

O problema da origem da negatividade: uma confrontação crítica de Heidegger com Hegel¹

The problem of the origin of negativity: a critical confrontation between Heidegger and Hegel

Taciane Alves da Silva
Universidade de São Paulo - USP²

77

RESUMO

É notória a centralidade apresentada pelo fenômeno do nada no itinerário de pensamento de Martin Heidegger, na medida em que se afigura como fio condutor privilegiado para a compreensão de parte significativa de seu percurso filosófico. Não por acaso, a tese de que a origem ontológica do conceito de negatividade repousa no fenômeno do nada constitui um dos tópicos fundamentais de sua *Auseinandersetzung* com Hegel, orientada principalmente pelo intuito de superar a tradição metafísica em sua totalidade. O propósito desse artigo é estabelecer o alcance decisivo desse confronto a partir da mobilização de seu núcleo problemático interno, bem como de seus limites, questionando se esse conceito de nada, por Heidegger concebido a partir da morte, teria, de fato, estatuto mais originário que a negatividade hegeliana ou se também ele não estaria inscrito no horizonte de pensamento, a metafísica tradicional, que Heidegger procura superar. É precisamente a demonstração dessa segunda hipótese que constituirá o fio condutor desse artigo. Para tanto, buscaremos demonstrá-la analisando os elementos principais da crítica heideggeriana às noções hegelianas de negatividade e de morte. Em seguida, reconstruiremos os argumentos de Hegel acerca daqueles conceitos, esclarecendo, posteriormente, como o próprio Heidegger os descreve. Estes dois pontos permitirão, por sua vez, um exame mais detido das afinidades mantidas pelas respectivas abordagens, dos pressupostos por elas compartilhados e de algumas consequências dessas pressuposições para o pensamento heideggeriano.

PALAVRAS-CHAVE

¹ Este artigo é uma versão condensada e parcialmente modificada de um dos capítulos integrantes de minha tese de doutorado, intitulada *Heidegger e o problema da origem da negatividade a partir do fenômeno do nada*, realizada com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e defendida em 2020 na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

² E-mail: taciane.as@gmail.com

Auseinandersetzung; metafísica; negatividade; morte; nada

ABSTRACT

The centrality presented by the phenomenon of nothingness in Martin Heidegger's thought itinerary is notorious, insofar as it appears as a privileged conductor for the understanding of a significant part of his philosophical journey. It is not by chance that the thesis that the ontological origin of the concept of negativity lies in the phenomenon of nothingness is one of the fundamental topics of his *Auseinandersetzung* with Hegel, mainly guided by the aim of overcoming the metaphysical tradition in its entirety. The purpose of this article is to establish the decisive scope of this confrontation from the mobilization of its internal problematic core, as well as its limits, questioning whether this concept of nothing, by Heidegger conceived from death, would, in fact, have a more original status than the Hegelian negativity or if he too would not be inscribed in the horizon of thought, the traditional metaphysics, which Heidegger seeks to overcome. It is precisely the demonstration of this second hypothesis that will constitute the guiding thread of this article. Therefore, we will seek to demonstrate it by analyzing the main elements of Heidegger's critique of Hegel's notions of negativity and death. Then, we will reconstruct Hegel's arguments about those concepts, clarifying, later, how Heidegger himself understands them. These two points will allow a closer examination of the affinities maintained by the respective approaches, the assumptions they share and some consequences of these assumptions for Heidegger's thought.

KEYWORDS

Auseinandersetzung; metaphysics; negativity; death; nothingness

78

INTRODUÇÃO: “O PODER MÁGICO QUE CONVERTE O NEGATIVO EM SER”

O problema da origem da negatividade é, em reiteradas ocasiões, apontado por Heidegger como um dos fios condutores de sua confrontação crítica com a metafísica absoluta hegeliana. É em 1938-39, 1941, quando se dedica à elaboração de um conjunto de esboços e apontamentos, reunidos sob o título *Die Negativität*³, para um grupo de leitura da *Ciência da Lógica*, que ele parece estabelecer, de uma vez por todas, a questão nuclear, sob controvérsia e litígio, de sua *Auseinandersetzung*, bem como as diretrizes, já desenvolvidas ou que serão desdobradas em outros lugares, de sua leitura de Hegel. Heidegger, ali, afirma que a determinação fundamental da filosofia hegeliana, cujo exame aprofundado remontaria a um ponto de vista mais

³ Não apenas o peculiar contexto de redação do texto, destinado a um grupo de estudos, mas igualmente as características particulares do âmbito da questão condutora, que, ali se mostra controversa, transformaram-no, exceto a introdução, num intrincado conjunto de notas densas, às vezes, fragmentárias e aporéticas, distinguindo-se notadamente de outros exercícios de seminário que Heidegger havia produzido durante sua atividade acadêmica. Os esboços esquemáticos ali presentes parecem ter sido elaborados a título de experimentação e até mesmo de teste; há, de fato, bastante oscilação de estilo na estruturação dos tópicos a serem discutidos. Alguns são mais detalhados e elucidativos, seguindo um ritmo de discurso, enquanto outros enumeram apenas “perspectivas”, esquemas de pensamento e de conceitos extremamente condensados ou simplesmente diferentes formulações de questões e, quando muito, algumas tentativas de respostas.

originário e que seguiria fazendo justiça ao elaborado sistema não seria outro que o de “negatividade” (GA 68, 6). Embora uma análise aprofundada do *corpus* hegeliano pareceria suficiente para mostrar que sua escolha está longe de ser arbitrária, já que nenhum outro conceito parece atravessar toda especulação de Hegel, a ponto de claramente nela exercer funções constitutiva e sistemática, quanto o de “negatividade”, a estratégia de Heidegger, entretanto, não consistirá na demonstração de como esse “princípio determinante” opera no espírito e na letra da doutrina hegeliana, tarefa que, inevitavelmente, redundaria na improfícua repetição de todo sistema. Trata-se, antes, de questionar em direção ao que legitima esta presença, a fim de colocá-la em perspectiva, a partir de um lugar considerado mais originário, isto é, a partir do conjunto de pressuposições sobre as quais repousa: o problema do co-pertencimento de ser e nada (GA 40, 50).

Heidegger, no conjunto de notas *Die Negativität*⁴, inicia propriamente a *Auseinandersetzung*, aludindo ao primeiro *tour de force* do contexto introdutório da *Fenomenologia do Espírito*, a fim de examinar, ainda que de maneira sumária, a própria definição geral por Hegel oferecida ao conceito de negatividade (GA 68, 15):

A desigualdade ou alteridade que se estabelece na consciência entre o Eu e seu objeto, a substância, seria, portanto, a diferença entre eles, a saber, o *negativo* em geral. Pode considerar-se como *falha* dos dois, mas é sua alma, ou seja, é o que os move. [...] Ora, se esse negativo aparece primeiro como desigualdade do Eu em relação ao objeto, é do mesmo modo desigualdade da substância consigo mesma (HEGEL, 2003, p. 46).

79

Essa definição da estrutura interna da consciência se mostra fundamental principalmente porque os dois momentos que nela se distinguem são os operadores formais mediante os quais Hegel reconstrói a ciência da experiência da consciência como movimento orgânico, ordenado e sistemático em direção ao saber absoluto. É a partir desse tópico, portanto, que julgamos ser possível reconstruir alguns dos principais pontos da crítica endereçada por Heidegger a Hegel. Como nos mostra a passagem, a abordagem fenomenológica hegeliana discerne a estrutura interna primária da consciência no negativo em geral, isto é, na atividade formal de separar (*trennen*), de distinguir o objeto como algo em si existente, a despeito de já sempre manter um vínculo com ele. Sua marca distintiva residiria, inicialmente, na cisão (*Entzweiung*) e na ruptura (*Zerrissenheit*), ou seja, num estágio de desunião, que, apesar de essencial, exigiria ser posteriormente reconciliado numa unidade superior.

⁴ Como bem contextualizou Cover, esse trabalho elaborado por Heidegger está no centro de um percurso que parte da *Vorlesung* do semestre de inverno, em Freiburg, de 1930-31, sobre *A Fenomenologia do Espírito*, até os ensaios do início dos anos de 1940 sobre a *Einleitung* à obra hegeliana de 1807. Nesta fase de seu *Denkweg*, que, de modo circular, parte da *Fenomenologia*, desdobra-se no aprofundamento nos vários aspectos da obra no contexto de preleções e seminários realizados por Heidegger entre 1934 e 1936, para ser expressamente retomado no início da década de 1940, com especial atenção à introdução da obra, o confronto com Hegel é mais do que decisivo (Cf. HEGEL, 2000, p. 89).

Lembre-mos, aqui, da descrição hegeliana do sujeito no *Prefácio* daquela obra como “pura e simples negatividade”, como *Verdoppelung* (duplicação), que primeiro coloca a diferença (ou oposição), para, depois, negá-la e, assim, restaurar a identidade dos próprios opostos que ele mesmo postulava. É, pois, decisivo observar que, para Hegel, o fenômeno da consciência, quando considerado sob a forma tal como primeiramente se apresenta, se reduza a duas estruturas fundamentais: por um lado, a consciência do objeto; por outro, a consciência de si própria, do que é verdadeiro para ela, de seu saber da verdade (Cf. HEGEL, 2003, p. 79).

Ao discernir a estrutura ambígua da consciência, Hegel, como bem assinala Ng, traz à luz dois aspectos distintos do objeto ou duas modalidades diferentes de apreendê-lo; primeiro, como algo extrínseco à consciência, como algo dela separado e dela independente, ainda desconhecido ou não completamente conhecido, algo implícito, tomado como em si; segundo, como algo essencialmente vinculado à consciência, a seus conceitos e modos de conhecer (Cf. HEGEL, 2020, p. 45). Contudo, justo porque, em seu estágio inicial, se encontra imersa na oposição a seu objeto é que a consciência permanece impossibilitada, num primeiro momento, de adquirir um verdadeiro saber de si e, conseqüentemente, de seu objeto. Como, a princípio, não se apercebe de que o objeto intencional é, na realidade, uma faceta de sua constituição mais própria, a consciência acredita ser em si mesma distinta daquele, estando alienada do que realmente é. Em sua forma imediata, a alienação da consciência ou a diferença entre ela e seu objeto seria o negativo em geral, negatividade oriunda da impossibilidade daquela em compreender, num primeiro momento, sua própria estrutura ontológica.

