

O *DASEIN* É ESPÍRITO NO MUNDO: REFLEXÕES SOBRE A MORTE EM HEIDEGGER E HEGEL

Sinésio Ferraz Bueno¹

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP)

 <https://orcid.org/0000-0003-3124-4692>

E-mail: sinesioferraz@yahoo.com.br

RESUMO:

A recepção favorável da filosofia de Heidegger no pós-guerra decorre de sua afinidade com o processo de secularização da cultura ocidental, especialmente ao tematizar a morte como estrutura ontológica da existência, desvinculada das promessas de transcendência religiosa. Essa concepção ressoou entre intelectuais que, diante do declínio da autoridade religiosa, passaram a compreender a finitude humana sob a perspectiva do nada. Em contraste, Hegel interpreta a morte não como expressão de uma finitude ontológica, mas como momento necessário da dialética da vida do espírito, em que a finitude é superada na totalidade do Absoluto. Assim, enquanto Heidegger vincula a experiência da morte ao horizonte existencial do ser-no-mundo, Hegel a insere no movimento especulativo em que vida e morte se revelam como momentos complementares da autoconstituição da Ideia. O artigo propõe, nesse sentido, problematizar as pretensões ontológicas da filosofia heideggeriana e confrontá-las com a reflexão hegeliana sobre o *dasein* e a morte.

PALAVRAS-CHAVE: Idealismo absoluto; Hegel; Morte; *Dasein*.

DASEIN IS SPIRIT IN THE WORLD: REFLECTIONS ON DEATH IN HEIDEGGER AND HEGEL

ABSTRACT:

The favorable reception of Heidegger's philosophy in the postwar period stems from its affinity with the secularization of Western culture, especially in its thematization of death as an ontological structure of existence, detached from the promises of religious transcendence. This conception resonated with intellectuals who, faced with the decline of religious authority, began to understand human finitude from the perspective of nothingness. In contrast, Hegel interprets death not as an expression of an ontological finitude, but as a necessary moment in the dialectic of the life of the spirit, in which finitude is overcome in the totality of the Absolute. Thus, while Heidegger links the experience of death to the existential horizon of being-in-the-world, Hegel inserts it into the speculative movement in which life and death reveal themselves as complementary moments in the self-constitution of the Idea. This article proposes, in this sense, to problematize the ontological pretensions of Heideggerian philosophy and confront them with Hegel's reflection on *Dasein* and death.

KEYWORDS: Absolute idealism; Hegel; Death; *Dasein*.

¹Doutor(a) em História e Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo (USP), São Paulo – SP, Brasil. Professor(a) livre-docente da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Marília – SP, Brasil.

Há diversos motivos que justificam conceber Martin Heidegger como o mais importante filósofo do século XX. O fator mais relevante para isso consiste em sua influência decisiva no desenvolvimento do pós-estruturalismo francês, desde as décadas de 50 e 60 do século XX. Para entendermos a importância de Heidegger como figura filosófica central para as pesquisas pós-estruturalistas, basta destacar nomes como Michel Foucault, Giles Deleuze, Jacques Derrida e Jean-François Lyotard como pensadores grandemente influenciados pelo *dasein*. Na medida em que o cenário acadêmico atual é em grande parte ocupado por reflexões relacionadas ao tema da diferença, em estudos feministas, pós-colonialistas, antirracistas e antifascistas, que repercutem a primeira geração de pensadores pós-estruturalistas, é importante destacar a centralidade da imanência do ser-no-mundo para tais pesquisas. A obra de Heidegger constituiu-se como a mais vigorosa e original reflexão filosófica voltada para a superação dos temas metafísicos derivados da concepção aristotélica da ontologia como filosofia primeira, do cogito cartesiano como substância espiritual, e do Espírito Absoluto hegeliano como reconciliação entre história e natureza. Sua crítica declaradamente antimetafísica esteve perfeitamente sintonizada com as tendências fortemente secularizadoras demandadas pelo contexto histórico pós-guerra que moldou o pós-estruturalismo. Se, conforme a definição de Michael Peters (2000, p. 31), aos pensadores franceses já citados era comum a rejeição radical das matrizes universalistas de sujeito, razão, cultura e progresso herdadas da tradição metafísica, foi a simultaneidade heideggeriana entre ser e mundo que desempenhou a mais decisiva influência para as reflexões sobre a centralidade da diferença.

Por outro lado, ao longo da história da filosofia ocidental, nenhum pensamento estabeleceu raízes tão profundas em seu próprio tempo histórico quanto a filosofia de Heidegger. Os mesmos fatores que tornaram suas reflexões extremamente bem sucedidas, em especial no tocante aos pensadores pós-estruturalistas, são ao mesmo tempo os aspectos que permitem questionar suas pretensões ontológicas. Embora Heidegger tenha promovido uma crítica vigorosa aos fundamentos ontológicos da ciência moderna e à racionalidade técnico-instrumental que consolidou a primazia da técnica nas sociedades industriais, sua recepção amplamente favorável no meio intelectual do pós-guerra também pode ser atribuída à consonância de sua filosofia com as transformações culturais advindas do processo histórico de secularização da cultura ocidental. A dessacralização do mundo, desencadeada pela Revolução Científica nos séculos XVI e XVII, fomentou formas de racionalização e normatização da vida que minaram as crenças tradicionais na imortalidade da alma. Nesse contexto, a filosofia heideggeriana encontrou ressonância entre intelectuais burgueses que, diante do declínio da autoridade religiosa, passaram a conceber a morte sob a perspectiva radical do nada, abandonando a esperança de transcendência que antes fundamentava as promessas escatológicas da tradição. Em outros termos, ainda que Heidegger não reduza a morte a um mero limite cronológico ou a um evento terminal no tempo, sua compreensão da morte como estrutura ontológica da existência, enquanto possibilidade mais própria do *dasein*, revela-se profundamente entrelaçada com o processo de secularização desencadeado pela ciência moderna. O presente artigo tem como objetivo problematizar as pretensões ontológicas da filosofia de Heidegger, em especial no tocante à relação intrínseca entre ser e mundo, e em seguida confrontá-las com as reflexões de Hegel sobre o *dasein* e a morte.

