a-morte*. Uma psicologia na finitude: que tem por base o modo de ser próprio da existência humana de “ser-para-a-morte”. Caráter de “ser-para-a-morte” este que nos aprofundaremos no capítulo a seguir.

³⁵⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §49, p. 683-685.

6. A MORTE COMO REALIDADE FUNDAMENTAL PARA A COMPREENSÃO DA EXISTÊNCIA HUMANA NA FINITUDE: O EXISTENCIÁRIO “SER-PARA-A-MORTE”

Vimos no segundo capítulo desta pesquisa como a realidade da morte gera uma série de atitudes no ser humano. Com o auxílio de pesquisas de diversas áreas das Ciências Humanas e da Saúde, notamos como o medo³⁵⁷, o horror³⁵⁸ e a necessidade de dar sentido a existência³⁵⁹ são algumas atitudes características do ser humano diante da possibilidade de seu fim. Além disso, também ressaltamos como nossa sociedade contemporânea ocidental vive uma verdadeira fuga e “interdição”³⁶⁰ da morte, onde toda e qualquer manifestação de dor pela perda – seja a dor por minha própria morte (cuidados paliativos) ou a dor pela morte dos outros (luto) – é proibida, silenciada e vista como fraqueza.

Também notamos como tais análises revelam o *positum* da morte (ou seja, aquilo que há de empírico, observável e quantificável nesse fenômeno), mas não alcançam uma compreensão de tal realidade a partir de um nível mais pessoal, existencial e finito. Visando alcançar uma compreensão da existência humana a partir da morte dentro desse horizonte interpretativo mais vivencial e finito, essa pesquisa está trilhando o itinerário investigativo da fenomenologia-hermenêutica utilizada por Heidegger. Tal caminho apontou para a necessidade de uma desconstrução daquilo que já tomamos como óbvio e evidente na existência humana, e nos revelou que o ponto de partida mais vivencial e finito para se compreender tal realidade não é as categorias racionais e empíricas que surgem de uma relação sujeito-objeto, mas sim o seu caráter fundamental de *Dasein*: de ser *temporalidade*, *possibilidade*, *abertura*, *ser-no-mundo* (“junto-a” utensílios e “sendo-com” outros) e *preocupação*.

Enquanto investigava em sua “Análítica do *Dasein*” o comportamento fundamental da *preocupação* – que permite ao *Dasein* se compreender a partir desses existenciários citados acima – Heidegger notou que tais modos de ser fundamentais não podem ser entendidos como categorias que ocorrem de maneira separada ou justapostas na existência humana. Compreender aos existenciários da “temporalidade”, “possibilidade”, “abertura”, “ser-no-

³⁵⁷ Cf. KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983, p. 41.

³⁵⁸ Cf. MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 33.

³⁵⁹ Cf. JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Editora Cultrix: São Paulo, 2003, p. 133.

³⁶⁰ Cf. ARIËS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 82.

mundo” – e a própria “preocupação” – como meras conceituações abstratas é correr o risco de compreender a existência humana não a partir do que lhe é próprio, mas sim do que não lhe pertence, do que lhe é *impróprio*: o modo de ser de um objeto, que simplesmente “está-à-mão” (*Vorhandensein*)³⁶¹, à disposição para o uso e que se caracteriza por já ter uma finalidade dada, estática, geralmente voltada para a realização de uma tarefa específica.

Por isso, tal constatação direciona a “Análítica do *Dasein*” de Heidegger para o chamado “problema da totalidade do todo estrutural”³⁶²: é possível compreender a existência humana, entendida fundamentalmente como *Dasein*, a partir de uma totalidade de suas estruturas? Dito de forma mais específica: é possível compreender o *Dasein* a partir daquilo que lhe é *próprio*, de *si próprio*³⁶³, dessa existência que é *sempre e cada vez mais minha*³⁶⁴?

Em *Ser e Tempo*, mais precisamente no Primeiro Capítulo da Segundo Seção, Heidegger afirmará que o fenômeno da morte é a realidade capaz de permitir ao *Dasein* compreender-se a partir do que lhe é próprio. E ainda que a morte não seja o tema central de *Ser e Tempo* – muito menos do pensamento heideggeriano em sua totalidade – Heidegger dedicará vários parágrafos a esse tema que nos permitem uma compreensão fundamental da existência humana a partir da finitude, liberando compreensões sobre o ser humano que não se limitam ao que não lhe é próprio (o modo de ser dos objetos, que podem ser classificados em categoriais, fechados em conceitos), mas que se baseiam no que lhe é originariamente próprio: sua finitude e abertura fundamental enquanto possibilidade. Compreender o ser humano a partir da finitude e da morte é entendê-lo a partir do horizonte interpretativo mais existencial e histórico possível: essa existência que é *sempre e cada vez mais minha*. Pois a morte, assim como a existência, se apresenta a nós como a realidade mais individual, pessoal e intransferível. Logo, se queremos compreender o *Dasein* a partir do que lhe é mais próprio e pessoal, por meio do que ele é em sua totalidade (e não em suas partes), é pelo fenômeno da morte que devemos iniciar nossos esforços.

Mas como mostramos no segundo capítulo dessa pesquisa, nossa análise sobre a morte não se iniciará pelos dados empíricos e quantitativos apontados pelas Ciências Humanas e da Saúde a respeito desse tema. Guiados pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, buscaremos alcançar uma compreensão mais existencial de tal fenômeno, um entendimento que parte das próprias estruturas e modos de ser do *Dasein*, a saber, seus existenciários. E é

³⁶¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 139.

³⁶² Cf. *Ibid.*, §39, p. 507.

³⁶³ *Ibid.*, §45, p. 645.

³⁶⁴ Cf. *Id.*

aqui que entrará em jogo um existenciário fundamental: o *ser-para-a-morte*. Se desejamos compreender o *Dasein* a partir de uma totalidade garantida pela “preocupação”, devemos direcionar nosso olhar agora para aquela realidade mais própria da existência humana: a morte. Que se apresenta fundamentalmente não como algo externo que vem em direção ao ser humano e o leva, mas como uma realidade que já lhe pertence, que já lhe é própria, que faz parte integrante de suas estruturas: o modo de “ser-para-a-morte”. Existindo, já somos “ser-para-a-morte”. E só podemos nos compreender em totalidade a partir da vivência da morte como uma realidade própria e *cada vez minha*³⁶⁵. Compreender a existência humana a partir da morte e da finitude – entendidas como as realidades mais próprias do ser humano – é relembrar, dentro do escopo das diferentes linhas psicológicas existentes, que o ser humano deve ser entendido a partir do que ele é e se mostra, e não a partir daquilo que não lhe pertence: o modo de ser de um objeto, que pode ser quantificado, classificado e mensurado exclusivamente por critérios positivos e empíricos. O “ser-para-a-morte” libera um caminho dentro da finitude para as análises psicológicas a respeito do ser humano. Relembrando que todo esforço científico da Psicologia possui um solo finito: o ser humano entendido a partir daquilo que lhe é próprio, a saber, sua finitude e mortalidade.

Mas como é possível compreender a existência humana em totalidade a partir da morte, visto que quando ela se mostra em nossa existência individual, deixamos de existir? Como é possível que nos compreendamos em totalidade a partir do que nos é próprio, a saber, por meio da morte, se esta implica justamente o fim da existência? E mais: se o caráter de “ser-para-a-morte” é tão fundamental na existência humana, por que a repulsa atual de nossa sociedade a tudo o que diz respeito à morte? Por que a morte se mostra como uma realidade tão complexa e perturbadora (como mostramos no segundo capítulo) se ela é uma estrutura integrante da existência humana?

Tais questionamentos já nos revelam que o caráter de “ser-para-a-morte” não é uma realidade óbvia e que se entende por si mesma. Por isso, faz-se necessário uma análise fenomenológica-hermenêutica prévia de como compreendemos o fenômeno da morte em nossa realidade mais cotidiana, em nossa lida com os utensílios e com os outros. Para em seguida podermos assegurar e fornecer uma compreensão mais originária a respeito da morte enquanto realidade pertencente ao *Dasein* em seu modo de “ser-para-a-morte”. Tarefa essa que se configura como o ponto central de nossa pesquisa. Sendo assim, surge a questão: como nós compreendemos e vivenciamos o fenômeno da morte em nossa realidade mais cotidiana,

³⁶⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §47, p. 663.

a saber, em nossa lida com os utensílios e intramundanos e com os outros? É o que veremos a seguir.

6.1 O fenômeno da morte na interpretação cotidiana: o *Impessoal (Das Man)*

Na cotidianidade em que estamos imersos, a ideia de que o fenômeno da morte é aquele que justamente nos desperta para a consciência do que nos é próprio se mostra como algo mais ou menos mórbido. Pois como vimos no segundo capítulo dessa pesquisa, vivemos em um contexto histórico do “industrialismo feliz”³⁶⁶, onde somos educados a crer que a técnica e a ciência eliminarão todos os males da vida humana, inclusive a morte. Logo, qualquer coisa relacionada a esse tema soa a nós como fracasso, fraqueza e debilidade, sendo necessário silenciar assuntos relacionados com a morte a qualquer custo.

Além disso, no cotidiano em que estão envoltas nossas relações com os utensílios e com os demais, a afirmação de que uma compreensão mais originária de nossa existência se dá no horizonte hermenêutico da finitude e da morte parece-nos algo absurdo. Como é possível compreender nossa existência a partir da realidade da morte se, enquanto estamos vivos, a morte ainda não se fez presente? Como é possível afirmar que a morte é um fenômeno que faz parte integrante de nosso ser mais próprio, se quando ela finalmente se fizer presente em nossa vida, simplesmente não mais existiremos? Em nossa lida cotidiana, parece-nos óbvio e evidente que vida e morte são realidades totalmente diferentes: onde uma se encontra, a outra não pode existir.

Sendo assim, não estaria Heidegger ignorando tal separação evidente entre vida e morte ao afirmar que somos fundamentalmente “ser-para-a-morte”?

É bem verdade que a separação entre vida e morte é algo óbvio, até mesmo empiricamente constatável. No entanto, uma compreensão mais originária da existência não parte daquilo que é meramente óbvio, muito menos do que é meramente empírico. Por trás de tais definições se ocultam experiências originárias que podem ser liberadas, para que assim possamos alcançar uma compreensão da existência humana a partir dela mesma, do que lhe é próprio, e não a partir daquilo que não lhe pertence: o modo de ser de um objeto de estudo, que pode ser avaliado e mensurado a partir do que é óbvio e empiricamente percebido.

³⁶⁶ ARIÈS, Phillipe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 602.

Se nosso objetivo é compreender a existência humana a partir do que lhe é próprio, devemos ter como ponto de partida justamente a cotidianidade onde fazemos a constatação de uma suposta separação entre vida e morte para, em seguida, perguntar-nos: o que possibilita que coloquemos a questão da morte sempre em contraposição a vida? Que experiências nos permitem notar o fenômeno da morte dessa maneira em nossa existência mais cotidiana, a saber, em nossa lida com os utensílios e com os outros? A separação que fazemos entre vida e morte é equívoca, mas essa equivocidade não é casual. Visto que por trás de cada interpretação equivocada a respeito da existência reside um caráter essencial e originário da mesma que ficou ocultado³⁶⁷. Que estrutura fundamental do *Dasein* é esta que se oculta por trás da divisão da existência humana entre vida e morte e que a possibilita?

Segundo Heidegger, por nossa existência ser fundamentalmente *Dasein*, isto é, sempre aberta e lançada a várias possibilidades, podemos “ganhar-nos ou perder-nos”³⁶⁸. Isto implica dizer que, uma vez existindo, podemos compreender nossa existência tanto a partir do que nos é próprio (modo de ser da propriedade) quanto daquilo que nos é impróprio, isto é, do que não nos pertence enquanto seres abertos (como a relação sujeito-objeto, por exemplo). Como vimos em outras ocasiões, Heidegger chama esse modo de existirmos a partir do que não nos é próprio de *impropriedade*³⁶⁹. E vale ressaltar novamente que Heidegger não entende o modo de ser da impropriedade como uma forma de vida inferior e menos digna do que o modo de ser da propriedade³⁷⁰, como se o objetivo da existência humana fosse sair da condição “pecadora” e “ferida” da impropriedade, alcançando a “salvação” e a “vida digna” dentro do modo ser da propriedade. A impropriedade, assim como o modo de existir a partir do que nos é próprio, são existenciários fundamentais da existência humana. Ou seja, existindo, já somos sempre e cada vez tanto ao modo da propriedade quanto da impropriedade, justamente por sermos seres abertos e lançados a possibilidades.

Uma vez existindo, podemos ser ao modo próprio de abertura e possibilidade, que implica em nunca nos fechar definitivamente em uma forma de ser específica (a igual que objetos), mas compreender-nos como “possibilidade de mudança”³⁷¹, ou seja, de nos construirmos a partir do conjunto de sentidos e significados que nos interpelam em nosso existir. Mas também podemos ser ao modo do que não nos é próprio, mas que é próprio de

³⁶⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Principios metafísicos de la Lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007, §11, p. 200.

³⁶⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

³⁶⁹ Id.

³⁷⁰ Cf. Ibid., §9, pp. 141-143.

³⁷¹ RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019, p. 61.

todo mundo: sonhar como todo mundo sonha, ter as mesmas aspirações que todo mundo tem, definir-nos a partir daquilo que todos se definem, compreender vida e morte como todo mundo as compreende. Esse modo impróprio de existir a maneira como todos existem não é fruto de um desvio moral ou alienação política, mas faz parte de nossa própria estrutura ontológica. Visto que, por sermos seres abertos e nunca fechados a uma essência pré-definida, sempre estamos nos construindo a partir de um mundo, de uma relação com os utensílios e com os outros. E essa relação é tão íntima, tão vivencial, que muitas vezes passamos a nos compreender exclusivamente a partir do modo de ser desses utensílios e desses outros com os quais nos relacionamos, negando nossa possibilidade de mudança e abertura. Segundo Rodrigues, na impropriedade:

[...] nós não somente constituímos as nossas identidades a partir da medianidade, como nos tomamos como essas identidades, identificando-nos tão perfeitamente com elas, que passamos a sê-las, mesmo quando as experiências nos convocam e nos interpelam a assumir outros modos de ser.³⁷²

Sendo, na maioria das vezes, ao modo de ser da impropriedade, acabamos compreendendo nossa existência não como abertura fundamental, mas sim ao modo de ser dos utensílios com os quais nos ocupamos. Conseqüentemente, terminamos por analisar ao ser humano a partir de categorias, como se fossemos objetos estáticos, portadores de uma essência específica, abstrata, metafísica, perene. E, assim, acabamos por nos opor e excluir radicalmente, em nossas análises, a tudo o que é finito, passageiro, contingente e mortal. Na impropriedade, onde o modo de ser dos objetos é tomado como nosso modo de ser mais próprio, a morte é sempre vista como algo em radical oposição à vida. A morte é sempre considerada como uma realidade externa ao ser humano: que nos visita e nos leva. E como na impropriedade terminamos por nos compreender constantemente como todos se compreendem – e a nos ocupar de nossa existência como todos se ocupam – passamos também a ver a morte como algo em oposição à vida como todos as vêem. Como se isso fosse o dado mais óbvio, evidente e inquestionável.

Investigando assim, na cotidianidade, o que possibilita a equivocidade da divisão da existência em vida e morte, eterno e finito, perene e contingente, Heidegger libera então a condição fundamental do existir humano que estava oculto e que, por sua vez, possibilita toda nossa dificuldade em compreender a morte como uma estrutura fundamental do *Dasein*. Essa

³⁷² RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019, p. 61.

condição fundamental é justamente nossa atitude imprópria de nos compreender – e nos fechar – na forma como todos se compreendem. A esse modo de ser na impropriedade que faz com que nos compreendamos ao modo como todos se compreendem, Heidegger chamou de *impessoal* ou *a-gente*³⁷³ (*Das Man*). Cabe-nos agora entender como o “impessoal” condiciona nosso modo de ser no mundo, servindo como círculo interpretativo ou *situação hermenêutica*³⁷⁴ que obstaculiza uma compreensão da morte e da existência humana enquanto “ser-para-a-morte”. Como existimos a partir do “impessoal”? Como tal modo de ser específico faz com que entendamos morte e vida como realidades extremamente opostas? Como tal estrutura nos afasta de uma compreensão da existência humana a partir da morte e da finitude?

Para respondermos essas questões, precisaremos recorrer ao §27 de *Ser e Tempo*. Ali, Heidegger afirma que o “impessoal” é a forma como nos comportamos e somos na maioria das vezes em nossas relações. Na cotidianidade, muitas vezes não nos vemos como seres abertos a possibilidades, mas sim como seres que já estão completamente determinados por padrões sociais, por modos de ser aceitos por todos e tomados como “naturais”. Frequentemente agimos, pensamos e nos compreendemos pressupondo a existência de uma essência pré-definida, de uma natureza já dada, de uma meta definitiva para as quais todas as nossas ações e nossos modos de ser devem caminhar. Logo, na impropriedade, nunca nos compreendemos a partir de nosso modo de ser mais próprio de ser abertura a possibilidades, mas acabamos nos compreendendo a partir daquilo que *todo mundo* se compreende. E “todo mundo” é uma expressão impessoal, porque geralmente por trás da expressão “todo mundo” não há *ninguém*. Por isso, Heidegger afirma que na cotidianidade, geralmente nos compreendemos de forma “impessoal” (*Das Man*), como se nada nos tocasse diretamente, porque é algo que toca a *todos*. E sendo algo que envolve a “todo mundo”, na verdade, termina por não envolver *ninguém*:

Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da “grande massa” como a-gente se afasta; achamos “escandaloso” o que a-gente acha escandaloso. A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade.³⁷⁵

³⁷³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §27, p. 365.

³⁷⁴ *Ibid.*, §45, p. 641.

³⁷⁵ *Ibid.*, §27, p. 365.

Esse modo de ser impróprio de sempre nos compreender de forma impessoal se manifesta em nosso cotidiano a partir de uma busca constante de *nivelamento (Einebnung)*³⁷⁶. Comportando-nos e sendo como todos são, todas nossas possibilidades de ser ficam niveladas em uma só: a de todos. E qualquer tentativa de existir fora desse nivelamento geral é criticada e questionada, forçando a pessoa a voltar a se entender e ser como todo mundo se entende e é. Até mesmo quando ousamos romper com os padrões, buscando modos de vida alternativos, fazemos isso de forma nivelada: como todos costumam fazer.