Não obstante, é digno de nota, como apontou Rae, que, embora essa diferença se defina, em geral, como negativo, isso não significa que a consciência sempre deva experimentá-la negativamente ou mesmo que a negatividade constitua um estado permanente dela. Se assim fosse, semelhante estrutura não exerceria uma função determinante no processo, necessário, pelo qual a consciência alcança níveis mais elevados de saber, ao, gradativamente, assumir o desafio da contradição para superar sua autoalienação, nem desempenharia, assim, um papel verdadeiramente positivo e constitutivo (Cf. RAE, 2012, p. 34). Ao se relacionar com o objeto, o sujeito, de modo gradativo, deve se aperceber de que aquele somente é o que é como algo para a consciência e que, por sua vez, ser consciente de algo como sendo para si significa, ao mesmo tempo, ser consciente de si como saber, como uma atividade que se distingue e se relaciona com a esfera objetiva. Sob a perspectiva dessa relação mediada com o objeto, este último não mais deverá se apresentar como algo meramente imediato, extrínseco ou desconhecido, mas como algo compreendido pela própria consciência de acordo com seu conceito de si mesma. Desse modo, a cisão ou diferença entre consciência e objeto, ressaltará Heidegger, não seria de forma alguma acidental ou evitável, mas constituiria um traço essencial do próprio “desdobramento do espírito absoluto” ou da educação da consciência para o ponto de vista da ciência.

Na apresentação da simplicidade incondicionada do espírito, [ela mesma compreendida] como suprassunção de tudo [...] na unidade, uma cisão deve ocorrer, uma ruptura deve ocorrer; essa cisão se revela como negatividade, como um momento essencial do desdobramento do espírito. Uma [...] *Fenomenologia do espírito* não seria possível se a diferenciação eu/não-eu não se manifestasse [*nicht in die Erscheinung träte*], a fim de ser gradativamente suprassumida (GA 86, 729. Tradução nossa).

É na diferença, inicialmente dada, entre consciência e objeto que Hegel, por sua vez, discernirá “a fonte de necessidade da filosofia”. Somente quando o poder de “unificação desapareceu da vida dos homens e os opostos perderam sua relação viva e interação recíproca” é que se torna necessário “suprimir a oposição da subjetividade e da objetividade consolidadas, isto é, promover a “reconciliação infinita do que parece, a princípio, oposto, dividido e limitado” (GW 4, 12). Tratar-se-ia, assim, de unir o que estava separado e de converter a cisão ou a diferença absoluta em relativa, condicionando-a pela identidade originária. Se, entretanto, nos orientarmos estritamente pela perspectiva de Heidegger para efetuar um exame mais atento, o sentido da diferenciação, manifesta pelo conceito de negativo, entre eu e não-eu, se revelará “paradoxalmente positivo”, porquanto nos convida a pensar em sua suprassunção gradativa pela unidade do espírito, “um substantivo para a atividade do pensamento”. Longe de dar conta do problema da origem ou mesmo de levantá-lo, a definição hegeliana do conceito de negatividade como “diferença da consciência” parece, segundo Heidegger, suscitar uma dificuldade fundamental (GA 68, 23). Embora a oposição, que se estabelece entre o Eu e sua substância, o objeto, presente na própria consciência natural, constitua, em todo caso, o motor de seu movimento dialético e o oriente inexoravelmente para sua meta, é “somente quando a tese do objeto e a antítese do sujeito se veem abarcadas pela síntese, que os articula em unidade, que o movimento da subjetividade da relação consciência-objeto se encontra em seu verdadeiro curso” (HEIDEGGER, 1974b, p. 348). Logo, ao situar a consciência ou o sujeito e seus correlatos no centro do próprio pensamento especulativo, Hegel parece, de acordo com Heidegger, trazer à tona não apenas a diferença, manifesta por aquele primeiro conceito de negatividade, entre ambos e seus dualismos não resolvidos, como também o princípio capaz de apreendê-los ou mesmo dissolvê-los, a negatividade absoluta (negação da negação) ou a operação sintética do saber absoluto. Nas próprias palavras de Heidegger (2006),

[...] o ‘nada’, e mesmo a ‘negação’ e o ‘negativo’ que Hegel estima tão altamente, na verdade, [são] apenas admitidos e apresentados aos poucos para que a mediação possa se apresentar diante de si na sua forma mais vazia e, com base no vazio desse pano de fundo, desdobrar o triunfo de seu devir (p. 250).

Se o pensamento meramente formal se atém ao “abstrato” ou somente “à primeira negação” sem, todavia, considerar o “positivo em seu negativo”, a dialética-especulativa disso se encarrega ao negar essa negatividade formal por meio da “negatividade absoluta” ou “negatividade existente por si mesma” (GA 86, 716). Desse modo, o conceito de negatividade que primeiro emerge na *Fenomenologia* já estaria sempre, como bem destaca Brencio (2010, p. 218), comprometido com o processo de revelar a positividade do pensamento absoluto, pertencendo ao mundo da consciência que deve converter-se em espírito por meio da mediação (reflexão) por ela executada em cada uma de suas experiências com o objeto. Heidegger, inclusive, chega a argumentar que a “renúncia” à diferença seria um “pressuposto essencial do possível caráter absoluto do pensamento incondicionado (GA 68, 14). O que mais o intriga sobre o desdobramento fenomenológico da realidade do espírito é o fato de nele residir tanto a “origem” quanto o resultado da progressão dialética da consciência, permitindo-lhe identificar uma certa “primazia ontológica” da unidade sintética da subjetividade absoluta sobre a negatividade como cisão. Em relação às figuras de sua essência, certo é que o espírito deverá se desenvolver a partir da mais vazia e pobre, em que, a princípio, está o mais afastado possível de si mesmo; nesta alienação, entretanto, reside, por sua vez, a condição fundamental pela qual o absoluto, ao suprassumir todas as formas de desigualdade do Eu no confronto com seu objeto, se dá a real possibilidade de se autoapreender em unidade (GA 68, 86-7). Até porque “o saber tem sua *meta* fixada tão necessariamente quanto a série do processo. A meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 2003, p. 76). O saber absoluto não é simplesmente movimento, mas movimento direcionado, um desenvolvimento teleológico da potencialidade para atualidade, do implícito, imediato, abstrato ao explícito, mediato e concreto. Por conseguinte, a despeito de desempenhar uma função decisiva na exposição fenomenológica, Heidegger constata que a temática da negatividade se encontra inserida no âmbito da pura atividade do sujeito absoluto, perfazendo o caminho por meio do qual a consciência⁵ se eleva ao nível do saber espiritual e incondicionado. “A partir daqui, infere-se a plena resolução (*Auflösung*) da negatividade na positividade do absoluto” (GA 68, 14), resume ele.

⁵ Já na *Vorlesung* de 1929-30 sobre o *Idealismo alemão*, Heidegger estabelecia as diretrizes básicas dessa leitura interpretativa, ao declarar que, devido ao predomínio da dialética no idealismo alemão, “a concepção básica do eu como sujeito absoluto se torna conhecida, ou seja, é finalmente compreendida logicamente e isso significa que essa metafísica se afasta da questão básica em que toda a metafísica, tanto quanto sua possibilidade, está fundamentada: a questão do ser da existência humana [*Dasein*] a partir da qual a questão universal e fundamental do ser pode ser colocada (GA 28, 122). Logo a seguir, ele acrescenta que “precisamente, aqui, no esforço mais resolutivo pela metafísica, o ser não está presente antes de tudo” (GA 28, 122) e, como poderíamos acrescentar sem correr o risco de subverter o argumento de Heidegger, tampouco o nada. A inserção da problemática da estrutura ontológica do humano no âmbito da subjetividade absoluta, efetuada pelo idealismo, constituiria um dos principais e mais paradigmáticos entraves à tarefa fundamental de se elaborar conceitualmente a pergunta pelo sentido da estrutura que “determina os entes como entes” a partir da compreensão de ser inerente ao *Dasein* (GA 29/30, 305).

Ainda que o negativo constitua parte essencial do movimento especulativo-dialético realizado pelo espírito, não poderíamos perder de vista que semelhante movimento não se reduz unicamente à negatividade, mas representa o processo de produção do sujeito incondicionado e seu pleno desdobramento, partindo da consciência imediata ou natural e se dirigindo ao saber absoluto. É por esse entre outros motivos que Heidegger, em *Die Negativität*, endereça a Hegel a seguinte objeção:

A 'negatividade' é a 'energia' do pensar incondicionado, porque, desde o início, [ele] abandonou já todo negativo, tudo que é ao modo do 'não' (*Nichthafte*). A pergunta pela origem da "negatividade" não tem sentido nem fundamento (para Hegel). A negatividade é o inquestionável: negatividade como essência da subjetividade (GA 68, 14).

Em termos mais claros, Heidegger encontra o núcleo essencial da divergência para com seu predecessor no diagnóstico de que, para este último, "[a negatividade] não é nada de negativo", mas antes constitui a "posição na qual o espírito, pela sua atividade mesma, se põe como absoluto" (HEIDEGGER, 1973b, p. 408). Neste sentido, o negativo hegeliano seria, em última instância, estéril, porque se encontraria enraizado no processo de articulação da unidade mais ampla do positivo, da síntese, ou seja, pertenceria ao próprio movimento pelo qual o espírito procede continuamente para além do que ele é, convertendo-se em instrumento do método dialético. "Em Hegel, a negatividade já é completamente superada com antecedência, tornando-se inofensiva e, somente assim, e precisamente por esse motivo, está em jogo" (HEIDEGGER, 2006, p. 261). Essa perspectiva da abordagem hegeliana do negativo, desde o início concebido sob viés da subjetividade do pensar absoluto, não poderia receber confirmação mais inconfundível do que no tratamento por Hegel oferecido ao fenômeno da morte:

A negatividade como cisão e separação é a morte – o "senhor absoluto" – e a vida do espírito absoluto não significa outra coisa que suportar e resolver a morte. (Mas esta "morte" não deve nunca ser levada a sério; nenhuma catástrofe possível, nenhuma queda e subversão possível; tudo amortecido e nivelado. Tudo está já *incondicionalmente* assegurado e acomodado). A filosofia como absoluta, como in-condicionada tem que *conter em si a negatividade* de modo singular, e, todavia, no fundo não levá-la a sério (GA 68, 24).

