

MORTE E FINITUDE

Écio Elvis Pisetta*

Resumo: Neste artigo tentaremos relacionar os temas da morte e da finitude a partir de algumas sugestões teóricas propostas por *Ser e tempo* de M. Heidegger. Este assunto nos é, por vezes, tão óbvio, que obscurece toda experiência existencial. Para alguns autores, a temática da morte ocupa um lugar especial dentro desta obra, não sendo uma mera introdução de algum tema existencial. A partir dela podemos traçar alguns pontos norteadores para uma interpretação filosófica da finitude humana. Morte e finitude não remetem simplesmente a experiências extremas da vida humana, mas propiciam uma nova perspectiva para a compreensão do homem e de sua existência. Para tanto, colocaremos em conflito nossa compreensão cotidiana, orientada pelo impessoal, e a compreensão que nasce a partir de uma interpretação existencial da “essência” humana.

Palavras-chave: Morte, finitude, existencialismo, decisão, Heidegger.

Abstract: In this paper we will try to connect themes such as death and finitude, following some of the theoretical suggestions proposed by Heidegger in *Being and Time*. Sometimes, such topics seem so obvious to us that they obscure all existential experience. Some authors believe that death is at the core of *Being and Time* and is much more than a mere introduction to an existential theme. Heidegger's *Being and Time* allows us to delineate a

* Professor de filosofia na rede pública do Estado do Rio de Janeiro. Artigo submetido para avaliação no dia 18/04/2006 com parecer favorável para publicação no dia 24/05/2006.

path for a philosophical interpretation of human finitude. Death and finitude do not simply refer to extreme experiences of human life, but provide a new perspective for understanding human beings and their existence. In order to do so, we will oppose our daily understanding, ruled by the ‘impersonal’, to that which originates from an existential interpretation of “human essence”.

Key words: **Death, finitude, existentialism, decision, Heidegger.**

Introdução

O título se mostra, à primeira vista, evidente por si mesmo. Por “morte” entende-se aquele fim mediante o qual se encerra o percurso vital de um ser, de uma planta, de um animal, de um homem, por exemplo, ou, num sentido ainda mais amplo, o encerramento de qualquer percurso que pudesse ser interpretado como um processo dotado de um começo, meio e fim, como a morte de uma estrela ou o fim de uma etapa profissional. Mas entendimentos desta forma também se prestam a equívocos. Quando um escritor, finalmente, termina seu livro, estamos tanto diante da morte (ainda que parcial) de um processo de criação, quanto de um nascimento, o da coisa-livro em sua autonomia de ser, por exemplo. De igual forma entendemos por “finitude”, sem mais, a contingência a que está submetido tudo que vive e, por extensão, tudo o que é, todo ente, em contraposição à estabilidade ou permanência do ser. Este é pensado ou apresentado ao pensamento por meio de categorias metafísicas dotadas de certa durabilidade. O permanente é preferido ao contingente, ao finito. E o transitório carrega sempre o fardo do indesejável. No entanto, por mais óbvia que a relação entre morte e finitude possa parecer, nosso objetivo é filosófico e, como tal, propõe-se a não aceitar, simplesmente, os termos acima como evidentes e isentos de discussão. Serve-nos como estímulo a palavra de Heidegger: “Nunca a verdade se pode ler a partir do que simplesmente é e do habitual”¹. Remete-nos, assim, para o *extraordinário*.

Nesta intenção, pretendemos trazer à luz algumas relações entre os fenômenos da morte e da finitude, tomando como suporte a obra *Ser e tempo*² de M. Heidegger, onde o pensamento a partir da possibilidade ocupa um

¹ M. HEIDEGGER. *A origem da obra de arte*. Lisboa : Edições 70, 2004, 57.

² M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*. Parte I §1 a §44 e Parte II §45 a § 83. Trad.: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis : ed. Vozes, 1988 e 1990. Utilizaremos esta tradução na escolha dos principais termos, especialmente o de “pre-sença” para *Dasein*. Uma justificativa pode ser encontrada na própria tematização do ser-para-a-morte. A terceira pessoa — “a pre-sença” — por nós utilizada neste texto, adquirirá mais força compreensiva quando for, cada vez, identificada aos demais pronomes pessoais, respeitando-se os momentos de ser, cada vez, em questão.

lugar de destaque. Talvez os fenômenos da morte e da finitude não sejam tão evidentes como se mostram costumeiramente. Então, muito mais do que pretender alcançar uma palavra final, torna-se necessário tão somente aprender a vê-los no acontecimento da existência. Talvez eles contenham, em sua delimitação, uma textura ainda não suficientemente compreendida por nossas reflexões. Neste propósito, poderemos utilizar as seguintes questões: De que forma a morte, como ser-para-a-morte, torna possível à presença (o homem, o *Dasein*) uma compreensão de si mesma e da existência como finitas? Qual a textura desta finitude e como ela se distingue de uma compreensão impessoal? Será que a finitude encontrada pode orientar a reflexão rumo a uma compreensão da presença como uma totalidade de ser? Tendo como base a obra supracitada, procuraremos situar a questão do ser-para-a-morte e do acesso a uma compreensão finita da existência.

1. Contextualização

Faz-se necessário uma certa localização de nosso tema no âmbito das discussões levantadas por *Ser e tempo*.

O que é a morte? A medicina, a história, a antropologia, o senso comum, a religião, a filosofia, etc., dão-nos sempre inúmeras respostas, cada uma à sua maneira. De forma genérica, a morte é compreendida como o fim de um processo físico-biológico, ou um temor coletivo que gera inúmeras formas de organização política e social, e também de barganha com o além, ou um “fim” que a todos pertence, uma passagem para um outro “plano” de existência, uma experiência limite da vida humana, etc. Se pudéssemos, simplificando e prescindindo um pouco da dinâmica de cada um destes saberes, destacar um traço marcante que a todos perpassa, mesmo que aparentemente negativo, poderíamos dizer: nenhum aborda a morte como “minha”, única e intransferível. A morte é sempre a do outro, uma estatística, um tema embaraçoso, apesar de interessante, etc. Neste sentido, todos estes saberes mantêm-se numa atitude essencialmente desviante, isto é, por mais que explorem e enriqueçam o conhecimento que temos acerca deste fenômeno, os resultados sempre possuem um caráter de encobrimento e de desvio da morte singular, “minha”. E justificariamos com razão: como posso falar da minha morte, esta que somente eu posso morrer, se ainda não morri? E quando vier a morrer poderei, então, falar dela? Certamente que não. Como única saída, no que diz respeito a este tema, resta-me somente a possibilidade de falar da morte alheia, aquela que não é nunca a minha? Em caso afirmativo, significaria isto que a morte, ela mesma, nada tem a ver comigo, já que somente posso falar da morte do outro? Com que direito se pode falar da morte alheia, não a tendo “expe-

rimentado” pessoalmente? Por mais produtivas que sejam tais perguntas, ainda reina uma certa confusão. Este aparente estado de suspensão, ou de não-saber, trazido por tais questões, carece de radicalidade, produzindo, por isso, em geral, e como efeito imediato, uma certa fuga do tema: já que me é impossível falar da morte própria, pois ainda estou vivo, resta-me apenas a possibilidade de falar da morte do outro; e, falando da morte alheia, sempre e a todo momento, esquivo-me de ter que me haver com a estranha possibilidade da minha morte, por mais enigmática que esta possa ser. A confusão nasce devido a um ponto de vista que, de saída, secciona a realidade, no caso, a vida e a morte, em partes opostas que são, por sua vez, reunidas numa interpretação simplesmente dada dos fenômenos, uma interpretação herdada e aceita sem que se coloque em questão a proveniência destes fenômenos.

Em tudo o que somos e fazemos estão presentes, sem mais, compreensões herdadas. Para estas, a verdade dos fenômenos já está aí, posta, dada, evidente para todo mundo. Mostra-se de péssimo tom, na vida social, pedir esclarecimentos sobre tais estruturas. No entanto, tudo o que é evidente nada mais é do que a opinião prévia do intérprete, do homem, que já sempre compreendeu previamente o real, desta ou daquela maneira, sem se dar conta. Não há compreensão destituída de interpretação. A compreensão humana já sempre elaborou, de forma mais ou menos explícita, possibilidades de interpretação de vida e morte, de homem e mundo, de ser e ente, que já desde sempre estão a afetar os destinos do pensamento.

Para que se possa avançar filosoficamente na compreensão deste tema, o da morte e da finitude, é preciso um ponto de partida que supere a mera oposição vida-morte e que nos forneça um novo horizonte hermenêutico. Pertence a este ponto de partida a possibilidade de uma compreensão do fenômeno da morte como singular, própria, “minha”. Heidegger propõe-nos a analítica existencial. Nela faz-se uma “descrição” do modo de ser do ente privilegiado (a pre-sença, o *Dasein*) tal como ele se apresenta em sua cotidianidade mediana, antes de qualquer “teoria” ou “prática”. Poderíamos dizer que *Ser e tempo* propõe-se a pegar este ente no exato instante de seu aparecimento, em seu sendo. De que forma? A pre-sença concretiza-se em modos de ser. Estes, freqüentes em sua cotidianidade mediana, a apresentam como ela é antes de tudo e na maioria das vezes. 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. Ser-no-mundo, ser simplesmente dado, impessoal, disposição, compreensão, interpretação, verdade, ser-para-a-morte, de-cisão, temporalidade, etc., são alguns destes existenciais.

