

A ONTORESPONSABILIDADE NA FILOSOFIA DE MARTIN HEIDEGGER

Ms. Antônio Marcos Chagas¹

Francisco Carlos Semião do Nascimento²

Resumo: A filosofia de Martin Heidegger, fenomenologia hermenêutica de caráter ontológico e existencial, questionou a Metafísica tradicional no tocante ao homem, no seu poder-ser, sendo posto no campo das possibilidades. “O homem, portanto, é o ente que se propõe a pergunta sobre o sentido do ser” (REALE-ANTISERI, 2008, p. 204). Assim, na concepção heideggeriana, o ser do homem (o eis-aí-ser, “dasein”) emerge como um ser que se revela, desvela-se no “aí”. Nesse contexto, é que podemos entender a dimensão existencial do homem, uma condição ontológica, encontrada sob uma base fenomenológica do Ser. Quanto a isso, a ontologia fundamental acontece como um ponto de partida para a desconstrução e reconstrução de todas as ontologias. O ser-aí está sempre no mundo, ele é um ser-no-mundo e para-com-outros-no-mundo. É nesse horizonte de sentido que se direciona nosso trabalho, a saber, entender e apresentar os elementos que fundamentem as bases, a partir das quais, a alteridade pode vir a ser um elemento do construir-se e do relacionar-se. O que decorre de uma necessidade ontológica de o homem ser com outros no mundo com responsabilidade.

Palavras-chaves: Ontologia, Ser, Responsabilidade.

Abstract: The philosophy of Martin Heidegger, hermeneutic phenomenology and ontological character, questioned the traditional metaphysics with reference to man, in his power to be, being put in the field of possibilities. "Man, therefore, is the one who proposes the question about the meaning of Being" (REALE-ANTISERI, 2008, p. 204). Them, in Heidegger's conception of man's being (the there-be, "Dasein") emerges as a being who unfolds, unfolds it "there". In this context, we can understand the existential dimension of man, an ontological condition, found in a phenomenological basis of Being In this regard, the fundamental ontology happens as a starting point for deconstruction and reconstruction of all ontologies. The being-there is always in the world, he is a being in the world and being with other in the world. It is in this sense that it directs our work, namely to understand and present the evidence to support the foundation, from which the horizon alterity may prove to be an element of the buildup and relate. What follows is an ontological need to be with other man in the world with responsibility.

KeyWords: Ontology, Being, Responsibility.

¹ Mestre em Educação pela Università Pontificia Salesiana – Roma – Itália. Professor da Faculdade Católica Rainha do Sertão – FCRS- Quixadá –CE.

² Mestre em Filosofia – Universidade Federal do Ceará - UFC. Professor da Faculdade Católica Rainha do Sertão – FCRS- Quixadá –CE.

Introdução

O título que iniciamos este texto quer ser, no nosso entendimento, mais que uma temática a ser abordada, queremos que seja uma problemática a ser pensada como uma condição mesma de nossa sociedade atual, marcada pelo desenvolvimento técnico e científico.

Quanto a isso, a problemática direciona-se a busca de uma ontoresponsabilidade presente no pensamento de Heidegger, a qual se apresenta não como uma necessidade de cuidado com o ser humano, mas como algo que *sinequa non* não é possível a própria compreensão do homem no mundo. Uma compreensão que é um resguardo responsável do ser no mundo.

Para tal empreendimento, buscamos, principalmente, no *Ser e Tempo*, um apoio e um caminho para o pastor do ser, que tem como compreensão de si o cuidado com aquilo que o mesmo é em sua existência.

I. O *Eis-aí-Ser*

O esquecimento do Ser proporcionado pelo horizonte determinado pelas ciências positivas, causam um de mal-estar em nossa sociedade contemporânea, pelo simples fato de tornar a experiência do “mundo”, em sua perspectiva de ser, delimitadas a uma apercepção dos sentidos. Neste momento Heidegger se torna um opositor desse horizonte, em que o próprio sentido do Ser fica obscurecido pelo tecnicismo proposto pela ciência.