Ainda que somente esboçada⁶, a crítica heideggeriana se articula, ao menos nos parece, em torno ao problema, cuja solução se mostra, em certa medida, tendenciosa,

⁶ É bastante sintomático que, a despeito da polêmica crítica, presente no excerto, Heidegger não ofereça, no conjunto de notas de 1938/39, um tratamento pormenorizado ao conceito hegeliano de morte. Tampouco se

de considerar se, a despeito de constituir um momento importante do movimento dialético realizado pela consciência, a morte, como manifestação da negatividade, em rigor, do “princípio determinante” do sistema hegeliano, teria sido tema de abordagem originária. Com a acusação de que a vida espiritual a suporta e a conserva, Heidegger parece ter em vista a capacidade do sujeito absoluto de, na experiência especulativo-dialética completa de si, abstrair das coisas externas e de sua própria existência (*Dasein*) imediata, superando a dor infinita da negação de seu imediatismo natural, isto é, a limitação, a finitude ou a morte. Que esta última seja um momento conservado e acomodado pelo absoluto parece receber comprovação notória quando, num texto de capital relevância, aludido diretamente por Heidegger em *Die Negativität* (GA 68, 24) e em alguns outras obras (1991, pp. 61, 62), Hegel afirma que a vida espiritual não consiste em se evadir da morte, mas sim em nela se sustentar e se manter.

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém, não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento [cisão] absoluto [a]. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser (HEGEL, 2003, p. 32).

84

A alusão feita por Hegel à morte nesse excerto do prefácio torna visível, sob a ótica de Heidegger, a imagem que domina todo seu sistema: a de um absoluto que não é alheio à morte mesma, a saber, ao aniquilamento completo e definitivo (não-ser), mas que, em seu devir, deve triunfar sobre ela, ao mobilizar sua negatividade em proveito próprio (GA 86, 108). Se, por um lado, devemos reconhecer que o espírito “morre na dor da negatividade” e que Hegel não deixa de enfatizar a relevância dessa experiência, por outro, entretanto, seria preciso ter em conta, de acordo com Heidegger, que cumpre “à vida eterna do espírito triunfar sobre a morte, mobilizando sua negatividade em proveito próprio” (GA 86, 108). “Esse desapareço

pode encontrá-lo em sua única *Vorlesung*, de 1930-31, inteiramente dedicada à interpretação pormenorizada dos primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito*, nem no ensaio *Elucidação da Introdução à “Fenomenologia do Espírito”* de Hegel ou ainda no texto sobre o *Conceito de experiência de Hegel* (1942), embora vez ou outra mencione o referido conceito. Tendo em vista que a morte constitui, um problema vital, para Hegel, o modo como ele, no desenvolvimento da exposição fenomenológica, abordou sua função decisiva torna-se ainda mais significativo e deveria ter sido objeto de uma reconstrução detalhada por parte de Heidegger. Semelhante ausência e a abordagem reducionista, talvez até parcial, presente no excerto, correm o risco de privar o conceito de morte da complexidade e fecundidade por ela apresentada nos textos hegelianos.

(*Loslösung*) de tudo que é finito, que é a essência do absoluto, ocorre com a ajuda da negação. A negação pode desempenhar esse papel porque o absoluto é designado como autoconsciência” (GA 86, 735). Por certo, Hegel não ignora a negatividade inerente à finitude, porém, ela se encontra desprovida de qualquer estatuto originário, uma vez que o movimento da consciência, já desde o início, se compromete com a ultrapassagem dialética de seus limites. Longe, pois, de representar a ruptura radical de todo horizonte de sentido, como reivindica Heidegger, a morte se apresenta como um “momento necessário na vida da absoluto”, a saber, o ponto de virada que também marca seu “retorno a si mesmo” desde a alienação em que se viu imerso ou, em outras palavras, sua “ressurreição” (W 13, 450/454).

Parece ser justamente esse o motivo pelo qual Heidegger se vê habilitado a declarar que Hegel não teria levado a negatividade a sério, já que durante a jornada do espírito, a morte permanece de todo irreduzível ao fenômeno do nada como finitude de ser e da existência mesma, sendo absorvida pela positividade, em rigor, pelo “ressurgimento da vida”, de modo que o “não”, como possibilidade da impossibilidade, da morte e o colapso que ela representa teriam sido substituídos por um “sim” incondicionado. Se Hegel não é capaz de identificar na situação-limite da morte a origem radical da negatividade, tal como o próprio Heidegger fizera, se deve ao fato de o espírito absoluto e seu poder positivo de síntese já tê-la, desde o início, internalizado, conservado e superado. “O negativo pertence à positividade da representação absoluta. Subjetividade é representação absoluta, que por si só medeia, preserva e suprassume tudo o que condiciona. É espírito absoluto” (HEIDEGGER, 1991, p. 143). O sentido da negatividade de todo pensamento especulativo como articulador do movimento de devir do espírito estaria fundado em uma negação do poder nadificador da morte, que, por sua vez, o impediria de confrontar o verdadeiro sentido da perda, do sacrifício sem redenção, do puro e simples colapso oriundo da impossibilidade, da perda de sentido.

À luz dessas considerações e em virtude dos apontamentos críticos de Heidegger, colocados em perspectiva a partir do argumento de que Hegel teria desconsiderado a origem do negativo por ter situado a morte no horizonte do movimento dialético da consciência no intuito de garantir a persistência do absoluto, a saber, do positivo e da síntese, não se deve passar por alto a tarefa, que, por sua vez, orientará o primeiro tópico desse artigo, de examinar os traços gerais do conceito de morte tal como inicialmente concebido por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, isto é, como negação natural da consciência. Tratar-se-á de mostrar que “a experiência da negatividade e da morte” seriam, em última instância, redutíveis, segundo uma formulação de Agamben, a um específico “patrimônio antropogenético”⁷ (AGAMBEN, 2006a, p. 132), sobre o qual estariam fundadas a constituição e dignidade específicas da consciência de si humana como tal, em

⁷ Antropogênese significa, aqui, “aquilo que resulta da cesura e da articulação entre o humano e o animal. Esta cesura se dá, antes de tudo, no interior do homem” (AGAMBEN, 2006b, p. 145).

oposição ao ser-aí imediato e natural. Num segundo momento, demarcaremos a significação fenomênica apresentada pela morte na analítica existencial e, conseqüentemente, no programa da ontologia fundamental. Nosso intuito será, ali, mostrar que, ao assegurar o campo temático específico, nada e finitude de ser, da interpretação ontológico-fenomenológica, Heidegger dissocia sua análise da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e de toda possível ontologia da vida e do vivente. Por fim, a partir das considerações anteriores, procederemos à conclusão em favor da tese de haver uma profunda correspondência entre a caracterização heideggeriana da morte, responsável por desvelar o nada e a finitude de ser da existência humana, e a concepção hegeliana de que a experiência da negatividade e da morte seria a responsável por diferenciar a consciência de si humana da “consciência do mero vivente” (AGAMBEN, 2006, p. 132).

1 MORTE COMO NEGAÇÃO NATURAL OU ABSTRATA

Um expediente metodológico central empregado por Hegel para o desenvolvimento de sua fenomenologia é o da descrição da vida do espírito como processo dinâmico que se depara com a morte, não se atemoriza diante dela e, apesar da ameaça de devastação, em certa medida, conserva-se intacto após confrontá-la. Assim, ele parece recorrer à noção de morte para designar a desunião, o conflito e a diferença que, a cada vez, expõem os poderes sintéticos do espírito, no decurso de seu desdobramento, à ameaça de ruptura. A verdadeira definição da vida espiritual em Hegel seria, antes, sua capacidade de lidar com a contradição, estando continuamente exposta à morte e sendo, de modo constante, instada a superar a negação natural e abstrata desta. A força do movimento dialético hegeliano consistiria, em última instância, na luta e na resistência da consciência, em seu processo de educação para o ponto de vista do saber absoluto, à possibilidade contínua de se dissolver e de se perder no processo mesmo de seu devir. Hegel, por exemplo, na *Enciclopédia*, oferece uma definição formal à essência do espírito, declarando que sua natureza coincide com a liberdade, isto é, com “a negatividade absoluta do conceito como identidade consigo mesma”, porquanto ele seja dotado do poder de “abstrair de todas as coisas externas [...], ou seja, de sua própria existência (*Dasein*)”, ao “suportar a negação de seu imediatismo natural, a dor infinita, sem ser aniquilado, em rigor, mantendo-se afirmativo nesta negatividade e para si mesmo idêntico” (HEGEL, 1997, § 382, p. 436).