Mas como poderíamos definir melhor este ente, a pre-sença? Podemos nos remeter ao §9³ de *Ser e tempo*. Nele busca-se explicar o ser da pre-sença existencialmente, isto é, em oposição a uma compreensão simplesmente dada de existência. Mais do que uma mera oposição à tradição, a compreensão existencial é uma tentativa de colocar cada leitor na questão do ser, como uma busca, e de acordá-la como uma tarefa que a cada um pertence, não podendo ser substituída por ninguém. Neste sentido, diz-nos Heidegger: “O ser deste ente [da pre-sença] é sempre e cada vez *meu*”⁴. E logo a seguir: “(...) a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser”⁵. Nós somos este ente chamado “pre-sença”. Pertence à nossa existência, em tudo que somos e fazemos, assumir este ser. De tal forma que podemos nos perguntar, logo de saída, se as categorias, por meio das quais a essência deste ente nos é acessível (como uma substância permanente e imutável, como espírito, matéria, ser criado, *res cogitans*, *ratio*, etc.), correspondem ao ser da pre-sença ou, antes, o encobrem nas suas mais diversas formas, mais ou menos aceitas tradicionalmente. Segundo a citação, este ente (que nós somos) nunca é simplesmente dado, como tantas vezes a tradição nos fez compreender. Então pode-se dizer: “a ‘essência’ deste ente está em ter de ser”⁶. Não podemos ver aqui um modo de ser essencial orientado por uma compreensão temporal ímpar, a do futuro? A de, a cada vez, ter de ganhar, conquistar seu ser como seu? Mas, onde se realiza esta tarefa de ter de ser? Pois, querendo ou não, nunca estamos num nada de ser, mas sempre sendo a partir de determinada compreensão, por mais genérica que seja. A resposta a isto exige uma mudança da própria compreensão que a pre-sença tem de si mesma. Somente assim o que Heidegger nos acena poderá ser mais autenticamente compreendido. O fato de já sempre termos recebido um ser, nas cunhagens tradicionais, não nos exime de ter que, sempre de novo, apropriarmos-nos deste ser. A explicitação deste modo de ser, onde a pre-sença tem de ser o ente que é, e onde, de certa forma, o que sempre está em jogo em cada modo de ser é ela mesma, pertence ao objetivo de *Ser e tempo*. Faz-se uma analítica da pre-sença para, a partir de uma apropriação deste ente, poder-se colocar sob novas bases a questão pelo sentido do ser em geral.

Interessa-nos como fio condutor de nossa interpretação a apresentação do ser da pre-sença como “ter de ser”, ter de ser para um futuro e a partir de um futuro. Este caráter projetivo, que se reflete sobre si mesmo em cada situação de fato, não ignora a situação em que sempre já estamos às voltas com nossa herança. Uma apropriação de seu ser como ter de ser carrega em si a responsabilidade destruidora e criadora da existência. Ter de ser e

³ Idem. *Ser e tempo*. *Op. cit.*, §9, 77.

⁴ Id. *Ibid.*

⁵ Id. *Ibid.*

⁶ Id. *Ibid.*

situação, onde sempre estamos sendo de fato, são existenciais que podem, a nosso ver, orientar-nos na compreensão de alguns nexos entre morte e finitude bem como, ao mesmo tempo, serem por estas também compreendidos⁷.

Nós sempre encontramos a pre-sença fazendo algo, manuseando algo, usando algo. Pertence-lhe este modo de ser para as coisas (manualidade), a partir de onde compreende as coisas, seu mundo, seus contextos, e a si mesmo como “quem faz” desta ou daquela maneira. Nós também sempre a encontramos convivendo, partilhando um mundo comum com outras pre-senças. Ali ela se compreende a partir dos outros, da convivência, ou seja, impessoalmente. Nós encontramos a pre-sença sendo cada vez, tanto para as coisas quanto para os outros e, simultaneamente, compreendendo-se a partir do que faz e dos outros com quem convive, direta ou indiretamente. Mas, a esta dupla possibilidade de existência, deve-se acrescentar uma terceira: a de ser também para si mesmo e compreender-se a partir de si mesmo. Como seria esta remissividade para si mesmo e esta singular compreensão a partir de um si-mesmo? Esta questão surge, de modo especial, no §45⁸ de *Ser e tempo*. Formalmente, ela procura dar conta de um defeito dos parágrafos anteriores, onde apenas se demonstrou o ser da presença imprópriamente, havendo a carência de uma interpretação própria, isto é, que não se originasse meramente dos outros e das coisas. Para isso, seria necessário incluir na compreensão da existência não apenas a impropriedade e a parcialidade (incompletude), mas também a propriedade e a totalidade (completude). Exposta a lacuna que antecede à temática da morte propriamente dita, poderíamos nos adiantar dizendo que não se excluem, e nem o podem, as remissões aos outros e aos manuais numa nova compreensão do ser da pre-sença. Uma compreensão própria deve, grosso modo, levar toda outra relação para um novo plano que a inclua.

Nestes modos de existir possíveis, propriedade e impropriedade, apenas apresentados formalmente, está em jogo o ser da pre-sença, não “havendo” nenhuma compreensão que sirva de antemão como fundamento, a não ser aquela que nasça do próprio modo de ser deste ente. Assim, sendo cada vez, vivendo cada vez, está em jogo o que a pre-sença é, foi e será, não devendo, segundo o pensamento heideggeriano, buscar um fundamento anterior à existência. De tal forma que a essência da pre-sença não é nenhuma categoria meramente existente e óbvia, mas a própria existência, interpretada como modo de ser.

No que diz respeito à morte, esta deve ser compreendida a partir do próprio modo de ser do ente privilegiado permitindo, simultaneamente, uma

⁷ É o que procuramos desenvolver adiante quando abordamos os temas da de-cisão e do tempo.

⁸ M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*. *Op. cit.* §45, 12.

melhor compreensão de seu ser. Existencialmente, o terceiro modo de ser (“ser em função de si mesmo”), acima apresentado, quer mostrar uma possibilidade de existência que, mesmo não excluindo as anteriores, delas se distingue. É neste contexto que podemos entender melhor a necessidade de uma tematização da pre-sença como ser-para-a-morte. Paulatinamente, o ser da pre-sença que se revela desde a morte mostrar-se-á como finito, numa existência finita, tendo de ser sempre finitamente. Façamos algumas considerações, no intuito de nos aproximarmos deste existencial.

2. O ser-para-a-morte

O ser-para-a-morte destaca-se, dentre inúmeros existenciais, por ocupar um lugar privilegiado. Não estamos conferindo aos existenciais uma importância maior ou menor, mesmo porque, um tal comportamento deturparia a compreensão unitária do ser da pre-sença. O decisivo é que, desde a morte, a existência se apropria de si mesma (e de seus existenciais) de forma renovada. Para esclarecermos melhor, perguntemos: em que consiste este privilégio?

Heidegger já havia chamado a atenção para esta experiência quando desenvolveu o tema da angústia como disposição privilegiada, distinguindo-a do temor. A pre-sença não se angustia com algum ente intramundano, mas com o próprio ser-no-mundo que é. Costumeiramente teme-se algo, um ente intramundano que, de alguma forma, é experimentado como ameaça. Dele foge-se. No entanto, a fuga e desvio que caracterizam a angústia não remetem a algum ente intramundano experimentado como ameaçador. De certa forma, os entes intramundanos salvam a pre-sença angustiada de ter que se haver com o angustiante da angústia. “Salvam” como? Os fenômenos de fuga e desvio, que acenam para a disposição fundamental da angústia, devem ser percebidos como fuga e desvio *para os entes intramundanos* e não deles. Mas, por que se foge para eles? O que há de insuportável? Um si-mesmo experimentado como continuamente estranho, como não-familiar. Na angústia toda antiga possibilidade de remissividade, conjuntura e significância, esvai-se. O familiar intramundano junto ao que a pre-sença sentia-se em casa, segura, por assim dizer, dissipa-se. Este aspecto estranho e não familiar junto ao que a pre-sença não se sentia em casa pode, desde a angústia, ser compreendido como aquilo *do que* a pre-sença foge ou se desvia nas mais diversas ocupações. O si-mesmo do ser-no-mundo que se é, desde a perspectiva dos entes intramundanos, pode ser percebido como o propriamente temível e ameaçador, já que põe em perigo toda pretensa estabilidade ocupacional. É a partir deste si-mesmo, liberado em sua possibilidade a partir da disposição da angústia, que se pode designar toda ocupação com e toda preocupação como de-cadente,

no sentido de que mantêm e acirram um afastamento essencial. O peso desta experiência primordial que pega a pre-sença e, de repente, a põe diante e para a existência perigosa em seu si-mesmo mais próprio, é de tal ordem que ela não consegue ali permanecer por muito tempo, fugindo para suas ocupações. Pode-se, desde já, perceber a impropriedade como fuga de uma experiência de propriedade, bem como a dinâmica de união e oposição destes modos de ser. A fuga de algo atesta a existência e a presença de algo do que se foge.

