



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AMANDA CAROLINE NASCIMENTO LINS

**O SUICÍDIO À LUZ DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA: o impessoal
e o ser face ao fim nos diários de Sylvia Plath**

**RECIFE
2025**

AMANDA CAROLINE NASCIMENTO LINS

**O SUICÍDIO À LUZ DA FENOMENOLOGIA HEIDEGGERIANA: o impessoal
e o ser face ao fim nos diários de Sylvia Plath**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sandro Márcio Moura de Sena.

RECIFE
2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Lins, Amanda Caroline Nascimento.

O suicídio à luz da fenomenologia heideggeriana: o impessoal e o ser face ao fim nos diários de Sylvia Plath / Amanda Caroline Nascimento Lins. - Recife, 2025.

186 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: Sandro Márcio Moura de Sena.

1. Heidegger; 2. Suicídio; 3. Sylvia Plath; 4. Ser-para-a-morte; 5. Impessoal. I. Sena, Sandro Márcio Moura de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

Em memória de Nina

There is a pleasure in the pathless woods,
There is a rapture on the lonely shore,
There is society, where none intrudes,
By the deep Sea, and music in its roar:
I love not Man the less, but Nature more,
From these our interviews, in which I steal
From all I may be, or have been before,
To mingle with the Universe and feel
What I can ne'er express, yet can not all conceal.

— Lord Byron

She should have died hereafter.
There would have been a time for such a word.
Tomorrow, and tomorrow, and tomorrow
Creeps in this petty pace from day to day
To the last syllable of recorded time,
And all our yesterdays have lighted fools
The way to dusty death. Out, out, brief candle.
Life's but a walking shadow, a poor player
That struts and frets his hour upon the stage,
And then is heard no more. It is a tale
Told by an idiot, full of sound and fury,
Signifying nothing.
(SHAKESPEARE, 2005, p. 3798-3799)

RESUMO

A presente dissertação visa analisar os diários de Sylvia Plath (1950-1962), que serviram como testemunho ôntico-existenciário para teses ontológicas acerca do impessoal e ser-para-a-morte, bem como interpretar o suicídio enquanto dissolução da verdade de acordo com a filosofia heideggeriana. Para tanto, apresentei os motivos pelos quais a análise fenomenológica guia a pesquisa, sendo utilizada tanto para delimitar o que é ser e mundo em Heidegger enquanto contexto ou rede de significados para possíveis interpretações e de que maneira o *Dasein* compreende e é afetado em tal conjuntura quanto para uma interpretação do fenômeno da finitude. A partir disso, foi discutido o impessoal enquanto característica originária do *Dasein* e modo de “fuga” da morte nas ocupações cotidianas, apesar de ser um evento comum no dia-a-dia, além de explanar o conceito de verdade em Heidegger e possibilidade de desvelamento através dos diários. Posta a descrição de tais estruturas do ente humano, foi aprofundado o conceito existencial de morte enquanto forma constitutiva de ser-no-mundo, os modos de ser finito, a tonalidade de humor da angústia, a qual nos lembra a respeito de nossa finitude, e o suicídio como possibilidade radical de impossibilidade. Com esta compreensão de quem é este ente que morre, seus existenciais e ser face ao fim, considerando a relação entre verdade e obra de arte para Heidegger, a escrita confessional nos diários de Sylvia Plath, o impessoal e ser-para-a-morte, bem como o suicídio, foram interpretados, a partir da situação hermenêutica da autora, em diálogo com a fenomenologia heideggeriana.

Palavras-chave: Heidegger; suicídio; Sylvia Plath; ser-para-a-morte; impessoal.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the diaries of Sylvia Plath (1950-1962), which served as an ontic-existential testimony for ontological theses about the impersonal and being-towards-death, as well as to interpret suicide as a dissolution of truth according to Heideggerian philosophy. To this end, I presented the reasons why phenomenological analysis guides the research, being used both to delimit what being and world are in Heidegger as a context or network of meanings for possible interpretations and in which way Dasein understands and is affected in such a situation, as well as for an interpretation of the phenomenon of finitude. From this, the impersonal was discussed as an original characteristic of Dasein and a way of “escape” from death in daily activities, despite it being a common event in everyday life, in addition to explaining the concept of truth in Heidegger and the possibility of unveiling through the diaries. Having described such structures of the human being, the existential concept of death as a constitutive form of being-in-the-world was deepened, as well as the modes of being finite, the tone of humor of anguish, which reminds us of our finitude, and suicide as a radical possibility of impossibility. With this understanding of who this dying being is, its existentials and being in the face of the end, considering the relationship between truth and work of art for Heidegger, the confessional writing in Sylvia Plath's diaries, the impersonal and being-towards-death, as well as suicide, were interpreted, based on the author's hermeneutic situation, in dialogue with Heideggerian phenomenology.

Keywords: Heidegger; suicide; Sylvia Plath; being-towards-death; impersonal.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 PRIMEIRO CAPÍTULO: QUEM É ESSE ENTE QUE MORRE?	21
2.1 O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO	21
2.2 A EXISTÊNCIA IMPESSOAL	33
2.3 O CONCEITO EXISTENCIAL DE VERDADE	40
3 SEGUNDO CAPÍTULO: O CONCEITO EXISTENCIAL DE MORTE	51
3.1 OS DIVERSOS MODOS DE SER FINITO	51
3.2 A TONALIDADE DE HUMOR DA ANGÚSTIA	60
3.3 A MORTE COMO SER FACE AO FIM E O SUICÍDIO	70
4 TERCEIRO CAPÍTULO: OS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH À LUZ DA FENOMENOLOGIA	90
4.1 VERDADE E OBRA DE ARTE	90
4.2 O IMPESSOAL NOS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH	102
4.3 SER-PARA-A-MORTE E SUICÍDIO NOS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH	137
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	173
REFERÊNCIAS	176

1 INTRODUÇÃO

O fenômeno do suicídio será interpretado a partir da ontologia heideggeriana, sendo utilizados os diários de Sylvia Plath como testemunho de teses do filósofo. A partir disso, tem-se também como objetivo contribuir para uma abordagem do suicídio que possa ser anterior às prescrições éticas ou moralizantes. Para tanto, o presente trabalho será estruturado da seguinte forma: será apresentada uma breve introdução da história do suicídio e da fenomenologia a fim de contextualizar historicamente o tema principal e o método que será utilizado; a partir do primeiro capítulo, discorrerei sobre quem é o ente que morre, serão descritas as estruturas fundamentais ontológicas do ente humano, o *Dasein* (ser-aí), e, através do primeiro subcapítulo, apresentarei o ser-no-mundo; em seguida, no segundo subcapítulo, será explorada a existência impessoal — tema que será retomado para análise dos diários —, a qual marca o *Dasein* em seu cotidiano e é o fio condutor para a investigação heideggeriana; e finalizarei o primeiro capítulo apresentando o conceito existencial de verdade, de que modo esta se deu ao longo da história da filosofia, bem como tratarei de verdade enquanto desvelamento em Heidegger.

No segundo capítulo, será abordado o conceito existencial de morte, sendo explorados, inicialmente, os diversos modos de ser finito de acordo com o pluralismo modal heideggeriano: o fim da coisa, do utensílio, do animal e do *Dasein*, considerando o modo de ser de cada tipo de ente. Após isso, será abordada a tonalidade de humor fundamental da angústia, crucial para despertar o *Dasein* para uma relação mais própria com sua morte, assim como o nada ao qual ela se direciona e de que forma se compreendem as tonalidades afetivas na analítica existencial. Em seguida, o subcapítulo que aborda o tema central e o desenvolve de acordo com a fenomenologia de Heidegger, que aprofundará o conceito de morte como ser face ao fim e interpretará o suicídio como possibilidade radical de impossibilidade, enquanto dissolução da verdade e liberdade.

No terceiro e último capítulo, será reconstruída a relação entre obra de arte e verdade para que se compreenda de que maneira *Os Diários de Sylvia Plath (1950-1962)*, enquanto obra de arte, desvelam um mundo e servem como testemunhos ôntico-existenciários de teses heideggerianas ontológicas acerca do impessoal e do ser-para-a-morte, culminando nos dois últimos subcapítulos, que analisarão os diários a partir do impessoal, do ser face ao fim e do suicídio. Expresso isso, iniciarei agora uma introdução à temática principal: o suicídio.

Ao longo do tempo, predominou, nas sociedades ocidentais, a desaprovação acerca da decisão de tirar a própria vida, sobretudo em casos nos quais o interesse particular não estava

em consonância com a coletividade. No tocante à história da morte voluntária, temos, na antiguidade, um período no qual tanto a loucura quanto o suicídio tiveram maior aceitação. Em *Fedro*, Sócrates defende a loucura divina, expõe que a mesma não é um mal, mas que

(...) na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura. (...) os antigos que instituíram os nomes não acreditavam ser a loucura [*mania*] nem algo vergonhoso, tampouco uma desonra; pois a essa belíssima arte com a qual se discerne o porvir, urdindo tal nome, não a teriam chamado de *maniké*, mas instituíram-no acreditando que é bela sempre que surgida por dádiva divina — e os homens de agora, por sua vez, desprovidos do sentido de belo, inserindo um T, chamaram-lhe de *mantiké* [profética] (...) a loucura advinda dos deuses, como os antigos testemunham, é mais bela portanto do que a moderação surgida entre os homens. (PLATÃO, 2016, p. 96-97)

Ainda, nesses termos, exalta o poeta louco: "Aquele que se apresentar, por sua vez, às portas da poesia sem a loucura das Musas, como que convencido de ser um poeta unicamente pela arte, não chegará a termo, e a poesia composta por quem está no bom senso é ofuscada por aquela do tomado de loucura." (PLATÃO, 2016, p. 97). A defesa da loucura feita por Sócrates revela um modo distinto de compreendê-la, contrastando com a visão frequentemente marginalizadora que a trata como algo a ser "consertado". Do mesmo modo, o suicídio — hoje muitas vezes visto de forma pejorativa ou como uma fuga inadequada — pode, em diferentes contextos históricos e sociais, ser entendido como uma expressão legítima de liberdade ou de honra.

Para Platão e Aristóteles, os interesses pessoais não deveriam ser priorizados sem que fossem considerados os deveres para com as divindades (no caso de Platão) ou para com a Cidade (no caso de Aristóteles), na qual os cidadãos deveriam realizar os papéis a eles atribuídos (MINOIS, 1995 *apud* LESSA, 2018). Para Aristóteles, o suicídio era um ato de covardia e um rasgo na trama social. No caso dos Epicuristas e Estóicos, posteriores a Platão e Aristóteles, Minois (1995) *apud* Lessa (2018) explica que o valor supremo estava na liberdade, principalmente a de decidir por si próprio acerca de viver ou morrer, resultando em insensatez conservar uma vida com mais males do que satisfações.

No império Romano, o suicídio passa a ser uma preocupação do Estado. Nele, a lei julgava de acordo com os cinco motivos isentos de penalidade: tédio da vida, dor extrema, vergonha, loucura e paixão (ALVAREZ, 1999 *apud* LESSA, 2018). Dessa forma, iniciava-se um processo de regulamentação para o controle do suicídio, de acordo com interesses econômicos, políticos e sociais.

Durante a idade média, a condenação do suicídio independe de motivação. De acordo com Lessa (2018), o fundamento para isso está presente no quinto mandamento bíblico —

“não matarás” — e na tradição cristã que se apoiava em Santo Agostinho. Para o filósofo medieval, todos os tipos de suicídio eram dignos de intervenção, pois, apesar do aspecto desprezível da vida terrena, esta era, ao mesmo tempo, uma dádiva do divino e não caberia, portanto, ao homem “(...) o direito de abrir as portas da vida eterna com as próprias mãos” (LESSA, 2018, p. 8).

No século XVII, o termo “suicídio” surge na Inglaterra e o seu ato passa a receber punições jurídicas baseadas em determinações morais. Essas punições se aplicavam tanto àqueles que tentavam cometer suicídio, com confiscos de seus bens ou mesmo sua prisão, quanto aos cadáveres dos suicidas, com sua “execução” (ALVAREZ, 1999 *apud* LESSA, 2018). Nesse contexto, é possível observar a ineficácia da tentativa de controle a partir de uma carta deixada por Richard Smith, um encadernador londrino que se enforcou junto à sua esposa após matarem a filha de dois anos para fugir da fome e miséria. Eis um trecho desta carta, exposta na obra de de Minois (2018): "Por fim, não desconhecemos algumas leis humanas que são feitas para inspirar o terror; porém, indiferente àquilo em que nossos corpos podem se tornar depois da vida, nós os deixamos à disposição da sabedoria dos juízes." (MINOIS, 2018, p. 310).

Com a publicação de *Anatomia da melancolia* (1621), de Robert Burton, a melancolia saiu do rol do pecado e do crime e passou a ser incluída no rol das patologias (FEIJOO, 2020). Na referida obra, a melancolia é abordada enquanto uma doença mental situada no cérebro: “A melancolia é um conceito psicológico, é um desequilíbrio do cérebro. Objetos de pesquisas médicas, o suicídio se seculariza.” (MINOIS, 2018, p. 119-120). Conforme o autor, a explicação através da melancolia é um instrumento de dessacralização e descriminalização do suicídio. De certo modo, a explicação para o suicídio na melancolia retira a responsabilidade tanto dos suicidas quanto dos vivos.

No final do século XVIII e início do século XIX, os estudos sobre suicídio surgiram no intuito de proporcionar dados estatísticos e classificatórios, como podemos atestar em *O suicídio* (1897) de Durkheim. Seguindo essa abordagem, de acordo com Didi-Huberman (2015), na medicina, a psiquiatria almejava uma “linguagem quadro” com o objetivo de distinguir as doenças mentais, buscavam-se movimentos na alma e no corpo que atestassem tipos desviantes de existência. No século XX, segundo Foucault (2019), houve um crescimento dos manicômios, da patologização, bem como um processo de medicamentação de tudo aquilo que fosse considerado desviante.

A partir do exposto, levando em consideração a história da morte voluntária, pode-se perceber que tomar o caminho de aniquilação da própria vida, em vez de seguir o preceito

determinado pela sociedade para a existência, a saber, o de manter a vida a qualquer custo, é considerado um dos piores crimes que alguém pode cometer, muito embora ele não lesione diretamente a outro, mas apenas a si mesmo. Nas palavras de Minois (2018):

Recusar o dom de Deus e também a companhia de nossos semelhantes no banquete da vida são duas faltas que os representantes religiosos, que administram as dádivas divinas, e os dirigentes políticos, que organizam o banquete social, não podem tolerar. Ser ou não ser: a questão não é essa, dizem eles, se existimos, é porque devemos existir para glorificar a Deus e nos tornar úteis à sociedade. Aqueles que fogem são punidos com rigor, por um lado, no além, e, por outro, em seu cadáver. (MINOIS, 2018, p. 4)

Em contrapartida à breve introdução da história do suicídio na sociedade ocidental apresentada, trago algumas perspectivas orientais que demonstram não só aceitação, em alguns casos, mas, até mesmo, uma perspectiva virtuosa do suicídio e seu incentivo, como pode ser observado em países como Índia e China, os quais abordarei alguns casos e contextos históricos a seguir.

Na Índia, há o *sati*¹, um ritual no qual a esposa sacrifica-se, através da imolação, na pira funerária de seu marido falecido, ela pode queimar-se junto com ele (*sahagamana*) ou um tempo depois (*sahamarana*), abraçada com algum objeto que pertenceu ao seu cônjuge. A cerimônia existe desde antes do século III a.C., é pública e prevê procissões, festejos, banquetes, podem participar centenas ou milhares de pessoas, podendo cantar, comer e beber por dias, em uma espécie de despedida, depois, desfilavam, a pé, a cavalo ou elefante, por exemplo, até o local da imolação. Abaixo, um relato de 22 de dezembro de 1623, de Pietro Della Valle, explorador italiano, que testemunhou uma cena do rito na cidade de Ikkeri:

Ja passeando por toda a cidade a cavalo com o rosto descoberto: segurava numa mão um espelho e na outra um limão², não sei por que, e olhando-se no espelho, num tom lamentoso bastante comovente de se ouvir, ia não sei se falando ou cantando certas palavras, que não entendi por não conhecer a sua língua, mas me disseram que eram como que uma débil despedida do mundo e de si mesma. (DELLA VALLE, 1667, p. 241 *apud* BARBAGLI, 2019, p. 265)

O ritual visava expressar tanto o peso das obrigações dos maridos perante suas esposas quanto as delas, que deveriam acompanhá-los até a morte. Na teoria, a decisão era tomada individualmente, por cada uma das esposas, seja nas relações monogâmicas ou poligâmicas. A

¹ No masculino para designar o rito — que também pode ser nomeado *suttee* —, no feminino para designar a mulher que o comete (BARBAGLI, 2019)

² Na ocasião, provavelmente funcionou como um talismã: “O limão, por sua vez, era um amuleto, que servia para proteger a viúva, na transição em que se encontrava, contra os espíritos do mal. (ZACHARIAE, 11904 *apud* BARBAGLI, 2019, p. 270).

cerimônia era vista como um “segundo matrimônio” no qual as cinzas do casal se uniriam, assim, conforme muitos relatos, as mulheres que realizavam o *sati* aparentavam firmeza em sua decisão, tranquilidade e não temer o fogo. De acordo com o relato de Della Valle *apud* Barbagli (2019), o rosto da mulher que subia na pira permanecia tranquilo, demonstrava dor pela morte do marido e desejo de ir encontrá-lo “no outro mundo”.

No entanto, há relatos de coerção para a prática do *sati*, principalmente entre as pessoas das castas mais elevadas, para se criar ou manter uma “boa reputação”. Nesses casos, as mulheres eram drogadas (o que pode ser a causa da aparente tranquilidade das mesmas diante do rito) ou amarradas à pira. Ainda, segundo Barbagli (2019), não se sabe com qual frequência houve os casos de coerção. Com isso, de acordo com o autor, o que era compreendido como um costume, começou a perder a “legitimidade”. Além disso, mesmo aquela que decidisse se imolar, era forçada a completar o rito até o fim, sem a opção de voltar na sua decisão, pois uma fuga representaria uma desonra para a família. Desse modo, havia diversas precauções, tanto em relação à vigilância da esposa ao longo do processo quanto à persuasão para que levasse o rito até o fim. Um outro ponto, de acordo com Varthema (1535) *apud* Barbagli (2019), era a contribuição dos parentes para “acelerar o processo”, por exemplo, enquanto a esposa queimava, poderiam agredi-la com bastões.

Outras formas de suicídio eram admitidas na Índia. Poderia-se atentar contra si mesmo, desde que em jornada espiritual, como forma de expiação de ato criminoso, para evitar a desonra ou tornar-se prisioneiro (no caso de insucesso militar, matavam-se com a espada ou lançavam-se ao fogo). Por outro lado, o suicídio, por exemplo, de um homem por fracasso econômico ou de uma mulher casada por desilusão amorosa, eram reprováveis, pois tratavam-se de motivos “puramente pessoais” e em contextos nos quais a “vida ainda poderia seguir em pleno desenvolvimento”. No caso da autoimolação no *sati*, este era considerado um ato heroico, tal qual ao do marido morto em guerra era visto como um ato de coragem. Porém, é importante adotar uma perspectiva crítica e de gênero em relação ao ritual, pois na cultura indiana, além da escolha poder ser realizada a partir de uma pressão de outras pessoas ou social, prosseguir com a existência enquanto viúva poderia ser ainda mais doloroso do que a imolação, uma vez que tendia a sofrer diversos tipos de violência, inclusive de seus parentes, tornando-se, muitas vezes, mendigas ou vendendo seus corpos. Assim, através do *sati*, poderiam pôr fim aos seus dias mantendo a imagem de esposa virtuosa, bem como o prestígio da família e, até mesmo, tornando-se um “ser sobrenatural”. Como aponta Barbagli (2019): “A decisão de se imolar ou não com o marido implica, portanto, uma escolha entre duas condições radicalmente opostas. Se uma *sati* é fausta, uma viúva é infausta. Se a primeira é

amada, venerada, celebrada, a segunda é odiada, desprezada, evitada e isolada.” (BARBAGLI, 2019, p. 290). Portanto, em contraposição à concepção na qual há pressão social para a preservação da existência a todo custo, no caso do “código hinduísta”, a viúva era considerada um ser “(...) impuro, sem identidade social e fonte de contínua desordem” (BARBAGLI, 2019, p. 292), vítima de inúmeros castigos, incentivadas ao suicídio, e estas, quando não se matavam na pira do marido, por vezes, se imolavam cinco, dez ou quinze anos após a morte dele. Mesmo após reformas, campanhas e proibições, ainda há a realização deste antigo rito.

Assim como na Índia, durante a história da China, há um movimento suicida por parte das mulheres, no entanto, por motivos e realizados de modos diversos. De acordo com Mao Tsé-Tung *apud* Barbagli (2019), foi identificado o casamento arranjado como motivo de suicídio das jovens chinesas, havendo três responsáveis: sociedade chinesa e as famílias delas e dos respectivos homens que seriam seus pares. Para Mao Tsé-Tung, nesse contexto, a jovem sofreria, por exemplo, com o estupro nas relações sexuais forçadas. Por vezes, diante da falta de alternativa, as jovens chinesas combinavam de se matar juntas, rejeitando o casamento arranjado, elas vestiam suas melhores roupas e se atiravam no rio mais próximo, tal ato poderia ocorrer em grupos de oito ou doze pessoas (BARBAGLI, 2019).

O suicídio das mulheres chinesas também poderia ocorrer após a morte do noivo, pois costumavam ser prometidas aos seus pares desde muito novas, até mesmo antes do nascimento, assim, em muitos casos, conviviam desde a infância, de modo que se afeiçoaram pelo seu prometido e, com isso, se algo ocorresse, como a eventual morte do noivo, poderiam optar por manterem-se “solteiras fieis”. No entanto, isso poderia ocasionar diversos problemas familiares, uma vez que ficariam sem um marido para intervir pelas mesmas, logo, acabavam optando por matar-se, diante dos conflitos familiares gerados:

Quando percebiam que os discursos eram inúteis, buscavam auxílio na linguagem do corpo. Recorriam, então, àqueles atos de desfiguração que, na tradição confuciana, eram usados para fazer um juramento ou uma promessa solene: cortavam as orelhas, os dedos ou os cabelos. Ou utilizavam uma forma de pressão totalmente nova, que ajudaram a introduzir no repertório cultural, qual seja, o recurso às tatuagens, gravando no rosto caracteres que apresentavam externa e clamorosamente suas convicções (p. ex., “o meu coração não mudará”). E se tudo isso não bastasse, escapavam ao controle dos parentes e tiravam a própria vida. (LU, 2008, p. 185-190 *apud* BARBAGLI, 2019, p. 335)

Esse mesmo tipo de mutilação poderia ocorrer às viúvas, bem como o suicídio após a morte do marido, que teve aumento na China de 1279 a 1911, conforme Barbagli (2019). Apesar de algumas tentativas de proibição do ato ou de vinculá-lo a uma autorização especial

do ministério dos ritos, além do incentivo para que tais mulheres dessem continuidade a suas existências e se dedicassem aos cuidados dos sogros e criação dos filhos, essas mulheres, por muitas vezes, preferiam matar-se. Como é o caso citado por Barbagli (2019), de uma mulher, Li, que, criada desde criança por uma família que a prometeu ao filho, Du, desde cedo, ambos cresceram juntos, mas, após sete anos de convivência, o jovem morreu afogado em um poço, a jovem permaneceu viva para cuidar dos pais dele, como caberia a uma nora, adotou um filho e arranjaram-lhe casamento, no entanto, após um tempo, comunicou ao irmão mais velho de Du: “Agora que seus pais morreram e há na nossa família pessoas suficientes para celebrar os ritos a eles na nossa sala ancestral. A pessoa do poço esperou por bastante tempo. Devo seguí-la.” (BARBAGLI, 2019, p. 329). Assim, 21 anos após a morte de seu noivo, no dia de seu aniversário, Li cometeu suicídio atirando-se no mesmo poço.

A sociedade chinesa, diferentemente da indiana, incentivava a viúva a “tocar a vida adiante”, comprometida com certas atividades que dariam sentido à sua existência. Além disso, o suicídio era aceito e até bem visto tanto para os homens quanto para as mulheres, em diversos casos, tendo em vista manter a virtude e a honra. Podem-se citar, dentre os casos bem aceitos, os de lealdade ao soberano, castidade, justiça, guerra, dentre outros. Para os chineses, a morte não era o maior dos males, era preciso escolher dentre aquilo que se prezava mais e, desde que justificado por um valor superior, o suicídio era socialmente aceito, pois deveria ser feito bom uso tanto da vida quanto da morte. Assim, eram respeitados os suicídios cometidos por razões como “lealdade em relação ao imperador, aos pais ou ao cônjuge, como forma de reação a condições sociais opressivas, como meio de protestar e para obter justiça ou para se vingar.” (BARBAGLI, 2019, p. 321). Também era comum o suicídio para não se submeter aos inimigos, era dever moral renunciar à própria vida para não servir a um novo soberano. Barbagli (2019) cita os casos das mulheres que se mataram durante a Dinastia Ming (1368-1644), sozinhas ou em grupo, as que pertenciam à elite culta escreviam poemas precedidos por uma breve introdução autobiográfica para expor os motivos de sua escolha e demonstrar a sua capacidade de enfrentar a situação e resistir aos invasores. Conforme o autor, essas mulheres eram motivadas, acima de tudo, pelo medo de perder a honra.

Ainda, em defesa de sua honra e, muitas vezes, diante da falta de amparo familiar e social, as mulheres chinesas matavam-se após serem molestadas ou sofrerem alguma violência sexual. Barbagli (2019) utiliza como exemplo a norma moral da Dinastia Yuan, a qual dita que uma mulher não poderia ser tocada por outro homem que não fosse seu marido e, caso ocorresse, ela seria considerada desonrada e deveria se matar. O autor destaca os

resultados de uma pesquisa³ na qual, quanto menor a gravidade da agressão, maiores as chances da mulher chinesa cometer suicídio no século XVIII. Ao que parece, isso se deve ao fato de que, caso se tratasse de algo mais grave, havia mais chances de terem algum tipo de prova ou de serem vingadas pelo marido ou por um irmão, por exemplo, os quais poderiam matar seu agressor e, com isso, havia menos chances de cometerem o suicídio. No entanto, quando se tratava de algo mais “brando”, nenhum tipo de providencia costumava ser tomada, embora sua honra fosse perdida para sempre, logo, buscavam uma redenção na morte, pois: 1. dissiparia dúvidas sobre a sua honestidade e fidelidade ao marido, seu corpo inanimado seria como uma prova ao juiz e aos moradores de seu povoado; 2. assim, a máquina da justiça seria acionada e o agressor, geralmente, era punido, mesmo em caso de molestamento ou tentativa de estupro, o agressor seria morto; 3. transformando-se em fantasma⁴, a mulher assombraria o seu agressor e todos os que duvidaram dela, como um fantasma vingador. Para tanto, o suicídio da mulher costumava ocorrer na presença do agressor, dentro ou na frente da casa dele, como forma de denúncia. Para essas mulheres, tal ato não era lido como desespero, como uma conduta impulsiva, mas era visto como um gesto refletido.

Os comportamentos femininos que configuravam ações virtuosas, dentre elas, o matar-se, recebiam condecorações. Na tabela abaixo, os principais comportamentos premiados:

TABELA 1: PRINCIPAIS ESCOLHAS DE UMA MULHER NA CHINA, DIANTE DE ALGUNS EVENTOS, DURANTE A DINASTIA MING E QING (1368-1911):

Evento	Escolha mais comum	Ações virtuosas	
		Em vida	Com a morte
Morte do noivo	Ficar noiva de outro homem	Fica solteira	Mata-se
Morte do marido	Passa a segundas núpcias	Fica viúva	Mata-se
Molestamento ou violências sexuais	Mantém a vida		Mata-se

³ “(...) se fossem violentadas e o estuprador condenado, as mulheres tiravam a vida em 15% dos casos. Além disso, as poucas que tomavam tal decisão normalmente tinham sido violentadas em situações ilícitas ou embaraçosas (p. ex., enquanto estavam roubando alguma coisa). A proporção de suicidas subia para 44% se haviam sofrido uma tentativa (não consumada) de violência sexual e se aproximava de 60% no caso de molestamento sexual. Nesses dois casos, muitas das mulheres que não escolhiam o suicídio haviam sido vingadas pelo marido ou pelo irmão, matando o agressor.” (THEISS, 2004 *apud* BARBAGLI, 2019, p. 340).

⁴ “Acreditava-se que teria especial poder estando de vestido vermelho e, por isso, algumas mulheres, antes de se enforcar, colocavam roupas dessa cor.” (HUNTINGTON, 2005, p. 20-21 *apud* BARBAGLI, 2019, p. 343)

Derrota militar e queda do regime	Mantém a vida		Mata-se
-----------------------------------	---------------	--	---------

Fonte: Elvin (1984); Wakeman (1985); Davis (1996); T'ien Ju-K'ang (1988); Theiss (2004); Lu (2008) *apud* Barbagli (2019, p. 322)

A maioria das mulheres chinesas não optava pelo suicídio, embora constasse dentre as opções mais virtuosas após eventos como morte do noivo, morte do marido, molestamento ou violências sexuais e derrota militar ou queda do regime. Com o tempo, passou a ser cada vez mais dificultada a condecoração. O pedido partia, geralmente, dos familiares dos virtuosos, poderia levar anos e exigia pareceres diversos de várias entidades e autoridades, prefeitura, administração, vizinhos, anciãos, entre outros. Assim, o suicídio passou a ser menos encorajado.

Além da cultura chinesa, de acordo com as épocas abordadas acima, ser mais permissiva ao suicídio, há uma perspectiva diferente da ocidental e cristã também em relação à vingança. De acordo com Barbagli (2019), durante os séculos XIX e XX, a vingança teve uma importância extraordinária na China. A partir disso, a vingança⁵ se manifestava em atos suicidas, como observa Morrison *apud* Barbagli (2019), em 1902: “Na China, uma pessoa se mata para prejudicar outrem. Jurar se matar é a mais terrível ameaça que se pode fazer para atemorizar o adversário. Se o seu inimigo lhe faz uma injustiça, a melhor maneira para que ele se arrependa do seu malfeito é você se matar à porta da casa dele.” (BARBAGLI, 2019, p. 352). O autor cita uma grande responsabilidade diante do suicídio do outro, por alguém específico que pode ser considerado o causador, mas também uma forte culpa a nível comunitário, gerada em todos os que foram responsáveis pela “construção” daquela pessoa. Com isso, na cultura chinesa, o suicídio pode ser uma forma de vingança sem que gere desonra ou ponha em risco os seus parentes e amigos, condenando o outro e o castigando com a culpa ou a desonra sem matá-lo.

Com o passar do tempo, os motivos para o suicídio entre os chineses vão alterando-se. Barbagli (2019) cita a Política do Filho Único, adotada pelo governo chinês na década de 70, o que levou a um aumento no número de abortos, segundo o autor, diante da medida coercitiva, houve resistência e protesto por parte da população, além de um aumento no número de jovens mães que se mataram. Um outro ponto é o aumento de suicídio na população idosa a partir da segunda metade do século XX, o que o autor atribui, em parte, à

⁵ Barbagli (2019) cita exemplos da China medieval. Nela, vassalo, em alguns casos, matava-se por vingança ao seu senhor, tal como o filho por vingança contra o pai, a ameaça de suicídio também era um gesto poderoso.

diminuição na quantidade de membros na família e na permanência destes residindo na mesma casa que os pais, além da diminuição da “reciprocidade” promovida por uma virtude confuciana, na qual os filhos cuidariam dos pais idosos, especialmente em sociedades agrícolas, assim, tais casos são associados principalmente ao enfraquecimento dos vínculos e a migração dos jovens do campo para a cidade. Portanto, a tradição da “devoção filial” dissipou-se sem haver, em contrapartida, uma intervenção do Estado para cuidar do grande número de idosos que vivem no campo e sem aposentadoria.

Atualmente, mesmo aqueles que pretendem subverter a lógica de exclusão dos que desviam da normatização social e promover um diálogo a respeito do suicídio, ainda incorrem, na maioria das vezes, em discursos de cunho moralizante. Embora trate-se hoje de um tema, promovido de forma ampla para discussão, ainda não há espaço para debater a questão acerca de se a existência deve ser mantida ou não. O suicídio costuma ser tratado de forma ou omissiva, ou condenatória. Mesmo em uma tentativa de cuidado para com aquele que deseja não mais viver, esse é dado de modo preventivo, muitas vezes resultando na restrição da liberdade do indivíduo, mediante o controle na categorização ou patologização.

É preciso recuar quanto à naturalização dos comportamentos e objetivação dos fenômenos, evitar explicações deterministas e probabilísticas e compreender o suicídio para além da prescrição de perfis, grupos ou fatores de risco (FEIJOO, 2018). Deste modo, em uma abordagem fenomenológica, não nos caberia buscar as causas de um fenômeno ou mesmo tentar obstruir a liberdade constitutiva do ser humano, mas pode-se acompanhar o acontecer do fenômeno e compreender o seu horizonte de sentido.

A fenomenologia possui diversas “versões” ou “ramificações” que Merleau-Ponty (2018), em sua introdução à *Fenomenologia da Percepção*, descreve — a partir de um certo “caleidoscópio” de seus diversos tipos — como sendo o estudo das essências, estas compreendidas em contexto existencial, ou seja, a partir de uma facticidade. A fenomenologia pode ser compreendida de diversas formas, por exemplo, pode-se considerar, de início, um viés psicológico ou psicologista com o estudo da consciência a partir de Franz Brentano, professor de Husserl, sendo este o fundador da fenomenologia e do método fenomenológico. O método, tal como elaborado por Husserl, consiste em suspender a atitude natural ou teórica das ciências e do senso comum para visualizar os fenômenos tais como se apresentam, de modo a estabelecer de vez a filosofia como ciência rigorosa das essências. Não se trata do descarte completo dos demais modos de conhecimento, mas de uma suspensão da atitude dogmática que os perfazem. Husserl busca a “intuição direta” das essências através da consciência transcendental. É possível acessá-la pela redução fenomenológica (*epoché*), a

partir disso, tentou compreender de que modo os entes são dados e o sentido destes, visados através da intuição. Com Husserl, não há consciência sem objeto e vice-versa, mantêm-se os atos intencionais, mas a fenomenologia se libera de sua gênese brentiana de cunho psicológico e da busca causal, ou seja, como aponta Merleau-Ponty (2018), na perspectiva fenomenológica, não somos resultados de múltiplas causalidades, bem como não somos objeto das ciências. O universo delas não se fecha sobre mim, mas é a partir do mundo da vida que ela pode se desenvolver enquanto uma expressão possível de mundo.

Posteriormente, Heidegger, aluno e discípulo de Husserl, estabelece a estrutura do *Dasein*, o ente humano considerado em sua existencialidade, e seus caracteres ontológicos (os *existenciais*), dos quais o “mundo” é apenas um deles, sendo, portanto, indissociável desse ente. O *Dasein* é lançado em um mundo, sempre disposto afetivamente e encarregado de ser si mesmo. Nessa rede referencial, relaciona-se com os entes através da circunvisão. Em Heidegger, a consciência não é mais o ponto de partida, mas o ser-no-mundo na compreensão, disposição afetiva, linguagem, entre outros existenciais. Dentre estes, incluem-se o impessoal e o ser-para-a-morte, sendo o *Dasein* o único ente que se relaciona com a sua finitude e, com isso, compreende-se a partir do tempo e se projeta.

Diferente da fenomenologia de Husserl, para Heidegger, a consciência não assume uma posição primordial. Assim como Husserl, Heidegger reconhece a autonomia da fenomenologia, pois, “(...) funda-se a si mesma por si mesma” (LEÃO, 2006, p. 13), no entanto, não visa atribuí-la o “rigor científico”. Para Heidegger, a consciência é um fenômeno que convoca o *Dasein* para uma relação mais própria consigo mesmo, com os outros e com o ser-para-a-morte, bem como desperta o seu ser culpado e estar em dívida radical. Antecede as descrições psicológicas, teológicas ou morais, por exemplo, uma vez que funda as mesmas. A consciência ontológica, para Heidegger, desvela-se no apelo, o que será explorado mais adiante, em especial no último subcapítulo.

A “(...) fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece” (HEIDEGGER, 2009, p. 93 *apud* SOUZA, 2023, p. 47). Husserl e Heidegger não são os únicos expoentes desse modo de fazer filosofia, há várias outras versões da fenomenologia. Da mesma forma, a psicologia que encontra seus fundamentos filosóficos na fenomenologia pode ter suas mais variadas versões. Uma dessas versões é a *Daseinsanalyse*, uma linha da psicoterapia que tem suas bases na fenomenologia hermenêutica de Heidegger e

que foi desenvolvida por Medard Boss a partir dos diversos encontros que empreendeu junto ao filósofo alemão em Zollikon⁶.

No diálogo estabelecido entre o filósofo, os médicos e os psicoterapeutas, recorrentemente, foram tecidas críticas à massificação do ser humano, à técnica moderna, bem como ao primado da ciência no âmbito do saber, à sua aparente segurança em torno de seus pressupostos, além do abandono do questionamento da filosofia acerca do ser dos entes.

Levando em conta o que foi exposto até então, o presente trabalho tem como pretensão explicitar, primeiramente, a consideração fenomenológica heideggeriana acerca do ente humano e sua condição ontológica de ser face ao fim, de forma a suscitar uma interpretação fenomenológica acerca do suicídio. Em segundo lugar, elaborar uma análise fenomenológica existencial dos diários de Sylvia Plath, autora que recorrentemente escreveu sobre o tema suicídio.

Em uma leitura fenomenológica do suicídio, não são buscadas as causas para tal ato, pois isto pressuporia a ideia de que não se trata de um ato de liberdade, de algo passível de decisão do ser humano. Estabelecer causas, sejam elas orgânicas, psíquicas ou sociais, na medida em que objetiva o fenômeno, nos faz desviar também dele, além de, em certa medida, negar o caráter de liberdade constitutiva da existência humana.

Na fenomenologia heideggeriana, veremos, a morte desentranha-se como a possibilidade mais própria do *Dasein*, incontornável e que se constitui enquanto um impenhável privilegiado. No entanto, para Heidegger (2015), apesar de ser uma possibilidade ontológica que deve ser sempre assumida, a morte converte-se, na maioria das vezes, em um acontecimento público, em uma interpretação do *Dasein* que diz: “morre-se” e a considera a partir de um caráter impessoal.

Nesse existir lançado em um mundo de modo genérico e indiferente, empenhado nas ocupações e absorvido na interpretação pública do falatório, há uma fuga da estranheza constitutiva da existência. A partir do “morre-se” e do “mas eu não (ainda)”, revela-se o ser-para-a-morte cotidiano. Na cotidianidade mediana, a morte não constitui uma ameaça, pois: “O impessoal dá razão e incentiva a tentação de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio.” (HEIDEGGER, 2015, p. 329).

O ente humano permanece, assim, no discurso tranquilizador e difuso sobre a morte vir algum dia para si, mas não de imediato, até que a disposição da angústia, uma vez que se

⁶ Os encontros regulares estabelecidos entre Heidegger e Boss ao longo de quase dez anos, na comuna de Zollikon, na Suíça, e com a presença de outros médicos e psicoterapeutas, resultou em uma obra intitulada *Seminários de Zollikon* (1987), que reúne protocolos, diálogos e cartas das reuniões organizados por Boss.

abate por sobre o ente, faz surgir o ser-para-o-fim de modo mais originário e profundo, rompendo com a tranquilidade do “ainda-não”. Conforme Heidegger (2015), a angústia não é um humor ameno, arbitrário ou casual de um indivíduo, é importante apropriar-se dela como parte da existência, sendo o próprio ser-no-mundo aquilo com o que se angustia.

Atualmente, é disseminada a crença de que tudo pode ser explicado, de que não há mistérios que a ciência não desvende (FEIJOO, 2020), no entanto, quanto mais a ciência tenta “capturar” o fenômeno do suicídio e dar conta dele, mais este se retrai. A ciência possui, entre suas pretensões, a de “domar” a morte, eliminar a dor e torná-la asséptica. Em se tratando do suicídio, o foco está nas ações de prevenção para o controle, ações baseadas, sobretudo, em uma perspectiva moralizante, que coloca determinado modo de ser como o correto e visa, através de manuais, apontar as causas do suicídio e o que se pode e deve ser feito para que as pessoas não o cometam. A consideração do fenômeno do suicídio desde a perspectiva fenomenológica-existencial caminha em uma direção diversa daquela dos que categorizam como patologia ou desadaptação daquele que pensa ou concretiza o suicídio.

A fenomenologia heideggeriana foi o método escolhido para abordar, no presente trabalho, a escrita confessional dos diários de Sylvia Plath — escritora estadunidense que se asfixiou com gás em 1963, aos 30 anos, em Londres, onde residia. Sylvia passou por tentativas de suicídio e tratamentos psiquiátricos, experienciando dolorosas eletroconvulsoterapias, conforme relata em suas obras. Sua literatura, de caráter íntimo e confessional, pode proporcionar uma reflexão acerca de crenças, padrões, impessoalidade no trato com os outros nas ocupações do cotidiano que nos arrastam, bem como acerca da suspensão deste modo impessoal de ser e da abertura da angústia que propicia a quebra de sentidos pré-estabelecidos pela ditadura do impessoal e uma compreensão do fenômeno da morte de modo mais originário, ou seja, anterior às considerações biologicistas ou moralizantes que guiam boa parte das ciências e às demais visões dogmáticas⁷ acerca do tema do suicídio.

⁷ Aqui, tais visões podem ser expressas nas mais diversas situações e contextos, como no âmbito educacional, da saúde ou em campanhas preventivas, mas refiro-me, especialmente e de forma mais urgente, tanto à violação de direitos humanos que ocorreu em hospitais psiquiátricos ao longo da história, como no caso do Hospital Colônia de Barbacena, evento conhecido como “Holocausto brasileiro” (ARBEX, 2019), quanto às atuais Comunidades Terapêuticas (CT’s), que, apesar dos castigos, torturas, dentre outros diversos tipos de violência identificados nas práticas de isolamento, recebem investimentos públicos em detrimento do Sistema Único de Saúde (SUS), por exemplo, bem como imunidade de contribuição à seguridade social, de acordo com a Lei Complementar nº 187/2021. (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA et al., 2018)

2 PRIMEIRO CAPÍTULO: QUEM É ESSE ENTE QUE MORRE?

2.1 O SER-AÍ COMO SER-NO-MUNDO

Ao longo da filosofia ocidental, ente humano e mundo estiveram separados. Diferente do que aponta a tradição, este tipo de ente, para Heidegger, nomeado *Dasein*⁸ (ser-aí), não é caracterizado negativamente, como sendo aquilo que não é objeto no mundo e, portanto, sujeito. Da mesma forma, para o filósofo alemão, mundo não é definido em categorias ou conjunto de propriedades fixas e imutáveis. Para Heidegger, uma relação de sujeito e objeto, na qual o ente humano é algo contraposto ao mundo ou seus objetos não é o que se estabelece primariamente. Diferentemente, a mundanidade já é um modo de ser do ente humano, mundo o constitui. Conforme Escudero (2016), na filosofia heideggeriana, não somos meros observadores do mundo, pois não podemos nos colocar numa perspectiva externa e apartada. O *Dasein* está desde sempre comprometido com o mundo e em interação constante. Em razão disso, não se pode considerar o ente humano como um sujeito que reduz-se à pura intencionalidade e encerra-se em si mesmo ou mundo como algo meramente exterior. Não há paralelo entre a relação de ente humano e mundo com a relação de sujeito e objeto. A díade (sujeito-objeto) que é considerada tradicionalmente e possibilita uma atitude puramente cognitiva, trata-se, na filosofia heideggeriana, de uma atitude derivada que possui seu fundamento na relação indivisível estabelecida entre *Dasein* e mundo.

Posta tal junção preliminar, não há como acessar um mundo “desentrelaçado” de nosso próprio ser. Heidegger (2015) destaca que o mundo não é um conteúdo que pode ser acessado num segundo momento; o que as ciências da natureza ou exatas propõem acerca do mundo trata-se dos modos possíveis de interpretá-lo. Modo este que arrisca culminar na “desmundização” do mundo, já que não o considera tal como é. Conforme Escudero (2016), a atitude teórico-cognoscitiva entre sujeito e objeto de conhecimento desconsidera a absorção já estabelecida na familiaridade com o mundo e o comportamento atóxico proposto pela fenomenologia heideggeriana.

⁸ O termo *Dasein* é usado por Heidegger para exprimir o ente humano tal como ele se mostra em seu ser. O filósofo evita fazer uso de conceitos tradicionais como “sujeito” e “subjetividade” para se referir ao ente humano por traçar uma linha de descontinuidade com o conteúdo denominado por eles. Nas traduções de língua portuguesa encontramos duas versões do termo, “ser-aí” e “pre-sença”. Para o presente trabalho optei por utilizar o termo original, exceto quando cito algum trecho de uma obra de Heidegger já traduzida.