Em um exame mais detalhado, parece ser intuito de Hegel que suas descrições não sejam tomadas em sentido meramente metafórico: não é somente o caso de que o espírito deva se colocar diante da morte, encarar diretamente a face do negativo, senão que sua atividade dinâmica e viva não apenas parece exigir, como também se constituir como tal apenas nesse enfrentamento. Não por acaso, ele já no *Prefácio à Fenomenologia do Espírito*, na célebre passagem antes citada, na qual lemos que “a morte, se queremos chamar isso de irrealidade, é a coisa mais terrível”, a associa ao elemento mais violento da contradição, ou seja, à força de dissolução ou à negatividade abstrata dos esquemas conceituais e das forças disruptivas do

entendimento contra as quais o espírito deve resistir constantemente, a fim de se afirmar como tal. Ali, o filósofo parece não estar se referindo ao luto, à perda, mas à morte como um momento de separação dos membros de um organismo vivo, do qual deverá nascer constantemente a possibilidade de uma ressurreição, isto é, de retomada da própria unidade após a perda e dispersão nas diferenças. Assim, o pensamento especulativo deve ser capaz de se recompor após a fratura, de recuperar a unidade após a separação, de modo que seu grande desafio, de fato, reside nessa necessidade de manter o negativo por dentro, sem ser por ele devastado, de nele se demorar e transformá-lo em ser – em saber absoluto, abrindo caminho para “a morte da morte”, segundo uma expressão hegeliana. É o que não acontece, por exemplo, na vida meramente natural, que, como aponta Hegel, permanece incapaz de conter em si mesma, de modo não destrutivo e niilista, a morte, a finitude:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro: esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a consciência é para si mesma seu *conceito*; por isso, é imediatamente o ir-além do limitado, e – já que este limite lhe pertence – é o ir além de si mesma (HEGEL, 2003, § 80, p. 76).

87

Como nos mostra a passagem, a morte do ser-aí natural e imediato parece, de início, se configurar, na exposição fenomenológica, como uma limitação que lhe é extrínseca, justamente por ser inapreensível pelas formas preestabelecidas por sua natureza, consistindo, pois, em algo essencialmente dado, uma realidade biológica proveniente de fora, que o conduziria para o fim no nada abstrato. A negação do ser-aí, ou a sua morte, teria sua origem necessária, de acordo com Hyppolite, numa finitude que lhe seria externa, afigurando-se, em rigor, como um negar que lhe resultaria estranho, que não se encontraria nele por si mesmo. Justamente por não carregar em sua constituição mais própria o não-ser, isto é, a morte, esta última, devido a uma impossibilidade de princípio, nunca poderia ser compreendida como um impulso interno do próprio indivíduo, mas sempre como algo que viria de fora. Este ponto parece se tornar um pouco mais inteligível se atentarmos ao puro fato de que, sob a ameaça da negatividade abstrata da morte, o indivíduo, em sua vulnerabilidade constitutiva, está sempre à beira de retroceder à natureza inorgânica, de se tornar “ser puro”, quando sua vitalidade se esvair, porquanto sua condição natural, dada e imediata, ainda não foi submetida ao labor de uma consciência. É bastante significativo que a morte sofrida, seja ela violenta ou natural, reduza o organismo a uma coisa, a um cadáver, de modo que, embora seu processo de negação já se mostre discernível nas formas vivas que se sucedem no tempo cósmico ou se justapõem no espaço, trata-se, segundo Hyppolite, de uma determinação particular, modalidade finita que, no processo vital, suprime a si mesma e morre ao dar nascimento a outra forma viva. Neste caso, o fenômeno da morte não estaria ainda interiorizado, superado, senão que estaria sempre mais além da figura

particular da qual seria, contudo, o motor (2009, p. 70). Embora Hegel reconheça que também os animais morrem, é particularmente digno de nota que eles não sejam capazes de estabelecer relação alguma com a morte, porquanto ela lhes seja indiferente, não lhes permitindo se elevar a um nível superior de determinação, nem se desapegar de toda limitação natural a que se encontram restritos.

Semelhante condição, entretanto, não se aplica à consciência, que necessariamente se constitui como seu próprio conceito, ou seja, que é, para si mesma, a negação das formas limitadas e imediatas preestabelecidas por sua natureza ou sua própria morte. No itinerário fenomenológico, e isso é particularmente decisivo, a consciência de si se notabilizará, em contraposição ao ser-aí natural, por sua capacidade de transcendência, por seu poder de ir além do caráter meramente limitado e imediato que a restringe, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual (Cf. HYPOLITE, 1974, p. 18). Se, por um lado, a morte natural como mera negação abstrata é o desgaste da singularidade e, ao mesmo tempo, o retorno à natureza como putrefação e decomposição, à universalidade abstrata que corresponde a tudo que é natural, por outro, a passagem da consciência ao espírito, ou a sua jornada em direção ao saber espiritual, exigirá que ela contenha a morte em seu seio, convertendo-a em objeto de sua atividade, e lhe confira um sentido positivo, ao transcender todos os limites impostos pela vitalidade imediata. Assim, nas palavras de Hyppolite, “toda a *Fenomenologia* será uma meditação sobre esta morte de que a consciência é portadora e que longe de ser exclusivamente negativa, o fim no nada abstrato aparece, ao contrário, como uma *Aufhebung*, como uma suprassunção” (HYPOLITE, 1974, p. 18).

A “origem” mesma da consciência de si parece ser, de fato, o que, na natureza, se configura como desaparecimento, morte ou mesma negação abstrata. Embora seja possível identificar a presença extrínseca dessa negação na esfera natural, sobretudo, na vida, a morte apenas se torna conceito e saber quando o espírito, mediante ação conscientemente realizada, a conserva no interior de si mesmo e nela se mantém, compreendendo-a como negação absoluta. Em termos mais claros, é pela faculdade da morte que o sujeito se mostra como livre e como elevado por sobre toda determinação, limitação e finitude, à medida que se torna consciente de seu não-ser, ao apropriar-se de sua morte e assumi-la de modo racional e especulativo. Se a morte fosse apenas limitação externa ou negação abstrata, sequer seria possível haver experiência dela; não obstante, quando se torna constitutiva do sujeito, este último acaba por convertê-la numa limitação interna, elevando-se a um nível superior de determinação, ao transcender sua existência meramente natural. Enquanto, por um lado, o ser-aí natural permanece incapaz de se relacionar com sua própria morte, justamente por ela se afigurar como um fenômeno externo, isto é, mera negação abstrata, por outro lado, a morte se apresenta para a consciência como um modo de limitação a ser superado em seu caminho para o saber absoluto, como “um momento necessário por meio do qual a consciência sobrevive e se eleva a uma forma nova”, segundo uma expressão de Hyppolite (1974, p. 170). Trata-se, em rigor, da negação

natural que expõe a consciência à “ameaça” de ser aniquilada e de, na condição de “mero cadáver”, ser reabsorvida pelo sistema da vida, do qual, a princípio, ela deveria demonstrar sua independência. “Com efeito, como a vida é a posição *natural* da consciência, a independência sem a absoluta negatividade, assim a morte é a negação *natural* desta mesma consciência, a negação sem a independência [...]” (HEGEL, 2003, p. 146). Diante dessa possibilidade de aniquilação, que a torna suscetível à negação natural, é imperativo que a consciência busque “assimilar” e “superar” racionalmente a morte, incorporando à sua constituição interna o que a natureza lhe impõe exteriormente, isto é, procurando demonstrar que sua “essência mais própria” não reside no mero apego animal ao ser imediato e à vida biológica, isto é, que seu Eu não se encontra restrito à dimensão imediata que o engendra e que, de início, constitui sua condição, além de tampouco se reduzir a uma realidade positiva dada em função de necessidades e apetites impostos pela auto-preservação. A negatividade que constitui o traço essencial do humano estaria, pois, mais criticamente presente na morte, na medida em que esta apresenta duplo caráter: por um lado, manifesta-se como limite último da vida natural, porquanto a conduz ao “não-ser”; por outro, trata-se de um “fenômeno” de que o homem pode se tornar consciente. A autoconsciência, portanto, teria sua existência autônoma no fato de que a negação, como superação do caráter imediato do vivente, não se produz fora dela, mas, como assunção refletida de sua determinação, é realizada por sua própria constituição interna, na medida em que esta “se torna abstração suprema do que era a interioridade da natureza, seu nada, seu desapego de todo *Dasein*, de toda determinação” (HYPPOLITE, 1970, p. 94).

2 PARA ALÉM DE UMA ONTOLOGIA DA VIDA E DO VIVENTE: MORTE EXISTENCIAL, NADA E FINITUDE

A noção de morte, notadamente, se revela, para Heidegger, capital, tanto por sua função metódico-sistemática no programa ontológico-existencial de *Ser e tempo* (SZ)⁸ e das obras que gravitam em seu entorno, como também por sua referência à temática da originária elaboração das condições de possibilidade interna da metafísica, no intuito de alcançar seu fundamento impensado: o nada como finitude de ser. O conceito existencial-ontológico de morte recebeu considerável atenção não apenas dos contemporâneos de Heidegger como também do estado de arte, convertendo-se em tópico de discussão e de reconstrução crítica de grande parte da literatura especializada, nas mais diversas vertentes (Cf. THOMSON, 2013, p. 260-64). Recepção, em certa medida, justificável pelo estatuto central e estratégico daquele fenômeno no programa da ontologia fundamental, a complexa e obscura terminologia técnica empregada para explicitá-lo, bem como pelo caráter controverso de seu sentido. Um claro exemplo disso seria a rigorosa definição fenomenológico-formal a ela oferecida por ocasião do desenvolvimento de seu pleno conceito

⁸ Para uma reconstrução sistemática do problema da morte no pensamento de Heidegger, (Cf. CIOCAN, 2014).

existencial: “a morte como fim do Dasein é a mais própria, não relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein” (HEIDEGGER, 1986, p. 258-9) ou, ainda, a “possibilidade da impossibilidade da existência em geral” (HEIDEGGER, 1986, p.262). Outra fonte de controvérsia, talvez a principal delas, concerne à necessidade de se dissociar o referido conceito de toda perspectiva vital e fisiológica, isto é, do evento que marca o fim dos processos biológicos necessários à manutenção dos organismos vivos. Como a interpretação existencial da morte não a reduz a uma estrutura universal da vida nem a uma significação cultural específica, a morte (*Sterben*) do *Dasein* coincide com uma estrutura ontológica que subjaz e excede o horizonte da vitalidade (Cf. WINKLER, 2016, p. 406). Os entes vivos, ao contrário do homem, não são capazes de morrer, mas, no máximo, de fenecer, na medida em que se veem impossibilitados de sustentar toda e qualquer espécie de vínculo com seu “próprio fim”. Não por acaso, o modo pelo qual Heidegger delinea o problema metódico que apresenta a tarefa de tornar a morte fenomenologicamente acessível combinará uma série de aspectos que devem ser claramente distinguidos, sob risco de se incorrer em violação construtiva, de se desfigurar ou encobrir a estrutura de ser da existência humana como um todo.