Dessa forma, Heidegger notou que na cotidianidade, o “impessoal” faz com que nossos comportamentos busquem sempre uma *mediania (Durchschnittlichkeit)*³⁷⁷. Nada pode ser extremamente novo, único, original. Mas, nas nossas compreensões cotidianas dentro da impropriedade, qualquer informação, modo de ser, forma de agir – por mais nova e original que seja – é considerada como uma realidade há muito conhecida por todos, como algo comum e banal. Na compreensão cotidiana, nada é extraordinário, mas tudo é tido como normal, corriqueiro e mediano:

Essa mediania na prefiguração do que se pode ou é permitido ousar vigia toda exceção que possa sobrevir. Toda precedência é silenciosamente nivelada. Tudo o que seja original é desbastado em algo de há muito conhecido. Tudo o que foi conquistado na luta passa a ser manuseado. Todo segredo perde sua força. A preocupação da medianidade desvenda uma nova tendência essencial do *Dasein* por nós denominada *o nivelamento* de todas as possibilidade-de-ser.³⁷⁸

Em nossos modos de ser mais cotidianos, aqueles onde nos compreendemos de forma imprópria a partir do modo como lidamos com os utensílios e com os outros, tudo já parece público. No processo do “nivelamento” e da “mediania”, parece que toda forma de ser própria, única, original e vivencial na verdade não é uma realidade pessoal, mas sim de todos. O que vivenciamos de forma mais íntima, é considerado algo normal que todo mundo vive, viverá ou já viveu. A essa forma de compreensão impessoal, que nivela tudo dentro de uma mediania, Heidegger denominou de *publicidade (Offentlichkeit)*³⁷⁹.

Um exemplo desse nivelamento, que torna tudo mediano, público e impessoal, ocorreu com os casos de morte pela COVID-19 e todos os traumas gerados nos sobreviventes. Para aqueles que perderam familiares e amigos para essa doença, era – e ainda é – comum vivenciar a situação de compartilhar essa dor muito íntima e pessoal com outras pessoas, para

³⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §27, p. 365.

³⁷⁷ Id.

³⁷⁸ Id.

³⁷⁹ Ibid., §27, p. 367.

logo ouvir das mesmas as seguintes afirmações: “todo mundo está sofrendo perdas também” ou “nós também perdemos familiares, isso é algo que todos estão vivendo”. O que podemos ver nesses casos do cotidiano é que uma experiência vivencial, única e original – que é a perda de um familiar e o processo do luto – imediatamente é nivelada no cotidiano como algo de todos (“publicidade”), por isso, não cabe ao enlutado se achar um privilegiado ou digno de uma atenção especial por isso, mas ele deve voltar a ser e se comportar como todos estão se comportando (“mediania”).

Essa “ditadura do impessoal”³⁸⁰ pode ser notada em um episódio da obra de Albert Camus (1913-1960), intitulada *A Peste*. Nela, Camus imagina uma cidade isolada em quarentena por conta de um surto de peste bubônica. E durante toda a obra ele vai descrevendo os comportamentos e dramas vividos por vários personagens que estão presos nessa situação. Dentre as várias realidades que essas pessoas em quarentena vivenciam, Camus descreve uma em particular que se relaciona muito com o que estamos tratando aqui a respeito de como, na cotidianidade, o modo de ser do impessoal nivela tudo como algo normal, mediano e público. Vejamos:

Enfim, nesses extremos da solidão, ninguém podia contar com o auxílio do vizinho e cada um ficava só com a sua preocupação. Se alguém, por acaso, tentava fazer confidências ou dizer alguma coisa do seu sentimento, a resposta que recebia, qualquer que fosse, magoava na maior parte das vezes. Compreendia então que ele e o interlocutor não falavam da mesma coisa. Com efeito, ele exprimia-se do fundo de longos dias de ruminação e de sofrimentos e a imagem que queria transmitir ardera muito tempo no fogo da espera e da paixão. O outro, pelo contrário, imaginava uma emoção convencional, a dor que se vende nos mercados, uma melancolia em série. Amável ou hostil, a resposta caía sempre no vazio, era preciso renunciar a ela. Ou, pelo menos, aqueles para quem o silêncio era insuportável – já que os outros não conseguiam encontrar a verdadeira linguagem do coração – resignavam-se a adotar a língua dos mercados e a falar, também eles, de maneira convencional, a da simples narração e do diz-que-diz, de certo modo, a crônica cotidiana. Ainda nesse caso, as dores verdadeiras adquiriram o hábito de se traduzir em fórmulas banais de conversação.³⁸¹

Dentro das análises ontológicas de Heidegger, essa “língua dos mercados” ou “simples narração” que “diz-que-diz”, apontada por Camus – que é capaz de “transformar dores verdadeiras em fórmulas banais de conversação” – é o “impessoal”. Em nossa compreensão cotidiana impessoal, toda nossa linguagem já não é utilizada para desvelar sentidos das experiências originárias que vivenciamos, mas ela torna-se apenas *falatório (Gerede)*³⁸², ou seja, uma linguagem que se limita ao que todo mundo fala. Como aponta Rodrigues: “[...] no

³⁸⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §27, p. 365.

³⁸¹ CAMUS, Albert. *A peste*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2018, pp. 75-76

³⁸² HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §35, p. 471.

falatório, fala-se o que todo mundo fala, tudo já se mostra evidente, não sendo necessária cogitações adicionais. A fala ocorre de um modo esvaziado, evidenciando o não questionamento e a ausência de reflexão”.³⁸³

O “impessoal” determina, em nossa compreensão cotidiana, até mesmo aquilo que nos deve chamar a atenção e aquilo que não deve despertar nosso interesse. E isso se dá por meio de uma atitude de nunca conseguirmos deter-nos por muito tempo em um mesmo tema, problema ou questão. Na cotidianidade, toda vez que nos encontramos com alguma realidade, não nos detemos na compreensão da mesma, mas sempre já estamos ávidos por saltarmos para outras novidades, o que nos impede de aprofundarmos na compreensão das experiências originárias. E qualquer pessoa que dedique muito tempo a “pensar” em algum problema, logo é advertida que isso não é saudável, mas que deve procurar algo para se *distrair*. A esse modo de ser de não nos atermos profundamente em nada, mas sempre buscarmos nos distrair com novidades (preocupando-se e ocupando-se com aquilo que todo mundo se preocupa e se ocupa), Heidegger denominou *curiosidade (Neugier)*³⁸⁴: “A curiosidade [...] busca o novo só para saltar novamente desse para outro novo. [...] Por isso a curiosidade se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato. [...] Nessa incapacidade de permanecer nas coisas, a curiosidade se ocupa da constante possibilidade de *distração*”³⁸⁵.

Sendo assim, ao mostrar-nos como nossa compreensão cotidiana e imprópria tudo entende de forma impessoal – nivelando tudo ao meramente conhecido (“nivelamento”); transformando tudo em conhecimento mediano (“mediania”); que não pertence a ninguém em particular, mas a todos e ao público (“publicidade”); reproduzindo os discursos e ideias que todos reproduzem (“falatório”); saltando de uma novidade à outra tal como todos fazem, não se limitando muito tempo em alguma questão (“curiosidade”) – Heidegger nos ajuda a entender porque em nossa existência mais corriqueira consideramos a morte sempre como algo em contraposição à vida. Nossa dificuldade em compreender a existência a partir daquilo que nos é mais próprio – a finitude e o fato de que a morte é uma realidade cada vez mais minha – reside no fato de que nossa visão cotidiana a respeito da morte também está incluída no círculo interpretativo ou situação hermenêutica do “impessoal”. E como o “impessoal” da compreensão cotidiana entende a morte? Ou em palavras de Heidegger: “como o entender que se-encontra no falatório de a-gente mantém aberto o ser-para-a-morte? Como o a-gente se

³⁸³ RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019, p. 136.

³⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §36, p. 479.

³⁸⁵ *Ibid.*, §36, p. 485.

comporta, entendendo, em relação à possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável do *Dasein*?”,³⁸⁶

No §51 de *Ser e Tempo*, Heidegger nos mostra que na interpretação cotidiana do “impessoal”, a morte nunca é entendida como algo que faz parte de nós, mas sim como algo que *todo mundo* um dia viverá: *todos* um dia morrerão, mas por agora, a morte não faz parte da vida de *ninguém*. A morte, na compreensão cotidiana e imprópria, nunca é entendida como algo pessoal, mas como uma realidade impessoal.

Nesse contexto, o “falatório” esforça-se por nivelar o fenômeno da morte – que é sempre individual e inerente à existência humana – como um fato corriqueiro, comum e até freqüente. Transformada em um acontecimento público (“publicidade”), o fenômeno da morte passa a ser entendido como algo externo ao ser humano, como “casos de morte”, tal como vimos – e ainda vemos – no contexto da pandemia de COVID-19. Nos anos mais críticos da pandemia (2020 e 2021), as freqüentes notícias e números de mortes diárias pela COVID-19 eram vivenciadas pela maioria das pessoas como apenas “casos de morte”: “as pessoas estão morrendo, mas por agora, essa morte não me afeta, ainda não me alcançou”. O “falatório”, a “publicidade” e o “nivelamento” do “impessoal” fazem com a morte seja algo que não pertence a ninguém, como se ela fosse uma espécie de visitante indesejado que um dia virá, mas que até agora ainda não veio. Como afirma Heidegger:

A publicidade do cotidiano ser-um-com-o-outro “conhece” a morte como algo que sobrevém constantemente vindo-de-encontro como “caso de morte”. Este ou aquele que está perto ou está longe “morre”. Desconhecidos “morrem” diariamente e a toda hora. “A morte” vem-de-encontro como conhecido acontecimento que ocorre no-interior-do-mundo. Como tal, ela permanece na não-surpresa característica do-que-vem-de-encontro cotidiano. A-gente já tem assegurada uma interpretação para esse acontecimento. O que é dito expressamente a respeito ou no mais das vezes contido em alusões “fugazes” reduz-se a dizer que no final a-gente também morre, mas a-gente mesma não é de imediato atingida. [...] A-gente *morre* difunde a opinião de que a morte atinge por assim dizer a-gente. A interpretação pública do *Dasein* diz: “a-gente *morre*”, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é *ninguém*. O “morrer” é nivelado numa ocorrência que afeta sem dúvida o *Dasein*, mas não pertence propriamente a ninguém.³⁸⁷

Além disso, na interpretação que temos da morte no cotidiano, o “impessoal” esforça-se tanto por ocultar a morte enquanto a possibilidade mais própria que temos, que existe todo um esforço em tranquilizar a pessoa a beira da morte com discursos de que sua saúde será rapidamente devolvida, mesmo que a situação mostre totalmente o contrário. E caso esses

³⁸⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §51, p. 697.

³⁸⁷ Id.

discursos tranquilizadores do “falatório” falhem, entra em jogo a “curiosidade”: toda pessoa que, na compreensão imprópria do cotidiano, se limite a pensar demais na morte – ou a sofrer demais por conta dela – é forçado a se ocupar de outra coisa, caso não queira ser taxado de inconveniente. Isso se mostra muito presente naquilo que foi exposto no segundo capítulo dessa pesquisa a respeito do *acceptable style of facing death*³⁸⁸ (estilo aceitável de encarar a morte) e o *embarrassingly graceless dying*³⁸⁹ (estilo vergonhoso de morrer) apresentados pelos sociólogos norte-americanos Barney Glaser e Anselm Strauss. Onde, no âmbito dos hospitais, aceitar a morte significa não permitir que a possibilidade da mesma perturbe os papéis sociais exercidos tanto pelo moribundo quanto pelas pessoas que o atendem. Caso a pessoa à beira da morte insista em tocar no tema, ou demonstre de algum modo sua dor e sofrimento, ela passa a ser recriminada. Toda a angústia diante da morte e toda provocação a pensar na própria existência por conta dessa realidade é transformada pelo “impessoal” em fraqueza, debilidade, fracasso ou algo doentio. Como revela o autor:

É tão tenaz o domínio que a esquivança encobridora ante a morte exerce sobre a cotidianidade que, no ser-um-com-o-outro, seus “próximos” ainda se empenham com frequência precisamente junto ao “moribundo” para o persuadir de que escapa da morte e retorna em seguida à tranqüila cotidianidade do mundo de suas ocupações. Tal “preocupação-com-o-outro” pensa “consolar” dessa maneira o “moribundo”. Ela quer devolvê-lo à existência, ajudando-o a encobrir ainda mais completamente sua possibilidade de ser mais-própria e irremetente. A-gente se ocupa dessa maneira de uma *constante tranquilização sobre a morte*. Mas, no fundo, ela vale tanto para o “moribundo” quanto para “os que o consolam”. E mesmo no caso de deixar de viver a publicidade ainda não deve ser perturbada, nem inquietada pelo acontecimento na sua ocupada despreocupação. Pois não raro se vê na morte dos outros uma inconveniência social, quando não mesmo uma falta de tato, cuja publicidade deve ser poupada. [...] Já o “pensar na morte” é tido publicamente como uma fuga covarde, uma insegurança do *Dasein* e uma lúgubre fuga-do-mundo. *A-gente não deixa que advenha a coragem para a angústia ante a morte*. [...] De acordo com o silencioso decreto de a-gente, deve-se ter uma tranqüilidade indiferente perante o “fato” de que a-gente morre.³⁹⁰

Sendo assim, as estruturas do “impessoal”, fazendo com que compreendamos a morte em nosso cotidiano não a partir do que nos é próprio (nosso caráter de ser possibilidade e abertura na finitude), mas sim a partir do que nos é impróprio (uma suposta existência estática que deve seguir um modo de ser específico, uma essência ou natureza), têm por objetivo gerar em nós aquilo que Heidegger chamou de *alívio-de-ser* (*Seinsentlastung*)³⁹¹. Como no “impessoal” não precisamos lidar vivencialmente com a realidade da morte e da finitude, mas

³⁸⁸ GLASSER, STRAUS apud ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017, p. 221.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 223.

³⁹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §51, pp. 699-701

³⁹¹ *Ibid.*, §27, p. 367.

simplesmente lidamos com tais realidades ao modo como todos lidam, nossa responsabilidade para com a existência também nos é retirada. O “impessoal” nos alivia: anestesiando-nos, tranquilizando-nos e criando a ilusão de que o caminho de nossa vida já está definido, bastando apenas vivê-la sem muitas preocupações, existindo ao modo como todos existem. Como aponta Heidegger:

A-gente está em toda parte, de tal maneira, no entanto, que já escapuliu sempre, de onde urge que o *Dasein* tome uma decisão. Mas, porque antecipa todo julgar e todo decidir, a-gente retira cada vez a responsabilidade de cada *Dasein*. [...] Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém. A-gente *alivia* assim, cada vez, o respectivo *Dasein* em sua cotidianidade. Não só isto: com esse alívio-de-ser, a-gente vem ao encontro do *Dasein* na medida em que satisfaz sua tendência para tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis.³⁹²

Por conta desse “alívio-de-ser” gerado pelo “impessoal”, é que Heidegger afirmará que na cotidianidade, a fuga da morte “[...] *aliena* o *Dasein* de irremetente poder-ser mais-próprio”³⁹³. Toda a tranquilização, fuga e alívio gerados pelo “impessoal” na compreensão cotidiana que temos sobre a morte faz com que a entendamos como uma realidade em completa separação com a vida. Mergulhados na situação hermenêutica do “impessoal”, ficamos impedidos de compreender a morte enquanto um modo de ser próprio do *Dasein*: o “ser-para-a-morte”. É então que surgem as questões: como alcançar uma compreensão de nossa existência a partir do existenciário “ser-para-a-morte”? Como “sair” da situação hermenêutica do “impessoal”?

Para responder essas incógnitas, antes de mais nada, devemos lembrar que para Heidegger a impropriedade e sua forma “impessoal” de compreender as coisas não são um modo de vida negativo, pecaminoso, corrompido, ao qual devemos fazer de tudo para nos libertar e conseguir a “salvação” ou “redenção” em um modo de vida moralmente superior da propriedade e do “ser-para-a-morte”. Entender as coisas dessa forma seria ainda compreender o jogo da existência dentro dos limites da impropriedade e do “impessoal”, visto que são estas situações hermenêuticas que fazem com que compreendamos nossa existência como uma realidade portadora de uma essência, uma natureza ou meta pré-definida na qual todos nossos esforços e ações devem se direcionar. Se quisermos liberar compreensões mais originárias e próprias a respeito da existência humana, compreensões estas que tem como fundamento aquilo que é o próprio do *Dasein* (sua abertura fundamental a possibilidades na finitude que

³⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §27, p. 367.

³⁹³ *Ibid.*, §51, p. 701.

lhe é inerente), devemos ir justamente em direção aos conceitos e modos de ser cristalizados do “impessoal” e captar o que se oculta, o que se vela por trás de todos esses comportamentos. Como revela Heidegger: “O *ser-si-mesmo próprio* não repousa sobre um estado-de-exceção de um sujeito desprendido de a-gente, mas é *uma modificação existencial de a-gente como um existenciário essencial*”.³⁹⁴

Movido por esse passo típico da fenomenologia-hermenêutica, Heidegger notou que por trás de todas as vivências que temos dentro da situação hermenêutica do “impessoal” (“nivelamento”, “mediania”, “publicidade”, “alívio-de-ser”, “falatório” e “curiosidade”) há algo que persiste: continuamos lidando com a morte, mesmo que seja tentando nos esquivar dela. Os modos de ser da impropriedade e do “impessoal” já apontam para um modo de “ser-para-a-morte”. Em sua fuga diante da morte, o “impessoal” aponta – ainda que indiretamente – para nosso caráter fundamental de “ser-para-a-morte”. Como aponta Heidegger:

Mas com a fuga decaída *diante* da morte, a cotidianidade do *Dasein* atesta que a-gente também é cada vez determinada *como ser para a morte*, mesmo que não está expressamente a “pensar na morte”. *Para o Dasein está também constantemente em jogo, na mediana cotidianidade, esse poder-ser-mais-próprio, irremetente e insuperável, embora seja somente no modus da ocupação de uma impassível indiferença ante a possibilidade extrema de sua existência.*³⁹⁵

Fiel ao itinerário fenomenológico-hermenêutico, Heidegger mostra como dentro dos próprios modos de ser do “impessoal” oculta-se algo fundamental e próprio de nossa existência: nos compreendemos de forma originária e total a partir da realidade da morte entendida dentro do existenciário “ser-para-a-morte”. Seja fugindo da morte de forma impessoal, seja lidando diretamente com essa realidade, sempre existimos como seres que se compreendem a partir da morte. Assim, Heidegger nos mostra que uma compreensão mais originária da existência humana a partir da finitude e da morte não virá de uma “superação” do “impessoal”, mas sim a partir de uma experiência originária que vivemos justamente dentro dele, e que nos aponta para aquilo que nos é próprio: a morte como uma realidade *cada vez minha*. Que experiência originária é essa capaz de nos apontar, dentro da impropriedade que estamos imersos no cotidiano, para aquilo que nos é próprio?

Essa experiência originária é a *angústia (angst)*³⁹⁶. Angústia essa que muitas vezes é ocultada pelo “impessoal”: nivelada pelo “falatório” como um mero sentimento de medo ou simplesmente silenciada pela “curiosidade” como algo que nós não devemos pensar, muito

³⁹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §27, p. 373

³⁹⁵ Ibid., §51, p. 701.

³⁹⁶ Ibid., §40, p. 515.

menos sentir. No entanto, pese ao que pese, a angústia persiste em acompanhar o *Dasein* em seu cotidiano. Ela sempre está aí. Mas o que Heidegger quer dizer com “angústia”? Como essa experiência originária se mostra justamente como a realidade da existência que aponta para aquilo que nos é próprio? Como a “angústia” é o caminho para compreendermos a morte não como uma realidade separada da vida, mas sim como um modo se der próprio da existência humana? Essas questões serão respondidas a seguir.