A existência pré-científica pode ser acessada através da medianidade cotidiana⁹, o modo de ser que o *Dasein* é na maior parte das vezes. A medianidade cotidiana é um constituinte de suma importância para Heidegger, pois dela parte a analítica existencial do *Dasein* (HEIDEGGER, 2015). O saber científico é, portanto, uma modificação deste trato habitual que temos com o mundo. Escudero (2016) cita um exemplo dado por Heidegger para ilustrar uma passagem da práxis diária para uma atitude reflexiva característica da ciência, o autor usa um engarrafamento no trânsito como uma espécie de rasgo num trajeto “automático” do trabalho para casa. Um outro exemplo é o uso do martelo; numa atitude teórica, pensamos acerca de seu peso ou massa, o que retira o martelo de seu contexto pragmático e o coloca apenas como algo material, desprovido de caráter instrumental.

O saber científico tenta fundamentar-se no que é apenas um desdobramento de um todo significativo. A abertura ateórica no mundo cotidiano e dos entes que nele vêm ao encontro do *Dasein* é anterior ao mundo da teoria (ESCUDEIRO, 2016). Assim sendo, o que fora considerado tradicionalmente como conhecimento representa apenas uma modalidade de interpretação.

A ontologia heideggeriana visa preceder qualquer epistemologia ou ciência e determina o conhecimento como uma articulação da compreensão numa estrutura originária de ser-no-mundo. À vista disso, ente humano e mundo são postos como co-originários e há impossibilidade da compreensão realizar-se apartada de significatividade, pois esta característica constitui justamente nossa possibilidade de encontro com o mundo. De acordo com Vattimo (2002), essa articulação de conhecimento é nomeada por Heidegger como “círculo hermenêutico”, que não deve ser visto enquanto círculo vicioso do qual devemos tentar escapar, mas permanecer nele de “maneira justa”, pois o mesmo é expressão do próprio *Dasein* em uma abertura que caracteriza sua estrutura existencial:

Toda relação de pergunta e resposta move-se inevitável e constantemente em círculo. Só que não é um círculo vicioso, um círculo que deveria ser evitado por ser supostamente errado. Antes, o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder. (HEIDEGGER, 2001, p. 64)

Diante de uma abertura constituinte, são possíveis diversas interpretações a partir do todo significativo, sendo este o modo de acesso primário ao mundo. Ainda tendo em vista o ser do ente enquanto possibilidade, conforme Vattimo (2002), na analítica existencial não se busca provar se um “mundo real” existe ou não, pois, em Heidegger, a existência sobrepassa a

⁹ Por ser nomeado “mediano” ou “cotidiano” não deve ser encarado em tom pejorativo.

realidade. Questionar o mundo real é inviável e não é a pergunta norteadora da filosofia heideggeriana, mas sim como é o ser deste ente que eu mesmo sou, o que foi demonstrado através da estrutura existencial do próprio *Dasein*, que tem como fio condutor a existência cotidiana¹⁰.

O ente humano está previamente situado em seu contexto, no qual o *Dasein* compreende enquanto mundo. Na vida cotidiana, o *Dasein* está familiarizado com o mundo, mas não se trata de um mundo com sentido de espacialidade meramente física, como “ser-dentro-de” e em posição determinada, mas de uma espacialidade com sentido existencial. O *Dasein* não está junto ao mundo ou contido neste, mas, condizente com o sentido alemão de “in”/“innan”, primordialmente reside, habita ou permanece (HEIDEGGER, 2015). Nos afazeres diários, o *Dasein* se envolve com o mundo disperso na ocupação, sendo esta um modo primário de relação.

Na familiaridade da vida cotidiana, a qual possui diferentes modalidades de relacionamento com os entes, o *Dasein* se empenha e ocupa. Ele, essencialmente ser-no-mundo, é, também de maneira estrutural, ser-junto a entes intramundanos que vêm ao encontro. Estes, por sua vez, podem ser compreendidos segundo os mais diversos modos de ser (mera presentidade, manualidade, etc). Heidegger (2015), em *Ser e Tempo*, expõe quatro significações e maneiras de compreensão do termo “mundo”. São elas:

1. Mundo como totalidade do existente, entendido em termos ônticos, como recipiente;
2. Mundo para determinar um âmbito ou região ontológica, como mundo doméstico, matemático, físico, do esporte, entre outros;
3. Mundo com sentido existenciário, que pode ser mais plural (mundo público) ou mais “próximo” (mundo doméstico e próprio);
4. Mundo em sentido ontológico-existencial e que comporta o conceito existencial de mundanidade, podendo esta modificar-se, é este mundo que guia a analítica existencial.

Mundanidade estrutura um momento do *Dasein*, o único ente caracterizado como mundano; *Dasein* e mundo são copertinentes. Escudero (2016) salienta que cada *Dasein* não tem seu próprio mundo, assim como o mundo não é fenômeno objetivo ou coleção de objetos

¹⁰ É sabido que a filosofia heideggeriana não despreza o trivial, a práxis, pelo contrário, tem seus fenômenos como guia na investigação pelo ser dos entes. Desse modo, busca uma visada direta das coisas e não se empenha em falsos problemas antes de analisar a solidez de sua estrutura.

para Heidegger. Além disso, a análise fenomenológica não visa realizar uma mera descrição do que há no mundo, mas explicitar sua estrutura ontológica conceitualmente.

Por isso, em sua análise de mundo, Heidegger explora o modo de ser dos utensílios na ocupação, sendo este um modo de lida mais imediato. O *Dasein* cotidiano está constantemente nesse modo e, conforme Escudero (2016), Heidegger destaca o acesso prático-instrumental, onde o *Dasein* desenvolve suas obrigações e tarefas da vida diária. O termo alemão *besorgen* (ocupar-se) tem sentido de atender ou cuidar, sendo um dos modos de realização do *cuidado* (*Sorge*). Na ocupação, o *Dasein* é guiado pela circunvisão, um olhar ao redor, um *know-how*, ou seja, não se trata de uma visão em sentido literal. Podemos utilizar o ato de dirigir como exemplo; após passar por toda fase de aprendizado e pela fase na qual a direção é algo procedimental e mesmo reflexivo, quando é preciso pensar sobre cada etapa e movimento necessário para a boa condução do veículo, até mesmo para ligá-lo, o ato de dirigir passa a dispensar reflexões, conforme o ente humano se habitua à sua prática. A partir disso, é quase como se corpo e carro se misturassem, e o motorista se sente competente na lida com o carro, pois esta visão e familiaridade dá segurança ao manuseio. Este é o saber que guia a lida diária com os instrumentos e é próprio do trato com eles.

Para Heidegger (2015), o instrumento sempre se dá num todo instrumental e, em sua essência, é sempre “algo para [...]”. Nessa estrutura de *ser-para* (*Um-zu*) há sempre referência de algo para algo, o que dá ao instrumento o caráter de pertinência — o qual não se aplica ao *Dasein*. Quanto menos se conceitua sobre o instrumento, mais originária é a compreensão sobre ele, como, por exemplo, no manuseio do martelo, que se desvela no martelar — com isso, o modo de ser do instrumento é a manualidade (*Zuhandenheit*). Conforme Vattimo (2002), tais instrumentos também podem se referir às pessoas que o manuseiam, ao seu material constituinte, etc. O *Dasein* faz uso no mundo circundante, mundo que se orienta na manualidade, além disso, de acordo com Heidegger (2015), tais entes servem na significância, isto é, no contexto conjuntural de uma totalidade específica de lugares referidos. Em *Ser e Tempo*, para ilustrar tal contexto conjuntural, Heidegger usa como exemplo o relógio, pois ao olhar as horas fazemos o uso implícito da posição do sol para a medição oficial do tempo.

Os gregos chamavam os utensílios/instrumentos de *pragmata*¹¹ por se tratarem de entes da ocupação, e se orientavam, pragmaticamente. Na ocupação cotidiana, o utensílio tem seu modo de ser no estar-à-mão ou manualidade. Ainda, conforme Escudero (2016), esta é a maneira na qual compreendemos os verdadeiros significados dos utensílios, através da

¹¹ Do grego “*πραγματα*”, de “*πραγμα*” (*pragma*), pode ter sentido de ocupação, ação ou coisa, de acordo com The Cambridge Greek Lexicon (2021).

manipulação, no trato (*Umgang*) com os mesmos, não podendo haver uma verdadeira compreensão a partir de um sistema meramente teórico ou apenas através da observação, pois isso reduziria o instrumento à simples materialidade. Os entes da manualidade são diferentes das coisas simplesmente dadas (*Vorhandenheit*), que estão-aí (dos materiais como madeira, pedra, ferro, dentre outros), embora se relacionem enquanto referenciais; utensílio e natureza se descobrem, como o sol que se manifesta no relógio.

Através do cuidado (*Sorge*) descobrimos os entes que estão no mundo em sua totalidade e não a partir de uma soma de características dos mesmos. Conhecemos o mundo de acordo com a nossa situação hermenêutica, ou seja, nosso contexto cultural, racial, de gênero, de experiências de vida e afins — a isto Heidegger chama de horizonte de sentido.

Na lida cotidiana e familiar, o ente intramundano anuncia a sua mundanidade e, na surpresa do uso que se encontra perturbado, descobre-se a circunvisão da lida no uso. Heidegger (2015) cita três modos de perturbação, onde o manual perde a sua manualidade:

1. Surpresa: modo de *não-estar-à-mão*, pois há dano ao utensílio, porém isso não o transforma em algo simplesmente dado ou coisa, embora não possa ser empregado;
2. Importunidade: quando o instrumento falta, logo entramos num modo deficiente de ocupação, pois ficamos sem saber o que fazer. Quanto mais falta faz o utensílio e quanto mais o queremos, maior é a sua evidência e importunidade;
3. Impertinência: o utensílio que “obstrui o caminho”, o utensílio vai contra aquilo que se pretende fazer, atrapalha a conclusão de uma determinada tarefa/ocupação.

Nesses três modos, pode-se passar a ter uma atitude reflexiva quanto ao utensílio ou tentar achar alguma solução para o desconforto ou estranheza com uma certa perda da manualidade. Logo, há uma perturbação nas referências do utensílio, no seu ser-para. De acordo com Heidegger (2015), a circunvisão se depara com um certo vazio, a partir da quebra de nexos referenciais, podemos nos dar conta de como as coisas funcionam, mas de modo reflexivo. Escudero (2016) usa como exemplo o adoecimento do corpo humano, no qual pode ocorrer algo similar, no sentido de uma perturbação que nos coloca enquanto doentes e abala nossa familiaridade com o mundo circundante, de modo que passamos a perceber coisas que antes não víamos, a partir de uma certa restrição do corpo doente. Em suma, como aponta Heidegger (2015), “O não anunciar-se do mundo é a condição de possibilidade para que o manual saia da sua não surpresa.” (HEIDEGGER, 2015, p. 124). Portanto, todo instrumento

funciona numa totalidade referencial, ligando-se a outros entes, instrumentos ou coisas. A abertura do *Dasein* ocorre em um conjunto de referências, guiada pela circunvisão e com base numa compreensão prévia de mundo que atende à uma pertinência espacial da manualidade, não em uma neutralidade de puras dimensões. O *Dasein* abre o espaço, a princípio, de maneira não temática, fundado na mundanidade e é a partir desta que há possibilidade de compreensão do modo de ser do espaço.

Após as considerações sobre a estrutura do *Dasein* como ser-no-mundo, Heidegger prossegue para responder sobre quem é o *Dasein* e apresenta a estrutura igualmente originária a ser-no-mundo, o ser-com (*Mitsein*). Conforme o autor (2015), o *Dasein* é o ente que eu mesmo sou e possuo o caráter de ser sempre meu (*Jemeinigkeit*), embora isto não signifique que o *Dasein* seja imutável e sempre si mesmo em sentido próprio. De acordo com Escudero (2016), na vida cotidiana geralmente não somos nós mesmos, mas antes disso, somos os outros, inicialmente dispersos na coletividade, na impessoalidade ou no “eles” (*Das Man*). Heidegger (2015) segue na contramão da filosofia cartesiana: para ele, a tomada de consciência de si não surge num ato introspectivo de reflexão, mas de um retorno a si mesmo na reapropriação.

Como aponta Heidegger (2015), o eu deve ser interpretado existencialmente, sendo esta a sua “substância” e essência. Apenas aquele que já tem a si mesmo de antemão, ou seja, o caráter de simesmidade (*Selbstheit*) constitutivo, pode perder-se. O si-mesmo opera em nível pré-reflexivo e atemático e, para Escudero (2016), o eu se descobre primariamente na ocupação, sendo a reflexão acerca de si mesmo um desdobramento desde acesso imediato. Portanto, a investigação de si mesmo deve percorrer as vivências mundanas de nossa própria existência. A possibilidade de conquistar um saber acerca de si mesmo surge quando há uma falta de familiaridade com o mundo, quando, por exemplo, alguma tonalidade de humor fundamental se apodera do *Dasein* e promove uma modificação existencial.

No entanto, na maior parte das vezes, o *Dasein* está “misturado” com esses outros na impessoalidade em um cotidiano, na não surpresa. O *Dasein* não pode se isolar em termos existenciais do outro, mas em alguns momentos pode diferenciar-se. No mundo compartilhado (*Mitwelt*), o ser-em é ser-com (*Mit-sein*). Sendo este um existencial do *Dasein*, não há como sair dessa relação, os outros são co-presentes ou co-existem (*Mitdasein*) (HEIDEGGER, 2015). Logo, os outros vêm ao encontro de forma essencial, ou seja, não nos deparamos com eles posteriormente e, mesmo quando não percebemos o outro, estamos sozinhos ou em qualquer modo deficiente de ser-com, ainda temos como base estrutural a impossibilidade de sermos totalmente independentes.

O tipo de lida ou cuidado do *Dasein* em sua constituição de ser-com dá-se através da preocupação. Como os outros entes existentes¹² não possuem o modo de ser dos utensílios ou das coisas simplesmente dadas, não nos ocupamos deles (ao menos de maneira originária), mas nos preocupamos com eles (HEIDEGGER, 2015). Posto isto, há diversos modos de preocupação e de lida com os outros. Heidegger explora alguns destes modos em *Ser e Tempo* (2015) e um deles é a indiferença. Na indiferença, é como se o outro fosse um ser simplesmente dado, embora não o seja. Há uma diferença essencial na lida com o outro: mesmo no modo da indiferença, o outro não pode ser posto em sentido originário com ser simplesmente dado. Podemos pensar num metrô extremamente lotado, onde antigamente, em Tokyo, por exemplo, havia os “empurradores” que lidavam com os outros como seres simplesmente dados, empurrando-os para dentro do vagão em horário de muito movimento.

Em *Ser e Tempo*, foram explorados dois modos positivos de ser-com caracterizados como modulações extremas. Foi visto que a preocupação com o outro tanto pode ser substitutiva-dominante (*Einspringend-beherrschend*) quanto antecipativa-libertadora (*Vorspringend-befreiend*), sendo que na substitutiva, o outro torna-se dependente e dominado, há retração do outro, ele é, de certa forma, retirado do seu próprio cuidado, é tratado como manual; por outro lado, na antecipação, não se ocupa o lugar do outro, nem se retira o cuidado dele, mas há uma promoção de sua autonomia. Nesta, pode-se ter uma ligação mais própria com o outro que é liberado em sua liberdade para si mesmo (HEIDEGGER, 2015). Tal como a ocupação é guiada pela circunvisão, a preocupação é guiada pela consideração e pela tolerância, estas podem acompanhar os diversos modos da lida com o outro, inclusive o deficiente ou indiferente.

Originariamente o *Dasein* compreende o outro e com ele se relaciona, desvelando-o na preocupação das ocupações. Por conta disso, Heidegger (2015) critica o fenômeno denominado “empatia” que sugere a ideia de que é preciso antes construir uma ponte para então se ligar ao outro. De acordo com o filósofo, empatia é uma possibilidade que se funda no ser-com.

No cotidiano, nos envolvemos e lidamos com afazeres e entes que sempre se referenciam a algo ou alguém, usamos roupas fabricadas por alguém, comemos algo colhido por alguém, escrevemos trabalhos para os professores lerem, também nascemos numa família, fazemos parte de grupo de trabalho ou estudo. Segundo Escudero (2016), o *Dasein* está sempre orientado socialmente na práxis, pois os utensílios remetem a alguém e realizamos

¹² Os entes humanos também dotados do caráter de existência mas que eu mesmo não sou. Em suma, a co-presença ou co-ser-aí (*Mitdasein*).

atividades em comum. Nesse contexto, no mundo compartilhado, os outros comparecem também, mesmo quando não queremos ter a ver com eles.

A partir das estruturas de ser-no-mundo, ser-com e exploração dos diversos modos de relação, comportamento ou lida do *Dasein*, Heidegger (2015), demonstra como tais existenciais aparecem no cotidiano, na abertura através da disposição afetiva (*Befindlichkeit*). É com esta disposição que podemos compreender o mundo, ela precede o conhecimento e a reflexão, pois é um modo existencial básico. De acordo com Escudero (2016), há em toda situação um estado de ânimo (*Stimmung*) que comporta uma tonalidade afetiva (*Gestimmtheit*), em outras palavras, há uma atmosfera emocional na qual sempre estamos e que precede as distinção interior-exterior e subjetiva-objetiva. O mundo está sempre aberto e impregnado por nosso estado de ânimo com os outros.

Esta disposição, conhecida onticamente como humor, com a qual nos afinamos, pode vir tanto de uma atmosfera “externa”, dos outros, de um determinado ambiente, como um show ou uma partida de futebol, como de “dentro”, como algum medo particular ou quando imaginamos uma situação que nos alegra e rimos. Porém, isso não significa que haja uma separação entre interno e externo. Conforme Heidegger (2015), o humor cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo e, mesmo que não o percebamos, já estamos sempre abertos e dispostos.

É através da disposição afetiva que as coisas se desvelam. Desde o ponto de vista fenomenológico existencial, não se deve desprezar uma compreensão por estar matizada por uma tonalidade de humor. Heidegger (2015) aponta que também não se trata de colocar tal fenômeno como irracional (até mesmo porque sequer haveria tal divisão entre racional e irracional ou configuração do homem enquanto animal racional no heideggerianismo). Ainda que fosse o caso caracterizar uma disposição afetiva como pertencente ao âmbito do irracional, este, para Heidegger, fala “(...) estrabicamente para aquilo que o racionalismo é cego” (HEIDEGGER, 2015, p. 195). Isto não significa que devemos necessariamente nos deixar guiar meramente pela raiva ou medo, mas sim, por exemplo, fazer escolhas, pensar acerca de algo, porém é necessário reconhecer o humor como fenômeno mais originário. O filósofo explica que “(...) as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores” (HEIDEGGER, 2015, p. 193). Logo, antes de qualquer conhecimento, estamos abertos numa tonalidade de humor.

O *Dasein* pode ser tocado pelo que vem ao encontro no mundo. Na disposição afetiva, há um liame daquilo que pode ser descoberto. Embora a teoria tente uniformizar e regular o mundo, há diversas formas de ser tocado e de desvelamento do mundo. Não é uma luta entre

ilusão ou sentimento versus ciência, por exemplo, mas de reconhecimento e validação do humor enquanto base para compreensão de mundo e anterior à uma “tomada de consciência”.

Vale situar que Heidegger rejeita a ideia do humor como algo meramente psíquico ou uma interpretação psicológica, mentalista ou química. A filosofia heideggeriana retira aquilo que foi tratado onticamente como sentimento ou afeto de um rebaixamento a fenômeno subsidiário. Assim, conforme Heidegger (2015), a disposição afetiva e os humores, além de caracterizar e ser basilar para o *Dasein*, são de suma importância metodológica para a análise existencial, inclusive como meio para uma autointerpretação do *Dasein*.

Com isso, a disposição afetiva mantém o *Dasein* aberto, de modo que não consegue deixar de ser afetado pelo que vem ao seu encontro. A partir da disposição podemos então tomar decisões, conceituar ou tematizar, pensar sobre situações, bem como nos relacionarmos de determinado modo com os outros e com nós mesmos. Através dos afetos podemos estabelecer uma compreensão, argumentação e discurso acerca de algo.

Concomitante à disposição afetiva há também os existenciais da compreensão e do discurso. Os três fenômenos citados estruturam o ser-em do *Dasein* e ocorrem de forma unitária. A compreensão, por exemplo, é sempre afetiva e está articulada no discurso, ela é sempre afinada pelos afetos. Trata-se também de um modo fundamental do *Dasein* e precede, de acordo com Rodriguez (1994), a operação intelectual, uma vez que saber e ser são simultâneos. Ou seja, compreender possui caráter de *know-how*, de saber como fazer frente a algo. Compreendemos uma cadeira sentando nela, compreendemos ou sabemos sobre o nado ou sobre o futebol exercendo-os — aqui me refiro ao “conhecimento” que diz respeito a um poder. Compreender como escrever no teclado do computador não tem relação, essencialmente, com informações meramente teóricas, mas com a ação de digitar, sem precisar sequer olhar para onde cada tecla está localizada, isso é ter habilidade e competência para digitação, ter conhecimento sobre a ação.

A possibilidade ou poder em sentido existencial é a mais originária determinação ontológica do ser humano. O compreender propicia aberturas para pôr em jogo o próprio ser do *Dasein*. À vista disso, o *Dasein* é compreensão de ser em seu projeto (*Entwurf*) de possibilidades, no qual tenta ganhar a si mesmo levando em consideração o contexto no qual está inserido, mas sempre com o poder de aceitar ou recusar possibilidades, perder-se, desconhecer-se ou encontrar-se, sendo sempre responsável por si e já sempre compreendendo “a quantas anda” a sua existência: “Compreender é o ser existencial do próprio *poder-ser* da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 204).

A compreensão não está contraposta e, na verdade, precede a ideia de uma realidade rígida. Não somos um ente que responde, por exemplo, a uma natureza ou um conjunto de pulsões, mas somos abertura e poderes. Esse compreender tem caráter projetivo, logo somos sempre em “virtude de” e para a significância de mundo, em um projeto dado num espaço de articulação do poder-ser fático (HEIDEGGER, 2015). Através do existencial do projeto, como sempre “mais” do que nossas características factuais, a partir de um certo âmbito, temos liberdade de escolher, mesmo diante das limitações situacionais nas quais somos lançados. Conforme Escudero (2016), o *Dasein* não é nem liberdade absoluta, nem determinação pura, mas tem sempre condições de jogar com as possibilidades da existência, mesmo sem ter uma transparência sobre si mesmo.

Para Heidegger (2015), toda visão, incluindo a circunvisão, funda-se num compreender, sendo intuição ou pensamento derivado da compreensibilidade fundamental e existencial. Deste modo, o *Dasein*, em sua condição de lançado, pode projetar-se na realização de suas possibilidades através da compreensão afinada pela disposição afetiva, em contexto fático e existencial.

O ente intramundano é projetado nas suas diversas possibilidades no compreender. De acordo com Escudero (2016), compreender é a maneira que damos sentidos às coisas em nossa lida cotidiana, ou seja, em nossas experiências e *know-how*, sendo qualquer tipo de explicação psicológica ou mental para tal fenômeno algo derivado e secundário. Sendo a interpretação, a explicação para uma compreensão primária de mundo. Segundo Heidegger (2015), a partir da compreensão, a interpretação se funda como forma das possibilidades projetadas no compreender, na interpretação é elaborado um “como”. No compreender há de antemão e persiste uma conjuntura com significados e preconceitos, com esses sentidos não-cristalizados ou definitivos, a interpretação se apropria ao seu modo.

Escudero (2016) coloca que a compreensão é ampla e a interpretação é mais específica, pois cabe a ela tematizar e articular linguisticamente o que foi apreendido na compreensão; isto, por sua vez, é dado a partir da prática, não de ato mental subjetivo ou pensamento. Através de postura corporal, palavras, gestos e expressões na lida pragmática com o mundo, nos apropriamos da compreensão. Assim, a interpretação funda-se em três estruturas básicas: 1. *Vorhabe* (saber-prévio): compreensão prévia num horizonte de sentido ou contexto; 2. *Vorsicht* (visão-prévia): perspectiva ou direção na qual se faz um recorte de um fenômeno (ex: forma poética ou matemática de um ente, levando em conta a tonalidade afetiva, background, e afins), e, por último; 3. *Vorgriff* (concepção-prévia): a articulação e

expressão em palavras num repertório conceitual. Tais articulações nunca são cristalizadas, sempre podem ser refeitas.

Tudo isso ocorre unitariamente e continuamente, para Heidegger (2015), a interpretação se movimenta no que foi compreendido (nos três momentos citados anteriormente) e, com isso, não há fundamentos que não sejam pressupostos, ou seja, há um círculo hermenêutico. A ideia de rigor das ciências enquanto pretende se apartar de pressupostos e afinações, torna-se problemática, pois, quando o *Dasein* se pergunta sobre algo, ele já se funda em interesses, sentidos e pressupostos. Dada tal situação hermenêutica, Heidegger enfatiza que não se trata de tentar sair dela, mas assumi-la.

A compreensão traz/evoca sentidos e possibilita variadas articulações na interpretação. A partir dos sentidos temos diversas possibilidades de articulação, sendo um dos modos derivados de interpretação o enunciado (*Aussage*). Para a fenomenologia heideggeriana, é um equívoco buscar pela validade da verdade nas ciências ou num enunciado, pois não há fenômeno que esteja cristalizado e não seja mais passível de revisão ou análise nestas, ou como diz Escudero (2016), de “transformação hermenêutica”. A separação que o enunciado propõe em relação às tonalidades afetivas que nos constituem, sendo a tal “validade” apenas uma “forma da realidade” de algo que é sempre passível de reinterpretação.

Portanto, o enunciado é um modo de interpretação, para Heidegger (2015) não é algo desvinculado, neutro, não abre por si mesmo e de forma originária o ente como tal, mas já está envolvido no ser-no-mundo. O enunciado parte de antemão de uma posição prévia, em um contexto, experiências ou práticas, orienta-se conforme uma perspectiva, a qual é determinante. No enunciado, o manual, por exemplo, vela-se como manual, um martelo é interpretado como ente simplesmente dado. Como aponta Heidegger (2015): “A vantagem do enunciado consiste nesse nivelamento que transforma o ‘como’ originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no ‘como’ de uma determinação do que é simplesmente dado.” (HEIDEGGER, 2015, p. 220). Assim, num modo derivado de compreensão, pode-se ter acesso às propriedades, trata-se de uma tentativa de separação de algo de seu mundo circundante e significativo.

Entre os “extremos” do como hermenêutico-existencial e como apofântico do enunciado, há uma variedade de graus de interpretação, mas para que sejam validadas tais proposições, é necessário algum grau de “deturpação” dos entes ou fenômenos e dissolução do próprio ser, como explica Heidegger (2015). O modo de ser do *Dasein* é sempre ante-enunciativo, pois já estamos anteriormente em contato com a significatividade no mundo com os outros.

Igualmente originário e concomitante à compreensão e à afetividade é o discurso (ou fala); ele é a articulação da compreensibilidade, por isso serve como base para a interpretação, como uma articulação mais originária, conforme Heidegger (2015). Ainda segundo o filósofo, compreensibilidade e disposição pronunciam-se como fala, num modo de ser mundano e a partir dessas significações surgem as palavras. Portanto, não é como se fossemos etiquetando o mundo com as palavras, mas estas surgem a partir da prática. Ademais, a fala é sempre sobre algo ou alguém, está sempre endereçada e determinada em limites e perspectivas, a fala se comunica de diversos modos. Na comunicação, a fala partilha de forma expressa, pode apreender e apropriar-se do ser-com constitutivo.

Além disso, escutar e silenciar são possibilidades da fala; nestes fenômenos é mostrada a sua função constitutiva. Escutar abre o ser-com-os-outros e um poder-ser mais próprio do *Dasein*, pois reconhece sua coexistência e poder de acompanhar o outro. Há também as formas privativas de não ouvir, resistir ou ficar na defensiva.

A partir dos sentidos e significados dados na escuta compreensiva, podemos ouvir e, para além da sensação e percepção de sons, ou seja, de modo originário, não ouvimos ou escutamos ruídos, mas o carro rangendo, o gato miando e o martelo martelando e, deste modo, somente o que foi compreendido no poder-escutar existencial (HEIDEGGER, 2015). Quando alguém fala, não ouvimos de forma primária o som das palavras, mas mas “o que o falante diz”; para ouvir de maneira “pura” ou “simplesmente acústica” é preciso uma mudança de postura, um comportamento secundário; não se escuta o som, mas o ente: “O som das palavras só é um tal som enquanto som das palavras, e palavra não é nenhum barulho, mas algo significativo, compreensível.” (HEIDEGGER, 2009, p. 63). Logo, não ouvimos, de modo originário, parte de um fenômeno, mas seu todo. Já no silêncio, podemos dar a entender algo até mesmo de forma mais própria do que verbalizando, por isso silenciar não é estar mudo. Ter algo a dizer e não falar é um silenciar de modo mais próprio, assim o silêncio pode se revelar de forma autêntica e como sufocamento do falatório.

A linguagem é o pronunciamento da fala, que pode ser através de palavras, mas também em disposição de humor, ritmo, trejeitos, de modo poético ou não. Segundo Escudero (2016), a linguagem é um sistema de signos, ela é uma ferramenta para compartilhar algo na fala, esta contempla os diversos modos de linguagem. A fala é uma espécie de “espaço público” onde nos expressamos, com ela é possível ordenar e articular o que compreendemos no mundo. Heidegger (2015) também aponta momentos constitutivos da fala, sendo eles: “O referencial da fala (*Beredete*), aquilo sobre o que se fala como tal (*Geredete*), a comunicação e o anúncio” (HEIDEGGER, 2015, p. 225). Nem sempre todos esses momentos ocorrem de

forma mais evidente ou são expressos em palavras. De acordo com Rodriguez (1994), para Heidegger, a linguagem não é uma entidade autônoma, com estrutura rígida e lógica interna absoluta, na verdade ela não está isolada de seu contexto, sem este a linguagem fica sem sentido.

Estes são alguns pontos da estrutura fundamental do *Dasein*. Os existenciais aqui abordados, como vimos, se dão enquanto fenômeno unitário. No presente subcapítulo, foram abordados, inicialmente, os momentos que constituem o ser-no-mundo, quais os tipos de entes que o compõem, bem como o conceito de espacialidade e significatividade. Após isso, foi visto quem é o ente que está no mundo, onde foi apresentado o existencial ser-com-os-outros e abordado o cotidiano em sua medianidade e demais características. Por fim, foram vistas as diferentes modalidades que determinam o modo de estar no mundo: disposição afetiva, compreensão e fala. Um vez desenvolvidos tais temas, o próximo ponto a ser abordado, no próximo subcapítulo, é o que se refere aos diferentes modos de ser no impessoal, bem como sua decadência¹³.

2.2 A EXISTÊNCIA IMPESSOAL

Neste momento, abordarei o que Heidegger nomeia de características ontológicas da convivência cotidiana. O filósofo elege como caminho de investigação do ente que nós mesmos somos aquilo que há de mais recorrente e banal, aquilo que é imediato, o impessoal. Consiste num existencial que primariamente dá contornos à interpretação de mundo. De antemão, é preciso destacar que tal existencial, bem como outros aqui citados, não devem ser interpretados de modo pejorativo, ou até mesmo moralizante, mas como algo basilar e constituinte do *Dasein*. Conforme Escudero (2016), a analítica existencial heideggeriana não pretende fazer uma crítica à sociedade das massas, nem gerar um viés ético ou enaltecer tudo aquilo que é elitizado ou erudito, tampouco pretende estabelecer as determinações ônticas da existência.

Heidegger apresenta o conceito de “se” (*das Man*) que é “(...) um construto impessoal que remete a uma coletividade anônima” (ESCUADERO, 2016, p. 238), portanto o *Dasein* não é “dono” de si mesmo a princípio e na maior parte das vezes, mas, antes, precisa se apossar de si mesmo, num constante movimento de conquista do si-mesmo, tendo em vista que a sua tendência é repousar no conforto da abstenção.

¹³ “decadência” é a tradução de um termo técnico do vocabulário filosófico de Heidegger: “*Verfallen*”. Como veremos, também não deve ser tomado em um sentido usual e pejorativo.

Nas ocupações cotidianas há um cuidado com a diferença, Escudero (2016) cita a rivalidade, o choque de personalidades, os desacordos e as comparações que o *Dasein* estabelece de modo a se posicionar além ou aquém dos demais. Há também admiração, subjugação e diversos outros tipos de nivelamento; tudo isso por conta do caráter de afastamento (*Abständigkeit*) que o *Dasein* possui. Quanto mais esse intervalo não é notado no cotidiano, mais o *Dasein* sofrerá influência desse existencial de modo originário e a dominação latente dos outros, pois há, no ser-com cotidiano, uma tomada do próprio ser pelos outros. Conforme Heidegger (2015), o *Dasein*, de início ou na maior parte das vezes, não é ele mesmo de modo próprio, mas é tutelado por esse “quem” neutro do impessoal.

Voltemos ao exemplo usado no subcapítulo anterior de um metrô lotado em Tokyo e seus empurradores; além da lida com os passageiros como meras coisas, há uma dissolução da diferença do *Dasein*. Nas grandes metrópoles¹⁴, por exemplo, não importa o quão diferente o *Dasein* chegue a ser em sua existência fática, seja visualmente, no estilo do cabelo ou nas vestimentas, ele é só mais um “diferente” dentre tantos outros. No impessoal, até mesmo o “diferente” acontece a partir de uma normatividade. A mesma coisa se observa, de acordo com Heidegger (2015), nos meios de comunicação, na massificação das mídias de comunicação e notícias, bem como na reprodução e compartilhamento acelerado de opiniões e maneiras de ser (a exemplo atual das redes sociais). A respeito disso, Heidegger afirma que:

[...] nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como impessoalmente se vê e julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; achamos “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante. (HEIDEGGER, 2015, p. 184).

Não é necessário dar um primeiro passo nem arriscar-se, pois a ditadura (*Diktatur*) do impessoal normatizou e já estabeleceu como se deve ser e por conseguinte, retirou o encargo da tomada de decisão do *Dasein*. Sob o domínio do impessoal tudo se torna mais fácil e leve e, do mesmo modo, superficial. A tendência do afastamento no ser-com promove a medianidade (*Durchschnittlichkeit*), caráter existencial colocado em jogo no impessoal (HEIDEGGER, 2015). Na medianidade, o *Dasein* age de acordo com conveniência, vigia e controla qualquer exceção, ponto fora da curva ou aqueles que ousam, está propenso a nivelar todas as possibilidades e anular a autenticidade.

A partir das prescrições impessoais, é como se o *Dasein* não fosse responsável por suas escolhas e o peso pode ser retirado de si, ao menos de forma ilusória. Suas escolhas são

¹⁴ O impessoal não está ligado a contextos sociais específicos, funda tanto o cotidiano campestre quanto o urbano, todos eles.

delegadas ao impessoal, que é alguém, o outro, todo mundo, o “quem” do impessoal é “ninguém” (HEIDEGGER, 2015). No entanto, o ninguém do impessoal não consiste em um nada, pelo contrário, quanto mais intensamente ele se dá, menos ele é um nada. Conforme Heidegger (2015): “A presença possui em si mesma diversas possibilidades de concretizar-se. As imposições e expressões de seu domínio podem variar historicamente.” (HEIDEGGER, 2015, p. 186), com isso, o “quem” do impessoal não é um “sujeito universal”, não é permanente, nem é um gênero, ao contrário, ele varia historicamente.

No cotidiano, o *Dasein* é impessoalmente si-mesmo, tendo a possibilidade de apreender-se de maneira mais própria, menos dispersa no impessoal. Na impessoalidade de si-mesmo, na dispersão da ocupação, articulamos de saída a significatividade do mundo, isso quer dizer: num primeiro momento e na maior partes das vezes, o mundo se desvela para o *Dasein* de maneira imprópria e mediana. Num segundo momento, no entanto, é possível para o *Dasein*, através da abertura para si mesmo, a remoção das obstruções públicas (*Öffentlichkeit*) e suas regularizações ou dissolução das regras impostas socialmente e liberação do domínio (*Herrschaft*), geralmente silencioso, do outro para uma apropriação antecipadora.

Na analítica existencial, nem mesmo na constância do impessoal o *Dasein* pode ser compreendido como ser simplesmente dado, embora possa “avizinhar-se”. É de suma importância salientar que, numa apreensão própria, o *Dasein* não se retira do impessoal ou realiza um salto por cima dele, mas sim, como aponta Escudero (2016), trata-se de uma modificação ou modulação do impessoal. Tal desdobramento só é possível porque há uma sustentação no uno essencial, na cultura ou comunidade da qual não podemos nos desvincular. Um outro ponto digno de nota é que o conceito de impessoal não significa uma separação entre mundo interno e externo ou que precisemos de um movimento de isolamento, isso sequer seria possível tendo em conta o caráter de ser-com que nos constitui. Porém, através deste existencial, há uma possibilidade de encontrar uma posição mais própria no mundo.

Posto isso, Heidegger apresenta modalidades características do cotidiano para a compreensão, discurso, e disposição afetiva. A princípio, o filósofo apresenta o discurso cotidiano como falatório (*Gerede*), no qual há uma tendência de repetição daquilo que já foi dito. No modo de ser mediano de compreensão da linguagem falada não é necessário apropriar-se, as coisas são compreendidas de forma genérica, rápida e irrefletida. A escuta e o compreender já aderiram ao que foi dito na fala comum. A fala é algo compartilhado numa ocupação, repetida e passada adiante; Heidegger (2015) aponta ainda para um caráter autoritário dela.

Embora o falatório não tenha necessariamente a intenção de enganar, um claro exemplo dele, na sua forma mais extremada, encontra-se nas *Fake News*¹⁵ que circulam. Nestas não há responsabilidade de checar, mas apenas de repetir (*Weiter-reden*) e passar adiante ou difundir (*Nach-reden*), através da repetição oral ou da “escrevinhação”, sem nenhum tipo de rigor, pois é o que “se diz” e isso basta. Essa falta de solidez favorece aquilo que é público; de acordo com Heidegger (2015), “(...) a falação se previne do perigo de fracassar na apropriação” (HEIDEGGER, 2015, p. 232), logo, dispensa um compreender autêntico. No impessoal, aquilo que é sem fundamento (*Bodenlosigkeit*) tende a promover um fechamento da abertura do *Dasein* no sufocamento de qualquer questão que possa retirá-lo da superficialidade cotidiana.

Esse é o tipo de interpretação que temos na maior parte do tempo na medianidade, poucas vezes o *Dasein* consegue ir além desse modo de ser consolidado, como aponta Heidegger (2015): “A presença nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ela cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e contra ela.” (HEIDEGGER, 2015, p. 233). Portanto, não temos a possibilidade de nos apartarmos do cotidiano e suas modalidades, não é possível nos separarmos de um “exterior” de modo contemplativo, a interpretação pública, de partida, já decide até mesmo a respeito de nossa afinação de humor.

Na falação, bem como nas outras modalidades do impessoal, o *Dasein* apresenta-se existencialmente sem raízes. Com isso, esse ente pode oscilar entre um modo desenraizado de ser e o modo próprio. Mesmo esta oscilação permanece encoberta em seu modo de ser mais persistente no impessoal. Além disso, Heidegger não faz uma crítica às opiniões populares e falta de comprovação científica, mas também, segundo Escudero (2016), podemos utilizar como exemplo os congressos e eventos acadêmicos, os quais assistimos para estar em dia com o que se pensa e como se pensa.. Há uma carência em alcançar e interpretar as coisas de forma originária, o mesmo autor cita o caso de que, muitas vezes, são publicados diversos livros sobre como interpretar um livro.

O falatório impõe não só opiniões, pensamentos, maneiras de ser, mas também afetos, os quais podem ser compartilhados publicamente nos mais diversos tipos de acontecimentos difundidos. Não se trata de moralizar ou estabelecer o falatório como algo negativo, mas

¹⁵ Termo em inglês para designar informações falsas em formato de notícia, geralmente com viés sensacionalista. Segundo Serra (2018), esse tipo de notícia é intencionalmente e verificadamente falsa, costuma ser divulgada em redes sociais ou sites, acaba por ganhar bastante legitimidade e alcance. Atualmente, tal alcance pode ser impulsionado por programas computacionais que replicam as *fake news* para um grande número de pessoas num tempo curto.

admiti-lo enquanto modo de compreensão inicial, sendo possível, posteriormente, o *Dasein* empreender uma fala mais autêntica, depois de se apropriar da sua existência.

Após explorar o falatório como modalidade de caída (*Verfallen*) cotidiana do *Dasein*, Heidegger aborda a curiosidade enquanto modo de ver do *Dasein* quando a ocupação descansa e a circunvisão não está comprometida. Esta se libera para ter qualquer coisa à mão, não para compreender, mas apenas para ver. Assim, a circunvisão fica solta para ir de novidade em novidade, foge do ócio contemplativo e busca uma excitação constante, de modo que se faz impermanente e se ocupa de uma contínua dispersão. O *Dasein* se desprende de si enquanto ser-no-mundo quando é guiado pela perseguição por prazer neste ver próprio do cotidiano (HEIDEGGER, 2015). Trata-se de ver apenas por ver (*nur umsehen*), conforme Escudero (2016), de modo que move-se numa excitação constante por busca de novidades e entretenimentos para neles dispersar-se.

A impermanência e a dispersão são os dois momentos constitutivos da curiosidade que fundam um terceiro, o desamparo ou carência de morada que impossibilita o *Dasein* de fixar-se. Heidegger (2015) menciona que, assim como o falatório, a curiosidade promove um constante desenraizamento do *Dasein* que se entrega, na curiosidade, à responsabilidade do falatório que dita o que deve ser lido ou visto. Como aponta Heidegger (2015): “A curiosidade, que nada perde, e a falação, que tudo compreende, dão à presença, que assim existe, a garantia de ‘uma vida cheia de vida’, pretensamente autêntica.” (HEIDEGGER, 2015, p. 237). Estes modos cotidianos de fala e visão se complementam e arrastam-se entre si.

Diante disso, tudo parece já ter sido compreendido de forma própria ou autêntica, embora não o seja. Há ambiguidade na compreensão de mundo, uma vez que na cotidianidade mediana a interpretação parte de preconceitos e determinações prévias (carentes de base) sobre todas as coisas no mundo, nos seus diversos aspectos; a partir disso, projetamos nosso poder-ser, bem como mantemos uma relação tensa e ambígua como se já soubéssemos de antemão acerca do outro. É como se todas as falas já estivessem adiantadas e tivéssemos pressentimentos sobre o que vai acontecer (HEIDEGGER, 2015). Assim, o *Dasein* não vê a si mesmo, mas está sempre “por aí” na abertura pública. Prestamos atenção no que os outros dizem sobre as coisas e assim compreendemos o mundo, num primeiro momento, no modo público do cotidiano. Conforme Heidegger (2015), não se pode distinguir o que se abre do que não, tudo já se sabe e não queremos dispor de muito tempo para desenvolver uma compreensão genuína sobre cada coisa. Segundo Escudero (2016), o falatório, a curiosidade e a ambiguidade são acelerados e vertiginosos, logo não há espaço para o tempo mais lento de

maturação de pensamento ou criação de algo mais próprio. Dessa forma, o *Dasein* tem uma tendência de Caída a partir destes existenciais.

Na caída, a decadência (*Verfallenheit*) ocorre no modo de ser e de estar junto no mundo cotidiano do *Dasein*, não se trata de um perder-se depreciativo, Heidegger (2015) não atribui juízo de valor negativo quando o *Dasein* é guiado pelo falatório, curiosidade e ambiguidade, mas trata a impropriedade como um modo fundamental de ser-no-mundo, onde o *Dasein* é absorvido na copresença. Assim como os demais existenciais citados acima, a decadência não é um ponto de partida que se dá numa compreensão ôntica negativa e, num segundo momento, com o “desenvolvimento” do ser humano, poderia-se então alcançar um estágio mais alto transpondo a cotidianidade.

Esse estado no qual o *Dasein* se mantém é uma possibilidade positiva, não se trata de um estado de redenção. Conforme Escudero (2016), o *Dasein* tem necessidade do estado de decadência inclusive para acessar um modo de ser mais próprio. Logo, não é uma queda de um estado puro ou original, como uma ideia cristã de pecado/corrupção ou teológica, nem como a falta de conhecimento ou trevas, e muito menos se trata de imposições morais ou éticas, pois a ontologia heideggeriana precede qualquer tipo de ética. O *Dasein* não precisa superar a sua mundanidade, esta sequer pode ser superada.

Dito isso, ao analisarmos o falatório como repetição de tudo aquilo que já foi dito, a curiosidade como ânsia pelo novo, não se fixando em nada de fato, e a ambiguidade na compreensão que não permite aprofundamento, Heidegger (2015) aponta para a possibilidade de perder-se como tendência do *Dasein*, pois este prepara para si mesmo tentações enquanto ser-no-mundo.