Heidegger: a substância é a existência

A ruptura estabelecida por Heidegger em relação à metafísica é adequadamente sintetizada em uma proposição de grande importância na primeira parte de *Ser e Tempo*: “a ‘substância’ do homem é a existência, e não o espírito enquanto síntese de corpo e alma” (2015, p.

173). Nessa passagem, o primeiro elemento a ser destacado consiste no arcaísmo atribuído ao conceito metafísico de substância, que deixa de ser pensado como estrutura necessária do ser, passível de ser diretamente intuída pelo intelecto, passando a se identificar com a existência mundana que é própria ao ser humano. Afirmar que a “substância” do homem é a existência, implica desconectar o “ser” do homem da filosofia primeira de Aristóteles, que considerava a metafísica como ciência daquilo que está além da experiência, e identificava o conhecimento metafísico como teologia, isto é, como estudo do ser mais elevado e perfeito que origina e condiciona todos os seres existentes. Para o filósofo alemão, enquanto todas as coisas e objetos são, por estarem dadas e disponíveis no mundo, somente o ser humano *existe*, na medida em que apenas o homem é capaz de indagar o significado de ser e de projetar possibilidades e responsabilidades, vale dizer, enfrentar desafios, e realizar escolhas que lhe permitem projetar sua existência. Portanto, a substância do homem não é uma estrutura fixa, imóvel e apriorística do ser, mas sim uma abertura temporal que em si mesma é inseparável de sua existência no mundo.

A mundanidade do humano é o traço fundamental da existência, entendendo-se “mundo” não como a totalidade das coisas materiais, nem em sentido ontológico, como estrutura substancial de todos os seres e coisas, mas sim como horizonte de significados que emerge da relação entre coisas, pessoas, contextos cotidianos e projetos existenciais. Nesse sentido, o mundo é sempre preexistente em relação ao nível ôntico da existência, relativo às características e propriedades de entidades específicas (uma pedra, um objeto, um animal ou um ser humano singular), e também ao nível ontológico da existência, relativo à estrutura fundamental que torna possível que dado objeto, animal ou ser humano seja aquilo que é. Heidegger esclarece com precisão o descolamento do mundo frente ao reducionismo ôntico e ontológico: “*Nem um retrato ôntico dos entes intramundanos e nem a interpretação ontológica do ser desses entes alcançariam, como tais, o fenômeno do ‘mundo’.* Em ambas as vias de acesso para o ser ‘objetivo’ já se ‘pressupõe’, e de muitas maneiras, o ‘mundo’.” (2015, p. 111). A descrição fenomenológica do mundo proposta pelo filósofo implica considerar todos os entes (uma pedra, um artefato qualquer, um ser humano singular, e inclusive Deus) como seres intramundanos, aos quais o mundo é um horizonte ôntico e ontológico preexistente. A preexistência fenomenológica do mundo torna possível entender a segunda parte da passagem de *Ser e Tempo* há pouco citada, pois o conceito hilomórfico e aristotélico do ser humano como substância que é “síntese de corpo e alma”, em si mesmo, já pressupõe a anterioridade irreduzível de um mundo no qual o ser pensa a si mesmo. A centralidade da existência no mundo permite entender a crítica do filósofo ao “esquecimento do ser” pela metafísica tradicional, que teria subsumido toda a compreensão filosófica a uma estrutura ontoteológica, cuja superação é justamente o projeto de *Ser e Tempo*. O esquecimento do ser deve ser entendido como busca de estabilização do conhecimento acerca do que é o ser em categorias fixas, ideais e ontoteológicas que ofuscam a anterioridade do mundo.

O *dasein*

Se a substância do homem é a existência, e se a existência implica a liberdade humana de viver de acordo com uma transcendência de natureza não metafísica, vale dizer, que se realiza no interior da própria existência, e institui o mundo como projeto das ações e comportamentos do ser humano, isso significa que o ser humano é ser-no-mundo, pois existe permanentemente em uma relação de abertura para o futuro. Em outras palavras, “o homem, portanto, não é espectador do grande teatro do mundo: o homem está no mundo, envolvido nele e em suas peripécias. E, transformando o mundo, ele forma e se transforma a si mesmo” (Reale e Antiseri, 1990, p. 584). Ora, se o ser humano não é um sujeito metafísico dotado de espírito, pois sua

substância é a existência, isso significa que a compreensão originária do ser deve ser desvinculada das verdades imutáveis da metafísica, para ser lançada em uma relação de inseparabilidade com o mundo em que a existência se realiza. Então, se o ser é ser-no-mundo, ele é *dasein*: “o ser-aí, o *dasein*, imerso em sua existência, é um ser-no-mundo [*In-der-Welt-sein*], que se encontra sempre situado num contexto de vivência no mundo, e não está simplesmente lançado num espaço apenas delimitado física ou naturalmente. O conceito de ser-no-mundo é uma estrutura ontológica fundamental do ser-aí, que indica a inseparabilidade do homem e do mundo e igualmente do mundo em relação ao homem” (Werle, 2003, p. 101).

O conceito de *dasein* representa não apenas um empreendimento filosófico de ruptura com os traços de idealidade e infinitude construídos pela metafísica ocidental para caracterizar o ser, mas também um antídoto contra todas as formas de coisificação que afetam a existência humana: “o ser-aí não é nunca uma simples pre-sença, já que ele é precisamente aquele ente para o qual as coisas estão presentes” (Reale e Antiseri, 1990, p. 583). A existência do *dasein* pressupõe um entrelaçamento indissolúvel entre ser humano e mundo, de tal maneira que ser-no-mundo equivale ao encontro com o outro na imanência do mundo, e não no isolamento metafísico. Sua inserção em contextos relacionais e temporais designa um modo de existência livre, intersubjetivo, consciente de sua finitude e voltado para o futuro. Por esse motivo, a reflexão filosófica de Heidegger inaugura o *dasein* como fundamento ontológico, em substituição às diversas construções metafísicas que tratavam o mundo como esfera contemplativa por parte de um sujeito cognoscente dotado de espírito. O ser humano não é uma mônada espiritual isolada do mundo, mas sim um ser-no-mundo existencialmente livre e aberto para a transformação das coisas, de si mesmo e dos outros. Ao deslocar o fundamento ontológico desde a primazia da substancialidade metafísica até a unidade indissolúvel entre o ser e o mundo, Heidegger imprimiu em sua analítica existencial uma dimensão ética que foi a mola propulsora para a valorização da diferença pelo movimento pós-estruturalista:

Segundo a interpretação aqui proposta, a chave para uma possível leitura ética da analítica existencial se encontra nesses parágrafos, nos quais Heidegger nos revela o estranho apelo de uma alteridade que já habita cada um, e que tem de ser pensada como a condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade irredutível, isto é, como alteridade. A análise dessas sutis articulações conceituais de Ser e tempo nos dá a compreender que Heidegger não se limitou a transpor o abismo moderno entre o eu e o outro, ao pensar a indissociabilidade de ambos no mundo comum compartilhado nas ocupações cotidianas e na própria linguagem. Heidegger deu um passo teórico ainda maior, pois pensou a possibilidade do reconhecimento ético do outro a partir do reconhecimento da condição ontológica de que já trazemos o outro em nós mesmos. (Duarte, 2002, p. 3).

Se “existência” implica abertura, liberdade e responsabilidade com as coisas e com os outros, ser-no-mundo implica uma relação aberta e engajada com a existência, que tanto pode se manifestar pelo cuidar dos outros, considerado como estrutura de uma coexistência autêntica, como também pode se manifestar pela indiferença e frieza que se recusa a assumir a dimensão ética da esfera do cuidado, configurando uma forma inautêntica de interação. A existência inautêntica, que se constitui como o grande desafio existencial a ser enfrentado pelo *dasein*, encerra o ser humano em uma esfera instrumental de manipulação de objetos e das próprias pessoas, constituindo a vida como uma sucessão de processos de coisificação do outro. Nela prevalecem o anonimato, a impessoalidade das convenções sociais, e as relações de arbítrio e tutela. A responsabilidade genuína pela própria existência e o engajamento no mundo por meio do cuidado na relação com o outro, dão lugar a vivências cotidianas envolvidas pela

impessoalidade e pelo anonimato. Heidegger caracteriza a existência inautêntica como coisificação: “uma vez que neste concentrar-se no mundo salta-se por cima do próprio fenômeno do mundo, em seu lugar aparece o que é simplesmente dado dentro do mundo: as coisas. O ser dos entes em sua *copresença* é então compreendido como ser simplesmente dado.” (2015, p. 187).

Heidegger, a angústia e a morte

A ontoteologia metafísica é criticada por Heidegger em virtude de suas fortes inclinações de desmundanização do ser. Nesse sentido, na medida em que o *dasein* pressupõe a relação indissociável entre o ser e o mundo, uma existência ontologicamente compatível com esse conceito somente pode ser aquela em que o indivíduo se apropria de sua singularidade e estabelece uma relação de cuidado consigo mesmo e com os entes à sua volta. A existência inautêntica, pelo contrário, é marcada pela dejeção, que exprime a queda do ser humano no âmbito meramente ôntico, factual e anônimo das coisas mundanas. Porém, se a existência equivale à capacidade humana de livremente constituir projetos no mundo, nas esferas do trabalho, das relações pessoais e das diversas escolhas que o engajamento no mundo oferece, a própria existência inautêntica conduz o ser humano a se deparar com uma possibilidade inescapável: a morte. A condição irredutivelmente finita da existência humana evidencia a nulidade de todos os projetos, pois a morte “é a impossibilidade de todo projeto, e, com isso, de toda existência: com efeito, com a morte, não há outras possibilidades a escolher nem novos projetos a realizar” (Reale e Antiseri, 1990, p. 586). Heidegger explicita o significado ontológico da morte: “*Enquanto fim da presença [dasein], a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença.* Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para o fim” (2015, p. 335). A morte, entendida como aniquilação da existência, é uma possibilidade incondicionada que remete exclusivamente a cada indivíduo singular, pois, para cada ser humano, a morte é sempre “a minha morte”. A nulidade de todos os projetos humanos, quando confrontados com a morte, explicita a finitude da existência, e, com ela, o sentimento de angústia perante o contrasenso dos projetos humanos: “O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia” (Heidegger, 2015, p. 343). Em sua propriedade de expor o nada como dimensão inteiramente outra em relação ao nível ôntico da existência, a angústia não é meramente uma disposição psicológica, mas sim ontológica: “A angústia não é somente um fenômeno psicológico e ôntico, isto é, que se refere somente a um ente ou a algo dado, e sim ontológica, pois nos remete à totalidade da existência como ser-no-mundo” (Werle, 2003, pp. 104-105).

Ao ser situado ontologicamente, o conceito de angústia se constitui como a via privilegiada ao ser, pois o viver para a morte afasta o ser humano de sua existência inautêntica, na medida em que expõe o nada como dimensão originária e fundamental da existência. A angústia torna possível o próprio desvelamento do ser, vale dizer, aquele empreendimento essencialmente filosófico que a metafísica buscou acessar mediante o conceito de substância, pois diante do nada as determinações inautênticas da existência desaparecem e o ser se torna finalmente acessível. Ao passo que a existência inautêntica se limita a temer a morte, e por esse motivo se ocupa apenas do nível factual e ôntico da existência, a angústia perante a morte aciona o apelo da consciência que desperta o indivíduo singular para a existência autêntica: “existir autenticamente significa ter a coragem de olhar de frente a possibilidade do próprio não-ser, de sentir a angústia do ser-para-a-morte. A existência autêntica, por conseguinte, significa a aceitação da própria finitude” (Reale e Antiseri, 1990, p. 588).

