

---

**O ser-para-a-morte a partir e depois de *Ser e Tempo*****Being-towards-death from and after *Being and Time***

**Fernanda Leite**  
**Doutoranda PPGF-UFRJ**  
**Bolsista CAPES**

**Resumo:** O trabalho pretende apresentar e discutir de maneira breve os conceitos heideggerianos de “ser-para-a-morte” e de “finitude” em *Ser e Tempo* e em obras posteriores. A pesquisa acerca desses conceitos em tais obras visa ao delineamento das possíveis diferenças de abordagem da questão da finitude e da morte ao longo do pensamento de Heidegger.

**Palavras-chave:** morte; finitude; tempo.

**Abstract:** The paper intends to present and discuss summarily the heideggerian concepts of “Being-towards-death” and “finitude” in *Being and Time* and in later works. The research on these concepts aims to outline the possible different approaches to the question of finitude and of death throughout Heidegger’s thought.

**Keywords:** death; finitude; time.

Heidegger é um autor que se debruçou exaustivamente sobre a questão do tempo, e a apropriação que fez da noção moderna de finitude está distante do que seria uma abordagem epistemológica da questão. A finitude não é pensada como finitude do conhecimento. Disso não resulta, contudo, que a dimensão do conhecimento esteja, para Heidegger, excluída da experiência humana, mas que tão somente se trata de uma dimensão que é tardia, posterior. Para Heidegger, além de não se tratar de uma questão de conhecimento, a finitude está situada em um lugar mais originário em relação à infinitude, diferentemente do que vemos predominar na tradição filosófica moderna. Heidegger afirma que caracterizações usualmente tomadas como a finitude essencial do homem não passam de derivações - ou “consequências” - desta, que seria originária. De acordo com essa interpretação, a finitude não pode nem mesmo ser considerada como um atributo do homem, pois, na medida em que a finitude é essencial ao homem e é originária, ela funda o homem; este já é sempre finito. Não há homem anterior à finitude e não há a possibilidade de esta talvez não incidir sobre ele.

Vejamos, em linhas gerais, como aparece o conceito de ser-para-a-morte em *Ser e Tempo*. No parágrafo 50, na segunda seção

dessa obra, intitulada “Presença e temporalidade”, Heidegger introduz o conceito de “ser-para-a-morte”, visando, com isso, não o mero cessar da vida humana, mas uma dimensão sem a qual o próprio campo do humano não se constitui. Para ele, a experiência humana é constituída de saída pelo “ser-para-a-morte”<sup>1</sup>. Nos parágrafos precedentes, os termos “fim” e “morte” são articulados como pontos de partida para se pensar a questão da finitude. Nas palavras de Heidegger, o homem “não possui um fim em que ele simplesmente cessaria. Ele existe *finitamente*”<sup>2</sup>.

No parágrafo 46, Heidegger afirma que todo o trabalho de análise do *Dasein* realizado até aquele momento da obra era insuficiente e que insistia a pergunta sobre a possibilidade de se apreender o ser-todo da presença, a sua totalidade. Ao mesmo tempo, Heidegger se encontra com o fato de que a própria constituição do *Dasein* parece impedir a apreensão de sua totalidade, na medida em que o *Dasein* é marcado por um “ainda-não”. Esse “ainda-não”, contudo, “não é nem algo pendente numa junção aditiva nem um ainda-não-se-ter-tornado-acessível. É um ainda-não que, enquanto ente que é, cada presença tem de ser”<sup>3</sup>. Paradoxalmente, é nesse “ainda-não” que se realiza a totalidade da existência.

Da mesma forma que a presença, enquanto é, constantemente já é o seu ainda-não, ela também já é sempre o seu fim. O findar implicado na morte não significa o ser e estar-no-fim da presença, mas o seu ser-para-o-fim. A morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que é (HEIDEGGER, 2006, p. 320).

É preciso, portanto, interpretar o ser-para-o-fim para esclarecer como ele possibilita o ser-todo da presença. É nesse contexto que Heidegger vai propor uma análise existencial da morte, que se distingue de um questionamento biológico, psicológico ou teológico acerca da morte<sup>4</sup>, e vai mencionar, a partir do parágrafo 50 em *Ser e Tempo*, o “ser-para-a-morte”.

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, § 47. Heidegger estabelece uma diferença entre *verenden* (perecer, morrer) e *enden* (terminar): *verenden* reserva-se aos seres vivos em geral e *enden* diz respeito unicamente ao homem.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 124.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 318.

<sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 323.