6.2 O fenômeno da morte a partir da Angústia

Guiado pela fenomenologia-hermenêutica – itinerário investigativo que tem por objetivo desconstruir conceitos já cristalizados e tomados como evidentes, com o objetivo de retornar às experiências originárias que possibilitam, inclusive, tais cristalizações – Heidegger não partirá de teorias já sedimentadas pela tradição filosófica e psicológica a respeito da angústia. Seu esforço será o de analisar a angústia a partir do *Dasein*, isto é, da existência mais fática, cotidiana e possível do ser humano.

Nesse sentido, o autor primeiramente nos mostra como se dá o próprio processo da *compreensão (Verstehen)*³⁹⁷ no cotidiano. Segundo ele, a compreensão não é uma atividade meramente cognitiva, algo que nós podemos alcançar (quando compreendo algo) ou não alcançar (quando não consigo compreender alguma coisa). Pelo contrário, uma vez existindo, sempre existimos a partir de um círculo compreensivo. Existindo, sempre já estamos nos compreendendo e compreendendo o mundo ao nosso redor desta ou daquela maneira. Logo, a compreensão não é um mero comportamento humano, mas ela mesma é um existenciário: “*O entender é o ser existenciário do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca*”³⁹⁸.

Toda compreensão aponta para um processo de *interpretação (Auslegung)*, isto é, o exercício hermenêutico de captar o sentido de algo, a forma como esse algo sempre se mostra e, principalmente, aquilo que muitas vezes fica oculto, esquecido e ignorado por trás das

³⁹⁷ Na tradução utilizada por nós de *Ser e Tempo*, Fausto Castilho traduz o termo alemão *Verstehen* como *entender*. No entanto, como na literatura brasileira sobre Heidegger a maioria dos tradutores traduzem este termo por *compreender e compreensão*, utilizaremos essas expressões.

³⁹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §31, p. 411.

conceituações do discurso³⁹⁹. Vale ressaltar que toda compreensão, e o posterior exercício da interpretação, não são atividades meramente teóricas, muito menos frutos de uma abstração; mas se dão naquele nível mais fático e vivencial que constitui o *Dasein*. Ao compreender-se a si mesmo e ao mundo desta ou daquela maneira, o *Dasein* sempre já está *disposto* ou *encontra-se* (*befindlichkeit*)⁴⁰⁰ dentro de um “estado-de-ânimo” ou dentro de uma “tonalidade afetiva”⁴⁰¹ (*Stimmung*)⁴⁰². Com tal afirmação, Heidegger revela que a compreensão no cotidiano jamais se dá a maneira de uma exclusiva abstração e afastamento da realidade vivida. Muito pelo contrário, uma vez existindo, sempre nos compreendemos a partir de uma tonalidade afetiva a que estamos lançados e nos encontramos. Como aponta o autor:

O que designamos *ontologicamente* com a expressão “encontrar-se” é algo *onticamente* o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo. [...] A serenidade imperturbável, assim como o mau humor contido na ocupação cotidiana, o deslizar da primeira para o segundo, e inversamente, e ficar mal-humorado não são ontologicamente um nada, por menor que seja a atenção dada a esses fenômenos tidos como os mais indiferentes e fugazes no *Dasein*. Que os estados-de-ânimo se deterioram e podem até se inverter significa somente que o *Dasein* já está cada vez e sempre em um estado-de-ânimo.⁴⁰³

Sendo assim, toda nossa compreensão cotidiana se dá dentro de uma tonalidade afetiva específica. Mas em que consiste de fato isso que Heidegger chama de “tonalidade afetiva”? Estaria Heidegger afirmando que toda compreensão humana é um processo subjetivo e intimista baseado em sentimentos?

Para responder satisfatoriamente essas importantes questões e evitar mal-entendidos, devemos recorrer a uma obra de Heidegger imediatamente posterior a *Ser e Tempo*, intitulada *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Tal obra é fruto de um curso dado por Heidegger nos anos de 1929-1930. Nessa ocasião, o autor definirá as tonalidades afetivas da seguinte forma:

[...] as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser-aí, o que sempre diz ao mesmo tempo da convivência. Elas são jeitos do ser-aí, e, com isso, do ser-fora. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o

³⁹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §32, p. 421.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, §29, p. 383.

⁴⁰¹ O termo alemão utilizado por Heidegger é *Stimmung*. Na tradução de Fausto Castilho, tal termo foi traduzido como “estado-de-ânimo”. Já nas traduções feitas por Marco Casanova, o termo *Stimmung* é traduzido como “tonalidade afetiva”. Optaremos pela segunda opção.

⁴⁰² Cf. HEIDEGGER, *op.cit.*, 2012d, §29, p. 383.

⁴⁰³ *Ibid.*, §29, pp. 383-385.

tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. [...] Tonalidades afetivas são jeitos fundamentais nos quais nos encontramos de um modo ou de outro. Tonalidades afetivas são o como de acordo com o qual as coisas são para alguém de um modo ou de outro. [...] A partir daí fica claro: despertar tonalidades afetivas é um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo “jeito” no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser.⁴⁰⁴

Desse modo, para Heidegger as “tonalidades afetivas” são “afinações” (*Gestimmtheit*), ou seja, modos afetivos de ser e estar na realidade, que permeiam e permitem, tal como uma melodia, a compreensão humana da realidade de forma dinâmica, velando e desvelando. Em outras palavras, não são meros sentimentos, mas disposições fundamentais que ora revelam ora ocultam aspectos importantes da compreensão humana. Se nosso objetivo é alcançar uma compreensão da existência a partir daquilo que ela possui de mais próprio, o caminho a ser percorrido deve levar em consideração as tonalidades afetivas as quais o *Dasein* sempre e cada vez está disposto, está lançado. As tonalidades afetivas não são sentimentos íntimos e subjetivistas, mas são um modo como o *Dasein* sempre se encontra, por isso, sempre apontam para o caráter de abertura fundamental da existência. Existindo, sempre existimos e nos compreendemos a partir de uma tonalidade afetiva.

Em suma, segundo Heidegger, não somos nós que possuímos as tonalidades afetivas, mas são elas que nos possuem, abrindo e fechando formas de mostrar-se do mundo e do próprio “ser-aí”, permitindo uma compreensão mais originária, que não objetifica e fecha a compreensão, mas a abre. Nesse sentido, Casanova, em sua obra *Tédio e Tempo*, explica a compreensão heideggeriana das tonalidades afetivas da seguinte maneira:

Ao atribuir às tonalidades afetivas o papel de descerramento da totalidade, portanto, Heidegger está colocando radicalmente em questão essa tradição. [...] Nós nunca estamos simplesmente no espaço subsistente, pois nós já sempre nos encontramos dispostos de um modo específico no espaço. O que ocorre, por exemplo, quando nos vemos atravessados por uma atmosfera como a tristeza não é apenas a constituição de um estado afetivo interior, que matizaria nossas representações e mesmo a nossa vontade. A tristeza tampouco provém de uma única coisa ou estado de coisas, promovendo de maneira igualmente direcional o surgimento, na interioridade, de um efeito em nosso interior. A tristeza, inversamente, traz sempre consigo uma reestruturação do espaço existencial como um todo, quando a tristeza se abate sobre nós, nosso corpo imediatamente se encolhe. Ao mesmo tempo, o foco fenomenológico de meu existir acompanha esse encolhimento, de tal forma que todo um conjunto de elementos se torna indiferente para mim; e indiferente não porque *eu* agora não tenho mais nenhum interesse por eles, mas porque o encolhimento do foco inviabiliza tal interesse. Dito de outro modo, eles aparecem aqui e agora como não aparecendo. A mesma coisa vale para a alegria, a melancolia, a fúria e, sim, o tédio. Cada uma dessas atmosferas promove uma reestruturação do espaço

⁴⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011, pp. 89-90.

existencial como um todo, um novo modo de realização da abertura, do descerramento do mundo.⁴⁰⁵

As tonalidades afetivas revelam o caráter de abertura do *Dasein*. Mas é toda tonalidade afetiva que abre o *Dasein* para uma compreensão a partir do que lhe é próprio? Não. Segundo Heidegger existem “tonalidades afetivas ou afinações cotidianas”, que justamente por estarem ligadas a cotidianidade, fazem com que nós nos compreendamos de maneira impessoal, ao modo de todos. E existem “tonalidades afetivas ou afinações fundamentais”, que são aquelas que nos liberam das seguranças e tranquilizações cotidianas do “impessoal” e nos apontam para o nosso modo de ser mais próprio: o caráter de ser possibilidade, abertura fundamental e finitude; jamais nos definindo como algo dotado de natureza ou essência, tal como acontece com os objetos. Como revela Casanova:

Se, por um lado, toda e qualquer afinação sempre promove uma articulação da existência com a abertura de seu campo existencial na totalidade, sendo por isso mesmo responsável pela ligação entre o ser-aí e o mundo fático no qual ele se encontra originariamente jogado, nem toda afinação mantém o mundo descerrado. Ao contrário, afinações cotidianas se distinguem exatamente pelo fato de atenuarem o peso da existência, tornando possível para o ser-aí uma experiência de desoneração da responsabilidade por ser quem é. Afinações cotidianas promovem uma absorção plena do ser-aí no mundo fático em que ele se encontra originariamente jogado e tornam, assim, possível uma experiência de desoneração do peso de seu existir. Afinações fundamentais quebram tal absorção e confrontam o ser-aí com o seu caráter de poder-ser e com a necessidade de assumir radicalmente o peso de ser tal poder-ser.⁴⁰⁶

Dentre as várias tonalidades afetivas cotidianas existentes, em *Ser e Tempo* Heidegger se ocupará de uma em específico: o *medo* ou *temor* (*Furcht*). E tal escolha não foi aleatória. Segundo Casanova, Heidegger opta por analisar justamente a tonalidade afetiva cotidiana do medo ou temor, por ela – na linguagem corriqueira do alemão – se confundir com a tonalidade afetiva fundamental da angústia⁴⁰⁷. Algo semelhante ocorre em nossa linguagem cotidiana na língua portuguesa. Frequentemente utilizamos os termos “medo”, “temor” e “angústia” como sinônimos: “tal situação me dá medo, por isso estou tão angustiado”, “sinto medo e angústia”, etc.

E é aqui onde a análise fenomenológica-hermenêutica de Heidegger a respeito da angústia se inicia. Não partindo de pressupostos teóricos a respeito do tema, mas sim, de uma realidade extremamente vivencial e fática: a forma como as tonalidades afetivas do medo e da

⁴⁰⁵ CASANOVA, Marco. *Tédio e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 24-25.

⁴⁰⁶ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 235.

⁴⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 236.

angústia se mostram a nós em nosso modo de ser cotidiano. Com tal análise, Heidegger tem por objetivo liberar uma compreensão mais originária a respeito da angústia, que não se confunde com o medo, mas que abre – na própria realidade cotidiana da impropriedade e do impessoal – o caminho para se entender a existência humana a partir daquilo que lhe é mais próprio: seu modo de “ser-para-a-morte”. Nesse sentido, o que diferencia o “medo” da “angústia”, visto que em nossa cotidiano essas tonalidades afetivas parecem tão semelhantes?

Segundo Heidegger, o “medo” nunca é algo primeiramente teórico para depois se abater no mundo das vivências. Em outras palavras, sentir medo não é primeiramente identificar algumas características ou realidades que nos causam temor, para depois sentir esse temor. Mas primeiro o medo se mostra em nós e, a partir de um olhar já direcionado ou disposto no medo, é que vamos enxergando algo como temível. Em palavras de Heidegger:

O ter-medo ele mesmo é o se-deixar-afetar que põe-em-liberdade o ameaçador assim caracterizado. Não que algo seja primeiramente constatado como um mal futuro para então dar medo. Mas o ter medo começa também constatando o-que-se-aproxima, mas descobre-o antes em sua temibilidade. E, tendo medo, o medo pode então, em um olhar expressamente dirigido, “tornar claro” o temível.⁴⁰⁸

O interessante nessa consideração heideggeriana é que podemos notar que o medo não é um mero sentimento, mas é uma “tonalidade afetiva cotidiana” que abre um modo de ser na realidade. Modo de ser este que nunca aparece como ter medo por algo indeterminado ou temer o nada, mas sempre se mostra como um medo de *algo*. Como afirma Casanova: “Mesmo nos casos em que o indeterminado parece se fazer presente, como quando tememos o escuro ou quando tememos o que pode acontecer em uma prova, por mais que tenhamos estudado muito e estejamos muito seguros, o que se teme é sempre algo”⁴⁰⁹. Sempre que temos medo, tememos algo do mundo, um ente intramundano. E esse algo temível sempre dá medo porque se apresenta a nós como *ameaça*: “O *porquê* de o medo temer é o ente que a si mesmo se atemoriza, o *Dasein*. O ter-medo abre esse ente em seu estar-em-perigo, no estar abandonado a si mesmo”⁴¹⁰.

O medo revela nossa fragilidade e a fragilidade de nossas relações, posses e pessoas que amamos. Poderíamos então pensar que o medo é justamente uma tonalidade afetiva privilegiada que nos ajuda a encarar nossa existência a partir da finitude que nos é própria, estimulando-nos a assumir-nos como seres possíveis e abertos, que jamais se definirão a partir

⁴⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §30, p. 401.

⁴⁰⁹ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, p. 238.

⁴¹⁰ HEIDEGGER, *op. cit.*, 2012d, §30, p. 403.

de uma essência pré-definida, natureza ou finalidade específica. No entanto, o medo – longe de nos abrir para esse modo de ser mais próprio – nos lança justamente na tentativa de suprimir esse algo ameaçador a todo custo. Ao sentirmos medo, corremos imediatamente em direção a segurança e tranquilizações do “impessoal”. Buscamos lidar com o medo como todos lidam. Esforçamo-nos por alcançar a estabilidade econômica e emocional à maneira como todos fazem. Consumimos toda e qualquer promessa de saúde e longevidade como todos consomem. Tudo porque o medo condiciona-nos a olhar a nossa finitude não como algo próprio, que nos pertence; mas sim como uma realidade ameaçadora, que vem de fora e que colocará tudo o que temos e somos a perder. Essa visão de finitude enquanto algo ameaçador, proporcionada a partir da tonalidade afetiva do medo, surge de uma visão imprópria a respeito do que somos. Somente concebendo-nos como um “eu” que já está determinado por uma essência, por uma finalidade específica, por uma natureza, é que podemos temer qualquer coisa que ameaça essa nossa suposta “propriedade”.

Por esse motivo é que o medo não é considerado por Heidegger como uma “tonalidade afetiva ou afinação fundamental, mas sim como uma “tonalidade afetiva ou afinação cotidiana”, pois ao invés de abrir nossa compreensão para a constatação de que somos justamente seres finitos, abertos, que nos construímos a partir de nossas possibilidades, ele nos fecha na tentativa de aferrar-nos na segurança de que já somos algo definido, tal como os objetos. Fundamentando nossos modos de ser na cotidianidade do “impessoal”.

Isso fica patente em nossa forma cotidiana, imprópria e impessoal de lidar com a morte. Como vimos no tópico anterior, no “impessoal” a morte é sempre tomada não como algo próprio da existência, mas sim como um acontecimento distante, que um dia irá ocorrer, mas que por agora ainda não aconteceu. Dentro do círculo compreensivo da afinação cotidiana do medo, a morte é sempre algo ameaçador, que gera medo. E ela gera medo justamente porque não é vista como algo próprio, mas como algo que não faz parte de nossa existência e que, quando surgir, colocará em risco tudo aquilo que supostamente somos: o nosso “eu” e suas “propriedades essenciais ou naturais”.

É esse medo – enquanto tonalidade afetiva cotidiana – que fundamenta todas as afirmações apresentadas no segundo capítulo dessa pesquisa a respeito do horror e temor que sentimos diante da morte. Seja o medo da morte pela perda da individualidade, apontado por Morin⁴¹¹; ou o medo do processo de morrer, o medo do pós-vida ou o medo da extinção e do

⁴¹¹ Cf. MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 31.

“deixar de ser”, apontados por Kastenbaun e Aisenberg⁴¹². Todos eles se fundamentam em uma suposta perda de uma propriedade fundamental: a ideia de individualidade, de sujeito separado do mundo e fechado em uma essência definida. Como vimos no decorrer dessa pesquisa, tal concepção de ser humano enquanto sujeito separado do mundo é uma visão imprópria da existência humana, pois não se baseia naquilo que nos é mais próprio – nosso caráter de abertura, possibilidade e finitude – mas sim em algo que é tomado emprestado a partir de nossa lida cotidiana com os objetos. Sendo assim, o medo não se mostra como uma “tonalidade afetiva ou afinação fundamental”, pois nos lança justamente em uma forma imprópria de conceber nossa existência, ocultando o nosso caráter mais próprio de “ser-para-a-morte”. Como revela Casanova:

Sentir-se ameaçado, sentir-se vulnerável, sentir-se desprotegido implica se ver diante do risco de morte, do anúncio da mortalidade. A morte aqui em questão, no entanto, é a morte pensada como evento vago e indeterminado do futuro, que chegará supostamente para todos nós um dia, produzindo um dano irreparável na coisa que somos nós. Essa morte [...] caracteriza justamente o modo cotidiano de lidar com a finitude. Tudo isto, portanto, evidencia o quanto o temor é tonalidade afetiva cotidiana.⁴¹³

Mas toda essa forma de lidar com a morte e com a finitude se transforma quando, ao invés de medo, o que sentimos é angústia. A tonalidade afetiva da angústia se diferencia do medo por uma questão fundamental: quando vivenciamos a angústia, não nos angustiamos por conta de algum ente intramundano ou realidade que se mostrem como ameaçadores, como acontece com o medo. Muito pelo contrário, frequentemente quando perguntamos a uma pessoa angustiada sobre o que está gerando sua angústia, a resposta é: “Nada. Eu estou angustiado justamente porque não sei ao certo o que me angustia”. Enquanto o medo possui um objeto definido que se apresenta como ameaça, a angústia – por sua vez – não se angustia com nada. Como aponta Heidegger:

O diante de quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. [...] A ameaça não tem aqui o caráter de uma nocividade determinada, que atingiria o ameaçado. [...] Que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia “não sabe” o que é aquilo diante-de-que se angustia.⁴¹⁴

⁴¹² Cf. KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983, p. 46.

⁴¹³ CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022, pp. 239-240.

⁴¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §40, pp. 521-523.

Mas o que significa esse “nada” com a qual a angústia sempre se angustia? Não se trata de um nada enquanto nulidade, muito menos um nada místico (tal como em algumas religiões orientais). O “nada” que gera a angústia é o contato com a própria finitude, isto é, com nosso caráter de abertura fundamental e ser possibilidade. Ou em palavras de Heidegger: “*o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal. [...] O que oprime não é esse ou aquele utilizável, nem é também todo o utilizável em conjunto como uma soma, mas a possibilidade de utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo*”⁴¹⁵.