A pergunta sobre o Ser direciona os debates e reflexões da filosofia para este tema, de modo que a pergunta por um sentido passa a suscitar uma nova visão de ser humano presente no mundo com elementos do estudo da linguagem. Heidegger, que frequentara as aulas sobre fenomenologia, ministradas por E. Husserl, desbravando o tema da ontologia, põe a questão metafísica como ponto de partida. “Nossa tarefa inicia-se com o desenvolvimento de uma interrogação metafísica, procura, logo a seguir, a elaboração da questão, para encerrar-se com sua resposta” (HEIDEGGER, 1983, p. 35).

Quanto a isso, todo questionamento sob bases metafísicas gera interrogações e quem interroga está implicado na questão, ou seja, é problematizado:

Afirma-se: o conceito de ser é o mais universal e vazio de todos e, como tal, contrário a qualquer tentativa de definição; enquanto universalíssimo e, portanto, indefinível, nem chega a ter necessidade de definição. Todos o usam continuamente e compreendem o que ele

significa. E assim, aquilo que, graças à sua obscuridade, agitou a filosofia antiga, transformou-se na mais solar das “evidências” de modo que, hoje, quem quiser pesquisá-lo, será acusado de ingenuidade metodológica (HEIDEGGER apud MONDIN, 1985, p. 187).

Heidegger expõe sua oposição à imposição da ciência a que se está referindo: A existência do interrogante é “determinada pela ciência” (ibidem.). Ora, na diversidade que lhe é própria, as ciências, usando métodos distintos de abordar seus objetos, estão desprovidas de fundamento essencial. A busca das ciências se fixa nos entes quando se referem ao mundo:

A referência ao mundo, que impera através de todas as ciências enquanto tais, faz com que elas procurem o próprio ente para, conforme seu conteúdo essencial e seu modo de ser, transformá-lo em objeto de investigação e determinação fundante (HEIDEGGER, 1983, p. 35-36).

Tendo dito isto, constata-se ser o ente quem passa a comandar as possibilidades do agir humano. A existência científica é discorrida por Heidegger como o delineamento de todo comportamento, o qual recebe sua orientação naquilo que é o próprio ente, e nada mais além daquele dele. Em suma, só o ente interessa à ciência. Além do ente, há o nada, o qual é descartado pela ciência como elemento “nadificante”. Mas, o nada, rejeitado pela ciência, passa a ser considerado. Eis o paradoxo. Quem é, portanto, o nada? “o nada é a negação da totalidade do ente, o absolutamente não ente” (Ibidem). Acontece o transcender, onde, algo que não pode ser sistematizado ou circunscrito dentro de esquemas mentais se impõe na liberdade que lhe caracteriza. “(...) a transcendência não se deixa descrever, na medida em que não é nada que se encontre aí presente como um objeto da ciência” (HEIDEGGER, 2008, p. 423). No desdobramento, tem-se que o nada não entra na categoria de objeto:

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-á humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

Não se está a navegar em águas tranquilas. Há um desafio concreto a ser vencido e de solução não fácil, “o problema como tal, é obscuro e confuso” (HEIDEGGER apud MONDIN, 1985, p. 187). “É necessário, por isso, abordá-lo desde o começo e ‘fixar uma posição autêntica a seu respeito’” (Ibidem).

A manifestação do ser nunca é direta e imediata, em si, mas sempre como o ser deste ou daquele ente. Explicitando a distinção entre ser e ente, Heidegger assevera:

(...) “ser” não é ele mesmo um ente, apesar de não podermos nos abster de dizer mesmo nessa enunciação: ser não “é” nada ôntico. E já indicamos também: se o ser não é nada ôntico, então seria ele por fim o nada? Em certa medida sim, se “nada” não significar o *nihilabsolutum*, o nada pura e simplesmente, mas equivaler ao não-ente (HEIDEGGER, 2008, p. 420).

Prossegue o autor, em outra obra sua, conforme citação feita por Battista Mondin:

Mas nós chamamos de ‘ente’ a muitas coisas e em sentidos diferentes. Ente é tudo aquilo de que falamos, tudo aquilo a que, de um ou de outro modo, nós nos referimos; é também o que nós somos e como o somos (...) Qual é o ente do qual poderemos extrair o sentido do ser? Qual é o ente no qual deve ter início a abertura do ser? O ponto de partida é indiferente ou existe um ente que pode reivindicar a primazia? (HEIDEGGER apud MONDIN, 1985, p. 187-188).