Os modos deficientes mantêm o *Dasein* preso na decadência, assegurando-lhe certezas, inclusive em relação a si mesmo. Desse modo, o *Dasein* pode tranquilizar-se, pois cada “coisa” está em seu lugar. A mulher, a criança e o homem estão em seus lugares, mas isso não significa que estão paralisados ali, mas promovendo decadências. A partir dessa falta de questionamento do *Dasein*, Heidegger (2015) coloca uma terceira característica da decadência; além da tentação (*Versuchung*) e da tranquilização (*Beruhigung*), há a alienação (*Entfremdung*) que, segundo ele “(...) não pode por conseguinte significar que a presença se encontre faticamente arrancada de si mesma; ao contrário, ela move a presença para o modo de ser em que ela busca a mais exagerada ‘fragmentação de si mesma’” (HEIDEGGER, 2015, p. 243). É possível observar tais existenciais do impessoal, especialmente a alienação e a fragmentação no trecho abaixo do diário de Plath:

30 de agosto: Item: moça indecisa que sempre é vítima da supremacia alheia na hora das compras até se tornar, nesta era de alta pressão, um produto “despersonalizado” — as roupas, o cabelo, o trabalho, os namorados etc. Representam na verdade o conceito que a mãe, a irmã, o irmão & o pessoal da cidade têm do que é “adequado” para a submissa Sara, Millie, Bridget ou outro nome. Raras tentativas abortadas de revolta ou rejeição contra as decisões que os outros tomam por ela são reprimidas, ignoradas ou acabam em ironia — por exemplo, a balconista lhe empurra o perfume insinuante errado (a moça achava que queria uma fragrância “insinuante”) em vez de perfume “feminino-doce”) — ela é forçada a sair com o ex namorado da irmã, quase fica noiva — dá um basta, de repente — conhece um homem diferente que a faz acordar subitamente — e acaba conseguindo se afirmar — por dentro continua a mesma — mas foi encorajada a assumir uma postura de menina-moça meiga, feminina — muda & íntegra. (PLATH, 2017, p. 347)

É possível perceber, pela descrição de Plath, uma modulação imprópria do impessoal. Assim, com a alienação e curiosidade que compreende e se direciona a tudo, há um fechamento das possibilidades do *Dasein*, o que aprisiona este em si mesmo, em sua indeterminação e inacessibilidade, promovendo, em certa medida, a prisão (*Verfängnis*) um quarto modo de ser da decadência.

Uma outra característica da decadência é o movimento denominado precipitação (*Absturz*), proveniente da falta de solidez da cotidianidade. Segundo Heidegger (2015), a precipitação ilude o *Dasein* ao oferecer uma realização ou alcance de todas as possibilidades, precipitar-se arranca continuamente sua possibilidade mais própria de projeto. Além disso, na falta de solo, em seu desenraizamento, o *Dasein* move-se em turbilhão (*Wirbel*) e tenta agarrar-se a qualquer coisa que lhe dê alguma segurança, mesmo que superficial.

A decadência ou caída é um movimento elementar e a favor do *Dasein*, caso contrário, o mesmo poderia paralisar-se diante de questionamentos constantes no dia-a-dia. Sendo assim, uma apreensão mais própria da existência é uma apreensão modificada do cotidiano que, conforme Heidegger (2015) põe em jogo o ser-no-mundo.

Foram abordados traços fundamentais do impessoal que dão base fenomenal para Heidegger interpretar o ser do ente humano, no último capítulo, o presente tema será retomado com a interpretação dos diários. Não se trata de rebaixar a impessoalidade, embora Heidegger aponte para um certo “enriquecimento” quando o *Dasein* se apropria e se responsabiliza por sua própria existência. Posteriormente, no último capítulo deste trabalho, veremos que muitas dessas prescrições típicas do impessoal estão presentes nos diários de Sylvia Plath nos quais a autora descreve um movimento de despersonalização ou de nivelamento, na submissão à ditadura do impessoal, como é possível observar:

Sou apenas uma gota a mais no imenso mar de matéria, definida, com a capacidade de perceber minha existência. Entre os milhões, ao nascer eu também era tudo,

potencialmente. Eu também fui cerceada, bloqueada, deformada por meu ambiente, pela manifestação da hereditariedade. Eu também arranjei um conjunto de crenças, de padrões pelos quais viverei, e, no entanto, a própria satisfação de encontrá-los será manchada pelo fato de que terei atingido o ápice em matéria de vida superficial, bidimensional - um conjunto de valores. Esta solidão diminuirá e desvanecerá, sem dúvida, quando amanhã eu mergulhar novamente nos cursos, na necessidade de estudar para os exames. Mas agora este falso objetivo foi suspenso e giro num vácuo temporário. Em casa, descansei e me diverti, aqui onde trabalho a rotina foi momentaneamente suspensa e me perdi. (PLATH, 2017, p. 45)

No próximo subcapítulo, será explorado como o desvelamento, também através do impessoal ou cotidiano, pode servir como base para uma condução e posterior desenvolvimento da ontologia heideggeriana.

2.3 O CONCEITO EXISTENCIAL DE VERDADE

Na história da filosofia, a aceitação da verdade como enunciado permaneceu inabalada. A possibilidade de algo ser verdadeiro ou não se deu a partir da ligação entre sujeito e predicado, de adequação e, assim, o discurso teria a possibilidade de ser “mostrador”. Heidegger (2015) constata que o tema da verdade sempre esteve presente na filosofia e, com isso, inicia a investigação retomando o conceito tradicional da verdade e seus fundamentos ontológicos. A partir disso, veremos o autor realizar uma crítica a esse conceito tradicional e posteriormente, mostrar como e porque o ser correlaciona-se com a verdade de modo mais fundamental.

Heidegger (2009) aponta que, de acordo com a tradição, nem todo discurso seria mostrador mas, a partir do *logos*¹⁶, algo pode revelar-se como verdadeiro ou falso. O autor coloca três teses que caracterizam uma primeira definição da verdade, sendo elas: 1. O ‘lugar’ da verdade é o enunciado (juízo); 2. A essência da verdade reside na concordância entre juízo e seu objeto; na terceira, atribui a Aristóteles as teses 1 e 2, e o reconhece como “pai da lógica” (HEIDEGGER, 2015). Para Aristóteles, na combinação de duas ideias, composição ou síntese do enunciado, é possível algo ser tomado como verdade ou não, para ele, conforme Heidegger (2015), representações seriam adequações às coisas.

Posteriormente, Heidegger (2015) cita a essência de verdade para Tomás de Aquino como *adaequatio intellectus et rei* (adequação do intelecto à coisa); esta, sendo uma elaboração do conceito de verdade em Aristóteles (HEIDEGGER, 2015). O filósofo também

¹⁶ “*Lógos*” é um termo grego de uma vasta pluralidade semântica derivada do verbo “*légein*”. O verbo se traduz por “falar”, “dizer”, “contar”, mas tem como seu sentido primário a ação de recolher, reunir. Em virtude disso, o *lógos* seria algo como o resultado de uma colheita. Dentre as traduções possíveis para o termo estão “pensamento”, “discurso”, “razão”, etc. (MORA, 1986).

cita Leibniz, quando este diz que a verdade está no interior do sujeito e que a verdade seria uma conexão entre dois conceitos ou termos. Por fim, aponta que “Kant também diz de maneira totalmente sucinta: eu penso = eu julgo = eu ligo; a saber, eu ligo predicado e sujeito.” (HEIDEGGER, 2009, p. 50). Na introdução à dialética transcendental¹⁷, apesar de Kant criticar a metafísica anterior como realismo ingênuo, mantém a ideia de verdade enquanto concordância: “Verdade ou aparência não se encontram no objeto na medida em que ele se dá na intuição e sim no juízo a seu respeito, na medida em que é pensado” (KANT *apud* HEIDEGGER, 2015, p. 285).

Considerando a tradição e o modelo habitual de concepção da verdade, Heidegger (2009) aponta que, se a ciência visa à verdade, ela mesma é uma conexão de conhecimentos ou de proposições verdadeiras. Heidegger também cita Husserl, quando este diz que a essência das ciências está na “(...) unidade de conexão de fundamentação de proposições verdadeiras” (HEIDEGGER, 2009, p. 50). Portanto, as ciências se apoiam no conceito de verdade como verdade proposicional.

No entanto, em *Ser e Tempo*, Heidegger (2015) considera a noção de verdade como concordância “vazia e universal” (HEIDEGGER, 2015, p. 285) e aponta para o fato de que toda verdade/concordância é uma relação, mas nem toda relação consiste em uma concordância. É preciso, portanto, segundo o filósofo, estar atento aos membros de tal relação, bem como à perspectiva da concordância — é indispensável atentar-se ao contexto ontológico de pressupostos que sustenta esse todo. Em *Ser e Tempo*, Heidegger cita o seguinte exemplo: “O número 6 concorda com 16-10. Os números concordam e são iguais, no tocante à quantidade. Igualdade é um modo de concordância. A ela pertence estruturalmente uma espécie de ‘perspectiva’.” (HEIDEGGER, 2015, p. 285), em 16-10 é preciso considerar a especificidade de cada membro da relação e a perspectiva, na língua portuguesa o “-” é compreendido como um hífen, este poderia também ser lido apenas como um mero “traço”, fora de contexto matemático.

Ao estabelecer a díade ideal/juízo e real/ente, é necessário que haja algo em comum para que ambos se adequem em suas diferenças. Posto isto, pretendeu-se compreender o sentido ontológico de ideal e real e como estes se conectam. Para Heidegger (2015), a separação ontológica entre real e ideal não é esclarecida e o ponto de partida de toda essa questão precisa ser reconduzido. Apesar do psicologismo se opor a tal separação, ele também não esclarece o modo de ser do pensamento, falta uma explicação satisfatória para tal

¹⁷ Trecho da obra principal de Kant, *Crítica da Razão Pura*, que trata da aparência dos chamados juízos transcendentes.

fenômeno. Na fenomenologia heideggeriana não se parte do pressuposto de que o julgamento pode separar real e ideal. Diferentemente, Heidegger vai propor a inexistência dessa cisão e, para isso, explorou o modo de ser do conhecimento, pois a partir dele será compreendido o fenômeno da verdade.

Na ciência ou proposição é a partir da verificação que o conhecimento se torna verdadeiro, ou seja, a verificação é anterior à verdade. Heidegger (2015) elabora uma crítica a tal ordem ao passo que realiza uma análise da essência das ciências enquanto consiste em seus resultados. Para o filósofo, é questionável que a essência de algo seja retirada a partir de seus resultados. Heidegger (2009) afirma ainda que, guiar-se pelos resultados, é como analisar a vida a partir de um cadáver, tal como dito outrora por Hegel. Além disso, fundamentar-se apenas em resultados põe de lado o processo mesmo do conhecimento. Desta forma, é preciso direcionar-se para o processo de atuação da ciência, não para seus resultados. Logo, há um problema nas ciências: seu conceito basilar de verdade é insuficiente.

Diante desse erro no fundamento, a fenomenologia propõe uma apreensão radical da essência da verdade e, conseqüentemente, da ciência, explica Heidegger (2009), cabendo então à fenomenologia desenvolver o sentido mais originário da verdade. Assim, antes de explicar qual a possibilidade interna da verdade em seu modo mais originário, Heidegger empreende a tarefa de explorar o fundamento da concepção dominante de verdade, em vez de simplesmente a descartar. A partir do momento em que não desconstruímos certos pressupostos com fins a criar bases sólidas e não questionamos tudo aquilo que parece trivial e dado, não podemos ter acesso ao modo mais originário das coisas, afirma Heidegger (2009). É tarefa da fenomenologia esse tipo de apropriação.

Tradicionalmente, a verdade é mostrada a partir da ligação entre sujeito e predicado, S-P, podendo ser o predicado atribuído ao sujeito (trata-se de uma *katáphasis*¹⁸) ou negado dele (trata-se de uma *aphophasis*¹⁹); ambas as formas podem ser verdadeiras ou falsas. Com o fim da antiguidade e início da idade média passaram a ser atribuídos os termos *affirmatio*²⁰ ou *negatio*²¹. Há no enunciado tanto a relação entre sujeito e predicado quanto a relação do enunciado mesmo com o objeto do qual se faz o enunciado. Deste modo, além de saber se o predicado pertence ao sujeito do enunciado, é preciso saber também se há uma adequação entre o enunciado e a coisa mesma da qual se fala, como no caso da afirmação: “Esse giz é branco”, que Heidegger usa como exemplo em uma preleção (HEIDEGGER, 2009). Portanto,

¹⁸ Do grego “κατάφασις”, significa declaração positiva, de acordo com The Cambridge Greek Lexicon (2021).

¹⁹ Do grego “ἀπόφασις”, conforme Malhadas (2006), possui sentido de negação.

²⁰ Palavra com origem no latim “*affirmare*”, traduzido como afirmação (SARAIVA, 1910).

²¹ Palavra com origem no latim “*negare*”, traduzido como negação (SARAIVA, 1910).

há também uma relação com sobre o que se faz o enunciado, pois é preciso adequar o enunciado (ou o intelecto) à coisa, o que é denominado relação veritativa. Em suma: “A verdade não reside, assim, na relação do predicado com o sujeito, mas na relação de toda a relação predicativa com aquilo sobre o que é feito um enunciado, com o objeto do enunciado” (HEIDEGGER, 2009, p. 58).

Além disso, a concepção tradicional da verdade não dá conta de proposições com ausência de sujeito, tais como “chove” ou “relampeja”, e tampouco de proposições existenciais, tais como “esse homem existe” (HEIDEGGER, 2009). O conceito tradicional de verdade deixa para trás esses tipos de proposições. Pode-se enunciar sobre um objeto de diversas formas, podemos falar sobre algo de modos similares, logo Heidegger (2009) aponta uma certa independência da proposição em relação ao seu objeto. Com isso, há no enunciado diversas relações, o que torna um erro indicar a predicação como morada da verdade, pois seria uma via bastante insegura.

Heidegger (2009) cita que Platão pontua que as palavras de uma proposição possuem uma relação entre elas, contexto, significados, não consistindo em mera sequência de sons: “A proposição é uma unidade de significação, ela é, segundo Platão e Aristóteles, um signo de algo” (HEIDEGGER, 2009, p. 61). Enuncia-se sempre sobre algo, diz-se algo sobre um objeto; há nisso um abundante contexto relacional. Há também uma série de relações mediadoras envolvidas que faz com que a relação sujeito-objeto não seja direta (não confundir tais relações com representações). Relações estas que conferem sentido e função.

Essa retomada é realizada por Heidegger (2009) para afirmar que, desde a antiguidade, tais conexões foram conhecidas, porém o todo permaneceu indeterminado, irrefletido. O filósofo se dispõe, então, a tratar da relação entre sujeito e objeto; para ele, mesmo que se considere estes dois pólos, o todo ainda não é abarcado. Discutir tal díade não toca ainda, contudo, no problema central; não é através da relação sujeito-objeto que podemos entender o que é essencialmente a verdade, o caminho deve ser inverso. Para o filósofo, tomar a relação sujeito-objeto como problema central e fundamental apenas torna tudo mais confuso.

Heidegger investigou o que torna possível esse todo de relações, na sua percepção, a ideia de sujeito-objeto elucida muito pouco. O filósofo também dispensa a ideia de que a relação sujeito-objeto seja mediada no indivíduo por representações. Não se trata de ligações representacionais, “(...) já estamos imediatamente relacionados com a coisa mesma” (HEIDEGGER, 2009, p. 69). Portanto, ao fazermos a enunciação já estamos antes nos mantendo junto à coisa mesma. Temos acesso direto ao ente, estamos de antemão “junto a”. Eis a solução heideggeriana para o problema:

Não chegamos primeiramente ao giz por meio do caminho do enunciado e do contexto relacional ao qual esse enunciado está supostamente atrelado, mas, inversamente, somente na medida em que já estamos junto ao giz, na medida em que já nos mantemos junto a ele, ele pode ser um objeto possível do enunciado. Só podemos transformar em um “sobre-o-quê” possível de enunciação aquilo junto ao que já nos encontramos. O enunciado não é absolutamente o modo de acesso a esse giz. (HEIDEGGER, 2009, p. 69)

Logo, enunciar sobre já prevê uma permanência junto à coisa mesma; é esta permanência que funda a relação do enunciado com o sobre-o-quê — para que algo seja verificado é preciso que exista antes um ente que já se relaciona com a coisa. Sendo assim, qualquer enunciado só pode ser verificado com base no ser-no-mundo do *Dasein* que fundamenta a verdade proposicional e a torna possível, afirma Heidegger (2015). Para exemplificar tal afirmação, o filósofo narra a situação na qual alguém está de costas para uma parede e diz que nela há um quadro torto; para tanto, é preciso que esta pessoa já compreenda “quadro” e “parede”. A possibilidade de formulação de enunciados está fundada no ser-no-mundo. Além disso, o que se enuncia não é uma ideia apartada de uma realidade, ou seja, não é uma representação do quadro ou da parede reais, por exemplo, mas “(...) o enunciado é um ser para a própria coisa que é” (HEIDEGGER, 2015, p. 288); o que se verifica na percepção é o próprio ente que se visava no enunciado. Assim, “A verdade não possui, portanto, a estrutura de concordância entre sujeito e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e outro ente (objeto)” (HEIDEGGER, 2015, p. 289) e a confirmação de enunciado ou verificação se dá com o desvelamento do ente que se mantém junto ao *Dasein* desvelador.

Para Heidegger (2009), conceito tradicional de verdade que estabelece como sede a proposição é ambíguo, uma vez que a proposição é ao mesmo tempo predicação e enunciado. Heidegger encaminha a questão para a permanência fundadora do *Dasein*, desse modo, a voltar-se a nós, enunciadores. Com isso, o filósofo estabelece que o modo de acesso primário aos entes ocorre através da compreensão, disposição afetiva e discursos, momentos constitutivos da abertura do *Dasein*, conforme já visto no primeiro subcapítulo.

Para compreender a verdade de forma mais originária, Heidegger desconstrói a teoria do conhecimento; partindo da analítica fenomenológico-existencial, é possível entender, a partir de nós mesmo, como se dá a relação com os demais entes; relações estas encobertas pelas teorias que visualizaram os fenômenos mencionados de forma superficial ao longo da história da filosofia.

Heidegger realiza uma crítica às filosofias que fundam-se em um apanhado de teorias, buscando imitar as ciências, com vistas a validar o conhecimento pelo mesmo caminho argumentativo destas e cegando para a intuição imediata em sua imediatidade (HEIDEGGER, 2009). A filosofia não deve ter como guia ou fundação as ciências, não se trata aqui de desprezá-las, mas de reconhecer a impossibilidade delas compreenderem de forma mais originária os fenômenos e o que estes indicam. A fenomenologia, por sua vez, não consiste em uma mera descrição das coisas; do contrário, segundo Heidegger (2009) cairíamos no erro de colocar a filosofia e a botânica, por exemplo, no mesmo cesto. Em suma, a filosofia não precisa imitar as ciências ou seguir sua lógica argumentativa.

Posto isto, é preciso que a investigação passe pelo ente que compreende. Para entender a essência da compreensão, é necessário, portanto, compreender o *Dasein*. Essa empreitada não consiste, no entanto, em uma teoria do conhecimento, uma vez que o *Dasein* é o fundamento de toda relação sujeito-objeto. O ente que nós somos, o *Dasein*, tal como é descrito na analítica existencial de *Ser e Tempo*, é primariamente existência. Existência é o caráter fundamental do *Dasein*, apenas o *Dasein* existe e isso quer dizer: é o único ente que se relaciona com o seu ser e dos outros entes. Porém, conforme Heidegger (2009), isso não quer dizer que os demais entes não sejam reais, mas apenas que eles possuem um modo de ser que não é o da existência. Nisso consiste o pluralismo ontológico heideggeriano.

De acordo com o filósofo, “(...) podemos realizar a divisão da seguinte forma: o existente, os homens; o vivente: as plantas e os animais; o ente por si subsistente: as coisas materiais; as coisas que são à mão: as coisas de uso no sentido mais amplo possível; as coisas que são consistentes: o número e o espaço.” (HEIDEGGER, 2009, p. 75). Esse pluralismo, bem como os tipos ou modos de ser dos entes e a finitude que corresponde a cada um deles será melhor explorado no capítulo seguinte.

Como veremos, a partir da essência do *Dasein* pode-se responder acerca da essência da verdade, uma vez que esta só é possível a partir da existência. Segundo Heidegger, o *Dasein* já é de antemão junto às coisas, podendo ocupar-se delas, e a partir deste modo determinado do permanecer junto, pode proferir enunciados (HEIDEGGER, 2009). Ou seja, ao proferirmos um enunciado, nos ocupamos de algo, direcionamos nossa atenção; apreendemos a coisa ela mesma que vem ao nosso encontro.

A partir disso, o ente se anuncia em seu contexto conjuntural; os utensílios, por exemplo, em seu contexto de serventia, ser-para... O ente se manifesta a partir do modo de ser e seu todo referencial. Heidegger (2009) aponta um exemplo do que chama de círculo dos contextos conjunturais: “(...) o próprio auditório está imediatamente no prédio da

universidade, esse prédio nesse lugar da cidade (...) essa região sob o céu, quer seja dia ou noite, sempre em uma certa determinação climática” (HEIDEGGER, 2009, p. 85). Ainda conforme Heidegger (2009), movemo-nos em certos círculos hermenêuticos cotidianamente manifestos. “O plano de fundo” da compreensão onde os entes surgem, por ser demasiado óbvio, não é levado em conta de forma explícita.

É devido ao estar junto do *Dasein* em relação ao ente intramundano que este se desvela e possibilita a elaboração de enunciados. De acordo com Heidegger:

[...] somente na abertura da presença é que se alcança o fenômeno mais originário da verdade. O que antes se demonstrou quanto à constituição existencial do pre e com referência ao seu ser cotidiano referia-se ao fenômeno mais originário da verdade. Sendo essencialmente a sua abertura, abrindo e descobrindo o que se abre, a presença é essencialmente “verdadeira”. A presença é e está “na verdade”. (HEIDEGGER, 2015, p. 291).

Essa determinação de *Dasein* como fundamento da verdade é concebida a partir dos existenciais de abertura, ser-lançado, projeto e decadência (HEIDEGGER, 2015). Considerando a tendência de desenraizamento do *Dasein*, é comum que o mesmo também esteja na não verdade, pois as coisas também podem se mostrar no modo da aparência: “Em sua constituição de ser, a presença é e está na ‘não verdade’ porque é, em sua essência, decadente.” (HEIDEGGER, 2015, p. 293). Mais uma vez, é preciso salientar que não se trata de uma descrição com sentido valorizante ou moralizante da não verdade. É justamente a abertura do *Dasein* que possibilita o seu fechamento. A partir do *Dasein*, há um movimento de desvelamento dos entes que se encontram velados.

Portanto, neste desvelamento orientado pela compreensão do ente em seus diversos modos de ser que Heidegger (2009) descreve como *a-lethe* ou *aletheia* consiste o sentido originário da verdade. Ainda de acordo com o filósofo (2015), *aletheia*²² é identificada por Aristóteles como “as coisas elas mesmas”. Heidegger também ressalta que não se trata aqui de um uso “místico” das palavras, mas de um resgate da força elementar destas que, diante da incompreensão dos que as pensaram, caíram no senso comum. A pretensão heideggeriana consiste em uma apropriação originária da tradição.

A verdade emerge do modo de ser desvelador do *Dasein*. Este desvelamento tem sentido anterior e mais primordial do que a elaboração de enunciados: “Assim, não é a proposição nem o enunciado sobre o ente, mas o ente mesmo que é ‘verdadeiro’. Somente porque o ente mesmo é verdadeiro, as proposições sobre o ente podem ser verdadeiras em um

²² Na tradição grega, *ἀλήθεια* pode ser traduzido como “verdade”, segundo Debatin (2018), pode ser compreendida com sentido de desvelamento.

sentido derivado.” (HEIDEGGER, 2009, p. 82). Ou seja, para Heidegger, é o ente que é “verdadeiro” de antemão, e não o enunciado.

Heidegger (2009) aponta que a tradição metafísica medieval compreende a verdade como advinda do ente mesmo, porém em sentido diferente do que é proposto na fenomenologia. Nos medievais, o ente é verdadeiro na medida em que é criação de Deus, a verdade absoluta. Uma vez que Deus é absolutamente verdadeiro e bom, não comete erros, logo, o que é criado por Deus é também verdadeiro, embora não em sentido absoluto. Na fenomenologia, no entanto, não se trata de considerar o ente verdadeiro enquanto criação divina, mas a partir do sentido grego de desvelamento enquanto roubo do ente de seu encobrimento. Heidegger (2009) afirma que, apesar desta compreensão ter raízes nos gregos, estes mesmos não deram a atenção merecida ao sentido de verdade mencionado. Tendo passado para um sentido de proposição falada, retórica, a verdade se encaminhou para o sentido de síntese predicativa. Considerando o modo como a tradição tratou o tema da verdade, Heidegger pretendeu restituir o sentido originário da palavra e compreendê-la em seu caráter negativo — tarefa não empreendida até então pela tradição filosófica, segundo o autor.

Para Heidegger (2009), “O *desvelamento* advém ao ente; o ente é primariamente verdadeiro; só posteriormente a proposição sobre ele é verdadeira” (HEIDEGGER, 2009, p. 109). Desvelar é deixar o ente aparecer tal como ele se mostra; o *Dasein* compreende o ser das coisas, usando-as ou não, em seus diversos comportamentos e contextos (em sentido amplo). Não se trata de uma escolha realizada pelo *Dasein*, de escolher o que irá aparecer para ele, mas as coisas (os entes) simplesmente vêm ao encontro do *Dasein* em virtude de sua abertura para o ente e para o ser (verdade ôntica e verdade ontológica). Assim, em sentido originário o ente já é verdadeiro (HEIDEGGER, 2009). Ou seja, é preciso que haja *Dasein* para que a verdade advenha ao ente com o qual ele se relaciona. Conforme Heidegger (2009), “Deixar-ser encontra-se em uma relação de condição com a verdade” (HEIDEGGER, 2009, p. 110). Os entes vêm ao encontro do *Dasein* no modo da descoberta e também o ser desses entes é compreendido pelo *Dasein* em virtude de sua abertura.

O *Dasein* também compartilha com os outros o desvelamento do ente, sendo isso possível em razão do existencial ser-com. De acordo com Heidegger (2009), o ser-com-os-outros do *Dasein* constitui um compartilhamento da verdade, essa partilha é um poder desse ente. Heidegger (2009) ainda afirma que o desvelamento tem uma dupla posição: pertence aos entes por si subsistentes e, ao mesmo tempo, ao *Dasein*. No entanto, se deve entender esse pertencimento no sentido de uma propriedade do ente, seja do *Dasein*, seja do ente por si mesmo subsistente.

Foi visto até aqui que a verdade em sentido originário é a verdade do ente, também sabemos que esta deve ser compreendida enquanto desvelamento. Por conseguinte, se temos em Heidegger a tese de que há diversos modos de ser, também devemos considerar que o desvelamento (ou a verdade) do ente tem diversas modulações. É preciso, portanto, explorar os diversos modos de ser dos entes, bem como a estrutura do *Dasein*, para compreender as modulações da verdade. Isso significa: compreender os entes em suas determinações ontológicas para entender como se comporta a verdade em cada um deles, de acordo com os modos de ser dos mesmos. Heidegger (2009) aponta ainda que para o ente subsistente em sentido estrito o advir da verdade não é necessário, diferente do ente à mão, o qual é necessariamente perpassado pela verdade.

No que tange ao compartilhamento da manifestação do ente, Heidegger (2009) analisa a estrutura do ser-com-o-outro, pois, como vimos, nesse existencial se dá o compartilhamento da verdade. Não é necessário que o modo de desvelamento de um determinado ente seja desvelado exatamente do mesmo modo para o *Dasein* e o outro, no entanto, não se trata de um relativismo ou de algo meramente subjetivo, pois a essência do sujeito é ser-com, ou seja, isso é um determinante que fundamenta o *Dasein*, ser-um-sem-o-outro é um modo específico de ser-um-com-o-outro.

O próprio conceito de subjetividade que entende o ente humano como primeiramente encapsulado e só depois relacionado com o que está fora dele é posterior ao conceito de *Dasein* e, por conseguinte, ao conceito de verdade enquanto desvelamento compartilhado do ente. A essa ideia Heidegger (2009) se refere como má subjetividade. Assim, apesar de o *Dasein* poder se comportar sozinho, em meio a uma multidão com a presença fática dos outros, ou isolado sem a presença fática destes, sozinho em sua relação com os entes intramundanos, ele é fundamentalmente ser-com (os outros) e ser junto a (os entes intramundanos).

A respeito disso Heidegger (2009) afirma: “Se o *ser-um-com-o-outro* é um modo essencial do *ser-aí* e não lhe advém apenas de maneira condicionada, então todo *ser-aí* singular e singularizado é sempre ainda nesse modo, a saber, no modo de estar só.” (HEIDEGGER, 2009, p. 125). De acordo com o filósofo, o erro de todo solipsismo consiste em não considerar o “eu” já sempre enquanto ser-com. Ou seja, apesar da cooriginariedade de *ser-com-o-outro* e *ser junto a ...*, o *Dasein* tem a possibilidade de ser junto a entes intramundanos sem necessariamente estar na presença dos outros em termos fáticos. Não estar na presença dos outros ou estar “sozinho na multidão” são formas fundadas no ser-com.

A partir disto, Heidegger coloca a tese de que “o modo como o *desvelamento* do ente por si subsistente pertence ao *ser-aí* enquanto um modo determinado de verdade é sempre necessariamente um compartilhamento da verdade” (HEIDEGGER, 2009, p. 126) e, com isso, não é possível que o *Dasein* mantenha para si, em sentido originário, alguma descoberta. Mesmo que eu faça alguma descoberta e resolva não comunicar a mais ninguém, isso já seria um modo de retenção em relação aos outros, ou seja, já tenho enquanto referencial o outro, “(...) guardar para si é proteger-se de...” (HEIDEGGER, 2009, p. 134), portanto esconder uma verdade ôntica só é possível para o *Dasein* uma vez que este é compartilhador. Este compartilhar, de acordo com Heidegger (2009), tampouco significa que os outros se apropriam da verdade de modo exposto, da mesma forma que o guardar para si a verdade não faz dela uma propriedade exclusiva ou que o desvelamento, essencialmente, seja algo primariamente privado que pode, só derivadamente, ser passado adiante.

Todo *Dasein*, de modo amplo, é descobridor, podendo fazer também descobertas em sentido mais restrito. Como afirma Heidegger (2009), “(...) o ser-aí nunca passa primeiramente, no decurso de sua existência, de uma imanência para um outro ente.” (HEIDEGGER, 2009, p. 128). Assim, a verdade do ente subsistente e do ente que está à mão é o ter-sido-descoberto, portanto o *Dasein* é descobridor.

Em contrapartida, o desvelamento do *Dasein* é o descerramento. O *Dasein* já é essencialmente e primariamente abertura, portanto já é descerrado a partir de si mesmo, não precisa ser arrancado de um velamento. A própria existência já é desvelamento e o *Dasein* já sempre carrega consigo o que Heidegger chama de “círculo do descoberto” (HEIDEGGER, 2009). Além disso, o *Dasein* apreende e é manifestado, de acordo com Heidegger (2009): “(...) nós, como entes que são assim junto a... ‘também’ estamos concomitantemente manifestos juntamente com a manifestação do ente por si subsistente.” (HEIDEGGER, 2009, p. 141), ou seja, mesmo nos modos deficientes de ser junto a... os outros já estão sempre descerrados. Assim, antes mesmo de qualquer reflexão ou apreensão objetiva que pode ocorrer num segundo momento, o *Dasein* já desvela e descerra os outros e a si mesmo, pois está inexoravelmente em relação com os entes em seu ser, em termos ontológicos. Por essa razão, apenas num segundo momento o *Dasein* pode fechar-se, a sua abertura constitutiva é o que permite que este se feche.

Heidegger (2009) designa transcendência a ultrapassagem prévia do ente, a verdade ontológica só é possível com base nessa ultrapassagem e transcendência aqui significa que já estamos sempre lançados para fora, sempre em relação com os entes. A partir disto, de acordo com Heidegger (2009), a verdade ontológica se funda na transcendência do *Dasein*. Tanto a

verdade ôntica quanto a verdade ontológica não são separadas, mas estão em relação, de modo que a verdade ôntica também está baseada na transcendência do *Dasein*.

Heidegger (2009) caracteriza a verdade ôntica como sendo a verdade do ente e a verdade ontológica enquanto verdade do ser. Através da verdade ontológica, constitutiva do *Dasein*, a ciência pode desvelar ou acessar verdades ônticas acerca dos entes. Portanto, a verdade ou validação científica é um tipo possível de compreensão que se funda na constituição ontológica do *Dasein*. A verdade ôntica só é possível porque o *Dasein* tem o poder de compreender o seu ser e o dos outros entes, ou seja, tem como essência a existência. Com isso, Heidegger formula mais uma tese: “(...) a verdade existe.” (HEIDEGGER, 2009, p. 219).

Verdade e *Dasein* se correlacionam, este é essencialmente na verdade; por o *Dasein* possuir o modo de ser da existência, Heidegger formula que a verdade existe. Ao dizer que o *Dasein* é na verdade, Heidegger (2009) utiliza como sentido de verdade a essência do verdadeiro como verdadeiro, nela o *Dasein* sempre se movimenta. Deste modo, proposições verdadeiras são apenas um tipo derivado de verdade e a validade não é o modo de ser mais originário da verdade, mas a existência.

Portanto, a verdade depende do *Dasein* para que haja. No entanto não está em jogo aqui um antropocentrismo; essa interpretação diz respeito à ontologia fundamental heideggeriana, pois o *Dasein* “(...) só pode ser na medida em que se relaciona com o ente que se anuncia no desvelamento.” (HEIDEGGER, 2009, p. 165). Ou seja, o *Dasein* é o ente que já está de antemão vinculado à totalidade dos entes — na condição de ser junto a... do *Dasein*, o ente o invade.

Abordarei, no segundo capítulo, acerca da associação entre a morte voluntária e a dissolução da verdade, uma vez que, verdade e *Dasein* se correlacionam. Também desenvolverei, no terceiro capítulo, de que modo, para Heidegger, a obra de arte consiste num pôr-se-em-obra da verdade e de que forma isso se constata na literatura dos diários de Sylvia Plath.

3 SEGUNDO CAPÍTULO: O CONCEITO EXISTENCIAL DE MORTE

3.1 OS DIVERSOS MODOS DE SER FINITO

Para falar a respeito da finitude de um ente, é preciso compreender o seu modo de ser, direcionar-se para a sua essência e, a partir dela, explicitar as estruturas que o fundamentam, de acordo com a sua própria modalidade ontológica. A estrutura do *Dasein*, bem como a sua essência, foi apresentada no capítulo anterior, e neste farei uma contraposição com outros modos de ser. Abordarei o fim da mera coisa, do animal, ente vivo caracterizado pela pobreza de mundo, e seu *ser-finito* — do utensílio e seu término; e, por fim, do *Dasein*, que terá sua finitude devidamente caracterizada no último subcapítulo do presente capítulo.

Heidegger (2011) apresenta três teses diretrizes quando aborda a diferença entre o animal, o ente humano e o ente simplesmente dado. Elas dizem o seguinte: "1. a pedra (o material) é *sem-mundo*; 2. o animal é *pobre de mundo*; 3. o homem é *formador de mundo*." (HEIDEGGER, 2011, p. 230). Para entender a diferença essencial entre os entes abordados, é preciso entender de que forma estão ligados ao mundo, se for o caso de haver tal ligação.

O caráter do mundo e sua mundanização é um problema fundamental da metafísica, abordado pelo filósofo em diversos momentos. Em *Os Conceitos Fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, Heidegger (2011) segue o caminho da comparação da relação entre os entes e sua relação com o mundo para apreender suas diferenças. No que tange à diferença entre homem e animal, ela não está baseada no conceito de homem enquanto animal racional, como já foi visto no presente trabalho. Heidegger persegue, portanto, fenomenologicamente, os aspectos da essência da animalidade e da humanidade no empreendimento desta obra. A essência do animal, aqui, é explorada em comparação com a essência da pedra ou ente material. Heidegger (2011) investigou o que perfaz a vitalidade do vivente, bem como a possibilidade deste ente morrer. Ademais, ao contrário do vivente, o ente material não tem vida e não tem a possibilidade de morrer.

Acerca da interpretação do ser de outros entes, Heidegger (2011) aborda a questão metodológica da transposição para o interior desses diferentes entes, questão que acaba por se direcionar, mais uma vez, para a essência de cada ente. Aqui, há o problema da acessibilidade mesma, uma vez que estes entes são diversos (coisa, instrumento, animal, *Dasein*), as possibilidades (ou impossibilidade) de transposições — bem como as suas doações — são também diversas (HEIDEGGER, 2011). De início, Heidegger ressalta que “Transpor-se não

significa aí a introdução fática do ente homem na interioridade de um outro ente.” (HEIDEGGER, 2011, p. 259), mas também não significa substituir, colocar-se-em-seu-lugar ou pensar assim como o outro. Ao contrário, o outro deve ser tal como ele é. Assim, Heidegger define que “Transpor-se para o interior deste ente diz acompanhar o que ele é e como ele é.” (HEIDEGGER, 2011, p. 259). Portanto, não se trata de suplantar um outro ente, transpor-se aqui tem o sentido de acompanhá-lo.

Além disso, nosso lugar não pode ficar vazio: é condição para tanto que eu mesmo não renuncie a mim — um caráter positivo apontado por Heidegger (2011): “(...) sermos nós mesmos, e, assim somente, criarmos a possibilidade de, mesmo enquanto outros — diante do ente —, podermos acompanhá-lo.” (HEIDEGGER, 2011, p. 260). No acompanhamento, podemos até mesmo ajudar o outro — no caso, a copresença —, ou mesmo fazê-lo “perder a estabilidade”.

Em relação à possibilidade de transposição para o interior do animal, Heidegger (2011) não coloca como algo completamente absurdo, pois o animal carrega consigo uma esfera de transponibilidade, uma vez que, assim como o *Dasein*, tem mundo, restando como dúvida apenas a realização mesma desse empreendimento. Quando se trata da pedra, esta não pode oferecer possibilidade de transposição para seu interior, uma vez que a pedra não tem mundo, “(...) a pedra enquanto tal não admite absolutamente tal possibilidade, não nos oferece nenhuma esfera de transponibilidade para o seu interior” (HEIDEGGER, 2011, p. 262). Geralmente, é assim que a pedra se dá para o *Dasein*, mas Heidegger (2011) evidencia que, em alguns casos, o simplesmente dado, como uma pedra, pode se relacionar com o *Dasein* pelo mito ou na arte. Da mesma forma, a pedra pode dar-se para o *Dasein*, em outros casos, como utensílio, como, por exemplo, um martelo. Contudo, embora possamos interpretar os entes em diversos projetos de compreensão, o *Dasein* não pode transpor-se para o interior do ente material, para algo simplesmente dado como a pedra.

Após elucidar sobre tais transposições, Heidegger (2011) discorre sobre a possibilidade de transposição para um outro *Dasein*. Segundo o filósofo, podemos compartilhar situações sem que estas sejam fragmentadas. Diferentemente, somos fundamentalmente compartilhamento pois, como já foi visto, não há possibilidade de o *Dasein* fundamentalmente não ser-com-o-outro. Faz parte da existência do *Dasein* ser-com-o-outro, embora possamos expressar insatisfações nesse quesito, tais como dificuldade de relacionamento, indiferença, em modos derivados de divergência, originariamente já acompanhamos o outro, e vice-versa. Em suma, não podemos nos transpor para o interior de outro *Dasein*, mas, diferentemente de como se dá com a pedra, não se trata

aqui de ausência de mundo, mas essa transposição em relação ao outro já nos é originária. Para Heidegger (2011), o *Dasein* já acontece sempre em virtude de um outro e o acompanha, no modo da coexistência. Como já foi visto no capítulo anterior, não é necessário para o *Dasein* “construir uma ponte” até o outro, uma vez que não estamos em isolamento solipsista.

No que se refere aos animais, tais quais os domésticos, Heidegger (2011) admite que estes podem “viver” conosco, mas isso não significa que eles coexistem, pois o animal não existe. Só o *Dasein* existe, o animal apenas vive (HEIDEGGER, 2011). Um animal pode, por exemplo, subir uma escada conosco, mas não é um ser-com ao nosso modo e não compreende o ente enquanto ente (HEIDEGGER, 2011). Portanto, o animal tem uma forma diversa de se relacionar, esta não se confunde com a dos entes humanos. Além disso, de acordo com o filósofo, “O homem, a cujo ser-aí pertence ser-transposto, também já está em certa medida transposto para o interior do animal” (HEIDEGGER, 2011, p. 270-71), ou seja, o *Dasein* pode acompanhar o animal. Posto isso, a finitude dos entes será informada na seguinte ordem: coisa, utensílio, animal e *Dasein*.

A mera coisa, como a madeira ou a pedra, não tem mundo, isso significa que ela não pode nem mesmo ser privada de mundo, ela não possui acessibilidade alguma. De acordo com Heidegger (2011), a pedra não toca o solo, diferentemente, por exemplo, do animal ou do homem. O solo não é dado para a pedra. A pedra está no caminho, de acordo com as circunstâncias, ela é essencialmente sem acesso: “A pedra é. Ou seja: ela é isto ou aquilo, e é enquanto tal aqui ou lá. Ela está ou não está simplesmente dada.” (HEIDEGGER, 2011, p. 254). Retomando a questão da valoração, não se trata de uma determinação pejorativa do ser simplesmente dado, a impossibilidade da pedra ter acesso ao ente enquanto ente é justamente o que a caracteriza especificamente. Tal como aponta Heidegger (2011), em seu contexto de natureza física, uma pedra não se comporta em relação ao sol, por exemplo, uma vez que tem o modo de ser da coisa material. Sena (2019) afirma o seguinte sobre o ente cujo modo de ser é a presentidade: “(...) a coisa, em seu passar intratemporal desgasta, devém ruína, até, por fim, chegar ao fim: a ausência.” (SENA, 2019, p. 29). Essa coisa, que pode ser transformada pelo *Dasein*, a depender da relação estabelecida entre ambos, em utensílio ou obra de arte, por exemplo, tem seu fim na destruição.

Os utensílios, por sua vez, são desprovidos de mundo, embora sejam pertencentes ao mundo. “O utensílio só é o que é e como é enquanto *produzido* pelo homem.” (HEIDEGGER, 2011, p. 274). O martelo é um utensílio ou instrumento, sua essência pertence a ser útil para algo, ele é “algo para” (HEIDEGGER, 2011, p. 275), portanto, segundo Heidegger (2011), a produção de um utensílio só é possível a partir do *Dasein* formador de

mundo. O instrumento é empregado na produção dos entes produzidos, o utensílio serve para... de “modo geral”. O utensílio tem forma determinada de ser e sua fabricação o deixa pronto, acabado; com isso, tem prontidão para algo, conforme Sena (2019), seu modo de ser é a manualidade, este, “(...) em seu passar intratemporal defasa, devém inútil, até, por fim, chegar ao fim: a obsolescência.” (SENA, 2019, p. 29).

Para determinar o animal e seu modo de ser finito, é preciso caracterizar a essência da vida. Heidegger (2011) define que todo vivente é organismo²³. Organismo é algo que possui órgãos, a biologia classifica o organismo como um instrumento complicado, mas veremos que não se trata disso. É preciso diferenciar o organismo de um instrumento ou uma máquina, como posto pela biologia.

Os utensílios sempre precisam ser produzidos por um outro, assim como a máquina precisa de construtor e modos de emprego, “(...) ela não consegue se colocar por si mesma em funcionamento, nem alterar o direcionamento de seu funcionamento, enquanto o organismo dirige, introduz e faz mudar a própria mobilidade.” (HEIDEGGER, 2011, p. 285). O organismo autoproduz, autorrenova e autodireciona, a máquina não. Com isso, abrindo uma concessão, podemos considerar o órgão tanto um instrumento quanto um utensílio, uma vez que serve para a produção de algo e digestão (HEIDEGGER, 2011). Os órgãos estão ligados ao processo vital do animal e não estão acabados, eles não são algo simplesmente dado, mudam de acordo com a vida do animal, portanto é preciso tomá-lo em sua relação com o organismo. O órgão também não tem o caráter de estar-à-mão do instrumento ou do utensílio.

A coisa fabricada é útil para, já o órgão está a serviço de, pois a aptidão coloca o órgão a seu serviço, assim, ser-útil-para e estar-a-serviço-de são diferentes (HEIDEGGER, 2011). O utensílio que é acabado em sua utilidade não pode ir além disso, o martelo é encerrado em si mesmo, ele não abre contextos, o seu para-quê é diverso em relação ao do órgão e, segundo Heidegger (2011), as possibilidades são diferentes, uma vez que o órgão é ordenado pelo organismo e retido por este. Além disso, de acordo com Heidegger (2011), o utensílio segue uma instrução expressa ou não, a partir de um determinado plano, diferente do que é apto, este não se subordina a isso, mas se regula de uma outra forma.