---

Segundo ele, tenta-se, cotidianamente, fugir do ser-para-a-morte, ainda que não se saiba disso. Paradoxalmente, é justamente essa fuga a demonstração de seu vigor constitutivo:

Com a fuga decadente *da* morte, porém, a cotidianidade da presença também atesta que o próprio impessoal, mesmo quando não está explicitamente “pensando na morte”, já está sempre se determinando como ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2006, p. 330).

Heidegger dá vários exemplos de situações cotidianas dessa fuga da morte e um deles é a possibilidade de mitigar a força do ser-para-a-morte, através de falas como: “algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte”<sup>5</sup>. De certo modo, trata-se de uma interpretação que parece negar a possibilidade da morte, da finitude: “Nunca morrendo e compreendendo equivocadamente o ser-para-o-fim, o impessoal dá uma interpretação característica à fuga da morte. Até o fim, ele ‘sempre ainda tem tempo’”<sup>6</sup>. A negação da possibilidade da morte também é inequívoca no trecho abaixo:

A interpretação pública da presença diz: “morre-se” porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o *ninguém*. A morte nivela-se a uma ocorrência que, embora atinja a presença, não pertence propriamente a ninguém (HEIDEGGER, 2006, p. 329).

No parágrafo 53, onde Heidegger discute o projeto existencial de um ser-para-a-morte em sentido próprio, o ser-para-a-morte é caracterizado como a possibilidade mais própria, irremissível, insuperável, certa e indeterminada<sup>7</sup>. O risco é aqui constante, pois não é possível nem controlar nem calcular a possibilidade da absoluta impossibilidade da existência, ainda que, cotidianamente, predomine um movimento para evitar o encontro com isso, como indica o seguinte trecho:

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 329.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 521.

<sup>7</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 342.

---

O impessoal [*das Man*] encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, *que é possível a todo instante*. Junto da certeza da morte, dá-se a *indeterminação* de seu quando. O ser-para-a-morte cotidiano escapa dessa indeterminação, emprestando-lhe determinações. Esse determinar não significa, porém, calcular quando se deixará de viver. A presença, na verdade, foge dessa determinação (HEIDEGGER, 2006, pp. 334-5).

A morte que está em jogo aqui não se reduz à morte no sentido biológico, não é o mero cessar da vida humana, mas o risco permanente que está presente na existência humana que, por não ser dada, é sempre um “por fazer”. Se o homem não assume sua própria vida, se não se inventa, se não tenta dar conta de sua própria precariedade, vida, a rigor – ou em sentido próprio -, não se dá. Como bem diz a poesia de Ferreira Gullar, “(...) e assim / o homem tenta / livrar-se do fim / que o atormenta / e se inventa”<sup>8</sup>. Inventar-se é uma espécie de “saída” diante da precariedade-finitude, mas não no sentido de uma resolução, de uma eliminação. Ao contrário, é a própria afirmação da finitude. Desse modo, a finitude não é nem uma deficiência nem um cessar, mas participa do próprio acontecer humano.

Que a presença cotidiana já *é para* o seu fim, ou seja, que ela constantemente se debate com sua morte, embora ‘fugindo’, mostra que este fim, que determina e conclui o seu ser-toda, nada tem a ver com o por fim deixar de viver da presença (HEIDEGGER, 2006, p. 335).

Vemos a mesma indicação quando lemos que “enquanto ser-lançado no mundo, a presença já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ela, de fato, morre constantemente durante o tempo em que ainda não deixou de viver. A presença morre de fato”<sup>9</sup>. A morte, nesse sentido, é portanto incluída na vida e não algo que se opõe a ela. A existência, assim, diz respeito à confrontação, de alguma forma, com a própria morte. O ser-para-a-morte só pode se dar no próprio desenrolar da vida.

---

<sup>8</sup> GULLAR, 2010, p. 76.

<sup>9</sup> HEIDEGGER, 2006, pp. 335-6.

*Ser e Tempo* também nos mostra que a medianidade apreende o tempo como originariamente infinito a partir de uma compreensão do tempo que se perde “na ocupação dos múltiplos afazeres”<sup>10</sup>. Tal compreensão produz a experiência de constantemente “não se ter tempo”. A temporalidade da existência própria, ao contrário, nunca “perde” tempo, sempre “tem” tempo. A existência própria, diz Heidegger, sempre tem “seu tempo *para* aquilo que a situação dela exige”<sup>11</sup>.