Vêm à tona, pontos de reflexão importantes. A pessoa humana, enquanto existência, constitui um campo aberto às várias possibilidades. Nota-se uma evocação à realidade inacabada dos seres humanos, chamados a viver uma autoconstrução histórica, assumindo-se como um alguém, um eis-aí-ser. Não lá, não abstrato, não hipotético, mas aí, real, presente, substancial, diante de mim, o fenômeno. E tal ser não se fecha ao passado, ao que já foi, ao que está sendo, mas se desenha como possibilidades inumeráveis, em função das tantas capacidades e potencialidades que lhe são inerentes. Este escolher-se, leva o homem tanto a conquistar-se como a perder-se. Subjaz a esse conceito, a meu ver, um conceito de ser humano que focaliza e põe em relevo a dimensão dos dons e talentos, dos atributos que lhe são peculiares por ser um alguém que pensa, que deseja, que faz, cria, relaciona-se com um alto grau de complexidade intelectual e elevados níveis de elaboração. Uma inteligência e uma vontade capaz e cheia de recursos para articular uma gama enorme de procedimentos transformadores, em si, nos outros, no ambiente, nas instituições que cria (UCB, 2010).

II. O ser-no-mundo

Ora, tais considerações nos põem em cheio no conceito acima referido do homem enquanto ser-no-mundo. Isso o faz homem. O mundo é sua casa e nele, dá sentido ao que o circunda, o horizonte onde se dá a convivência entre os entes. Estes são disponíveis para o

ser-aí, ao ponto que os entes nos trazem à tona o conceito de ser em-vista-de. A realidade do mundo forma um todo de referências e significações de onde emerge o significado de cada coisa. A cultura e a vida, interpretadas e enriquecidas de compreensões, abrem os indivíduos para um mundo o qual recebe o seu sentido pela existência do ser-aí; em suma, temos uma “visão de mundo”. Assevera o autor

Filosofar é esse deixar acontecer a transcendência a partir de seu fundamento, um deixar acontecer conceitual tal como é indicado por meio do problema do ser e do problema do mundo; filosofar é transcender expresso. Agora, veio à tona que o problema do próprio ser só é possível com base na visão de mundo como postura; pois somente um ser-no-mundo que se determina fundamentalmente como confrontação com o ente na totalidade pode e precisa colocar a pergunta pelo ser (HEIDEGGER, 2008, p. 424).

Elaboram-se horizontes interpretativos da pessoa, necessariamente inserida em um mundo e um mundo que se constrói e é compreendido pela leitura que o ser-aí faz dele. A espacialidade tem seu lugar nessa dinâmica:

No fenômeno do espaço, não se pode encontrar nem a única determinação ontológica primordial do ser dos entes intramundanos. Tampouco ele constitui o fenômeno do mundo. O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do espaço circundante. A espacialidade só pode ser descoberta a partir do mundo e isso de tal maneira que o próprio espaço se mostra também um constitutivo do mundo, de acordo com a espacialidade essencial da presença, no que respeita à sua constituição fundamental de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1988, p. 163).

Portanto, o ser-no-mundo, mais que uma categoria, é um existencial, a saber, um modo de ser do ser-aí (*Dasein*). O mundo é parte constitutiva do seu ser. Um mundo, onde, só os seres humanos são capazes de descrevê-lo ou dar-lhe um sentido, agir nele e transformá-lo ativamente. Diz-se, partindo de tal premissa, que as plantas e animais possuem um meio ambiente e só o homem tem um mundo. Em suas várias dimensões ou momentos, o ser-no-mundo comporta várias dimensões ou momentos. Estes são unificados no cuidado (cura), mas também na solicitude (preocupação) com os outros.

Vem à tona um elemento de cuidado, tanto no ser-no-mundo como no ser-com-os-outros (UCB, 2010). “(...) assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo cuidar das coisas, do mesmo modo, o ser-com-os-outros se expressa pelo cuidar dos outros, coisa que

constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens” (DARIO-ANTISERI, 2008, p. 206).

III. O ser-com-os-outros

Ora, o ser-no-mundo é também o ser-com-os-outros. Os conceitos se apresentam evocativos de realidades essenciais para uma precisa compreensão do ser gente, do ser pessoa humana. Com efeito, inimaginável seria entender a existência se esta não fosse partilhada com os outros. E tal compartilhamento se dá no mundo. O ser-no-mundo não vive em uma ilha, não é uma ser isolado, mas um ser-com-os-outros, um ser-para-os-outros. Percebe-se, na riqueza de tal linguagem, o quanto o autor se aproxima ou introduz, significativamente, um conceito de alteridade que se impõe gradativamente, ao olhar para os outros como ser-com, ser comigo, com o qual o eis-aí-serinterage, ou tem a possibilidade de interagir.