Tanto é assim que, após tratar das dificuldades fundamentais enfrentadas pela tematização da morte, Heidegger oferece, no §49 de SZ, uma expressa, e predominantemente negativa, delimitação da problemática que pretende abordar. Trata-se de uma abordagem comparativa, cujo intento consistirá em estabelecer uma distinção radical entre a investigação, promovida pela ontologia fundamental, da morte, e aquelas levadas a cabo pelas diversas pesquisas das ciências ôntico-positivas e pela ontologia da vida. Mais precisamente, o que ali se põe em jogo é a demarcação da análise da morte sob o ponto de vista existencial por contraste às possíveis interpretações biológico-fisiológicas, antropológicas e psicológicas. Neste registro, o especial desafio enfrentado pela analítica será o de conservar sem distorções a adequada doação prévia daquela, evitando desde o começo se orientar pelos entes que não tem o modo de ser da existência humana. O intuito será assegurar o campo temático específico da interpretação ontológico-existencial, assinalando os limites que a circunscrevem, dada a necessidade de “[...] uma expressa tomada de consciência daquilo pelo que ela *não* pode perguntar e sobre o que em vão se poderia esperar informação ou indicação” (HEIDEGGER, 1986, p.246).

A morte, no sentido mais amplo, é um fenômeno da vida. Vida deve ser compreendida como um modo de ser pertencente ao ser-no-mundo. Modo de ser que só pode ser ontologicamente fixado numa orientação *privativa* no *Dasein*. O *Dasein* pode ser também considerado como puro viver. Para a investigação fisiológico-biológica ele se desloca, então, para o âmbito de ser que conhecemos como mundo animal e mundo vegetal (HEIDEGGER, 1986, p.246).

Se, a princípio, Heidegger caracteriza a morte, em acepção ampla, isto é, ainda não existencial, como um fenômeno da vida, estritamente compreendida como um

modo de ser específico de um ente cuja totalidade estrutural se constitui pelo ser-no-mundo, é apenas para acrescentar, logo em seguida, que uma fixação ou mesmo elucidação ontológica da vida somente seria possível sob perspectiva privativa. A relação problemática entre existência e vida é pela primeira vez inserida explicitamente no §10 de SZ, quando Heidegger se incumbe de contrapor a abordagem fenomenológica da analítica existencial à assim chamada “filosofia da vida”, bem como à biologia, antropologia e psicologia⁹. Nessa contraposição, já era possível constatar o desafio hermenêutico, relativo ao conteúdo e ao método, representado pela tarefa de se determinar a essência e as condições fenomenológicas de acessibilidade da vida, um modo de ser que estaria situado entre a pura subsistência e a existência, no marco projetivo da ontologia fundamental.

Na ordem de sua possível apreensão e interpretação, a biologia, como “ciência da vida”, se funda na ontologia do *Dasein*, ainda que não exclusivamente nela. A vida é um peculiar modo de ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*. A ontologia da vida se efetiva pelo caminho de uma interpretação privativa; ela determina o que deve ser, para que possa haver algo assim como um não-mais-que-viver [*Nur-noch-leben*] (HEIDEGGER, 1986, p.49-50).

De fato, uma notável obscuridade envolve a temática da vida no horizonte de pensamento heideggeriano, sobretudo pelo motivo de que, como se nota na passagem citada, Heidegger, ao defender a tese segundo a qual uma ontologia da vida deveria se efetuar mediante interpretação privativa, recusa toda forma de acesso fenomenológico “direto” e “imediato” ao vivente e seu respectivo modo de ser. Embora reconheça que a constituição ontológica fundamental do “viver” constitua um problema próprio, Heidegger declara que seu tratamento deve ser realizado “a partir da ontologia do *Dasein* pelo caminho de uma privação reductiva” (HEIDEGGER, 1986, p.194). Como pontua Valentim, nas poucas ocasiões de SZ em que explicitamente se refere ao fenômeno da vida e alude à relevância do projeto de determinar seu sentido de ser, Heidegger tende a reduzi-lo à constituição ontológica fundamental do *Dasein*, sem sequer cogitar sua possível originariedade como um fenômeno irreduzivelmente diverso (VALENTIM, 2018, p. 42-3). Logo, o modo de ser da vida, isto é, esta estrutura que determina os entes que, em sentido estrito, são por Heidegger denominados meros viventes, animais e plantas, apenas se tornaria acessível se fosse, de início, compreendida a partir das possibilidades constitutivas da existência. Enquanto sua explicitação exige o prévio delineamento das estruturas

⁹ “Não é, pois, capricho terminológico que nos leva a evitar esse termos da mesma maneira que as expressões “vida” e “homem” para designar o ente que nós mesmos somos. Mas, por outro lado, na tendência bem entendida de toda “filosofia da vida” diz tanto como botânica das plantas – encontra-se a tendência inexpressa para uma compreensão do ser do *Dasein*. Permanece surpreendente, e nisto reside seu defeito de princípio, que a “vida” ela mesma, como modo de ser, não se converta em problema ontológico. As investigações de W. Dilthey são constantemente animadas pela pergunta pela “vida”. Dilthey procura entender as “vivências” dessa “vida” em sua conexão estrutural e evolutiva, a partir do todo dessa vida ela mesma” (HEIDEGGER, 1986, p.46).

existenciais, afigurando-se, em rigor, como uma certa falta ou privação do que fundamentalmente constitui o *Dasein*, a recíproca não é verdadeira: os caracteres ontológicos daquele não podem ser descritos e interpretados mediante um modo de ser que não apresente estatuto originário (VALENTIM, 2018, p. 43). Uma adequada caracterização das estruturas fundamentais do ente que nós mesmos somos recusaria, de antemão, uma base fenomênica composta por concepções emprestadas da biologia e da zoologia, na medida em que a vida animal e a existência humana representariam dois modos essencialmente distintos de ser. Depreender-se-ia, portanto, que uma conceituação do modo de ser do ente que apenas vive apenas seria inteligível, tal como propõe Heidegger, mediante “procedimento” metódico abstrativo, ainda que a concreta elucidação desse caráter privativo, como uma indicação metodologicamente clara para o adequado acesso fenomenológico, a partir da estrutura ontológico-existencial do *Dasein*, à modalidade da vida, não seja oferecida por SZ.

Se, a partir de agora, novamente nos detivermos no conceito de morte, veremos, com auxílio das considerações precedentes, em que medida o traço especificamente problemático da vida não apenas intervém, como está na base da prévia exigência metódica de se elaborar um pleno conceito existencial do referido fenômeno. Se, no § 49, Heidegger concede que a morte, “no mais amplo sentido, é um fenômeno da vida”, ele, logo em seguida, vê a necessidade de, a título de acréscimo, impor a seguinte cláusula: “no interior de uma ontologia do *Dasein*, ordenada antes de uma ontologia da vida, a análise existencial da morte é, por sua vez, subordinada a uma caracterização da constituição fundamental do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1986, p.247). Ele assume haver aqui uma expressa relação de fundamentação, desdobrada em três níveis escalonados, cuja articulação descreveremos com as duas afirmações subsequentes. Por um lado, a investigação biológico-fisiológica da vida e da “morte” traria consigo sempre já determinados pressupostos ontológicos que não poderia tematizar com seus próprios recursos explicativos, devendo delegar tal tarefa a uma ontologia da vida, que desse conta também do modo como a morte mesma se determina a partir de seu pertencimento à vitalidade. Por outro lado, toda ontologia da vida, como ontologia regional referida a determinado âmbito de ser, já sempre suporia a analítica existencial do *Dasein*, como etapa preliminar da ontologia fundamental. A principal consequência dessa fundamentação pretendida é que a “morte”, como “fato biológico” ou evento vinculado aos processos da vida, apenas se torna fenomenologicamente acessível quando incluída no círculo da compreensão da existência humana. A partir desse corolário, Heidegger se sentirá habilitado a fazer algumas das declarações mais notáveis e controversas de SZ, ao introduzir uma distinção terminológica tripartida que recebeu mais críticas do que conseguiu evitar (Cf. CIOCAN, 2001, p. 64):

Já denominamos o findar do vivente de *fenecer* [cessar de viver, *Verenden*]. Na medida em que o *Dasein* também “tem” sua morte fisiológica, vital, embora não onticamente isolada, mas co-determinada por seu modo de ser originário, e na medida em que o

Dasein também pode findar, sem que propriamente morra e que, de outro lado, *qua* *Dasein* ele não fenece simplesmente, designaremos esse fenômeno intermediário como *falecer* [deixar de viver, *Ableben*]. Mas morrer [*Sterben*] vale como termo para designar o *modo de ser* em que o *Dasein* está voltado *para* sua morte [*Tod*]. Segundo o que se deve dizer: o *Dasein* nunca fenece [ou cessa de viver]. Mas o *Dasein* só pode falecer na medida em que morre (HEIDEGGER, 1986, p.247).