A dimensão infinita da temporalidade cotidiana, em *Ser e Tempo*, consiste em apreender o tempo como uma contínua sucessão de agoras, ou seja, sem escansão, sem corte que estabeleça um fim para que haja um começo, ou seja, sem o que torna possível a instalação de um começo. Trata-se de um fluxo contínuo de agoras, sem começo nem fim e, por isso, chamado aqui de infinito.

Em *cada* agora, o agora é agora e, com isso, constantemente vigente como *mesmo*, mesmo que, em cada agora, um outro que advém também desapareça. Mas como o que varia é *este* que varia, o agora também mostra a vigência contínua de si mesmo (HEIDEGGER, 2006, p. 519).

O fato de que se passa de agora a agora não contraria a continuidade, pois é o agora que sempre se repete, é um mesmo. “Por ‘mais’ que dividamos o agora em ‘partes’, ele sempre ainda é agora.”<sup>12</sup>

A compreensão corriqueira e vulgar do tempo só conhece um tempo infinito – sua principal tese, diz Heidegger, é que ele é infinito<sup>13</sup> - e este, por sua vez, só pode se temporalizar como infinito, por ser uma derivação do tempo finito, que é o tempo originário. A derivação da infinitude em relação à finitude é claramente expressa por Heidegger:

Enquanto um desviar o olhar da finitude, a temporalidade imprópria da presença decadente e cotidiana deve desconhecer o porvir próprio e, assim, também a temporalidade em geral. É justamente quando o impessoal dirige a compreensão vulgar da presença que se consolida a

<sup>10</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 505.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 505.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 520.

<sup>13</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 520.

---

“representação” da “infinitude” do tempo público, que se esquece de si (HEIDEGGER, 2006, p. 521).

O uso de aspas nas palavras infinito e infinitude parece ratificar o caráter derivado da infinitude e, por conseguinte, a originariedade da finitude, pois, com as aspas, podemos supor a indicação de que, a rigor, não se trata jamais de infinitude, na medida em que o homem e o tempo, ou melhor, tempo-homem, é originário. A infinitude é apenas um destino possível da finitude: “(...) a existência ‘cai’ da temporalidade própria e originária na decadente”<sup>14</sup>.

A experiência cotidiana compreende o tempo de modo infinito e, no mesmo movimento, compreende o homem como um ente infinito. Com isso, parece não haver diferença entre “tempo” e “homem”. Vimos até aqui que a experiência cotidiana e imprópria consiste tanto no encobrimento da morte, na crença de que “algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte”<sup>15</sup>, quanto na compreensão do tempo como infinito, ou seja, como um tempo que não cessa de passar, posto que é contínua sucessão de horas.

No parágrafo 80 de *Ser e Tempo*, encontramos uma suposta diferenciação entre tempo e compreensão de tempo nos termos da oposição entre um tempo “apenas subjetivo” e um tempo “objetivamente real”, no que diz respeito ao tempo público da ocupação. Parece que ao separar tempo de compreensão de tempo, fica-se preso no vão entre, de um lado, o tempo – tempo “objetivamente real” – e, de outro, a compreensão de tempo – tempo “apenas subjetivo”.<sup>16</sup>

No entanto, Heidegger afirma que não se trata nem de um nem de outro, pois não se trata de separar “tempo” de “compreensão de tempo”. Ao contrário, há que se encontrar aí uma unidade: tempo é

---

<sup>14</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 533. Importa notar que Heidegger inclui na interpretação vulgar e decadente de tempo também a filosofia, como vimos com Descartes e Kant no primeiro capítulo, mas ele também inclui Aristóteles e Hegel nos exemplos de interpretação vulgar do tempo.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 329.

<sup>16</sup> “‘O tempo’ não é e nunca está simplesmente dado no ‘sujeito’, nem no ‘objeto’ e nem tampouco ‘dentro’ ou ‘fora’. O tempo ‘é’ ‘anterior’ a toda subjetividade e objetividade porque constitui a própria possibilidade desse ‘anterior’”. HEIDEGGER, 2006, p. 515.

compreensão de tempo – homem “...*existe como temporalização originária da temporalidade*”<sup>17</sup>. Heidegger afirma que só há o tempo público porque cabe à existência uma interpretação que compreende. “Impessoalmente, se é orientado por ele e de tal maneira que o tempo deve estar, de alguma forma, disponível para todo mundo.”<sup>18</sup> Ao mesmo tempo em que o tempo é compreensão de tempo, isto é, “orienta”, ele também está “disponível para todo mundo”, mas sem ser “*simplesmente dado* como um ente *intramundano*, o que aliás ele nunca pode ser, mas porque, em sentido ontológico-existencial, ele pertence ao *mundo*”<sup>19</sup>. Afirmar, como faz Heidegger, que o tempo ocupado se funda na temporalidade do homem<sup>20</sup> não implica, obviamente, a suposição de um tempo subjetivo, no sentido moderno de “subjetivo”, mas configura a unidade tempo-homem da qual falávamos.