O ser junto a é descerrado de maneira descerradora. Ele traz consigo a esfera do aí e se movimenta no interior dela. E, se um outro ser-aí está faticamente presente, então esse outro ser-aí também nunca está meramente aí. Ao contrário, segundo a sua própria essência, ele é co-ser-aí; ou seja, ele não está sendo também, mas sendo com; e isso porque é ser-aí, porque se coloca no mesmo círculo de manifestação. É possível que uma pedra seja muito parecida ou mesmo igual a uma outra. Ainda assim, elas nunca co-subsistem por si: em outras palavras, entes por si subsistentes não podem ser de modo algum uns com os outros. Na presença de um outro ser-aí, o ser-aí não está com esse outro porque os dois possuem a mesma constituição. Eles estão, sim, muito mais um com o outro porque são seres-aí, porque eles, na medida em que são, trazem consigo um aí e, dessa forma, como entes que trazem consigo necessariamente um aí, entram no círculo do outro, de modo que compartilham esse círculo. Só há um “com” onde há um “aí”. (HEIDEGGER, 2008, p. 145-146)

Não é possível assumir-se e construir-se como ser-aí, se não se é ser-no-mundo e quando não se assume o ser-com. Daí emerge o ser-em, ou seja, a abertura, o ser aberto, revestido de disposição afetiva, onde se é afetado por todas as coisas do mundo e ser afetado por estas mesmas coisas. Tal disposição afetiva significa não só receber informações e intercambiá-las, como também sofrer os impactos que a disposição afetiva comporta. O ser-em, trás à baila seus existenciais ou modos de ser, além da disposição afetiva a qual o informa a respeito de tudo o que ele compreende e interpreta, a respeito de si mesmo, dos outros e demais entes. Ao lançar-se em tais interpretações o ser-aí dá um sentido às coisas, articula o significado de sua existência e de tudo o que a ela se relaciona. Mais uma vez, o ser-com-os-outros emerge com vitalidade através do cuidado que o outro suscita neste ser de relações.

(...) assim como o ser-no-mundo do homem se expressa pelo cuidar das coisas, do mesmo modo o seu ser-com-os-outros se expressa pelo cuidar dos outros., coisa que constitui a estrutura basilar de toda possível relação entre os homens. E o cuidar dos outros pode tomar duas direções: na primeira, procura-se subtrair os outros de seus cuidados; na segunda, procura-se ajudá-los a conquistar a liberdade de assumir seus próprios cuidados. No primeiro caso, temos um simples “estar junto” e estaremos diante de uma forma inautêntica de coexistência; no segundo caso, ao contrário, temos um autêntico “coexistir”. (REALE-ANTISERI, 2008, p. 206).

“A comunidade só se torna possível sobre a base do um-com-o-outro e não o contrário” (HEIDEGGER, 2008, p. 154). Com esta assertiva o filósofo assevera que não se trata de comunidade de “*eus*”, pois em primeiro lugar estamos diante do um-com-o-outro. Não há como passar para uma esfera “*egóica*” para passar, a partir daí, para a esfera dos outros, no seu interior. Prossegue ele: “O ‘eu’ nem começa saindo de si (saindo de sua janela), porque está fora, nem irrompe em meio aos outros, porque está fora com os outros. (...), ele é justamente aí em um sentido autêntico” (Ib.). Por isso, não é a relação eu-tu que deve ser explicado o um-com-o-outro, ou a partir de tal relação. Segundo o filósofo, a relação eu-tu é que pressupõe, para a sua possibilidade interna, o fato de o ser-aí (como tu ou como eu) “já ser sempre a cada vez determinado como ser-com-o-outro” (Ib.). Daí, ele conclui o um-com-o-outro não deve aflorar de um “eu parcial”, pois tal concepção é errônea. Igualmente equivocada é “acreditar que a relação eu-tu seja a base a partir da qual o ser-aí como tal deva ser determinado” (HEIDEGGER, 2008, p. 155).