Embora não desenvolvido em detalhes, o primeiro termo (*Verenden*), o conceito biológico-fisiológico de fenecimento, estritamente aplicável ao puro vivente, ao animal, por exemplo, e não ao *Dasein*, denota o fim da vida de um organismo animado, isto é, a cessação dos processos orgânicos mantenedores de suas funções vitais. Embora haja, no excerto, o reconhecimento explícito, por parte de Heidegger, de que a existência humana também “tem” sua morte biológica, vital, o sentido desta, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, não se mostra análogo ao fenecimento dos entes vivos. Como não é possível, sem mais, reduzir a morte fisiológica e fáctica do *Dasein* àquela pertencente aos entes que simplesmente vivem, torna-se imperativo estabelecer uma diferenciação conceitual entre ambas: a primeira é por Heidegger designada *Ableben* ou falecer, já a segunda, como antes destacamos, *Verenden*, fenecer ou cessar de viver. O falecimento ou a morte fisiológica, vigente no âmbito da existência, representaria um fenômeno intermediário situado entre a chegada ao “fim” do vivente e a morte concebida em sentido propriamente ontológico-existencial. Porém, qual significação fenomênica deve ser atribuída à morte em uma ontologia hermenêutica que, para trazer à luz seu autêntico sentido, estaria desde o início orientada pelo propósito de privá-la de qualquer vínculo com o “fim” ou “colapso” das funções biológico-fisiológicas do ente que apenas vive? Essa questão somente pode ser esclarecida a partir do segundo passo argumentativo presente na passagem citada: a distinção ontológica entre falecer e morrer (*Sterben*). Por meio dela, fica evidente o esforço heideggeriano, no contexto de delimitação do escopo de sua abordagem, em dissociar a morte de sua dimensão vital e fisiológica, na medida em que o conceito de vida não estaria apto a desempenhar uma função norteadora na interpretação originária do ser do *Dasein*, nem da morte que lhe é própria. Sua inadequação no quadro problemático da fenomenologia da morte parece estar em concordância direta com a suposição de que os fenômenos biológico-fisiológicos do corpo, por serem determinados pela existência, não desempenham uma função primária na explicitação ontológica daquela.

Por um lado, Heidegger admite que o *Dasein* tem uma morte fisiológica, vital, permitindo-nos inferir que, em certo sentido, ele “fenece”. Por outro, porém, visando indicar que o processo de cessar de viver daquele é constituído pela existência e é por ela modificado, ele considera mais adequado designar este “cessar de viver”, característico dos entes vivos, de falecimento (*Ableben*), que, como fenômeno fáctico¹⁰

¹⁰ “O morrer não é um evento, mas é um fenômeno a ser compreendido existencialmente e isto em um sentido assinalado, ainda por delimitar mais precisamente” (HEIDEGGER, 1986, p.240).

e não factual, torna-se completamente inacessível “se se faz abstração das estruturas específicas da existência humana, exigindo, portanto, a prévia compreensão delas” (HEIDEGGER, 1986, p.135). É precisamente por este motivo que Heidegger declara que as investigações médicas e biológicas sobre o falecer podem obter resultados passíveis de se tornarem ontologicamente significativos apenas se a orientação básica por uma interpretação existencial-ontológica da morte for assegurada (cf. HEIDEGGER, 1986, p.247). A passagem do falecimento à morte seria, assim, o passo desde o imediatamente dado à sua condição de possibilidade interna: “O *Dasein* só pode deixar de viver [falecer] na medida em que morre (HEIDEGGER, 1986, p.247)”. Não deixa de parecer surpreendente e controverso o conteúdo, no mínimo incomum, dessa afirmação de Heidegger: a existência humana não apenas seria capaz de morrer sem que, para isso, falecesse, como também o fenômeno intermediário do falecimento seria “condicionado” ou co-determinado pela morte, em sentido ontológico-existencial¹¹.

Ao contrário do falecimento, a morte se caracterizará existencialmente, para Heidegger, como a “possibilidade da não-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*” (HEIDEGGER, 1986, p.306), em vez de um fenômeno que apenas se acrescenta ao existir em seu último instante, na qualidade de “[...] evento opaco que marca o ponto final da existência”, segundo uma expressão de Haar (1993, p. 5). Longe de constituir um acontecimento ainda não real situado em algum momento futuro, a morte está tão intrinsecamente vinculada à existência que esta última não chega propriamente ao fim ao falecer, mas, em vez disso, morre de modo constante, ao manter uma “relação de ser”, isto é, ao projetar-se para sua finitude, já desde o início inscrita no cerne do existir. “O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto é, já é permanentemente o seu ainda-não, já é sempre o seu fim. [...] A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que é” (HEIDEGGER, 1986, p.245). Ao contrário do que poderíamos a princípio supor, a morte existencial se deixa caracterizar como uma “situação-limite”, em vez da interrupção de um processo. O *Dasein* é finito não porque pode a qualquer momento deixar de viver ou facticamente falecer, mas antes pelo motivo de que sua existência é marcada, em última instância, pela limitação e pela nulidade (BLATTNER, 2006, p. 149). A nota de rodapé acrescida por Heidegger, anos depois de SZ, em seu exemplar de uso, também conhecido como “exemplar da cabana” (*Hüttexemplar*), ensina isso: a expressão ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 1986, p.234) encontra seu sentido mais elementar no “ser do não-ser” (*Sein des Nichts*) (WHITE, 2005, p. 130), no nada, que caracteriza a existência como um todo.

¹¹ Segundo Reis, “Heidegger admitiu que há uma problemática ontológica própria que é derivada da relação entre o modo de ser da vida e a existência. Apesar de não ter elaborado o problema explicitamente, a questão da facticidade do condicionamento fisiológico da morte sugere que se trata de um problema de co-determinação ontológica, ou seja, do condicionamento das determinações peculiares a um modo de ser pelo modo de ser do *Dasein*. Este é exatamente o caso do fenômeno intermediário da morte fisiológica dos seres humanos, que jamais é apenas morte biológica, mas um fenômeno resultante da determinação pela existência” (REIS, 2014, p. 108).

A morte foi existencialmente concebida como a possibilidade caracterizada da *não*-possibilidade da existência, isto é, como a pura e simples nulidade do *Dasein*. [...] A nulidade que originariamente atravessa de um extremo a outro o ser do *Dasein*, dominando-o, se lhe descobre a ele mesmo no ser-para-a-morte próprio (HEIDEGGER, 1986, p. 306).

Na medida em que a constituição ontológica última da existência humana, bem como suas determinações características, está “dada” pela noção de poder-ser, entre as possibilidades nas quais o *Dasein* continuamente se lança, há uma que, devido à sua “natureza” *sui generis*, apresenta caráter assinalado: a própria possibilidade da impossibilidade da existência humana, seu poder não-ser ou a morte. No movimento argumentativo da segunda seção de SZ, a significação fenomênica desta última deverá ser buscada tendo-se em vista a estreita conexão por ela mantida com a experiência fundamental da angústia e com o nada por esta desvelado. “O nada diante do qual a angústia conduz desvenda a nulidade que determina o *Dasein em seu fundamento*, que é ele mesmo como ser-lançado na morte” (HEIDEGGER, 1986, p. 308). A existência humana sempre se encontra suscetível a uma condição rara e extrema, a angústia, pela qual ela experimenta uma situação-limite (morte existencial) em que se vê momentaneamente conduzida à nulidade, ao nada, que constitui seu fundamento último. Nesta condição rara e extrema, o *Dasein* se defronta com o traço mais elementar de sua estrutura existencial, que ele é, como declara Heidegger, “ser-possível” ou “poder-ser”. Isto significará, pois, que o homem apenas se revela verdadeiramente como *Dasein* naqueles raros momentos de angústia e de solidão quando sente sua inteira existência finita como uma “ameaça” e um fardo pelo qual ele é o único responsável.

Uma das principais funções metodológicas da disposição afetiva da angústia é justamente mostrar que, em virtude de sua falta de fundamento e de conteúdo, isto é, de seu poder-ser, a existência (em seu exercício) notadamente se caracteriza por manter-se em possibilidades significativas pelas quais é capaz de obter, em alguma medida, certa consistência para si mesma. Não é que a ausência de conteúdo e de sustentação sejam um puro vazio, senão que essa ausência ou falta, precisamente por ser estrutura constitutiva do ente cujo ser consiste em um poder-ser, é ver-se remetido a possibilidades concretas pelas quais é capaz de se “autodeterminar”. Longe de estar completa ou concluída, de simplesmente subsistir como uma substância entre outras, a existência humana sempre está em face da pergunta sobre quem é e, portanto, aberta a um futuro de possibilidades, em que deve se projetar para, em certa medida, se constituir. A existência do *Dasein* não deve supor nenhum contraste com uma essência, nem tampouco a precedência desta sobre aquela: ela, antes, é “obrigada” a se “fazer”, a cada vez, e se manter sem essência, não apresentando, ao contrário dos demais entes, determinações e propriedades completamente estáveis, mas somente modos possíveis de ser, sempre sujeitos ao colapso. Nesse movimento, o aspecto decisivo é sobretudo a falta fundamental de

adequação, trazida à luz pela angústia, entre o poder-ser e as possibilidades existenciais específicas por meio das quais o *Dasein* se projeta para “preencher” sua existência, na medida em que elas podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva.

Com a angústia, põe-se em jogo o fato originário de não haver conteúdo ou fundamento que esteja *a priori* inscrito no poder-ser pelo qual a existência se caracteriza. A falta de adequação necessária entre a abertura do poder-ser e o lançamento em certas possibilidades concretas, bem como a frágil sustentação por elas oferecida, aponta para o “estranhamento (*Umheimlichkeit*) e falta de domicílio, por assim dizer, no modo de ser do ser-aí”, segundo a formulação de Reis, que já não se sente em casa (*zu Hause*) (HEIDEGGER, 1986, p.188-189) em seu mundo circundante familiar e mais próximo. Esse *factum* de que, mesmo sendo um poder-ser não há possibilidades existenciais que estejam necessariamente implicadas no modo de ser existencial (REIS, 2014, p. 247-8), desvela-se na angústia. É crucial, contudo, ressaltar que, quando os projetos específicos do *Dasein* entram em colapso, deixando-o sem um conjunto de possibilidades significativas para se vincular e obter consistência, o próprio poder-ser não deixa de vigorar. Mesmo impossibilitado – e é esta impossibilidade que caracteriza a morte como tal – de se projetar em possibilidades, o *Dasein* ainda se caracteriza pela abertura projetiva ou poder-ser, mas este perde consistência e se torna “insubstancial”, por assim dizer. Precisamente por não encontrar sustentação alguma nos contextos de possibilidades significativas em que se viu lançada, a existência coloca-se, a partir da morte, em face de sua estrutura ontológica como puro poder-ser sem conteúdo ou consistência, isto é, como “uma projeção existencial primordial” mais básica do que qualquer um dos projetos específicos que geralmente lhe permitem construir uma “identidade determinada”. Como a existência humana é desprovida de essência, nenhum conjunto específico de possibilidades, que configura uma identidade pessoal particular, está necessariamente implicado em sua constituição de ser mais básica. A existencialidade do *Dasein*, como bem aponta Blattner, supõe que a questão “quem eu sou?” nunca pode ser definitivamente respondida e, portanto, que nenhuma possibilidade específica, exceto a da morte, pode ser inalienável e estável (1994, p. 60). Nenhum fundamento necessário o impede, por exemplo, de perder vinculação com as possibilidades determinadas em que está lançado, de ser-lhes indiferente e de enxergar a si mesmo, conforme uma formulação de Blattner, como “ninguém em particular” (Ibidem). Quando não apenas um, mas todos os projetos existenciais perdem consistência e entram em colapso, o *Dasein*, portanto, acede a si mesmo ou faz uma experiência de si como uma espécie de abertura projetiva “nua e crua”, marcada pela finitude, sem nenhum conjunto específico de possibilidades que perfaça um projeto existencial de autoidentificação.