Quando sentimos medo, o “impessoal” nos direciona a um objeto ou realidade específica que se mostra como ameaçadora. A partir disso, buscamos sanar esse medo a partir dos modos como todos tentam saná-lo. E isso nos tranqüiliza e gera segurança, pois parece que nosso suposto “eu” – entendido como uma essência definida – foi salvo. Continuamos então a nos compreender de forma imprópria, ao modo de um objeto. Mas na angústia, a linguagem do “impessoal” não consegue identificar um suposto culpado para tal angustiar-se, justamente porque a angústia não nos dirige para esse ou para aquele objeto temível e ameaçador. Nos angustiamos justamente porque, por meio da angústia, constatamos que – uma vez existindo como seres finitos, abertos e possíveis – os objetos e o “impessoal” não podem nos dar nenhuma segurança. Nem mesmo o discurso de que possuímos um “eu” definido, com uma missão específica a realizar pese aos pesares, é capaz de tranqüilizar-nos. A angústia – ao invés de nos fechar na impropriedade, como faz o medo – nos libera para aquilo que de fato somos, para aquilo que nos é mais próprio: nossa finitude, nosso caráter de ser possível, de não nos fecharmos nessa ou naquela forma de ser, mas sermos fundamentalmente abertura. A angústia libera nosso modo de ser mais próprio e, a partir dela, passamos a entender nossa existência como uma realidade *cada vez mais minha*, visto que nenhum subterfúgio do “impessoal” é capaz de nos alienar dessa responsabilidade.

Por esse motivo, dentre as várias tonalidades afetivas existentes, Heidegger denomina, em *Ser e Tempo*, a angústia como a tonalidade afetiva fundamental. Pois ela nos libera para nosso modo de ser mais próprio: a existência assumida como sendo cada vez minha. Vale ressaltar que quando Heidegger afirma que a angústia nos direciona para assumir a nossa existência como tal, o caminho aqui não deve ser entendido como um retorno a um “eu” autêntico que estava esquecido, ou a um estado de vida moralmente superior que estava perdido depois de uma queda no “impessoal”. Pelo contrário, dizer que a angústia nos libera para nosso modo de ser mais próprio significa afirmar que ela nos lança justamente diante de

⁴¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §40, p. 523.

nosso caráter de ser possível, de “poder ganhar-nos ou perder-nos”⁴¹⁶, de ser abertura fundamental e sentir-nos como se não pertencêssemos definitivamente a nenhum lugar nem a ninguém. A angústia é angustiante, pois revela o nosso caráter finito de *estranhamento* com o mundo ou *desterro* (*Unheimlichkeit*):

Que a angústia, como encontrar-se fundamental, abra desse modo é de novo a interpretação do *Dasein* e do discurso cotidianos, que aduzem a prova mais insuspeita. O encontrar-se – como foi dito anteriormente – torna manifesto “como anda alguém”. Na angústia, ele sente-se “estranho”. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa.⁴¹⁷

Não nos reconhecendo como pertencentes a nenhum discurso tranquilizador do “impessoal”, somos levados pela angústia para nosso ser mais próprio: nossa indeterminação ontológica e nosso constante ser possível. E é assim como a tonalidade afetiva fundamental da angústia – sem “superar” o “impessoal”, mas a partir da própria cotidianidade em que estamos imersos – nos aponta para aquilo que nos é próprio.

Nesse sentido, é a disposição fundamental da angústia que nos libera também para entender a morte não como um acontecimento ameaçador e externo a nós, que um dia nos alcançará; mas sim como uma realidade que nos pertence, um modo de ser próprio. É a angústia que libera nossa compreensão para nos entendermos como “ser-para-a-morte”. Como aponta o autor:

A angústia diante da morte é a angústia “diante” do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser. O diante de quê dessa angústia é o ser-no-mundo ele mesmo. O porquê essa angústia é pura e simplesmente o poder-ser do *Dasein*. A angústia diante da morte não deve ser confundida com um medo de deixar-de-viver. Ela não é um “fraco” e contingente estado-de-ânimo qualquer do indivíduo, mas, como encontrar-se-fundamental do *Dasein*, ela é a abertura de que o *Dasein* existe como ser projetado *para* o seu final.⁴¹⁸

Desse modo, uma vez explicitado como a tonalidade afetiva fundamental da angústia libera nossa compreensão da morte do modo de ser impróprio do “impessoal” (que a vê como uma realidade separada da vida e como um acontecimento futuro e ameaçador), e nos direciona para uma compreensão mais própria da morte, a saber, como uma realidade que nos pertence e como um modo de ser fundamental: o “ser-para-a-morte”. Resta-nos agora explicitar como se dá a compreensão de nossa existência quando tomamos como ponto de

⁴¹⁶ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

⁴¹⁷ Ibid., §40, p. 527.

⁴¹⁸ Ibid., §50, p. 693.

partida esse olhar mais próprio a partir do existenciário “ser-para-a-morte”, liberado pela angústia. É o que veremos a seguir, no último tópico deste capítulo.

6.3 O existenciário “ser-para-a-morte”: a morte como estrutura própria da existência humana

No início deste capítulo, a possibilidade de compreender a existência humana em totalidade a partir da morte parecia-nos algo impossível. E isso se dava pelo fato de que geralmente compreendemos vida e morte como duas realidades distintas e em contraposição uma a outra. Onde há vida, não há morte; e quando a morte se apresenta, a vida deixa de existir. Víamos também que tal concepção de existência humana em contraposição à morte é tida como a constatação mais óbvia e evidente, justamente por ser também a mais empírica: um verdadeiro fato constatado por todos.

No entanto, auxiliados pelo caminho investigativo da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, constatamos que nem tudo o que é óbvio e evidente já aponta para uma compreensão mais originária da realidade, visto que a obviedade pode ocultar experiências originárias fundamentais. Desse modo, a partir das análises heideggerianas notamos como por trás dessa constatação óbvia e evidente de que a morte é uma realidade separada da existência humana existe algo que se oculta: a tranquilização e “alívio de ser” dado pelo “impessoal”. E investigando como nossa compreensão mais cotidiana está presa ao modo de ser impróprio do “impessoal” (que sempre foge e procura não pensar na morte) algo mais fundamental se revelou: a tonalidade afetiva fundamental da “angústia”.

Em meio às vivências mais cotidianas e existenciais somos tomados pela tonalidade afetiva fundamental da “angústia”. Na angústia, nosso angustiar-se não possui um objeto específico, mas nos angustiamos justamente com o fato de que nossa existência é, fundamentalmente, possibilidade e abertura. Sem modelos pré-definidos ou uma essência natural que possa determinar nossa existência, a angústia nos lança para aquilo que de fato sempre somos: um *Dasein*, um “ser-aí”, finito, lançado em várias possibilidades temporais, podendo assumi-las de modo próprio ou impróprio.

Por meio da angústia, libera-se também a forma mais própria de se compreender a existência humana: a partir da morte e da finitude. Pois, compreendendo-se por meio da tonalidade afetiva fundamental da angústia, o *Dasein* é liberado da concepção imprópria do

“impessoal” de que sua existência possui um “eu” ou uma natureza pré-definida que deve ser o foco e motor de todas as suas ações. Uma vez liberado pela angústia de tal concepção imprópria – que concebe a morte como uma ameaça externa que põe em risco esse suposto “eu” ou natureza pré-definida – o *Dasein* compreende sua existência como possibilidade. E nota que dentre todas as possibilidades que ele pode assumir ou deixar de assumir, existe uma fundamental, que se caracteriza como “[...] a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável”⁴¹⁹: a morte.

Entender a morte não como uma possibilidade qualquer que advém em algum momento em nossa existência, mas sim como a possibilidade mais certa, fundamental e própria, é compreender a existência humana como “ser-para-a-morte”. Por meio da morte entendida não como uma realidade ameaçadora e separada da vida, mas como a possibilidade mais certa e modo de ser mais próprio do *Dasein*, a existência humana é compreendida em sua totalidade. Ou seja, não a entendemos a partir um conjunto de categorias teóricas e justapostas, mas a compreendemos por meio de modos de ser fundamentais que sempre se mostram na existência humana finita. Modos de ser esse que sempre e cada vez somos.

Nesse sentido, a tonalidade afetiva fundamental da angústia mostra-nos como antes de qualquer separação que façamos entre vida e morte, já somos “ser-para-a-morte”. Isso implica dizer que, uma vez existindo, já existimos como seres que se compreendem na e a partir da morte. Uma morte que, através da angústia (que nos libera de todas as tranquilizações do “impessoal”), não se mostra como um conceito abstrato ou como um acontecimento distante, mas sempre como uma realidade *própria e cada vez minha*.

E é por esse motivo que o “ser-para-a-morte” é um existenciário privilegiado, visto que ele aponta não em direção ao resgate de um “eu” que supostamente foi “ferido” ou “alienado” pelo “impessoal”; mas nos libera para a compreensão de que a existência humana é uma abertura que se assume sempre e cada vez de forma pessoal, onde nunca se pode delegar tal responsabilidade a outros, nem mesmo a uma suposta essência, destino ou natureza. A morte, sendo parte integrante e fundamental da existência humana, revela esse caráter da mesma de ser “cada vez minha” no fato de que ninguém pode assumir a existência de outrem e muito menos morrer por ninguém. Ou seja, a morte entendida a partir do modo de “ser-para-a-morte” revela que a responsabilidade dessa existência finita é *sempre e cada vez minha*. Como aponta Heidegger no §47 de *Ser e Tempo*:

⁴¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §50, p. 691.

Ninguém pode tomar de um outro o seu morrer. Alguém pode muito bem “ir à morte por um outro”. Isso significa sempre, contudo: sacrificar-se por outros “*em assunto determinado*”. Tal morrer por... nunca pode significar, no entanto, que assim se tomou o mais minimamente de um outro a sua morte. O morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que “é”, é essencialmente cada vez minha. E ela significa sem dúvida uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein*. No morrer se mostra que a morte é ontologicamente constituída pelo ser-cada-vez-minha e pela existência. O morrer não é algo que se dá, mas é um fenômeno a ser entendido existencialmente [...].⁴²⁰

Assumir a existência em sua totalidade a partir da morte não implica que tal totalidade ocorrerá apenas quando a morte aparecer como fato biológico. Mas no próprio existir já vivemos essa totalidade quando vivenciamos a morte enquanto possibilidade (e a possibilidade mais própria e fundamental). Mas como isso é possível?

Para responder tal questão, devemos recordar que o *Dasein* é sempre e fundamentalmente “preocupação” (*Sorge*), ou seja, existindo, nós sempre já somos um *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*⁴²¹. Isso implica dizer que, diferente dos objetos e dos demais animais, nós não nos compreendemos exclusivamente a partir do presente, mas nossa compreensão sempre se dá com miras ao futuro. Nossas ações se constroem e se realizam sempre tendo como meta algo futuro. Como exemplifica Casanova:

Para que alguém possa lavar louça, por exemplo, é preciso realizar a ação com vistas à arrumação da cozinha e da casa, de tal modo que, se a atividade não se realizasse no campo antecipativo da arrumação, não seria possível lavar louça. Da mesma forma, para desenvolver uma pesquisa no campo do tratamento de doentes de Alzheimer, também é preciso que o campo como um todo tenha se aberto previamente. Ninguém pesquisa aqui apenas a partir do que tem diante de si, mas sempre pesquisa a partir do desenvolvimento de terapias, remédios, tratamentos que serão aplicados em pessoas que não se acham, a princípio, em nenhuma posição abarcável pelo pesquisador. Mesmo no caso em que alguém se dedica a uma investigação médica para auxiliar um ente querido, a investigação acontece a partir de uma perspectiva que vem ao encontro a partir do campo futuro do acontecimento do auxílio. Tudo isso, então, vale tanto mais diretamente para o problema da morte como fim. Quando o ser-aí chega ao fim, deixando completamente sem consideração o fato de que ele não tem, como vimos, nenhuma experiência propriamente dita desse fim, ele não entra completamente no fim, tal como o animal, mas, na medida em que o fim se dá em um campo de antecipação de suas possibilidades de ser, o ser-aí necessariamente chega ao fim ainda aberto, retendo sempre possibilidades que não têm como ser realizadas, deixando algo de fora.⁴²²

⁴²⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §47, pp. 663-665.

⁴²¹ *Ibid.*, §41, pp. 537-539.

⁴²² CASANOVA, Marco. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 2: tempo e historicidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022. p. 34.

Ao se compreender sempre a partir do futuro, ou seja, do seu caráter de “ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo”, o *Dasein* consegue entender-se em totalidade, mesmo que sempre haja algo que falte, algo que sempre está à frente, por se realizar.

No §48 de *Ser e Tempo*, Heidegger denomina isso que sempre fica pendente de *faltante (Ausstand)*⁴²³. No entanto, não podemos entender “faltante” aqui como uma realidade que precisa se fazer presente para que algo seja algo. Por exemplo, imaginemos uma mesa que está incompleta, pois ainda faltam-lhe as quatro pernas para que assim seja considerada “completa” e pronta para a venda pelo marceneiro. O “faltante” então seriam as quatro pernas, e a mesma só seria plenamente uma mesa quando esse faltante finalmente se fizesse presente. Não é assim que funciona com a existência humana. Nós não passamos a existir em totalidade somente quando nossa existência termina com a morte biológica. Não somos como um fruto que só é de fato fruto quando amadurece⁴²⁴, ou como o ciclo da Lua que só se completa quando todas as fases se dão⁴²⁵.

Para Heidegger, nossa existência já é possível de ser entendida em totalidade justamente porque o “faltante” é uma realidade que, mesmo não estando, já nos pertence⁴²⁶. E como isso é possível? Graças a nosso modo de ser fundamental de “ser-para-a-morte”. Visto que, ao nos compreendermos sempre a partir do futuro, a morte se mostra a nós sempre como a possibilidade mais certa e iminente. E tal possibilidade última nos movimenta a assumir as demais possibilidades que se mostram no presente e nas vicissitudes da existência.

Consciente de sua finitude e mortalidade, o *Dasein* se projeta no tempo e se lança nas possibilidades, podendo assim “ganhar-se ou perder-se”. Mas tal lançar-se só é possível porque, antes de tudo, já somos finitude, já somos “ser-para-a-morte”. Como aponta Heidegger:

Na morte, o *Dasein* não se tornou completo, nem desapareceu simplesmente, nem menos ainda se tornou pronto ou disponível do todo como utilizável. O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto *é*, já *é* constantemente o seu ainda-não, já *é* sempre também o seu final. O findar que é pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-final do *Dasein*, mas um *ser-para-o-final* desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que *é*. “Um humano logo que nasce já é bastante velho para morrer”.⁴²⁷

⁴²³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §48, p. 667.

⁴²⁴ Cf. Ibid., §48, p. 673.

⁴²⁵ Cf. Ibid., §48, p. 675.

⁴²⁶ Cf. Ibid., §48, pp. 671.

⁴²⁷ Ibid., §48, pp. 677.

Desse modo, Heidegger aponta a finitude como o horizonte de compreensão para um entendimento mais próprio da existência humana. Um entendimento que parte não de um modo de ser dos objetos que é aplicado ao ser humano (transformando o mesmo em um objeto), mas uma compreensão que tem como base aquilo que é mais próprio e pertencente a nós: nossa mortalidade. Uma mortalidade que se mostra não apenas quando morremos ou quando vemos outras pessoas morrerem; mas que, uma vez existindo, ela já se mostra a nós como um “faltante”, que mesmo não estando, já nos pertence. Em outras palavras, só podemos nos compreender em totalidade se tivermos como ponto de partida nosso modo próprio de “ser-para-a-morte”. Como aponta Heidegger:

A morte é uma possibilidade-de-ser que o *Dasein* tem de assumir cada vez ele mesmo. Com a morte o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo com seu poder-ser *mais-próprio*. Nessa possibilidade está em jogo para o *Dasein* pura e simplesmente seu ser-no-mundo. Sua morte é a possibilidade do já-não-poder-ser-“aí”. Quando o *Dasein*, como essa possibilidade de si mesmo é iminente, é *completamente* remetido a seu poder ser mais-próprio. Assim, iminente para si, nele se desfazem todas as relações com outros *Dasein*. Essa irremetente possibilidade mais-própria é ao mesmo tempo a possibilidade extrema. Como poder-ser o *Dasein* não pode superar a possibilidade da morte. A morte é a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-“aí”. Assim, a *morte* se desvenda como *a possibilidade mais-própria, irremetente e insuperável*. Como tal, a morte é um *assinalado* iminente, cuja possibilidade existenciária tem seu fundamento em que o *Dasein* é ele mesmo essencialmente aberto para ele mesmo e o é no modo de ser-adiantado-em-relação-a-si. Esse momento estrutural da preocupação tem, no ser para a morte, a sua concretização mais-originária.⁴²⁸

Desse modo, compreendendo-nos como “ser-para-a-morte”, a morte se apresenta a nós como uma estrutura própria da existência humana, responsável por nos despertar para o caráter único, singular, aberto e possível de nossa existência. E isso se dá justamente pelo fato de a morte – dentro do horizonte compreensivo mais próprio da angústia – não se apresentar como um acontecimento externo e que está à frente, prestes a ocorrer a qualquer momento; mas sim como a possibilidade *mais própria, não-relativa, insuperável, certa e indeterminada*⁴²⁹.

Desse modo, a partir do modo de ser fundamental de “ser-para-a-morte”, a morte se apresenta como a possibilidade *mais própria* porque não pertence a um ser em geral, mas sempre e cada vez a nós mesmos. Revela-se como a possibilidade *não-relativa* porque não se limita a ser uma questão abstrata, relativa a um suposto “ser humano em geral”, mas sempre toca diretamente a nós mesmos de forma singular. Também é a possibilidade *insuperável*,

⁴²⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §50, p. 691.

⁴²⁹ Cf. *Ibid.*, §53, pp. 723-733.

pois não pode ser evitada. Podemos fugir ou esquivar-nos dessa questão, mas nunca eliminá-la ou anulá-la. É a possibilidade mais *certa* não porque sabemos que um dia morreremos, mas sim porque sempre aponta para nosso modo de ser mais próprio: ser abertura, possibilidade e finitude. E por fim, a morte é a possibilidade *indeterminada*, pois mostra que nós não estamos determinados por alguma natureza ou essência pré-definida, mas somos fundamentalmente na indeterminação do possível. Essa indeterminação da existência, patente no caráter indeterminado da morte, mostra-se na tonalidade afetiva fundamental da angústia que, como vimos, sempre revela nosso modo de ser de “estranhamento” e “desterro”.