A aptidão possui caráter pulsional, logo, o adestramento é apenas uma possibilidade. Fundamentalmente, a aptidão mesma se regula; tal regulação ocorre por intermédio de uma pulsão antecipativa, como aponta Heidegger (2011). Os impulsos pulsionais, como

²³ Ao introduzir a noção de organismo na discussão, em *Conceitos Fundamentais da Metafísica*, Heidegger diferencia o termo “orgânico” referente aos entes dotados do modo de ser da vida do termo referente à química orgânica. Nesta, sabemos, o orgânico diz respeito aos compostos que contém carbono. No caso dos animais, que são orgânicos, o termo tem sentido de “organísmico” (neologismo heideggeriano).

alimentação e reprodução, não são, por princípio, mecânicos. Ademais, conforme Heidegger, “Toda pulsão é determinada através do ser-impelido para as outras.” (HEIDEGGER, 2011, p. 319), as pulsões estão em função de outras, elas são recíprocas. As pulsões não são algo simplesmente dado, elas estão essencialmente a caminho de... Heidegger (2011) cita que os olhos estão à serviço do poder-ver, sendo este uma aptidão do animal e dá-se de modo diverso ao poder-ver do *Dasein*. Para Heidegger (2011), o findar do órgão é a atrofia ou definhamento, com isso, ele deixa de servir, esta o desvincula da aptidão.

O animal se movimenta diante de algo, estes têm uma forma totalmente própria de se movimentar ou de se comportar (HEIDEGGER, 2011). Ver, fugir, procriar e afins são comportamentos do animal em suas pulsões. Uma pedra não pode se comportar, mas o homem pode se comportar²⁴, porém de um modo diferente do animal: o “comportamento” do homem é chamado de assunção de uma atitude em relação a... essa atitude do homem é o agir (HEIDEGGER, 2011). A aptidão se antecipa a uma certa necessidade e, com isso, há um adiantar-se mensurador e pulsional. Esse comportamento é possível como perturbação, isso quer dizer, à medida que o animal é perturbado, pode se comportar (HEIDEGGER, 2011). Logo, a estrutura essencial do animal é a perturbação, ela possibilita que o animal se comporte em seu meio ambiente, mas não em um mundo como é o caso do *Dasein*, pois o animal possui limites mais estreitos que o *Dasein*, embora não se trate de um grau inferior em relação ao mundo dele.

É importante frisar que a perturbação do animal não diz respeito a algo como um estado, similar àquilo que pode acometer às vezes; não significa tampouco que a perturbação do animal seja algo como esse estado, porém que ocorre de forma duradoura; nem que, de alguma forma, o animal possa livrar-se dela (HEIDEGGER, 2011). A perturbação do animal não é algo simplesmente dado, mas um momento essencial da animalidade, ou seja, o animal não recai ou perdura na perturbação, mas ela é a possibilidade mesma do seu comportamento.

Na estrutura do comportamento do animal, há sempre um estar-em-relação-a, o animal é um ser-impelido-em-direção-a; ao sentir o cheiro, por exemplo, o animal está ligado ao que é cheirado, como aponta Heidegger (2011). Um caso utilizado pelo filósofo é o das abelhas: o voar delas é sempre em direção a algo, seu movimento pulsional sempre é pertinente a algo. Nesse caso, estando ligado à colmeia. Assim, a abelha comporta-se de modo que não constata ou reflete sobre algo, mas é simplesmente aprisionada através das pulsões, é impelida e presa

²⁴A rigor, não podemos falar em comportamento humano. Heidegger reserva o termo “comportar-se” para um modo de ser que é próprio de um ente vivo, e não de um ente existente. Em *Conceitos fundamentais da metafísica*, à diferença de *Ser e Tempo*, Heidegger não utiliza mais “comportamento” para falar de um modo de ser próprio do *Dasein*, mas de “atitude”.

pelo mel, por exemplo. Essa atividade pulsional nunca cessa, apenas muda sua direção. Independente de qual comportamento a abelha tenha em um dado momento, ela já é sempre movida pela perturbação (HEIDEGGER, 2011). Além disso, a abelha não apreende o mel enquanto mel. A perturbação, diversa em cada animal, retira a possibilidade de percepção. De acordo com Heidegger, há “(...) *privação de toda e qualquer possibilidade de perceber algo enquanto algo*” (HEIDEGGER, 2011, p. 317). Assim, é roubada (*benommen*) a possibilidade do animal relacionar-se com o ente enquanto ente. De certo modo, o animal está no mundo e aberto para..., no entanto, não está aberto na compreensão, disposição e discurso. Com essa possibilidade excluída, o animal não está aberto como o *Dasein*, muito menos pode-se dizer que ele é fechado, pois, para isso, precisaria ser de antemão aberto (HEIDEGGER, 2011). Em suma: aquilo com o qual o animal se liga está, de certo modo, aberto, embora não da mesma forma que está para o *Dasein*, “(...) o animal não assume uma atitude em relação ao ente enquanto tal, então não reside no comportamento em geral *nenhum deixar-ser* o ente enquanto tal — absolutamente nenhum deixar-ser. Neste sentido, tampouco um não-deixar-ser.” (HEIDEGGER, 2011, p. 324). Contudo, o animal se liga a um outro. Apesar das diversas ligações, segundo o exemplo da abelha com o mel, o sol, a colmeia, os animais estão simplesmente entregues, eles não apreendem, apenas se comportam, são absorvidos pelos outros entes em suas ligações.

O outro, tampouco, é algo mecânico para o animal, este é aberto para motivações, ou ocasiões. Assim, o outro liga-se ao animal como desinibição, deste modo, o outro o “afeta” (HEIDEGGER, 2011). Com isso, os outros são elementos desinibidores, o animal não vive encapsulado em seu círculo, mas elementos desinibidores atuam nele. O animal carrega o seu círculo por toda vida, onde quer que vá, segundo Heidegger (2011), é um movimento. Neste círculo, há um espaço de jogo para o animal, que pode “(...) adaptar para si cada vez um determinado meio ambiente” (HEIDEGGER, 2011, p. 338), tendo em vista sua abertura para... na desinibição. Logo, a perturbação não limita, mas possibilita o movimento comportamental do animal:

Este não é um estado estacionário, não é uma estrutura no sentido de uma armação fixa estabelecida pelo animal. A perturbação é sim muito mais em si mesmo uma mobilidade determinada, sempre a cada vez se desdobrando e definindo. (HEIDEGGER, 2011, p. 339).

O animal não pode inserir-se em algo enquanto algo, há um círculo compulsivo no qual o animal está sempre envolvido. O animal pode ligar-se à luz, à presa ou a outros animais, por exemplo, porém jamais os apreende como o *Dasein* o faz. No entanto, o animal

não se liga a um vazio, uma vez que tal ligação só seria possível àqueles que podem apreender o ente enquanto tal, tampouco são indiferentes, já que ser indiferente é um modo derivado de ser do *Dasein* e, por fim, o animal também não pode ligar-se ao nada.

Em seu círculo, o animal se envolve e luta pela manutenção de si e da espécie. O animal não é apenas um organismo, mas movimento que considera todas essas características essenciais (HEIDEGGER, 2011). Somente no solo da perturbação é que qualquer questão biológica, por exemplo, pode se estabelecer acerca do animal, uma vez que, à diferença das considerações mecanicistas, a célula não é o elemento originário do vivente (HEIDEGGER, 2011). Com isso, ao tomarmos a perturbação como estrutura fundamental da vida, traçamos “(...) previamente possibilidades totalmente determinadas da morte, do chegar-à-morte” para o animal (HEIDEGGER, 2011, p. 341). Embora possamos estabelecer certas similaridades entre homem e animal — sejam elas químicas ou fisiológicas —, o término também se dá de forma diferente para ambos.

O animal não “detém” abertura como o *Dasein*, nem pode se relacionar da mesma forma que este com os demais entes. Assim, o animal não compreende nem é disposto afetivamente como o *Dasein*. O animal não possui sua essência na existência, mas na perturbação, em um movimento pulsional. O animal não se relaciona consigo mesmo, não reflete ou questiona sobre sua existência, não é um ser-para-a-morte, nem pensa acerca de sua finitude ou se angustia diante dela; tudo isso é vedado a ele enquanto ente vivente. À vista disso, “Aprendemos terminologicamente o findar do ser vivo como finar.” (HEIDEGGER, 2015, p. 315). De acordo com Sena (2019), o animal, ente cujo modo de ser é vida, “(...) em seu passar intratemporal definha, devém inapto, até, por fim, chegar ao fim: a falência.” (SENA, 2019, p. 29), logo, o animal não morre, mas fina ou falece.

Dizer que o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo não significa depreciar o "mundo animal" ou o "mundo ambiente" (meio ambiente). Para Heidegger (2011), pobreza significa privação de algo, nesse caso, de mundo. Portanto, o animal tem mundo, mas um mundo limitado a uma determinada região, abrangência fixa e penetração.

Desse modo, a ligação do homem com o mundo é diferente da que o animal estabelece. A ligação do *Dasein* é constantemente expansível e formadora de mundo; aqui há variação em abrangência e profundidade de penetração. No entanto, Heidegger (2011) não coloca "pobre" ou "privado de mundo" como um modo de ligação inferior à característica do *Dasein* como formador de mundo, não se trata de algo depreciativo ou de menor valor, essa interpretação seria inadequada e precipitada. Heidegger (2011) ilustra tal observação com o exemplo da capacidade do olhar de um falcão e da capacidade olfativa de um cachorro em

relação à do homem. Não podemos inferir que tais animais sejam menos plenos que o *Dasein* no acesso ao ente, logo não se pode afirmar que o homem tenha essência mais elevada que o animal. Com isso, Heidegger (2011) estabelece que uma comparação e investigação que considere que um desses entes tem uma essência mais elevada que a do outro já seria, de saída, problemática: estabelecer isso seria um equívoco. Dessa forma, pobreza de mundo não deve ser tomada como imperfeição ou em sentido depreciativo.

O animal, por sua vez, tem alguma ligação com os demais entes e pode se comportar em relação a eles, embora estes entes não lhes sejam dados enquanto algo. O animal não pode questionar acerca do sol, da composição do solo, etc, por exemplo. Segundo Heidegger (2011), o animal possui uma ligação própria com os entes, estes são de algum modo, embora inacessíveis enquanto entes. Heidegger (2011) cita como exemplo a ligação que o animal tem com seu alimento, presas, inimigos ou parceiros sexuais. O animal não é totalmente desprovido de acesso aos entes, mas é carente de mundo. Em seu contexto, o animal se movimenta de acordo com aquilo que está ao “seu lado”, em seu modo de ser, a vida.

Para o *Dasein*, a morte não se dá apenas no falecer ou deixar de viver, “(...) o que poderia dar a entender a morte biológica que, enquanto um acontecimento que simplesmente ocorre, seria empiricamente certo e talvez até mesmo constatável.” (KIRCHNER, 2019, p. 93), conforme Heidegger (2015), “Chamamos de *finar* o *findar* do ser vivo. A presença também ‘possui’ uma morte fisiológica, própria da vida.” (HEIDEGGER, 2015, p. 322), porém em termos existenciais, a morte é compreendida de forma diferente. É possível compreender sua morte em sentido psicológico, fisiológico, religioso e afins, no entanto, a interpretação de morte da analítica existencial “(...) fundamenta qualquer investigação histórico-biográfica e psicotecnológica da morte (...) Ademais, uma psicologia do ‘morrer’ acaba fornecendo mais soluções sobre a ‘vida’ ‘dos que morrem’ do que propriamente sobre o morrer.” (HEIDEGGER, 2015, p. 322). Diferente do animal, o *Dasein* está desde sempre em constante relação com o fim, conforme Escudero (2016):

O “não-existir-mais-no-mundo” não equivale ao simples falecimento ou perecimento (*Verenden*) de um organismo vivo. A morte humana, por exemplo, difere da dos animais pelo fato de o homem poder antecipar sua morte, ou seja, pode pensá-la como uma possibilidade sempre iminente. O animal, por outro lado, não pode prever a sua morte: o seu perecer é simples e puramente o fim da sua vida. Heidegger insiste que não perecemos simplesmente. Nosso fim é codeterminado pela maneira como existimos enquanto *Dasein* e não apenas pelo fato de sermos animais. (ESCUADERO, 2016, p. 231, tradução minha²⁵).

²⁵ No original: “El «no-existir-más-en-el-mundo» no equivale al simple fenecer o perecer (*Verenden*) de un organismo vivo. El morir humano, por ejemplo, se diferencia del de los animales por el hecho de que el hombre

O *Dasein* é o único ente que, enquanto é, pertence-lhe um ainda-não, a morte é constantemente pendente (HEIDEGGER, 2015). Esse ainda-não, que diz respeito ao seu possível não ser, o devir, pertence ao modo de ser do *Dasein*: “Na morte, a presença nem se completa, nem simplesmente desaparece, nem acaba nem pode estar disponível à mão.” (HEIDEGGER, 2015, p. 320). O *Dasein* já é sempre o seu fim, pois se relaciona com o seu ser-para-a-morte. Existindo, o *Dasein* assume sua morte, pode determinar-se de diferentes formas e escolher a partir de suas possibilidades fáticas diante de sua finitude, “É o único ente não-seguro, não-pronto, não-acabado, mas essencialmente cura, ou seja, cuidado, contínua busca de segurança.” (KIRCHNER, 2019, p. 82). É através das disposições afetivas fundamentais, como a angústia, que o ser-para-a-morte se desvela de modo mais originário para o *Dasein*, como aponta Heidegger (2015): “O ser-para-o-fim não se origina primeiro de uma postura que, às vezes, acontece, mas pertence, de modo essencial, ao estar-lançado da presença, que na disposição (do humor) se desvela dessa ou daquela maneira.” (HEIDEGGER, 2015, p. 327). Em sentido existencial, o *Dasein* não morre, não se completa e não termina.

A morte é a única possibilidade intransponível para o *Dasein*, bem como a mais extrema. O *Dasein* experimenta a sua morte enquanto possibilidade, no entanto, na maior parte das vezes, esse “experienciar” do ser-para-a-morte se dá sob o modo do esquecimento. Conforme Heidegger, o *Dasein* é essencialmente temporal, assim compreende e se relaciona com sua finitude. Com isso, o *Dasein* não passa, pois, segundo Sena (2019):

“Enquanto” existe faticamente, o ser-aí nunca é passado, porém sempre já sido no sentido de “eu sou-sido”. E ele só pode ser sido na medida em que ele é. Em contrapartida, chamamos passado o ente que não é mais presente. Por isso, existindo, o ser-aí jamais pode ser constatado como um fato que surge e passa “com o tempo” e aos poucos se torna passado. (HEIDEGGER, 1967, p. 328 *apud* SENA, 2019, p. 26)

Portanto, o *Dasein* não passa, mas, como aponta Sena (2019):

(...) se ex-tende a si mesmo entre fins; o ser-aí, em seu ex-tender-se temporal, nunca defasa, definha ou desgasta, mas envelhece, devém recordação jamais chegando ao fim; e não poderá chegar até o fim porque, existindo de fato finitamente, o seu fim ele sempre o é, uma vez que, em seu ser, é nascido para o fim. (SENA, 2019, p. 29)

puede anticipar su muerte, es decir, puede pensar en e la como una posibilidad siempre inminente. El animal, en cambio, no puede prever su muerte: su perecer es simple y puramente el terminar de su vida. Heidegger insiste en que nosotros no solo perecemos. Nuestro final está codeterminado por el modo como existimos qua *Dasein* y no solo por el hecho de ser animales.” (ESCUADERO, 2016, p. 231).

O ser-para-a-morte, bem como as características do “morrer” do *Dasein* serão desenvolvidas, de maneira mais detalhada, particularmente, na ocasião do terceiro subcapítulo do presente capítulo. No subcapítulo seguinte, será demonstrado como a disposição fundamental da angústia põe o *Dasein* diante deste impendente privilegiado, poder que fundamenta e só diz respeito ao ente humano em sua compreensão sempre disposta.

Com o presente subcapítulo, foi visto que, a partir das considerações heideggerianas, há uma pluralidade nos modos de ser, bem como nos de finitude. Foi abordado a respeito da coisa, cujo modo de ser é presentidade, esta finda na ausência. Além disso, que, a partir da diferença entre organismo e utensílio, não é possível compreender o organismo enquanto um ente cujo ser é manualidade e, conseqüentemente, que o seu término não é da mesma natureza que o do utensílio. Por outro lado, foi exposto que, apesar de Heidegger admitir que o *Dasein*, em certo sentido, possui um aspecto fisiológico, vital, não possui o modo de ser dos entes viventes e, portanto, não finda como os animais e as plantas, mas, diferentemente, morre. O *Dasein* é, aliás, o único ente que morre.

A seguir, será demonstrado como a disposição fundamental da angústia põe o *Dasein* diante do impendente privilegiado do ser-para-a-morte, poder que fundamenta e só diz respeito ao ente humano em sua compreensão sempre disposta.

3.2 A TONALIDADE DE HUMOR DA ANGÚSTIA

Na dinâmica da existência estamos sempre “tonalizados” numa disposição afetiva (*Befindlichkeit*), ela consiste em um dos momentos da abertura e possui relação co-originária com a compreensão (*Verstehen*) e com o discurso (*Rede*). Conforme Borges-Duarte (2015), estamos continuamente marcados por *affectiones*²⁶, este termo é resgatado por Heidegger de Agostinho para elaborar seu conceito de afeto. As disposições afetivas podem dar-se enquanto um estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung*), como alegria ou tristeza, sendo estas mais comuns a serem reveladas nas ocupações do cotidiano, ou como disposições fundamentais (*Befindlichkeit*), como tédio ou angústia, que possuem caráter ontológico e mais originário, as quais colocam o *Dasein* diante de si mesmo. Tais disposições afetivas fundamentais permitem uma abertura do ser, conforme Borges-Duarte (2015), a afetividade

²⁶ Do latim *affectio*, são dois sentidos possíveis, dentre os citados por Saraiva (1927): relação entre várias coisas e estado, disposição ou modo de ser.

tem papel-chave para abrir a fechadura do ser na dinâmica do cuidado, isso torna possível que nos dirijamos aos outros entes.

Atravessados sempre por uma disposição afetiva, podemos sentir o mundo e os outros de um determinado jeito, como exemplifica Borges-Duarte (2015):

Que me pareça desagradável e antipático o vizinho do andar de baixo, porque ontem, vá-se lá saber porquê, me olhou com antipatia, não depende tanto desse olhar, quanto da minha memória afetiva que reteve a assintonia em presença do vizinho, noutras ocasiões; sem paranoia, sinto implícita e até, talvez, inquietamente que devo ter cuidado com ele. Esse sentir — que é já cuidado de mim no meu viver quotidiano, semi desatento, mas sem completo descuido — dá sentido de realidade às coisas e aos outros entre os quais vivo. (BORGES-DUARTE, 2015, p. 11)

Portanto, as disposições afetivas são determinantes nas experiências do *Dasein*.

Há diversas tonalidades afetivas fundamentais, estas não podem ser verificadas como algo simplesmente dado, numa observação objetiva (HEIDEGGER, 2011). As tonalidades afetivas fundamentais não podem ser forçadas ou alcançadas num impulso artificial, até mesmo porque já estão sempre presentes, embora de modo “adormecido”, assim elas despertam: “Despertar é um *fazer-com-que-acorde*, um *deixar* o que dorme *vir a despertar*.” (HEIDEGGER, 2011, p. 79), em outras palavras, despertar uma tonalidade afetiva é deixá-la ser.

Ademais, podemos determinar que as tonalidades afetivas podem *ser-aí* e *não-ser-aí* ao mesmo tempo, logo “(...) o que dorme está ausente de maneira característica, e, contudo, está aí.” (HEIDEGGER, 2011, p. 79). Por sua vez, o ente humano não está submetido à disjunção ou-ou, como as coisas simplesmente dadas, por exemplo, o *Dasein* não possui propriedades, não é como o quadrado que não pode ser redondo (HEIDEGGER, 2011). Diferente do que impõe a metafísica tradicional, o ente humano pode possuir e, ao mesmo tempo, não possuir algo.

Além disso, o *Dasein* não é concebido na fenomenologia hermenêutica como animal racional ou ente que se diferencia dos demais por possuir consciência. Heidegger (2011) aponta que despertar e dormir não são correlatos de consciência e inconsciente. Com isso, não é válido fazer um paralelo com os conceitos de consciente e inconsciente. O desfalecimento, por exemplo, não se dá como o sono. Para Heidegger (2011), o sono pertence a uma consciência característica. Assim, a disposição afetiva não passa do inconsciente para a consciência, muito menos tomar consciência de uma tonalidade afetiva enquanto um saber objetivo é despertar tal tonalidade, pelo contrário, é uma atitude que a enfraquece.

Portanto, as tonalidades afetivas não são como fatos que podem ser constatados, pois constatação é trazer à consciência, e isto incorreria numa destruição do fenômeno mesmo, conforme Heidegger (2011). A psicologia e as concepções tradicionais, na maioria das vezes, rebaixam os afetos (ou os sentimentos, como chamam) à uma terceira classe de vivências, abaixo do pensamento e da vontade. Se levarmos em conta a tese de que o homem é um animal racional, consideramos que a sua essência está no pensamento e não nos afetos, Heidegger retira os afetos dessa condição e lhes concede primazia. Com isso, temos que as tonalidades afetivas não são inconstantes, nem servem para embelezar ou obscurecer o pensamento (HEIDEGGER, 2011). Não se trata de excluir a possibilidade de tais afetos serem matizadores ou manifestações paralelas, conforme Heidegger (2011), mas tal concepção vulgar não pode ser a única possível ou definitiva.

O fenômeno da tonalidade afetiva não deve ser rebaixado ou caracterizado como inconstante, pelo contrário, este fundamentalmente dota o *Dasein* de consistência e possibilidade, pois a partir deste existencial o ente humano pode apreender-se. Conforme Heidegger (2011), a tonalidade afetiva não está no interior da “alma” ou encerrada em um *Dasein*, mas a própria convivência está transpassada por ela. Não está dentro nem fora, mas sobre todas as coisas, é o como de nosso ser-aí-comum, é contagiante. Heidegger (2011) não faz este apontamento no sentido de que temos a possibilidade de não estarmos transpassados ou afetados e então podermos nos contagiar com a tonalidade do outro, mas que as tonalidades determinam a convivência. O filósofo cita como exemplo quando nos reunimos com alguém triste e logo somos afetados por isso; a atmosfera se altera com o encontro, bem como quando encontramos alguém demasiado feliz e sua alegria nos contagia. Portanto, sempre, a cada vez imergimos numa tonalidade. Para Heidegger (2011), a tonalidade afetiva é o jeito como apreendemos, no sentido de uma melodia: “(...) o jeito fundamental que o ser-aí enquanto ser-aí é.” (HEIDEGGER, 2011, p. 88). A tonalidade afetiva afina no modo e no como o *Dasein* existe.

Já sempre nos encontramos numa tonalidade, mesmo quando não a percebemos ou quando afirmamos sentir indiferença. Nestes casos, trata-se de um velamento ou disfarce. O que ocorre, na verdade, é que tais tonalidades afetivas, quanto mais passam despercebidas, mais poderosas tendem a ser, de tal forma que tudo se dá como se não houvesse tonalidade alguma. É falso que não haja tonalidade alguma, logo, nunca estamos neutros nesse sentido, as tonalidades não surgem e depois vão embora e assim nos “esvaziamos delas”, o que pode ocorrer são mudanças das tonalidades, porém já somos fundamentalmente afinados. Com isso, Heidegger (2001) diz, a grosso modo, que as tonalidades são anteriores ao pensar e ao agir,

elas são o meio pelo qual esses outros fenômenos acontecem. Isso significa que as tonalidades “(...) remontam mais originariamente à nossa essência, só nelas chegamos realmente a encontrar a nós mesmos enquanto ser-aí.” (HEIDEGGER, 2011, p. 89). Sendo assim, as tonalidades afetivas abrem o *Dasein* para a própria filosofia, pois através delas ele pode se relacionar com o seu ser.

Uma tonalidade pode estar desperta ou não, ou seja, ser-aí e não-ser-aí. Essa característica se funda no ser-aí e no ser-fora (ser-ausente). Mais uma vez, não se trata de fazer um paralelo com consciência ou inconsciência, pois, por muitas vezes, não-estamos-aí e nos encontramos demasiadamente conscientes, como cita Heidegger (2011), ocupados — em sentido amplo — com nós mesmos, bem como o dito louco, pode estar consciente, mas não-estar-aí. Em ambos os casos o não-estar-aí tem sentido de estar-fora (ausente). O ser-fora é um poder do *Dasein*, um desdobramento possível do ser-aí. Esse caráter de ser-fora não é um não-ser do *Dasein*, mas um jeito do ser-aí. Logo, ser-fora não é o contrário absoluto do ser-aí, mas uma modulação, ser-fora pressupõe ser-aí.

Diferente da pedra, em que as características ou propriedades são simplesmente dadas ou não são simplesmente dadas e isto define seu ser ou não ser e que, além disso, não está aí em seu ser-fora, o *Dasein* não se determina nem se constitui dessa forma (HEIDEGGER, 2011). O ser-fora é um modo de ser do *Dasein*, como aponta Heidegger: “À essência do ser-aí pertence, enfim, este estar-fora.” (HEIDEGGER, 2011, p. 83). Com isso, se a tonalidade afetiva pertence a esse modo diverso de ser do ente humano, não devemos nos referir a ela como se fosse algo simplesmente dado, mas, como propõe Heidegger (2011), tratar da tonalidade em seu caráter de ser-aí e não-ser-aí, sendo essa característica algo compartilhado com o *Dasein* enquanto pertencente a este e conforme o seu estar-fora singular.

É de acordo com um modo singular de ser que as tonalidades afetivas devem ser tratadas e através do deixar-ser é como podemos acessá-las quando somos abatidos por elas. As demais interpretações, sejam as tradicionais e psicologizantes, não precisam ser invalidadas, mas são apreensões ônticas dos afetos, principalmente daqueles mais fundamentais. Tais compreensões não alcançam o fenômeno originariamente, tal como a analítica existencial o faz.

Na disposição afetiva, o *Dasein* abre-se para si, de modo que, diferente dos demais entes, possui em sua estrutura ontológica a “capacidade” de compreender o seu ser e suas possibilidades, bem como projetar-se. Num primeiro momento, como já foi visto, o *Dasein* é impropriamente si mesmo, em sua decadência (HEIDEGGER, 2015). Na fuga decadente, o *Dasein* angustiado não foge do ente intramundano, mas para este, foge da estranheza inerente

que o persegue enquanto ser indeterminado e responsável por si e, com isso, foge do desamparo constitutivo.

A angústia é uma disposição que abre o *Dasein* de modo privilegiado. Sendo que as aberturas mais originárias ajudam na tarefa de explicitar o ser do *Dasein*. Para Heidegger (2015), neste modo de abertura o *Dasein* pode vir à luz de maneira mais simplificada, no sentido de possibilitar uma apreensão em sua totalidade constitutiva, bem como revela o nexos estrutural do cuidado (*Sorge*).

O fenômeno da angústia pode, a princípio, ser confundida com o medo, pois existe entre eles o que Heidegger (2015) nomeia como “parentesco fenomenal”. O medo é sempre direcionado a algum outro ente, que é ameaçador em sua região ou contexto: é com base na angústia fundamental que o *Dasein* pode desvelar com temor algum ente intramundano (HEIDEGGER, 2015). O medo é secundário em relação à angústia, ou seja, ele sempre tem como base o angustiar-se com a condição de ser-no-mundo.

A angústia é composta por três momentos: o ante-o-quê, o angustiar-se por e o angustiar-se mesmo (ESCUDERO 2016). O primeiro momento trata sobre o “objeto” da angústia (*das Wovor der Angst*). De acordo com Escudero (2016), o objeto da angústia é sempre indeterminado e também não pode ser localizado em nenhuma parte, contexto ou região. Heidegger (2015) ilustra como uma sensação de sufocamento, como se algo estivesse próximo e ao mesmo tempo nada, de forma um tanto paradoxal. De acordo com Escudero (2016), manifesta-se uma vivência do nada (*nichts*). Deterei-me mais especialmente no primeiro momento, pois pretendo explorar o nada para o qual a angústia se direciona, bem como o tratamento dado por Heidegger a este fenômeno.

Um existencial que as ciências não interrogam é o nada, pois “Pesquisado deve ser apenas o ente e mais — nada; somente o ente e além dele — nada; unicamente o ente e além disso — nada.” (HEIDEGGER, 1999 p. 52-53), assim funciona para as ciências, o nada é rejeitado. Porém, ao rejeitar o nada, a ciência o admite, mas decide voltar-se apenas para o ente. Heidegger (1999) sinaliza com isso um certo horror das ciências em relação ao nada, ela nada quer saber a respeito dele. As ciências possuem diversas maneiras de tratar seus objetos, cada uma com suas características específicas, como a exatidão para a matemática — o que não significa que só ela tenha rigor —. As ciências ditam o que é cada coisa, “dão a primeira e a última palavra”, no entanto não admitem suas limitações em relação ao próprio ente que questiona. Objetivam conhecer o ente, mas sem considerar seus caracteres ontológicos.

A ciência rejeita o nada como aquilo que “não existe”, ou seja, não é. De antemão, ao interrogar por algo de modo geral, e isso vale também para as ciências, buscamos saber o que

algo é enquanto ente. No caso do nada, é preciso fazer um caminho diverso, pois, conforme Heidegger (1999): “A questão priva-se a si mesma de seu objeto específico” (HEIDEGGER, 1999, p. 53). Logo, a resposta à questão seria impossível se levada nesses termos, um paradoxo é criado. Tal contradição da questão paralisa a ciência, uma vez que pensar é sempre pensar sobre alguma coisa, um ente. Desse modo, o pensamento do nada agiria contra a sua própria essência. Com isso, seguindo a lógica na qual não se pode converter o nada em objeto, a questão se encerra, e é tomada como se estivesse resolvida.

A partir disso, Heidegger (1999) questiona se o nada é um problema que devora a si mesmo, uma vez que este é tomado como negação da totalidade do ente, o absolutamente não-ente, numa caracterização negativa, que foi proposta e protegida pelo intocável “império da lógica”. Na verdade, tal negação é uma limitação da interpretação imposta pela lógica, é um ato específico do entendimento desta. Mas o nada não se subordina a isso, segundo Heidegger (1999), ele é mais originário e anterior à negação, o “não” é dependente do nada e neste se funda, a negação chega tarde em relação ao nada, este nos visita antes. Logo, o modo de abordagem próprio da lógica não é apropriado para tratar do nada originário.

Tendo isso em vista, o próximo passo é perguntar acerca da própria doação (dadidade) do nada para que este possa ser questionado. Conforme Heidegger (1999), já conhecemos o nada, mesmo que seja em sua concepção mais vulgar, como a negação do todo; entender o nada como a negação da totalidade dá uma pista para encontrá-lo. No entanto, nunca poderemos compreender a totalidade do ente, mas estamos em meio a ele, podemos acessar o nada através do desvelamento na condição de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 1999). A busca pelo nada, portanto, só pode ser legitimada por uma experiência fundamental do ser-no-mundo.

Mesmo que nos atenhamos a um ou outro ente específico no cotidiano, já estamos, mesmo que vagamente, retendo uma “totalidade”. Quando não estamos totalmente ocupados, esta totalidade se revela. As tonalidades de humor fundamentais como tédio ou angústia nos colocam diante da totalidade.

Na disposição de humor da angústia, o nada se revela. O fenômeno é bastante raro e ocorre apenas por instantes (HEIDEGGER, 1999). A angústia não deve ser confundida com ansiedade ou temor, uma vez que ela não se direciona a nenhum ente, é impossível a determinação deste, pois se direciona ao nada. Além disso, na angústia não se “perde a cabeça”, pelo contrário, na angústia não há tal confusão, mas uma estranha tranquilidade (HEIDEGGER, 1999). Afundamo-nos numa estranheza e indiferença nas quais não sabemos o porquê, o ente em sua totalidade se afasta de nós, ao mesmo tempo em que se voltam para

nós de modo opressor. Deste modo, “Não resta nenhum apoio, só resta e nos sobrevém — na fuga do ente — este ‘nenhum?’.” (HEIDEGGER, 1999, p. 57). Assim, a angústia manifesta o nada. Nela, estamos suspensos, com isso, o *Dasein* perde o seu refúgio: não há nada adiante ou a ser dito.

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. (HEIDEGGER, 1999, p. 57).

A angústia não é uma apreensão do nada, nela ele se revela, mas não como ente ou objeto. Nos deparamos com o nada juntamente com o ente em sua totalidade e no ente em sua totalidade, mas este foge. A angústia rejeita o ente e permanece numa “quietude fascinada”: esse é o modo pelo qual a angústia acossa o *Dasein* (HEIDEGGER, 1999). O nadificar do nada revela o ente em sua estranheza, assim, como absoluto outro (o não-ente), o *Dasein* pode singularizar-se. A angústia nos possibilita uma abertura mais originária e a nadificação conduz o *Dasein* a uma compreensão do ente que ele mesmo é, indeterminado, com referência em si mesmo, além do ente em sua totalidade, o que Heidegger denomina “transcendência”. Com isso, o *Dasein* se compreende em sua relação consigo mesmo (HEIDEGGER, 1999). É com a revelação originária do nada que há si mesmo e liberdade.

Assim como a angústia, o nada está continuamente conosco, ainda que escondido. Nos movemos cotidianamente com ele, mas através da angústia podemos revelá-lo, quando a deixamos ser. O ser e o nada não tiveram lugar merecido nas investigações filosóficas, metafísicas, e claro, científicas, sendo estas fundadas na própria revelação do nada que proporcionam ao ente humano o questionar acerca dos outros entes e sobre si mesmo.

Portanto, a angústia não se direciona para nenhum ente intramundano de modo específico, não se volta para nada concreto. O ente para o qual a angústia se direciona factualmente é indeterminado. O que ocorre é o contrário: os entes intramundanos ganham um caráter de irrelevância, eles de nada servem à angústia. Para o *Dasein* angustiado, o mundo fático perde a importância, torna-se insignificante. Conforme Heidegger (2015), não há um “aqui” ou “ali” determinado onde o ameaçador se aproxima, este não se encontra em lugar algum.

O ameaçador está “por aí” e em lugar nenhum, como aponta Heidegger (2015): “Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em lugar nenhum intramundanos significa que a angústia se angustia com o *mundo como tal*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 253). Logo, tal

indeterminação não é sinônimo de ausência de mundo constitutivo, mas um rebaixamento na relevância do ente intramundano para o *Dasein* que se encontra angustiado. Angustia-se diante da própria condição de ser-no-mundo, embora em termos ônticos possa ser dito, quando não mais afinado com a angústia, “não foi nada”, não foi direcionado a nada que possa estar à mão (HEIDEGGER, 2015). Esse “nada” da manualidade funda-se na mundanidade do *Dasein*, portanto “(...) a angústia se angustia com o *ser-no-mundo* ele mesmo.” (HEIDEGGER, 2015, p. 254). Através da abertura na disposição afetiva da angústia o mundo pode apresentar-se de modo mais originário.

Na angústia, o mundo ou os outros não servem mais. Isso significa, segundo Heidegger (2015), que o *Dasein* já não é mais arrastado e não compreende a si mesmo de forma satisfatória na decadência ou na interpretação que o público ou a ditadura do impessoal oferece. Somente porque o *Dasein* é fundamentalmente si mesmo ele pode tentar fugir nas ocupações, de modo que a fuga é um modo privativo da ocupação. Apenas através de uma abertura privilegiada, o *Dasein* pode apreender de forma ontológica-existencial do que se foge (HEIDEGGER, 2015). A angústia explicita para o *Dasein* a sua indeterminação, sendo assim, percebe-se o ser-possível, o que conseqüentemente pode “dar espaço” para um movimento de singularização.

Acerca da força de singularização (*Vereinzelung*) da angústia versa o segundo momento: “a angústia por...” (*die angst um...*), conforme Escudero (2016). Nesse momento, o *Dasein* angustia-se por si mesmo. Com a suspensão da validade gerada pela familiaridade cotidiana, o *Dasein* afunda-se na insignificância, mas também pode vivenciar o fenômeno de ser-livre-para (*Freisein für*). Assim, pode escolher-se e “tomar as rédeas” de sua existência. Ou seja, essa tonalidade afetiva pode potencializar um poder-ser mais próprio ao *Dasein* (ESCUADERO, 2016).

Tal tonalidade afetiva pode promover uma oportunidade para o *Dasein* acolher a si mesmo, conforme Heidegger (2015), ao revelar a sua condição de liberdade e responsabilidade por sua própria existência, de quem se é. Uma vez que cabe a mim ter de ser, ninguém mais pode assumir fundamentalmente este encargo.

O terceiro e último momento explicitado por Heidegger é o que Escudero (2016) classifica como a vivência da angústia (*das Sichhängsten*). Nele, Heidegger (2015) discute a respeito de um “solipsismo existencial”, que não se trata do solipsismo clássico ou um resgate cartesiano pois não aborda o *Dasein* como desprovido de mundo, isso seria contraditório. Trata-se, na verdade, de um desvelamento demasiado forte, a ponto de Heidegger nomear como *solus ipse*, um modo extremo de ser-no-mundo e de estar diante de si

mesmo enquanto tal (ESCUDERO, 2016). É um termo usado com sentido de o *Dasein* ser arrastado para si mesmo pela angústia, conforme o enunciado: “(...) a angústia singulariza e abre a presença como ‘solus ipse’.” (HEIDEGGER, 2015, p. 255). Portanto, o terceiro momento expõe a possibilidade de um desvelamento radical e que, evidentemente, não abandona toda a estrutura existencial já explicitada. Não é sobre desfazer-se do mundo, mas pôr em marcha um movimento de singularização do *Dasein*.

Se as disposições afetivas revelam “como se está”, então, na angústia, “se está estranho”, conforme Heidegger (2015). Isso significa que o *Dasein* não se sente mais em casa; a familiaridade cotidiana já não o “abraça” mais ou o tranquiliza. Para Heidegger (2015), tal estranheza exprime o “nada” e o “lugar nenhum” do modo de ser-em da angústia, esta desinstala o “sentir-se em casa” decadente. Segundo Escudero (2016), o não-estar-em-casa (*Nicht-zuhause-Sein*) e a inospitalidade (*Unheimlichkeit*) são modalidades de abertura nas quais a angústia se revela. A angústia retira o *Dasein* de seu abrigo no cotidiano (*Unzu Hause*). Assim, ele carece de morada, há falta de lugar (*Unheimlich*) e essa inospitalidade pode tornar a existência do *Dasein* “hostil”. Com esse rompimento em relação ao uno, o *Dasein* pode singularizar-se enquanto ser-no-mundo, uma vez que está sem o abrigo do público ou do impessoal, deste modo, autodeterminar-se.

Não há um tipo de situação definida para que o *Dasein* se angustie; também não é necessário que o *Dasein* passe por situações extremas, que coloque sua segurança física ou psicológica em risco, por exemplo, qualquer tipo de estresse ou luto. É importante não dar a essa disposição afetiva um caráter patológico ou valorativo (de antemão). Por muitas vezes, a angústia pode surgir num momento de aparente segurança, certezas, ou conforme Heidegger (2015), nas situações mais inofensivas. Escudero (2016) aponta que não significa que na angústia descubramos uma verdade profunda sobre nós, mas que somos entes que questionamos quem nós mesmos somos. Essa questão ganha ainda mais força quando a angústia nos coloca diante do nada constitutivo.

Por fim, o *Dasein* experimenta a estranheza em relação a si mesmo, estranheza esta que o fundamenta, pois suas determinações fáticas são secundárias, como destaca Heidegger (2015): “O ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado é um modo da estranheza da presença e não o contrário.” (HEIDEGGER, 2011 p. 256). A condição de estrangeiro numa interpretação existencial é ainda mais originária que os modos deficientes de ser-no-mundo citados anteriormente.

Considerando isso, Heidegger (2015) retoma a comparação entre angústia e medo, essa já sempre determina o ser-no-mundo. Heidegger utiliza o medo para expor o modo de

uma disposição afetiva em *Ser e Tempo*. Apenas o ente que tem o seu ser em jogo poderia ter medo ou qualquer outra disposição, é disto que se trata, embora o medo possa se apresentar de diversas formas e direcionado a outro ente como “medo de” ou “medo por”. No caso de ter “medo por”, trata-se da possibilidade de ter medo por alguém, condição com base no ser-com. Nesse caso, o outro não precisa necessariamente sentir medo por sua situação, mas nós podemos temer por ele, e tal medo é tão genuíno e autêntico como se temêssemos por nós mesmos. Diante disso, como indica Heidegger (2015), somos atingidos pela copresença, da qual se tem medo.

O filósofo apresenta três perspectivas para compreender a estrutura do medo: o de que se tem medo, o ter medo e o pelo que se tem medo. A primeira perspectiva trata do objeto ou de alguém de que se tem medo; a segunda fala acerca de reação, como aumento de adrenalina ou tensão muscular; a terceira o medo de estar entregue a si mesmo, temer e se preocupar com a própria existência.

Também são apresentados três momentos constitutivos do fenômeno medo: pavor, horror e terror. O pavor é o medo de algo conhecido e familiar que se abate subitamente; o horror é o medo de algo desconhecido ou não familiar; o terror é o medo de algo desconhecido ou não familiar e súbito. Há ainda outras variações do medo, como timidez, acanhamento, receio e estupor.

A partir da angústia, o *Dasein* pode sentir medo, pois o medo é o modo decadente ou impróprio da angústia e, portanto, o medo é angústia velada. É importante frisar a má compreensão comum em relação aos fenômenos de estranheza e angústia. Heidegger (2015) cita que, por muitas vezes, a angústia é condicionada fisiologicamente, no entanto, trata-se de um problema existencial, o irromper fisiológico é secundário em relação ao caráter ontológico do *Dasein* de angustiar-se.

As ciências fazem uma análise nebulosa da angústia, Heidegger (2015) declara que foi dada pouca importância à interpretação do fenômeno, tendo a interpretação filosófica, na maioria dos casos, tomado um caminho teológico. Heidegger (2015) cita Kierkegaard como o pensador que mais longe foi na interpretação da angústia, em *O conceito de angústia*, embora o filósofo dinamarquês ainda realize uma leitura psicológica do fenômeno. Heidegger compreende a angústia enquanto um fenômeno raro em seu modo mais “explícito”, pois permanece encoberta, na maioria das vezes, pelo impessoal, e talvez esse seja um motivo para a disposição ter sido pouco investigada ontologicamente.

A angústia é o encontrar-se fundamental do *Dasein* (*Grundbefindlichkeit*). Na angústia, o *Dasein* “está aí” em sentido radical de um fundamento ou base existencial “em

aberto” ou um “fundo sem fundo”, um abismo (*Abgrund*), oprimido pela sua indeterminação e imponente poder-ser (HEIDEGGER, 2006). Angustiar-se por si mesmo é angustiar-se pelo ser enquanto existência. Ainda quando decide abandonar-se, o *Dasein* o faz em relação consigo e para si mesmo (HEIDEGGER, 2006). Não se trata de uma filosofia de puro sentimentalismo ou de partir de uma categorização da angústia numa compreensão ôntica e negativa, mas admitir que este afeto move o *Dasein* em sua inquietude constitutiva, seus questionamentos mais profundos. Tais questionamentos são desenvolvidos por um poder de sentir-se estranho pelo nada que nos toca ou, pelo menos, está sempre à espreita:

Seu hálito palpita sem cessar através do ser-aí: mas raramente seu tremor perpassa a medrosa e imperceptível atitude do ser-aí agitado envolvido pelo “sim, sim” e pelo “não, não”; bem mais cedo perpassa o ser-aí senhor de si mesmo; com maior certeza surpreende, com seu estremecimento, o ser-aí radicalmente audaz. Mas, no último caso, somente acontece originado por aquilo por que o ser-aí se prodigaliza, para assim conservar-lhe a derradeira grandeza." (HEIDEGGER, 1999, p. 60)

Em suma, não é necessário um acontecimento inusitado para despertar a angústia, bem como, não é necessária a meditação ou a introspecção, tal *disposição* não pode ser forçada. O que ameaça na angústia é o seu ser-no-mundo, condição que abre o *Dasein* para a própria filosofia.

3.3 A MORTE COMO SER FACE AO FIM E O SUICÍDIO

Na analítica heideggeriana, a morte não é primariamente um evento ou um dado objetivo, mas uma possibilidade que deve ser compreendida existencialmente, e a mesma assume uma posição privilegiada diante das demais. De acordo com Escudero (2016), Heidegger não concebe a possibilidade de uma compreensão satisfatória acerca do fenômeno da morte através das dimensões biológica, ética, antropológica, sociológica, religiosa e afins.