Ainda que a consistência para a própria capacidade de poder-ser apenas seja obtida pela sustentação em possibilidades específicas, o conteúdo por estas oferecido e, inclusive, elas próprias não são estáveis porque não encontram um fundamento último “no próprio modo de ser do *Dasein*, nem asseguram por si mesmas uma vinculação identificadora imune ao colapso” (REIS, 2014, p. 250). Todos os conteúdos

que a existência humana pode efetivamente alcançar não são por si estáveis e independentes, mas decorrem de uma atividade projetiva original, “cuja vinculação não possui fundamento”¹². Neste sentido, a morte seria o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*. É o próprio ser da existência humana que se põe em questão na experiência da morte; quando seus projetos existenciais perdem significância, ela se dá conta de que sua constituição ontológica reside na projeção como sua determinidade mais básica, já que tão somente ela (como mais “forte que a morte”) resiste ao colapso de todo e qualquer projeto particular. Assim, o que está em jogo no fenômeno da morte é a experiência do poder-ser e da abertura projetiva da existência mediante o colapso da sustentação compreensiva oferecida por determinadas possibilidades significativas nas quais o *Dasein* se encontra lançado, estando provisoriamente impossibilitado de “ser alguém em particular”. Como bem resume, Agamben:

O que aparece pela primeira vez como tal na desativação (na *Brachliegen*) da possibilidade é, assim, a origem mesma da potência e, com ela, do *Dasein*, isto é, do ente que existe na forma do poder-ser. Mas esta potência ou possibilitação originária tem – precisamente por isso – de maneira constitutiva a forma de uma potência-de-não, de uma impotência, enquanto pode somente a partir de um *poder não*, de uma desativação das singulares específicas possibilidades fácticas (AGAMBEN, 2006b, p. 126).

97

Em suma, a possibilidade da impossibilidade, que é a morte, já sempre limita e determina como finitas as possibilidades específicas nas quais o *Dasein* se lança para obter certa consistência para si mesmo, nela residindo o sentido pleno da caracterização positiva da existência como poder-ser, isto é, como possuindo somente modos possíveis de ser e nada mais. A condição excepcional e extrema da morte revela que as possibilidades existenciais, dada sua ausência de fundamento, isto é, sua finitude intrínseca, não são completamente estáveis, estando sempre sujeitas à perda de vigência e à impossibilidade, pelas quais podem, a qualquer momento, deixar de oferecer sustentação compreensiva. Logo, os campos específicos de possíveis da existência nunca admitem serem metafisicamente fundados em alguma entidade ou certeza absoluta, já que não estão imunes à perda de vigência e ao colapso de seu sentido (BLATTNER, 1999, p. 81-85). Não obstante, cumpre esclarecer que esta falta de estabilidade da projeção existencial em possibilidades não redunde na perda efetiva da vida, não implicando, pois, no falecimento, mas antes se refere à articulação da dinâmica própria dos modos possíveis de ser do *Dasein*, que, por não

¹² É aqui notório que falta de fundamento significa, como bem pontua Agamben, que o nada “é aquilo que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que o ser tenha lugar e – uma vez que tem lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) – o ser é o in-fundado (*das Grund-lose*)” (AGAMBEN, 2006a, p. 12).

lhes oferecerem qualquer determinação ou individuação estável e substancial, sempre vigoram sob a perspectiva da im-possibilidade, isto é, da “potência-de-não”, de uma “impotência”, já que sempre podem perder a significatividade que lhes é inerente.

3 UMA ESTREITA AFINIDADE: MORTE COMO “PATRIMÔNIO ANTROPOGENÉTICO”

Heidegger constrói seu diagnóstico crítico, segundo o qual o pensamento hegeliano não oferece um tratamento aprofundado, ou melhor, suficientemente sério, da origem da negatividade, sobre a premissa de que o fenômeno da morte, tendo sido conservado e integrado à esfera absoluta do saber espiritual, não representa verdadeira ameaça. É por atribuir à negatividade da morte um sentido dialeticamente vinculado à totalidade sistemática que Hegel, conforme a objeção de Heidegger, teria passado por alto a significação originária por ela denotada, a saber, o nada como finitude de ser. Em vez de reconhecer que a aceitação, sem reservas, do fato da morte é a fonte suprema de todo pensamento, o qual tira todas as consequências, mesmo as mais remotas, desse fenômeno, Hegel, acusa Heidegger, a converte em mero momento do sistema, desconsiderando, assim, seu verdadeiro caráter. Entretanto, após reconstruirmos os principais pontos da abordagem hegeliana da morte, bem como do tratamento a ela oferecido por Heidegger, é certo que, na tentativa de pensar o impensável mesmo, de colher, pois, a própria origem do negativo hegeliano, ele, de fato, ultrapassa a tradição metafísica tal como pretende ou, ao contrário, nela permanece? Se, tanto para Hegel quanto para Heidegger, “é sobretudo na capacidade da morte que reside a principal especificidade do humano, no sentido de que constitui sua morada mais própria e a desvela como já permeada desde sempre pela negatividade e pelo nada”, essa semelhança entre as duas abordagens da morte é meramente casual ou nelas não se esconderia “uma comunhão essencial que urge ser interrogada” (AGAMBEN, 2006a, p. 30)? A análise heideggeriana da morte como condição extrema da existência humana, radicalmente distinta do cessar de viver do mero vivente, bem como a caracterização da estrutura de ser do *Dasein* em termos de finitude, não manteria uma profunda afinidade com a concepção hegeliana de que as figuras da morte e da negatividade seriam as responsáveis por humanizar a consciência? Com efeito, se a análise que conduzimos até aqui se mostrou adequada, seremos capazes de discernir uma estreita correspondência, relativa tanto ao conteúdo quanto ao método, entre ambas.

Se Hegel constrói sua abordagem sobre a dissociação da morte do homem, a morte propriamente dita, da deterioração de um ser vivo, em rigor, de um ser-aí natural e limitado, Heidegger também julga imprescindível distinguir sua investigação ontológica do fenômeno da morte de toda forma de consideração biológico-fisiológica e toda possível ontologia da vida, recusando, inclusive, a predicá-la do mero vivente e concebendo-a como irreduzível ao falecimento fáctico. Não obstante, a correspondência parece ser ainda mais essencial e profunda do que a meramente metódica, concernindo ao estatuto único e privilegiado que compete à morte como figura da pura negatividade, em Hegel, ou do nada originário, em

Heidegger. Para Hegel, de fato, a consciência de si se distingue justamente por transcender sua condição meramente natural e limitada, ou seja, por superar sua condição imediata, arrebatando, assim, a morte à natureza para repatriá-la no cerne da subjetividade humana e convertê-la numa operação de autoconsciência, em rigor, numa operação espiritual. Inclusive não parece exagero sustentar que não haveria saber absoluto, nem conhecimento algum que dele se aproximasse, se o espírito não se elevasse à altura da morte, independentemente da angústia e do medo implicados no processo. Somente quando se coloca diante da morte é que a consciência de si se torna “efetivamente” capaz de ultrapassar a vida e a natureza que até então a limitavam e a restringiam, ao pôr em risco sua vida animal, para se libertar da servidão que antes a sujeitava.

Já na tematização heideggeriana da morte, seria possível identificar um pressuposto semelhante, na medida em que ao descrevê-la como uma possibilidade ontológica “excepcional, própria, não-relacional, insuperável e certa” da existência, Heidegger parece desvinculá-la tão radicalmente do fenômeno da vida a ponto de julgar necessário realizar uma essencial distinção ontológica entre o morrer, o falecer e o fenecer. Uma distinção tal que constituirá, por sua vez, o ponto de partida fenomenológico para assegurar a originariedade de toda pergunta pela essência da morte, bem como para “comprovar” se a questão é capaz de garantir o modo de acesso adequado ao fenômeno e de, sob o ponto de vista existencial-ontológico, elucidá-lo autenticamente. Em verdade, toda investigação que procurasse esclarecer o sentido da morte a partir do falecimento e do cessar de viver do mero vivente operaria uma violação construtiva ou uma “transgressão categorial”. Se é completamente equivocado supor que o mero vivente se caracteriza fundamentalmente pela compreensão de ser e pela abertura ao mundo, é igualmente inadequado, sob a perspectiva fenomenológica, proceder sem distinguir o fenecimento do animal, o falecimento “biológico-fisiológico” do homem e a morte existencial-ontológica, tomando-os como um mesmo fenômeno, mesmo que se pudesse fixar concordâncias físico-químicas e fisiológicas entres os dois primeiros. A “morte” ou, dito mais rigorosamente, o fenecimento do animal não consistiria, em sentido estrito, em *um morrer ou um ser-para-o-fim*, na medida em que aquela apenas se deixaria atribuir ao homem. Essa necessidade de se dissociar a morte, compreendida existencialmente como possibilidade da impossibilidade, do “colapso” das funções vitais do organismo vivo deriva do caráter imperativo de se obter um conceito adequado de finitude do *Dasein*. Por sua orientação estritamente ontológica, Heidegger afasta do escopo da interpretação existencial do fenômeno da morte toda uma problemática abrangente, composta por várias estruturas interdependentes: a biologia, a vida, a corporeidade, a “encarnação”, o falecimento, o sofrimento, a doença. Em termos mais claros, a compreensão da possibilidade suprema da existência humana comporta uma espécie de “desencarnação”, que, por sua vez, revela a ausência de qualquer função constitutiva da vida e da “carne” na analítica do *Dasein* – daí a impossibilidade de se associar a morte à “destruição gradativa ou mesmo aniquilação” do corpo vivo. Neste sentido, como aponta Haar, a

morte não mais constitui um símbolo enigmático de destruição, nem de incontornável adversidade, já que Heidegger não a vincula à possibilidade de decesso do corpo humano, nem do decaimento das “faculdades físicas e mentais” na velhice, tampouco ao possível absurdo do que prematuramente põe um fim à vida, cristalizando-a em um estado de incompletude radical, por exemplo (HAAR, 1993, p. 5).