Mas longe de jogar a existência humana em um pessimismo ou estado de morbidez, o caráter de possibilidade mais própria, não-relativa, insuperável certa e indeterminada da morte nos libera para compreender-nos a nós mesmos não mais a partir de modos de ser que nos são herdados pela tradição e pelo falatório do “impessoal”, ou que são emulados do trato com os objetos, ou ainda, que são assumidos a partir de determinismos que concebem a existência como devedora de uma essência estática e abstrata; mas compreender a morte a partir do existenciário “ser-para-a-morte” é assumir o caráter de finitude de nossa existência, ou seja, compreender-se a partir do limite. Mas não um limite que nos fecha em uma definição ou em um modo de ser que não nos pertence (como o dos objetos), mas justamente um limite que é abertura e provocação para assumir-nos a nós mesmo a partir de nosso ser mais próprio. Movimento este que Heidegger chama de *liberdade para a morte*:

A morte como possibilidade nada oferece ao *Dasein* para “realizar efetivamente” e nada que ele possa *ser* ele mesmo como efetivamente real. A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir. No adiantar-se nessa possibilidade, ela se torna “cada vez maior”, isto é, ela se descobre como tal, já não conhecendo medida alguma, nem maior nem menor, mas significando a possibilidade da impossibilidade imensurável da existência. Segundo sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum ponto-de-apoio a uma tendência para algo, para “se figurar” o efetivamente real possível e, dessa maneira, esquecer a possibilidade. O ser para a morte como adiantar-se na possibilidade *possibilita* essa possibilidade e, como tal, põe-na em liberdade.⁴³⁰

E continua:

A caracterização do ser para a morte existencialmente projetado e próprio pode ser resumida da seguinte forma: *o adiantar-se desvenda para o Dasein sua perda em a-gente mesma e leva-o ante a possibilidade de ser si-mesmo, sem o apoio primário da ocupada preocupação-com-o-outro e de o ser numa liberdade apaixonada, livre das ilusões de a-gente, liberdade factual, certa de si mesma e se angustia: liberdade para a morte.*⁴³¹

⁴³⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §53, p. 721.

⁴³¹ *Ibid.*, §53, p. 731.

Sendo assim, uma vez que o *Dasein* se vê liberado do horizonte de compreensão do “impessoal” por meio da tonalidade afetiva da angústia, ele se reconhece como “ser-para-a-morte”. Modo de ser este que lhe abre um entendimento mais originário de sua existência, que tem como horizonte de compreensão a própria finitude, isto é, o limite e desconstrução de toda definição, determinismo ou conceituação externa e abstrata do que deve ser sua existência. Em outras palavras, no horizonte de compreensão da finitude, a partir de seu índice que é a morte, o *Dasein* se liberta de qualquer ilusão de segurança que o trata com os objetos ou que o “impessoal” podem lhe oferecer. Liberado de toda falsa expectativa de segurança, a existência humana se vê aberta, diante unicamente de sua tarefa de ser ela mesma. Como afirma Pisetta:

A liberdade para a morte consiste nesta disposição privilegiada que compreende a pre-sença⁴³² em sua tarefa de ser, comprometendo-a cada vez com a construção de si mesma. O ser-para-a-morte é um relacionamento libertador e liberador. Libertador porque liberta das prisões do impessoal e, liberador porque, em libertando da ditadura do impessoal, lança a pre-sença para a singular experiência de si mesma e para uma genuína vivência da liberdade como compromisso com o próprio, o irremissível e insuperável, o certo mas indeterminado, em cada possibilidade de fato.⁴³³

Desse modo, a atitude fundamental do ser humano de compreender-se a partir de si mesmo lhe é devolvida pelo existenciário “ser-para-a-morte”. E tudo isso só é possível no horizonte hermenêutico da finitude. Como aponta Heidegger:

Livre para as possibilidades mais-próprias e determinadas a partir do final, isto é, entendidas como finitas, o *Dasein* afasta o perigo de não reconhecer, a partir do seu entendimento finito da existência, as possibilidades de existência dos outros que o superam ou então, por interpretá-las mal, reduzindo-as às suas possibilidades, e assim ele mesmo renuncia à sua existência factual mais-própria.⁴³⁴

Com isso, acreditamos que a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, bem como sua Analítica Existencial do *Dasein*, nos ajudaram a liberar uma compreensão de ser humano a partir daquilo que lhe é mais próprio: sua finitude e mortalidade. No entanto, não podemos confundir esse modo histórico próprio do ser humano de ser finito como se fosse sua “natureza” ou sua “essência” metafísica, pois isso seria tomá-lo novamente ao modo de ser dos objetos. Pelo contrário, entender o ser humano a partir de seu caráter próprio de “ser-para-

⁴³² “Pre-sença” é a tradução utilizada por Márcia Schuback para o termo *Dasein*. Nas citações diretas de comentadores de Heidegger, manteremos os termos utilizados por eles para se referir ao *Dasein*.

⁴³³ PISETTA, Écio. Morte e Finitude. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 109, 2007, p. 231.

⁴³⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §53, p. 725.

a-morte” é compreender sua existência (sua relação com o mundo, consigo mesmo e com os outros) como possibilidade, dinâmica, construção e processo que se dá sempre e cada vez no horizonte da finitude. Tal compreensão é capaz de liberar o ser humano não somente para reconhecer e assumir em seu existir suas forças criativas e produtivas, mas também, englobar em suas dinâmicas pessoais aquelas experiências que lhe mostram o limite: o imprevisto, a doença, o sofrimento e a morte. Alcançando assim uma compreensão de si mesmo a partir da totalidade de seus modos de ser, e não de forma fragmentada e quantificada, como se faz com os objetos.

Em suma, compreender o ser humano a partir de seu caráter de “ser-para-a-morte” libera um olhar humanizador na Psicologia. Um olhar que não esquece aquilo que o ser humano é sempre e cada vez em sua existência: um ser temporal, que se compreende no horizonte da finitude. De que modo essa compreensão de ser humano enquanto “ser-para-a-morte” liberada pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger pode servir como paradigma não para uma nova forma de fazer Psicologia, mas sim como uma provocação às psicologias existentes para relembrem seu solo finito? É o que veremos no capítulo a seguir.

7. O “SER-PARA-A-MORTE” COMO PARADIGMA PARA A PSICOLOGIA: COMPREENDENDO O SER HUMANO A PARTIR DE SUA FINITUDE

Vimos no capítulo anterior como a compreensão da existência humana a partir do existenciário “ser-para-a-morte” libera uma forma mais originária e própria de se entender o ser humano: como abertura, possibilidade e finitude. A possibilidade da morte – não como um acontecimento distante e separado de nós, mas sim como uma estrutura que nos pertence *sempre e cada vez mais* – revela como o nosso modo de ser mais próprio é o do ser possível, o de estar sempre aberto para “ganhar-se ou perder-se” na existência, não tendo como base nenhuma suposta “natureza”, “essência” ou “destino” que nos defina.

Essa é a “liberdade para a morte”⁴³⁵, ou seja, não uma liberdade para se escolher morrer, mas sim o ser liberado das compreensões impróprias do “impessoal” que definem a existência humana como já fechada em uma natureza ou essência, algo que faz parte do modo de ser dos objetos intramundanos, mas não do *Dasein*. Essas compreensões impróprias do “impessoal” são capazes de nos dar tranquilidade e um “alívio-de-ser”⁴³⁶, no entanto, acabam por fechar nossa compreensão em uma visão que nos define como sujeitos encerrados em um “eu”, que objetificam tudo ao seu redor, inclusive a nós mesmos. Por isso, compreender o ser humano como “ser-para-a-morte” implica em sermos liberados, por meio da angústia, de todas essas supostas seguranças e, assim, nos confrontarmos com aquilo que é mais próprio em nossa existência: a finitude.

O “ser-para-a-morte” libera uma compreensão mais própria de nossa existência, evitando que a definamos da mesma maneira como definimos os objetos. A partir da finitude que nos é inerente, a existência humana se mostra a nós como possibilidade, como uma realidade que se constrói nos limites de sua própria historicidade e relações. Isso nos libera de um entendimento da existência humana que a concebe como se a mesma já estivesse definida por um conceito ou modo de ser específico, que nos obrigaria a sempre nos esforçar a todo custo para se encaixar e se definir a partir desse único modo de ser.

É justamente neste ponto que a concepção heideggeriana de existência humana como finitude e “ser-para-a-morte” pode dar seu contributo à Psicologia. No sentido de que, a partir de tal concepção, podemos nos perguntar: não seria esse entendimento impróprio da

⁴³⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §53, p. 731.

⁴³⁶ Cf. *Ibid.*, §27, p. 367.

existência humana como portadora de um “eu ideal” que precisa ser alcançado por nós a todo custo – para que assim de fato nos “realizemos” enquanto seres humanos psicologicamente saudáveis – fonte de sofrimentos psíquicos? Não estariam muitos transtornos psicológicos do ser humano atual diretamente relacionados com esse modo de ser impróprio de compreender-se a si mesmo e suas relações? Até que ponto entender a existência humana enquanto “ser-para-a-morte” – como uma realidade finita que, justamente por ser temporalidade, é sempre possível e sempre se constrói – pode nos ajudar a liberar uma compreensão mais própria de ser humano que sirva de paradigma para a Psicologia?

Essas são as questões que buscaremos responder neste último capítulo. No entanto, vale ressaltar que nosso objetivo neste capítulo não é propor um novo fundamento para a Psicologia, muito menos apresentar uma “nova” forma de fazer Psicologia. O que buscamos é algo bem mais modesto, no entanto, fundamental: trazer as discussões psicológicas a respeito do ser humano e sua saúde psíquica para aquilo que lhe é próprio: sua finitude, seu modo de ser aberto, possível, lançado em mundo, que se constrói e desconstrói a partir de suas relações. Não buscaremos criar novos caminhos para a Psicologia, mas simplesmente reconduzir as discussões psicológicas a respeito da existência humana ao seu solo fenomênico original: a finitude como horizonte de compreensão e o “ser-para-a-morte” como estrutura fundamental do *Dasein*. Acreditamos que esse modo de ser fundamental de “ser-para-a-morte” é um paradigma que nos leva para esse solo finito da Psicologia: onde o ser humano é convidado a ser si mesmo, a existir a partir de seu modo de ser mais próprio.

Mas o que queremos dizer quando afirmamos que o “ser-para-a-morte” é o modo de ser mais próprio do ser humano? Não estaríamos simplesmente substituindo os termos “ser humano”, “sujeito” e “eu” por um novo, a saber, o de “ser-para-a-morte”? Que mudanças de paradigma realmente implicam compreender o ser humano como, fundamentalmente, “ser-para-a-morte”. É o que veremos a seguir:

7.1 O “ser-para-a-morte” e a desconstrução da compreensão de ser humano enquanto “sujeito” na Psicologia

Como vimos anteriormente, o caráter de “ser-para-a-morte” do ser humano é marcado pela tonalidade afetiva fundamental da angústia. Tal afinação libera nossa compreensão de toda segurança e “alívio-de-ser” que o “impessoal” nos fornece em nossa lida cotidiana,

mostrando-nos que a existência humana é, fundamentalmente, finitude, abertura e possibilidade. Ela se mostra como um “ganhar-se ou perder-se”⁴³⁷, sem seguranças ou um “destino”. Nesse sentido, o “ser-para-a-morte” não é fruto de uma reflexão intelectual, mas é um “existenciário”, uma realidade que sempre se mostra quando somos afinados pela angústia: existindo, somos possibilidade. E dentre todas as possibilidades, a mais certa é a morte. Morte esta que não é um acontecimento futuro que um dia nos visitará, mas que faz parte de nosso modo de ser finito e que nos desperta para a responsabilidade de lançar-se em uma existência que não é geral, mas que se mostra como *cada vez mais minha*.⁴³⁸

Diante disso, muitas vezes a dificuldade em reconhecer-nos como “ser-para-a-morte” ou como seres afinados pela angústia provém de uma das seguranças dada pelo “impessoal”: nossa tendência a nos sentirmos seguros em um “eu ideal” ou modelo de como devemos ser. Ou seja, o “alívio-de-ser” de concebermos como portadores de um “eu” que já possui um caminho de realização definido, uma meta, um único projeto vital fundamental. A partir dessa “segurança”, nossa existência passa a ser concebida como um caminho onde nosso único e primordial esforço é direcionar todas nossas forças vitais para existir de acordo com esse “eu ideal”. Tal concepção de ser humano alivia nosso ser quando conseguimos existir de acordo com esse “padrão” de existência, no entanto, gera diversos transtornos psicológicos quando não conseguimos nos “realizar” de acordo com esse “eu ideal”.

Mas de onde vem essa segurança de um “eu ideal” dada pelo “impessoal”? Que experiência originária tal concepção de ser humano acaba por ocultar? Vimos no terceiro capítulo desta pesquisa como tal concepção de “eu” na Psicologia tem sua gênese no pensamento filosófico de René Descartes. Com o auxílio da fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, foi-nos mostrado como toda a ideia de um “eu” ou de uma “consciência” autônoma e fechada tem sua origem na Modernidade, mais precisamente com a definição cartesiana de ser humano como *sujeito pensante*⁴³⁹. O filósofo Descartes, buscando um novo fundamento para a Filosofia e para as nascentes Ciências da Natureza, utilizou-se da chamada “dúvida metódica”⁴⁴⁰ para ver o que poderia resistir a todo e qualquer interrogante. Caso encontrasse tal realidade evidente por si mesma, o filósofo francês a colocaria como o fundamento mais seguro do conhecimento. Foi assim que, questionando a tradição, os

⁴³⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

⁴³⁸ Cf. Id.

⁴³⁹ Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973b, pp. 101-103.

⁴⁴⁰ “[...] Jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida” (DESCARTES, René. *Discurso do método*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973a, p. 45.)

sentidos, a matemática e até mesmo a própria realidade fática⁴⁴¹, Descartes descobriu que podemos duvidar de tudo, menos do fato de que estamos aqui pensando. Dito de outro modo, podemos nos imaginar sem corpo, sem mundo, sem voz, sem os outros, mas jamais conseguimos nos imaginar sem pensamento. O pensar é aquilo que há de mais evidente no ser humano. Logo, somos essencialmente “sujeitos pensantes”. Porque se pensamos, é porque estamos aqui existindo⁴⁴². O pensamento é a prova mais evidente da realidade da existência humana.

A partir dessa definição racional de ser humano enquanto “sujeito pensante”, Descartes – e posteriormente as Ciências da Natureza e as Ciências Humanas – passam a considerar o ser humano como sendo essencialmente sua consciência. Em consequência, tudo aquilo que é exterior ao próprio pensamento, à própria consciência, passa a ser considerado *res extensa*⁴⁴³, isto é, algo que possui extensão, ocupa um espaço e está sujeito à lei do movimento da causa e efeito. Tudo o que não sou “eu” passa a ser “objeto”. Um objeto que pode ser medido, quantificado, mensurado e entendido a partir das leis físicas da causa e efeito. Nasce assim a relação sujeito-objeto que marca as Ciências Humanas até hoje, inclusive a Psicologia. Relação essa que, ao analisar o ser humano e seus aspectos psicológicos, transforma-o em um objeto, analisando-o não a partir do seu modo próprio de ser possível, dinâmico e finito, mas sim a partir do modo de ser estático, perene e fechado dos objetos.

Ora, os objetos – como bem nos mostrou Heidegger – possuem uma existência já dada⁴⁴⁴, isto é, já definida pela sua função. Eles se definem pela ocupação que se exerce sobre eles na vida cotidiana. Nesse sentido, quando analisamos o ser humano como um “objeto”, aplicamos nele também o modo de ser de uma simples existência, como se o mesmo já possuísse uma “razão de ser”, um “destino”, uma “ocupação ideal” que ele deve realizar para que assim seja “plenamente humano”. E assim nasce a segurança e afirmação do “impessoal” de que, diante dos desafios da existência, devemos ser aquilo que todo ser humano deve ser. Surge assim o discurso de que já possuímos uma essência, natureza ou um “eu ideal” que deve ser alcançado para que assim sejamos realmente seres humanos saudáveis e felizes. Nesse sentido, é comum, por exemplo, vermos hoje discursos como “Dez passos para você ser feliz”, “Cinco maneiras de você vencer a depressão”, ou “Sete estratégias para você superar a

⁴⁴¹ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do método*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973a, pp. 54-55.

⁴⁴² Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁴⁴³ DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973b, p. 101.

⁴⁴⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

ansiedade”. Tais discursos partem de uma concepção imprópria de que o ser humano deve seguir determinados caminhos para ser de fato um ser humano. Como se, assim como um objeto, ele já possuísse uma função ou ocupação específica que o faz ser um humano e não outra coisa. O problema de tais concepções é: e quando o ser humano não consegue alcançar esses “passos” para ser “plenamente humano e feliz”? Seria ele então um fracassado? Um ser humano doentio? Um transtornado? Eis a dificuldade!

O mais curioso é que tal definição de ser humano ao modo de um objeto, possuidor de um “eu ideal” a ser conquistado, é tão aceita por todos a partir do falatório da “impessoal”, que ela passa a ser considerada como um “dogma”, permanecendo inquestionável muitas vezes até pelas próprias psicologias disponíveis, que já a tomam como algo evidente. Porém, como nos mostra a fenomenologia-hermenêutica heideggeriana, essa concepção é imprópria porque esse não é o modo de ser próprio e originário do ser humano. Mas então surge a pergunta: o que é esse “modo de ser próprio” do ser humano?

Vale ressaltar que, quando falamos de um “modo de ser próprio” do ser humano em Heidegger, não estamos simplesmente trocando uma definição por outra, isto é, como se simplesmente deixássemos de conceber a existência humana como “sujeito pensante” e a partir de agora vamos defini-la como *Dasein* ou como “ser-para-a-morte”. Fazer isso seria permanecer no modo impróprio de conceber o ser humano como um objeto simplesmente dado, portador de uma “natureza”. A contribuição que a fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, bem como sua “Analítica Existencial”, tem a oferecer à Psicologia é justamente a de desconstruir essas concepções cristalizadas a respeito do ser humano e retornar as experiências originárias que a formaram, mas que hoje estão ocultadas.

Nesse sentido, quando Heidegger fala de um “modo de ser próprio” do ser humano, ele não se refere a um *quid*, ou seja, a um “o que” o ser humano é. Ser propriamente um humano não significa assumir um modo de ser exemplar, universal, essencial. Pois isso seria recair em uma compreensão estática da existência humana. A realidade se mostra a nós como finitude. E finitude aqui é o horizonte com o qual compreendemos tudo. No horizonte da finitude, a existência humana se mostra a nós como *transitoriedade*⁴⁴⁵, como possibilidade, abertura e construção. A tradição filosófica e científica por muito tempo ocultou esse modo de ser próprio da existência humana por trás de definições estáticas do ser humano, como sendo um “animal racional”, um “sujeito pensante”, um “*homo faber*”, etc. Mas se desconstruirmos

⁴⁴⁵ Cf. CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, p. 31.

essas definições por meio da fenomenologia-hermenêutica (como fizemos no quarto capítulo dessa pesquisa), notaremos que a existência humana se mostra justamente como possível, como uma realidade que sempre se escapa a essas tentativas de objetivação. Nesse sentido, retornar ao “modo de ser próprio” do ser humano não é defini-lo como isto ou aquilo, mas é “[...] encontrá-lo justamente lá onde, para além de toda e qualquer teoria, para além de todo e qualquer posicionamento teórico incontornavelmente encurtador, ele por si mesmo se dá”⁴⁴⁶.