Esta mesma idéia é recordada no §53 quando se diz que “o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia”⁹. A relação ímpar que se estabelece entre a pre-sença angustiada com o seu si-mesmo mais próprio, é da mesma ordem da relação que a pre-sença estabelece com sua morte. Se, invertendo o modo cotidiano de considerar as coisas, levarmos em conta que a força ontológica está antes com a angústia e com a morte, então são estas instâncias extremas que possibilitam toda relação, permanecendo, em geral, encobertas tematicamente. A tarefa de uma descrição existencial da morte consistiria, então, num deslocamento do olhar das realidades evidentes em que sempre já nos encontramos, para as disposições (angústia e morte) que, geralmente, ignoramos. De certa forma, estas já sempre colocaram a pre-sença numa relação determinada. O privilégio destes existenciais não foi forjado artificialmente, mas corresponde ao que somente eles podem apresentar: uma estrutura prévia de abertura. Ficou indicado que esta estrutura prévia expõe o ser-no-mundo, a pre-sença, em seu si-mesmo mais próprio. O ser-para-a-morte libera a pre-sença para a possibilidade desta compreender-se a partir de si mesma, e não mais exclusivamente a partir das coisas e dos outros. Vejamos o conceito de ser-para-a-morte:

*“Enquanto fim da pre-sença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da pre-sença. Enquanto fim da pre-sença, a morte é e está em seu ser-para o fim”*¹⁰.

Concentremos nossa atenção tanto no “fim” aludido quanto na “possibilidade”. Disso se desprende, entre outras coisas e além do que já foi dito, que o fim da pre-sença não se localiza em algum ponto desconhecido do futuro. Claro que podemos sempre assim interpretá-lo, à medida que compreendemos a morte como um fim bio-fisiológico, por exemplo. No entanto, devemos nos orientar existencialmente. No ser-para-a-morte desnuda-se uma relação singular. O “fim” é sempre um modo de envio, segundo o qual já estamos desde sempre a caminho, a partir dele e para ele, para a morte. E nesta situação de já estar sempre a caminho, segundo o modo como já sempre somos agora, é que deve ser compreendido o ser-para o fim: disposição ou abertura para... possibilidades de ser e existir. O fim

⁹ Id. *Ibid.*, §53, 50.

¹⁰ Id. *Ibid.*, §52, 41. Grifo do original.

carrega um sentido teleológico, mas que não deve ser compreendido pragmaticamente. O fim visado nunca é simplesmente o coroamento de um trabalho numa obra, por exemplo, mas também o ocaso de toda forma ou possibilidade de existência. Desde o fim o inesperado da alteridade poder ser, pode se mostrar. Assim, o fim mortal por nós visado, não está a serviço da volição. A presença é ser-para-a-morte enquanto vive. Nela ocorre uma *despedida de...* e um *lançamento para...* Nela ocorre uma certa destruição, ou nadificação, do que é, gerando uma despedida que, simultaneamente, é um projetar-se para uma outra invenção da existência. Enquanto se é, a dinâmica mortal de ser-para e ser-a-partir-de são constitutivos da vida mesma. O ser-para-a-morte é tanto ser-para quanto ser a partir da morte. *Ser-para-a...* e *ser-a-partir-de...* mantêm uma conexão de mortenascimento enquanto se é, enquanto se “existe”. Permanece, e deve permanecer, sempre em aberto, a textura desta relação. Se a possibilidade da morte chegar a se realizar “de fato”, toda outra possibilidade de ser e de existir, de relacionar-se, sucumbiria. De tal forma que o ser-para-a-morte, como e enquanto possibilidade, localiza-se, ontologicamente, antes de toda outra possibilidade. E, existencialmente, somente pode ser compreendido antecipadamente como possibilidade. Esta singularidade ou exclusividade que o ser-para-a-morte exige da compreensão existencial constrói ou propicia um espaço de jogo compreensivo-interpretativo que, em seu roldão, põe nova luz sobre todas as outras possibilidades e sobre o ser-próprio da presença.

A presença é, enquanto vive, para o seu fim. Em sendo-para-a-sua-morte, antecipadamente, torna-se possível ou abre-se como possibilidade a cessação de presença, de existência e, conseqüentemente, de toda relação. Esta experiência antecipada acontece radicalmente no nível da possibilidade. Por meio dela não se alude a nada que possa tornar-se real. Do contrário seria impossível um relacionamento com a morte. Podemos então, como presenças que somos, falar de nossa própria morte, mas isto a partir da experiência antecipada da mesma que a libera apenas como possibilidade. É como possibilidade antecipada que a morte exerce todo o seu poder liberador na compreensão existencial.

Enquanto experiência, o ser-para-a-morte só pode ser compreendido antecipadamente. Eu vivo ou me relaciono com minha morte antes dela realizar-se. Esta antecipação demonstra uma estrutura fundamental da presença. Ela sempre já é e está numa certa anterioridade, orientadora de todos os seus procedimentos teóricos e práticos. A antecipação constitui-se como uma abertura prévia a partir da qual o ser humano já sempre está a balizar todas as suas atividades que, a rigor, são sempre *a posteriori*. A morte torna-se compreensível em sua propriedade antecipadamente como possibilidade e, também, é esta mesma experiência mortal que libera a presença para uma compreensão genuína de suas estruturas fundamentais, as da antecipação e da possibilidade. Assim, o conceito de ser-para-a-morte

em sentido próprio, como exposto nas características acima, deve ser explorado analiticamente dentro da ótica da antecipação e da possibilidade. Abre-se então a possibilidade de uma mudança da compreensão e, com isso, de todo o ser da pre-sença.

A dificuldade que enfrentamos é que tanto a morte quanto o ente que nós mesmos somos são conduzidos, nesta análise heideggeriana, a uma compreensão própria que se distingue da imprópria, da impessoal, daquela compreensão que sempre já herdamos, onde todo mundo é como todo mundo, isto é, ninguém. Podemos dizer que, impessoalmente, a morte adquire um caráter de aniquilamento, de destruição. Neste contexto perguntaríamos: Na experiência da pre-sença ser para a sua morte, “o que” é que morre? A morte é destruição do quê? Quem é que morre na morte? A vida cotidiana que vivemos, poderia ser uma resposta. Se considerarmos que a morte salientada por Heidegger não é aquela que simplesmente ocorre a um corpo como um ser vivo que simplesmente ocorre, talvez poderíamos também perguntar: Mas, o que é a vida? Não é uma contradição começarmos a falar da morte e já estarmos a perguntar acerca da vida? Mas já não dissemos, e recordamos, que o ser-para-a-morte é um modo de ser que se relaciona com a morte como um fenômeno acessível à pre-sença enquanto ela é, enquanto ela vive? Somos então conduzidos a pensarmos a vida que vivemos. Ela é, de início, a vida de todo mundo, a cotidiana, a impessoal. Dizer que a morte é outra coisa distinta da vida, é apenas fugir do fenômeno, desconsiderando sua estranha força. Dizer, também que “eu sou para minha morte”, pode ser por demais óbvio, pois é claro que todos morremos e cada um morre a sua morte. Mas, será isto mesmo claro? Por mais que tenhamos um saber sobre isto, talvez nossa compreensão ainda não atinja suficientemente as implicâncias do fenômeno. E precisamente isto é sempre visado no ser-para-a-morte: uma modificação da compreensão como modo de ser fundamental do ente privilegiado. Nesta modificação desvela-se a finitude como *textura* de ser da pre-sença, como um *traço* que perpassa todo o ser deste ente, em seu ser-para, ser-com e ser-para-si.

Destacamos as noções de antecipação e de possibilidade como liberadas a partir do conceito de ser-para-a-morte. Salientamos que o fim prometido na morte não é um mero aniquilamento ou acabamento, mas uma liberação para o caráter estranho e não familiar do si-mesmo mais próprio da pre-sença. Acenamos para uma conexão entre vida e morte que se apresenta na circularidade existencial expressa no *ser-para* e no *ser-a-partir-de*, de tal forma que o fim, para onde a pre-sença sempre está a caminho, é também o fim desde onde ela existe compreensivamente para si mesma. Se numa determinada compreensão, bastante corriqueira, pode-se interpretar a morte como uma libertação do “vale de lágrimas” em que vivemos, nossa perspectiva apresenta o ser-para-a-morte como uma libertação para as possibilidades deste vale de lágrimas. As noções de liberdade e de finitude da pre-sença podem agora ser melhor explicitadas.

3. Morte, liberdade e finitude

Vale lembrar a citação de Heidegger que aparece no fim do § 53:

“A antecipação desentranha para a pre-sença a perdição no próprio-impessoal e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na LIBERDADE PARA A MORTE que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia”¹¹.

Enquanto é, a pre-sença é para a sua morte. Este ser-para mostrou-se como possível apenas antecipadamente. Antecipadamente a morte é liberada e experimentada apenas como possibilidade. Mas isto não diminui sua força fenomenal. O campo de experiência aberto dentro do qual a pre-sença situa-se é o da antecipação e da possibilidade, que no silêncio e na fala, isto é, na linguagem, sempre nos recorda que a pre-sença é mais do que é de fato. O possível não é inferior ao real. Ele é o horizonte aberto desde onde brotam todas as relações, todas as cristalizações ou realizações da existência. Abordaremos um pouco esta estrutura para percebermos como, a partir dela, a pre-sença pode se conhecer como perdida no próprio-impessoal.

Toda atividade ocorre sempre numa situação determinada onde a pre-sença sempre e necessariamente está fazendo algo. Fazendo, a pre-sença é, cada vez, segundo um feitio determinado. Cotidianamente a morte surge como o fim de todas as atividades e da própria pre-sença. Mas, neste raciocínio, saltamos por cima do modo de acesso, sempre aberto, à nossa própria morte: o fenômeno da antecipação. Se a morte pode ser concebida como uma interrupção, que num momento pode ocorrer, sua apreensão e compreensão acontece a todo momento somente de modo prévio.