Apesar de termos estabelecido *Ser e Tempo* como referência e ponto de partida, a questão da morte já aparece antes dessa obra, na conferência *O conceito de tempo*, proferida para a Sociedade de Teólogos de Marburg, em 1924. A referência ao impessoal e à ocupação também já está toda nessa conferência e, por conseguinte, também a menção tanto à experiência ordinária de fuga em relação à morte quanto à temporalidade imprópria, sendo o tempo vulgar já caracterizado como o tempo que se conta, como o tempo cronológico, que é sucessão de agoras e, por isso, homogêneo e indiferente. Trata-se da mesma descrição encontrada em *Ser e Tempo* poucos anos depois. Heidegger começa mencionando o “fim” do *Dasein*, mas logo equivale “fim” e “morte”: “o fim do *Dasein*, minha morte...”<sup>21</sup>. Heidegger ainda não menciona a expressão “ser-para-a-morte”, mas caracteriza a morte da mesma maneira que em *Ser e Tempo* - como a possibilidade mais extrema do *Dasein*<sup>22</sup>.

Em *O conceito de tempo* também encontramos a afirmação de que o homem está no tempo de modo privilegiado e que é a partir do homem que se pode deduzir o que é o tempo. Heidegger encerra a conferência com as seguintes palavras:

---

<sup>17</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 533.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 506.

<sup>19</sup> HEIDEGGER, 2006, p. 510.

<sup>20</sup> Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 515.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, 1997, pp. 6-39.

<sup>22</sup> Cf. HEIDEGGER, 1997, p. 23.

Não olhemos para a resposta, mas retomemos a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela transformou-se. O que é o tempo? Transformou-se em quem é o tempo? Mais precisamente: somos nós mesmos o tempo? Ou mais precisamente ainda: sou eu o meu tempo? Com isso me aproximo ao máximo dele, e se compreendo adequadamente a questão, então tudo o que está envolvido com ela se tornou algo sério. Portanto, tal pergunta é o mais adequado modo de acesso e modo de lidar com o tempo como com o que é sempre meu (HEIDEGGER, 1997, p. 39).

De modo similar, em *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão* (1929/30), a pergunta “o que é metafísica?” torna-se “o que é o homem?”, pois “a metafísica se retraía e se retrai no interior do obscuro da essência humana”<sup>23</sup>. Esse retraimento da metafísica ocorre porque, ainda na definição de Heidegger, a metafísica<sup>24</sup> é uma interrogação na qual quem questiona, isto é, nós mesmos, somos colocados em questão. Retorna aqui, pois, a questão da necessidade, própria ao filosofar, de se questionar o homem.

Em *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), por seu turno, é indicado que, para que seja possível a instauração do fundamento da metafísica, é imprescindível que o problema da finitude do homem seja colocado<sup>25</sup>, o que indica que a finitude é a base para qualquer interrogação que diga respeito ao homem: “Toda questão relativa ao ser de um ente e particularmente a questão relativa ao ser desse ente que, por sua constituição, assegura a finitude como compreensão do ser, é metafísica”<sup>26</sup>. De acordo com isso, portanto, é a metafísica do homem que pode instaurar o fundamento da metafísica, ou seja, o fundamento da metafísica só pode se revelar no questionamento mesmo desse ente que é o homem e cujo fundamento é a finitude.

Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger não usa o conceito de “ser-para-a-morte”, e sim o de “finitude”, mas

<sup>23</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 9.

<sup>24</sup> Heidegger expõe a origem da palavra “metafísica”, mencionando Aristóteles e a dogmática cristã que se apoderou da filosofia antiga. Ele faz uso dessa palavra sem tomá-la em seu sentido tradicional, que, segundo ele, designa meramente uma disciplina filosófica. Cf. HEIDEGGER, 2003, pp. 31-69.