O eis-aí-ser é um ente fático e por ser masculino ou feminino é um ser sexuado. “esse fato – assevera o autor – encerra em si um um-com-o-outro e um-em-relação-com-o-outro totalmente determinados” (Ib.). Percebe-se, nesta referência aos gêneros, uma radical alusão ao um-com-o-outro, uma partilha a respeito de um elemento comum que, de algum modo, gera uma amizade. Esta, enquanto elemento relacional de consistência maior e considerável, não se aprisiona aos humores e oscilações dos afetos.

O mesmo Heidegger o comenta com rara clareza e cria bases interessantes para captar a riqueza destas ideias:

Sabemos de sobra que uma amizade grande e autêntica não tem surgimento nem consiste no fato de um eu e um tu se vislumbrarem mútua e sentimentalmente em sua relação eu-tu, alimentando-se das penúrias banais de suas almas, mas cresce e se mantém firme a partir de uma paixão autêntica por uma coisa em comum o que não exclui, mas antes talvez exija, que cada um tenha sempre a sua obra diversa e

siga diferentes caminhos até a obra. Lembremos apenas da amizade entre Goethe e Schiller. Por um lado, não é decisivo o que cada um faz, mas como o faz. No entanto, ele só pode existir em um “como” determinado se apreendeu um certo “quê” que deve prevalecer sobre o “como”. Todavia, o ser junto ao que é comum é sempre essencial para o um-com-o-outro (HEIDEGGER, 2008, p. 157).

Essas considerações, tecidas no contexto da alteridade, nos expõem uma impressionante amplidão de pontos significativos. A relacionalidade, em chave de amizade, nos introduz na consistência da maturidade afetiva, onde, superadas as imaturidades, os amigos fundam sua relação em uma “paixão autêntica por uma coisa em comum”. As diferenças não são empecilho, antes, são riquezas, possibilidades, potencialidades a serem consideradas, valorizadas. Elas são fonte de enriquecimento recíproco. Concomitante a isso, há que se ter presente que diferença ou peculiaridade é essa que especifica o outro, ou seja, que o caracteriza e o faz ser ele mesmo. As diferenças não são obstáculo, mas precisam ser nomeadas, conhecidas. Não se relaciona com seres vagos, ignorados, não se vive de suposições quando se vive essa “paixão autêntica por uma coisa em comum”.

IV. O ser-com-os-outros na linguagem

Heidegger propõe a linguagem como um constitutivo do ser do homem e não mero instrumento para ele expressar suas ideias. Portanto, o discurso tem uma identidade específica, a saber, outro existencial do eis-aí-ser. A revelação do ser, sem ser obra de um ente, é iniciativa do próprio ser. Daí que esse desvelar do ser acontece na linguagem, não a científica que é dos entes, nem a inautêntica do palavrório, mas a autêntica linguagem da poesia. “A linguagem é a casa do ser. E nessa morada habita o homem. Os pensadores são os guardiões dessa morada” (HEIDEGGER apud REALE-ANTISERI, 2008, p. 2009). O homem é o ser-aí-no-mundo, onde o eis-aí-ser acontece no estar-no-mundo, um ser lançado na existência, um ser-jogado na existência, sem nenhuma explicação, na visão do filósofo. O existir consiste, pois, em viver no mundo como projeto, e na força do sentido etimológico da palavra, o “Ek-sistere” consiste em estar fora, transcender-se. Heidegger assevera essa verdade com essas palavras:

(...) o ser-aí como tal já se encontra fora junto a..., ele já saiu de si; ou melhor: ele é saindo de si. Ele nunca é quaser-aí de outro modo – e isso naturalmente sem abandonar a si mesmo; o próprio ser-aí é esse sair em direção a..., esse sair em direção a... perfaz a sua essência. O ser-aí não precisa abandonar a sua essência. O ser-aí não precisa abandonar “a si mesmo”. “Para fora”: a isso parece então

corresponder a um “interior.” Certamente! (...). O modo como o ser-aí é junto a si co-determina-se pela maneira como ele, todavia, enquanto junto a si, é ser-aí essencialmente saindo de si. (HEIDEGGER, 2008, p. 146).