E como vimos no quinto capítulo, liberados das seguranças do impessoal pela tonalidade afetiva da angústia, descortina-se a nós essa forma como o ser humano se dá na finitude: como um “ser-para-a-morte”. E compreender a existência humana como algo que se mostra como um “ser-para-a-morte” é entender o ser humano como um ser finito, impelido a sempre se lançar em possibilidades que nunca são definitivas, isto é, que jamais o definem por completo, mas que sempre provocam a assumir sua existência como única, como uma realidade singular, *cada vez mais minha*. Pensar a possibilidade da morte como uma estrutura própria do ser humano é conceber a existência como algo sempre aberto à construção e desconstrução de possibilidades, pois o caráter de “ser-para-a-morte” nos permite compreender a nós mesmos como transitoriedade, movimento e finitude. Não há nenhuma essência ou natureza que delimite o ser humano. Logo, em sua mortalidade característica, ele é sempre chamado a ser si mesmo a partir de seu modo de ser próprio, ou seja, na sua finitude. Como afirma Casanova:

Não há nenhuma determinação prévia na existência, nenhuma categoria ou conceito que possa ser considerado como instituído a priori, nenhum modo de ser estabelecido de antemão. O caráter da existência para toda a eternidade é a ausência de caráter, a sua indeterminação ontológica originária, a sua absoluta ausência de determinações e de sentidos de ser.⁴⁴⁷

Sendo assim, em Heidegger, ser segundo seu “modo de ser mais próprio” é justamente não assumir nenhum modelo exemplar de existência como essência ou como um “eu ideal” a ser alcançado. Mas é justamente reconhecer que nossa existência é ao modo da própria finitude: transitória, temporal, possível e histórica. O “ser-para-a-morte”, e sua angústia característica, são existenciários privilegiados que – em meio às vicissitudes de nossa lida cotidiana e seguranças do “impessoal” – nos despertam para essa verdade a respeito de nosso

⁴⁴⁶ CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 36-37.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, pp. 105-106.

ser: nosso fundamento é o fato de que não possuímos fundamentos⁴⁴⁸, mas sempre existimos enquanto ser possível, lançando-se, “ganhando-nos ou perdendo-nos”.

Tal compreensão a respeito do ser humano é capaz de liberar outros modos de ser na existência que são diferentes daqueles fundamentados em uma relação sujeito-objeto. Modos de ser esses que se aproximam mais daquilo que é próprio do ser humano – sua finitude e ser possível – do que aqueles modelos de vida que se fundamentam em uma relação sujeito-objeto. Por exemplo, guiados pela compreensão de ser humano enquanto finitude e “ser-para-a-morte”, a existência humana se mostra dentro de um novo contorno: ela se apresenta como *problema*⁴⁴⁹. O que implica essa afirmação?

Geralmente quando pensamos em “problema”, imaginamos imediatamente uma série de situações externas que surgem em nossa lida cotidiana e nos tiram de um suposto estado de paz e tranqüilidade em que estávamos. Seja uma preocupação com uma tarefa a ser realizada amanhã, seja recordar de uma dor passada que ainda não está curada, ou ainda um imprevisto que acontece no momento presente e que nos obriga a deixar o que estamos fazendo para resolvê-lo; em todas essas situações, o “problema” é sempre interpretado por nós como algo que vem “de fora” e oferece risco para algo que “está dentro”. O problemático é sempre um objeto externo que oferece risco ao “edifício” que supostamente somos interiormente: o “meu eu”, o “sujeito”. Dentro dessa compreensão, o problema se mostra sempre como algo perigoso e hostil que deve ser resolvido ou eliminado a todo custo, para que assim o edifício do “eu” se mantenha inalterado.

Se nos guiarmos por essa concepção de “problema” que está fundamentada em uma divisão entre um sujeito e um objeto, jamais entenderemos que a existência, em seu modo de ser mais próprio, é problema. Mas se partirmos da concepção mais própria de que a existência humana é, fundamentalmente, finitude, mortalidade e possibilidade – onde não possuímos nenhum edifício prévio e seguro de um “eu” que precisa ser preservado de problemas que vêm de fora; mas onde somos justamente poder-ser, sempre nos construindo e desconstruindo a partir de nossas relações – a própria existência de mostrará como um “problema” em um sentido totalmente novo: existir já implica um *lançar-se*. Existir já exige um *poder-ser*. Existir já é, de antemão, o poder “ganhar-se ou perder-se”. Não um ganhar-se no sentido de ter conseguido preservar o “eu” diante dos problemas e assim alcançar o modo exemplar de um “eu ideal”; ou um “perder-se” no sentido de se ter falhado na construção desse modelo

⁴⁴⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 123.

⁴⁴⁹ Cf. CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, p. 205.

ideal de “eu”. Mas a existência é problemática no seu “ganhar-se ou perder-se” justamente porque não existe uma linha de chegada, uma meta final a ser alcançada, mas tudo é *possibilidade*. Tudo é movimento finito de construção e desconstrução na existência humana. Tudo o que somos já está tocado pela possibilidade de não ser (é o que nos mostra o “ser-para-a-morte”). Por isso, a existência é, em si mesma, um problema. Como revela Casanova:

O cerne de todos os problemas existenciais, contudo, não está simplesmente fora da existência, mas, ao contrário, na imanência do existir [...]. A existência não se depara apenas circunstancialmente com problemas, com os quais ela pode lidar de maneira mais ou menos adequada; a existência é em si mesma um problema, que não apresenta por si nenhuma possibilidade de solução. Na medida em que o existente humano é radicalmente marcado por uma ausência de natureza, por uma impossibilidade originária de se falar em modos naturais de ser; na medida em que mesmo o eu não tem senão um lugar secundário e marginal na determinação das possibilidades existenciais de ser; enfim, na medida em que a existência se confunde com os seus modos possíveis de ser e em que esses modos possíveis não obedecem a nenhuma normatividade imediata quanto à sua realização propriamente dita, o que precisamos dizer é que a existência é um problema que encontra nos modos de existir possíveis soluções sempre temporárias para esse problema de ordem não apenas ôntica, mas antes de tudo ontológica.⁴⁵⁰

Conceber a existência humana desse modo também implica uma forma diferente de lidar com o sofrimento humano. Pois o objetivo agora não seria a superação dos problemas que causam sofrimento, tentando mitigar o mesmo. Mas sim aprender a lidar com o intrínseco caráter problemático da existência, compreendendo que assim como o suposto problema é transitório, a dor causada pelo mesmo também o é.

Nesse sentido, vale ressaltar que muitas vezes nossa dificuldade de lidar com o sofrimento psíquico está ancorada em uma concepção de existência baseada na divisão sujeito-objeto. Na vida cotidiana, geralmente acabamos por conceber o sofrimento psíquico como um objeto, gerado por algo externo ao sujeito, mas que brota no interior do mesmo, desequilibrando-o e impedindo com que ele seja de acordo com o ideal de um “eu saudável e feliz”. Logo, tentamos então transformar a situação externa que gerou esse sofrimento interno, para que assim nosso estado inicial de saúde seja restaurado. Tal concepção do cotidiano serve de combustível para os discursos que propõem caminhos para a felicidade, passos para a superação de problemas e métodos para curar transtornos psicológicos. Novamente, o problema não está na cientificidade ou ausência de caráter científico desses discursos, mas sim no estado de sofrimento que aquela pessoa que não consegue realizar estes “passos” fica: sentindo-se fracassada, doentia e instável. O sofrimento não surge do caráter problemático da

⁴⁵⁰ CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 206-207.

existência, ou seja, do fato dela ser abertura e indefinição, mas sim de nossa recusa em aceitar esse aspecto finito e histórico da mesma e, queremos dominar a situação. Muitas pessoas hoje sofrem não tanto pelos problemas psicológicos que vivenciam, mas sim pelo cansaço de estarem por muito tempo dedicando tempo e dinheiro em terapias e métodos com a esperança de que um dia dominarão a situação, ou seja, que retornarão ou alcançarão um estado de “eu ideal” saudável e feliz, livre de qualquer sofrimento.

Inclusive, segundo Cristine Mattar, em sua obra *Depressão: doença ou fenômeno epocal?*, muito do sofrimento vivenciado por pessoas que padecem de depressão provém da negação do sofrimento⁴⁵¹. Do fato de que as mesmas não podem demonstrar que estão sofrendo. Segundo a autora, isso se deve a um ideal equivocado de ser humano muito pregado em nossa sociedade atual, onde um sujeito psicologicamente saudável deve estar em um estado de “euforia perpétua”⁴⁵², sempre feliz e nunca demonstrando seus sofrimentos e dores. Dentro de tal concepção de ser humano, o adoecimento mental e o sofrimento psíquico são vistos como “estigmas” que devem ser ocultados a todo custo em um âmbito externo da vida do sujeito, e combatidos até sua eliminação em um âmbito interno desse mesmo sujeito⁴⁵³. Nesse contexto, o sofrimento não é encarado como uma possibilidade de abertura ao caráter de imprevisibilidade e finitude da existência, mas passa a ser visto como algo a ser controlado e dominado. E isso gera mais sofrimento psíquico, pois o caráter de problema da existência humana não tem como ser dominado, muito menos eliminado. Como afirma Rodrigues:

O sofrimento surge da nossa relutância em aceitar isso que se abre. A abertura nos confere um mundo de possibilidades, mas, de ordinário, aceitamos apenas uma, ou algumas, como passíveis de se dar em nossas vidas; tentamos, com isso, reter o devir, determinar o vir a ser, que deve se ajustar aos nossos desejos. Se o aberto me sinaliza, por exemplo, para um fracasso amoroso, para a impossibilidade de continuar um determinado projeto, para a ausência de certezas e garantias, o sofrimento surge quando, ao invés de acatar o que a existência me revela, tento submeter a existência às minhas expectativas. [...] O sofrimento apresenta-se exatamente aí, quando não suportamos o aberto, quando tentamos dominá-lo, buscando o controle sobre algo que é, por essência, sem controle, pois estamos falando da própria existência, da condição inequivocamente vulnerável que nos caracteriza.⁴⁵⁴

E é justamente na desconstrução de tal atitude de não aceitar o caráter problemático de imprevisibilidade da existência que está baseado, por sua vez, em uma concepção de “sujeito pensante” onde a compreensão da existência humana enquanto “ser-para-a-morte” se

⁴⁵¹ Cf. MATTAR, Cristine. *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2020, p. 19.

⁴⁵² BRUCKNER apud MATTAR, *op. cit.*, 2020, p. 19.

⁴⁵³ Cf. MATTAR, *op. cit.*, 2020, p. 19.

⁴⁵⁴ RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, pp. 125-127.

apresenta como apremiante e fundamental, com o intuito de reconduzir as reflexões psicológicas para um solo mais próprio: a finitude.

Em seus *Seminários de Zollikon*, Heidegger nos dá uma importante definição de sofrimento a partir de sua fenomenologia-hermenêutica que nos ajudará a compreender melhor a afirmação de que não há um objeto externo para o sofrimento, mas a própria existência tem em si seu caráter de sofrível. Ao analisar a forma como as Ciências da Saúde lidam com as doenças, Heidegger afirmou o seguinte:

Quando negamos algo de forma que não o excluimos simplesmente, mas o retemos justamente no sentido de algo que lhe falta, essa negação chama-se *privação*. O notável é que toda a profissão médica dos senhores se move no âmbito de uma negação, no sentido de privação. Pois os senhores lidam com a doença. O médico pergunta a alguém que o procura: qual é o problema? O doente não é sadio. O ser sadio, o estar bem, o encontrar-se não estão simplesmente ausentes, estão perturbados. A doença não é a simples negação da condição psicossomática. A doença é um fenômeno de privação. Toda privação indica a copertinência essencial de algo a quem falta algo, que carece ou necessita de algo. Isso parece uma trivialidade, mas é extremamente importante justamente porque a profissão dos senhores se move nesse âmbito. Na medida em que os senhores lidam com a doença, na verdade os senhores lidam com a saúde, no sentido de saúde que falta e deve ser novamente recuperada.⁴⁵⁵

Aqui podemos ver como as doenças, que geralmente são concebidas no cotidiano como realidades que vêm de fora e tiram a saúde do indivíduo, na verdade não são algo externo, mas sim um estado de *privação*. Esse termo é importante porque ele libera uma compreensão para além da relação sujeito-objeto. Nessa perspectiva, a doença não é um objeto externo que invade o sujeito e coloca sua saúde em risco. Mas a doença é uma realidade do próprio *Dasein*, um modo de ser de “privação” da saúde. O ser humano adocece quando está privado de saúde (um modo deficiente de ser saudável) e não quando é “invadido” por algo de fora, a saber, a doença. No que tange ao sofrimento, a dinâmica é semelhante. O sofrimento não é algo externo que visita o ser humano, mas é um modo de ser de “privação”. Mas “privação” do que? O ser humano sofre toda vez que se vê privado da possibilidade de dominar e controlar sua existência de acordo com suas expectativas ou de acordo com os ideais estipulados pelo contexto em que vive. Por isso, o modo de ser mais próprio do ser humano de ser finito e “ser-para-a-morte”, ao apontar que não possuímos nenhuma natureza, essência ou fundamento que nos dê uma segurança perene, provoca-nos para uma atitude mais própria diante do sofrimento: ao carecermos de qualquer ponto de

⁴⁵⁵ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 70.

apoio, no sofrimento, somos convidados pela própria finitude a compreender como somos solicitados pela realidade e aceitar a nova relação com o mundo que é aberta.

Entender as coisas dessa maneira libera uma forma mais originária de lidar com o sofrimento, no sentido de ser uma forma mais próxima do solo finito no qual nossa existência sempre e cada vez se dá. O objetivo das propostas psicológicas não necessita ser o de superar o sofrimento, eliminá-lo (a maneira de um objeto externo ou de um visitante indesejado), mas sim compreendê-lo em sua dinâmica existencial e finita, que se relaciona com a não aceitação do caráter transitório da existência. Entender a existência humana como problemática a partir de nosso caráter de finitude e de “ser-para-a-morte” é compreender que não há nenhum modo de ser definitivo. Logo, não há também nenhuma situação de sofrimento enquanto destino. Não há nenhum sofrimento eterno. Mas todo sofrimento também está enquadrado no próprio movimento da existência humana de se construir e se desconstruir. Por mais sofrimentos que possamos passar, e por mais que tais sofrimentos muitas vezes não tenham como serem totalmente controlados e dominados, a dinâmica finita da existência revela que há sempre saídas, construções e desconstruções, possibilidades de existir diferentes da atual que gera dor. Como revela Casanova:

[...] Nós nunca nos encontramos simplesmente presos a uma ordem causal inexorável, mas sempre podemos, mesmo nas situações mais desesperadoras, abrir um canal de oxigenação para a existência e alimentar a esperança de que algo diverso do esperado sempre pode acontecer. [...] O que importa é apenas não pensar jamais a existência como presa a ordens causais prévias inexoráveis, a determinismos de uma ordem qualquer, mas sempre reter em tudo, por mais necessário que possa parecer, a dimensão do possível. Assim, por maior que seja o beco sem saída em que nos encontrarmos, é sempre possível olhar para frente e dizer a si mesmo: há sempre alternativas, acontecimentos inesperados, possibilidades inauditas.⁴⁵⁶

Ao concebermos a existência humana em seu modo mais próprio como finitude e “ser-para-a-morte”, o objetivo não é apresentar uma forma pessimista, fatalista e mórbida de vivenciar a mesma. Pelo contrário, como podemos notar, compreender a existência desse modo é estar mais próximo de como a realidade realmente se mostra: como possibilidade, construção e historicidade. Compreender a existência humana como desprovida de qualquer sustentação natural, determinista ou metafísica, longe de lançá-la em uma confusão sem referenciais, é abrir o ser humano para a vivência de que sua existência é um constante construir-se e desconstruir-se, onde nenhum sofrimento, por mais fora de nosso controle que pareça ser, não é eterno nem é um modo de ser definitivo. E isso ocorre porque, dentro dessa

⁴⁵⁶ CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 206-207.

concepção de existência enquanto finitude e “ser-para-a-morte”, o sofrimento não é um objeto externo que invade o sujeito e coloca em risco o seu edifício do “eu”; mas brota da “privação” de possibilidades de dominar e controlar uma determinada situação. Por isso, longe de tentarmos eliminar ou controlar as situações problemáticas da vida que muitas vezes geram sofrimentos, a concepção de ser humano fundada no “ser-para-a-morte” revela que a própria existência humana se caracteriza por não possuir apoios definitivos e, sendo finita, histórica e dinâmica, sempre nos convida e solicita para uma atitude mais originária de reconfigurar nossas ações de acordo com novas possibilidades. Desse modo, a existência se mostra como algo dinâmico, possível e histórico, em conformidade com a própria finitude que, como mostramos no primeiro capítulo de nossa pesquisa, é nosso horizonte de compreensão fundamental e, como revelamos agora, o modo de ser mais próprio da existência.

Essa concepção de existência humana a partir da finitude e do “ser-para-a-morte” apresentada até aqui, que desconstrói alguns entendimentos que temos da mesma dentro de uma relação imprópria de “sujeito-objeto” (como ver o sofrimento como algo externo e ameaçador), também tem implicações diretas na forma como as psicologias disponíveis podem ver seu papel na clínica: lugar onde de fato o psicólogo lida vivencialmente com o sofrimento psíquico humano. Que provocações e contribuições essa concepção de existência humana a partir da finitude e do “ser-para-a-morte” pode dar à Psicologia Clínica? É o que veremos a seguir.

7.2 “Ser-para-a-morte” e a clínica: provocações e contribuições a partir da existência humana concebida como finitude

Vimos como a existência humana tomada a partir do existenciário fundamental de “ser-para-a-morte” pode ser compreendida como possibilidade, transitoriedade e finitude. Compreensão essa que libera um outro modo de lidar com o caráter de problema e de sofrimento da existência. No entanto, isso só se mostra possível a partir de uma desconstrução da definição de ser humano como um “sujeito pensante”, concepção essa que classifica tudo a partir de uma relação sujeito-objeto. Mas como tudo isso se relaciona com o atuar do psicólogo na clínica?