Heidegger e a secularização

O prestígio de Heidegger, que permite sua qualificação como o mais importante filósofo do século XX, se deve em grande medida ao fato de que sua reflexão sobre a morte, o tempo e a angústia, encontrou terreno fértil em ambientes intelectuais fortemente atravessados pela "morte de Deus" nietzschiana, atmosfera de desamparo ontológico que ele soube revestir de atmosfera filosófica rigorosa. O *dasein*, seu conceito filosófico essencial, apareceu como uma resposta filosófica convincente em um contexto histórico secularizado, desprovido de garantias metafísicas ou teológicas, e disposto a assumir a contingência como elemento nuclear da existência. Nesse sentido, o prestígio intelectual de Heidegger se deve à capacidade de articular filosoficamente o deslocamento cultural do sentido da vida para o plano da existência finita e concreta, e, por esse motivo, é possível afirmar que nenhuma outra filosofia do século XX esteve tão impregnada de seu mundo e de sua época histórica. Porém, mesmo que Heidegger não reduza a morte a um limite meramente cronológico ou fisiológico, sua abordagem da morte como estrutura ontológica está imersa no horizonte histórico da secularização instaurada pela ciência moderna. Desse modo, embora a finitude biológica do corpo e a finitude existencial do *dasein* sejam, do ponto de vista filosófico, categorias distintas e não intercambiáveis, ambas compartilham a ruptura com a visão metafísica que postula a continuidade da alma para além da existência terrena. A estrutura ontológica da morte, tal como concebida por Heidegger, inscreve-se, portanto, em um processo mais amplo de dessubstancialização da alma e de compreensão da finitude como elemento constitutivo da existência humana, articulando-se com os pressupostos fundamentais de uma racionalidade secular antagônica a concepções metafísicas como fundamento último do ser.

A suspensão do ser no nada, vale dizer, a constatação de que a interpelação ontológica do ser mediante a angústia resulta no nada, somente se tornou possível no contexto histórico e social de uma cultura fortemente secularizada, como é o caso das sociedades ocidentais. Sob termos filosóficos, a própria secularização está fundamentada no realismo empírico adotado pela ciência moderna, ao qual é subjacente uma ontologia material que pressupõe ser a matéria a origem de toda a realidade. Considerando essas mediações históricas e sociais que condicionam a analítica existencial, ainda que Heidegger questione a concepção cartesiana da extensão como substância, é possível afirmar que a face do nada como resultado da angústia somente se oferece àqueles que endossam previamente uma suposta ontologia material.

Quando a questão do ser é pensada em significado ontológico, seu desvelamento indica que o nada é horizonte de sentido e condição de possibilidade para a compreensão ontológica do ser, contra toda substancialização metafísica: “não podendo jamais ser encontrado como ente, o ser aparece, em última análise, como o inteiramente outro em relação ao ente e, por conseguinte, como o não-ente, isto é, como o nada” (Bicca, 1997, p. 15). A relação indissociável entre o ser e o nada em Heidegger permite esclarecer porque a experiência da angústia deve ser entendida em sentido ontológico e não apenas psicológico, pois na angústia diante da morte o poder de aniquilamento do nada é explicitado como possibilidade insuperável: “Ocorre então do ser nos oferecer a face do Nada, isto é, de fazer de tal modo que, na angústia, seu resultado, o Nada, nos advenha como interpelação do ser” (Bicca, 1997, p. 15). A revelação do nada como limite ontológico torna possível compreender a finitude, contingência e completa ausência de fundamentos absolutos para o ser. Entre ser e nada expõe-se o abismo existencial (*Abgrund*) como espaço aberto em que o nada se apresenta como vazio fundamental que é a própria base do ser. A relação indissolúvel e ontológica entre ser e nada transparece na angústia como experiência de dissolução das certezas cotidianas e abertura para o ser:

Ser-aí [*dasein*] que dizer: estar suspenso dentro do nada. [...] Se o ser-aí, nas raízes da sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí

não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente, e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade. [...] O nada é a possibilidade da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí 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. [...] O estar suspenso do ser-aí no nada originado pela angústia escondida transforma o homem no lugar-tenente do nada. Tão finitos somos nós que precisamente não somos capazes de nos colocarmos originariamente diante do nada por decisão e vontade próprias. Tão insondavelmente a finitização escava as raízes do ser-aí que a mais genuína e profunda finitude escapa à nossa liberdade. O estar suspenso do ser-aí dentro do nada originado pela angústia escondida é o ultrapassar do ente em sua totalidade: a transcendência (Heidegger, 2000, pp. 58-60).

Embora Heidegger postule como ontológica a identificação entre o ser e o nada, é forçoso reconhecer que seu argumento é historicamente situado e somente adquire assentimento em contextos sociais secularizados, como é o caso da sociedade burguesa que o originou. Embora a angústia perante a morte tenha adquirido centralidade ontológica em sua filosofia, ela é um sentimento universal compartilhado pela totalidade das culturas humanas ao longo da história. Em contextos culturais não-burgueses, a angústia perante a morte constitui uma experiência metafísica fundamental que é incorporada a rituais de iniciação, sendo parte integrante de processos de amadurecimento emocional e de preparação para a vida adulta. O historiador das religiões Mircea Eliade dedicou-se ao estudo do significado da morte em diversas culturas não europeias, nelas evidenciando a interpretação da angústia diante do nada como sinônimo de ignorância e ilusão sedimentadas na crença absurda de que o mundo perecível e finito possa representar uma realidade última e existencialmente incontornável. Segundo Eliade, na perspectiva da tradição filosófica e religiosa indiana, a descoberta de que a temporalidade e finitude origina a dimensão trágica e dolorosa da existência compõe a dialética da *Maia*, conceito sânscrito que designa a dimensão ilusória do mundo fenomênico, cuja superação integra uma conscientização que é necessária para a reconciliação com o absoluto. O universo intelectual que é peculiar à sociedade burguesa é o único lugar em que a angústia perante a morte não é enfrentada por meio de simbolismos e rituais de iniciação e ressurreição. Na perspectiva específica da tradição vedanta, “o filósofo indiano ficará perplexo diante das consequências que certos filósofos modernos retiraram dessa descoberta. Porque, depois de ter compreendido a dialética na *Maia*, o Indiano esforça-se por se libertar dessas ilusões, enquanto alguns europeus instalam-se numa visão pessimista e niilista da existência e do mundo” (1957, p. 57). A confrontação da angústia diante da morte demanda processos culturais de ressignificação simbólica que se corporificam em rituais de morte iniciática:

Para os não-europeus a Morte não é nem definitiva, nem absurda; pelo contrário, a angústia provocada pela iminência da Morte é já uma promessa de ressurreição, revela o pressentimento de um renascimento noutro modo de existir, e é este que transcende a Morte. Recolocada na perspectiva das sociedades primitivas, a angústia do mundo moderno pode ser comparável com a da morte iniciática; vista na perspectiva indiana, ela é semelhante ao momento dialético da descoberta da *Mâyâ*. Mas, como dizíamos atrás, tanto para as culturas arcaicas e «primitivas» como para a Índia, esta angústia não constitui uma situação em que possamos instalar-nos; é-nos indispensável enquanto experiência iniciática, enquanto rito de passagem. Mas em mais nenhuma cultura para além da nossa nos podemos deter no meio de um rito de passagem e instalarmo-nos numa situação aparentemente sem saída. Porque esta consiste justamente em terminar o rito de passagem e resolver a crise desembocando num nível superior, tomando consciência de um novo modo de existir (1957, p.p. 60-61).

A abordagem de Eliade acerca do encaminhamento ritual da angústia perante a morte por parte das culturas não europeias diferencia-se de grande parte das pesquisas sobre o tema por sua capacidade de acolher o olhar cultural do Outro no mesmo patamar de validade habitualmente atribuído aos pensamentos e atitudes próprios à cultura burguesa. Dado o contraste frente à pesquisa etnológica de Eliade, uma vez que, na concepção de Heidegger, o *dasein* está ontologicamente suspenso no nada, torna-se filosoficamente legítimo indagar como é possível que a experiência da angústia conduza o indivíduo à plena aceitação da finitude, de modo a assumir uma existência autêntica, voltada para projetos livres, conscientes e genuínos? A própria relação estabelecida por Heidegger entre enfrentamento da angústia e existência autêntica não pode contar com qualquer fundamento ontológico em sentido metafísico. A vivência da angústia pelo ser humano pressupõe o abismo, vazio fundamental que representa a tensão irreduzível entre ser e nada. Uma vez que a angústia existencial revela que o *dasein* está ontologicamente suspenso no nada, impossibilitado de acessar valores metafisicamente fundados, a única perspectiva filosófica compatível com a finitude irreduzível é o niilismo, vale dizer, a rejeição prévia de fundamentos valorativos absolutos.

Hegel e o mundo

Na concepção de Heidegger, o *dasein* não deve ser entendido como uma consciência que se relaciona com objetos exteriores, pois sua existência pressupõe uma unidade ontologicamente primária com o mundo. O mundo é campo estruturante da existência, isto é, o lugar em que se dão todas as relações práticas, simbólicas e existenciais que são a própria condição de possibilidade da existência. Essa relação indissociável entre ser e mundo não é uma novidade filosófica peculiar à analítica existencial de Heidegger, na medida em que, já na fenomenologia do espírito de Hegel, o mundo natural e histórico é uma estrutura racional em que se desenvolve o Espírito absoluto. A fenomenologia do espírito é a história concreta de desenvolvimento das experiências da consciência, e ao mesmo tempo, a própria obra de Hegel só pode ser concebida como momento de autodescoberta espiritual. Por esse motivo, é possível afirmar que seus conceitos filosóficos não são construções arbitrárias, sendo capazes de demonstrar sua validade interna, pois a razão a partir da qual são formulados é uma estrutura autoconstituída e autoconsciente, teleologicamente orientada e voltada para a realização do Espírito Absoluto. A fenomenologia do espírito é o estudo das experiências da consciência, e ao mesmo tempo, é a totalidade mundana na qual a consciência está engajada historicamente em seu processo teleológico de desenvolvimento. Na perspectiva hegeliana, o *dasein* não deve ser concebido apenas como ser-no-mundo demarcado por uma existência finita, mas sim como manifestação concreta do espírito universal na história e no mundo.

Para Heidegger, todo conhecimento filosófico pressupõe de antemão um lugar interpretativo necessariamente derivado um ente situado no mundo: "um passar de olhos pela ontologia tradicional mostrará que, junto com a ausência da constituição da presença [*dasein*] como ser-no-mundo, também se *salta por cima* do fenômeno da mundanidade" (2015, p. 113). Mas ao passo que, para Hegel, essa intramundanidade espelha a totalidade mundana em que toda consciência finita está existencialmente engajada, na perspectiva de Heidegger esse obstáculo constitui um abismo irreversível: "no que diz respeito ao problema de uma análise ontológica da mundanidade do mundo, a ontologia tradicional, mesmo quando dele se dá conta, movimenta-se num beco sem saída" (2015, p. 113). O que Heidegger caracteriza como "beco sem saída" nada mais é que o movimento hegeliano de autoposição do espírito, em que a consciência se torna capaz de superar seu olhar inicialmente focado no mundo exterior, voltando-se para si mesma e se

descobrimos como espírito. O espírito não é substância fixa, mas processo dialético, em que o reconhecimento do pôr a si mesmo torna possível que ele seja em-si e para-si, constituindo-se historicamente e se tornando consciente de si mesmo. Dessa forma, a unidade ontológica heideggeriana entre ser e nada somente se torna possível desde que se omita que a circularidade entre o ser e o mundo não é nenhum beco sem saída, pois ela revela o por a si mesmo do espírito, que é o processo de constituição da realidade concreta. Na medida em que Heidegger repele essa solução metafísica para o problema, sua filosofia se torna incontornavelmente impregnada pelo mundo secular em que ela habita.