Na ótica de *Ser e tempo*, a compreensão é um existencial que pertence ao “pré” da pre-sença, ao “da” do “*Dasein*”, remetendo sempre a uma estrutura prévia, a um modo de ser já sempre aberto numa compreensão, um modo de ser que corresponde ao ser da pre-sença e que não pode ser exposto separadamente como uma propriedade sobreposta a um ser. Disposição, interpretação e linguagem acompanham esta mesma estrutura prévia. A pre-sença já sempre dispõe de uma compreensão antecipada de tudo: como seria possível fazer algo, pegar algo por exemplo, se já não estivesse acessível para nós um certo saber ou compreensão que conduzisse a nossa mão? Um mundo de possibilidades já sempre se abriu. Há sempre um horizonte disponível, um modo de ser aberto (livre) antecipadamente (o “pré”) como condição de possibilidade de toda ação. A morte também nos é assim, e só assim, acessível, isto é, de forma antecipada. No

¹¹ Id. *Ibid.*, §53, 50. Grifo do original.

entanto, como é usualmente este nosso saber antecipado da morte? É um ser-para-a-morte impróprio, isto é, nós somos e nos comportamos com a nossa morte como todo mundo o faz, impessoalmente: ela é a dos outros, um fim biológico, algo sobre o que ninguém tem controle, etc. Em geral vivemos assim. Para que outra possibilidade de relacionamento surja é preciso que ocorra uma modificação no seio da impessoalidade, mas que não tem sua origem nesta impessoalidade. Somente podemos nos relacionar com a nossa morte antecipadamente, isto é, à medida que ela é pré-compreendida desta ou daquela forma, gerando esta ou aquela ação. À medida que estas compreensões antecipadas mantêm encoberto um relacionamento singular com a própria morte, o ser-para-a-morte, em geral, vivido pela pre-sença é o impróprio. No entanto, mesmo imprópriamente percebe-se a primazia da estrutura da antecipação. E, antecipadamente, pode saltar aos olhos a estrutura impessoal que sempre já está a dominar nosso ser-para-a-morte. É esta mesma estrutura impessoal que muito trabalha para transformar toda genuína angústia em temor, para então retirar-lhe o vigor e restaurar a tranqüilidade do mundo público. A pre-sença, sendo para a sua morte, a compreende antecipadamente como possibilidade. A partir desta compreensão própria, a pre-sença pode ver como compreende, geralmente, a sua morte: imprópriamente, isto é, dela antecipadamente se desviando, aviando-se nas mais diversas ocupações e preocupações. A partir da morte, compreendida de modo próprio, ela pode ver que na impessoalidade ela se perde de si mesma e o ser-para-a-morte como ser antecipadamente para a possibilidade mais própria, irremissível, extrema, certa e indeterminada, novamente se entranha.

Antecipadamente, a morte se revela como “a possibilidade da impossibilidade absoluta de pre-sença”¹², iminente a cada momento. Ela só pode ser experimentada como *possibilidade*, mas repetimos, uma possibilidade privilegiada, porque ela expõe o ser da pre-sença de modo especial. Quando ela vem, tanto a pre-sença quanto toda remissão para outros entes, deixam de ser. O fato desta experiência ser apreendida como possibilidade não lhe reduz o peso e o poder, antes o aumenta, à medida que a pre-sença dispondo-se a uma compreensão antecipada dessa possibilidade, a intensifica e a compreende como possibilidade. Como a possibilidade não é nada que possa tornar-se real, a compreensão, em seu progresso, desentranha antecipadamente o ser da pre-sença sob esta luz estranha. Isto é, desde a possibilidade da morte, como se mostra antecipadamente o ser da pre-sença? A pre-sença, sendo antecipadamente para a sua morte, se mostra a si mesma como *não sendo* nem coisa, nem outro, nem um “si-mesmo”, se o concebermos como algo dotado de substância, mas apenas remissão, ou melhor, um poder-ser. Ela, sendo, está sempre a despedir-se, ou melhor,

¹² Id. *Ibid.*, §50, 32.

torna-se despedida. Tal experiência não significa que ela seja algo que se despede de outro algo rumo a uma fatalidade. Seu ser, em si mesmo, rumo à morte, despede-se continuamente. *Talvez*, morrer seja seu único, último e primeiro modo de ser. Seu ser, em si mesmo, não está preso a nenhuma possibilidade anterior à morte, mas apenas à extrema possibilidade, condição de toda outra possibilidade. Morrendo, nem ela própria pode ser concebida como algo que sobreviva a si mesma. Sendo para a sua morte a presença compreende de uma maneira diversa seu ser mais próprio. “Antes” e em geral, ela sempre se compreendia a partir dos outros e das coisas adquirindo uma certa consistência de si mesma. Ela como que “herdava” seu ser. Desde a morte assim exposta, toda consistência revela-se como ilusão. Nesta sentido, o ser-para-a-morte é libertador dos grilhões impessoais. Ele retira toda ilusão. No entanto, esta libertação não fornece nenhuma segurança quididativa para a presença. Muito pelo contrário. O ser-para-a-morte libera a presença para um relacionamento consigo própria como uma tarefa de ser, um trabalho a ser realizado cada vez. O herdado e assegurado, a partir desta ótica, morre em sua herança e asseguramento, transmutando-se numa tarefa. A presença percebe-se, essencialmente, como ter de ser. É a morte que libera esta possibilidade.

Se a possibilidade extrema é a única que radicalmente importa, se a possibilidade extrema relativiza todas as outras possibilidades, por que a presença mantém-se presa do impessoal, mantém-se nas ilusões e promessas das possibilidades ocasionais? A resposta a esta pergunta deve ser encontrada nas necessidades que perpassam o mundo público, bem como no temor extremo e angustiante diante do que não se sabe o que fazer. Ali há uma certa reação contra este modo de ser mortal. Vive-se a morte imprópria e foge-se da própria. No entanto, ontologicamente, interessa-nos a possibilidade aberta desde a antecipação da morte e que permite uma compreensão do ser da presença em sua propriedade. A liberdade para a morte consiste nesta disposição privilegiada que compreende a presença em sua tarefa de ser, compromissando-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 presença 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.

E como, a partir destes elementos, podemos compreender o ser da presença e da existência, como finitas? É preciso não perder de vista a conexão entre as possibilidades ocasionais, as ocupações e preocupações em que a presença sempre está e não pode não estar, e a possibilidade mais própria e irremissível. O ocasional, em certo sentido, não pode ser separado do insuperável. No entanto, em oposição às possibilidades ocasionais, herdadas e impessoais, em que a presença sempre está, “a presença só pode ser

propriamente ela mesma quando ela mesma dá a si essa possibilidade”¹³, a de ser de modo próprio. Como? Somente à medida que um certo rompimento é cultivado. Este já se apresentou a partir da possibilidade da morte, como condição de possibilidade de toda outra possibilidade. Mas romper com o modo de ser impessoal e herdado não consiste numa projeção pura e simples para outra instância. Dar a si a possibilidade da propriedade consiste numa atividade constante de atarefar-se com seu próprio ser contaminado pelo cultivo da angustiante liberdade para a morte.

“A pre-sença é propriamente ela mesma, apenas na medida em que, *enquanto* ser-junto a ... na ocupação e ser-com na preocupação, ela se projeta primariamente para o seu poder-ser mais próprio e não para a possibilidade do próprio-impessoal”¹⁴.

A propriedade não é nada de herdado. O envolvimento com o ocasional e passageiro é condição de propriedade, mas apenas à medida que, em todo envolvimento, a pre-sença se projete para o seu poder-ser mais próprio, liberado pela possibilidade extrema. Como já o dissemos, este poder-ser mais próprio consiste numa auto-compreensão que revela o si-mesmo mais próprio como não sendo coisa nenhuma mas, simplesmente, abertura, possibilidade, relação, trabalho. No extrato mais radical da existência, que é sinônimo do modo de ser mais próprio do ente privilegiado, não encontramos nenhuma substância, nenhum fundamento enquanto algo posto, mas apenas a dupla tarefa da propriedade: nos afazeres ocasionais suspeitar de suas pretensões, libertar-se de seu poder ilusório cada vez para... projetar-se para um ter de ser, ter que fazer. A propriedade revela-se, nesta interpretação, não como uma instância oposta à impropriedade, mas como uma nova postura que acorda para a estrutura fundamental da existência como devir, como a-se-fazer. E esta repetição infinita no finito de cada atividade corresponde ao modo de ser da pre-sença. A partir disto, diz-nos Heidegger:

“Livre para as possibilidades mais próprias, determinadas a partir do **fim**, ou seja, compreendidas como possibilidades **finitas**, a pre-sença bane o perigo de, assentada em sua compreensão finita da existência, não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência fatural mais própria”¹⁵.

Por um lado, à medida que a pre-sença não se prende nas possibilidades ocasionais, orientada pela possibilidade antecipada da morte, ela se torna livre para elas. As possibilidades mais próprias são determinadas a partir do fim. A pre-sença não se perde simplesmente nelas, sendo por elas conduzida como preconceitos indiscutidos, mas as compreende e escolhe

¹³ Id. *Ibid.*, §53, 47.

¹⁴ Id. *Ibid.*, §53, 47.

¹⁵ Id. *Ibid.*, §53, 48.

em sentido próprio, isto é, como tarefa. São compreendidas como possibilidades finitas, isto é, cada vez, aqui e agora, exigem apropriação. O impessoal não compreende esta perspectiva liberada na morte. Por isso, para ele, o ocasional pode se tornar de tal forma enrijecido, petrificado, que ilude e atravança o percurso da pre-sença projetado primordialmente para si mesma. Neste caminho prospectivo e retrospectivo, neste caminho que a partir da possibilidade insuperável do fim compreende todo ocasional finitamente, visando sempre e a cada vez uma compreensão de si mesma como poder-ser para possibilidades, a pre-sença libera-se ou dispõe-se a incorporar todas as possibilidades fatuais na tarefa ou exigência de construção de sua própria existência.