O projeto se apresenta como um existir, o ser-no-mundo é lançado no projeto, assume a condição do poder-ser, articulado na linguagem (com toda a sua gama de significados e em um todo significativo). Bem afirma a respeito, Battista Mondin:

(...) na concepção heideggeriana não existe ontologia autônoma, isto é, sem antropologia- uma vez que é no homem que o ser vem à luz da consciência – uma vez que é no homem que o ser vem à luz da consciência - nem antropologia sem ontologia – uma vez que o homem é essencialmente Dasein (“ser-em-situação”, em dada situação) – assim também tanto a antropologia como a ontologia são impossíveis sem a semântica, uma vez que é através da linguagem que se dá a epifania do ser (MONDIN, 1985, p. 191-192).

A facticidade é o estar-jogado desde sempre em uma situação. A existência oferece ao ser-aí uma tríplice estrutura, enquanto ser-no-mundo. Ei-la: facticidade, “ek-sistência” e discurso. Tais componentes são unificadas no cuidado. O cuidado, fundado na temporalidade, é onde se existe. A temporalidade é onde o ser-aí existe. Os três êxtases temporais, presente, passado e futuro são unificados pelo cuidado.

A temporalidade é, junto ao ser-no-mundo e à existência, o terceiro existencial. O homem é existente por estar essencialmente ligado ao tempo. Isto faz com que ele se encontre no seu verdadeiro ser, isto é, além de si mesmo, nas suas possibilidades futuras. Eis o futuro, enquanto sentido de homem. Para por em ato tais possibilidades, parte-se sempre de um passado e no fazer uso das coisas que o cercam o homem é presente. “A temporalidade tem a função de unir a essência com a existência com a existência” (MONDIN, 1985, p. 189). Mondin citando literalmente o filósofo que sobre isso afirma: “A temporalidade torna possível a unidade de existência, ser de fato e ser decaído, e por isso, ela constitui originariamente a totalidade das estruturas do homem” (HEIDEGGER apud MONDIN, *ibidem*). Os existenciais ser-no-mundo e existência são diferenciados no fato que o primeiro prende o homem ao passado e o segundo o projeto para o futuro.

Em Heidegger, o eis-aí-seré um ser projetado para frente, ou seja, um “ser-adiante-de-si”, ele é projeto e, no projeto lhe é possibilitada a rica experiência do auto-construir-se na dinâmica de um vir a ser. O ser-diante-de-si é futuro. Portanto, na rica dinâmica do passado compreendido como “já-ser-no-mundo” e o presente enquanto “ser-junto-dos-entes-intramundanos”, põe no futuro o protagonismo na harmonia do tempo. As três dimensões que

têm no futuro o grande mestre, esboçam, por conseguinte, a veemência com que o filósofo põe em destaque esse lançar-se para frente, tão inerente ao ser-aí e que se impõe como a essência do homem.

Conclusão

O eis-aí-ser, enquanto ser-histórico, enquanto ser-com-os-outros, enquanto ser-no-mundo, decididamente é ser de possibilidades e, por conseguinte, um ser que não é pronto, mas um alguém inacabado. A finitude, inerente à sua existência, remete-o a esse assumir todas as coisas e situações como possibilidades de realização de seu poder-ser.

Por esclarecer que a existência é transcender e projetar, a efetividade e a factualidade se impõem de forma bastante clara na filosofia de Heidegger.

O ser jogado no mundo em meio aos outros entes, em seu mesmo nível, com isso é abandonado a ser aquilo que de fato é. A existência pode ser somente o que já foi. As suas possibilidades não são abertura ao futuro, mas recaem no passado e só fazem criar retrospectiva do passado tornando-o futuro. Assim sendo, o transcender, o projetar é uma impossibilidade radical, um nada *nadificante*. A alternativa que resta é o antecipar o projetar este mesmo nada. Eis o que surge na filosofia heideggeriana como o “viver para a morte”, isto é, para a “possibilidade da impossibilidade da existência” (*SeinundZeit* § 53 apud ABAGNANO, p. 321).

Nesse contexto, a experiência da finitude, marcada pelo ser para a morte, marca todo o discurso dito até agora, mesmo porque o cuidado, neste momento, tomado em sua existência de forma autêntica, percebe-se na angústia como condição de existência.

A angústia se propõe como experiência radical possibilitante, com certeza para que se evite e supere a fuga e os mascaramentos objetivando, por conseguinte, assumir o próprio ser no mundo, em base à autenticidade.