Na concepção hegeliana, portanto, toda reflexão filosófica se constitui como momento de autorrealização do Espírito Absoluto em seu processo de desenvolvimento histórico, na medida em que a consciência não é um sujeito fixo e autônomo, mas espírito que se autoconstitui no próprio desenrolar de sua experiência histórica. Dessa forma, uma singularidade do sistema filosófico de Hegel está na perfeita integração ao processo histórico de sua época, no qual a revolução francesa testemunhou a existência de conceitos e princípios racionais universalmente válidos. A própria escrita do livro *Fenomenologia do espírito* é assumidamente produto histórico de uma época marcada pelo poder definitivo da razão sobre a realidade, sendo um autêntico testemunho histórico da realização do Espírito Absoluto como sujeito: “o mundo histórico [deve ser] considerado em relação ao progresso racional da humanidade – o mundo histórico que não é uma cadeia de atos e acontecimentos, mas uma luta incessante para adaptar o mundo às crescentes potencialidades da humanidade” (Marcuse, 1978, p. 23). Nesse sentido, o fato da filosofia de Hegel ter sido condicionada por seu tempo histórico não aparece como fator de desmerecimento de seu alcance reflexivo e de sua validade filosófica, na medida em que os acontecimentos históricos de sua época estão previamente integrados ao movimento espiritual da consciência de si. Por outro lado, no tocante à analítica existencial de Heidegger, ainda que o filósofo reconheça que sua reflexão é essencialmente mundana, o peso histórico do processo de secularização da cultura ocidental compromete decisivamente o alcance ontológico de sua reflexão. Ao contrário do sistema filosófico de Hegel, em que seus conceitos estão em harmonia com o contexto histórico em que sua obra foi produzida, as pretensões ontológicas da obra filosófica de Heidegger desmoronam assim que consideramos o quanto ela é inseparável do processo histórico de secularização da sociedade burguesa.

Hegel e a dialética da morte

Conceber a consciência como espírito que se autopõe enquanto sujeito constitui uma formulação ontológica que permanece incompleta enquanto não for simultaneamente pensada sob a figura da alma imortal. A centralidade ontológica do espírito no sistema hegeliano implica a necessidade de integrar a imortalidade da alma como uma decorrência lógica da própria estrutura do pensamento especulativo. O desenvolvimento fenomenológico da consciência, que se manifesta como infeliz enquanto permanece engajada no plano da historicidade empírica, parte de uma condição abstrata inicial, na qual ela se reconhece como individualidade isolada diante da realidade, para posteriormente descobrir-se como veículo de manifestação do Espírito Absoluto: “o espírito finito, o espírito fenomênico, não é nada mais que o espírito absoluto que se torna consciente de si mesmo” (Hyppolite, 1999, p. 569). A substância apenas se converte integralmente em sujeito no momento em que as dimensões trágicas da existência humana encontram seu ápice na experiência da morte, a qual, por sua vez, é superada dialeticamente. Nesse contexto, a dimensão teológica e metafísica do triunfo sobre a morte configura-se como a superação da individualidade contingente e finita em direção à autoconsciência espiritual:

A morte - se assim quisermos chamar essa inefetividade - é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. [...] 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 a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade na medida em que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. 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. [...] Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez - que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma (Hegel, 2002 (32), p. 44).

O triunfo hegeliano sobre a morte, tematizado na concepção da vida do espírito como potência que encara o negativo em sua forma mais radical e, mesmo assim, preserva-se enquanto totalidade coerente, aponta para a imortalidade da alma como um dos eixos fundamentais da *Fenomenologia do Espírito*. Compreender o sentido da imortalidade individual nesse contexto exige uma análise cuidadosa da relação conceitual estabelecida por Hegel entre finito e infinito. A individualidade de um ser humano particular não pode ser pensada como mera finitude contraposta a um infinito indefinido e ilimitado, pois tal oposição traduz-se naquilo que Hegel denomina de mau infinito, ou seja, uma progressão externa e inacabada, destituída de verdadeira mediação. Para o filósofo, os entes vivos são finitos não em virtude de sua contrariedade a uma infinitude transcendental e inatingível, mas porque, enquanto existências empíricas, constituem expressões inadequadas da Ideia, entendida como atividade conceitual infinita pela qual o Espírito Absoluto põe a si mesmo. A finitude não é, pois, simples limitação empírica, mas expressão de uma Ideia ainda não plenamente realizada, cuja interioridade, o em-si, está em processo de reconciliação com sua exterioridade, tendendo a converter-se em para-si. Conforme afirma Hegel: “na medida em que resultou que a Ideia é a unidade do conceito e da objetividade, o verdadeiro, ela não tem de ser considerada apenas como uma meta da qual seria preciso se aproximar, mas que permanece, ela mesma, como uma espécie de além, mas sim de modo que todo efetivo somente é na medida em que tem a Ideia dentro de si e a expressa” (Hegel, 2018, p. 239).

O idealismo hegeliano é, nesse sentido, absoluto, pois se estrutura a partir da prioridade ontológica da Ideia: toda realidade efetiva está inserida em um sistema racional de necessidade conceitual. O real, ao expressar a Ideia, manifesta potencialidades que não se realizam arbitrariamente, mas nos limites impostos pela sua própria constituição finita. Assim, a insuficiência das coisas diante da Ideia é o índice de sua finitude, sua inverdade, dado que permanecem determinadas por estruturas externas: mecânicas, químicas ou teleológicas, conforme sua esfera de manifestação: “o fato de que as coisas efetivas não são congruentes com a Ideia é o lado da sua finitude, inverdade, segundo a qual elas são objetos, cada qual estando determinado mecanicamente, quimicamente ou por uma finalidade externa, conforme sua esfera diversa e nas relações da objetividade” (Hegel, 2018, p. 239-240).

Charles Taylor fornece uma chave de leitura precisa do conceito de vida em Hegel, ao definir o ser vivo como corporificação da Ideia, cuja estrutura exige uma cisão em elementos diferenciados e, simultaneamente, sua unificação por meio desses mesmos elementos (2014, p. 367). Por conseguinte, se os seres vivos representam encarnações imperfeitas da Ideia, sua existência somente é possível em uma estrutura ontológica na qual sua finitude aponta para além de si mesma, na direção de uma identidade plenamente reconciliada com a própria Ideia. Esse processo de integração entre o em-si e o para-si encontra um momento crucial na autocompreensão da consciência, pois, como afirma Taylor, “um universo posto pela necessidade conceitual tem de estar consciente de si mesmo” (Taylor, 2014, p. 365). A oposição entre Ideia e realidade material,