Nossa interpretação pode ainda estender-se. A finitude é a compreensão que se revela desde o fim, desde a morte. No “fim” de todas as realidades revela-se a possibilidade de compreensão da pre-sença, dos outros, das coisas, como possibilidades. A liberação deste momento do ser-no-mundo, o de ser para si mesmo, não pode significar uma “adição” aos momentos já anteriormente conhecidos como ser-para e ser-com. Trata-se de uma possibilidade que arrasta consigo, numa nova compreensão, una e diversa, o antes e o depois. Tal unidade na diversidade sustenta-se primeiramente no modo de ser da pre-sença como poder-ser. O poder-ser, existencialmente compreendido, é sempre circunscrito e, pode-se dizer, é também produção de circunscrição. Desta forma, a pre-sença compreende-se como sendo não uma substância ou essência “fora” do tempo que passa, que morre, “que devora seus filhos”, mas como poder-ser, como aberta e livre para possibilidades finitas, porque ela é, em si mesma, esse modo de ser finito, isto é, circunstancial, segundo limites. Nesta perspectiva, livremente assumida cada vez, isto é, em cada ato, é este poder-ser que está em jogo, que está jogado, desta ou daquela maneira. Em primeiro lugar, no sentido exposto, a pre-sença é finita.

A partir do fim, todo ser-para e ser-com *podem ser* compreendidos como possibilidades. Eles perdem sua exclusividade e sua auto-evidência. E o ser para si mesmo pode ser compreendido como um modo de ser relação, que, em se relacionando cada vez com os outros e com as coisas nas mais diversas atividades, remete ou relaciona-se primariamente consigo próprio, ou seja, com este modo de ser *a priori*. A partir de si e para si, existencialmente, expressa a unidade dinâmica e inclusiva, aberta e fechada (determinada cada vez) de ser e mundo, de pre-sença e existência. A partir do fim, o ser para si mesmo se compreende como poder-ser, isto é, como sendo sempre e continuamente num relacionamento para as coisas e com os outros, não sendo nada de permanente, mas tão somente possibilidade.

Corroborando esta situação, Heidegger, no §45¹⁶, diz que até aquele momento, em *Ser e tempo*, tornara-se impossível apreender o ser da pre-sença

¹⁶ Id. *Ibid.*, §45, 11.

em sua totalidade, porque o que se havia conquistado até então, era apenas uma compreensão imprópria, ausentando-se uma própria. E esta possibilidade própria somente veio à tona quando a pre-sença deu-se esta possibilidade. Se, impessoalmente, a pre-sença nem compreende nem escolhe suas possibilidades, propriamente ela o faz, mas somente quando ela aprende a escolher a possibilidade de escolher. Em *Ser e tempo* esta análise realiza-se na descrição do fenômeno da de-cisão. A propriedade é confirmada ou testemunhada no fenômeno da de-cisão que, pensada até o fim, conduz à de-cisão antecipadora. O ser-para-a-morte encontra seu acabamento neste fenômeno.

4. *De-cisão e finitude*

Propriedade é ação de dar a si ou de assumir a possibilidade herdada onde sempre já nos encontramos em geral. Esta experiência manifesta-se no fenômeno da de-cisão (*Entschlossenheit*). Como poderíamos brevemente compreendê-lo?

De início nós o associamos a experiências relacionadas à nossa vontade pessoal: decidimo-nos por um caminho, dizemos algo a alguém que estava atravessado na garganta, buscamos um trabalho, damos um rumo a algo pendente, escrevemos, cozinhamos, vestimos uma determinada roupa, etc. Uma decisão acontece sempre relacionada a uma situação de fato em que vivemos, em que sempre nos encontramos e não podemos não nos encontrar. Ao decidirmo-nos por algo, percebemos que já estávamos em alguma atividade. Se compreendemos que a pre-sença sempre está fazendo algo, então aquela interpretação que compreende a decisão como uma escolha que alguém em algum momento faz, ou que todos, indiferentemente, a todo momento podem fazer, mostra-se inapta, principalmente porque ela, ingenuamente, separa a pre-sença da atividade, ou, a princípio, elege esta ou aquela atividade como passíveis de escolha. De certa forma podemos também compreender o fenômeno da indecisão como uma variante da decisão, à medida que viver indiferentemente, fazendo o que todos fazem ou esperam que façamos, sem comprometer-se com nada, pode ser visto como uma escolha. A pre-sença não é um ser fora do mundo que, aqui e ali, escolhe dentre tantas possibilidades do mundo. Nem o mundo é um imenso receptáculo capaz de armazenar uma infinidade de possibilidades. Com isso, somos convocados a uma nova significação, que ultrapassa todo mero querer individual.

A palavra “decisão” conserva em nossa língua um sentido ativo. Uma pessoa decidida, dizemos, é pessoa que tem coragem, objetivo, etc. No entanto, semelhante compreensão ainda corre o risco de eleger determina-

das formas de decisão, por assim dizer, mais fortes e eficientes do que outras. A decisão deve ser compreendida como um existencial, como modo de ser da pre-sença. O fenômeno da de-cisão não é algo ocasional, que acontece de vez em quando, mas constitui modo de ser constante da presença, que libera o ser para um novo horizonte de atividades onde a presença dá a si a possibilidade da propriedade. A tradução brasileira interpôs um hífen na palavra de-cisão, convocando-nos a pensar o “de” e a “cisão”. Uma cisão é um rompimento, uma divisão de águas, uma oposição radical onde, opondo, cindindo, abandona ou deixa para trás um determinado comportamento ou modo de ser que deve ser preterido. O “de”, como prefixo, intensifica a cisão e, de certa forma, propõe um sentido contrário àquele largado. Em nossa interpretação, podemos dizer que a decisão rompe com o impessoal, mas este rompimento somente alcança bom termo à medida que abre um novo horizonte de ação, uma nova possibilidade. Pode-se assim compreender melhor a palavra alemã para de-cisão: *Entschlossenheit*, destrancamento. Na e pela de-cisão a pre-sença se destranca, se liberta, do impessoal que a trancava de si mesma em suas possibilidades, e a liberta para as possibilidades, na dinâmica de ter de ser, ter de assumir seu próprio ser como seu em cada atividade de fato. O que é, de fato, destrancado, é sempre a possibilidade da propriedade.

“Chamamos de *de-cisão* essa abertura privilegiada e própria, (...), ou seja, o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*”¹⁷.

Em certo sentido a pre-sença de-cidida torna-se, cada vez, nova para si mesma. Se imaginarmos o mundo público, onde predomina o próprio-impessoal, podemos também imaginar que uma pre-sença possa se tornar tão velha para si mesma, tão incapaz de inventar seus próprios passos (de morrer) que a palavra nietzscheana acerca dos homens que se tornam “Rafael sem mãos”¹⁸ adquire um sentido esclarecedor. Não se pode decidir previamente que ou quando uma pre-sença quererá libertar-se ou ser libertada das prisões do impessoal. Mas, em todo caso, isto permanece no espaço da possibilidade. A libertação sempre tem um cunho passivo e ativo. De certa forma, a pre-sença só é atingida pela necessidade de libertar-se do impessoal quando sente que este modo de ser já vingou, não correspondendo mais ao seu ser atual. Mas de onde provém esta percepção? Também se pode dizer que ninguém se liberta de pura e espontânea vontade, pois estaríamos subestimando todos os aspectos sedutores do impessoal, onde estamos e permanecemos na maioria das vezes. Assim a de-cisão, apesar de ser compreendida como uma luta contra o impessoal, como uma “auto-afirmação” do caráter mais próprio do ser da pre-sença

¹⁷ Id. *Ibid.*, §60, 86.

¹⁸ F. NIETZSCHE. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 1996, 188.

contra toda tendência de lassidão e desgaste do impessoal, deve existencialmente ser interpretada como possibilidade constante, como combate. Por um lado, queremos nos libertar, por outro, isto não depende simplesmente de nossa vontade individual, enraizada em nosso “eu”. Muito pelo contrário. O “eu” que nós somos é a instância que deve morrer, mas que não é abandonada sem dor.

Desta forma podemos compreender o conceito de de-cisão como um projetar-se silencioso: a pre-sença de-cidida lança-se para o inaudito, onde o falatório impessoal não é medida, onde a linguagem deverá ser inventada, onde se abandona todo solo anterior que a sustentava. Esta experiência vive no limiar da angústia, com o estranho, o não-familiar de si mesmo, o não-ser. Simultaneamente é um projetar-se para o si-mesmo, que não se mostra mais como um fundamento imutável, uma substância, mas como uma falta de substância, uma lacuna e, conseqüentemente, como uma busca de si mesmo, busca de fundamento. Este não-ser de si mesmo deve ser compreendido negativamente e positivamente. O ser e estar em débito mais próprio expressa a relação fundamental da pre-sença com o seu si-mesmo como um dever-ser, como um ter de ser. De-cidida a pre-sença projeta-se para a tarefa de ser seu próprio fundamento. Quando, como, onde? Cada vez, assumindo cada ser de fato onde simultaneamente está em jogo seu próprio ser, em cada situação de fato. Esta tarefa ou necessidade é insubstituível. A pre-sença é solitária para si mesma, e encontra o espaço de sua genuína solidão, que não pode ser confundida com a ausência dos outros.