Quando o *Dasein* morre, não é mais ser-no-mundo, há uma espécie de transformação, uma alteração no modo de ser do ente que passa a não mais ser-no-mundo (existência), mas também sem, com isso, se tornar apenas um ente simplesmente dado, uma coisa corpórea. Diferentemente, o ente passa a ser o que Heidegger (2015) chama de “finado”. O finado é objeto de ocupação dos outros, em funerais, enterros, cultos e demais ritos. O finado é “ainda mais” do que algo simplesmente dado ou um instrumento, sendo assim, somos com o finado, no modo que Heidegger (2015) chama de “preocupação reverencial” (*ehrende Fürsorge*). É a partir do mundo dos que ficam que ainda somos com o morto. Com a experiência de ser com

o morto, não experimentamos a morte do outro, embora estejamos com ele, mas apenas provamos a perda; não fazemos a experiência da morte do outro, mas podemos apenas estar “junto” na ocasião.

A substituição (*Vertretbarkeit*) é uma possibilidade no mundo circundante. Como cita Heidegger (2015), por exemplo, em alguma profissão. Assim, a possibilidade de ser filósofa ou psicóloga é uma possibilidade que eu e qualquer outra pessoa pode ser na ocupação cotidiana. Porém, a minha morte é uma possibilidade que não permite substituição, essa é uma possibilidade minha e que não pode ser retirada por ninguém. Isso significa dizer que nenhum outro pode morrer por mim e vice-versa. Heidegger (2015) descreve que, mesmo no caso de sacrificar-se pelo outro, não conta como retirada deste encargo ou substituição. Cada *Dasein* assume sua própria morte, conforme o filósofo: “(...) a morte é, essencialmente e cada vez, minha. E, de fato, significa uma possibilidade ontológica singular, pois coloca em jogo o próprio ser de cada presença” (HEIDEGGER, 2015, p. 314). Logo, o chegar-ao-fim é uma possibilidade do *Dasein* que não permite substituição, diferente das demais. Portanto, quando tentamos apreender a morte enquanto evento ou pela via da experiência da morte do outro numa substituição, ela nos escapa.

O fim do ser-no-mundo, a morte que “(...) limita e determina a totalidade cada vez possível da presença.” (HEIDEGGER, p. 306), é um impendente do *Dasein*. Sendo assim, o que experiencio não é a morte em si como um acontecimento, mas o ser-para-a-morte. Heidegger (2015) formula em *Ser e Tempo* três teses sobre a morte:

1. Enquanto a presença é, pertence-lhe um ainda-não, que ela será - o constantemente pendente. 2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui caráter de não-ser-mais-presença. 3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada presença singular. (HEIDEGGER, 2015, p. 316)

É válido pontuar que o ainda-não (*noch-nicht*), visto na tese 1, não deve ser entendido como o mesmo que pendente, pois Heidegger (2015) observa que aquilo que é pendente pertence a um ente, mas o falta e cita como exemplo uma dívida a ser saldada, embora não possuamos o modo ser do ente que está à mão: não é possível “saldar” essa dívida quando se “preenche” o ainda-não, o *Dasein* já não é mais, a morte tampouco é o “pedaço que falta”, ele sempre existe de modo que o ainda-não lhe pertence, é constitutivo.

Heidegger faz, em *Ser e Tempo*, um comparativo do amadurecimento do fruto e do homem: apesar de o homem ter o poder de amadurecer, diferente do fruto, o *Dasein* não alcança a plenitude com o seu fim. Como cita Escudero (2016), diferente do fruto, algumas

peessoas amadurecem antes de seu fim, outras jamais chegam ao amadurecimento, portanto mais um indicativo de que o fim do *Dasein* não deve ser interpretado como completude (*Vollendung*). Sendo assim, diferente do fruto, para o *Dasein*, maturidade e fim não são correlatos, como cita Heidegger (2015): “(...) a presença tem tão pouca necessidade da morte para chegar à maturidade que ela pode ultrapassá-la antes do fim. Na maior parte das vezes, ela finda na incompletude ou na decrepitude e desgaste.” (HEIDEGGER, 2015, p. 319). Tudo isso reforça a característica de inacabamento particular do *Dasein*.

Diante dessas características, inacabamento, ainda-não, pendente e afins, Heidegger rejeita a apreensão da totalidade do *Dasein* por uma via perceptiva ou cognitiva, o filósofo cita como exemplo a apreensão da lua, que por nós nunca pode ser totalmente apreendida. Para Heidegger (2015), não se trata de uma questão perceptiva, mas do possível ser ou não-ser do *Dasein*. O ainda-não faz parte de seu ser, é constitutivo, o *Dasein*, enquanto é, já é seu ainda-não (HEIDEGGER, 2015), não é um problema da cognição, mas diz respeito à constituição desse ente.

Assim como o *Dasein* é sempre o seu ainda-não, ele também é sempre o seu fim. De acordo com Heidegger (2015), há diversas formas de fim: o findar com sentido de acabamento, que é um modo derivado, como o findar de um quadro, uma pintura; há também o findar no sentido de cessar, desaparecer, como o findar da chuva ou do pão, conforme exemplos dados por Heidegger (2015). Esses são modos de findar de seres simplesmente dados ou de algo à mão. O *Dasein* não se enquadra nos modos de findar citados acima, pois, na morte, o *Dasein* não se completa, desaparece ou acaba.

É correto dizer, contudo, que há também o findar do *Dasein* que pode ser considerado no âmbito da vida, como por exemplo, na lida biofisiológica, no qual há o mundo animal ou vegetal, como cita Heidegger (2015). Neste sentido, pode-se até classificar o ente humano em termos estatísticos ou quantitativos, como, por exemplo, estabelecer uma duração para a vida. O *Dasein*, portanto, possui a sua morte fisiológica, característica da vida, é o que Heidegger chama de finar ou falecer, este é o findar dos seres vivos.

É possível traçar quatro delimitações para o fenômeno da morte, conforme Escudero (2016): a primeira é o fenômeno no âmbito médico ou biológico, como citado no parágrafo acima; uma segunda delimitação diz respeito ao âmbito das ciências humanas, como a psicologia ou história, que analisam estados de ânimo ou ritos culturais relacionados com a morte; a terceira delimitação refere-se principalmente à questão acerca da vida após a morte, como no cristianismo; e a quarta delimitação é sobre metafísica e teologia da morte. Ainda, segundo Escudero (2016), não devemos confundir ontologia fundamental com metafísica.

Além disso, a análise existencial de morte precede as especulações citadas acima. Para Heidegger, a analítica existencial possui uma prioridade metodológica frente a estas outras delimitações citadas, precedendo-as, portanto.

Sendo assim, é importante diferenciar a interpretação ontológica-existencial de morte das ônticas-existenciárias. Morrer diz respeito ao ser-para-a-morte. Nesse sentido, diz-se que o *Dasein* não morre, pois não experimenta a morte enquanto evento, “(...) a presença nunca finda” (HEIDEGGER, 2015, p. 322). Para Heidegger (2015), a interpretação existencial de morte, ou seja, o sentido de ser-para-a-morte, deve preceder a biologia ou ontologia da vida. A investigação existencial funda as demais. Por outro lado, até mesmo toda questão relacionada com um possível outro plano ou pós-vida desde sempre se relaciona com o nosso mundo e perpassa as nossas questões existenciais.

O ainda-não mais extremo é o fim do *Dasein*, assim se dá nossa relação com a morte. Para o *Dasein*, o fim é impendente. A morte do *Dasein* não é algo simplesmente dado ou sua última pendência, mas algo iminente, de acordo com Heidegger (2015). A morte impendente não é como uma coisa qualquer prestes a ocorrer, como a visita de um amigo ou uma tempestade, uma viagem, dentre outros eventos. A morte é a possibilidade que “põe em cheque” todas as outras possibilidades. O que está em jogo na morte é o próprio ser-no-mundo, não ser mais, por isso é a possibilidade ontológica mais extrema que desde sempre temos de assumir (HEIDEGGER, 2015). Com ela, o *Dasein* é impendente em seu poder-ser mais próprio que, conforme Heidegger (2015): “Sendo impendente para si, nela se desfazem todas as remissões para outra presença. Essa possibilidade mais própria e irremissível é, ao mesmo tempo, a mais extrema.” (HEIDEGGER, 2015, p. 326). Para nós, essa possibilidade é insuperável, pois sempre estamos em relação com a nossa morte e, uma vez existindo, já estamos lançados nessa possibilidade. Heidegger (2015) a caracteriza como possibilidade “(...) mais própria, irremissível e insuperável” (HEIDEGGER 2015, p. 326), portanto, trata-se de um impendente privilegiado do *Dasein*, nele o *Dasein* antecipa-se (*Sich-vorweg-sein*) no cuidado, tendo como referência a morte sempre iminente.

De pronto, não necessariamente, conceituamos sobre a morte ou sobre nosso ser-para-o-fim, bem como este não é o modo mais originário de desvelamento de tal fenômeno. Porém, minha relação com a morte pode ser desvelada para mim de modo mais próprio através de certas disposições afetivas, como, por exemplo, a da angústia. Conforme Heidegger (2015), na angústia a morte se desvela de modo mais originário e penetrante. Nos angustiamos com o nosso poder-ser mais próprio, com o nosso ser-no-mundo. O porquê da angústia é o nosso poder-ser ou ter de ser algo. Heidegger (2015) atenta para não confundir a

angústia com o temor ou medo de deixar de viver, pois ela não consiste em um humor casual, como já foi citado no subcapítulo anterior. Ainda que até mesmo verbalizemos a angústia como “não sendo nada”, ela, na verdade, é fundamental, pois abre o *Dasein* para o seu ser-para-o-fim constitutivo e sua indeterminação.

Apesar de termos essa via de desvelamento mais apropriadora do ser-para-o-fim, na maior parte do tempo, lidamos com a morte no modo da fuga. De qualquer forma, “É existindo que a presença morre de fato” (HEIDEGGER, 2015, p. 327), sabemos de nossa condição de finitude, por mais que, na decadência, nos relacionamos com o ser-para-a-morte no modo impróprio. Na decadência, há uma tendência de fuga também de nossa estranheza, o que, para o filósofo, significa uma fuga de um ser-para-a-morte em seu sentido próprio. Portanto, Heidegger (2015) coloca que existência, facticidade e decadência, são característicos do ser-para-o-fim, pois elas também constituem o conceito existencial de morte. O morrer tem como fundamento o todo estrutural ontológico do *Dasein*, o cuidado ou cura (*Sorge*).

Assim, o ser-para-a-morte orienta-se pela estrutura do cuidado e, na cotidianidade, pelo impessoal. Nas ocupações cotidianas, de acordo com Heidegger (2015), o ser-para-a-morte está disposto ou afinado de tal forma que é regido pelas determinações do público, como no falatório. No cotidiano, a morte se apresenta em forma de “casos de morte”. A morte é algo distante, mas que, enquanto encoberta pelo cotidiano, não está no tempo de me atingir, ainda. Como já foi citado em subcapítulo anterior, “morre-se” ou “morrem”. A respeito disso, temos como exemplo a convivência com a morte durante a pandemia de COVID-19, na qual, muitas vezes, a morte tornou-se algo bastante impessoal, chegando a ser tratada apenas como número, algo meramente quantitativo. Nesse modo, a morte permanece na não surpresa, trata-se de algo corriqueiro, todos os dias pessoas morrem. Há neste modo de lidar com a morte uma falsa sensação de segurança, como cita Heidegger (2015): “(...) algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte.” (HEIDEGGER, 2015, p. 328), ou seja, na cotidianidade compreende-se a morte como algo que não me diz respeito, ou pelo menos, não ainda.

Esse é o “morre-se” impessoal que conduz o ser-para-a-morte cotidiano. No impessoal, o caráter de ainda-não concernente ao *Dasein* pode levá-lo à ilusão de que ele pode escapar da ameaça da morte. Sempre está em jogo o poder-ser mais próprio do *Dasein*, a possibilidade mais extrema de sua existência (HEIDEGGER, 2015). Porém, no cotidiano, o ser-para-a-morte se detém na falação do impessoal que traz uma espécie de certeza da morte, mas esta repousa em um “por ora, ainda não”. Ou seja, o *Dasein* entende que se morre, mas

ainda não, segundo Heidegger (2015), na interpretação pública se morre tal como todo mundo. No discurso impessoal, a morte passa de possibilidade privilegiada do *Dasein* para apenas um caso real, o ser-para-a-morte é encoberto dessa forma.

Tentado pela tranquilização do impessoal, o *Dasein* tenta dominar e escapar da morte, isso ocorre até mesmo para com os outros que “estão à beira da morte”, como é mostrado em Ivan Ilitch, obra literária de Tolstói mencionada em *Ser e Tempo* (2015). Ao citar o exemplo de Ivan Ilitch que é tranquilizado pelos familiares e amigos quando está prestes a morrer, Heidegger (2015) afirma que, muitas vezes, a co-presença (co-ser-aí/*Mitdasein*) corroboram com o velamento da possibilidade mais própria do *Dasein*, sobretudo quando este se encontra moribundo. Segundo Escudero (2016), é comum frases como “Não se preocupe, amanhã estará melhor”, com a finalidade de devolver o doente à cotidianidade e afastá-lo de sua possibilidade mais própria. Isso é válido tanto para aquele que “está à morte” quanto para os que buscam consolá-lo. É possível vislumbrar acerca do abalo do “morre-se” impessoal no seguinte trecho de *A Morte de Ivan Ilitch*:

A morte, entretanto, nos chama. Ela nos chama o tempo todo; está sempre conosco, arranhando uma porta íntima, sussurrando suavemente, quase inaudível, sob a superfície da consciência. Escondida e disfarçada, transbordando por meio de uma variedade de sintomas, ela é fonte de muitos de nossos estresses, conflitos e preocupações. (TOLSTÓI, 2020, p. 19).

Por mais que tentemos reprimir os pensamentos sobre a morte, estamos sempre lidando com ela. No âmbito público ou social, falar sobre a morte é considerado uma falta de tato. Assim como se foge da morte na impessoalidade do cotidiano, pensar sobre a morte é considerado uma fuga do mundo ou até mesmo um ato de covardia, de acordo com Heidegger (2015). Além disso, a angústia que abre o *Dasein* para o ser-para-a-morte é evitada e considerada uma fraqueza, uma falta de segurança em si, pois, segundo Heidegger (2015), para o impessoal, o *Dasein* deve manter-se na tranquilidade e indiferença em relação à morte. Portanto, nesta tranquilização da cotidianidade, na maior parte das vezes, o *Dasein* se aliena e foge de si mesmo. Por essa razão, Heidegger (2015) afirma que o escape de si mesmo também caracteriza o ser-para-o-fim.

Com isso, mesmo na cotidianidade encobridora, o *Dasein* sempre se relaciona e é para o seu fim, embora geralmente o compreenda em um modo impróprio. Trata-se de uma certeza ambígua, na medida em que admite esse caráter de finitude do *Dasein*, no entanto, em um movimento de enfraquecimento do fenômeno através do escape. A certeza no modo de encobrimento do ser-para-a-morte é um ter-por-verdadeiro inadequado e não uma dúvida

sobre o fato de que se morre, conforme Heidegger (2015). Ou seja, ela é um modo de compreensão impessoal da morte, uma forma de se relacionar com o ser-para-o-fim no modo do encobrimento.

É possível conceber a morte como “fato da experiência”, “experimentá-la” cotidianamente, através da morte dos outros, e dela ter certeza (empírica), segundo menciona Heidegger (2015). No entanto, a certeza empírica da ocorrência do deixar de viver nada decide sobre a certeza da morte (HEIDEGGER, 2015). Isso quer dizer: uma certeza de tal natureza em nada se aproxima da certeza existencial da morte, considerada propriamente. O pensar na morte cotidiano afasta a angústia e, como afirma Heidegger (2015), é cansado e ineficaz e busca determinações e visões pré-estabelecidas acerca do morrer. Além disso, conforme Heidegger (2015), no cotidiano colocamos as ocupações e as possibilidades mais previsíveis como assunto mais urgente. É como se pensar no morrer fosse uma atitude a ser evitada, algo de improdutivo, que nos deixa alheio ao mundo das ocupações. Assim, vela-se a possibilidade mais radical da existência como aquilo que, em mim e para mim, é impendente. Apesar de estar, na maior parte das vezes, no modo, velado da fuga cotidiana, o *Dasein* está irremediavelmente remetido ao seu ser-para-o-fim. Sendo assim, por mais raro que possa ser, o desvelamento do ser-para-a-morte em sentido próprio, é sempre uma possibilidade que o *Dasein* pode escolher.

Após caracterizar o modo impróprio de relacionamento que o *Dasein* tem com o seu ser-para-a-morte na maior parte das vezes, Heidegger estabelece, em contraste, a caracterização de um ser-para-a-morte em sentido próprio. No modo da propriedade, o *Dasein* não se desvia de seu ser-para-o-fim na fuga, não encobre ou altera o seu sentido existencial em uma compreensão impessoal. A possibilidade do ser-para-a-morte é, diferentemente das demais, uma possibilidade privilegiada. Ao contrário das outras possibilidades, ela não remete para nenhuma outra possibilidade, mas é antes o “lugar” para qual todas as outras convergem. Com a morte, “(...) a presença retira de si o solo para um ser que existe para a morte” (HEIDEGGER, 2015, p. 338), com isso não realiza nada de si, como citado: “Como possibilidade, a morte não propicia à presença nada para ‘ser realizado’ e nada que, em si mesmo, possa ser real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir.” (HEIDEGGER, 2015, p. 339). Na existência que se apropriou de si, o ser-para-a-morte revela-se enquanto a possibilidade que impossibilita todas as outras e, como consequência, a existência como um todo “se transforma”.

Para relacionar-se de modo próprio com a morte, é preciso que o ser-para-a-morte libere uma atitude de antecipação, de acordo com Heidegger (2015). Somos entes com poder

de antecipar nossa possibilidade mais extrema, tal poder se articula com nossa possibilidade de propriedade e impropriedade, de se relacionar com o seu ser na compreensão, existir. Assim, conforme Heidegger (2015): “A antecipação comprova-se como possibilidade de compreender seu poder-ser mais próprio e mais extremo, ou seja, enquanto possibilidade de existir em sentido próprio.” (HEIDEGGER, 2015, p. 339-340). Logo, relacionar-se de modo próprio com a morte significa antecipar-se à ela.

A morte revela para o *Dasein* que o que está em jogo é o seu próprio ser e que ele é o responsável por si em última instância. De acordo com Heidegger (2015), a morte reivindica o *Dasein* enquanto singular, ou seja, impele para um movimento de singularização (*Vereinzelung*), que se encobre na cotidianidade das ocupações. Com isso, “(...) a presença só pode ser propriamente ela mesma quando ela mesma dá a si essa possibilidade.” (HEIDEGGER, 2015, p. 340) Contudo, o *Dasein* pode ser propriamente si mesmo ainda que ocupado junto aos entes intramundanos ou preocupado com os outros, desde que já tenha se assumido em seu si-mesmo próprio e não no impessoalmente-si-mesmo em seu cotidiano (HEIDEGGER, 2015). Portanto, lidar com a morte de forma própria não significa o abandono do mundo das ocupações, de nossas relações, das influências ou projetos, mas, como aponta Escudero (2016):

A morte não é uma coisa real, uma entidade à nossa disposição, um bem que pode ser comercializado. Nem se trata de se render a uma meditação constante sobre a morte ou que vivamos conscientes da nossa a cada momento. Nestes casos, a morte nos esmagaria em vez de nos fornecer o horizonte final das nossas ações e decisões. Não apenas isso, implicaria também em abrir mão das nossas possibilidades de projeção em favor da passividade da nossa condição de lançados ao mundo. (ESCUADERO, 2016, p. 28, tradução minha)

Há um rompimento dos enrijecimentos da existência alcançados a partir dos ditames do impessoal no *Dasein* que singularizou-se, conforme Heidegger (2015), “(...) a presença bane o perigo de, assentada sua compreensão finita de existência, não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar a sua existência fática mais própria” (HEIDEGGER, 2015, p. 341). Através disso, em oposto à nivelção, conforme Escudero (2016), a singularização devolve ao *Dasein* seu ser-em-cada-caso-meu (*Jemeinigkeit*) de si e não dos outros. Qualquer possibilidade ôntica, como, por exemplo, a de projetar-se para uma carreira profissional como professor, funda-se e está condicionada pela impossibilidade que emerge do ser-para-o-fim (ESCUADERO, 2016). A atitude singularizadora não consiste em uma efetivação da morte,

mas de uma antecipação (*Vorlaufen*) em relação à morte que é “consciente” dela enquanto possibilidade mais extrema (ESCUADERO, 2016). Nessa antecipação da morte e no ser mais próprio, enquanto possibilidade ontológica, é possível apreender a totalidade ou poder-ser todo do *Dasein*.

Diante da possibilidade insuperável, o *Dasein* mantém-se em uma certeza existencial acerca da morte, esse estar certo da morte “(...) não pertence, de modo algum, à ordem de gradações das evidências sobre o ser simplesmente dado” (HEIDEGGER, 2015, p. 342), ou seja, não é o mesmo tipo de certeza que cabe às coisas, mas um tipo mais originário. A possibilidade mais extrema, embora certa, é sempre indeterminada. Com isso, o *Dasein* abre-se para uma ameaça, conforme Heidegger (2015), na qual deve manter-se e “(...) construir a indeterminação da certeza” (HEIDEGGER, 2015, p. 343). Essa ameaça se abre em uma disposição afetiva, que é a angústia, “(...) a disposição que permite que se mantenha aberta a ameaça absoluta e insistente de si mesmo, que emerge do ser mais próprio e singular da presença” (HEIDEGGER, 2015, p. 343). Como visto no subcapítulo anterior, a tonalidade de humor da angústia direciona-se ao nada constitutivo, à ausência de fundamento do ente que existe. De acordo com Heidegger (2015), o ser-para-a-morte é essencialmente angustiado, embora também possa ser revelado de outras formas, indiretamente.

Heidegger sintetiza o ser-para-a-morte no modo próprio no seguinte trecho:

(...) o antecipar desvela para a presença a perdição no impessoalmente-si-mesmo e, embora não sustentada primariamente na preocupação das ocupações, a coloca diante da possibilidade de ser ela própria: mas isso na liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia. (HEIDEGGER, 2015, p. 343)

Uma vez exposta a constituição ontológica do *Dasein*, bem como os conceitos existenciais de ser-no-mundo, impessoal, verdade, angústia e finitude, pode-se construir, sobre bases fenomenológicas, um conceito ontológico existencial de suicídio. É importante ressaltar aqui o esforço de não recair em abordagens moralizantes do assunto ou que visem encontrar mecanismos de prevenção do suicídio, comumente impostos. Entende-se que essa postura é ulterior ao que se visa em uma abordagem de natureza ontológico-existencial.

O tema do suicídio costuma ser tratado de modo generalista e que visa garantir um controle sobre o fenômeno, prevenindo-o. Dessa forma, a pessoa que comete o suicídio ou a que tenta é colocada como objeto, algo simplesmente dado. Isso se revela, por exemplo, quando se tenta enquadrar a pessoa com ideação suicida em um determinado diagnóstico do *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM- 5* que estabelece uma relação

de causa e efeito entre um transtorno mental e a escolha de tentar pôr fim à própria vida (ou existência) e muitas vezes resulta em internação compulsória.

Nesse sentido, a ciência “(...) parte da premissa de que todo ente aparece em um horizonte homogêneo, calculável e controlável pelo método – o que não se vislumbra na compreensão do ser, que é um modo de ser do ser-aí.” (SOUZA, 2023, p. 46). A técnica com sentido moderno²⁷, onde toma um caminho diferente do sentido grego (*techné*²⁸), “(...) detesta o que não pode ser dominado e finalmente o nega. Esta impossibilidade de domínio, de uma manipulação que ela não consegue realizar, quer se trate de sofrimento, quer de alegria, do amor ou da morte, só o canto poético consegue expressar, e talvez preservar” (Haar, 2007, p. 96 *apud* SEIBT, 2008, p. 195). Portanto, é preciso cautela para não lidar com o *Dasein* enquanto instrumento ou algo simplesmente dado, criando uma armadilha para nós mesmos, uma vez que somos colocados não como existentes, mas como algo disponível.

Não é necessário, contudo, demonizar este tipo de desvelamento, mas estar atento aos seus perigos e que este pode nos afastar de uma verdade mais originária. No caso do controle através dos ditos transtornos mentais, por exemplo, temos os movimentos dos sobreviventes da psiquiatria e a luta antimanicomial para lembrarmos que, tratar do ente humano como instrumento ou algo simplesmente dado, com propriedades, visando apenas seguir protocolos ou manter uma suposta ordem social, pode gerar danos irreversíveis. Logo, como salienta Heidegger, a técnica com sentido moderno deve ser questionada, bem como seu impacto nas ciências, como é o caso da psiquiatria, por exemplo. Posta tal precaução, vejamos então o que apontam alguns estudos sobre o suicídio a partir da fenomenologia heideggeriana.

O suicídio, de acordo com Dutra (2011), é uma expressão de sofrimento ou desespero e indica um motivo que gera uma crise que aponta para o suicídio como única forma de escape. A partir de sua pesquisa, a autora identificou motivos nas falas dos participantes que tentaram o suicídio e tais motivos estavam relacionados a uma outra pessoa ou alguma situação desfavorável na qual o tentante se encontrava, o que evidencia o caráter de mundanidade e ser-com do *Dasein*. Ainda segundo a interpretação da autora, os seis jovens participantes da pesquisa (com idade entre 15 e 20 anos) estavam mergulhados na decadência e absorvidos pelo outro no modo da impessoalidade cotidiana. De acordo com Dutra (2011), foi nesse contexto que as crises se instalaram, no qual a “angústia” pôde se revelar. Conforme a autora, o que ocorre na tentativa do suicídio ou na efetivação deste é que, diante do

²⁷ Heidegger (2007) alerta para os perigos da técnica com sentido moderno em *A questão da Técnica*, o filósofo considera mais originário o sentido grego (*techné*) e o relaciona com a arte.

²⁸ Assim como a *techné*, a técnica moderna também desvela, porém não no sentido de *poiesis*, mas de dispor, extrair, é o que Heidegger (2007) chama de “desabrigar” ou “pôr” desafiante.

desespero, o indivíduo busca fugir da angústia constitutiva, muitas vezes atribuindo o motivo da escolha a outro, colocando este como sendo o responsável ou o causador do ato e lidando, assim, de modo impróprio com a angústia. O outro, ou a co-presença, também pode aparecer sob a forma de uma ameaça e o suicídio seria, assim, buscado como uma espécie de proteção ou fuga (DUTRA, 2011). A autora explora a relação do ser-com com o ato do suicídio, “Quando não se abre à angústia, parte-se para localizar no mundo concreto, no outro, e não em si mesmo, uma explicação para a dor.” (DUTRA, 2011, p. 154). Não significa desconsiderar o contexto daquele que tenta pôr fim à própria vida, mas enquanto tentante, o *Dasein* pode retirar de si a responsabilidade existencial ou estar em um movimento de desapropriação de si mesmo, principalmente nos momentos mais difíceis e na lida com o sofrimento inerente à existência.

Além disso, conforme a autora, “O suicídio ainda poderia ser pensado como uma forma desesperada de se apropriar da vida, do seu ser, ainda que seja eliminando-o, o que não deixa de ser um modo de assumir o seu destino, como um ser-para-a morte.” (DUTRA, 2011, p. 155-156). Afirimo que este modo “desesperado” seja apenas uma possibilidade, dentre muitas outras, de o *Dasein* lidar com o seu caráter de ser-para-a-morte. As formas de tirar a própria vida são diversas, bem como as motivações das pessoas que o fazem. Há, por exemplo, a possibilidade da vida não fazer sentido para alguém que orchestra a própria morte com serenidade, mas também com desespero ou sofrimento.

Do lonto de vista sociológico, é possível citar o *Seppuku* (切腹) como exemplo de suicídio socialmente aceito e que não era sinônimo de desespero, mas, conforme Fusé (1980), um símbolo de coragem que salvaguardava a autoestima e a honra dos samurais no período feudal japonês. O *Bushido* (código de ética dos samurais) era uma fonte de “estética da morte”, era importante “(...) encontrar o momento e o local certos para morrer” (Fusé, 1980, p. 62, tradução minha). Nesse caso, o suicídio não era atribuído ao desespero, mas tratava-se de um ritual visto como sereno, ordenado e previamente ensaiado. Como aponta Oliveira (2020), o ato era realizado com a inserção da espada ou um punhal na barriga. De acordo com Fusé (1980), o ato poderia ser voluntário ou não, possuía algumas variações, podendo, por exemplo, ser auxiliado no ritual por outro samurai (*kaishakunin*), além disso, poderia ser cometido tanto como forma de diminuir o próprio sofrimento quanto para honrar sua linhagem familiar, sociedade e tradição. Na tabela abaixo, alguns dos tipos e motivos de *Seppuku*:

TABELA 2: TIPOS DE SEPPUKU E MOTIVOS

	TIPOS	MOTIVOS
Suicídio Voluntário (<i>Jijin</i>)	<i>Jiketsu</i>	Derrotado em batalha.
	<i>Inseki</i>	Assumir responsabilidade pelos erros.
	Sacrifício	Salvar o próprio grupo.
	<i>Kanshi</i>	Protestar contra a conduta de um lorde.
	<i>Memboku</i>	Provar a inocência de alguém.
	<i>Junshi</i>	Seguir o lorde ou alguém após a morte.
Suicídio Forçado ou Punitivo (<i>Tsumebará</i>)	<i>Munenbara</i>	Comandado por não cumprir determinadas metas e objetivos.
	<i>Funbara</i>	Comandado após o indivíduo assumir a responsabilidade legal e moral por alguém.
	<i>Keishi</i>	Punição por ter cometido algum crime.

Fonte: Adaptação das tabelas de Fusé (1980) e Oliveira (2020).

Ou seja, o suicídio era aceito e esperado em certas situações. Ademais, “(...) os japoneses não têm o sentimento cristão de culpa no momento do suicídio, estando mais inclinados a salvar o seu nome ou proteger a nação por intermédio da realização de tal ato.” (BENEDICT, 1954 *apud* OLIVEIRA, 2020, p. 298). Podemos citar também a contraparte feminina do Seppuku, o *Jigai* (自害), que era realizado pelas mulheres, de acordo com Maiese et al (2014), com um corte na jugular. Nestes casos, antes do ato, as mulheres, muitas vezes, amarravam os joelhos para preservar o decoro e a honra.

Menciono também, como um exemplo que vai contra o estigma de suicídio enquanto ato de desespero, o caso de Sócrates, que pode ser lido como tal. Conforme Salles (2019), o filósofo grego foi vítima de um processo no qual, uma vez acusado de corromper os jovens com seus questionamentos, defendeu-se com “(...) proposital descuido e pitadas de afrontosa ironia, perante o tribunal popular” (SALLES, 2019, p. 101). Evidentemente que, quando se trata de questões políticas, há algumas outras nuances, mas, ainda que condenado, Sócrates

teve a oportunidade de fugir, mas preferiu permanecer e cumprir sua pena, aceitando beber o veneno. Ou seja, havia outras alternativas além da morte, mas Sócrates preferiu encará-la²⁹. Azevedo (1988) descreve Sócrates a partir de seus diálogos com características como serenidade e domínio perante a morte. Podemos constatar a relação de proximidade de Sócrates com a morte: “(...) os verdadeiros filósofos se exercitam³⁰ em morrer e estão bem mais longe do receio da morte do que qualquer dos outros homens!” (PLATÃO, 1988, p. 57). Também se observa nas palavras de Sócrates:

Aí tens, pois, um bom indício: homem que veja lamentar-se na iminência da morte é porque não era, em fim de contas, um filósofo, ou seja, um amante da sabedoria, mas sim um amante do seu corpo³¹ — ainda que isso nele fosse concretamente o amor das riquezas ou o amor da glória, ou ambas as coisas conjuntamente. (PLATÃO, 1988, p. 58)

Ademais, Milione (2020) interpreta a morte de Sócrates do seguinte modo:

²⁹ Sócrates compreendia que “(...) não devemos pôr termo à vida sem que o deus de algum modo nos constranja, como é presentemente o meu caso.” (PLATÃO, 1988, p. 49). Logo, por mais que os filósofos aceitem de bom grado a morte, não se deve “abandonar o posto”, uma vez que não devemos escapar à tutela dos deuses, sendo insensata tal “fuga”. Apesar disso, Sócrates afirma que “(...) os homens sensatos que têm motivo para se afligir com a morte e os insensatos, para se regozijar” (IDEM, p. 49) e demonstra “leveza de ânimo” diante da punição de beber o veneno, pois ficaria na “(...) companhia desses excelentes amos que são os deuses” (IDEM, p. 50). Além disso, defende, de certo modo, aqueles que seguem seus “favoritos” na morte: “Quantos, por morte dos seus favoritos, das suas mulheres ou filhos — não mais que humanas afeições — se dispuseram espontaneamente a procurá-los no Hades, movidos por esta esperança: a de avistar ali os seus entes queridos e reunir-se-lhes!” (IDEM, p. 57), o que aponta para o suicídio como uma libertação, nesse caso. Assim, com a morte, o filósofo aspira livrar-se do corpo, renunciando-o para dedicar-se à alma “(...) dando o melhor de si para emancipar a alma do comércio com o corpo” (IDEM, p. 53), “(...) logra o melhor dos destinos” (IDEM, p. 51), portanto, quando “mandando o corpo passear”, libera-se de algo que induz a erros e é demasiado trabalhoso: “Inúmeros são, de facto, os entraves que o corpo nos põe, e não apenas pela natural necessidade de subsistência, pois também doenças que sobrevenham podem ser outros tantos impeditivos” (IDEM, p. 55) e que “(...) perturba a alma e a impede de adquirir verdade e sabedoria, quando ambos se associam.” (IDEM, p. 55), é quando o corpo nos “dá uma trégua” que nos detemos em indagações. Porém, também afirma que não nos caberia dar cabo de nossa vida por um desejo apenas nosso, pois isso significaria uma fuga do cárcere, do serviço ou aprendizado [sendo este último uma compreensão dos neoplatônicos, conforme Milione (2020)], apenas com a autorização dos deuses ou quando percebemos algum “sinal” deles (como foi a interpretação de Sócrates ao ser condenado), poderíamos encerrar com nossas responsabilidades, fora esses casos, por imperativo dos deuses, o suicídio é interdito. Ou seja, não cabe ao filósofo o suicídio como “atalho” para a verdade.

³⁰ Em *Fédon*, a filosofia seria um treino ou exercício de morrer, “(...) ‘exercitar-se em morrer’ não constitui um fim em si mesmo, mas apenas o meio de chegar a esse fim, que é o ‘estar morto’” (PLATÃO, 1988, p. 139), que seria a separação entre corpo e alma. O filósofo busca uma “purificação” através deste exercício, com sentido de um processo que percorre a existência. Para Sócrates, a “(...) aquisição da sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte, precisamente quando (e não antes...) a alma existir em si e por si, independentemente do corpo” (IDEM, p. 56), por isso encarou com “alegre esperança” a sua morte.

³¹ No diálogo socrático em *Fédon*, o corpo pode ter dois principais sentidos: posto de um serviço de guarda ou cárcere/prisão, sendo este último considerado por Azevedo (1988) como o sentido preferível, na tradução de Azevedo consta o termo “cárcere”: “Há, a propósito disto, uma doutrina propalada nos Mistérios, segundo a qual nós, homens, estamos como que num cárcere, donde ninguém deve libertar-se ou evadir-se.” (PLATÃO, 1988, p. 48-49). Ademais, “(...) enquanto possuímos um corpo e a semelhante flagelo estiver a nossa alma enleada, jamais conseguiremos alcançar satisfatoriamente o alvo das nossas aspirações: e esse, dizemos nós que é a verdade.” (PLATÃO, 1988, p. 55). No entanto, Milione (2020), defende que, em nenhum lugar do *Fédon* se diz que estamos no corpo pagando a pena de um crime pretérito ou de uma culpa originária, portanto, seria uma interpretação errônea a do “corpo prisão”.

Em suma, Sócrates parece ver na decisão dos atenienses a vontade dos deuses, ou melhor, um sinal claro de liberação do serviço. Além disso, a pena de morte imposta pelo tribunal ateniense é vista por Sócrates como a ocasião de cumprir seu desejo de morrer. (...) Ora, se lembrarmos da Apologia, entre ser privado da atividade filosófica e da própria vida, Sócrates prefere morrer, porque “uma vida sem investigação não vale a pena ser vivida” (MILIONE, 2020, p. 26-27)

À vida disso, nem sempre a morte voluntária foi ou é vista de modo negativo. O ato de tirar a própria vida como algo inescrupuloso é algo enraizado na moral cristã, segundo a qual nós, enquanto criaturas (de Deus), não temos o poder de deliberar sobre o fim de nossa própria existência. Há uma imensa carga de pecado e culpa pelo matar-se imposta pelo judeu-cristianismo (CASTRO E CASTRO, 2019). Para o cristianismo, a tentativa de tirar a própria vida significaria uma pretensão do ser humano de tornar-se Deus.

Por fim, Dutra (2011) cita o suicídio como expressão da angústia e do desamparo diante de um mundo sempre inóspito para o *Dasein*. Se o suicídio, a ideação ou a tentativa apontar para o nada constitutivo do *Dasein*, então, sim, pode ser entendido como expressão da angústia originária, que, como afirma Heidegger, é uma disposição afetiva privilegiada e incomum. Mas isso não significa que esteja envolvido um juízo de valor nessa interpretação do fenômeno, ou, como reconhece a autora, que seja a única ou a mais verdadeira.

Peguemos outro caso: em *Os sofrimentos do jovem Werther*, o protagonista estava, supostamente, na impropriedade lidando com uma mera paixão da juventude e esquecendo de si? Ele seria alguém classificado como depressivo, se fosse diagnosticado nos dias atuais? Finalmente, merece toda passionalidade ou desassossego ser posta, invariavelmente, como impropriedade? Pressupor que as “grandes decisões da existência” precisam ser ditadas pela razão é uma das perspectivas possíveis, mas, para Nietzsche, por exemplo, a “vontade de potência” é o que nos dá “vivacidade” à existência, tal potência se relaciona essencialmente com os afetos, estes, por sua vez, precedem a razão. No caso de Heidegger, conforme foi visto no subcapítulo que aborda a tonalidade de humor da angústia, também não há um rebaixamento dos afetos ou sentimentos em relação à razão. Ainda que tudo isso apontasse para uma impropriedade do *Dasein*, não há qualquer valoração envolvida, uma vez que, como vimos, para Heidegger, impropriedade não se trata de algo pejorativo. Vejamos o que afirma também Werther, quando confrontado com a ideia de que o suicídio é uma fraqueza, um caminho mais fácil a seguir:

Porque só quando nos pomos na pele de alguém assim é que podemos ter a honra de falar de uma coisa dessas. (...) A questão não é, pois, saber se um homem é fraco ou

forte, mas se pode suportar o peso dos seus sofrimentos, quer morais, quer físicos. E eu acho tão espantoso que se chame de covarde ou de desgraçado àquele que se priva da vida, como acharia impertinente tachar de covarde ao que sucumbe a uma febre maligna. (GOETHE, 2010, p. 34)

Se, por um lado, Werther parece ancorar todo o sentido de sua existência em um outro, a sua amada, a tal ponto deste movimento poder afastá-lo de si mesmo e de olhar para outras possibilidades em sua existência, ainda, por outro lado, ele exerce um movimento de apropriação da morte, encarando-a, diferente dos que a recusam a todo custo e a transferem para “‘algum dia mais tarde’, apoiando-se em uma, assim chamada, ‘avaliação genérica’” (HEIDEGGER 2015, p. 334), ignorando o fato existencial de que a morte é impendente. Enquanto *Dasein*, sou sempre em face ao fim e por isso ser próprio ou impróprio me diz respeito.

Castro e Castro (2019) apontam para o suicídio como dispor-de-si-mesmo (ou decidir-sobre-si-mesmo), sendo um modo privilegiado de abertura (*Erschlossenheit*) e expressão “virtuosa” do *Dasein*. Também citam o suicídio como caso extremo do que se entende tradicionalmente como “liberdade”, sendo “(...) a possibilidade mais radical de todas as expressões da liberdade: o matar-se.” (CASTRO E CASTRO, 2019, p. 62). Os autores citam em seu artigo alguns exemplos de tratamentos menos hostis para com o suicídio, como, por exemplo, o caso de Antístenes, seguidor de Sócrates, que cunhou a expressão “(...) ‘conduzir-se racionalmente para fora’ (*exagoge eulogos*)” (CASTRO E CASTRO, 2019, p. 65).

Além disso, há distinção entre “(...) um matar-se para o filósofo, à escuta de seu *daimon*, seu ‘si-mesmo’, e um matar-se para o ‘comum dos mortais’, qualquer ‘eu-mesmo’, à escuta do ‘a-gente’ (*das Man*)” (CASTRO E CASTRO, 2019, p. 67). Assim, os autores interpretam que há um matar-se do *Dasein* em sua resolução que concorda com o ser-para-a-morte, o dispor-de-si-mesmo e o matar-se que o autor chama de eu-mesmo, que ressoa do a-gente, ou seja, do impessoal. Esse último seria uma mera fuga do corpo que se pensa habitar (conforme a tradição grega) e afirmaria a impropriedade. Castro e Castro (2019) realiza um paralelo entre a palavra grega *eudaimona*, como o mais alto grau de realização humana, no qual somos habitados por um bom *daimon* (ser bem guiado espiritualmente ou divinamente) e dispor-de-si-mesmo sendo resoluto (*Entschlossenheit*), no “(...) apelo silencioso do *Daimon*” (CASTRO E CASTRO, 2019, p. 74). No caso do *daimon*, conforme Castro e Castro (2019), poderia haver “sinais dos deuses” para o matar-se, como era o caso da condição de *apatheia*. Portanto, cabe a cada um interpretar os apelos de seu *daimon* ou ser

resoluto, bem como, conforme os autores, seria um equívoco tentar impedir o *Dasein* de dispor-de-si-mesmo em sua finitude.

Embora Heidegger aponte que a angústia direciona-se ao nada constitutivo e seja o que nos gera estranheza e sensação de desamparo, em última instância, cabe a cada um responder se a sua escolha de “antecipar” a própria morte é tomada em propriedade ou não, se há uma consciência³² de si e da responsabilidade por si mesmo. Diversas questões podem estar relacionadas com o suicídio, é um tema complexo e multifatorial, como aponta Azevêdo (2020). Os recortes sociais, contextuais, econômicos, condições factuais que podem impor restrições que, em algumas compreensões, irá traçar o perfil da pessoa que comete suicídio, apesar de poder ser interpretado de acordo com diversas frentes, aqui, nos desviaremos de fatores externos ou da natureza científica em direção às questões ontológicas.

Com isso, Li (2023) também relaciona temas da analítica heideggeriana com o suicídio. Como por exemplo, consciência e culpa, para a autora é importante a aceitação da culpa existencial, sendo a aceitação contributiva para a autenticidade. Ademais, a autora aponta que ter (na antecipação) uma visão descrita pela mesma como “positiva” da morte, de que "(...) nenhuma conformidade com as expectativas, normas e padrões os protegerá do desaparecimento da existência" (Li, 2023, p. 145, tradução minha) pode ajudar a lidar com a ansiedade. Ainda de acordo com esse estudo, Li (2023) revela que o alto índice de suicídio dos jovens do Leste asiático relaciona-se com o contexto de pressão para serem exitosos nos exames e não perderem oportunidades. Há uma dificuldade fundamental de lidar com aspectos da existência tais como culpa, limitações de possibilidades ônticas e não ser. A culpa à qual a autora se refere se relaciona com a condição originariamente negativa e finita da existência. Além disso, de acordo com o estudo de Li (2023), a cultura chinesa tem uma visão da morte mais próxima à heideggeriana do que temos no ocidente, pois a China segue o pensamento tradicional taoísta. A autora faz um paralelo entre a aceitação das limitações e o desapego do taoísmo com a aceitação da culpa existencial em Heidegger. Ainda, conforme a autora, na China, onde o taoísmo é mais influente do que no Japão e na Coreia do Sul, a taxa de suicídio é inferior às dos dois últimos países.

No caso dos que tentam suicídio e não logram deixar de existir, o seu ato pode ser questionado e a pergunta acerca da propriedade respondida através de um processo de autoconhecimento. A filosofia existencialista de Camus (2024) traz *O Mito de Sísifo* quando

³² Em Heidegger, a consciência faz apelo ao si-mesmo do *Dasein* para sair da perdição no impessoal (HEIDEGGER, 2015). Conforme Escudero (2016), a consciência é um elemento que permite a genuína abertura da nossa própria finitude e mortalidade.

trata do tema do suicídio, o qual considera como sendo o de maior relevância filosófica. Camus (2024) não aponta o suicídio como uma solução para o absurdo inerente à própria condição humana, mas como uma fuga. O absurdo rompe com a familiaridade do mundo e libera do cotidiano, revelando ao homem a sua condição de estrangeiro. Almeida (2019) faz uma associação entre o absurdo em Camus e a angústia em Heidegger, tendo em vista que na angústia “(...) o *Dasein* sente-se fora de casa como ser-no-mundo. Na angústia, o *Dasein* está ‘estrangeiro’ e o mundo, ‘absurdo’. A angústia propicia justamente a ‘estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 253 *apud* ALMEIDA, 2019, p. 91). Além disso, conforme Pimenta (2018), Camus estabelece a morte como conteúdo da absurdidade, sendo ela “(...) a mais evidente das demonstrações absurdas” (CAMUS, 1965b, p. 108-109 *apud* PIMENTA, 2018, p. 61), assim, de acordo com Pimenta (2018), a morte contribui para um “despertar de consciência” que coloca o homem diante de si, não se trata de um último evento, mas parte de nossa estrutura existencial.