tal como se apresenta ao senso comum, é, portanto, ilusória. Ela será superada no interior do próprio desenvolvimento do conceito, pela mediação do saber, de modo que a autoconcepção do Absoluto só pode se realizar mediante os sujeitos pensantes que atingem o grau supremo da consciência de si. Nessa perspectiva, a vida em geral, e os seres vivos em particular, constituem momentos de um processo espiritual regido por uma teleologia imanente, cujo ápice se dá na humanidade como gênero autoconsciente, responsável por devolver à Ideia a consciência de si mesma. Todavia, sendo o ser humano ainda um ente finito e contingente, tal reconciliação não ocorre de modo imediato e acabado, mas mediante a sucessão histórica de gerações, todas destinadas ao perecimento. A morte, assim, não representa o fim absoluto da existência, mas um momento necessário do processo de retorno da Ideia a si mesma, uma vez que a autoconsciência não pode efetivar-se na particularidade empírica de um indivíduo isolado, mas na universalidade do gênero: “a ideia da vida se libertou assim não só de qualquer (particular) 'este aí' imediato, mas em geral dessa imediatez primeira; com isso vem para si mesma, para a sua verdade; entra assim na existência como gênero livre para si mesmo. A morte da vitalidade singular somente imediata é o emergir do espírito” (Hegel, 1995, vol. I, p. 356).

A prioridade ontológica da Ideia implica rejeitar qualquer explicação mecanicista da vida. O mero encadeamento de causas externas, tal como concebido pelas ciências naturais, não basta para elucidar a estrutura da realidade viva, pois ignora a necessidade interna e teleológica que orienta e determina os processos da vida orgânica. No interior da finitude, os mecanismos físico-químicos são manifestações contingentes, subordinadas a uma totalidade racional que dirige os seres vivos para além de sua simples materialidade. Sendo a natureza a Ideia em seu ser-outro, os processos naturais não são arbitrários, mas integram um desígnio imanente cuja culminância se dá na autoconsciência da Ideia, tornada para-si. Assim, a ciência moderna, quando pensada sob a ótica do idealismo absoluto, revela progressivamente a racionalidade intrínseca à estrutura dos organismos vivos. A vida deve, portanto, ser compreendida como uma atividade espiritual orientada para finalidades racionais, e não como adaptação cega a eventos aleatórios. Hartmann sintetiza esse aspecto do pensamento hegeliano:

Hegel penetra nas raízes das ciências de seu tempo mais profundamente do que qualquer outro dos idealistas. [...] O mundo é um sistema de formas único e conexo em que domina a tendência do inferior para o superior. Todo o ser material, físico e sem vida, tem implícita tendência para o ser vivo; tudo o que vive tende para a consciência; toda a consciência para o ser espiritual; todo o ser espiritual subjetivo para o espírito do objetivo. E assim sucessivamente até chegar à penetração absoluta, ao 'ser-para-si' de tudo o que é (Hartmann, s/d, p. 313).

Com isso, torna-se possível compreender com maior amplitude o significado da vida do espírito como enfrentamento e superação da morte em termos dialéticos. A morte, longe de representar a negação da vida, integra a dinâmica imanente da superação da finitude. Ela é o ponto de transição necessário no processo racional do Absoluto, pelo qual as contingências da existência orgânica são superadas em sua inserção numa totalidade infinita. Vida e morte não são termos antitéticos, mas momentos de um mesmo movimento especulativo, no qual a vida se define como corporificação contínua da Ideia, e a morte como expressão de sua superação: “a morte é essencial ao que vive. [...] Sendo a unidade de Ideia e objetividade, a Vida tem de ser corporificada, logo, tem de ser corporificada em algum lugar, tem de ser coisa viva particular. Porém, como coisa viva particular ela jamais poderá estar em conformidade com a ideia universal, é contraditória, e, assim, mortal. Ela tem de perecer” (Taylor, 2014, p. 366-367). O perecimento das formas de vida finita é, nesse sentido, intrínseco à própria manifestação do espírito. A morte representa, assim, uma etapa necessária no aprendizado do espírito acerca de sua própria infinitude, pois é por meio

da limitação e da perda que a consciência se eleva à percepção de sua imortalidade. A alma, enquanto expressão do espírito, não é imortal por escapar à morte como um acidente externo, mas porque nela se manifesta a eternidade imanente da autoconsciência. A imortalidade da alma, conforme Hegel, não se realiza apenas como um evento futuro, mas é uma qualidade já presente na própria constituição do espírito, enquanto saber do eterno:

Se denomina mortal ao que pode morrer; imortal é aquilo que pode chegar a um estado no qual a morte não penetra. Assim, a imortalidade da alma não deve ser representada como se ela se realizasse só tardiamente; ela é uma qualidade presente; o espírito é eterno, e portanto isso já está presente; o espírito em sua liberdade não existe no círculo de sua limitação; para ele, que pensa e que sabe puramente, o objeto é o universal; isso é a eternidade. Eternidade não é mera duração, pois eternidade é saber, saber do eterno. Por conseguinte, aqui a eternidade do espírito foi levada à consciência nesse conhecer, nessa mesma separação que conduziu à infinitude do ser-para-si e que não está mais enredada no natural, no contingente, no exterior. Essa eternidade do espírito em si é agora aquilo que o espírito é em-si diante do todo, mas o ponto de vista mais preciso em que nos encontramos consiste em que o espírito não deve ser, como é, mero espírito natural, pois deve ser tal como é, em-si e para-si. O espírito deve considerar-se a si mesmo e mediante isso existe o desdobramento; ele não deve se deter nesse ponto de vista no qual não é como é virtualmente; ele deve adequar-se ao seu conceito, ao Espírito Absoluto (Hegel, 1987, p. 134-135).