Assim a de-cisão é uma abertura privilegiada porque por meio dela a presença acorda para sua existência, atende a voz de seu si mesmo mais próprio que nunca se contenta simplesmente com a tendência de eternidade imutável do impessoal ou, por outra, que quer se achar em meio à perdição do impessoal. A finitude que corresponde ao modo de ser da presença não é inimiga da transitoriedade, da diversidade e da mudança. Se, de certa forma, no impessoal todos são como todos são, numa uniformidade, por outro lado, ninguém quer ser como todo mundo é. A de-cisão tem seu “princípio” a partir do aprisionamento do ente, no impessoal, e não de uma pretensa fuga deste aprisionamento para um estado subjetivo de pura consciência ou pura libertação. A compreensão do fenômeno da de-cisão deve levar em conta o duplo entendimento contido nos termos aprisionamento-libertação, encobrimento-descobrimento. Quando consideramos a decisão como modo de ser da pre-sença, percebemos que ela, a um tempo, destranca a pre-sença para possibilidades de seu ser, a partir de uma situação em que este modo de ser estava trancado para si mesmo. Mas este trancamento, aprisionamento ou encobrimento do modo de ser livre e aberto que pertence à pre-sença, também lhe pertence de modo primário. Isto também pode ser percebido quando consideramos que toda libertação e descobrimento efetiva-se sempre num novo relacionamento que compreende e descobre o ente em seu ser. Não é à toa que, para uma adequada compreen-

são deste círculo, deve-se concentrar a atenção não simplesmente no ente ali dado, mas no modo de ser da pre-sença, descobridor do ente em seu ser.

A de-cisão própria *não foge nem encobre* o que está em jogo em cada situação de fato: o ser mais próprio da pre-sença. Se, por um lado, a pre-sença pode sempre se perder nas teias do impessoal, sendo constantemente o que ela não é, por outro ela também pode se achar. Encontrar-se é tarefa de apropriação que responsabiliza-se pela totalidade do ser numa compreensão de si que inclui propriedade e impropriedade como dinâmica de vir-a-ser. A de-cisão não foge das exigências de propriedade trazidas pela antecipação da possibilidade da morte, nem encobre ou escamoteia o ser mais próprio substituindo-o por um ente intramundano, que a exime da exigência que corresponde a seu ser, isto é, de ter que assumir, cada vez, seu próprio ser como seu, finitamente. Ali, em cada ato seu, de forma pessoalíssima, expõe-se a estrutura de ser e de mundo, a existência, onde está em jogo a totalidade do ser da pre-sença.

Toda esta experiência existencial pode ser resumida no conceito de decisão antecipadora que,

“(...) libera a possibilidade de a morte **apoderar-se** da **existência** da presença e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesma, por menor que seja”¹⁹.

Decidindo-se, a pre-sença destranca cada vez cada ação como possibilidade. Mas isto não quer dizer que toda de-cisão de fato já sempre se decidiu antecipadamente (e destrancou) pela possibilidade da morte? Sim. A decisão antecipadora, antecipadamente, destranca a morte como possibilidade extrema da pre-sença. À medida que esta possibilidade é destrancada como possibilidade na existência da pre-sença, ela exerce um grande poder: dilui todos os feitos ou obras, do corpo e do espírito, que procuram retirar ou esconder da pre-sença que ela é mortal, que é morrer. De um ponto de vista impessoal, isto parece ser o fim de todas as ações, já que elas perdem seu poder. Parece ser a morte do impessoal, o sem sentido, o nada, o fim que deveria ser evitado. Mas, por outro lado, a pre-sença, sendo-para-a-sua-morte, joga tudo para a única e estranha coisa que fica quando todas as ilusões terminam: seu si-mesmo como possibilidade de ser, de ter de ser.

Segundo o exposto, morte e nascimento encontram-se como modo de ser da existência, da vida ela mesma. Morrer, pode-se dizer, é começar tudo de novo, iniciar. Porque nada está feito, tudo está por ser criado, pre-sença e mundo. Quando se diz “tudo”, não nos referimos apenas aos relacionamentos com as coisas e com os outros, mas ao próprio fundamento, ao próprio modo de ser da pre-sença. O próprio ser fundamento está em jogo cada vez.

¹⁹ M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*. *Op. cit.*, §62, 102.

O ser-para-a-morte revelou à pre-sença seu modo de ser como possibilidade antecipada para e desde o fim. Sob esta perspectiva a primazia das experiências impessoais sucumbe e, com ela, o reino da durabilidade, da eternidade, como fundamento da existência. A existência desnuda-se e, com ela, o ser humano. Este se compreende a partir e nesta existência como finito. Compreende-se a partir do fim: sem um fundamento *a priori* que o exima de ter que, a cada vez, responsabilizar-se por seu próprio ser. A transcendência, interpretada como uma superação de si mesmo, cada vez, demonstra um modo de ser para si-mesmo que corresponde ao si-mesmo mais próprio por nós visado. A pre-sença não possui a qualidade de ser transcendente, de superar-se, mas ela é, em si mesma, transcendência. Em seu aspecto fundamental de ter de ser, de ser transcendente, a finitude da pre-sença remete a uma compreensão igualmente finita do tempo, que abordaremos brevemente.

5. A temporalidade da existência

Interpretamos anteriormente a de-cisão antecipadora como um salto para o modo de ser abertura, ou poder-ser, da pre-sença. Neste sentido a presença conquista sua existência mais própria, singular, silenciosa, intransferível. Trata-se da temporalidade. Mas como Heidegger, em *Ser e tempo*, chega a esta experiência? De saída, ele rompe com a utilização dos termos passado-presente-futuro (*Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft*), como uma mera oposição de momentos. Busca, então, uma orientação a partir de onde possa-se construir uma compreensão originária da temporalidade. Esta já havia se apresentado na própria compreensão de existência. De modo mais livre podemos dizer o seguinte: o homem nunca é um primeiro homem, no sentido de que antes dele, não havia nenhum homem. Ele é sempre todo no instante de seu aqui e agora. Dessa forma, a própria idéia de uma história deve também ser concebida existencialmente, levando em conta a unidade da temporalidade. No atendimento a esta necessidade é que Heidegger, segundo o nosso entender, substitui o termo “passado” (*Vergangenheit*) por “vigor de ter sido” (*Gewesenheit*). Nesta nova compreensão, ele utiliza os termos porvir (*Zukunft, zukommen*), atualidade (*Gegenwart*) e vigor de ter sido (*Gewesenheit*). Dizem uma experiência originária do tempo. Mas, o que mantém e sustenta esta originariedade?

Como Heidegger chega à experiência da temporalidade? Todo ente se torna acessível a partir de uma perspectiva que sempre já projetou ontologicamente estes entes em seu ser. Neste sentido, a pre-sença em tudo que faz e é, já sempre se compreendeu, de maneira própria ou imprópria, bem como o ser dos entes com os quais se ocupa e preocupa. O sentido ou o modo de ser desta abertura, do poder-ser da pre-sença, é onde está em jogo o ser da pre-sença, não sendo, portanto nada “fora” da pre-sença.

Descrevamos este vir-a-si, sempre em jogo, que toca a compreensão. Nesta exploração separemos, para fins de análise, os modos de compreensão existencial do tempo, também chamadas de *ekstases*.

O *porvir* (*Zukunft*): Como de-cisão antecipadora, a pre-sença abre-se para o seu poder-ser mais próprio e privilegiado. Nesta abertura ela deixa vir-a-si o inaudito, o inesperado, o abrupto. Este vir-a-si é duplo: ela deixa vir a si, no sentido de dispor-se ao que devém, no sentido de acolhimento e aceitação. Os entes vêm ao seu encontro. Mas ela também vem-a-si em si mesma. Isto é, ela torna-se vigilante, acorda para si, e existe para si, nesta possibilidade de suportar, experimentar e compreender a abertura, o vir-a-si de tudo que é. Ela experimenta em si mesma uma maneira de existir para esta possibilidade, antes encoberta. “Este deixar-se-*vir-a-si* que, na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do *porvir*”²⁰. Este futuro é o modo de ser deste aparecimento, do que vem à pre-sença cada vez, *zukommen*, e não algo que ainda não aconteceu mas acontecerá. Nesta interpretação podemos entender o ser-para-a-morte como porvir, como futuro, mas não como o que ainda não aconteceu. A morte é a experiência para a qual o ser da pre-sença sempre (tanto imprópria como propriamente) já esteve sempre aberto, disponível, receptivo. A textura mais extrema deste porvir é dada como ser-para-a-morte. Pois por meio dela não se pensa mais “o que devém”, mas se intui o próprio modo de ser e estar “aberto”, em devir. Ser-para-a-morte é ser, aqui e agora, para a abertura de um futuro. Pode parecer ainda estranho, mas recordemos: quando fazemos qualquer coisa, quando damos um passo, quando pomos mãos à obra numa atividade, quando conversamos, etc., sempre estamos a realizar um futuro, mesmo sem o percebermos. Realizar um futuro significa estar aberto para algo sem nunca ter previamente planejado o que será feito. Neste sentido também, esta abertura para deixar vir a si o que devém, tocando-se deste advento, é abertura mortal, não se sabendo dela nada previamente. Dando-se conta deste ser para o porvir, a pre-sença dá-se conta de que ela é para o seu ser mais próprio sendo para o futuro, para o porvir. Ela vem-a-si como porvir, como futuro, como abertura para. A pre-sença sempre já antecipou todo ser-para e ser-com porque ela é porvindoura, porque pertence primeiramente a seu ser este deixar-*vir-a-si* o futuro. E neste sentido, como um contínuo deixar-*vir-a-si* o que devém, ela é e está por vir, ela é e está sempre em acabamento, a se fazer.