No entanto, apesar de tanto o absurdo quanto a angústia apresentarem algumas semelhanças, como a estrangeiridade, outros conceitos, como é o caso de despertar ou tomada de consciência, limitam a vizinhança entre Heidegger e Camus. Como aponta Almeida (2019), além da diferença dos projetos filosóficos, “(...) consciência tal como arrolada na problemática camusiana está no mesmo nível das problemáticas próprias à antropologia, à psicologia, à biologia ou das teorias baseadas na subjetividade” (ALMEIDA, 2019, p. 100), ou seja, diferente de Heidegger, a consciência para Camus é um fenômeno derivado.

Assim, como Sísifo, que está condenado a empurrar uma rocha até o topo de uma montanha, de onde tal rocha cairá novamente, revelando o empenho inútil e sem esperança (CAMUS, 2024), realizamos nossas atividades cotidianas, nos organizamos, buscamos algum controle e previsibilidade diante de nossa indeterminação constitutiva. Cabe a nós dar a significância para o encargo de ser o que é, criando nossos próprios sentidos em meio à tensão mundana. Para Camus, podemos tomar consciência e, com isso, inicia-se a tragédia.

Como foi visto na introdução deste trabalho, ainda que de forma breve, a interpretação do suicídio tem variado ao longo da história. Vimos que a recepção acerca desta atitude é determinada pela visão de mundo predominante em uma época, bem como pelos interesses dos grupos dominantes dela. Portanto, não há uma resposta decisiva acerca do ato de tirar a própria vida ser certo ou errado. Por outro aspecto, existencialmente falando, também não é claro se o suicídio consiste em um ato de liberdade ôntico-existencial. Dessa forma, o suicídio parece não se determinar numa qualificação heroica ou covarde. Heidegger não prescreve em sua filosofia atitudes éticas, antes, a fenomenologia que propõe é anterior à toda

ética e normatividade. Assim, do ponto de vista fenomenológico-existencial, o suicídio é um assunto que diz respeito à existência singular do *Dasein*.

Por outro lado, a liberdade em sentido fenomenológico-existencial não se confunde com o livre arbítrio, com simplesmente ser livre para fazer escolhas. Ser livre em sentido existencial diz respeito à nossa ausência de fundamento, à nossa nulidade constitutiva. De acordo com Figal (2005): “(...) o que interessa a Heidegger não é apenas a liberdade de modos de comportamento, mas a liberdade do comportar-se mesmo.” (FIGAL, 2005, p. 119). O *Dasein* é livre de fundamento e padece do encargo de ser quem ele mesmo é, tal é sua condição.

Como vimos anteriormente, o *Dasein* é constitutivamente um poder-ser que se pertence, um ente que está “condenado” a ser quem ele mesmo é, seja no modo da impropriedade em que ele “entrega” a responsabilidade por si mesmo ao impessoal, ao domínio de todos e ninguém, seja no modo da propriedade em que ele assume seu poder-ser mais próprio e singularizante. Dessa forma, é possível pensar no suicídio, do ponto de vista existencial, como uma possibilidade que está fundada na condição de ser-lançado do *Dasein*, livre de fundamento e que, portanto, deve necessariamente dar a si mesmo sua própria razão de ser e responsabilizar-se pela sua existência. Com isso, o suicídio pode ser entendido como uma resposta possível do *Dasein* à sua condição existencial. Que resida nessa resposta uma valoração (seja negativa, seja positiva) é algo que parece extrapolar o âmbito da abordagem fenomenológico-existencial. No entanto, o suicídio, na medida em que é uma atitude perante o caráter de ser-para-a-morte do *Dasein* e uma forma de encerrar o ser-no-mundo, consiste, invariavelmente, em um fechamento da abertura do *Dasein* e de seu caráter de ser pura possibilidade. Com efeito, o suicídio parece uma possibilidade paradoxal do *Dasein*, pois, na medida em que reafirma a sua liberdade constitutiva, estando fundado justamente nela, nega-lhe também o caráter de poder-ser-aí na dissolução de sua liberdade.

Além disso, pode-se dizer que no suicídio ocorre a dissolução da verdade, uma vez que o *Dasein* é a abertura para o ser e, nas palavras de Heidegger (2015), “(...) é e está ‘na verdade’” (HEIDEGGER, 2015, p. 291) essencialmente. Na única passagem em que Heidegger menciona o suicídio em *Ser e Tempo*, ele diz o seguinte: “O cético, quando o é de fato, no modo da negação da verdade, não precisa ser refutado. À medida que é e se compreendeu nesse ser, ele dissolve a presença e, com isso, a verdade, no desprezo do suicídio.” (HEIDEGGER, 2015, p. 300). Ou seja, ele associa, ainda que metaforicamente, o suicídio com a dissolução da verdade.

Na analítica heideggeriana, não é estabelecido juízo de valor quanto aos modos de ser próprio ou impróprio do *Dasein*, com efeito, esteja o suicídio relacionado à propriedade, por um lado, ou à impropriedade, por outro, disso não resulta, por conseguinte, que deva ser entendido como uma atitude negativa ou positiva do *Dasein*. Na seguinte passagem de *Ser e Tempo* em que Heidegger fala a respeito da antecipação, vemos ele corroborar com a ideia de que a analítica existencial não tem um componente valorativo ou normativo:

O projeto existencial do antecipar deteve-se, na verdade, nas estruturas da presença anteriormente conquistadas, permitindo que a própria presença se lançasse para essa possibilidade, sem imposição e pressão de um determinado “conteúdo” como ideal de existência. (HEIDEGGER, 2015, p. 344).

Atualmente, algumas práticas de saúde possuem propostas de abordagem do suicídio que se fundamentam nos pressupostos ontológicos da fenomenologia existencial heideggeriana. Essas propostas abordam o tema do suicídio em uma perspectiva não dogmática, de modo a propiciar um acolhimento para aquelas pessoas que já tiveram (ou permanecem tendo) ideação suicida que não lhes negue essa possibilidade existencial. Como aponta Sampaio e Boemer (2000):

Desta forma, admitir que a pessoa possa decidir-se pela não continuidade de sua vida, significa compreender essa situação como possibilidades a novas aberturas. Paradoxalmente, pode ser um caminho em direção à dimensão preventiva do suicídio, na medida em que, sob sua ótica e a partir dela, é possível um trabalho compartilhado de reconstrução existencial, de redimensionamento, de um olhar prismático sobre as várias faces de sua existência. Aceitar essa possibilidade pode tornar-se uma via de acesso ao ser que não deseja ser-mais-aí, desvelando com e para esse ser, outras perspectivas desse aí que, nesse momento, lhe estão ocultas. (SAMPAIO; BOEMER, 2000, p. 330)

Assim, é possível, do ponto de vista do ser-com-os-outros terapêutico, lançar um olhar não pejorativo para aqueles que escolheram, em algum momento de sua existência, tentar o suicídio como resposta à sua condição existencial.

A tentativa de desestigmatizar a escolha de pôr fim à existência é, do ponto de vista cultural e social, difícil, porém, necessária. Pode-se, por vezes, atribuir o ato à influência de um outro, como é o caso do “Efeito Werther”, bem como ocorrer a transferência da responsabilização, como no caso de um serviço psiquiátrico, por exemplo. No entanto, é necessário lidar com o suicídio sem, de saída, assumir um juízo valorativo, na medida em que se reconhece o indivíduo em sua condição existencial tal como ela é em si mesma, sem negar-lhe seus traços de finitude e radicalidade, sem negar a tarefa constitutiva do ser humano

— ser o único responsável pelo todo de sua existência e, com isso, de seu ser face ao fim. Como dito em *As intermitências da morte*: “Cada um de nós tem a sua própria morte, transporta-a consigo num lugar secreto desde que nasceu, ela pertence-te, tu pertence-lhe.” (SARAMAGO, 2010, p. 73). Resta a cada um ser cômico da possibilidade mais própria e insubstituível que carrega consigo de maneira essencial e manter-se aberto para o mistério da existência que recusa prescrições.

4 TERCEIRO CAPÍTULO: OS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH À LUZ DA FENOMENOLOGIA

4.1 VERDADE E OBRA DE ARTE

Conforme visto no subcapítulo O conceito existencial de verdade, em oposição à compreensão de verdade como adequação ou concordância, Heidegger retoma compreensão grega de verdade como *aletheia*, ou seja, de verdade com sentido de desvelamento. Há dois momentos para a interpretação de verdade na filosofia heideggeriana: no primeiro, que foi transcrito, em subcapítulo anterior, a verdade está no *Dasein*, o desvelamento ocorre em sua abertura, articulado pela compreensão, disposição e discurso; em um segundo momento, o qual será discorrido no presente subcapítulo, Heidegger muda sua abordagem em relação à verdade, diminuindo o “enfoque” no *Dasein*, a verdade não ocorre mais nele, mas no acontecimento (*Ereignis*), a partir do ser, na relação entre *Dasein* e mundo. A verdade, após a viragem (*Kehre*) heideggeriana, acontece em uma dinâmica de velamento e desvelamento, sendo essa dinâmica, ou acontecimento, o novo “centro” da verdade, não mais o *Dasein*.

A fim de compreender a relação entre verdade e obra de arte em Heidegger, será utilizado, principalmente, o seu texto *A Origem de Obra de Arte*, publicado em 1950, fruto de três conferências realizadas em 1936 (HEIDEGGER, 2019). Ao questionar a origem da obra de arte, Heidegger se direciona para a essência da mesma: “Origem significa aquilo a partir do qual e através do qual uma coisa é o que é, e como é. Ao que uma coisa é como é chamamos a sua essência.” (HEIDEGGER, 2019, p. 9). Para Heidegger (2019), a obra é proveniente do artista, sendo ele proveniente da obra, nenhum é sem o outro, bem como nenhum se sustenta isoladamente. A arte é a origem tanto da obra quanto do artista e encontra-se na obra de arte, assim, há uma dinâmica circular³³. Esta circularidade, para Heidegger, não se trata de uma imperfeição, é comum à fenomenologia. A partir disso, há uma descentralização do artista na obra.

Para o filósofo, há um caráter coisal na obra de arte, “Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical.” (HEIDEGGER, 2019, p. 11), mas, há, na obra de arte algo de outro, para além do seu caráter de coisa, algo de diferente do que a simples coisa é (HEIDEGGER, 2019). Com

³³ Acerca do círculo hermenêutico: “Portanto, temos de percorrer o círculo. O que não é nem um expediente ante a dificuldade nem uma imperfeição. Seguir este caminho é que é a força, e permanecer nele constitui a festa do pensamento, admitindo que o pensamento é um ofício [*Handwerk*]” (HEIDEGGER, 2019, p. 10).

isso, primeiramente, Heidegger direciona-se a examinar o que é uma coisa, para, a partir disso, compreender o que é uma obra de arte e, com isso, decidir se ela é uma coisa à qual adere algo de outro ou se é algo de outro e nunca uma coisa.

Na tradição, não houve uma delimitação precisa acerca de cada tipo de ente, sendo todos eles considerados como coisa, até mesmo o próprio Deus. Heidegger, por sua vez, critica essa concepção de coisa irrestrita, como sendo todos os entes. Segundo ele, uma coisa seria antes, um martelo, um sapato, um machado ou um relógio, mas, como já foi visto, esses entes também não são simples coisas, mas utensílios. Para Heidegger (2019), a obra de arte assemelha-se antes à mera coisa, por sua presença auto-suficiente, “(...) dando-se em si própria e a nada forçada.” (HEIDEGGER, 2019, p. 20), delimita como as verdadeiras coisas — a pedra, o outeiro, o pedaço de madeira, aquilo que é “simplesmente coisa e nada mais”, meras ou simples coisas carregam uma ideia de “pura coisa” e, é a partir delas, que se delimita a coisidade das coisas.

Heidegger indagou os fundamentos que determinavam o que era uma coisa, apresentou, em *A Origem da Obra de Arte*, três dos que considerou mais evidentes ao longo do pensamento ocidental e no uso cotidiano: 1. coisa como o suporte de características; 2. como a unidade de uma multiplicidade de sensações; e 3. como matéria enformada (HEIDEGGER, 2019). Ao longo da história, a arte passou por diversas interpretações, ora exaltada, ora depreciada. Seibt (2008) cita os gregos, como Platão, que, em sua investigação da produção artística a partir da razão, assumiu uma postura depreciativa, na qual a arte não passava de uma imitação (*mimèsis*), uma cópia da cópia; Aristóteles, por sua vez, não nega tal caráter de imitação, mas legitima a arte enquanto tal. Em relação a essa compreensão, para Heidegger, a arte não se trata de uma *mimesis* da realidade, essa não é a essência da obra, esta “(...) não é uma ponte (aparência) que leva a essência, mas é a essência mesma que se 'essencializa' na obra.” (COSTA, 2016, p. 208-209).

A primeira interpretação, citada por Heidegger, trata da coisa como suporte de características. Nesse caso, há, nas coisas, um “núcleo” ao redor do qual se agregam as suas propriedades. Essa compreensão grega de coisa como *hypokeimenon* deu base para a determinação posterior da coisidade da coisa como substância (*subjectum*). A partir da tradução dos romanos, houve uma mudança na compreensão da palavra, conforme Costa (2016), a partir dessa tradução para substância, passou a ser compreendido como algo velado por detrás das aparências (acidentes), com isso, há, na coisa, um núcleo a ser desvendado. Dessa forma, foi desenvolvido o olhar natural e a perspectiva habitual de comportamento em relação às coisas através das proposições. Assim, a coisa é concebida a partir da estrutura de

um enunciado, “(...) na qual há um sujeito e um predicado sobre ela, não indica de forma alguma como é possível transpor essa estrutura acerca da coisa sem que ela mesma tenha se mostrado previamente.” (SOUZA, 2023, p. 60). Para Heidegger, essa é uma falsa obviedade antiga, a qual foi tida como natural e, no entanto, se trata de algo unicamente habitual: tal interpretação só é aparentemente fundada, pois, nela, tanto verdade como coisa eram postas em uma relação de correspondência. Em *Que é uma coisa?* Heidegger afirma o seguinte:

Por este motivo, não é evidente a visão natural do mundo, a que firmemente nos agarramos. Ela permanece questionável. Este “natural”, resultado de tantos esforços, é, num sentido muito peculiar, qualquer coisa de histórico. (...) A própria questão tornou-se histórica. Na medida em que segundo parece, com ligeireza e desprevenidamente, nos dirigimos às coisas e dizemos que elas são um suporte de propriedades, não somos nós que vemos ou falamos, mas uma antiga tradição histórica. (HEIDEGGER, 1992, p. 39-40)

Para Heidegger, tanto a coisa quanto a estrutura da proposição advêm de uma fonte comum mais original, no entanto, pensa-se pouco a respeito de algo tão “corriqueiro” como a essência da coisa.

Na segunda interpretação, foi enfatizado o sentimento ou o que Heidegger denomina como estado afetivo, de modo a evitar um “ataque do racional”. A apreensão das coisas pode ser tida no que “(...) a nós vem na vista, no ouvido, no tacto, nas sensações da cor, no sentido literal do termo” (HEIDEGGER, 2019, p. 17). A coisa é *aisthesis*, percebida através das sensações (*αισθητόν*): é a “(...) unidade de uma multiplicidade do dado nos sentidos” (HEIDEGGER, 2019, p. 17). No entanto, para o filósofo, jamais percebemos, primariamente, por exemplo, sons e ruídos, mas a tempestade ou o avião, “(...) ouvimos o Mercedes e o distinguimos de um Adler. Muito mais próximo do que todas as sensações estão, para nós, as próprias coisas.” (HEIDEGGER, 2019, p. 17). Portanto, não ouvimos meras sensações acústicas ou ruídos, sendo preciso, em um segundo momento, através de algum esforço, “ouvir abstratamente”. Diferente da primeira concepção de coisa, que a distancia demasiadamente de nós, a segunda a faz vir excessivamente sobre nós, “Em ambas as interpretações a coisa desaparece.” (HEIDEGGER, 2019, p. 17).

Com isso, Heidegger chega à terceira interpretação: nela, o que dá consistência e origina o fluxo sensível da coisa é a materialidade. Na coisa como matéria, está implicada uma forma, assim, a coisa é matéria enformada (HEIDEGGER, 2019). A partir dessa síntese de matéria e forma, no caso da obra de arte, a matéria seria o suporte e o campo para a enformação artística. Para o filósofo, esse é o “(...) *esquema conceptual por excelência para*

*toda a estética*³⁴ e teoria da arte.” (HEIDEGGER, 2019, p. 18). Heidegger associa esse par conceitual de matéria e forma à díade sujeito e objeto, bem como ao lógico e irracional (alógico), além disso, a forma determina a ordenação da matéria, seu contorno, prescreve a escolha da matéria, ou seja, pode regular-se a partir de uma determinada serventia e, a partir disso, matéria e forma têm sua essência no utensílio. Assim, matéria e forma visam a fabricação de um ente para ser utilizado, logo, não apreende o caráter de pura coisa, sendo, portanto, uma compreensão ampla.

Essa terceira via de compreensão ampla da coisa com caráter de utensílio se dá, pois este repousa em si mesmo como mera coisa e, ao mesmo tempo, se assemelha à obra de arte, uma vez que “devém de mãos humanas”, logo, ocuparia uma “posição intermediária” entre a mera coisa e a obra de arte. Um outro motivo tem como base a fé bíblica na qual Deus (criador) concebe a totalidade dos entes (utensílios), sendo que esse viés advém do período da Idade Média para a Idade Moderna e posterioridade. Quando Heidegger caracteriza como “meras” coisas, visa despojar esse caráter de fabricação colhido da essência do utensílio para compreender o ser-coisa e, desse modo, considera o complexo matéria-forma como um ataque às coisas.

Os três conceitos apresentados, de acordo com Heidegger (2019), barram tanto o caminho para compreender o caráter coisal da coisa quanto a essência de utensílio ou da obra de arte. É preciso deixar que a coisa repouse no seu ser-coisa. Para Heidegger (2019), o que há de mais discreto é o que mais obstinadamente escapa ao pensar. O filósofo utiliza como exemplo o par de sapatos de camponês, na lida, no trabalho campestre: quanto menos surpresa eles causam, quanto menos se sente, pensa ou se olha para eles, mais autenticamente eles são enquanto utensílios. Tal serventia repousa na solidez e na confiabilidade (*Verlässlichkeit*), assim, há, nas coisas de uso, uma “(...) banalidade entediante e maçadora” (HEIDEGGER, 2019, p. 25). O par de sapatos de camponês pintados por Van Gogh, embora não possa ser apreendido enquanto utensílio na ocupação, pode ser interpretado da seguinte forma:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada

³⁴ “Na verdade, esta maneira de conceber a obra de arte é resultado de séculos de história da metafísica, que desenvolveu no âmbito da arte a disciplina estética (...) é preciso ao ‘destruir’ a metafísica, ‘desconstruir a estética’” (BATISTA, 2010, p. 389). Destruição da metafísica não tem sentido de aniquilação, mas de revisão e recuperação apropriada (SEIBT, 2008).

improdutividade do campo no Inverno. Por esse apetrecho passa o calado temor da insegurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. (HEIDEGGER, 2019, p. 24-25)³⁵

Esse utensílio para calçar, que está no quadro, pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. A obra de Van Gogh nos coloca em um lugar inabitual em relação ao par de sapatos — nela, o par de sapatos se desvela no sentido grego de alétheia (*ἀλήθεια*). Desse modo, há, na obra de arte, uma abertura do ente e, com isso, conforme Heidegger (2019): “A essência da arte seria então o pôr-se-em-obra da verdade do ente [*das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*].” (HEIDEGGER, 2019, p. 27), “pôr”, nesse caso, significa erigir, conforme o autor.

Heidegger questiona a compreensão da obra de arte a partir do Belo e da Beleza, essas seriam apenas as belas artes, as quais consistem na produção do belo. Para o filósofo, a verdade não está reservada à lógica e a beleza à estética³⁶: esse tipo de apreensão é denominada “vivência”, todavia, para Heidegger (2019), “(...) talvez a vivência constitua antes o elemento em que a arte morre.” (HEIDEGGER, 2019, p. 67); ainda, para ele, tampouco trata-se a arte de uma imitação ou “cópia do real”, desse modo, adequando-se — ou seja, a verdade que acontece na obra não precisa reproduzir um ente que de fato existe. Com isso, conforme Costa (2016), propõe-se abandonar os pressupostos da estética e considerar a obra ontologicamente, e não mais onticamente. A obra de arte abre o ser do ente, embora possamos “(...) tomá-la apenas no seu caráter de adorno, de contemplação, didático, entre outros, mas o que está em voga aqui é antes a capacidade fundacional que a arte possui, ela que tem em si o poder de instituir pre-sença e erigir um mundo.” (COSTA, 2016, p. 216). Por isso, a arte abriga, é a morada do ser, ela “(...) *pertence ao acontecer-poético-apropriante [Ereignis], a partir do qual se determina o ‘sentido do ser’*” (HEIDEGGER, 2010, p. XIX), pelo acontecer-poético-apropriante, a arte possui condição de fundar ou instituir mundo.

Mundo, para Heidegger, conforme visto no primeiro subcapítulo O ser-aí como ser-no-mundo, não se trata da soma de todos os objetos, mas, conforme o filósofo:

³⁵ A versão do livro utilizada encontra-se em uma variante do português de Portugal, por isso, algumas palavras não correspondem à gramática normativa brasileira. Além disso, na tradução portuguesa, o termo “apetrecho” refere-se ao que costuma ser traduzido no Brasil como “utensílio”.

³⁶ “Por volta de 1750, o termo Estética é criado por Alexander Gottlieb Baumgarten. A partir de então, surge a compreensão do Belo como sentimento passível de ser despertado pela arte, podendo surgir de uma contemplação desinteressada, não necessariamente vinculada a uma utilidade objetiva. Aí, definitivamente a estética lança suas bases, agora a arte não serve mais a um outro princípio, já que desde a antiguidade ela se estabelece como auxiliar e secundária na problematização de outras questões éticas ou da teoria do conhecimento.” (COSTA, 2016, p. 198-199).

(...) é o sempre inobjectal a que estamos submetidos enquanto os caminhos do nascimento e da morte, da bênção e da maldição nos mantiverem lançados no Ser. Onde se jogam as decisões essenciais da nossa história³⁷, por nós são tomadas e deixadas onde não são reconhecidas e onde de novo são interrogadas, aí o mundo mundifica. (HEIDEGGER, 2019, p. 35)

Logo, a obra de arte abre um mundo e mantém-no assim, o ser-obra da obra instala (*Aufstellen*) um mundo. Conforme Heidegger (2019), “(...) na medida em que a obra instala um mundo, produz a terra” (HEIDEGGER, 2019, p. 36), ou seja, ao instalar-se, a obra de arte não faz a matéria desaparecer, mas a resplandece, da obra se ressaí o que Heidegger nomeia Terra (*Erde*). Naquilo que se ergue, advém a terra, o que os gregos nomeavam *physis* (*φύσις*), a terra “despedaça” em si as tentativas de intromissão nela — como nos casos de tentar apreendê-la através de cálculos —, a obra, no entanto, “(...) *deixa que a terra seja terra.*” (HEIDEGGER, 2019, p. 36), pois só se mostra quando permanece “oculta e inexplicada”. Assim, perante as tentativas de exploração, como ocorre no caso da ciência, que, para o filósofo, não é um acontecimento original da verdade, a terra se mantém fechada (*verschlossen*), ela é, por essência, o que se fecha em si (*Sich-Verschliessende*). Com isso, produzir (*her-stellen*) a terra, como é o caso da obra de arte, significa “(...) trazê-la ao aberto como o que em si se fecha” (HEIDEGGER, 2019, p. 37), ou seja, como aponta Seibt (2008), sendo em si mesma, a obra revela sua dimensão pré-objetiva e pré-reflexiva.

Logo, esse fechamento da terra não é algo rígido, mas irrompe através do mundo fundado nela, com isso, “A terra é o ressaír forçado a nada do que constantemente se fecha e, dessa forma, dá guarida” (HEIDEGGER, 2019, p. 39). Na obra de arte, mundo e terra pertencem um ao outro. De acordo com o filósofo, o mundo que se abre, tenta repousar sobre a terra e esta, por sua vez, tende a conter em si o mundo. Heidegger (2019) compreende tal dinâmica como um combate (*Streit*), porém, este não possui um sentido de violência ou destruição, mas essencialmente “(...) leva o outro para além de si próprio.” (HEIDEGGER, 2019, p. 39) e “(...) conquista-se a unidade entre mundo e terra.” (HEIDEGGER, 2019, p. 50), o que há nesse combate é “elevação mútua” (SEIBT, 2008). Portanto, o ser-obra da obra consiste na disputa entre mundo e terra, não havendo um vencedor em tal embate, mas nele há a essência da obra de arte:

A terra não pode renunciar ao aberto do mundo, se ela própria tem de aparecer como terra na livre pressão [*Andrang*] do seu encerrar-se em si mesmo. Por seu turno, o

³⁷ “(...) toda obra de arte é sempre histórica: é o ponto de culminância e a concreção daquilo que está em jogo em sua época, expressão do modo como cada “mundo” sedimentado irá, coletivamente, se determinar essencialmente. O combate entre velamento e desvelamento, que cada obra fixa na forma abre um mundo histórico específico, mas sem jamais esgotá-lo.” (DIAS, 2014, p. 73-74 *apud* SOUZA, 2023, p. 82)

mundo não pode libertar-se da terra se, como amplitude, reinante e senda de todo o destino essencial, se funda sobre algo de decidido. (HEIDEGGER, 2019, p. 39)

É nesse combate que a obra repousa, sendo esse fundado em uma suprema mobilidade. Segundo Heidegger (2019), a essência da verdade é em si mesma, ocorre nesse combate originário entre terra e mundo: nele, se conquista o aberto no qual há a clareira; nela, o ente pode ser desocultado de diversos modos e, no entanto, sempre há uma ocultação no espaço de jogo, sendo tal ocultação o princípio da clareira (HEIDEGGER, 2019). O filósofo informa também acerca de uma ocultação que não é o puro negar-se, mas na qual o ente se mostra diferente do que é, “(...) o ente insinua-se diante do ente, um eclipsa o outro, um vela o outro, aquele obscurece este, pouco obstrui muito, o isolado nega o todo.” (HEIDEGGER, 2019, p. 43), essa ocultação, Heidegger nomeia dissimulação (*Verstellen*). É através da dissimulação que nos enganamos, porque, conforme Heidegger, o ente como aparência tem o poder de iludir. O filósofo adverte que não há como ter plena certeza de quando há dissimulação, pois a clareira nunca é um “palco rígido” ou um estado cristalizado, mas um acontecimento.

Desse modo, sempre se pode apreender na clareira recusa e dissimulação, ela é um “abismo de inquietação” em sua tranquilidade (HEIDEGGER, 2019). Logo, há, na essência da verdade, sempre uma recusa que a rege, ou seja, “(...) a verdade é, em sua essência, não-verdade” (HEIDEGGER, 2019, p. 44). Isso não quer dizer que a verdade, no fundo, seja falsidade, ou sempre enganosa, mas que, a partir dessa reciprocidade adversa, na clareira que sempre dispõe da pungência da ilusão, “A essência da verdade é em si mesma o combate originário em que se conquista o meio aberto, no qual o ente advém e a partir do qual se retira.” (HEIDEGGER, 2019, p. 44), portanto, a verdade ocorre dialeticamente.

A verdade acontece em raros modos essenciais, sendo um deles o ser-obra da obra. A obra de arte não visa representar com “justeza”, mas tornar manifesto o ser do ente em sua totalidade e conflito de mundo e terra, assim dizendo, na “(...) reciprocidade adversa entre clareira e ocultação” (HEIDEGGER, 2019, p. 50). O filósofo delimita o belo como um modo da verdade advir enquanto desocultação, o belo é o seu “resplandecer disposto”.

No que se refere à produção da obra de arte, tanto esta quanto o artista têm sua origem na arte, conforme Heidegger (2019). O filósofo designa a atividade do artista ou do artesão com base na palavra grega *techné* (τέχνη), que é um produzir do ente no qual este é trazido da ocultação para a desocultação do seu aspecto, portanto, *techné* não quer dizer, de modo algum, a “atividade de um fazer” (*Machen*) ou manufatura (HEIDEGGER, 2019). O artista, bem como o processo ou as circunstâncias da gênese da obra, permanecem desconhecidos e, segundo Heidegger, não são esses elementos que causam o “choque”, mas o silencioso “que”

sobre o aberto. De acordo com Costa (2016), é a partir de uma “quebra” ou de um salto (*Sprung*) do cotidiano que algo se mostra em seu modo originário, “Portanto, é na realidade mais ordinária, mais corriqueira que se esconde a verdade essencial.” (COSTA, 2016, p. 211). Isso não significa abandonar completamente o cotidiano: antes, é preciso prestar atenção neste para que surja a sensação de estranheza que causa o espanto³⁸ ou a admiração. Conforme Heidegger (2019), a arte empurra para o abismo e subverte o que antes era tranquilizante a habitual:

Logo que o choque para o abismo intranquilizante é amortecido no campo do habitual e do perito, começou já o negócio da arte em torno das obras. A própria transmissão cuidadosa das obras, os esforços científicos para a sua recuperação nunca mais tocam o próprio ser-obra, mas apenas uma recordação. (HEIDEGGER, 2019, p. 56-57).

Assim, quanto mais intenso o choque, mais estranha e solitária a obra, e mais plenamente esta brilha em sua singularidade (HEIDEGGER, 2019). Com isso, de acordo com Heidegger, a criação da obra é o deixar-emergir (*das Hervorgehenlassen*) em um produto (*das Hervorgebrachtes*). Na verdade, a cada vez, é conquistado o aberto: ela é, ao mesmo tempo, não-verdade e, a cada ente, emerge, ao seu modo. Tal movimento ou acontecimento é, segundo Heidegger (2019), de diversas maneiras, histórico, pois, o projeto da verdade “(...) nunca se realiza na direção de algo de vazio e de indeterminado. Pelo contrário, a verdade projecta-se na obra para aqueles que, de futuro, a hão-de salvar, isto é, para uma humanidade histórica.” (HEIDEGGER, 2019, p. 62). Dizer que a arte é histórica significa, para o filósofo, que a arte funda a História, pois a arte faz surgir a verdade do ente, com isso, “(...) a arte é, sua sua essência, uma origem: um modo eminente como a verdade se torna ente, isto é, histórica.” (HEIDEGGER, 2019, p. 65). Heidegger faz um caminho similar para responder a pergunta inicial sobre se há algo de coisa na obra de arte e qual a coisidade da coisa, pois é a partir da obra de arte que se pergunta o caráter coisal da coisa — este dirige-se para para a “(...) pertença das coisas à terra” (HEIDEGGER, 2019, p. 58).

Por fim, em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger aponta para a poesia como modo de acontecimento da arte: “*Toda a arte, enquanto deixar-acontecer da adveniência da verdade*

³⁸ É o espanto ou a admiração — *páthos* da filosofia — que convoca para o pensar: “O espanto é páthos. Traduzimos habitualmente páthos por paixão, turbilhão afetivo. Mas *pháthos* remonta a *páskhein*, sofrer, agüentar, suportar, tolerar, deixar-se levar por, deixar-se con-vocar por. E ousado, como sempre em tais casos, traduzir páthos por dis-posição, palavra com que procuramos expressar uma tonalidade de humor que nos harmoniza e nos con-voca por um apelo. Devemos, todavia, ousar esta tradução porque só ela nos impede de representarmos páthos psicologicamente no sentido da modernidade. Somente se compreendermos páthos como dis-posição (dis-position) podemos também caracterizar melhor o *thaumàzein*, o espanto.” (HEIDEGGER, 2015, p. 19-20).

do ente como tal, é na *sua essência Poesia*.” (HEIDEGGER, 2019, p. 59). Poetar, em sentido lato, é um dos modos do pôr-em-obra-da-verdade (*Ins-Werk-Setzen-der Wahrheit*), no entanto, enquanto obra da linguagem, tem um local de destaque dentre as artes (HEIDEGGER, 2019). De acordo com Batista (2010), a poesia para Heidegger tem sentido anterior ao literário, mas ontológico, logo, o *Dasein* é essencialmente poético e, com isso, a poesia acaba por fundar o próprio pensar. Heidegger (2019) considera que toda arte é poética, no entanto, “(...) não significa que a música, a pintura e a escultura sejam ordenadas à poesia ou se reduzam à poesia no sistema constituído das artes. (...) Como Nietzsche, Heidegger reconhece essa fonte comum que aproxima poesia e pensamento. De certa maneira, ambos, poesia e pensamento, dizem o mesmo.” (NUNES, 1986, p. 260; 262). A linguagem, em seu caráter originário, é poetar e, segundo Seibt (2008), ela deixa de ser poética quando se torna falatório, reprodução mecânica, estéril, superficial e desenraizada: “(...) o poeta utiliza a palavra, não, porém, como aqueles que habitualmente falam e escrevem têm de gastar as palavras, mas de forma tal que a palavra se torna e permanece verdadeiramente uma palavra.” (HEIDEGGER, 2019, p. 38). Além de liberar a palavra de uma ordem gramatical, promovendo uma articulação mais original, a poesia “(...) suspende a função comunicativa corrente, a poesia é diferenciação da linguagem ordinária, fazendo-a passar do estado público, da perspectiva do ser-em-comum, ao diálogo.” (NUNES, 1986, p. 275).

Após a viragem — a partir dos anos 30 —, Heidegger é acusado de fazer poesia e não mais filosofia (SEIBT, 2008). No segundo Heidegger, a analítica do *Dasein* não engloba a arte, mas é a arte que engloba a analítica do *Dasein* (ESTRADA, 1999, p. 6). De acordo com Nunes (1992) *apud* SEIBT (2008), é a partir da poesia que irrompe a arte — esta coloca o *Dasein* diante de si mesmo como ser-no-mundo e, com isso, a poesia revela a finitude do *Dasein* como ser-no-mundo:

Ao fundar aquilo que permanece, a poesia revela a essência humana – a concreta finitude do homem como ser-no-mundo (...) o poeta, que funda o ser na palavra, faz esse jogo repetindo necessariamente o jogo da linguagem, no qual estamos envolvidos, e que dá à poesia, como parceiros, o tempo e a morte. (NUNES, 1986, p. 268; 274).

No jogo duplo de ocultamento e desocultamento, de acordo com Souza (2023), o *Dasein* alcança o sentido da obra de arte através de seu engajamento dinâmico implícito com a obra, sendo esse o processo no qual constrói sempre o sentido para seu mundo e, portanto, o significado não se encontra localizado inteiramente na obra ou no *Dasein*, nem é uma simples

“projeção de sua subjetividade”, mas acontece discretamente no envolvimento dinâmico entre ele e a obra.

Embora, por um lado, historicamente, arte e verdade pareceram apartadas, uma vez que a arte esteve associada ao belo e a verdade à lógica, para Heidegger, arte e verdade não só caminharam próximas, como a obra de arte ganhou um “(...) status ontológico privilegiado para a possibilidade de acontecimento do ser. A obra de arte passa a ter, assim, um estatuto ontológico bem próprio, se não único” (DIAS, 2014, p. 73 *apud* SOUZA, 2023, p. 82), uma vez que, “(...) arte é, pois, um devir e um acontecer da verdade.” (HEIDEGGER, 2019, p. 59). Com a virada, o *Dasein* não está mais em posse da verdade, mas entregue à ela, que acontece de modo originário na obra de arte (COSTA, 2016), a partir disso, o *Dasein* tem acesso em direção ao ente que ele mesmo é.

A arte permanece como enigma que pode desvelar-se na linguagem, Heidegger não dá uma resposta definitiva para o que ela é ou visa desenvolver uma teoria para a sua análise, “Longe de conseguir desvendar o enigma da arte, ‘a tarefa consiste em ver o enigma’” (Heidegger, 1998, p. 85 *apud* SEIBT, 2008, p. 192).

É através da visada fenomenológica que serão interpretados os diários de Sylvia Plath. É possível interpretar fenomenologicamente os diários, pois carregam consigo uma verdade, desvelam um mundo e Sylvia Plath, enquanto escritora, mulher, mãe, etc, sua lida no impessoal, sua relação com a morte e o suicídio, que serão abordados nos próximos subcapítulos. Vale ressaltar que não se trata de considerar a artista como centro da obra, mas de compreender que Sylvia se põe a serviço da verdade e instaura um mundo, por meio de seu testemunho artístico e poético, mundo no qual ela mesma se encontra e compreende seu próprio ser.

Heidegger aponta, em *Ser e Tempo*, para a compreensão de si mesmo do *Dasein* e do manter-se sempre numa certa interpretação de seu ser, o que não significa que, de saída, todo *Dasein* faça ontologia ou que tal compreensão seja necessariamente tematizada. Na medida em que é hermenêutico, o *Dasein* desenvolve uma autointerpretação: “A presença sempre dispõe de uma rica e variada interpretação de si mesma, à medida que uma compreensão de ser não apenas lhe pertence, como já se formou ou deformou em cada um de seus modos de ser.” (HEIDEGGER, 2015, p. 53), dentre os caminhos interpretativos, Heidegger (2015) cita a biografia, que é coerente com o material literário utilizado nesta pesquisa.

Além disso, Plath não apenas escreve sobre o suicídio, mas se relaciona com ele, por meio de sua obra, de modo a desvelá-lo como sua possibilidade última. Seus diários se tornam, assim, expressão do ser-para-a-morte e do suicídio, bem como da tensão entre os

modos próprio e impróprio de ser no impessoal. Diante do não mais ser-aí, Sylvia busca por sua singularização, ponderando sobre sua existência face ao fim em sua obra. O suicídio não aparece em seus diários apenas como um tema interpretado através de teorias, mas como uma possibilidade assumida na abertura da existência. Dessa forma, os diários podem convocar o *Dasein* à autenticidade — tanto a própria Plath, em sua escrita, quanto ao leitor, que a acompanha em sua experiência de sufocamento perante as imposições do cotidiano e da finitude.

Sylvia representa um dos principais nomes da poesia confessional (CAMARGO, 1986 *apud* HOTT, 2020), sendo alguns dos principais temas do gênero durante o período dos anos 50 e 60: culpa, "(...) aborto, alcoolismo, tentativas de suicídio, internações por doenças mentais etc" (HOTT, 2020, p. 14). O tom confessional tende a ser caracterizado pela "urgências de suas revelações", além da ênfase em ambientes domésticos³⁹ e, segundo Hott (2020), a culpa pela inadequação aos papéis sociais impostos pela época é um elemento forte na literatura confessional, como será possível observar, no caso de Plath, em seus diários.

O diário é um dos gêneros textuais pertencentes à Literatura Confessional que, conforme Silva (2020), abarca textos como memórias, correspondências, autobiografias e afins. A escrita de diários "(...) frequentemente sem filtros atenuadores, outras vezes com filtros e máscaras que são tão delatores como a nudez de si mesmo, e às vezes com o rastro cru do ímpeto e do rancor, da tristeza ou do puro desespero" (GRACIA, 2018, p. 40 *apud* SILVA, 2020, p 38), ainda, na modalidade nomeada "diário de escritor", conforme Giordano (2016) *apud* Silva (2020) esse encontro entre escrita e existência ocorre em uma perspectiva literária, a escrita cotidiana que é publicada como diário é obra literária tanto quanto um romance ou crônica, não havendo uma hierarquia entre os gêneros.

Não se trata apenas de um meio de confissão, autocontemplação ou "(...) registro de pessoas, lugares — para revisitá-los" (PLATH, 2017, p. 478), mas, como no caso de Sylvia, o diário pode ser uma via de acesso à expressão artística quando tais atividades, bem como as intelectuais, eram negadas ou obstruídas à maioria das mulheres (LEJEUNE, 2008). Com isso, Sylvia expressava suas frustrações no diário, o "abismo" entre seu desejo e a capacidade de realização: "É impossível 'capturar a vida' se a gente não mantém diários. (...) Continuo sendo sincera-confessional. Tudo na base do 'ela sente' íntimo e desconsertante, esquisito. Novamente, sinto o abismo entre meu desejo & ambição e minha capacidade pura e simples." (PLATH, 2017, p. 316).

³⁹ Carvalho (2023) considera que a força da escrita de Plath consistia justamente na captação poética "(...) do momento mais passageiro e dos detalhes insignificantes da vida doméstica." (CARVALHO, 2023, p. 33).

Os diários de Plath podem ser inseridos na proposta de Lejeune (2008) como relato principalmente retrospectivo em prosa que uma pessoa faz de sua própria existência, dando ênfase especialmente à sua “vida individual” e, em particular, à história de sua personalidade, podendo a história social ou política também ocupar um certo espaço (LEJEUNE, 2008). Apesar de ser destacado o estilo confessional, especialmente na poesia, nas décadas de 1950 e 1960, com autores como Anne Sexton, Robert Lowell e Sylvia Plath, literatura confessional em termos de escrita autobiográfica ou de autoanálise pode ser atestada em escritos anteriores, como é o caso das *Confissões* tanto de Santo Agostinho quanto de Rousseau:

Quando falamos sobre essa temática, devemos nos atentar ao fato de que ela não é fruto do nosso tempo contemporâneo, dado que desde as antiguidades latinas já temos relatos dessa maneira; de forma escrita, vemos na obra *Confessiones*, de Santo Agostinho, passando pelo período do Iluminismo francês, com o autor Jean-Jacques Rousseau e sua obra *Les Confessions*, esses dois trabalhos em especial se divergem em conteúdo, porém o seu cerne ainda é montar um viés de manifestação autobiográfica. (MARINHO, MATTOS E ROCHA, 2022, p. 38)

De acordo com Cabral (2022) *apud* Marinho, Mattos e Rocha (2022), o confessionalismo “atualiza” o conhece-te a ti mesmo decorrente da sabedoria antiga e o exame de consciência cristão, por vezes, em articulação com a autobiografia. Além disso, há uma influência na geração de Plath do romantismo e do simbolismo, porém, a partir de uma abordagem que, conforme Marinho, Mattos e Rocha (2022), é considerada menos “piegas”.

Sylvia foi influenciada pelo *New Criticism*, estética bastante presente nas décadas de 40 e 50 nos Estados Unidos, na qual o autor “(...) deveria permanecer acima de sua obra, invisível, depurado, fora da existência e indiferente a tudo.” (CARVALHO, 2023, p. 33), assim, o escritor deveria “separar-se” de sua obra a fim de mantê-la impessoal. Porém, segundo Carvalho (2023), na primavera de 1959, Sylvia frequentou um curso de poesia ministrado por Robert Lowell, no qual teve como colega de turma Anne Sexton, com isso, afastou-se de uma poética mais formal e supostamente neutra, para uma escrita mais livre e pessoal.

Embora a escrita confessional seja a escrita de si, o presente trabalho não visa reconstruir com “justeza”, conforme o termo usado por Heidegger, Sylvia Plath enquanto representação, como aponta Carvalho: “A Sylvia Plath construída no texto não é a mesma Sylvia Plath que escreveu o texto, ainda que grande parte de seu esforço literário tenha se concentrado na tentativa de encontrar uma representação adequada de si mesma e de seu sofrimento emocional” (CARVALHO, 2023, p. 46). Ainda, a própria Plath faz o seguinte relato:

- É difícil escrever sobre certas coisas. Depois que algo acontece com você e chega a hora de registrar isso, você dramatiza exageradamente ou minimiza o ocorrido, exagera nas partes erradas e ignora as importantes. De todo modo, escreve exatamente do jeito que queria. (...) saia como sair, tenho de escrever. (PLATH, 2017, p. 22)

Sylvia é mediadora do cotidiano, seja por meio de seus desenhos, poemas, contos ou nos diários — nestes, possibilita, através de seus testemunhos ônticos-existenciários, o que pode ser aparentemente paradoxal, emergir o singular do lugar comum: “Bom, a gente precisa começar por algum lugar, e pode muito bem ser pela vida” (PLATH, 2017, p. 243). Pode-se dizer que a autora olhou atentamente para o ordinário, que será abordado através do impessoal em seus diários.