<sup>25</sup> Cf. HEIDEGGER, 1953, p. 275.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, 1953, p. 286.



vemos pertencer a este conceito o mesmo teor que tem o “ser-para-a-morte” em *Ser e Tempo*. A finitude é caracterizada como “inquietaude” própria do ente que oscila entre o nem um, nem outro: “Nós mesmos somos este ‘a caminho’, esta travessia, este *nem um, nem outro*”<sup>27</sup>. Nota-se também que a questão da finitude está articulada com a singularização, que aponta para a solidão do homem que “se vê pela primeira vez nas proximidades do que há de essencial em todas as coisas, nas proximidades do mundo”<sup>28</sup>. A consumação da singularização é própria da finitude como modo de ser fundamental do homem. Assim como em *Ser e Tempo*, o homem é pensado como um ente marcado em sua origem por uma abertura, por uma não resolução, por uma certa indefinição que o inquieta. Heidegger diz também que a “finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental de nosso ser”<sup>29</sup>, e ainda: “Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior de nosso ser-finito; ou seja, nossa mais intrínseca finitização”<sup>30</sup>.

Após *Ser e Tempo*, permanece a compreensão de que caracterizações usualmente tomadas como a finitude essencial do homem não passam de derivações - ou “conseqüências” da finitude, que seria originária. Assim, a finitude não pode nem mesmo ser considerada como um atributo do homem - ela funda o homem; este já é sempre finito. Em *Kant e o Problema da Metafísica*, por exemplo, Heidegger nos diz que: “a questão da finitude no homem não é uma pesquisa arbitrária das propriedades desse ente”<sup>31</sup>. Não há homem anterior à finitude e não há a possibilidade de esta talvez não incidir sobre ele. Em *A essência do fundamento* (1929), Heidegger diz:

A explicitação da *essência da finitude* do ser-aí a partir de sua constituição ontológica deve preceder a toda base “óbvia” da “natureza” finita do homem, a toda descrição de qualidades que somente são conseqüências da finitude, e, por último, a todos os “esclarecimentos” sobre a sua origem ôntica (HEIDEGGER, 2008, p. 188).

<sup>27</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 7.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, 2003, 8.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 7.

<sup>30</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 7.

<sup>31</sup> HEIDEGGER, 1953, p. 276.

Ainda em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, destacamos a aproximação que Heidegger faz entre finitude e filosofia. Nesse curso, a finitude é intrínseca à filosofia, na medida em que se trata, no filosofar, de manter “um tom vacilante”, porquanto não somos um deus nem o próprio Deus. A filosofia precisa se manter na finitude. “Filosofia é o contrário de todo aquietamento e asseguramento”<sup>32</sup>. Há também a menção a um “perigo” pertencente ao filosofar: “Nenhum ser cognoscente encontra-se, de modo necessário, tão firmemente e a cada instante à beira do erro enquanto o filosofante”. Mas esse perigo é o do próprio homem – é a mesma “zona de perigo do ser-ai”<sup>33</sup>. A filosofia, assim designada, denota um convite a suportar a possibilidade da ausência de asseguramento e de certeza. É preciso, segundo Heidegger, que sejamos atravessados pelo enigma pertencente ao *Dasein*, e é preciso mantermo-nos “alheios a escolas e opiniões doutrinárias”<sup>34</sup>. Trata-se, parece, do mesmo perigo, do mesmo risco presente na descrição do ser-para-a-morte em *Ser e Tempo* - o risco permanente que está presente na existência humana que, por não ser dada, é sempre um “por fazer”, pois como Heidegger afirma em *Os conceitos fundamentais*, apesar de que “(...) em todo este organizar, cunhar programas e experimentos, tem lugar finalmente um sóbrio deleite universal em meio à ausência de riscos”<sup>35</sup>, “(...) o homem *não é* se só se deixa enredar em revolvimentos, por mais ‘intelectuais’ que estes possam ser (...)”<sup>36</sup>.

Além disso, o caráter originário da finitude também é demonstrado nas perguntas que Heidegger sustenta nessa obra. No início da preleção são propostas três perguntas que, segundo ele, a disposição fundamental do tédio profundo nos dá a colocar. São elas: o que é mundo?, o que é finitude?, o que é singularização?

As três perguntas foram colocadas em uma certa ordem: 1. O que é mundo?; 2. O que é finitude?; 3. O que é singularização? Nós as desenvolvemos de um modo tal que a finitude se impôs como a terceira pergunta. Mas a terceira em que sentido? *Enquanto a raiz unificadora e originária das outras duas*. Nós a colocamos no meio na enumeração porque ela é a

<sup>32</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 24.

<sup>33</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 195.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, 2003., p. 13.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 193.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 195. Grifo nosso.

---

mais originária e porque mantém as outras duas juntas. Este fato indica aqui seu caráter de originariedade (HEIDEGGER, 2003, p. 199).