Segundo o filósofo Ernildo Stein, em sua obra *Análítica Existencial e Psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*, tal concepção de sujeito-objeto com a qual definimos o ser

humano a partir da Modernidade termina por criar uma relação “analista-analisado”, “profissional-paciente” e “eu-tu”, onde o psicólogo se compreende na clínica como alguém que precisa decifrar, definir e atuar sobre um objeto – a saber, um paciente – que obedece leis de causa e efeito e que pode ser generalizado em seus problemas e sofrimentos⁴⁵⁷. A limitação de tal compreensão reside no fato de que a existência humana passa a ser analisada não a partir daquele solo que lhe é mais próprio – seu caráter de ser-possível, de ser transitoriedade e finitude – mas sim a partir de um modo de ser que não é propriamente seu, mas sim dos objetos: a relação causa e efeito. E a consequência proveniente de tal concepção na clínica é o ocultamento do caráter histórico, singular, vivencial e finito do paciente, que passa a ser generalizado a partir de conceitos e definições que não lhe pertencem, não sendo mais compreendido ou interpretado, mas sim *explicado* à maneira de um objeto. Como afirma Stein:

E é nesse sentido, portanto, que a relação clínica entre médico-paciente é pensada como uma relação em que, se a interpretação se fizer como explicação (isto é, no nível causa-efeito) a relação interpessoal que aí se estabelece também será neste mesmo nível (ou seja, naturalista). Perder-se-ia, desse modo, essa dimensão existencial mais profunda, estabelecida por um modo de ser no mundo, de se comportar em meio as coisas, que não é causal, mas é da ordem do *Dasein*. [...] Sabemos que os processos terapêuticos naturalistas são baseados em interpretações universais de causa-efeito, cuja singularidade dos entes em questão é desconsiderada, ou seja, faz-se uma generalização sobre eles, uma vez que as leis das ciências naturais irão, aparentemente, funcionar. E é esse o grande paradoxo: a percepção de que da singularidade do ser humano nada sobra.⁴⁵⁸

Concebendo o paciente como um objeto a ser analisado e generalizado em seus processos, oculta-se completamente o seu caráter finito e existencial. Sua existência singular e histórica passa a ser tomada como um “caso” onde devem ser aplicadas regras gerais para se preservar ou resgatar um “eu ideal” psiquicamente saudável. Assim, o caráter intrínseco de problema da existência humana singular, bem como as situações de sofrimento, passam a ser definidos como realidades externas que oferecem riscos ao edifício interno de um “eu” ou de uma “consciência”, que precisam ser preservados a todo custo por meio de métodos de intervenção, passos, metas, tratamentos, remédios, etc. Todo o modo de ser fundamental de finitude, historicidade e possibilidade da existência humana passa a ser visto também como algo externo, como uma ameaça ao “eu”, que também deve ser “tratado” e, na pior das hipóteses, “curado”. E é assim como muitas vezes a angústia, a morte, a dor, o sofrimento e a

⁴⁵⁷ Cf. STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*. Porto Alegre: Editora Ijuí, 2012, pp. 106-107.

⁴⁵⁸ Id.

finitude são vistos como realidades a serem curadas pelos métodos clínicos. Como aponta Stein:

Parece que todos os elementos deste ser, como morte, angústia, culpa, consciência, liberdade ou finitude, por se enraizarem na historicidade, trazem certo mal-estar. Eles são modos quase piedosos, ou com certo respeito, de se descrever o ser humano, mas que somem na relação causa e efeito ao se tentar articular uma teoria com uma estrutura a nível do psiquismo, que englobe o funcionamento, os impasses e os diagnósticos dessa estrutura e, ao mesmo tempo, os fenômenos fundamentais que nos revelem esses impasses e os “curem” por meio de processos terapêuticos.⁴⁵⁹

Desse modo, a compreensão da existência humana enquanto finitude e “ser-para-a-morte” pode ajudar na desconstrução de tal concepção naturalista de clínica e, por sua vez, desocultar modos de ser mais próprios de lidar com o sofrimento humano. Nesse sentido, em seus *Seminários de Zollikon*, Heidegger afirmará que tal resgate de um solo fenomênico mais próprio para as psicologias disponíveis deve partir da desconstrução dessa visão de que o psicólogo é um “sujeito pensante” que analisa um “objeto”, a saber, o paciente ou o seu sofrimento. Como afirma o autor:

[...] o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, esse existir consiste em “meras” possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão nem pelo tato. Todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na psicologia e na psicopatologia, devem desaparecer [...].⁴⁶⁰

A “Analítica Existencial” empreendida por Heidegger a partir de sua fenomenologia-hermenêutica mostrou-nos que o ser humano, em seu sentido mais vivencial e histórico, compreende-se no jogo da finitude. Finitude essa que, por sua vez, revela nosso caráter fundamental de “ser-para-a-morte”, isto é, de existentes que são afinados pela angústia e que, justamente por isso, nunca estão determinados por um modo de ser específico, mas que sempre estão abertos e lançados a uma série de possibilidades. Possibilidades que nunca são definitivas, mas se constroem e desconstroem a partir da própria existência finita que sempre é vivenciada de forma singular, como uma realidade *sempre e cada vez minha*. Nesse sentido, libera-se uma compreensão de ser humano para a Psicologia Clínica que muitas vezes se vê ocultada quando tomamos o ser humano como um sujeito ou como um objeto: o ser humano não tem um problema ou um sofrimento, mas ele mostra-se como problema e é afinado por

⁴⁵⁹ STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*. Porto Alegre: Editora Ijuí, 2012, p. 130.

⁴⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, pp. 33-34.

um sofrimento. Em outras palavras, não há um problema ou um sofrimento genéricos, mas tais realidades são *sempre e cada vez minhas*. Isso implica em uma atitude clínica por parte das psicologias disponíveis que não visa “curar” ou “eliminar” os problemas e sofrimentos, mas sim resgatar o seu caráter de problemático e trazer o paciente de volta para sua responsabilidade de assumir sua existência não a partir deste ou daquele parâmetro, mas a partir da abertura ao imprevisto e ao não controlável da existência, reconhecendo que a mesma é possibilidade, historicidade e finitude. Como aponta Casanova:

A psicologia não lida pura e simplesmente com o existente humano. Ao contrário, ela lida com o existente a partir de um acompanhamento detido de um conjunto específico de problemas, incertezas, dilemas, desejos e angústias entre outras tantas coisas que apontam essencialmente na direção do que poderíamos chamar aqui a princípio de sofrimento existencial.⁴⁶¹

Esse sofrimento existencial, dentro da perspectiva da finitude e do “ser-para-a-morte”, não se mostra como uma realidade a ser eliminada por oferecer um risco ao edifício do “eu”. Mas tal realidade é compreendida como algo que se mostra e afina o existente para uma compreensão de que sua existência é abertura. Onde, sem qualquer apoio eterno ou perene, faz-se possível compreender como somos solicitados pelo sofrimento e como uma nova relação se abre. Em cada situação de sofrimento, o existente é solicitado a pensar sobre que realidade ele não está vivenciando como dinâmica, mas está insistindo em querer controlá-la e dominá-la. Por isso, reconhecendo-se como “ser-para-a-morte”, abre-se ao existente a compreensão de que não existe “eu ideal” ou um “estado de saúde” generalizado ao qual ele deve obedecer e pode controlar, mas libera-se para ele aquilo que Heidegger definiu em *Ser e Tempo* como “liberdade para a morte”⁴⁶². Liberdade esta que, anos mais tarde, em seus *Seminários de Zollikon*, o mesmo autor afirmará ser um dos objetos da atuação clínica dos psicólogos:

Exercemos a psicologia, a sociologia, a psicoterapia para ajudar as pessoas, para que elas alcancem a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isso diz respeito tanto a médicos como a sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade.⁴⁶³

⁴⁶¹ CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021, pp. 31-32.

⁴⁶² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §53, p. 731.

⁴⁶³ HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017, p. 166.

Mas como Heidegger entende liberdade aqui? O que ele quer dizer com a expressão “liberdade em sentido mais amplo”? E como isso se relaciona com a atuação clínica do psicólogo?

Para responder tais questões, devemos compreender primeiramente que Heidegger não entende “liberdade” no sentido tradicional do termo. E isso se deve porque esse autor logo notou que, ao longo da tradição filosófica e psicológica do Ocidente, o conceito de “liberdade” sempre esteve referido à uma atitude estritamente pertencente a um sujeito, à sua capacidade de julgar por si mesmo a partir da razão, ao livre-arbítrio; ou até mesmo como um agir proveniente da vontade, que busca libertar-se de todo jugo exterior. Logo, quando falamos em “liberdade” dentro do círculo compreensivo cotidiano, somos imediatamente levados para a relação sujeito-objeto, isto é, a relação de um sujeito livre que se comporta sem influências de uma realidade exterior a ele, um objeto: sejam outros sujeitos ou contextos do mundo em que se encontra. Dentro desse círculo compreensivo, a expressão “liberdade para a morte” torna-se algo, no mínimo, estranho e incompreensível.

Por esse motivo, para compreendermos o que Heidegger quer dizer com “liberdade para a morte” ou “liberdade em um sentido mais amplo”, devemos recorrer novamente – ainda que forma breve – para suas reflexões em *Ser e Tempo*. Nessa obra, Heidegger revela que – antes mesmo de uma relação entre sujeito e objeto – já somos “ser-no-mundo”, existentes em uma relação de unidade vivencial com o mundo em que nos relacionamos, por meio da “ocupação” e da “preocupação por”. Nessa relação de unidade atemática estabelecida na vida cotidiana, o “ser-aí” *deixa-ser (sein-lassen)*⁴⁶⁴ a realidade e os objetos serem o que eles são. Em palavras de Heidegger: “Deixar ‘ser’ previamente não significa trazer ou produzir algo já de antemão em seu ser, mas descobrir em sua utilizabilidade algo já ‘sendo’ cada vez, deixando-o, assim, vir-de-encontro como o ente desse ser”⁴⁶⁵. Neste sentido, o *Dasein* é aquele que “põe-em-liberdade” ou “libera” a compreensão dos entes no mundo.

Sendo assim, em Heidegger, o termo “liberdade” não se relaciona tanto com um sujeito independente e autossuficiente, mas com um modo de ser de “liberar” ou “pôr-em-liberdade” a realidade, deixando-a ser⁴⁶⁶. Se passarmos rapidamente por essa definição heideggeriana de liberdade, facilmente podemos cair no erro de achar que, para ele, liberdade consiste numa atitude passiva e omissa de deixar a realidade ser o que ela é, interferindo na

⁴⁶⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §18, p. 253.

⁴⁶⁵ Id.

⁴⁶⁶ Cf. FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005, p. 80.

mesma o mínimo possível. No entanto, compreendermos melhor a liberdade em Heidegger se recorrermos ao sentido original do termo alemão *Frei* (“livre”), que compõe as palavras *Freiheit* (liberdade) e *Freigabe* (liberação). Como demonstra o autor Günter Figal, em sua obra *Fenomenologia da Liberdade*:

“Livre” é o ente, na medida em que ele é “liberado”. Um tal emprego do termo “livre” está em sintonia plena com o uso corrente na linguagem cotidiana. Fala-se aí, por exemplo, de espaços “livres” quando esses espaços não estão ocupados com a construção de casas ou com a presença de árvores. Fala-se também de ruas “livres” uma vez que sua utilização não foi obstruída ou tornada impossível por relações de trânsito ou do tempo. Da mesma maneira, uma máquina ou uma oficina podem estar “livres” quando não há no momento nenhum usuário. Em todos esses modos de falar, “livre” significa o mesmo que “acessível” ou “aberto”. Em ligação com os exemplos dados, também não há nenhum problema em compreender o que significa “liberação”. Liberamos uma estrada, por exemplo, quando colocamos nosso carro no acostamento ou retiramos um obstáculo; liberamos uma oficina quando paramos de usá-la. Tais “liberações” são claramente ações [...]. Por outro lado, se pensarmos a liberação do ente de maneira ontológica, então precisaremos levar em consideração de início que também o ente com o qual se tem justamente a ver precisa ser chamado “livre”; sua liberdade se comprova na medida em que é usado; nós os deixamos ser em meio ao uso sob o modo específico da abertura na qual ele é.⁴⁶⁷

Como revela a análise feita por este autor, o termo alemão *Frei* (livre) utilizado por Heidegger, tanto em seu sentido ôntico quanto ontológico, já implicam uma relação de unidade entre o *Dasein* e o mundo, antes de qualquer divisão entre um sujeito e objeto. Porque a ação de “liberar” uma sala, por exemplo, só é possível porque, antes de tudo, já estamos em uma lida cotidiana com tal sala que se dá de forma atemática e vivencial. Logo, o “deixar-ser” para Heidegger nunca é omissão ou indiferença frente a realidade, mas sempre implica uma relação de unidade com o mundo em que estamos lançados⁴⁶⁸.

A liberdade enquanto “liberar” e “deixar-ser” em Heidegger, revela que, no sentido mais vivencial e singular da existência (antes de qualquer reflexão teórica sobre a mesma), nenhum ente existe de modo separado, subsistente, isolado em seu ser, mas sempre está em relação com o *ser-aí*. Neste sentido, Heidegger dá o exemplo de um martelo. “Liberar” a um martelo, deixando-o ser, corresponde a revelar todas as possibilidades dos modos de ser deste martelo possíveis na lida cotidiana do *Dasein*: o martelo implica em um martelar, que por sua vez prega coisas; e este “pregar” tem por função deixar a casa firme; e este “deixar firme” tem a finalidade de abrigar bem o *Dasein* em seu lar⁴⁶⁹. Nesse exemplo, Heidegger revela como o

⁴⁶⁷ FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005, p. 80.

⁴⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §18, p. 251.

desvelamento das possibilidades dos modos de ser de um martelo não somente se remetem a ele, enquanto martelo; mas remetem-se à outros entes (pregos, casa) e, principalmente, ao ser *Dasein*. Nesta ação, “libera-se” ou se “deixa-ser” o martelo em todas as suas possibilidades de relação.

De maneira análoga ocorre com o ser humano em sua relação com a morte. Quando se toma a realidade da morte não como algo externo e separado do ser humano, mas como uma estrutura ontológica que faz parte de seu ser, “libera-se” ou se “deixa-ser” todas as suas possibilidades de existência. Compreendendo-se como um “ser-para-a-morte”, por meio da tonalidade afetiva fundamental da angústia, o ser humano não cria possibilidades ou uma nova forma de ser que pode ser controlável e dominável (o que implicaria numa relação sujeito-objeto); mas desvela-se diante dele suas possibilidades finitas de existir. Nascendo daí a consciência de que nenhuma possibilidade é definitiva e totalmente controlável, mas todas podem se construir e se desconstruir. Libera-se o ser humano, assim, por meio do “ser-para-a-morte” e da angústia, de concepções impróprias que pregam que o mesmo pode ter domínio completo das situações, controle total da realidade, evitando sofrimentos caso seja dessa ou daquela forma. Por meio da concepção de existência humana como “ser-para-a-morte”, libera-se e se “deixa-ser” a existência como ela é: aberta, dinâmica, histórica e finita. Essa é a “liberdade para a morte”. A morte que desperta o ser humano para o fato de que sua existência não é fechada em uma essência. E assim, tal existência é “liberada” para ser livre de qualquer determinismo.

Nisso consiste compreender a liberdade em “um sentido mais amplo” em Heidegger. Logo, para ele a função da Psicologia Clínica é justamente “liberar” ou “deixar-ser” o paciente ser o que ele é: um existente aberto, que não necessariamente precisa lidar com o sofrimento como se este fosse algo externo que põe em risco seu “eu”, mas que deve compreender que o sofrimento surge da não aceitação do caráter de imprevisibilidade, historicidade e finitude da existência. Onde nega-se a responsabilidade diante da existência em prol de esforços exagerados por se controlar a situação. Logo, a “liberdade para a morte” é aquela que libera o ser humano dessas concepções impróprias e lhe abre – deixando-ser – para a constatação de que a existência não possui determinismos, apoios ou fundamentos; mas é possibilidade, responsabilidade e finitude. Finitude esta que não aponta para um fatalismo ou pessimismo diante da vida, mas que apresenta uma visão dinâmica e livre de existência: sem determinismo e essências, nenhum problema ou sofrimento é eterno, mas tudo é possibilidade de construção e desconstrução.

Logo, a contribuição que o modo de ser de “ser-para-a-morte” pode dar a clínica não é uma nova forma de lidar com os pacientes, muito menos novos diagnósticos sobre problemas ou transtornos psíquicos. Mas tal análise de cunho fenomenológico-hermenêutico sobre a morte empreendido até aqui, apresenta um contributo bem mais simples, porém importante: a morte – entendida como o modo de ser de “ser-para-a-morte – é capaz de trazer as psicologias disponíveis, e o atuar do psicólogo na clínica, para aquele solo que da existência humana que lhe é mais próprio: a finitude, o estar aberto a possibilidades e o caráter do ser humano de não se fechar em determinismos. Acreditamos que, resgatando esse solo finito muitas vezes ocultado pela concepção de um “sujeito pensante” autossuficiente, a existência humana pode ser vivenciada por nós de uma maneira mais dinâmica, histórica, aberta e responsável. Pensar na morte e na finitude resgata no ser humano sua atitude de responsabilidade diante da vida, uma vida que é abertura e sempre possível, construindo-se e desconstruindo-se, onde o ser humano é sempre impelido a “ganhar-se ou perder-se”.

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao iniciarmos esta pesquisa, nosso intuito era alcançar uma compreensão mais vivencial a respeito do ser humano. Uma compreensão que não tivesse como ponto de partida um conceito racional já pré-estabelecido pela tradição filosófica e científica, mas que se originasse do próprio modo como o ser humano se mostra *sempre e cada vez*⁴⁷⁰ a partir de suas vivências históricas. Guiados pela fenomenologia-hermenêutica de Heidegger, notamos como o horizonte onde essa compreensão mais vivencial se faz possível é a finitude. Finitude esta que não pode ser entendida apenas como aquilo que é contingente e passageiro no ser humano, mas sim como seu horizonte interpretativo, seu “limite”⁴⁷¹. Não um limite negativo que trunca seu entendimento, mas um limite positivo que lhe permite compreender-se a si mesmo, aos demais e ao mundo de forma dinâmica⁴⁷²: não fechando-se em um conceito estático que emula o modo de ser dos objetos (que estão limitados à uma relação causa e efeito), mas que se compreende a partir de suas relações históricas, simbólicas, vivenciais e existenciais.

Nesse sentido, nosso objetivo de assegurar o terreno para uma compreensão mais existencial do ser humano a partir de sua finitude inerente inevitavelmente encontrou-se com o tema da morte, que se caracteriza como o tema central de nossa pesquisa. Pois, tendo como horizonte primordial de compreensão a própria finitude, o ser humano também entende-se como um ser finito, isto é, mortal, que constrói-se e desconstrói-se a partir das possibilidades que se desvelam em sua existência. Mortalidade esta que o empurra a lançar-se nessas possibilidades justamente por saber-se temporal e finito. A morte, em uma análise psicológica de nossa existência, sempre se mostra como a realidade que nos empurra a assumir a responsabilidade por nossa vida e a tomá-la a sério⁴⁷³.

No entanto, recorrendo aos estudos das mais variadas áreas das Ciências Humanas e da Saúde (como Filosofia, Sociologia, Antropologia, História e Psicologia), vimos também

⁴⁷⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 141.

⁴⁷¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*: protocolos, diálogos e cartas. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017. pp. 56-57.

⁴⁷² Cf. *Ibid.*, p. 188.

⁴⁷³ Cf. KOVÁCS, Maria. Medo da morte. In: KOVÁCS, Maria (org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992, p. 26.

como as reações mais características do ser humano diante da morte são o medo⁴⁷⁴, o horror⁴⁷⁵ e a negação da mesma⁴⁷⁶. A morte nos assusta porque, como bem nos mostrou o filósofo Edgar Morin e os psicólogos Kastenbaum e Aisemberg, ela implica no fim de nossa individualidade e da individualidade daqueles que amamos⁴⁷⁷. Além disso, como revelou o historiador Phillipe Ariès, o atual estado de interdição da morte e negação da mesma vivenciados por nossa sociedade também tem raízes no medo⁴⁷⁸. O medo de que a simples existência do tema da morte possa colocar em risco a concepção de um sujeito racional e autossuficiente que, motivado pela crença em um “industrialismo feliz”⁴⁷⁹, acredita que a técnica superará todos os problemas e situações de adversidade. Tais reflexões empreendidas por esses autores nos trazem o panorama dos dados ônticos para explicar porque a morte nos assusta tanto e porque nossa sociedade atual a oculta de todas as formas.