4.2 O IMPESSOAL NOS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH

O presente subcapítulo irá abordar a relação entre os diários de Sylvia Plath e o existencial do impessoal em Heidegger. Será apresentado de que modo a existência cotidiana é mediada ou o coletivo impessoal se apresenta nos diários da autora e de que modo ela, em seu estilo literário confessional, articulava ou modificava sentidos, uma vez que, conforme Reis (2001), isso ocorre, para o *Dasein*, sempre a partir da impessoalidade. Falatório, curiosidade, ambiguidade — além de alienação, tranquilização, tentação etc — são existenciais que irão se articular com as passagens dos diários de Plath a fim de demonstrar como a autora foi atormentada pelo impessoal, manifestando a decadência cotidiana.

O diário é um espaço no qual Sylvia expressa tanto suas autenticidades quanto inautenticidades advindas do impessoal, uma vez que estaria “protegida” do olhar, na maior parte das vezes, ditatorial do impessoal. Assim, o papel seria um abrigo para Plath. Conforme Galvão (2015), Sylvia Plath manteve o diário como um hábito, dedicou-se desde os 11 anos, havendo uma pausa no período de 15 de julho de 1953 até 22 de novembro de 1955. Esse intervalo, conforme Kukil (2004) *apud* Galvão (2015), corresponde ao período no qual esteve internada após tentativa de suicídio em agosto de 1953 e após sua alta, nas etapas finais da faculdade. Os diários iniciais de Sylvia do período de 1944 a 1949, de acordo com Kukil (2004) *apud* Galvão (2015), estão na *Coleção Sylvia Plath*, na Universidade de Indiana. Os diários publicados, do período de 1950 a 1962, compõem o material bibliográfico utilizado no presente trabalho. Segundo Galvão (2015), seus últimos escritos, os quais continham registros de até três dias antes de seu suicídio, foram destruídos por seu marido, Ted Hughes, o ato

seria, conforme ele, uma tentativa de proteger os seus filhos com a autora. Assim, não se sabe se houve uma despedida nos diários de Plath.

Apesar de uma das principais características dos diários ser a marcação com datas, de acordo com Galvão (2015), Sylvia destoa de tal característica que é considerada por muitos como a principal do gênero, podendo algumas passagens de seus diários serem interpretadas por alguns como simples notas. Os diários possuem uma escrita livre, não precisam seguir convenções, censuras, muito menos regras gramaticais. Por vezes, a escrita de Sylvia é informal e não segue a gramática normativa, as citações dos diários foram transpostas para o presente trabalho sem correções. Galvão (2015) informa que é possível observar, no entanto, certos padrões, formas de entrada, repetições de temas, até mesmo as “obsessões do diarista”. Logo, ao mesmo tempo que a escrita é livre, pode também ser metódica e seguir um certo padrão.

A intenção aqui não é encontrar uma forma para Sylvia, uma lógica, um padrão único, desse modo, “cerrar suas arestas” e encaixá-la em uma compreensão comum, tampouco poderíamos alcançar a perspectiva exata da autora, mas visio tecer aqui uma interpretação a partir do lugar de leitora de Sylvia Plath, com minhas singularidades que me permitem exercer tal aprofundamento, a partir de meu contexto e vivências.

É importante salientar, uma vez que tratarei do impessoal, o contexto de Sylvia, uma mulher branca, estadunidense, nascida em 27 de outubro de 1932 em Massachusetts. Filha de Otto Plath, alemão, escritor e professor, pesquisador de abelhas, e Aurelia Plath, também professora. Em 1935, nasce seu irmão, Warren. Em 5 de novembro de 1940, morre Otto Plath devido a complicações após ter sua perna amputada por conta de diabetes. Em 10 de agosto de 1941, Sylvia publica seu primeiro poema no *Boston Herald*, aos 8 anos e, em dezembro do mesmo ano, os Estados Unidos entram na Segunda Guerra Mundial. Sylvia inicia seu diário em 1944, bem como a escrita para a revista literária do primeiro ano do colegial, *The Philippian*. Em 1947, trabalhou com coedição do jornal do colégio, o *Bradford*, em seu último ano do colegial. Após isso, em 1950, ganha uma bolsa para estudar no Smith College e passa a morar no campus. Também publica um conto na *Seventeen*, nesse mesmo período. Tais informações e datas foram retiradas da biografia da autora coletadas por Rollyson (2015). Assim, de antemão, podemos observar vivências de luto pela morte do pai na infância, uma guerra e o desafio de tornar-se escritora e construir sua carreira sendo mulher, além de desenvolver-se academicamente ou profissionalmente nos anos cinquenta. Tal descrição da autora relaciona-se com o que Heidegger nomeia facticidade, diz respeito ao *Dasein* lançado em determinado ambiente ou contexto e em certas condições as quais não escolheu, como

aponta Stein (2005) *apud* Marcello (2009): “A facticidade consistiria no fato de o homem estar jogado no mundo, sem que sua vontade tenha participado disso. Para Heidegger, mundo não significa o universo físico dos astrônomos, mas o conjunto de condições geográficas, históricas, sociais e econômicas, em que cada pessoa está imersa” (STEIN, 2005, p. 7 *apud* MARCELLO, 2009, p. 12).

Em sua escrita, Sylvia critica as convenções sociais, reflete questões como o casamento, maternidade, sexualidade, privilégios masculinos e expectativas da sociedade sobre o que significava ser mulher (BERTACINI, 2020). Assim, conforme Wagner-Martin *apud* Kierger (2019), muitos dos escritos de Sylvia se relacionam com a existência das mulheres e as escolhas feitas por elas, sobre como era imposto que se casassem e se tornassem mães em sua época.

Sylvia era bastante influenciada por autoras com ideias feministas, cita em seus diários Virginia Woolf, autora que a inspira tanto em sua escrita, quanto em suas escolhas mais pessoais. Em seu texto, *Profissões para Mulheres*, Virginia Woolf apresenta o fantasma de uma mulher, que nomeia como Anjo do Lar⁴⁰. Tal fantasma de mulher era do tipo extremamente simpática, que sempre se sacrificava, concordava com os outros e colocava as vontades deles sempre à frente dela. O Anjo do Lar incomodava e atormentava, Virginia cita que suas asas faziam sombra na página, tentava manter sua escrita “dócil”. Com isso, precisou matar o *Anjo*, conforme cita: “Se eu não a matasse, ela é que me mataria. Arrancaria o coração de minha escrita” (WOOLF, 2013, p. 5). Embora seja difícil, matar o Anjo do Lar faz parte da atividade de uma escritora, livrar-se dos bloqueios do convencionalismo e descobrir quem realmente se é. Com isso, as mulheres eram desencorajadas a dedicar-se à escrita, em seu contexto social, “(...) até mesmo uma mulher com grande pendor para a literatura fora levada a crer que escrever um livro significava ser ridícula, e até mesmo mostrar-se perturbada” (WOOLF, 1990 p. 80 *apud* GALVÃO, 2015, p. 30). Embora Plath tenha tido sua experiência enquanto escritora muitos anos depois de Woolf, no presente subcapítulo será possível observar tais obstáculos no exercício de sua escrita, que são prováveis frutos de imposições e normatizações em função de sua existência enquanto mulher. No trecho abaixo, retirado de seu diário, Sylvia aborda sobre ser mulher e cita um embate contra um anjo, o que pode ser uma referência ao Anjo do Lar:

Ser mulher é como ser crucificada para abrir mão dos lares e penates mais queridos, meus “deuses domésticos”: que são todos os gestos carinhosos e cotidianos de

⁴⁰ “Poema de Coventry Patmore (1823-1896) que celebrava o amor conjugal e idealizava o papel doméstico das mulheres.” (WOOLF, 2013, p. 8)

reconhecimento e amor por você: escrever-lhe (senti-me sufocada, escrevendo uma espécie de diário para você, sem enviá-lo: está ficando absurdamente grande, e cada momento é um testemunho de meu embate contra meu pior anjo) (PLATH, 2017, p. 254)

Plath expressa, através de seus diários, o conflito entre desenvolver-se como escritora ou dedicar-se à vida doméstica, a qual prometiam como recompensa “segurança e felicidade”. O estereótipo de feminilidade dos anos dourados funcionava como máscaras⁴¹ que as mulheres eram encorajadas a utilizar para adequar-se. Com isso, "A promessa de felicidade feita às mulheres depende da disponibilidade que têm para vestir a máscara do ideal de feminilidade" (BEZERRA, 2023, p. 8). Segundo Beauvoir (2009) *apud* Galvão (2015), o contexto social de opressão da mulher contribui para que ela busque uma forma de autoexpressão, como o diário. O impessoal é, por muitas vezes, relacionado com questões de opressão patriarcal sofrida por Plath, uma vez que a norma social que favorece os homens é algo com bastante destaque em seus diários. Na analítica heideggeriana, o *Dasein* "(...) advém na linha temporal de um passado histórico que o precede, como membro de uma família e sociedade, em um ponto do espaço prévio a toda deliberação ou escolha. Isso condiciona, em grande medida, seu presente, a partir do qual se abrem as possibilidades futuras" (GIACCOIA JR., 2013, p. 79). Posta tal característica existencial, abaixo, faço uma contextualização histórico-social da luta feminista, na qual Plath existiu entre o fim da primeira onda e o início da segunda.

A primeira onda do feminismo surgiu no final do século XIX e durou até o início do século XX, sendo a principal luta o direito ao voto, promovido pelas sufragistas (MONTEIRO; GRUBBA, 2017). O direito ao voto foi conquistado pelas mulheres em 1920, nos Estados Unidos, porém, os homens ainda permaneciam com diversos privilégios. Além disso, nesse contexto histórico, as mulheres possuíam papéis prioritariamente relacionados ao ambiente doméstico, como ser esposa, filha, mãe ou cuidar da casa. Portanto, a mulher era muito limitada socialmente a tal condição, desde o nascimento, restrita a um comportamento padrão, no qual mulheres deveriam casar e serem donas de casa (MONTEIRO; GRUBBA, 2017). A segunda onda do movimento feminista fortaleceu-se no período de 1960-1980, com enfoque nas questões sexuais, maternidade, combate à violência dos homens contra as mulheres, bem como um questionamento acerca da "essência do feminino", um

⁴¹ Em seus poemas também é possível observar, como aponta Sobreira (2017), identidades “(...) construídas por meio da ocupação temporária de posições de sujeito projetadas a partir de fantasias de feminilidade do imaginário social: vítima, louca, santa, stripper, puta, criatura demoníaca etc.” (SOBREIRA, 2017, p. 24). Como é o caso de “*Mirror*”, onde seus “múltiplos eus” guerreiam entre si (SOBREIRA, 2017).

questionamento do que é ser mulher (REIS, 2008). A terceira onda surge a partir de 1990 (MONTEIRO; GRUBBA, 2017), possuindo como forte característica a interseccionalidade (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Ainda, algumas autoras apontam para uma quarta onda atualmente. Essa identificação do movimento feminista através das “ondas” é apenas uma das narrativas possíveis desse processo sócio-histórico, o que pode ser uma visão normativa do feminismo ocidental (RIBEIRO; NOGUEIRA; MAGALHÃES, 2021). Não é o objetivo deste trabalho um estudo acerca do movimento feminista, tampouco, como aponta Bezerra (2023), tornar a obra de Plath “(...) um puro efeito da injustiça social” (BEZERRA, 2023, p. 7). Desse modo, citar brevemente tais ondas serve puramente para contextualizar o momento histórico de Plath, uma vez que esta era estadunidense.

Nos anos 1950, havia um “problema sem nome” (FRIEDAN, 2020 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023), um “(...) mal-estar dificilmente explicável dadas as boas condições da classe média branca estadunidense à qual tais mulheres pertenciam.” (BERTACINI; COSTA, 2023, p. 209). Apesar da “(...) pretensão do impessoal de nutrir e dirigir toda ‘vida’ autêntica” (HEIDEGGER, 2015, p. 242-243) tranquilizando o *Dasein*, algo “desinstalava” o sentir-se em casa decadente, como era o caso de Plath. As mulheres precisavam escolher entre a vida familiar e doméstica ou a vida profissional, esta última era socialmente desencorajada e considerada inconciliável com a primeira (FRIEDAN, 2020 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023).

É preciso advertir que não se trata de uma ruptura de Sylvia com o impessoal, nem de uma recusa deste. Apropriar-se de si mesma não está garantido por essa suposta ruptura, pois a apropriação de si pode também ocorrer em conformidade com o que é normativo. Portanto, é importante destacar que Sylvia poderia ter se apropriado de si mesmo sem romper com os padrões impostos às mulheres de sua época, por exemplo.

Embora Sylvia não tenha se declarado feminista, o movimento adotou a autora como figura de resistência, uma vez que expressou em seus poemas, romance, contos e nos diários seus questionamentos, sofrimento, bem como sua luta e denúncia através da escrita contra as imposições do sistema patriarcal. Além disso, a própria forma de escrever de Plath é rebelde, vai contra o convencional e que era esperado de uma poetisa, com o que Saltarelli (2017) nomeia “poética do sangue”. A partir de seus diários, criticou normas sociais impostas às mulheres, bem como os obstáculos no percurso da mulher escritora. Conforme Galvão (2015), somado a isso, outros motivos para a apropriação de Sylvia Plath como ícone feminista é o fato de ser considerada por algumas como uma vítima do *american way of life*, bem como das traições conjugais de seu marido, Ted Hughes.

Tendo em vista tal cenário, selecionei fragmentos dos diários da Sylvia que mostram como a autora lidava com o impessoal, suas vivências e pensamentos sobre ser mulher e aquilo que era imposto socialmente ou pelos outros. Além disso, a autora parece almejar uma segurança ou espécie de garantia a partir das prescrições do impessoal e, ao mesmo tempo, experimentar cada vez mais um conflito consigo mesma por sentir-se deslocada e não pertencente, por muitas vezes, quando tenta apropriar-se de si, principalmente quando se trata de afirmar-se enquanto escritora.

Abaixo, podemos observar a visão trágica que a autora tinha de si por ser mulher, condenada em seu corpo, prejudicada e limitada por tal condição, sempre correndo o risco de sofrer alguma violência, contudo, havia grande desejo de exercer sua liberdade:

Ter nascido mulher é minha tragédia horrorosa. Desde o momento em que me conceberam fui condenada a desenvolver seios e ovário, em vez de pênis e escroto; a ter todo o meu circuito de atos, pensamentos e sentimentos rigidamente circunscritos pela minha inescapável feminilidade. Sim, meu desejo ardente de me misturar a turmas de operários, de marinheiros e soldados, a frequentadores de bares — fazer parte de uma cena anônima, ouvindo e registrando — tudo isso é prejudicado pelo fato de eu ser uma moça, uma fêmea que corre sempre o risco de ser atacada e maltratada. Meu interesse intenso pelos homens e suas vidas é frequentemente confundido com desejo de seduzi-los, ou como um convite à intimidade. Mas, meu Deus, quero conversar com todo mundo, o mais profundamente que puder. Quero poder dormir em campo aberto, viajar para o oeste, andar livremente pela noite... (PLATH, 2017, p. 96-97)

A sociedade, seu demônio favorito, impõe no falatório autoritário que, para as mulheres, o foco deveria ser obter o máximo da segurança tentadora e tranquilizante enquanto ainda podem “capturar um par”; para Sylvia, de acordo com os costumes, o que iria garantir tal segurança seria o casamento. Através do falatório, no repetir e passar adiante com a falta de solidez, “(...) pensamentos e sentimentos rigidamente circunscritos” (PLATH, 2017, p. 97) assumem, justamente através do falatório, círculos cada vez mais amplos e em seu caráter autoritário (HEIDEGGER, 2015). No falatório, o *Dasein* não se apropria originariamente do que se fala, apenas reproduz sem grandes questionamentos ou desenvolvimento de um senso crítico. Sylvia expressou, em seu diário, seus questionamentos em relação à sexualidade: “Eu tentava ser igual a um homem: capaz de fazer sexo se quisesse, com um ou outro. Revidar. Mas no fundo não era o que eu queria. E quanto ao exibicionismo? A puta, a mulher disponível? Para todos?” (PLATH, 2017, p. 534). Caso desviasse do que era recomendado pelo falatório e buscasse pela própria satisfação, como por exemplo, a sexual, a satisfação do “(...) caldo pegajoso e nojento do desejo” (PLATH, 2017, p. 500), estaria desprotegida, por

conta própria. Em seus relatos, já se sentia, por muitas vezes, irremediavelmente ou “(...) terrivelmente sozinha” (PLATH, 2017, p. 500) e tinha medo dos anos vindouros:

(...) devo aceitar certos costumes absurdos e tradicionais para a minha própria segurança — dizem. Devo, portanto, restringir a maior parte de minha vida a um ser humano do sexo oposto... trata-se de uma necessidade, porque: (...) não posso me satisfazer promiscuamente e obter o respeito e o apoio da sociedade “que é meu demônio favorito” — e porque sou mulher: logo: uma base para inveja da liberdade masculina. 3) Sendo mulher, devo ser esperta e obter o máximo de segurança antes dos anos vindouros, quando estarei velha e incapaz para captura de um novo par — com quase toda a certeza. Portanto, decido: devo me dedicar a arranjar um companheiro usando os meios costumeiros: a saber, casamento. (PLATH, 2017, p. 121)

No início do diário, em 1950, período anterior ao ingresso na faculdade, Sylvia tinha cerca de 18 anos e, nessa fase, aparenta estar bastante focada em suas descobertas sexuais, em despertar a atração dos rapazes como forma de validação de si. Também parecia bastante esperançosa sobre o seu futuro, bem como estar maravilhada com o fato de ser jovem e bonita: “O que é mais maravilhoso do que ser virgem, pura, primorosa e jovem numa noite assim?... (ser violada.)” (PLATH, 2017, p. 20). Também nutria o desejo de ser amada por um homem capaz de compreendê-la tanto quanto ela compreendia a si mesma (PLATH, 2017). Ao mesmo tempo em que desejava um homem para amá-la, expressava seu ódio por eles e sentia inveja do poder que os homens detinham, pois, diferente das moças, os rapazes podiam, por exemplo, ir aos encontros sem a mesma preocupação e cobrança por manterem-se castos, ou seja, expressar mais livremente sua sexualidade. Além disso, reconhecia que romper com tais costumes e o que era socialmente esperado das mulheres poderia ter consequências desastrosas para ela:

(...) “Não é melhor ceder aos aprazíveis ciclos da reprodução, à presença fácil, reconfortante de um homem dentro de casa?” (...) Tenho consciência demais arraigada em mim para romper com os costumes sem efeitos desastrosos; consigo apenas debruçar-me invejosa na beirada e odiar, odiar, odiar os rapazes que podem esbanjar livremente o apetite sexual, sem receio, permanecendo íntegros, enquanto eu me arrasto de encontro em encontro ensopada de desejo, sempre insatisfeita. A coisa toda me enjoa. (PLATH, 2017, p. 33)

É possível observar, no trecho acima, além do ódio aos rapazes, especialmente por estes poderem expressar sua sexualidade de forma mais livre, a expressão da tentação na qual o *Dasein* cede e se conforma, na maior parte das vezes, na alienação do impessoal, pois acaba sendo “um caminho mais fácil”. Conforme aponta Seibt (2014), em meio aos entes e na lida com eles, o *Dasein* toma os outros como modelo para compreensão do próprio ser e entrega-se à convivência nesse modo tentador. Plath demonstra, no início de sua fase adulta,

estar aflita com essas questões, o que gera sofrimento em sua existência: “Se eu não pensasse, seria muito mais feliz; se não tivesse órgãos sexuais, não vacilaria à beira de um ataque de nervos e lágrimas o tempo todo.” (PLATH, 2017, p. 34). Mas logo retorna a exaltar a segurança do impessoal, à ideia de alguém que irá desafogá-la:

Quanto precisamos dessa segurança! Quanto precisamos de uma outra alma para nos apegarmos, de outro corpo para nos manter aquecidas. Relaxar e confiar; entregar a alma confiante: preciso disso, preciso de alguém para me desafogar. Acho que preciso de um homem. Com certeza, ainda não o encontrei... (PLATH, 2017, p. 34)

Ao “entregar-se”, Sylvia poderia ficar “alheia” a si mesma e de seu poder-ser mais próprio, mantendo-se no falatório e na tranquilização, é possível relacionar as passagens do diário da autora com a seguinte passagem de *Ser e Tempo*: “Essa comparação de si mesma com tudo, tranquila e que tudo ‘compreende’, move a presença para uma alienação na qual se encobre seu poder-ser mais próprio. O ser-no-mundo decadente, tentador e tranquilizante é também *alienante*” (HEIDEGGER, 2015, p. 243). Além disso, a autora expressa a preocupação com ter filhos e tenta ver alguma vantagem em ser uma moça e na segurança tentadora oferecida por um homem:

Talvez por isso eu seja uma moça — assim posso viver com mais segurança que os rapazes que conheci e invejei, ter filhos e instalar neles o desejo intenso de aprender e amar a vida que eu jamais chegarei a sentir plenamente, pois não há tempo, pois não há mais tempo, em vez disso há o medo súbito e desesperado, o relógio que bate e a neve que cai de repente demais após o verão. (PLATH, 2017, p. 47)

Portanto, Plath iniciou a sua fase adulta numa oscilação entre os desejos de seguir com sua carreira profissional, dedicar-se à escrita e almejar um casamento com um bom partido, onde havia a promessa de ser amada, bem como de segurança. De qualquer modo, prosseguiu com os estudos no Smith e, apesar de racionalizar que era uma mulher de bons atributos, parecia sentir uma estranheza velada, mesmo tentando tranquilizar-se:

Fui dotada de cinco sentidos e um exterior atraente. Por isso posso filosofar no aconchego macio de minha poltrona. Freqüente uma das faculdades mais respeitadas dos Estados Unidos, convivo com as duas mil moças mais importantes do país. Do que posso reclamar? De quase nada. (PLATH, 2017, p. 48)

Perry disse hoje que a mãe dele falou: “As moças procuram segurança infinita; os rapazes, uma fêmea. Os dois procuram coisas diferentes”. Estou propensa a discordar. Desagrada-me ser mulher, pois como tal devo aceitar que não posso ser homem. Em outras palavras, devo concentrar minhas energias na direção e na força de meu homem. Meu único ato de liberdade é aceitar ou recusar determinado homem. (PLATH, 2017, p. 71)

Em sua passagem pelo Smith, apesar de ter algumas relações, Plath cita em seus diários a importância de ser fiel ao recolhimento e à autonomia que, apesar da companhia dos outros ser algo importante, ficar sozinha era profundo e fecundo (PLATH, 2004 *apud* SALTARELLI, 2017), conforme relata: “Nada de escapar de mim mergulhando em conversas artificiais. [...] Melhor ficar aqui e penetrar mais fundo nessa solidão” (PLATH, 2004, p. 44 *apud* SALTARELLI, 2017). Ademais, cita uma dinâmica superficial com os demais: “Passo pelas pessoas, esbarrando nelas superficialmente, e isso me incomoda. Preciso admirá-las para gostar de verdade delas, profundamente — para valorizá-las como amigas” (PLATH, 2017, p. 48), Sylvia se incomodava com o modo característico da convivência cotidiana, que Heidegger (2015) descreve como “(...) o passar ao lado um do outro, o não sentir-se tocado pelos outros” (HEIDEGGER, 2015, p. 178), sendo formas deficientes e indiferentes de convivência cotidiana e mediana. Assim, Sylvia percebia tais relações, parecia sentir-se cada vez mais estranha e relatar com mais força o questionamento acerca de si:

Deus, quem sou eu? (...) Eu fico aqui sem identidade: sem fisionomia (...) De todo modo, sei que lá em casa está meu quarto, pleno de minha presença. Eis meu companheiro para o fim de semana: alguém acredita que eu seja um ser humano e não um nome, apenas. E essas são as únicas indicações de que sou uma pessoa inteira, não um mero feixe de nervos sem identidade. Estou perdida. Huxley teria rido. Que centro de condicionamento é isso aqui! (PLATH, 2017, p. 40)

Gostaria de ser qualquer um, aleijado, moribundo, puta e depois retornar para escrever sobre meus pensamentos, minhas emoções enquanto fui aquela pessoa. Mas eu não sou onisciente. Tenho de viver a minha vida, ela é a única que terei. E você não pode considerar a própria vida com curiosidade objetiva o tempo todo... (PLATH, 2017, p. 21)

De acordo com alguns relatos do diário, Sylvia sentia-se como em *Admirável Mundo Novo*, vítima de um condicionamento com a seguinte finalidade: “(...) fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar.” (HUXLEY, 2014, p. 36). Assim, a autora questiona: “Por que alguém não pode aprender a amar e viver o cotidiano repetitivo do pão nosso de cada dia que é bom para as pessoas, que é confortável, conveniente e disponível? como o Admirável Mundo Novo.” (PLATH, 2017, p. 651). Diante de uma crise com os sentidos pré-estabelecidos socialmente, Sylvia se depara com dúvidas acerca de quem deve ou gostaria de ser, sente-se limitada e esmagada pelo seu ambiente, apesar de admitir, ainda que apenas como “uma fresta estreita” a indeterminação do ser humano, mesmo que em uma forma de liberdade ôntica, o “livre arbítrio”, em seu discurso: “Quanto ao livre arbítrio, resta ao ser humano uma fresta tão estreita dele para se movimentar, esmagado que é desde o nascimento pelo ambiente, hereditariedade, época, local e convenção social.” (PLATH, 2017, p. 49). Conforme Heidegger (2009), há, para o *Dasein*, uma margem de manobra da

liberdade, conforme Schuck, “Para Heidegger, é a transcendência que permite jogar com as possibilidades, indicando que o espaço da liberdade humana está em ser como projeto.” (SCHUCK, 2020, p. 197). No mais, Sylvia acreditava que o mundo era um acordo de cavalheiros:

(...) saber que milhões de pessoas são infelizes e que a vida é um acordo de cavalheiros para sorrir e adornar o semblante de contentamento para que os demais se sintam uns idiotas por serem infelizes, e tentar se contagiar pela alegria, embora por dentro muita gente esteja morrendo de amargura e frustração. (PLATH, 2017, p. 52)

Com o sol queimando carne e rocha, o vento encrespando grama e cabelos, surge a noção de que as imensas forças neutras, cegas e impessoais perdurarão, e que o organismo frágil e milagrosamente formado capaz de interpretá-las, dar sentido a elas, circulará por algum tempo, depois vacilará, cessará, e apodrecerá finalmente no solo anônimo, sem voz, sem rosto, sem identidade. (PLATH, 2017, p. 95)

A primeira interpretação do mundo se dá com base no impessoal, "(...) o impessoal determina as possíveis articulações interpretativas, as possibilidades de interpretação são pré-delineadas pelo impessoal" (TONIN, 2015, p. 69), posteriormente, Sylvia sente-se divergente das “forças neutras, cegas e impessoais” e, então, tenta singularizar-se. Apesar de tentar resistir e manter-se fiel a si mesma, como quando indaga “E onde eu fico nisso tudo? Numa posição de tremenda responsabilidade. Posso mudar, lixar minhas arestas pontudas para entrar num buraco redondo. Minha nossa, espero nunca me massacrar desse jeito.” (PLATH, 2017, p. 124), por muitas vezes, acaba sucumbindo à ditadura do impessoal e às condições desta, como era o caso de “mascarar-se” como artifício no cotidiano, como relata nos trechos: “Máscaras estão na ordem do dia — e pelo menos posso cultivar a ilusão de que sou alegre e serena, em vez de vazia e medrosa.” (PLATH, 2017, p. 180) e “Meu patrimônio de dias e máscaras é rico o bastante” (PLATH, 2017, p. 389). Plath utiliza as máscaras como recurso literário, conforme Carvalho (2003) *apud* Salterelli (2017), na poética autobiográfica plathiana, o leitor é arrastado através de uma sucessão de máscaras, como pode-se observar em seu poema "*Lady Lazarus*", no qual a exibição de seus sofrimentos é um *strip tease* para os outros. Embora Plath tenha se comportado de diferentes formas, como é possível observar em descrições nas quais pairavam um estado de ânimo bem mais otimista, quando se tratava de cartas endereçadas a sua mãe, por exemplo, acredito, bem como Saltarelli (2017), que os diários eram o local mais propício para a autora despir-se do que nomeei “máscaras mais inautênticas” ou de alguma conduta artificial que visasse o agrado ou a preocupação em agradar um outro, de antemão e manter-se distante de seus próprios anseios. Conforme

relatado no diário, ao sentir “a máscara desmoronar”, percebia-se vulnerável, bem como em conflito diante de diversas emoções que, caso não fossem liberadas, “infeccionariam”:

Senti que a máscara desmoronava, o imenso depósito de cinzas corrosivas começou a vaziar por minha boca. Deitei-me e chorei, comecei a sentir novamente, admitir que era humana, vulnerável, sensível. [...] Recolhi-me ao refúgio do entorpecimento: é muito mais seguro não sentir, não permitir que o mundo nos toque. Mas meu lado honesto se revoltou contra isso, odiou-me por agir assim. Eu fiquei doente de tantos conflitos, emoções negativas destrutivas, paralisia desintegradora, recusava-me a encaixar as coisas, a liberar essas emoções - e elas infeccionaram dentro de mim, incharam distorcidas como feridas cheias de pus. (PLATH, 2004, p. 180-182 *apud* SATALRELLI, 2017, p. 66)

Não se trata de atribuir um juízo de valor em relação aos diferentes comportamentos que utilizamos nos diferentes ambientes e para lidar com grupos e pessoas diversas do cotidiano. O modo de ser do impessoal (*das Man*) sustenta a identidade existencial cotidiana; essa impessoalidade é fundamental em nossa existência, e o ser-com se dá de maneira mais imediata nela. Dessa forma, na estrutura da impessoalidade, há papéis estabilizados, uma norma dominante, na qual há regras de caráter público, um contexto no qual os outros seguem, ações responsivas, etc. (REIS, 2001). Diante disso, para cada papel estabilizado, há um comportamento adequado, uma máscara ou um modo de ser.

Assim, o impessoal articula a estrutura formal do mundo e, com isso, a significatividade é socialmente constituída por uma sociedade impessoal (TONIN, 2015). Tal contexto impessoal não é uma generalização, mas dá base para ela e para outras possibilidades da existência, "A impessoalidade tem uma função de estabilização das significações, é isso que significa dizer que não é necessário a cada instante tomar decisões sobre como se trabalha ou se relaciona com os entes." (TONIN, 2015, p. 67), é uma estrutura originária e necessária para o *Dasein*.

Nos diários, há um certo abrigo da opressão do julgamento de um outro ou da força neutralizadora do impessoal, possibilitando uma modificação na relação com as perspectivas condicionadas para uma compreensão e aprofundamento em si. No momento em que Sylvia escreve em seu diário, ela não se desliga do impessoal, mas pode modificar-se, não estando mais o seu si-mesmo disperso na impessoalidade (TONIN, 2015). Diferente das cartas que escreve para sua mãe, Sylvia poderia ser “má” nos diários: “Chutei, soquei. A violência vazou. Desejo matar alguém, um bode expiatório puro.” (PLATH, 2017, p. 357-358). Porém, sob certas máscaras e fuga de si, Sylvia relata: “Um belo dia eu subo à superfície, meio

afogada ou extremamente feliz com minha nova personalidade despersonalizada.” (PLATH, 2017, p. 122). Ainda, acerca da fuga da responsabilidade no impessoal:

Não há para onde ir — nem lar, onde me debulharia em lágrimas chorando como uma tola grotesca na saia da minha mãe — nem homens dos quais quero mais do que nunca a orientação firme, definitiva, paternal — nem a igreja que é liberal, livre — não, em vez disso eu me volto desconsolada para a ditadura totalitária na qual sou absolvida de qualquer responsabilidade pessoal e posso me sacrificar numa “orgia de altruísmo” no altar da Causa com “C” maiúsculo. (PLATH, 2017, p. 178)

Sylvia, no início da fase adulta, tinha muitas dúvidas sobre quem era. No entanto, relatava desejar muito ser amada, manter sua inteligência e maturidade, ser uma moça passional e fragmentada. No primeiro trecho abaixo, relata que não pretende desempenhar o papel de esposa, na contramão do que era socialmente esperado:

E pronto: quando me perguntam que papel pretendo desempenhar, digo: “o que quer dizer com papel? não pretendo fazer papel de esposa — mas continuar vivendo como um ser humano inteligente e maduro, crescendo e aprendendo como sempre fiz. Nada de mudança, nada de alteração radical em meus hábitos” (PLATH, 2017, p. 128)

Quero ser amada, óbvia e desesperadamente, e ser capaz de amar. Ainda sou muito inocente; sei muito bem do que gosto e do que não gosto; mas, por favor, não me pergunte quem eu sou. “Uma moça passional, fragmentada”, talvez? (PLATH, 2017, p. 195)

Na alienação, como foi visto no subcapítulo da existência impessoal, o *Dasein* não se encontra faticamente arrancado de si mesmo, mas move-se para o modo de ser em que busca a “(...) fragmentação de si mesma” (HEIDEGGER, 2015, p, 243). Na fragmentação de si mesmo, na qual as mais diversas possibilidades de interpretação podem tornar-se tentações, as possibilidades mais próprias são encobertas, garantindo e mantendo o estado de impropriedade (SEIBT, 2014). É possível observar no trecho abaixo a perda de sentido ou “falta de identidade” de Plath, possivelmente experimentada a partir de uma vivência superficial no cotidiano, na qual se fragmenta ou se dispersa:

Era bom caminhar sem identidade e falar comigo mesma novamente, perguntar para onde eu ia, quem eu era, e me dar conta de que não tinha a menor ideia, de que só poderia afirmar qual era o meu nome, mas não minha herança; minha agenda diária para a próxima semana, mas não a razão para ela; meus planos para o verão, mas não o propósito que eu havia talhado para minha vida. (PLATH, 2017, p. 215-216)

A partir das atividades do cotidiano e de suas vivências com os outros, o *Dasein* tende a manter-se no nivelamento. Segundo Marques (1989), “(...) esse nivelamento Heidegger denomina publicidade cuja função é encobrir, tornando aquilo que encobre acessível a todos”

(MARQUES, 1989, p. 62), o nivelamento obstrui o acesso à singularização. A partir de uma diferença, ela pode se comparar, ter uma atitude de preceder sobre os outros ou de querer subjugar-los (HEIDEGGER, 2015). É possível observar, por muitas vezes, esse modo de ser nos diários de Sylvia: “(...) de repente todos os outros estão muitos casados e felizes, e a gente fica muito sozinha, amargurada por comer ovo cozido insosso numa manhã solitária, pintando a boca de vermelho para sorrir ah-tão-docemente-para-o-mundo.” (PLATH, 2017, p. 214). Na compreensão mediana do ser-com, o outro torna-se "unidade de medida" que regula minhas ações no mundo (SOUSA, 2007). Ainda, nas seguintes passagens, Plath se caracteriza como invejosa: “Sinto inveja dos que pensam com mais profundidade, dos que escrevem melhor, dos que desenham melhor, dos que esquiavam melhor, dos que têm aparência melhor, dos que vivem melhor, dos que amam melhor do que eu.” (PLATH, 2017, p. 49) e “Rogo praga em cima dos outros, sou invejosa, sou despeitada.” (PLATH, 2017, p. 364). Em especial, parece sentir inveja dos homens e possuir uma rivalidade com seu irmão Warren, conforme cita: “Antigo desejo de receber recompensas pela anulação. Isso é óbvio. Antiga rivalidade com o irmão. Todos os homens são meus irmãos. E a competição está enraizada no mundo. (PLATH, 2017, p. 599) e “(...) homens insuportáveis. Emoção dominante: inveja de todos que têm abundância de vida” (PLATH, 2017, p. 706). De acordo com Seibt (2014), tal tensão é comum na abertura cotidiana, ainda, "Sob a máscara do ser um para o outro atua o ser um contra o outro" (HEIDEGGER, 2015, p. 239), todos podem, de certa forma, ser aliados e inimigos, controlando uns aos outros, para que ninguém escape da normalidade.

Por outro lado, apesar de toda a comparação, Sylvia tenta não sucumbir nem ser “dominada” por isso e, nos seguintes trechos, parece perceber que mesmo os outros podem ser “fantasmas” ou igualmente invejosos: “(...) saber que cobiço qualidades dos outros e que os outros cobiçam qualidades de outros ainda” (PLATH, 2017, p. 52) e “Sou tola por sentir inveja de fantasmas.” (PLATH, 2017, p. 598). Posteriormente, faz relatos que aparentam partir da inveja para uma apropriação de si: “Não está na hora de perder o apetite, sentir um vazio por dentro e inveja de todos no mundo porque eles felizmente nasceram dentro de si mesmo e não dentro de você.” (PLATH, 2017, p. 628) e “(...) é ingenuidade querer ser desesperadamente outra pessoa, bem-sucedida como professora, assim como não adianta sentir inveja, ciúme” (PLATH, 2017, p. 711). Através de uma carta, sua mãe, Aurelia, também a adverte:

Mamãe escreveu hoje uma boa carta com provérbios; cética como sempre, no início, acabei lendo algo que calou profundamente: “Quando você se compara aos outros, torna-se arrogante ou amarga - - - pois sempre haverá pessoas melhores e piores que

... Mantenha uma disciplina rígida, mas seja gentil com você mesma. É filha do universo, assim como as árvores e as estrelas; tem o direito de estar aqui”. Essas palavras encheram de paz meu coração, como se comentassem gentilmente minha vida atual. (PLATH, 2017, p. 250)

Em 24 de agosto de 1953, Sylvia tentou o suicídio ingerindo comprimidos de soníferos no porão de casa. Foi encontrada em estado de semicomatose, após quarenta e oito horas de buscas, e internada no Massachusetts General Hospital (GARCIA, 2023). Nas páginas de seu diário próximas à data desta tentativa, Sylvia relata, dentre outras questões, que serão abordadas no próximo subcapítulo, uma luta contra o desejo de fuga, conforme a passagem: “6 de julho de 1953 — É chegado o momento, minha linda donzela, de parar de fugir de si mesma, de rodopiar num carrossel de atividade tão rápido que não lhe deixa tempo para pensar durante muito tempo nem profundamente.” (PLATH, 2017, p. 217) e “Você não pode fugir assim” (PLATH, 2017, p. 220). De acordo com Santos (2016), diferente do modo próprio, no qual o *Dasein* está atento a si mesmo, no modo impróprio, há uma fuga do ser, é possível observar um desejo de escapar, fugir, se refugiar na indiferença no seguinte relato da autora:

Desejo colossal de escapar, fugir, não falar com ninguém. Pânico em tese — falta de pessoas com quem estar — recriminação pelas escolhas erradas do passado — Medo, feio & grande & lastimável. Medo de não ser bem-sucedida intelectual e academicamente: o pior golpe na segurança. Medo de não conseguir manter o ritmo rápido & furioso dos últimos anos em busca dos prêmios — e qualquer tipo de vida criativa. Desejo perverso de se refugiar no pouco me importo. Sou incapaz de amar ou de sentir, agora: autoindução. (PLATH, 2017, p. 219-220)

Em seu único romance, publicado em 14 de janeiro de 1963, que possui referências autobiográficas, Sylvia relata através de Esther Greenwood — a protagonista —, muitas de suas experiências do início de sua fase adulta, publicado com o pseudônimo Victoria Lucas. Conforme Malcolm (2012), é um relato ficcionalizado da tentativa de suicídio e tratamento de choque de Sylvia em 1953. Assim como Esther, Sylvia também trabalhava para uma revista na época de sua tentativa em 53, tentou o suicídio do mesmo modo que a personagem, com pílulas, passou pela internação psiquiátrica, além de outras experiências similares de ambas, como o estágio em revista em Nova York, o relato similar da primeira experiência sexual, a crítica aos Estados Unidos dos anos 50, dentre outras experiências. Tanto Sylvia quanto Esther não se identificavam com a cultura estadunidense, criticando o “sonho americano” e sua falta de profundidade. Sylvia cita em seu diário: “(...) os Estados Unidos inteiros parecem ser uma fileira de carros em movimento, com pessoas amontoadas dentro deles, indo do posto de gasolina para o restaurante e assim por diante.” (PLATH, 2017, p. 401). Na ocupação

dirigida pela circunvisão, o *Dasein* torna o mundo próximo de si somente em seus *aspectos*, no modo de ser onde ocupa-se desprendido de si mesmo, na curiosidade (HEIDEGGER, 2015). Nela, o *Dasein* corre de uma novidade para a outra, está em toda parte e em parte alguma, caracteriza-se pela impermanência e não busca o ócio de uma permanência contemplativa, mas a excitação e inquietação perante o novo, o prazer de ver (HEIDEGGER, 2015). Diferente do descrito, Plath, enquanto poeta, parece praticar justamente um movimento contrário, e realizar, em suas obras, uma crítica a tais dispersões contínuas ou às produções instantâneas, por exemplo.

O que para os demais parecia estar na mais perfeita ordem, para elas, causava estranheza, sentiam-se inadequadas. Mesmo muito jovem, Esther já queria “cair fora da corrida” (PLATH, 2014), estava iniciando na vida adulta, mas já não se identificava com a dinâmica vigente. Tal ausência de profundidade percebida por Plath é comum no cotidiano, em fenômenos como tranquilização ou curiosidade. Diferente do que o nome sugere, a tranquilização se dá a partir da constante busca por novidades, nela o *Dasein* não se fixa em suas realizações. Portanto, a tranquilização é possível através do envolvimento com os elementos que despertam a curiosidade (SEIBT, 2014). De acordo com Heidegger (2015), na tranquilização, o *Dasein* assegura “(...) que tudo ‘está em ordem’ e que todas as portas estão abertas. O ser-no-mundo da decadência é, em si mesmo, tanto tentador como *tranquilizante*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 243).

O romance escrito por Sylvia é um relato das dores de seu “amadurecimento” e, assim como Sylvia, Esther tenta lidar com seus afetos ambivalentes (FARIA, 2021). Além disso, é possível indicar, através de *A redoma de vidro*, o sentimento de inadequação de Sylvia, através do romance, descreveu-se como “vazia”: “Para a pessoa dentro da redoma de vidro, vazia e imóvel como um bebê morto, o mundo inteiro é um sonho ruim.” (PLATH, 2014, p. 201). Ainda, sentia-se arrastada pelo trabalho e pelas festas, pelos afazeres do cotidiano, rotina agitada, arrastando-se com os outros na curiosidade que, conforme Giacoia Jr. (2013), não se apropria de nada, desgarrada e alienada na bisbilhotice, bem como pela tranquilidade que, oferecida pela decadência, “(...) não deixa o *Dasein* entregue à inércia e à inatividade, antes, provoca agitações desenfreadas” (SILVA, 2010, p. 90). De acordo com o romance, não havia entusiasmo com tal cenário, pelo contrário:

Acontece que eu não estava conduzindo nada, nem a mim mesma. Eu só pulava do meu hotel para o trabalho e para as festas, e das festas para o hotel e então de volta ao trabalho, como um bonde entorpecido. Imagino que eu deveria estar entusiasmada como a maioria das outras garotas, mas eu não conseguia me comover com nada. (Me sentia muito calma e muito vazia, do jeito que o olho de um tornado

deve se sentir, movendo-se pacatamente em meio ao turbilhão que o rodeia.) (PLATH, 2014, p. 8)

A conexão entre os existenciais que constituem a decadência no modo de ser cotidiano do *Dasein* mantém-se em movimento em uma “espécie” de círculo constante, um turbilhão ou redemoinho, em um movimento de queda (RODRIGUES, 2023). Assim, o turbilhão (*Wirbel*) absorve o *Dasein* no modo impróprio e caracteriza a existência fática (SEIBT, 2014). Tal como a própria decaída do *Dasein* costuma manter-se encoberta, o mesmo ocorre estando envolto no turbilhão da impropriedade no impessoal.

Quando a redoma de vidro desce, há o esfacelamento da identidade feminina, a presença sufocante da redoma a desintegra, conforme Bertacini (2020), a redoma representa para Sylvia a ideologia patriarcal. No impessoal, estamos submissos à ditadura dos outros e às regras socialmente compartilhadas, embora seja possível coexistir sem sucumbir (DUARTE, 2002), Sylvia expressa de forma contundente, em sua obra, a normatividade imposta pelo patriarcado. No romance, a autora aponta que, independente de onde estivesse, mesmo que em outra condição “melhor”, “(...) estaria sempre sob a mesma redoma de vidro, sendo lentamente cozida em meu próprio ar viciado.” (PLATH, 2014, p. 158). Não só a protagonista de seu romance, mas outras moças também vivem em suas redomas, ou seja, é uma questão coletiva das mulheres.

Também relata uma certa “paralisia” quando está na redoma: “O ar da redoma me comprimia, e eu não conseguia me mover.” (PLATH, 2014, p. 158). Um dos modos de ser da decadência é a prisão (*Verfängnis*). Nela, o *Dasein* existe em conformidade com as normas, sem questioná-las, impróprio e afastado de sua liberdade constitutiva.