Vigor de ter sido (*Gewesenheit*): Vindo a si, ou deixando vir-a-si, o que devém? Sendo a partir do porvir, no que se torna a pre-sença? Como ela compreende ali o seu ser? Ela se torna o que sempre já foi, ela se compreende como o vigor de ter sido. “Em sentido próprio porvindoura, a pre-sença é propriamente o *vigor de ter sido*”²¹. Mas como podemos entender

²⁰ Id. *Ibid.*, §65, 119.

²¹ Id. *Ibid.*, §65,120.

melhor isto? Não se trata de uma volta ao passado, mas de uma recuperação do passado de si mesma, de seu modo de ser, de seu vigor de ter sido. Atenhamo-nos às atividades. Ao realizar algo futuro, no aqui e agora, eu recupero a minha capacidade ou possibilidade de agir. Eu a destranco, como aquela força que já sempre foi minha. E a transmito como poder-ser de fato numa atividade. Este poder-ser, que é o vigor de ter sido, como possibilidade sempre possível da presença, é que é lembrado, acordado, no atendimento em cada ação do porvir. O que nos faz perguntar pelo que passou? Não é de certa forma um futuro? Ele corresponde aos interesses mais diversos, às perspectivas que, cada vez, nos fazem retornar, voltar, re-olhar e recuperar o que já fomos. Atende-se sempre, em cada recuperação, a um modo de ser para um futuro (abertura) determinado. O futuro, o interesse, o porvir, me faz perguntar, me abre, me desperta para o que “já fui”. Então lembro, presentifico. Neste sentido, uma volta só é possível a partir do porvir que fornece a direção, a abertura mais originária. E, também neste sentido, o passado não é simplesmente o que passou, mas como o que passou é lembrado e, nessa lembrança, como o vigor ou a força de lembrar é trazida à tona no atendimento a um porvir. O ato de lembrar recupera a memória da ação, e não simplesmente um fato, isto é, o vigor de ter sido é antes a atividade de assumir e recuperar o próprio ser, petrificado na mera recordação dos fatos, por exemplo. Nós somos para nosso passado à medida que atendemos a um porvir.

Atualidade (Gegenwart): A partir do que já dissemos, podemos ter também uma nova compreensão do que é presente, do que é atual, do aqui e agora, deste “ponto” onde podemos e somos “cada vez meu”, desse instante ativo e receptivo. Esta atualidade, este agora, instante é, temporalmente compreendida, o *tempo de de-cisão*, nas palavras de G. Fogel, em seu *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de Friedrich Nietzsche*:

“Portanto, *instante* não fala de nenhum ‘agora’, de nenhum ‘presente’, mas da *instância articuladora (ajustadora, ‘poetizadora’) da simultaneidade passado-presente-futuro na gênese do tempo* ou na estoricização de vida, que se faz como futuro-passado-presente, quer dizer, um *voltar* ou ‘re-tomar’ à medida que, desde aqui-agora, se projeta fazendo vir a ser o que precisa vir a ser”²².

O atual não é a oposição a um futuro e a um passado, mas o ponto de encontro do porvir e do vigor de ter sido. É o instante da ação, da atividade. Decidir-se por, agir, iniciar, como anteriormente trabalhado é, atendendo a um clamor (porvir), mobilizar suas forças (repetir ou recuperar ou voltar ao que sempre foi), fazendo isto ou aquilo. O que se deixa e faz ver é a unidade da ação. A ação é completa porque nela, cada vez, dá-se a unidade de futuro, passado e presente, sendo. É esta sintonia que possibilita à mão,

²² G. FOGEL. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de Friedrich Nietzsche*. São Paulo : Discurso Editorial, 2003, 127.

previamente atenta a uma circunvisão, pegar isto ou aquilo. Do contrário como poderia pegar? Como poderia pegar se a mão já não estivesse orientada para..., se a sua visão já não tivesse selecionado isto ou aquilo? Fazendo, atendendo a um interesse, agindo, o vigor de ter sido é atualizado, recuperado, atualizando-se a pre-sença em cada situação de fato.

A partir desta exposição nos apropriamos do jogo de ser da pre-sença, sua diversidade e unidade, presente na de-cisão, como o tempo se fazendo todo o tempo cada vez. “Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido”²³.

Como esta temporalidade se deixa ver como unidade finita da existência? Os momentos que pertencem à temporalidade finita não podem ser cindidos. Ela não pode ser interpretada a partir de uma compreensão vulgar do tempo que separe seus momentos constituintes entendendo-os como seres simplesmente dados. Em seu caráter de projeto, a pre-sença vem-a-si, abre-se, antecede-se, libera-se, existe em função de si mesma. Esta unidade da existencialidade da pre-sença fundada *no porvir* fornece-nos a perspectiva essencial desde onde pode-se compreender a temporalidade como unidade finita da existência. “O seu sentido primordial [da existencialidade] é o *porvir*”²⁴. Assim, a pre-sença precede-se a si mesma a partir de um porvir, de um futuro. Ela é, antes, como abertura para, como disposta ou exposta, acolhedora do devir. Ela é desde um futuro. O sentido em que a pre-sença precede-a-si-mesma deve ser visto, concebido e compreendido a partir do porvir.

De igual forma o fato de que a pre-sença já sempre é e está num mundo de relações. O seu significado temporal deve ser encontrado a partir do vigor de ter sido. A pre-sença sempre já se encontra sendo, numa situação determinada. Neste sentido, e como já anteriormente salientado, a pre-sença nunca é um mero passado, “mas sempre o *vigor de ter sido*, no sentido de ‘eu *sou* o vigor de ter sido”²⁵. Ser já num mundo de relações, ser previamente numa situação, não é meramente estar perdida e passada, ultrapassada de si, mas diante da tarefa de recuperar a si mesma, agindo, decidindo-se. Enquanto a pre-sença é lançada no mundo, em seu fato de ser, ela é seu passado como o vigor de ter sido, continuamente aberto, disponível, a ser acordado a partir do porvir. O vigor de ter sido constitui-se também pela abertura no sentido de ser sempre uma possibilidade disponível, na qual a pre-sença sempre é, como tarefa de apropriar-se de si mesma.

Funda-se também na temporalidade, assim concebida, a de-cadência, no terceiro momento desta unidade finita da existência: ser-junto aos entes intramundanos. Em toda *ocupação com* e *pré-ocupação*, em toda compre-

²³ M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*. Op. cit., §65, 120.

²⁴ Id. *Ibid.*, §65, 122.

²⁵ Id. *Ibid.*, §65, 122.

ensão dos entes como simplesmente dados, a pre-sença já sempre caiu para junto deles e ali, já sempre atendeu, se abriu, e deixou-se ser e compreender segundo determinados interesses ou perspectivas. Em vigorando determinado interesse, nesta ou naquela ocupação, está-se junto aos entes, sendo segundo estes interesses, e não de outros. Porvir e vigor de ter sido são sempre atualizados numa relação de fato, de-caída junto aos entes, fechada em seu modo de ser abertura. Em se decidindo cada vez, a presença quer sempre se recuperar de estar perdida na impessoalidade. Isto ocorre, como dito, atendendo a um porvir, que mobiliza todas as suas forças, sendo desta forma, para a alteridade de si mesma.

O que se obteve com esta descrição da temporalidade? Uma compreensão da unidade dos momentos da pre-sença (a cura, *Sorge*) apresentados por *Ser e tempo* como existencialidade, facticidade e de-cadência a partir da unidade da temporalidade. Esta unidade não é composta por alguma soma, algum ajuntamento. Mas, em sendo cada uma, vigora conjuntamente na mesma força de ser, todas as outras. É a partir desta compreensão de temporalidade que se pode entender a unidade e a diversidade, a mudança e a pluralidade, dos modos de ser da pre-sença. Existir é existir no tempo a partir do tempo. De tal forma que em cada ato, por mais simples que seja, a pre-sença decidida age direcionada, isto é, aberta pela temporalidade.

6. O porvir: tempo da morte

As *ekstases* manifestam os modos variados do tempo se fazer tempo em cada existência de fato numa ocupação. Os momentos de futuro, vigor de ter sido e atualidade, tornam possível e revelam-se em cada ação. Desta forma, estes momentos permitem a compreensão da “temporalidade como o puro e simples *ekstatikon*. *Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário*”²⁶. Este “fora de si” deve ser visto, a partir do que foi apresentado até agora, como a situação fundamental da pre-sença de ser e estar exposta, jogada, caída em si a partir de si, e nisso, como pura abertura, livre para superar a si mesma. Dimensão de transcendência. De certa forma nenhuma *ekstase* tem primazia sobre a outra sendo em cada uma todas as outras. No entanto, no chamado tempo vulgar, há a primazia de uma *ekstase*, do presente, da atualidade, sobre as outras, de tal forma que tanto esta como as outras são interpretadas a partir de um “agora” sempre igual, sendo então o passado um agora que já foi, e o futuro um agora que ainda não é, mas será. Sem dúvida que neste “agora” o tempo se faz e se fez tempo, temporalizou-se. Mas no modo desta temporalização algo “perdeu-se”. A unidade da temporalidade assumiu outra forma,

²⁶ Id. *Ibid.*, §65, 123.

imprópria e derivada. Segundo Heidegger, o tempo vulgar é derivado de um tempo originário. De que originariedade se trata? Não pode ser interpretada como uma causa, um ponto anterior numa seqüência de agoras. Esta originariedade possui, como tudo o que é originário e nascido, uma estrutura de abertura e subitaneidade, de círculo e repetição. Esta compreensão originária de tempo é que manteria a unidade na diversidade, recuperando toda compreensão de permanecer na primazia de uma interpretação derivada de tempo. Ela se deixa e faz ver no porvir, já interpretado de início. Nele se mostra e pode-se compreender a temporalidade em sua originariedade, isto é, em seu vir a ser de tempo, em sua abertura. Nela também se conquista uma compreensão genuína da pluralidade e da transitoriedade da ação, sendo cada vez. Expliquemos um pouco mais.