A angústia é possibilidade porque viabiliza a percepção da necessidade de conquistar o seu ser próprio. O ser-aí não consegue permanecer na autenticidade da facticidade, da existência e do discurso. Ele decai continuamente do seu ser-próprio para mergulhar na inautenticidade. Quando o eis-aí-serrefugia-se ou perde-se no meio dos entes, sente-se seguro no que é impessoal e no que é tagarelice. Nas ocupações diárias vive seu ser impróprio ou inautêntico.

Sabe-se não ser fácil caminhar para o seu ser próprio, ou seja, ser aquilo que é. Ocorre, para tanto, escutar a voz da ser. Trata-se da consciência ontológica, inaugurada pelo

sentimento da situação. Onde está, pois, o autêntico ser? No poder-ser ontológico. A consciência ontológica leva o homem a situar-se como possibilidade, assumindo, desta forma, uma firme decisão.

Assim sendo, o poder-ser ontológico não foge da morte, mas a antecipa, enquanto possibilidade iminente, pois a mesma pode acontecer a qualquer instante. No risco do poder-ser, assumir-se como possibilidade vive-se não mais na fuga para a segurança do ser impróprio de vida impessoal. O ser-aí é facticidade, está atirado no mundo histórico-cultural. Está remetido ao seu nascimento e à sua morte.

Marcado pela morte, enquanto possibilidade real, ele realiza a totalidade da existência. Enquanto existência, a pessoa humana vive o correr-adiante-para-a-morte. “Há na pre-sença³ uma ‘não totalidade’ contínua e ineliminável, que encontra seu fim com a morte” (HEIDEGGER, 2000, p. 23). Tal ressalta a condição fática, existente e compreensiva o *dasein*, do *eis-aí-ser*. A totalidade da existência joga o *eis-aí-ser* sobre si mesmo, onde a existência é assumida do nascimento à morte. Ora, a temporalidade, cuja essência é a historicidade, põe em relevo a finitude (UCB, 2010).

A existência autêntica, portanto, é um ser-para-a-morte. Somente compreendendo a impossibilidade da morte como possibilidade da existência, e, somente assumindo essa possibilidade com decisão antecipada, o homem encontra seu ser autêntico (REALE-ANTISERI, 2008, p. 207).

O ser não é eterno ou atemporal, pois no tempo, dá-se o ser. Ao dar-se possibilita a existência enquanto sentido de ser e ao ser retoma-se como cuidado ontológico pelo qual o pastor do ser compreende.

A perspectiva levantada por Heidegger, no tocante ao cuidado, assume uma inteligibilidade moral, mesmo porque a alteridade é a instância exterior que a provoca (SOUSA, 2007). Neste contexto, assume o cuidado por querer ser, que pode resultar em uma perspectiva moral, de responsabilidade, mesmo porque ao pastorear o ser, o homem tem que cuidar do mesmo, tem que responsabilizar por ele de forma ontológica.

³Também nessa edição (parte II de Ser e o Tempo) usou-se a forma PRE-SENÇA com a qual o tradutor utilizou para a palavra DASEIN. Em geral, tem-se utilizada a expressão SER-AÍ.

Referências Bibliográficas

HEIDEGGER, M., -, *Introdução à Filosofia*. – São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____ *Que é a metafísica?* São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____ *Ser e Tempo, Parte I*, Petrópolis: Vozes, 1988.

_____ *Ser e Tempo, Parte II*, 7ª edição, Petrópolis: Vozes, 1988.

LÉVINAS, E., *Ética e Infinito*. Lisboa: Ed.70, 1982.

REALE, G.-ANTISERI, D., *História da Filosofia. De Nietzsche à Escola de Frankfurt*. – 2ªed., t.6, São Paulo: Paulus, 2008.

SOUSA, J. T. B. d., *Ética como Metafísica da Alteridade em Levinas*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em <<http://tede.pucrs.br>>acesso em: 02 junho 2011.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE BRASÍLIA. Católica Virtual. Educação a Distância – Curso de Pós-graduação, *latu sensu* em Filosofia e Existência, UEA 4 – Superação da Metafísica e a Ética em alguns pensadores contemporâneos. Brasília, 2010, Disponível em <www.catolicavirtual.com.br>. Acesso em 07/10/2010. Acesso com Login e Senha.