No entanto, a conclusão e contribuição fundamental desta pesquisa não residem tanto em apresentar minuciosamente esses dados ônticos a respeito do medo e do horror que sentimos diante da morte, mas sim em constatar que *tais posturas de medo, horror e negação diante da morte não têm apenas causas ônticas, mas, sobretudo, possuem um substrato ontológico*. Isto é, não se limitam apenas a contextos históricos e sociais que podem ser captados em seu *positum*, muito menos em meras categorias formuladas pela razão; mas estão ancorados em algo mais existencial e ontológico: o modo de ser finito que é próprio do ser humano. Como bem nos mostrou Heidegger em sua “Análítica do *Dasein*”, o ser humano, tomado em sua existência finita, já é sempre e cada vez *temporalidade*⁴⁸⁰, um ser *aberto*⁴⁸¹, que não está separado do mundo ao seu redor, mas existe enquanto um *ser-no-mundo*⁴⁸², sempre antecipando-se a si mesmo por caracterizar-se como *preocupação* ou *cuidado* (*Sorge*)⁴⁸³. E justamente por seu caráter de antecipar-se sempre, o ser humano já existe como um ser lançado em várias *possibilidades*, nas quais ele pode “ganhar-se” ou “perder-se”: podendo existir a partir de seu modo de ser fundamental de abertura ou existindo ao modo de ser fechado dos objetos.⁴⁸⁴

⁴⁷⁴ Cf. KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983, p. 46.

⁴⁷⁵ Cf. MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 31.

⁴⁷⁶ Cf. BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 33.

⁴⁷⁷ Cf. MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970, p. 31.

⁴⁷⁸ Cf. ARIÈS, Phillipe. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 602.

⁴⁷⁹ Cf. Id.

⁴⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §5, p. 75.

⁴⁸¹ Ibid., §28, p. 381.

⁴⁸² Ibid., §12, p. 169.

⁴⁸³ Cf. Ibid., §39, p. 511.

⁴⁸⁴ Cf. Ibid., §9, p. 141.

E é aqui onde podemos notar o substrato ontológico para o medo, horror e negação diante da morte vivenciados muitas vezes por nós: em seu existir finito e aberto – onde o ser humano não se define de forma definitiva, mas é sempre possível – muitas vezes o mesmo entende-se a si mesmo ao modo de ser dos objetos, que já possuem uma forma determinada de existir (a “simples-existência” ou *Vorhandensein*⁴⁸⁵). Com isso, o mesmo acaba compreendendo-se impropriamente como um ser dotado de uma essência ou natureza pré-definida, a saber, como um “sujeito” dotado de um “eu” ou “consciência” que devem ser preservados a todo custo de ameaças que vem de “fora”, isto é, dos objetos e do mundo. E as maiores ameaças a esse suposto edifício seguro do “eu” ou do “sujeito consciente” são a morte e a finitude.

Por esse motivo, existindo nesse modo de ser impróprio, compreendendo-nos como sujeitos autossuficientes que sempre estão diante de objetos, acabamos por generalizar nossa existência e assim passamos a nos entender de forma “impessoal” (*Das Man*)⁴⁸⁶. No círculo interpretativo do “impessoal” – como revelou Heidegger em sua “Analítica do *Dasein*” – todas as vivências mais singulares de nossa existência são niveladas⁴⁸⁷ como algo público⁴⁸⁸, isto é, como realidades que acontecem com todo mundo e que podem ser compreendidas facilmente apenas tomando um exemplo geral. E o mesmo ocorre com a morte: já a tomamos como uma realidade óbvia e evidente que vem de fora e que não nos pertence. Uma realidade ainda distante, mas que um dia virá e destruirá todo o edifício do nosso eu. Por isso, há evitá-la a todo custo: combatendo-a, ocultando-a e silenciando qualquer manifestação da mesma para que isso nos traga certo “alívio-de-ser”⁴⁸⁹. O “impessoal”, que transforma a morte em “tabu”, é a estrutura ontológica que reside por detrás de todos os dados ônticos sobre a morte trazidos anteriormente.

Além disso, essa compreensão imprópria do “impessoal” – que toma nossa existência singular como uma realidade generalizada – também é a responsável por considerarmos como algo evidente e inquestionável a definição de ser humano como “sujeito pensante”. Um sujeito que sempre está separado daquilo que analisa e observa, transformando tudo em objeto, inclusive a si mesmo, que passa a ser analisado a partir de categorias gerais que correspondem mais ao modo de ser dos objetos do que ao modo de finito e dinâmico da existência humana. Tal concepção, muitas vezes já tomada como pressuposto evidente, de ser

⁴⁸⁵ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §9, p. 139.

⁴⁸⁶ Ibid., §27, p. 365.

⁴⁸⁷ Cf. Id.

⁴⁸⁸ Cf. Ibid., §27, p. 367.

⁴⁸⁹ Id.

humano enquanto “sujeito pensante” gera certas consequências para a Psicologia. Pois, imersos no círculo hermenêutico da relação sujeito-objeto, acabamos por considerar a finitude e a morte (além de qualquer situação de fracasso, fim de um projeto existencial, sofrimento, etc) como realidades externas a nós e que não pertencem à estrutura mais própria de nossa existência. Gerando um movimento de negação das mesmas, onde qualquer indício de finitude e de morte na existência humana são interpretados como realidades que oferecem risco ao suposto “edifício do eu” e devem ser evitadas ou “curadas” a todo custo.

Heidegger, em seus *Seminários de Zollikon*, nos deu uma grande contribuição ao mostrar como as psicologias disponíveis muitas vezes interpretam o ser humano dentro de uma relação sujeito-objeto, sem nunca questionar a mesma e a tomando como algo evidente por si mesma. A consequência disso é definir o ser humano e seus sofrimentos psíquicos exclusivamente a partir de uma relação de causa e efeito. Relação esta que é mais própria dos objetos e não tanto do modo de ser aberto e dinâmico da existência humana, como revelou a “Analítica do *Dasein*” de Heidegger. Ao considerarmos o ser humano como um sujeito que adocece e sofre psiquicamente por causas externas a ele, encurtamos a compreensão do problema e damos combustível para ideia de que situações de fracasso, de dor, de sofrimento e de morte não devem ser vivenciadas como parte integrante da existência, mas precisam ser combatidas, evitadas, tratadas e curadas. A existência humana, assim, deixa de ser tomada como uma realidade finita, transitória, aberta e possível; e passa a ser considerada de forma estática, a partir de um ideal de “existência saudável ou feliz” que precisa ser alcançado para podermos ser “plenamente humanos”. Caso contrário, nos tornaremos seres humanos “doentes” e “fracassados”.

Ao ocultamos o caráter ontológico de abertura, possibilidade, transitoriedade e finitude da existência humana, em prol de uma definição fechada de “sujeito pensante” – onde o ser humano só se realiza plenamente como ser humano quando controla, domina ou elimina os fatores de morte e finitude que oferecem risco ao suposto “edifício do eu” – podemos gerar sofrimentos psíquicos. Visto que não é a morte nem a finitude (com seu risco de “ganhar-nos” ou “perder-nos” nas possibilidades que assumimos) que adoecem o ser humano psiquicamente; mas é justamente a negação do transitório, do aberto e do finito da existência que geram sofrimento. Isso se deve ao fato de que a concepção de ser humano enquanto “sujeito pensante” traz consigo a ideia de que certas realidades da vida podem ser controladas, medidas, quantificadas e dominadas. E nos aferramos tanto a essa concepção que tendemos a achar que a morte, a possibilidade do fracasso, da dor e do sofrimento também podem ser controlados, medidos, quantificados e dominados de acordo com nossa vontade. E sofremos e

adoecemos no intento de realizar tal empreitada que, por sua vez, já está fadada ao fracasso por ir contra o nosso modo de ser mais próprio de abertura, transitoriedade, ser possível e finitude.

A partir desse contexto, nosso esforço conclusivo não é tanto o de propor uma nova forma da Psicologia lidar com o sofrimento psíquico, mas sim reconduzir as psicologias disponíveis para aquele solo finito próprio e fundamental da existência humana que muitas vezes fica ocultado e esquecido detrás da definição tradicional e cristalizada de ser humano como um “sujeito pensante e autossuficiente”. Faz-se necessário, uma e outra vez, resgatarmos nas reflexões psicológicas a respeito do ser humano – e também no atuar clínico da Psicologia e de outras áreas da saúde – o caráter de finitude e temporalidade da existência humana. E acreditamos que o existenciário de *ser-para-a-morte*⁴⁹⁰ apresentado por Heidegger pode contribuir positivamente nesse objetivo.

Como foi apresentado nessa pesquisa, o “ser-para-a-morte” não é um mero conceito inventado por Heidegger para enquadrar a existência humana em uma nova definição. Mas o “ser-para-a-morte” é um modo de ser fundamental que se mostra sempre e cada vez em nossa existência. Em outras palavras, uma vez existindo, já existimos como seres temporais e como seres para o final. Desse modo, Heidegger não está inventando nenhuma nova definição de ser humano, mas simplesmente reconduzindo as discussões a respeito da existência humana para aquele solo que lhe é mais próprio e fundamental: a finitude. Um solo que muitas vezes fica ocultado pela definição de “sujeito pensante”.

Dessa forma, afinados pela tonalidade afetiva fundamental da “angústia”, podemos notar como a morte não se mostra a nós como uma realidade exterior à nossa vida, que um dia se apresentará e destruirá tudo aquilo que construímos com muito esforço, a saber, nosso “eu”. Mas a morte se mostra sempre e cada vez em nossa existência como uma estrutura que faz parte integrante de nosso próprio ser. A morte é uma possibilidade. E não qualquer possibilidade, mas sim a possibilidade *mais própria, não-relativa, insuperável, certa e indeterminada*⁴⁹¹. Diante da possibilidade da morte, a existência humana se mostra em seu modo de ser mais originário: sem referências, sem essências pré-definidas, sem destino ou natureza pré-fixada. Existindo enquanto “ser-para-a-morte”, o ser humano é sempre lançado à existência como um possível, como um aberto, como transitoriedade, podendo construir-se e desconstruir-se. Não há seguranças externas. Nada no mundo é capaz de dar uma estruturação

⁴⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §45, p. 647.

⁴⁹¹ Cf. *Ibid.*, §53, pp. 723-733.

definitiva ao ser humano, mas este, por sua vez, está sempre impelido a ser segundo as possibilidades assumidas. Esse é o caráter fundamental de finitude da existência humana. Isso é o que Heidegger chamou de *liberdade para a morte*⁴⁹²: o despertar do ser humano, a partir da morte, para o fato de que sua existência não é fechada em uma essência, mas está liberada de qualquer determinismo. Consciente de sua finitude, o ser humano é liberado de concepções impróprias que pregam que o mesmo pode ter domínio completo das situações e controle total da realidade. Em suma, o modo de ser fundamental de “ser-para-a-morte” libera e “deixa-ser” a existência humana como ela é: aberta, dinâmica, histórica e finita. E isso, longe de adoecer o ser humano, libera-o para a constatação da grandiosidade de seu existir finito e livre. Como aponta Heidegger:

No começo [...], nós vimos o homem como um ente entre outros, iníquo, frágil, impotente, fugidivo, um pequeno recanto no todo do ente. Agora, visto a partir do fundamento de sua essência, a partir da liberdade, fica claro para nós o descomunal e maravilhoso, o fato de que ele existe como o ente, no qual o ser do ente e, com isso, esse ente na totalidade se tornam manifestos. Ele é aquele ente, em cujo ser mais próprio e em cujo fundamento essencial *acontece a compreensão do ser*. [...] Esse elemento descomunal, com o qual tomamos contato aí efetivamente e que nós efetivamente somos, só pode ser algo tal como o que há de mais finito.⁴⁹³

Desse modo, acreditamos que esse exercício fenomenológico-hermenêutico de reconduzir as discussões a respeito da existência humana para o solo próprio da finitude e da morte pode trazer contribuições importantes para a Psicologia e seu atuar clínico no tratamento do sofrimento psíquico. Principalmente na desconstrução da ideia muito presente no senso comum das pessoas de que a morte, o fracasso, a dor e o sofrimento são realidades que vem de fora e oferecem risco ao suposto edifício do eu, necessitando assim serem controladas, dominadas e eliminadas da existência. Tal compreensão de sofrimento enquanto uma realidade a ser dominada ou “curada” tem suas raízes na imprópria concepção de ser humano como um “sujeito pensante”. Nesse sentido, tomando o ser humano a partir de seu modo de ser mais próprio da finitude e de “ser-para-a-morte”, libera-se uma compreensão mais originária de sofrimento: não são as situações de fracasso, angústia, medo, dor e morte que geram sofrimentos psíquicos, mas sim nossa compreensão imprópria de que tais realidades devem ser dominadas e controladas.

A existência humana é transitoriedade e possibilidade, constrói-se e desconstrói-se a partir das escolhas e responsabilidades assumidas. Logo, no horizonte de compreensão da

⁴⁹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d, §53, p. 731.

⁴⁹³ HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a, p. 163.

finitude, não há nenhum sofrimento definitivo, muito menos situações insalváveis; mas nosso modo de existir enquanto “ser-para-a-morte” revela que a existência humana é dinâmica, possível e livre: liberada de qualquer determinismo e aberta para o possível, para o imprevisto e para o finito.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Confissões. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1987.
- AMATUZZI, Mauro M. *Por uma psicologia humana*. 2ª ed. São Paulo: Alínea, 2008.
- ARANHA, Maria; MARTINS, Maria. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Editora Moderna, 2013.
- ARIÈS, Phillippe. *História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos tempos*. Rio de Janeiro: Editira Nova Fronteira, 2017.
- _____. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- BECKER, Ernest. *A negação da morte*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- BRANDÃO, Jacyntho. *A Epopéia de Gilgamesh*. Belo Horiznonte: Autêntica, 2020.
- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 1993.
- CAMUS, Albert. *A peste*. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2018.
- CASANOVA, Marco. *Existência e transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- _____. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 1: existência e mundaneidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.
- _____. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e Tempo*. Vol 2: tempo e historicidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.
- _____. *Tédio e tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- CFM. Resolução nº 2.173, de 23 de novembro de 2017. *Critérios do Diagnóstico de Morte Encefálica*. Brasília, CFM, 2017. Disponível em: <https://saude.rs.gov.br/upload/arquivos/carga20171205/19140504-resolucao-do-conselho-federal-de-medicina-2173-2017.pdf>. Acessado em 28 de Fevereiro de 2023.
- COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Discurso preliminar sobre o espírito positivo*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- DESCARTES, René. *Discurso do método*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973a.

_____. *Meditações metafísicas*. Petrópolis: Abril Cultural, 1973b.

DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2001.

FIGAL, Günter. *Fenomenologia da Liberdade*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005.

FRANCO, Maria Helena. *O luto no século 21: uma compreensão abrangente do fenômeno*. São Paulo: Summus editorial, 2021.

GRESHAKE, Gisbert. *Más fuerte que la muerte: lectura esperanzada de los “novísimos”*. Santander: Sal Terrae, 1981.

HEBECHE, Luiz. *Ontologia I*. Florianópolis: Filosofia/EAD/UFSC, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à Filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012a.

_____. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. *Introdução à Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

_____. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012c.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2011.

_____. *Princípios metafísicos de la Lógica*. Madrid: Editorial Síntesis, 2007.

_____. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos e cartas*. 3ª ed. São Paulo: Escuta, 2017.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012d.

HENNEZEL, Marie de. *Diálogo com a morte*. 7ª ed. Casa das Letras: Lisboa, 2009.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

_____. *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Traduzido por Frank de Oliveira. São Paulo: Editora Madras, 2001.

JASPERS, Karl. *Iniciação filosófica*. 8ª ed. Guimarães Editores: Lisboa, 1993.

_____. *Introdução ao pensamento filosófico*. Editora Cultrix: São Paulo, 2003.

JORNAL DA USP. *Ansiedade, insônia, estresse, depressão: estudo mostra como saúde mental evoluiu na pandemia*, São Paulo, 23 de Junho de 2022. Disponível em: <https://jornal.usp.br/ciencias/ansiedade-insonia-estresse-depressao-estudo-mostra-como-saude-mental-evoluiu-na-pandemia/> Acesso em: 10 de set. de 2022.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KASTENBAUN, Robert; AISENBERG, Ruth. *Psicologia da Morte*. São Paulo: Novos Ubrais, 1983.

KOLLERT, Ana; et. al. *Dicionário de bolso alemão*. Viena: Editora Langenscheidt, 2015.

KOVÁCS, Maria Julia. *Educação para a morte: quebrando paradigmas*. Novo Hamburgo: Editora Sinopsys, 2021.

_____. Medo da morte. In: KOVÁCS, Maria (org.). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992,

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

LAÉRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MATTAR, Cristine. *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

MORAN, Dermot. Heidegger's transcendental phenomenology in the light of Husserl's project of first philosophy. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff (orgs.). *Transcendental Heidegger*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

MOREIRA, Daniel. *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2. ed. Lisboa: Europa-America, 1970.

NAÇÕES UNIDAS BRASIL. *Pandemia de COVID-19 desencadeia aumento de 25% na prevalência de ansiedade e depressão em todo o mundo*, Brasília, 03 de Março de 2022. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/173825-pandemia-de-covid-19-desencadeia-aumento-de-25-na-prevalencia-de-ansiedade-e-depressao-em> . Acesso em: 10 de set. de 2022.

NAPOLI. A hermenêutica de W. Dilthey. In: *Síntese Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, pp. 187-204, 1999.

NASCIMENTO, Carine. A vivência intencional da consciência pura em Husserl. In: *Revista Filogênese*, Marília, v.9, pp. 104-116, 2016.

NUNES, Benedito. *Filosofia contemporânea*. Belém: Ed.ufpa, 2019.

PALMER, Richard. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1986.

PIRES, Jesuino. Considerações sobre o conceito de intencionalidade em Edmund Husserl In: *Kínesis Revista de Filosofia*, Marília, v. IV, n. 7, pp. 286-302, 2012.

PISETTA, Écio. Morte e Finitude. In: *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 109, 2007.

REALE, Giovanni. *Aristóteles Metafísica: sumários e comentários*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RODRIGUES, Joelson. *Angústia e serenidade: a psicopatologia contemporânea em diálogo com Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019.

SCHMIDLIN, Roberto. *Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinanalyse*. Belo Horizonte: Editora Initia Via, 2018.

SEIBT, Cezar. Considerações sobre a fenomenologia hermenêutica de Heidegger. In: *Revista NUFEN*, Belém, vol. 10 (1), n. 4, pp. 126-145, 2018.

_____. *Por uma antropologia existencial-originária: aproximações ao pensamento de Martin Heidegger*. Ijuí: editora Unijuí, 2015.

STEIN, Ernildo. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan e Boss*. Porto Alegre: Editora Ijuí, 2012.

_____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: editora Unijuí, 2001.

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

TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. São Paulo: Mediafashion, 2016.

ZIEGLER, Jean. *Os vivos e a morte*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1977.