Na descrição das *ekstases* o porvir, o futuro, possui um privilégio. Não de forma separada das outras *ekstases*, pois, como dito, a temporalidade não é um ajuntamento de modos de tempo. O futuro, o porvir, é o aberto, o puro ser para o aberto, para o imprevisível, que atravessa e torna possível as outras *ekstases*. Abertura para nada, sem por quê nem para quê. Tanto que nelas o que se deixa e faz ver, *ekstáticamente*, é o porvir. Neste sentido o porvir, o futuro, deve ser compreendido como a temporalidade originária. Em atravessando todos os modos de tempo, faz com que o tempo se faça tempo, sendo. Faz com que o tempo seja o puro passar, a transitoriedade, a despedida e, nisso, a abertura, o ser aberto e livre para o que virá, para que a pre-sença sintonize-se com a vinda contínua em si, para si e sobre si do aberto, do que devém. É sua compreensão que permite a apreensão da diversidade das *ekstases* na unidade da temporalidade, bem como da diversidade dos modos de ser da pre-sença na unidade da *cura*.

“A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só no vigor de ter sido, vigente no porvir, é que ela desperta a atualidade. *O porvir é o fenômeno primordial da temporalidade originária e própria*”²⁷.

O porvir recupera o passado e desperta o presente, a unidade do instante na atualidade. O aqui e agora em que sempre se está, o instante, o momento ou tempo de de-cisão, transpassado pelo futuro, por ele contaminado e para ele disposto, corresponde a um momento singular: transcendendo o ordinário sendo cada vez, na ordinaryidade da situação, a pre-sença pode experimentar um momento extraordinário, *ekstático*, onde ela é pura e simplesmente o que é, disposição para o aberto. Não é esse seu completo, finito, destino? Não é a partir dele que ela se torna o que pode-ser, finita e completa? Como primordial, o porvir e o instante que lhe corresponde devem ser observados mais de perto, pois sua luz nos fornece uma última e significativa compreensão da totalidade da pre-sença, a da finitude.

²⁷ Id. *Ibid.*, §65, 124.

Ser-para-a-morte é ser para a possibilidade da impossibilidade de ser e existir a cada momento. Morrer é possível a cada momento. Não se trata de uma fatalidade, mas de uma abertura. Morrer é experiência antecipada: agora, a cada momento, em cada ato, está-se aberto à possibilidade da morte. Mas da morte, como da temporalidade, apesar de sempre dizermos que “é” alguma coisa, não podemos dizer que seja ente. É disposição para, abertura antecipada e que, em liberando, em sendo-para, libera também a antecipação (a temporalidade) como lugar de ser mais genuíno da presença. Sendo antecipadamente para a morte é-se, aqui e agora, nesta abertura fundamental, a temporalidade. A partir desta possibilidade de fim, *ser-para-a-* morte, no aqui e agora em que sempre se está agindo, isto é, sendo, compreende-se cada possibilidade de fato como finita. A antecipação é finita. A temporalidade é finita. E a finitude constitui-se como sendo, cada vez, abertura para. Na finitude da existência repercute a estrutura toda de ser da presença como uma atividade de autoconstituição. No passar de tudo que passa e de mim mesmo, anuncia-se sempre e a cada vez, a unidade da temporalidade como meu mais extremo modo de ser. Não porque depois dele, nada mais há, mas porque tudo caminha e encontra seu lugar nesta extremidade: nela toda jornada vê-se em seu destino. O fim é o instante da suprema atividade, do puro momento da abertura, posição para o extraordinário. Podemos descrevê-lo como uma atividade “sem medida” mas nunca desmedida. Talvez este supremo momento de ser no instante do extraordinário possa ser traduzido no silêncio de Rilke com sua morte. Conta-nos M. Blanchot, em seu *O espaço literário*, que o poeta Rilke²⁸, já em seus últimos momentos de vida, nas conversas com seu médico, silenciava a respeito da morte, do que morria, de quando morreria. Obedecia ao médico, mas vivia neste desconhecimento. Uma fuga da morte? De forma nenhuma. Trata-se de uma suprema experiência que só pode ser adequadamente compreendida a partir de uma experiência própria da existência. Talvez sua vida tivesse sido desde sempre aquela que desabrochou a partir desta proximidade com o extremo da existência, conquistado em cada palavra, a cada momento, como a suprema realidade e verdade de si mesmo. Diante desta experiência, um saber fatural sobre a morte é tão pouco, tão insignificante, que não carece, não faz falta, não precisa. Ele já sempre *soube* originariamente que morria.

Conclusão

A totalidade da presença em sua unidade e diversidade, a *cura*, é ser-para-a-morte. Sendo antecipadamente *para*, indica sempre e continuamente que o ser da presença não se compõe de algo já dado ou feito, mas de

²⁸ Cf. M. BLANCHOT. *O espaço literário*. Rio de Janeiro : Ed. Rocco, 1987, 146.

um contínuo trabalho de fazer a si mesmo. Ela é responsável, cada vez, por seu próprio modo de ser fundamento para si mesma. A unidade da temporalidade fornece o horizonte que confere o sentido, isto é, a perspectiva, a partir de onde esta unidade e diversidade deva ser entendida. A presença, cada vez, temporalizando-se em cada modo de ser, existe junto aos entes intramundanos, num horizonte de ação já liberado pela unidade do porvir, vigor de ter sido e atualidade, de tal maneira que fazer é sempre atender a um futuro, recuperando ou voltando ao poder de agir. Agindo a presença é porvindoura e, se não fosse assim, aberta, exposta para o futuro, não seria ação, atividade, não seria... Ser-para-a-morte é a compreensão fundamental que se mantém na abertura do poder ser, nas fronteiras diante do inaudito, na contínua entrega ao que virá. Mas isto nunca como uma fuga de onde já se está, mas exatamente como a libertação para onde já sempre se está. É porque o aberto já me tocou, é porque morrendo para o feito já me dispus ao a-ser-feito, que posso agir, decidir. Na de-cisão antecipadora, a presença salta para a possibilidade da impossibilidade de ser e existir. Compreende-se originariamente. Desperta nela que seu fim não é um acontecimento que um dia ocorrerá. Mas que “ela existe *finitamente*”. Ela acorda para sua existência a partir do fim. Assim todos os relacionamentos tornam-se finitos, não porque eles não durem ou durem pouco, passam, mas porque eles são compreendidos e liberados em sua possibilidade de ser, de modo próprio, a partir do fim, da morte.

Estar aberto a um futuro é estar e ser aberto à morte. O tempo da morte é o futuro, não como um tempo em que a morte virá, já que ela ainda não veio, mas como o modo de ser deste poder-ser liberado a partir do ser-para-a-morte, ser para o aberto de si mesmo, tempo como disposição, doação, o puro *ekstatikon*. Neste modo de ser exposto, acontece o futuro. Mas a efetivação deste futuro será sempre finita. O futuro, como o poder-ser, nunca se dá num espaço aberto e incontido, mas sempre como um atendimento localizado num aqui e agora de fato. Neste sentido, diz-nos Heidegger: “Finitude não diz primordialmente término. Finitude é um caráter da própria temporalização”²⁹.

Para terminar, podemos citar um texto de Heidegger que serve como resumo de todo o nosso trabalho até agora.

“A de-cisão em que a presença volta para si mesma abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente *a partir da herança* que ela, enquanto lançada, *assume*. A volta de-cidida para o estar-lançado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. Se todo ‘bem’ é uma herança e se o caráter dos ‘bens’ reside em possibilitar uma existência própria, então é na de-cisão que se constitui a transmissão de uma herança. Quanto mais propriamente a pre-

²⁹ M. HEIDEGGER. *Ser e tempo*. *Op. cit.*, §65, 124.

sença se de-cide, ou seja, se compreende sem ambigüidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada na antecipação da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente a antecipação da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual e ‘provisória’. Somente o ser livre *para* a morte propicia à pre-sença a meta incondicional, colocando a existência em sua finitude. Assim apreendida, a finitude da existência retira a pre-sença da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a pre-sença na simplicidade de seu *destino*. Este termo designa o acontecer originário da pre-sença, que reside na decisão própria, onde ela, livre para a morte, se *transmite* a si mesma numa possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida³⁰.

Referências

- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro : Ed. Rocco, 1987, 278p.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar. Um ensaio a partir de Friedrich Nietzsche*. São Paulo : Discurso Editorial, 2003, 227p.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Lisboa : Edições 70, 2004, 73p.
- _____. *Ser e tempo*. Parte I §1 a §44 e Parte II §45 a § 83. Trad.: Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis : ed. Vozes, 1988 e 1990, 325p. e 262p.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo : Ed. Cia das Letras, 1996, 270p.

Endereço do Autor:
Rua São Sebastião, 525 - Bl 9B - Apto. 201
B. São Sebastião
25675-045 Petrópolis — RJ
e-mail: eciopisetta@yahoo.com.br

³⁰ Id. *Ibid.*, §74, 189-190.