Na obra *Beiträge zur Philosophie*, escrita entre 1936 e 1938, portanto uma década após *Ser e Tempo*, e considerada a obra heideggeriana mais importante depois desta, Heidegger ainda fala do ser-para-a-morte (*Das Sein zum Tode*) e de finitude/finito (*Endlichkeit/endlich*). Heidegger denomina “finito” o “pensamento originário”, que é um pensamento não-sistemático sem ser, com isso, arbitrário ou caótico. Heidegger afirma que “‘o sistema’ só é possível como uma consequência do domínio do pensamento matemático (em seu sentido mais geral)”<sup>37</sup>. *Beiträge*, aliás, parece bastante representativo de um pensamento não-sistemático e esse é um dos aspectos marcantes de sua diferença em relação a *Ser e Tempo*.

Ainda que o essencial do pensamento de Heidegger se mantenha nessa obra, nota-se que não parece mais se tratar de um mundo fáctico sedimentado e de um sujeito que, como em *Ser e Tempo*, põe um objeto diante de si, o sujeito que representa, aquele nascido na Modernidade e marcado pela Modernidade. O parágrafo 42 de *Beiträge* intitula-se “De *Ser e Tempo* a *Ereignis*” e, nele, o acontecimento apropriativo (*Ereignis*) - ou a propriedade (*Eigentlichkeit*) - não é mais de um si-mesmo do homem, mas sim “histórico” - ou do ser. Heidegger fala de uma época em que se dissolveu a separação entre sujeito e objeto porque o objeto não depende mais da presença de um sujeito para se dar. Da mesma forma, o apropriar-se que está em questão aqui não é mais o apropriar-se de si, do *Dasein* em relação ao seu próprio ser.

Em *Beiträge*, contudo, Heidegger fala de uma situação que não parece negar nem contradizer *Ser e Tempo*. Não obstante as especificidades de cada uma das duas obras, a época da primazia da indiferença e da indiferenciação, que leva à impossibilidade de contrapor sujeito-objeto é, no entanto, tributária do acontecimento do binômio sujeito-objeto, no sentido de ser o paroxismo desse acontecimento inaugurado por Descartes. Como Heidegger mesmo diz, décadas depois, em 1969, em uma entrevista a Richard Wisser

---

<sup>37</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 45, tradução nossa.

para o canal alemão ZDF: “(...) a sociedade de hoje não é senão a absolutização da subjetividade moderna (...)”<sup>38</sup>.

O próprio Heidegger diz, no parágrafo intitulado “De ‘Ser e Tempo’ a ‘Ereignis’”, em *Beiträge*, que “a mesma questão do ‘sentido de ser’ [a questão de *Ser e Tempo*] é sempre feita, e somente essa questão”<sup>39</sup>, e que não há “desenvolvimento ‘gradual’”<sup>40</sup>.

Também mantém-se como prerrogativa, em *Beiträge*, o caráter constitutivo e essencial do ser-para-a-morte – ele é a “determinação essencial da verdade do Da-sein”<sup>41</sup>, diz Heidegger. Assim como em *Ser e Tempo*, a peculiaridade da morte pertence à determinação mais originária do *Dasein* e está incluída na vida, é possibilitadora: “[O ser-para-a-morte] deve sempre ser tomado como a determinação do *Dasein*. Isso significa que o próprio *Dasein* não é absorvido nisso, mas ao contrário, que o *Dasein* inclui o ser-para-a-morte nele mesmo (...)”<sup>42</sup>. Também permanece a articulação entre morte e propriedade (*Eigentlichkeit*):

... aqui a questão da morte está em uma relação essencial com a *verdade do ser*, e *somente* nessa relação (...) por isso a morte aqui não é nunca tomada como a negação do ser (...) a morte é a mais elevada e a máxima corroboração do ser. Mas isso só é compreensível para quem for capaz de experimentar e co-fundamentar o Da-sein na propriedade do seu ser si-mesmo [*des Selbstseins*] – o que significa não moralmente ou pessoalmente, mas, de novo, fundamental e ontologicamente (HEIDEGGER, 1999, p. 200).<sup>43</sup>

Contudo, a morte parece não dizer mais respeito exclusivamente a um apropriar-se de si mesmo, referindo-se agora “a ser apropriado pelo próprio ser”<sup>44</sup>. Assim, a morte é designada como a maior e a máxima “corroboração do ser”.

<sup>38</sup> HEIDEGGER, mar./abr. 2006, pp. 72-74.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 58, tradução nossa.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 59, tradução nossa.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 198, tradução nossa.