Considerações finais

A presente reflexão teve por objetivo estabelecer uma problematização filosófica sobre a diferença entre o conceito de *dasein* na obra de Heidegger e de Hegel, para possibilitar a compreensão dos significados distintos atribuídos pelos dois filósofos à morte. Conforme abordamos, Heidegger compreende o *dasein* não como indivíduo psicológico isolado, mas como entidade inseparavelmente imersa em um mundo temporal, e que tem sua existência cercada pela finitude. Ser e mundo são compreendidos como unidade ontológica, e por esse motivo, a contingência e a finitude constituem o elemento nuclear da existência. Na medida em que o *dasein* experiencia uma existência fundamentalmente caracterizada pela finitude, ele está permanentemente exposto à angústia perante a morte. No horizonte existencial delineado por Heidegger, conforme abordamos, a angústia não é um simples sentimento psicológico e ôntico, pois ao expor a nulidade de todos os projetos humanos quando confrontados com a morte, a angústia é ontológica. A angústia expõe a unidade ontológica entre ser e nada, convocando o ser humano ao apelo da consciência para uma existência autêntica, capaz de superar a tendência cotidiana de queda no âmbito anônimo das coisas mundanas.

Embora Heidegger possa ser considerado o mais importante filósofo do século XX, sua analítica da existência suscita um problema para o qual o rebuscado aparato conceitual por ele empregado se mostra impotente. Dado que o *dasein* encontra-se ontologicamente suspenso no nada, torna-se filosoficamente pertinente questionar de que modo a experiência da angústia pode conduzir à aceitação consciente da finitude e, por conseguinte, à elevação do ser humano a uma existência autêntica, orientada por projetos livres, lúcidos e verdadeiros. A conexão estabelecida por Heidegger entre o enfrentamento da angústia e a possibilidade de autenticidade não se apoia em qualquer fundamento ontológico de natureza metafísica. A angústia existencial, tal como descrita por Heidegger, revela a presença de um abismo, o vazio originário que expressa a tensão ontológica irreduzível entre ser e nada, e, nesse sentido, denuncia a ausência de valores ou princípios fundacionais que possam ancorar a existência em termos absolutos. Assim, a única atitude filosófica coerente com essa finitude estrutural é o niilismo, entendido como recusa prévia

de qualquer fundamentação valorativa absoluta. Essa leitura pode ser confrontada com a concepção de Kierkegaard, que já havia tematizado a angústia como condição existencial fundamental. Para o pensador dinamarquês, na ausência de fundamentos absolutos que orientem a existência, a angústia tende a degenerar em desespero, ou seja, em uma enfermidade do espírito cuja manifestação se aproxima do colapso psicológico, configurando o que ele denomina “doença mortal”: “uma ‘doença mortal’ no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa. [...] Quem desespera não pode morrer; assim com um punhal não serve para matar pensamentos, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo” (2017, p. 325).

Em outras palavras, sob uma perspectiva psiquiátrica e psicológica, quando um ser humano se propõe o enfrentamento da angústia diante da morte, e vê a si mesmo com um ser-para-morte, cuja existência é completamente despida de horizontes teleológicos de redenção, é forçoso reconhecer que tal condição existencial parece muito mais propensa à depressão emocional do que a uma existência autêntica. Dessa forma, por mais que a analítica existencial de Heidegger pretenda se opor a ilusões metafísicas em nome da existência finita e concreta do ser humano, sua concepção de um homem supostamente capaz de enfrentar a morte como horizonte insuperável transparece afinidades idealísticas muito pouco condizentes com suas pretensões ontológicas. Por esse motivo, expomos na presente reflexão a concepção filosófica de Hegel sobre o *dasein*, em que o ser-no-mundo é pensado sob uma perspectiva em que a finitude está inserida em um processo de superação dialética.

Para Hegel, a finitude do *dasein* não é ontológica, pois o ser-no-mundo é espírito corporificado, necessariamente determinado, e dotado de uma autonegação interna que o conduz ao perecimento. Mas a morte não é, como postula Heidegger, “a possibilidade mais própria, insuperável, intransferível e certa do *dasein*”, pois sua finitude não é ontológica, sendo apenas um evento biológico intrínseco à existência de entidades vivas corporificadoras da vida infinita do espírito: “as coisas finitas desaparecem precisamente porque são tentativas de corporificar o infinito” (Taylor, 2014, p. 268). Na concepção hegeliana, se a vida é manifestação imperfeita da Ideia, a realização plena do Absoluto requer a existência do *dasein*, que é espírito corporificado em sujeitos pensantes capazes de alcançar a autoconsciência em grau supremo. A existência, portanto, integra um processo teleológico imanente cujo fim último é a plena realização do espírito, culminando na humanidade como gênero autoconsciente, potencialmente capaz de realizar o retorno da Ideia a si mesma. A morte, assim, não é a aniquilação da vida, mas um momento necessário de superação da individualidade imediata, condição para a autorrealização do espírito como universalidade: “a ideia da vida se libertou assim não só de qualquer (particular) ‘este aí’ imediato, mas em geral dessa imediatez primeira; com isso vem para si mesma, para a sua verdade; entra assim na existência como gênero livre para si mesmo. A morte da vitalidade singular somente imediata é o emergir do espírito” (Hegel, 1995, vol. I, p. 356).

Referências

- BICCA, L. Ipseidade, angústia e autenticidade. Belo Horizonte, *Síntese*, v. 24(76), 1976.
- DUARTE, A. Heidegger e o tempo: a questão da alteridade em Ser e tempo. São Paulo, *Pepsic*, v. 4(1), jun/2002.
- ELIADE, M. *Mitos, sonhos e mistérios*. Lisboa, Edições 70, 1957.
- HARTMANN, N. *A filosofia do idealismo alemão*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, s/d.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la religión 3 – la religión consumada*. Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia das ciências filosóficas*. São Paulo, Loyola, 1995 (3 vols).
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, Bragança Paulista, USF, 2002.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da lógica: 3 – A doutrina do conceito*. Petrópolis, Vozes, Bragança Paulista, USF, 2018.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis, Vozes, 2015.
- HYPOLITE, J. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- KIERKEGAARD, S.A. *O conceito de angústia*. Petrópolis, Vozes, 2017.
- MARCUSE, H. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença – uma introdução*. Belo Horizonte, Autêntica, 2000.
- REALE, G. e ANTISERI. *História da filosofia*. São Paulo, vol. III, 1990.
- WERLE, M.A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. Marília, *Trans/formação*, 26(1), 2003.
- TAYLOR, C. *Hegel – sistema, método e estrutura*. São Paulo, Isto é, 2014.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Sinésio Ferraz Bueno. sinesioferraz@yahoo.com.br