Como experiência de perda e de angústia, a morte e a situação-limite que ela representa desvelam o colapso total da significatividade das possibilidades concretas que oferecem consistência à estrutura ontológica do *Dasein*, evidenciando a falta de estabilidade do existir segundo possibilidades, na medida que a sustentação por elas oferecida não encontra um fundamento último no próprio modo de ser da existência humana, nem asseguram por si mesmas uma estabilidade imune à perda de vigência. Não obstante, o tópico mais relevante a ser destacado, aqui, é que, nesta não-fundamentação, trazida à luz pela morte existencial, se anuncia a determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser, que, para alcançar uma “identidade específica”, sempre deve se projetar em possibilidades significativas. Neste sentido, a morte, como bem aponta Haar, deixa de ser aquele evento opaco situado no fim do caminho, mas é repatriada no cerne da existência como um fenômeno transparente (HAAR, 1993, p. 5). Não encontraríamos também aqui um gesto semelhante ao da transformação dialética do “negativo” em “positivo”, pelo qual o primeiro é contínua e uniformemente convertido em ser? Para formular a questão de outro modo: O “não” da morte, como possibilidade da impossibilidade da existência, e o colapso por ela representado também não dariam lugar a um “sim”, a uma positividade, dessa vez, porém, não do espírito absoluto, como quis Hegel, mas da determinação ontológica última e positiva do *Dasein* como um poder-ser? Neste sentido, não seria a experiência da morte similar “ao espírito que a suporta e a suprassume”, sem, contudo, ser verdadeiramente ameaçado pela dissolução? A existência também não teria uma espécie de “poder mágico que converte o negativo em ser”, na medida em que lidar com a possibilidade de não-mais-poder-ser acaba apenas por reforçar e tornar, pela primeira vez acessível e transparente, o poder-ser do *Dasein* em sua totalidade e finitude?

Para concluir, e de acordo com o que foi examinado acima, a significação ontológico-existencial proposta por Heidegger ao fenômeno da morte, cuja condição extrema não admite ser confundida com o cessar de viver do mero vivente, parece guardar uma profunda afinidade com a abordagem hegeliana segundo a qual “a experiência da negatividade e da morte” são, em última instância, redutíveis a um “específico patrimônio antropogenético” (AGAMBEN, 2006a p. 132). Embora a ontologia de Heidegger, no tocante ao problema da negatividade, pretenda ser mais fundamental e originária que o pensamento hegeliano, representante da consumação da metafísica tradicional, ela parece estar, a contragosto, inscrita numa espécie de aceitação tácita da herança legada por seu “predecessor”. Ainda que, para Hegel, a negatividade e a morte estejam a serviço do espírito absoluto, e, para Heidegger, em contrapartida, a morte desvele o nada e a finitude de ser da compreensão pré-ontológica da existência humana, seria possível identificar, para além dessa

divergência substantiva entre essas duas figuras do fundamento negativo, uma profunda convergência. De fato, ambos partilham o mesmo pressuposto, sobre o qual constroem suas abordagens da negatividade absoluta e do nada originário a partir da morte: o caráter subsidiário da vida, sua função não-originária e assumidamente não constitutiva. Isto significa que, se Hegel parece supor que apenas a morte assegura a vigência de um ser espiritual ou “dialético”, desapegado da vida animal, Heidegger também compartilha essa suposição, ao declarar que a capacidade para morrer é o que precisamente distingue, em termos de “essência”, o vivente do existente. Logo, para Hegel, é ao colocar-se diante da morte, irreduzível à deterioração do ser vivo, que o sujeito se mostra livre e desvinculado de toda determinação vital e de toda sujeição à vida. Já para Heidegger, é por meio dela que a existência humana experimenta sua própria finitude, visto se “tornar capaz de uma outra morte” (AGAMBEN, 2006a, p. 118), não mais análoga ao fencimento do ente que apenas vive e ao falecimento, mas sim “à possibilidade mais própria e insuperável” de deixar de existir. Por isso, no limite, o nada da morte em Heidegger não seria senão um modo insigne – pretensamente originário – de assegurar o abismo metafísico entre existência e vida, humanidade e não-humanidade. Enquanto a negatividade da morte em Hegel, por sua vez, não seria senão a realização do devir da consciência humana, da autoconsciência, em rigor, mediante seu desapego da vida animal imediata e limitada.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: EdUFMG, 2006a.
- _____. *Lo abierto: El hombre y el animal*. Trad. Flavia Costa; Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006b.
- BLATTNER, W. *Heidegger's Being and Time*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. The concept of death in *Being and Time*. In: *Man and World* (1994), n.27, p. 49-70.
- BRENCIO, F. *La Negatività in Heidegger e Hegel*. Roma: ARACNE, 2010.
- CIOCAN, C. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. *Phaenomenologica* 211. London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014.
- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. I ère partie: le problème de la vie. *Ontologie fondamentale et biologie*. *Studia Phænomenologica* I, 1-2, p. 61-93, julho-diciembre, 2012.
- _____. *La vie et la Corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger*. IIÈME partie: le problème de la corporalité. In: *Studia Phænomenologica* I, (2001) n.3-4, p. 153-197.
- COVER, A. *Heidegger e la Fenomenologia dello Spirito di Hegel*. Trento: Verifiche, 2000.
- HAAR, M. *Heidegger and the Essence of Man*. Transl. William McNeill. Albany: State University of New York, 1993.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica (Excertos)*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, Madrid: 1997.

- _____. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses; Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado, Petrópolis, Vozes, 2003.
- _____. *Jena Lectures on the Philosophy of Spirit*. Transl. Leo Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983.
- _____. Jenaer Kritische Schriften. In: *Gesammelte Werke* 4. Felix Meiner Verlag, 1979.
- _____. *Lectures on the Philosophy of Spirit (1827-8)*. Transl. Robert R. Williams. New York: Oxford University Press, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A constituição onto-teo-lógica da metafísica. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Aportaciones a la filosofía: acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblos, Biblioteca Nacional, 2006.
- _____. Carta sobre o humanismo. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973b.
- _____. *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie Problemlage der Gegenwart. 2. Ed. In: *Gesamtausgabe* 28. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. Die Grundprobleme der Phänomenologie. 2. Ed. In: *Gesamtausgabe* 24. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Four Seminars*. Transl. Andrew Mitchell and François Raffoul. Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 2003.
- _____. Hegel. In: *Gesamtausgabe* 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- _____. Hegel e os gregos. Trad. Ernildo Stein. In: *Coleção Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973c.
- _____. Hegels Phänomenologie des Geistes. In: *Gesamtausgabe* 32. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- _____. Heraclitus: The inception of the Occidental Thinking, Logic: Heraclitus's Doctrine of the Logos. Transl. Julia Goesser Assaiante; S. Montgomery Ewegen. New York: Bloomsbury, 2018.
- _____. Holzwege. In: *Gesamtausgabe* 5. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Mindfulness*. Transl. Parvis Emad and Thomas Kalary. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.
- _____. *Nietzsche*. Vol. III, IV. (Ed.) David Farrell Krell. San Francisco: Harper Collins, 1991.
- _____. O conceito de experiência de Hegel. Trad. Helder Lourenço. In: *Caminhos da Floresta*. (Org.) Irene Borges-Duarte. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- _____. Seminare: Hegel-Schelling. (Ed.) Peter Trawny. In: *Gesamtausgabe* 86. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. Unterwegs zur Sprache. In: *Gesamtausgabe* 12. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- HYPOLITE, J. *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. Tome I. Paris: AUBIER, Montaigne, 1946.
- _____. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Transl. Samuel Cherniak and John Heckman. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.
- _____. La situación del hombre en la fenomenología hegeliana. In: *Revista de la Universidad Nacional*, (2009), n. 6, p. 76-89.
- _____. *Logic and existence*. Transl. Leonard Lawlor; Amit Sen. Albany: SUNY, 1997.

- NG, Karen K. *Hegel's Concept of Life: Self-Consciousness, Freedom, Logic*. New York, NY: Oxford University Press, 2020.
- RAE, G. *Hegel, alienation, and the Phenomenological Development of Consciousness*. International In: Journal of Philosophical Studies. (2012), p. 23-42.
- REIS, R. R. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York, Fordham University Press, 2003, p. 331-360.
- THOMSON, I. Death and Demise in Being and Time. In: *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. (Ed.) Mark Wrathal. New York: Cambridge University Press, 2013.
- VALENTIM, M. A. *Extramundanidade e sobrenatureza: Ensaios de ontologia fundamental*. Florianópolis: Cultura & Barbárie Editora, 2018.
- WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Deuxième édition. Trad. It. a cura di F. Occhetto. Laterza, Roma-Bari, 1994.
- WHITE, C. J. *Time and Death: Heidegger's Analysis of Finitude*. Intersections: Continental and analytic philosophy, 2005.
- WINKLER, R. *Time, Singularity and the Impossible: Heidegger e Derrida on Dying*. In: *Research in phenomenology*. (2016) 46, p. 405-425.

Submetido: 08 de setembro de 2021

Aceito: 07 de outubro de 2021