<sup>42</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 200, tradução nossa.

<sup>43</sup> Vemos aqui, mais uma vez, Heidegger aproximando uma interpretação antropológica ou “pessoal” de uma ação moral.

<sup>44</sup> HEIDEGGER, 1999, p. 199, tradução nossa.

Da mesma maneira, é o ser também que recebe as caracterizações de “finito” e “infinito”. Heidegger caracteriza o ser que diz respeito a uma inflexão e a sustentação de algum conflito como “finito” e o ser como determinado e como um “círculo fechado” como “infinito”<sup>45</sup>. A finitude, que em *Ser e Tempo*, por exemplo, incidia sobre o homem e sobre o tempo, recai agora também sobre o ser<sup>46</sup>, apesar de ser inequívoca a manutenção da articulação entre, de um lado, abertura/tensão e finitude e, de outro, fechamento/resolução e infinitude, como vemos em *Ser e Tempo* e em outras obras.

A análise da morte, em *Beiträge zur philosophie*, também não se presta a uma “filosofia da morte” a ser ensinada, como uma questão de “visão de mundo”, mas está a serviço da colocação da questão do ser.<sup>47</sup>

Quando dizemos que a questão da finitude parece incidir agora sobre o ser, retorna a questão sobre a possibilidade de cindir homem e algo que só pode se dar na compreensão exercida por esse ente – a mesma questão que percorremos acerca da separação entre homem, que compreende tempo, e o tempo, que só se dá nessa compreensão. O fato de que tenhamos chegado a isso pode indicar que talvez não sejam duas questões, mas a única e mesma, na medida em que “(...) o homem se realiza em uma relação privilegiada com o ser, na clareira do ser que é, de *uma maneira secreta, o próprio tempo*”<sup>48</sup>. Ser e homem não podem se dar senão concomitantemente e, por conseguinte, que a finitude incida sobre o ser não deve excluir que ela, no mesmo movimento, incida sobre o homem. Contudo, para aumentar nossa dificuldade, Heidegger faz questão de marcar, em *Beiträge*, que não se trata do ser “do homem”.

No entanto, ele indica o equívoco de fazermos uma separação: “O ser precisa do homem e o homem só é homem à medida que se encontra no poder de manifestação do ser. Não se pode interrogar o ser sem interrogar a essência do homem”<sup>49</sup>. Ficamos, assim, com a tarefa de suportar a sustentação da necessidade do questionamento do homem para a questão do tempo e do ser, sem, com isso, projetar uma antropologia nem realizar um “ideal”, um

---

<sup>45</sup> Cf. HEIDEGGER, 1999, p. 189.

<sup>46</sup> Heidegger também fala de finitude do pensamento. Cf. HEIDEGGER, 1999, pp. 45-6.

<sup>47</sup> Cf. HEIDEGGER, 1999, p. 201.

<sup>48</sup> TOWARNICKI, mar./abr. 2006, p. 31.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, mar./abr. 2006, p. 73.

“programa” ou a aplicabilidade prática e da transmissão para a vida fática dos conhecimentos filosóficos que, diz Heidegger, traz consigo um “esforço moral”<sup>50</sup> que não pode se associar ao pensamento criador.

O pensamento criador – ou a criação, por sua vez, instala um tempo que só pode ser finito, posto que descontínuo. A criação é sempre a realização de *arkhé*, que diz “princípio”, “origem”, “ponto de partida”. Mas *arkhé* também quer dizer “comando”, “poder”, “autoridade”. Assim, *arkhé* é um começo que, além de inaugurar algo, faz vigor aquilo que estava em jogo no começo. Há um certo comando que faz perdurar algo sem o quê não teria havido o próprio começo e, assim, mantém o vigor do início. Curiosamente isso parece dizer do percurso de Heidegger.

No tempo infinito, em contrapartida, não só não há fim, mas também não há começo. A bem da verdade, nesse tempo não pode haver fim justamente porque não há começo, não há *arkhé*. A aproximação entre criação e finitude também pode ser encontrada em uma das respostas de Heidegger a Cassirer. Na célebre disputa ocorrida nas Semanas Universitárias de Davos, na primavera de 1929, Heidegger pergunta a Cassirer se a infinitude seria ou não uma derivação da finitude, no sentido de uma “determinação privativa da finitude”. A resposta que teve indica, de fato, a infinitude como originária e a finitude como secundária ou derivada, pois, apesar de Cassirer dizer que a infinitude “não é somente uma determinação privativa”, nem somente uma “oposição” à finitude - o que não refutaria o caráter derivado da infinitude -, ele também afirma que a infinitude é “a totalidade, o cumprimento da própria finitude”, curiosamente defendendo que essa espécie de realização da finitude, longe de ser sua eliminação, a incluiria:

(...) na infinitude, não é apenas uma oposição à finitude que é constituída, mas, em certo sentido, é justamente a totalidade, o cumprimento [*Erfüllung*] da própria finitude. Mas esse cumprimento da finitude exatamente constitui a infinitude. (...) Enquanto a finitude é cumprida, isto é, enquanto ela vai em todas as direções, ela caminha em direção à infinitude. Isso é o oposto de privação, é o preenchimento [*Ausfüllung*] perfeito da própria finitude (HEIDEGGER, 1973, p. 258).

<sup>50</sup> HEIDEGGER, 2003, p. 14.

Cassirer também caracteriza a infinitude como a capacidade de objetivação – “da imediatidade de sua existência para a região da pura forma” - e não pudemos deixar de ver aí o legado do “eu” cartesiano que, ao ser critério e medida para a totalidade dos entes, passa a ser detentor de um certo poder. Ao ser questionado por Heidegger sobre o modo como o homem participaria da infinitude, Cassirer afirma que o único modo pelo qual o homem participa da infinitude é justamente “através do medium da forma”, e acrescenta: “(...) transpor tudo nele que é experiência vivida em alguma forma objetiva na qual ele é objetivado de tal modo (...)”<sup>51</sup>. Cassirer situa no campo da infinitude a capacidade de objetivação e de passagem da imediatidade da existência do homem para a região da pura forma. Mas Cassirer diz mais: essa capacidade é criação e a criação é a demonstração, “o selo”, de sua infinitude: “*Dass sie schaffen konnte, ist das Siegel seiner Unendlichkeit*”<sup>52</sup>. Em sua última resposta a Cassirer, Heidegger, por sua vez, objeta que “o mero mediar jamais levará (adiante) algo produtivo”<sup>53</sup>, isto é, a mediação da qual fala Cassirer não pode equivaler à criação. Ao contrário, se compreendermos essa mediação como representação, trata-se de método e cálculo, que não podem se dar senão em um tempo calculável e contínuo e, portanto, infinito.

Na mesma disputa de Davos, Heidegger também adverte que não se trata, em *Ser e Tempo*, de uma “antropologia filosófica”<sup>54</sup>. Será que ele tem em mente, com essa expressão, a analítica existencial como um fim em si mesma, isto é, sem a referência à questão sobre o sentido de ser? Heidegger também afirma que a questão do homem só é essencial se ela não for colocada antropocentricamente<sup>55</sup> e que, não sendo antropologia filosófica, a tarefa consiste antes em fazer vir à tona a temporalidade do *Dasein* com referência à possibilidade da compreensão de ser. A análise da morte, diz ele, surge também como um caminho para se chegar à temporalidade do *Dasein* e, com isso, à compreensão de ser (que, por sua vez, surge como um caminho possível para a questão do sentido do ser em geral). Para Heidegger, a análise da morte tem a função de

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 258.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 258. Grifo nosso.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 267, tradução nossa.

<sup>54</sup> HEIDEGGER, 1973, p. 255.

<sup>55</sup> Cf. HEIDEGGER, 1973, p. 263.

---

trazer à tona a dimensão própria da existência, e não a de produzir uma tese metafísica e completamente final sobre a essência da morte.

### Referências bibliográficas

GULLAR, Ferreira. *Em alguma parte alguma*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

HEIDEGGER, Martin. “A essência do fundamento”. Trad. de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. In: HEIDEGGER, Martin. *Marcas do caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trad. de Parvis Emad e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trad. de Parvis Emad e Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *Kant et le Problème de la Métaphysique*. Trad. de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris: Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_. “Davoser Disputation”. In: HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1973.

\_\_\_\_\_. “O conceito de tempo”. Trad. de Marco Aurélio Werle. *Cadernos de tradução USP*. 2 (1997), pp. 6-39.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. “‘L’être a besoin de l’homme’, entretien avec Martin Heidegger”. In: *Les collections du Magazine Littéraire*, Paris, n. 9, pp. 72-74, mar./abr. 2006.

TOWARNICKI, Frédéric. “Être et Temps, le séisme d’un autre commencement”. In: *Les collections du Magazine Littéraire*, Paris, n. 9, pp. 28-32, mar./abr. 2006.