Compreendia que talvez nunca estaria totalmente livre da redoma, como se fizesse parte de sua condição existencial, declara: “Mas eu não tinha certeza. Eu não tinha certeza de nada. Como eu poderia saber se um dia — na faculdade, na Europa, em algum lugar, em qualquer lugar — a redoma de vidro não desceria novamente sobre mim, com suas distorções sufocantes?” (PLATH, 2014, p. 204). Mesmo que tente ser contrária às convenções, não é possível se desvencilhar totalmente da ideologia em que está inserida (SMITH, 2008, p. 40-41 *apud* BERTACINI, 2020). Em seu diário, Sylvia cita sobre a redoma de vidro, quando esta é suspensa, com sua atmosfera “programada”, então, faltam as prescrições do impessoal, cria-se uma atmosfera de incertezas:

É como tirar a redoma de vidro de uma comunidade segura, que funciona feito um relógio, e ver aquelas pessoinhas atarefadas todas pararem, engasgarem, flutuarem como o sugar (ou melhor, soprar) da atmosfera rarefeita programada — pobres

coitados medrosos, agitando os braços impotentes no vácuo sem sentido. É assim que a gente se sente: livre de uma rotina. Mesmo se a pessoa se rebelou violentamente contra ela, mesmo assim, ela se sente desconfortável quando se afasta dos trilhos repetitivos. Foi o que ocorreu comigo. O que fazer? Para onde ir? Quais os vínculos, quais as raízes? Enquanto eu permanecia suspensa na estranha atmosfera rarefeita da volta ao lar? (PLATH, 2017, p. 142-143)

Diante de tais crises na fase narrada nos trechos acima, coletados do romance e do diário, Sylvia esteve internada por seis meses após a tentativa de suicídio, em seu romance há mais pistas sobre tal período do que em seus diários. É possível encontrar uma descrição da autora em uma carta enviada à mãe: "Passei por uma breve e traumática experiência de tratamentos de choque" (PLATH, 1975, p. 130, tradução minha). Recebeu alta do hospital psiquiátrico e, conforme Kukil (2017), retornou ao Smith em fevereiro de 1954 e formou-se em 6 de junho de 1955.

Após esse período, Sylvia continuou com questionamentos acerca de sua identidade e percebendo o mundo como hostil: "A hostilidade também aumenta. O veneno perigoso, mortífero que vem de um coração enfermo. Mente enferma, também. O conceito de identidade que devemos usar diariamente no combate contra o mundo hostil ou neutro implode; sinto-me esmagada." (PLATH, 2017, p. 236). No entanto, relata perceber vulnerabilidade também nos demais: "A pessoa está na maré baixa quando chega ao calamitoso ponto de pensar: todos os outros, apenas por serem 'outros', são invulneráveis. Isso é uma tremenda mentira." (PLATH, 2017, p. 236). Permanece sentindo-se limitada em relação aos homens, principalmente oprimida enquanto escritora devido ao seu gênero: "Se eu fosse homem, poderia escrever um romance a respeito; sendo mulher, por que só posso chorar e gelar, chorar e gelar?" (PLATH, 2017, p. 260). Assim, segue sua existência em seu ritmo cotidiano repetitivo no qual o *Dasein* familiariza-se com o mundo sem a necessidade de uma reflexão profunda, conforme o trecho:

(...) definiu como as ondas com a noção que me faz chorar: vivemos uma fração diminuta desta vida: boa parte é dormir, escovar os dentes, esperar o carteiro, a metamorfose até os repentinos momentos incandescentes: inesperados repentinos, pois quando os experimentamos podemos tocar a vida iluminados por seu passado, na esperança de seu futuro. (PLATH, 2017, p. 227)

Ao mesmo tempo que parecia, de certo modo, desdenhar da existência cotidiana, uma vez que essa tende a ser repetitiva, mecânica e alienante, Sylvia também parecia se apegar ao desejo de um casamento ou da figura masculina como uma promessa de segurança e acalento: "E eu quero tanto ser abraçada por um homem; algum homem, que seja pai." (PLATH, 2017,

p. 233). Assim, embora por alguns momentos questione se o casamento comprometeria sua existência como escritora, Sylvia também considera a possibilidade de conciliá-lo com sua arte:

(...) o casamento poderia minar minha energia criativa e aniquilar meu desejo de expressão escrita e pictórica que aumenta com a profundidade dessa emoção insatisfeita... ou conquistaria a plena expressão na arte, bem como na criação dos filhos?... Sou forte o bastante para fazer as duas coisas direito?... Este é o xis do problema (PLATH, 2017, p. 73)

As opiniões de Sylvia acerca do casamento têm, ao menos como uma base prévia, o falatório, ou seja, uma tendência, a partir disso, a repetir aquilo que é feito e dito a respeito, a fazer as coisas “como se faz”. A partir do falatório que fundamenta o cotidiano, Sylvia pode refletir e agir de modo mais crítico e apropriador. Conforme Sousa (2007), é a partir de um deixar estar no falatório que pode haver uma condução para uma compreensão mais autêntica, pois o falatório também pode revelar um desenraizamento e o vazio do *Dasein*. Ainda, segundo Sousa (2007), a partir de uma experiência mais radical do falatório, mostra-se a indeterminação e o nada constitutivo do *Dasein*.

Dito isso, na maioria das vezes, o casamento é algo almejado nos diários, como forma de pertencimento ou uma espécie de “purificação”. Heidegger cita, em *Ser e Tempo*, que a decadência não é uma “queda” de estado mais “puro e superior” ou “original” (HEIDEGGER, 2015, p. 241), não há, para o filósofo, um juízo de valor no impessoal e seus existenciais:

Desejo permear a matéria deste mundo: ancorar na vida com roupa para lavar e lilases, pão de cada dia e ovo frito, e um homem, o desconhecido de olhos escuros que come minha comida e meu corpo e dá a volta ao mundo todo os dias e volta para encontrar aconchego ao meu lado, de noite. Que me dará um filho, que me fará novamente membro daquela raça que atira bolas de neve em mim, percebendo talvez a podridão contra a qual se voltam? (PLATH, 2017, p. 235)

Sylvia conhece o também poeta Ted Hughes e, muito apaixonada por este, — considera que o mesmo reúne tanto os atributos físicos que sempre desejou para quem ocuparia o papel de esposo, quanto afinidades intelectuais e artísticas, sendo alguém que a compreenderia — casa-se com ele em 16 de junho de 1956, em Londres. Após o período de viagem de lua de mel, residiram em Cambridge, onde Sylvia estudou e Ted lecionou. Depois disso, conforme Kukil (2017), mudaram-se para os Estados Unidos, chegando no dia 25 de junho de 1957. Em setembro do mesmo ano, o casal residiu em Massachusetts, onde Plath lecionou inglês básico no Smith College (1957-58) e Hughes, literatura inglesa e redação

criativa na Universidade de Massachusetts (1958), conforme Kukil (2017). Em setembro de 1958, Plath passou a trabalhar meio período como secretária da clínica psiquiátrica de adultos do Massachusetts Hospital General.

Nos relatos dos diários, não parecia ver defeitos no marido: “Ted é o ideal, a única pessoa possível. (PLATH, 2017, p. 599), principalmente no início do casamento, quando não havia relatado os desentendimentos, desconfianças ou traições: “(...) casei-me com um poeta de verdade, e minha vida foi redimida: para amar, servir & criar.” (PLATH, 2017, p. 400). Assim, via, de início, a dinâmica do casal como algo perfeito: “(...) minha união com Ted é perfeita, de corpo & alma, como diz aquela canção ridícula — nossa vocação é escrever, nosso amor é mútuo” (PLATH, 2017, p. 418). Mesmo após a fase inicial da relação, Sylvia, por vezes, retomou um discurso no qual colocava seu marido em uma espécie de pedestal: “Ted é minha salvação. Ele é tão raro, tão especial, ninguém mais me suportaria!” (PLATH, 2017, p. 597), bem como, para que ele sentisse orgulho da mesma, precisaria esconder a sua parte “trágica” ou “desagradável”: “Preciso batalhar pela minha independência. Dedicar-me a aumentar a autoestima. Fazer com que ele sinta orgulho de mim. Guardar meu sofrimento e desespero para mim.” (PLATH, 2017, p. 598), enfim, com o casamento, muitas de suas preocupações e anseios, bem como sua admiração passou a orbitar ao redor de Ted, o que acredito caracterizar uma fuga de si por parte de Sylvia. Além disso, há um movimento que parece ser baseado no falatório, que elege o homem enquanto “salvador”, o que segue a norma do discurso patriarcal.

Um outro ponto que contribuiu para pensar a fuga da responsabilidade e do encargo através de Ted é o desejo de misturar-se e seguir a máxima romântica de “tornarem-se apenas um”: “Vou viver nele até conseguir viver em mim.” (PLATH, 2017, p. 360). Com o casamento, Sylvia manteve, em seus registros, suas comparações com os demais, mas com enfoque em Ted: “Deus, leve-me a meu próprio paraíso, ele já está no dele.” (PLATH, 2017, p. 361), sempre o colocando como superior a ela enquanto escritor, como pode-se observar nos trechos do diário: “(...) por isso pude casar com ele, sabendo que era um poeta melhor que eu, e que jamais precisaria reprimir meu pequeno dom, que poderia estimulá-lo e me dedicar ao máximo, sempre sabendo que ele estava à frente.” (PLATH, 2017, p. 341) e “(...) felizmente ele está tão na minha frente que jamais precisarei temer ser esmagada por sua superioridade” (PLATH, 2017, p. 489). Além, disso, conforme os textos apresentados nos diários, Sylvia parece dedicar-se muito mais ao auxílio com os textos de Ted do que à criação de suas próprias obras e, nos momentos em que se dedicava à sua arte, sentia-se mal: “(...) dedico-me, egoísta, a meus próprios escritos.” (PLATH, 2017, p. 361). Assim, Sylvia

estabelece que “Ele é um gênio. Sou sua esposa.” (PLATH, 2017, p. 488) colocando-se num papel secundário em sua própria existência, agora ela era a Sra. Hughes.

Apesar de tudo, Sylvia manteve em si o desejo de ser escritora, mesmo com medo de que a vida doméstica sufocasse sua vida artística: “Você se refugiará no doméstico & sufocará enfiado a cabeça numa tigela de massa de biscoito.” (PLATH, 2017, p. 311). A ambiguidade é característica do *Dasein* no impessoal, nela não se pode distinguir o que se abre e o que não se abre na autenticidade (HEIDEGGER, 2015). Há uma confusão entre o que compreendemos de forma autêntica e inautêntica, bem como uma pretensa autenticidade, como cita Heidegger: “Tudo parece ter sido compreendido, captado e discutido autenticamente quando, no fundo, não foi. Ou então parece que não o foi quando, no fundo, já foi.” (HEIDEGGER, 2015, p. 238). Desse modo, Sylvia tenta articular seus desejos que perpassam e oscilam entre escrita e vida doméstica, perpassando pela ambiguidade do impessoal:

O futuro? Meu Deus — vai ficar pior & pior? Jamais viajarei, jamais terei uma vida completa, jamais atingirei meus objetivos, acharei o sentido? Nunca terei tempo — períodos longos — para investigar ideias, filosofia — para articular os desejos vagos que fervem dentro de mim? Serei secretária — uma dona de casa sem inspiração, presa às racionalizações, secretamente invejosa da capacidade de meu marido crescer intelectual & profissionalmente enquanto fico imóvel — serei capaz de afogar meus desejos & aspirações embaraçosos, recusar a me encarar, acabarei louca ou neurótica? (PLATH, 2017, p. 179-180)⁴²

É importante notar, conforme observa Faria (2021), que, quando Sylvia escreve seus pensamentos e sentimentos mais intensos ou “mórbidos”, usa a terceira pessoa, o que pode ser uma tentativa de se afastar de tais afetos. Por muitas vezes, sentia-se em uma rotina maçante, em um trabalho que não gostava, mas ajudava com as contas, também havia os eternos afazeres domésticos: “(...) fundindo-se com a existência estática: trabalho & uma vida de eternas segundas-feiras, eternas roupas para lavar & recomeços” (PLATH, 2017, p. 433). Nesses contextos, acabava passando por períodos que não conseguia produzir como escritora. Conforme Saltarelli (2017), para Sylvia, sua existência sem a escrita era “estéril”, sem sentido. Uma vez que a necessidade da escrita não era suprida, Sylvia sentia-se abatida, havia um fechamento de suas possibilidades mais próprias:

Sinto-me paralisada, sem ninguém no mundo com quem conversar, totalmente afastada da humanidade, num vácuo autoinduzido. Sinto-me cada vez pior. Não posso ser feliz fazendo qualquer coisa, exceto escrever, & não consigo ser escritora: nem mesmo uma frase consigo formular: o medo me paralisa, a histeria mortal.

⁴² O trecho do diário é de um período anterior ao casamento de Sylvia e Ted, de um período prévio e próximo à sua tentativa de suicídio de 1953.

Sentada na cozinha abafada, sem poder culpar a falta de tempo (PLATH, 2017, p. 469)

Relata, nesse período, viver um sonho vago de ser escritora (PLATH, 2017). Além de todas as situações já citadas, Sylvia via, muitas vezes, seu material ser recusado, enquanto o de seu marido era aceito. Isso pode ter ocorrido por diversos fatores, inclusive em decorrência do machismo, Plath, nos diários, cita um outro motivo possível: “Sonhos: (...) poemas depressivos demais, muita melancolia, nenhum lirismo, eles preferem celebrar a vida: Ó dia claro e límpido etc.” (PLATH, 2017, p. 588). Mas, conforme Malcolm (2012) *apud* Saltarelli (2017), é justamente essa característica de “não bondade” o diferencial de Plath dentre os outros poetas ditos confessionais dos anos 50 e 60. A escrita de Plath era cada vez mais visceral, e isso, vindo de uma mulher, pode ter sido visto como inadequado na época. De acordo com Saltarelli (2017), a escrita de Plath era “feita com sangue”, percebe-se, em muitas de suas obras, tal elemento. Em seu diário, Sylvia relata um sonho no qual suas mãos sangram, Saltarelli (2017) ressalta a importância da escrita e do sangue para a autora, que concebia a vida como tragédia, não por odiá-la de todo, mas por sua intensidade, pelo “sangue jorrado⁴³”, conforme Plath (2004) *apud* Saltarelli (2017) “Sinto como se meu próprio sangue jorrasse, e minha vida, como um pé altivo, desesperado, em seu pescoço” (SALTARELLI, 2017, p. 56). Sylvia sofria mais com a ordem imposta do que com a confusão, bem como do medo de não poder escrever algo, algo realmente bom. Aponta, em seu diário, acerca da vida disciplinada:

Hoje, só sinto vontade de dormir. Deito na cama, entorpecida, tomada pela fadiga incompreensível, bizarra, enjoativa. Drogada, tonta, apalermada e lenta de tanto cansaço. Minha vida é disciplinada, uma prisão: vivo para meu próprio trabalho, sem o qual não sou ninguém. Minha obra. Nada mais importa, fora Ted, a poesia de Ted & a minha. (PLATH, 2017, p. 402)

Diante disso, precisava empenhar-se para manter sua identidade de escritora, uma vez que a vida doméstica e as forças do cotidiano tentavam esmagá-la: “Mas preciso retornar ao mundo de minha mente criativa: caso contrário, no mundo das tortas & contra filés, falecerei.” (PLATH, 2017, p. 318). A partir da interação no mundo cotidiano, Sylvia tem a possibilidade de desocultar possibilidades autênticas. A autora reconhece, em seus diários, que, através da escrita e da criação, pode reconduzir-se para um modo de ser mais próprio. É importante lembrar que, na analítica existencial, há sempre um caráter de *re-tomada* para o *Dasein*,

⁴³ Em seu poema “Kindness”: “The blood jet is poetry, / There is no stopping it.” Tradução: “O jato de sangue é poesia, / Não há nada que o detenha.” (PLATH, 2007, p. 88-89)

conforme Kirchner (2019), há sempre novas manifestações do próprio ser e, para o autor, a rigor, não se poderia dizer que o *Dasein* “é” ou que “não é”. Lançado, o *Dasein* não é um fato acabado e está já sempre em jogo o seu próprio ser, como cita Heidegger (2015):

O estar-lançado não só não é um “feito pronto” como também não é um fato acabado. Pertence à *facticidade* da presença ter de permanecer em lance *enquanto* for o que é e, ao mesmo tempo, de estar envolto no turbilhão da impropriedade do impessoal. Pertence à presença que, sendo, está em jogo o seu próprio ser, o estar-lançado no qual a facticidade se deixa e faz ver fenomenalmente. A presença existe faticamente. (HEIDEGGER, 2015, p. 244)

Com o tempo, Sylvia passa a notar e relatar no diário defeitos em Ted: “Quem sabe a quem o próximo livro de Ted será dedicado? A seu umbigo. Seu pênis. Pela primeira vez o percebi presunçoso, enganador. E eis aqui, após tantos anos, o momento decisivo.” (PLATH, 2017, p. 449), nesse relato, há uma “virada de chave” e, após isso, a autora relata uma briga do casal:

(...) tenho evitado escrever aqui por causa do registro duro, do pesadelo que teria de enfrentar — mas eu o encaro & vou atar as pontas soltas. Estou com o polegar deslocado, Ted com cicatrizes das unhas, faz uma semana e me lembro de ter jogado um copo com toda a força na sala escura; em vez de quebrar, o copo bateu, ricocheteou e permaneceu intacto: fui atingida, vi estrelas — pela primeira vez — estrelas vermelhas & brancas ofuscantes explodindo no vácuo negro dos gritos & das mordidas. A atmosfera se desanuviou. Estamos intactos. (PLATH, 2017, p. 455)

Uma característica curiosa é que o discurso de Plath sobre Ted foi de um extremo a outro, não ocorreu uma descrição progressiva dos defeitos de seu marido, talvez ela tenha contido ou demorado para os admitir, inclusive para si mesma. Em seu diário, diz sentir um risco em viver tão próxima de Ted: “Não tenho vida distinta da dele, corro o risco de me tornar um mero acessório.” (PLATH, 2017, p. 604). Além disso, é sabido, através de seus diários, que sua mãe não era favorável ao seu casamento com Ted “Inveja dos homens: inveja de Ted. Minha mãe não o suporta. Outra mulheres, sim. Não posso ser egoísta: desenvolver meu senso de identidade. Uma solidez que não possa ser atacada.” (PLATH, 2017, p. 517) e Sylvia tentava transmitir para a mãe uma imagem de filha perfeita, bem como de casamento perfeito.

Aos poucos, parece perceber o risco que corre diante da dependência de Ted: “Meu risco, em parte, é me tornar dependente demais de Ted, creio.” (PLATH, 2017, p. 465); “Será que nós, como vampiros, nos alimentamos um do outro?” (PLATH, 2017, p. 489), bem como desenvolve maior “consciência de si”, de sua liberdade, de não ser apenas uma parte dele:

“Gosto quando Ted sai um pouco. Posso desenvolver minha própria vida interior, meus próprios pensamentos, sem seu contínuo ‘o que você está pensando? O que pretende fazer agora?’”. (PLATH, 2017, p. 466). Finalmente, percebe que há o que é caracterizado por Heidegger (2015) como “preocupação substitutiva-dominante”, na qual o outro torna-se dependente e dominado e é, de certa forma, retirado dele o cuidado, isso pode ocorrer de forma mais explícita ou silenciosa. Conforme a autora, na dinâmica de sua relação com Ted, este tem construído a personalidade da mesma, como é possível perceber quando, por exemplo, Sylvia cita as ordens de leitura dadas pelo marido, como se ele fosse seu tutor:

Mas eu preciso ser eu mesma — tornar-me eu mesma & não permitir que minha personalidade seja construída por ele. Ted me dá ordens — mutuamente exclusivas: ler baladas por uma hora, ler Shakespeare por uma hora, estudar história por uma hora, pensar por uma hora & depois “não ser nada em períodos de uma hora, ler os textos inteiros”. (PLATH, 2017, p. 466)

Além do casamento, conforme a sociedade da época, havia demasiada pressão e era esperada da mulher a procriação. Sylvia oscilava em relação ao tema da maternidade e, por muitas vezes, desejava como se fosse razão da existência de qualquer mulher; por outras, tratava como se fosse uma grande desgraça, além de considerar que atrapalharia seu desempenho como escritora. No início do casamento, Sylvia faz os seguintes relatos quando suspeita de uma gravidez:

Nunca na minha vida, exceto naquele verão & outono terríveis de 1953, passei por uma quinzena tão sombriamente letal. Não conseguiria escrever uma palavra sequer a respeito, embora o fizesse mentalmente. O pavor, confirmado dia a dia de estar grávida. Repasso mentalmente os seguidos descuidos relativos à contracepção, como se isso não pudesse acontecer comigo: bang, bang, uma porta após a outra fechada com estrondo para isolar o terror que pairava no ar. Isso, agora tenho certeza, acabaria comigo, provavelmente com Ted também, & nossa escrita e nossa suposta união inexpugnável. Acabaria com as perspectivas brilhantes à frente (PLATH, 2017, p. 340)

(...) odiar o intruso, sendo que daqui a quatro anos poderíamos ser os melhores pais do mundo. Além disso, a perspectiva de 20 anos de penares, um filho desamado que involuntariamente, por nossa culpa, arruinaria nossos lados espirituais e psíquicos, paralisando-os numa estase derivada da necessidade de sacrificar tudo para ganharmos dinheiro. (PLATH, 2017, p. 340)

Na ocasião acima, ocorreu de Sylvia não estar grávida ainda. Ao que parece, o maior medo da autora em relação à maternidade era como isso poderia influenciar sua escrita, pois tanto ela, quanto Ted precisariam ter como objetivo maior os ganhos financeiros: “(...) assim que tiver um filho, não conseguirei continuar escrevendo, a não ser que tenha bases sólidas para tanto.” (PLATH, 2017, p. 478). Também ressaltou em seu diário que gostaria de publicar

suas obras antes de ser mãe: “Ah, o desejo de escrever um romance & um livro de poemas antes de ter um filho.” (PLATH, 2017, p. 434). Sylvia relata, grávida de sua primeira filha com Ted, Frieda, embora talvez não ciente disso ainda, em seu diário, o seguinte, datado em 7 de novembro de 1959: “Jamais me tornar mera esposa e dona de casa. Um filho seria um desafio, quando ainda me considero tão imatura e improdutiva como escritora.” (PLATH, 2017, p. 605), além do medo de um filho tornar-se seu único propósito: “Medo quanto ao significado e propósito de minha vida. Odiaria um filho que ocupasse o lugar de meus objetivos: por isso, preciso cuidar de mim.” (PLATH, 2017, p. 605). Tal medo parece desvanecer em certos momentos, mais adiante.

Em outras ocasiões, Sylvia se refere a ter um bebê como um artifício para fazê-la esquecer-se de si, eis um trecho no qual a autora relata tal pensamento: “Creio que um bebê me faria esquecer de mim, de um modo positivo. Contudo, preciso me encontrar.” (PLATH, 2017, p. 531). Talvez Sylvia pensasse que um filho poderia “trazê-la à normalidade” ou talvez tirar o foco de suas questões existenciais para se empenhar em atender às necessidades de um bebê, às questões práticas. É possível apreender uma ambiguidade em relação à maternidade e, ainda, a regulação pelo sistema patriarcal através do falatório. Através da reprodução e criação dos filhos, Sylvia imaginou que poderia, talvez, encobrir sua falta de fundamento e proteger-se na auto-segurança, por sua vez, tranquilizadora. A autora acredita que ter filhos seria uma forma de “afastar seus demônios” e tirar a responsabilidade de si pela sua própria existência, poderia apontar as obrigações da maternidade como motivo de qualquer fracasso como escritora:

Há muito anseio pela primeira provação mais temível de uma mulher: ter um filho — para afastar meus demônios exigentes & ter uma desculpa constante para a falta de produção literária. Primeiro preciso conquistar minha capacidade de escrever & experimentar, & depois merecerei o direito de ser mãe. Paralisia. (PLATH, 2017, p. 459)

Para Heidegger (2015), a falação previne do perigo de fracassar na apropriação e, além disso, há, no cotidiano, uma mobilidade de precipitação que vai “(...) do recolhimento no uno à dispersão na multiplicidade, da plenitude e prenhez ao vazio e esterilidade, da originariedade criativa e criatividade originária à estereotipia, da abertura ao fechamento, do desencobrimento ao encobrimento dissimulador, da verdade ao falseamento.” (FERNANDES, 2011, p. 164). Tal movimento, assim como os demais existenciais do impessoal, mantém-se encoberto para o *Dasein*. Este interpreta, segundo Silva (2010), como ascensão e vida concreta, assim, a precipitação arranca a compreensão do projeto de possibilidades próprias.

No mais, Plath relatou, em passagens de seu diário, vontade de ter filhos que parecia basear-se no falatório ou em um desejo de pertencimento, conforme os seguintes trechos: “Não me sinto particularmente atraída por crianças, mas gosto delas & desejo arrumar minha vida de modo a poder ter filhos. Cresce em mim o desejo de ter um bebê” (PLATH, 2017, p. 477) e “(...) sinto a necessidade desesperadora de um emprego — para me entupir com a realidade externa — na qual as pessoas aceitam contas telefônicas, refeições, filhos, casamento, como parte do propósito do universo.” (PLATH, 2017, p. 490). Talvez houvesse de fato um desejo de ter filhos, mas nesses relatos de Sylvia, esse desejo parecia “estar na mesma cesta que qualquer outro cacareco prescrito pelo impessoal” que é tido como propósito humano e promessa de felicidade superficial. Sylvia faz uma lista de coisas que deseja obter e no final se reduz a cinzas, o que denota, mais uma vez, uma expressão do falatório e alienação, forjando para si mesma a tentação, como aponta Heidegger (2015, p. 242): “(...) a própria presença prepara para si mesma a tentação constante de decair. É que o ser-no-mundo já é em si mesmo *tentador*.”, a seguir, trecho do diário:

Quero uma casa para nossos filhos, animais de estimação, flores, frutas e verduras. Quero ser a Mãe Terra no sentido mais profundo e rico. Desisti de ser intelectual, uma mulher que trabalha: isso tudo passou, para mim. E o que encontro em mim? Cinzas. Apenas cinzas e mais cinzas. (PLATH, 2017, p. 577)

Sylvia teve dois filhos com Ted, Frieda (1960) e Nicholas (1962). As descrições sobre os seus filhos nos diários são relatos⁴⁴ comuns do cotidiano, cuidados, parecem singelos e afetuosos⁴⁵. Há registros sobre o nascimento de Nicholas e suas primeiras impressões sobre o bebê: “Não fui tomada pelo amor. Nem tinha certeza de que gostava dele. Sua cabeça me incomodara, a testa baixa.” (PLATH, 2017, p. 742), Sylvia não sentiu o amor que dizem ser natural e instantâneo da mãe pelo seu bebê, porém, um dia depois do parto, afirmou: “Demorei uma noite para ter certeza de que gostava dele - - - a cabeça assumiu um formato lindo” (PLATH, 2017, p. 743). Apesar de Sylvia ter ficado encarregada das funções domésticas e cuidado dos seus dois filhos, conseguiu publicar, antes de sua morte, sua

⁴⁴ “Este é o momento mais rico e feliz da minha vida. Os bebês são tão lindos” (PLATH, 1975, p. 455, tradução minha); “Eles são bebês tão felizes e saudáveis. Eu adoro cada minuto deles.” (PLATH, 1975, p. 457, tradução minha), trechos de cartas endereçadas de Sylvia à sua mãe retirados de *Letters Home*.

⁴⁵ No poema “*Morning Song*” Sylvia expressa a relação entre mãe e bebê (provavelmente sua com Frieda), este, visto como algo pequeno e precioso: “O amor te põe pra funcionar, relógio de ouro puro. / A parteira surra suas nádegas, e seu grito nu / Se aninha entre os elementos.”, no original: “Love set you going like a fat gold watch. / The midwife slapped your footsoles, and your bald cry / Took its place among the elements.” (PLATH, 2007, p. 20-21). Há uma insegurança diante do peso de tornar-se mãe, ainda sim, ela demonstra carinho pelo bebê, a relação se aprofunda sutilmente, trata-se de um processo no qual ela vai, aos poucos, dando-se conta do papel materno a desempenhar. Os sons dele são como os do movimento do mar, as vogais que emite, são como anotações e seu choro é uma canção matinal.

primeira coleção de poemas *The Colossus*, em 1960, e *A redoma de Vidro*, em 1963 (KRIEGER, 2019). Não há aqui um juízo de valor em relação à vida doméstica de Sylvia, e não cabe aqui estabelecer se tais escolhas promoveram uma apropriação de si ou não, mas, certamente, havia uma preocupação da autora em como a vida doméstica afetaria a sua escrita.

Conforme relatado em seus diários, mesmo com o casamento, Sylvia ainda sentia-se insegura, havia preocupação com o dinheiro: “(...) temos o bastante para viver até primeiro de setembro. E depois? Como evitar que as preocupações com dinheiro e profissão destruam o ano que temos pela frente?” (PLATH, 2017, p. 516). Além disso, não poderiam seguir como poetas se quisessem ganhar dinheiro naquele momento, conforme a autora: “A poesia não dá lucro.” (PLATH, 2017, p. 516). No trecho abaixo, a autora relata que as coisas materiais e a segurança, que as pessoas de modo geral desejavam e eram impostas socialmente, para ela e Ted, ficavam em segundo lugar, enquanto a escrita era de suma importância para eles, mas não garantia renda suficiente para sobrevivência da família, o que despertava na autora emoções como raiva ou pavor:

Há uma diferença entre a insatisfação com você mesma e a raiva, a depressão. Se estiver insatisfeita, pode fazer algo a respeito: caso não saiba alemão, pode aprender o idioma. Se não tem se dedicado a escrever, faça o esforço possível. Se está com raiva de alguém, e a reprime, fica deprimida. De quem sinto raiva? De mim. Não, de você, não. De quem então? De minha mãe e de todas as mães conhecidas que me queriam de um jeito que eu no fundo do coração não queria ser, e da sociedade que parece nos forçar a ser o que na verdade não desejamos ser: tenho raiva dessa gente e das imagens que evocam.

Ao que tudo indica, não estou à altura das exigências deles. Porque não quero estar.

O que eles desejam, afinal? Preocupam-se com um emprego estável e bem pago, carros, boas escolas, tevês, geladeiras, lava-louças e segurança em Primeiro Lugar. Para nós essas coisas todas são muito boas, mas vêm em segundo lugar. Mesmo assim, estamos apavorados. Precisamos ganhar dinheiro para comer e ter um teto e filhos; escrever talvez não renda nunca o bastante para isso. Então a sociedade mostra a língua para nós. (PLATH, 2017, p. 506)

Assim, Sylvia sentia que a sociedade desdenhava deles. Sylvia relata ressentimento em relação à mãe no que se refere a essa questão, pois, além de sua mãe não ser favorável no que diz respeito ao seu casamento com Ted, a mesma só a instruiu da seguinte forma: “Suas informações se baseavam no medo no desejo de segurança, todos os conselhos apontavam para a meta e a finalidade de garantir segurança e respostas definitivas.” (PLATH, 2017, p. 521). Logo, Sylvia relata que precisaria se limitar, caso quisesse ter alguma segurança: “O alívio da limitação como preço para o equilíbrio e a segurança.” (PLATH, 2017, p. 605), ela

sabia que, caso fosse uma dissidente, sofreria as consequências, como, por exemplo, ser internada, diagnosticada ou considerada louca, portanto, seria um risco, pois há um "(...) preço por causar incômodo, por tirar as coisas do lugar comum e perturbar o funcionamento da máquina" (SALTARELLI, 2017, p. 69).

Em uma carta de Sylvia para Ruth Beuscher, datada em 22 de setembro de 1962 (período no qual Ted e Sylvia se separaram), Sylvia relata um aborto no período entre o nascimento de Frieda e Nicholas, bem como ter sofrido violência física inflingida por Ted dias antes da perda do feto, que, segundo Clark (2020), foi datado por Sylvia em carta em 6 de fevereiro (em meados de 1961):

Ted me espancou fisicamente alguns dias antes do meu aborto espontâneo: o bebê que perdi nasceria no aniversário dele. Achei isso uma aberração e senti que lhe dera algum motivo. Rasguei alguns de seus papéis ao meio para que pudessem ser colados com fita adesiva, e não perdidos, numa fúria por ele ter me atrasado algumas horas para um dos vários empregos que tive para garantir nossa renda quando as coisas ficavam difíceis — ele deveria cuidar de Frieda. Mas agora sinto que o papel de pai o apavora. Agora ele me diz que foi fraqueza que o impediu de me dizer que não queria filhos e que seu planejamento alegre comigo dos nomes dos nossos próximos dois filhos também foi por covardia. Bem, que droga, tenho vinte anos para assumir a responsabilidade por essa covardia. (CLARK, 2020, p. 796, tradução minha)

Além da carta, é possível relacionar tal ocorrido com o seu poema “*Thalidomide*”⁴⁶, de acordo com Marinho, Mattos e Rocha (2022), o qual cito alguns versos abaixo:

Ó meia-lua — / Meia cabeça luminosa — (...) As partes amputadas / Rastejam e apavoram — (...) / Nós nas omoplatas, os / Rostos que / Surgiam na existência, arrastando / A membrana de ausências / Sangrenta e mutilada. / A noite toda fabrico / Um espaço para essa coisa que me deram, / Um amor / De dois olhos molhados e um grito. / Cuspe branco / Da indiferença! / As frutas escuras amadurecem e caem. / O vidro racha de um lado a outro, / A imagem / Escapa e aborta como mercúrio derramado. (PLATH, 2023, p. 426-427)

O *Dasein* é essencialmente ser-com, em função dos outros, no modo da coexistência, o ser-com é na forma do impessoal e não há como nos desvencilharmos dos outros enquanto referência, inclusive para “sermos nós mesmos”: “(...) até sendo em função de mim mesmo estou em função de outros. Ou seja, ser em função de outros não é uma questão derivada, há

⁴⁶ Escrito em 1962, o título “(...) refere-se a um medicamento que ajuda no tratamento de doenças autoimunes, como lúpus ou hanseníase (e, caso sua ingestão seja feita no período gestacional, o feto sofrerá danos gravíssimos na sua formação, podendo até mesmo resultar na ausência de membros).” (MARINHO, MATTOS E ROCHA, 2022, p. 41). De acordo com Clark (2020), o medicamento era prescrito para gestantes com enjoo matinal, foi licenciado em 1958 e retirado do mercado em 1961, após médicos perceberem que ele estava deformando os membros dos bebês.

uma referência a outros na minha própria referência." (TONIN, 2015 p. 72). Portanto, o ser-com é fundamental no desvelamento de ser (REIS, 2001). No caso das mulheres, como aponta Beauvoir (2019), é através da intervenção do outro que, desde meninas, são orientadas à passividade e, antes de se tornarem mulheres, já sabem que precisam "renunciar e mutilar-se". Com isso, "(...) a presença, enquanto convivência cotidiana, está sob a tutela dos outros. Não é ela mesma que é, os outros lhe tomam o ser. O arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser da presença." (HEIDEGGER, 2015, p. 183). Ou seja, Plath precisaria conquistar sempre a sua singularidade a partir do impessoal que "(...) é e está no modo da consistência do não si-mesmo e da impropriedade." (HEIDEGGER, 2015, p. 183). Em seu diário, Sylvia reconhece tal modo do não não-mesmo e tenta compreender sua diferença em relação os outros:

Quanto não passa de um endosso do que li, ouvi e vivi? Claro, realizo uma espécie de síntese do que me acontece, mas isso é tudo que me diferencia de outra pessoa? - - Que eu topei com várias coisas e as assimilei? Que meu ambiente e uma combinação fortuita de genes me trouxeram até onde estou? (PLATH, 2017, p. 63)

Na maior parte das vezes, estamos misturados com os outros na impessoalidade cotidiana, na não surpresa, pois "O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder." (HEIDEGGER, 2015, p. 183), no entanto, embora não seja possível isolar-se em termos existenciais do outro, é possível diferenciar-se em alguns momentos, assumir o fardo decisório ou a responsabilidade por determinar-se, liberando-se, deste modo, em algum nível/de alguma alienação.

Não significa, entretanto, que haja uma definição última a respeito de cada existência, imutável. O *Dasein* é um ente cuja peculiaridade consiste justamente em não ter propriedades, mas sim modos de ser e, a partir disso, conforme Reis (2001), sua identidade própria é uma tarefa a ser completada. Uma vez que somos sempre ser-com e nosso olhar acerca de quem somos nunca pode ser encapsulado e isolado do mundo e dos outros, "(...) o modo de ser autêntico não significa um isolamento de uma sociedade constitutiva, mas, ao contrário, é uma nova atitude em face de tal socialidade." (REIS, 2001, p. 4). É a partir de nossa indeterminação fundamental e inacabamento que podemos atualizar a existência que é abertura, bem como gerar novas compreensões acerca do mundo, dos outros e de nós mesmos:

A presença é um sendo, que em seu ser relaciona-se com esse ser numa compreensão. Com isso, indica-se o conceito formal de existência. A presença existe. A presença é ademais um sendo, que sempre eu mesmo sou. Ser sempre minha pertence a existência da presença como condição de possibilidade de propriedade e impropriedade. (HEIDEGGER, 2015, p. 98)

Ser si mesma ou não ser si mesma seria um peso para a autora, de qualquer modo, mas Sylvia relata almejar pelo “fluxo da vida externa”: “Sinto o peso todo nas minhas costas. O dinheiro sumindo aos poucos. Um cadáver gelado entre meu trabalho e eu. Preciso do fluxo da vida externa, um filho, um emprego, uma comunidade em que eu conheça do padre ao padeiro. Não esta vida de conto de fadas.” (PLATH, 2017, p. 532). Deste modo, para Sylvia, a vida prática, era mecânica e, nela, a autora “afastava-se de si”, como cita:

Como estamos à mercê dos sujeitos que têm “know-how”. Um dia daqueles — tudo cinzento, sinto-me afastada de mim, dividida, uma sombra, e mesmo assim, quando penso no que ensinei & ensinarei, as possibilidades ainda conservam um brilho radiante & animação & não o penoso mourejar mortífero de hoje. Recuperei a visão da vida, qualquer que seja ela, que permite às pessoas conduzirem suas vidas & não enlouquecer. (PLATH, 2017, p. 388)

No mundo do trabalho, é possível observar nos seguintes trechos, conforme as descrições de Sylvia, como ela se sentia distante dos outros, indiferente: “Estou ridiculamente apática em relação ao meu trabalho — distante, indiferente, sentindo-me como já disse um espectro no mundo onde trabalho, sem lançar sequer uma sombra. E vivendo assim como morta-viva” (PLATH, 2017, p. 437). Na alienação, o *Dasein* permanece alheio nas malhas do impessoal (GIACOIA JR., 2013), “(...) essa alienação fecha para a presença a sua propriedade e possibilidade” (HEIDEGGER, 2015, p. 243), aprisionando-a em si mesma:

Na reunião do departamento surpreendi-me ao perceber quanto tempo transcorreria enquanto eu permanecia no mesmo isolamento, apenas mais profundo, como se uma capa transparente me envolvesse & isolasse dos outros, cujos rostos não tinham um significado pessoal para mim — eles continuarão lá no próximo ano, eu já parti em espírito, mesmo presente com meu corpo de gafanhoto caçoando. (PLATH, 2017, p. 447)

Apesar de ter realizado algumas das prescrições sociais, as crises existenciais não abandonaram Sylvia, além de outras preocupações, como as financeiras ou a dependência em relação ao marido. A autora prosseguia na sua busca por algum pertencimento, mas ainda sentia-se rejeitada pelo mundo adulto, com o “pânico grudado nas costas” e questionando acerca de si:

Deve ser terrível conviver comigo. A incompetência me revolta, provoca desprezo, enoja, & faço tudo errado, dei um bocado de azar — rejeitada pelo mundo adulto, parte de nada — nem da carreira externa de Ted — da trajetória interna quando escrever suas memórias, talvez — nem de uma carreira própria, nem, vicariamente, da vida dos amigos, nem da instituição da maternidade — anseio por uma visão externa de mim & de meu quarto para confirmar sua realidade. Metas vagas — escrever — natimortas. (PLATH, 2017, p. 475)

Domingo de manhã: 14 de setembro: inexplicavelmente, duas semanas aqui mirraram. Ontem ambos mergulhamos numa profunda depressão — acordados até tarde, ouvindo esporadicamente as sonatas para piano de Beethoven — estragando manhãs, o sol da tarde forte e acusador demais para olhos cansados, refeições fora de hora — e eu com o velho pânico medonho grudado nas costas — quem sou eu? O que devo fazer? A difícil época entre a rotina escolar de vinte e cinco anos e o medo de dias lentos, diletantes — os apelos da cidade — as experiências e pessoas nos solicitam, devem ser afastadas por uma decisão interna. Amanhã, segunda-feira, o cronograma vai começar — refeições regulares, compras, lavar roupa — escrever prosa e poesia pela manhã, estudar alemão e francês de tarde, ler alto durante uma hora, ler à noite. Passeios para desenhar e caminhar. Preciso encontrar a felicidade primeiro em meu próprio trabalho e me esforçar para isso, para que minha vida não dependa de Ted. (PLATH, 2017, p. 488)

Sylvia escreveu em seus diários sobre sentir-se inútil, fragmentada, bem como não saber de que forma aprimorar sua escrita. Além de ter medo da responsabilidade de ser si mesma, pois seria demasiado arriscado, acreditava que era muito mais fácil ser outra pessoa ou ninguém (PLATH, 2017). Através do anonimato promovido pela ilusão da compreensão universal da existência inautêntica, em um movimento de falatório, curiosidade e alienação, o *Dasein* fragmenta-se. Isso não significa que o *Dasein* se encontre faticamente arrancado de si mesmo, mas que move-se em uma alienação na qual busca “(...) a mais exagerada ‘fragmentação de si mesma’ tentada a todas possibilidades de interpretação” (HEIDEGGER, 2015, p. 243). Em uma passagem de seu diário, questiona se não é humilde o bastante para valorizar aquilo que sabe fazer. Diante de tais questionamentos constantes sobre quem era e o que estaria fazendo no mundo, sentia pânico, pois “Percebe que sua sensibilidade sempre é uma desvantagem perante a atitude prática e oportunista das pessoas comuns.” (PLATH, 2017, p. 565). Sylvia tenta não perecer diante das tentativas de extermínio de sua individualidade da estrutura ditatorial:

Você rilha os dentes novamente, desprezando-se por tanta sensibilidade trêmula, sem saber direito como os seres humanos suportam a dor de ter sua individualidade esmagada impiedosamente sob uma estrutura ditatorial - da indústria, do estado ou de uma instituição pela vida toda. (PLATH, 2004, p. 105 *apud* SALTARELLI, 2017, p. 110)

Assim, Plath sentia que as apostas estavam contra ela e, com o tempo, aumentavam (PLATH, 2017). Ademais, reconhece que precisa aprender a se conhecer melhor, tomar

decisões firmes antes que seja “tarde demais” (PLATH, 2017), sente o peso da responsabilidade por suas escolhas e consequências:

Um ritual diário externo básico — fico voltada demais para dentro — como se não soubesse mais falar com ninguém, só com Ted — sento-me com a cara virada para a parede, ou o espelho. Minhas raras obras publicadas aqui & ali mostram que escrever não é um sonho vão, mas um talento comprovado — estou num círculo vicioso — passo tempo demais sozinha, sem experiências externas revigorantes, exceto caminhar, olhar para pessoas que me parecem, simplesmente por serem outras, invejáveis — a responsabilidade pelo meu futuro pesa, aterroriza. Por que deveria? Por que não posso ser pragmática, comum? (PLATH, 2017, p. 490)

Com isso, a autora expressa que, embora fosse mais fácil deixar ser manipulada, gostaria de superar tal desejo. Por vezes, sente-se “travada”, não sabe como permitir que seu senso flua, para que assim crie vínculos com os outros e com o mundo, sente-se desconectada (PLATH, 2017). Não entende a sensação de horror que a domina, acredita que não se conhece bem, não tem certeza de sua identidade e possui uma “personalidade fraca”, por isso todas as outras identidades a ameaçam (PLATH, 2017). Para Heidegger, o existir autêntico é um tornar-se (GIACOIA JR., 2013). Assim, a impermanência faz parte da essência do *Dasein*, inacabado, relacionando-se com sua finitude e tendo como constituição fundamental de sua essência uma *insistente inconclusão*.

Diante de tantas questões, acredita que, para ser funcional, para trabalhar, precisa esquecer de si, não buscar a escrita como profissão e sentido de existir: “Esquecer de mim para trabalhar, em vez de usar o trabalho como razão para existir e ser eu mesma.” (PLATH, 2017, p. 543). Abaixo, um trecho de seu diário a respeito de como Sylvia sentia-se distante ou não pertencente ao mundo e sua ordem:

13 DE OUTUBRO: terça-feira Muito deprimida, hoje. Incapaz de escrever uma só palavra. Deuses ameaçadores. Sinto-me desterrada numa estrela fria incapaz de sentir qualquer coisa exceto um terrível atordoamento paralisante. Olho para o mundo quente, telúrico. Para o amontoado de camas de casal, berços de bebê, mesas de jantar, toda a sólida atividade vital desta terra e me sinto distante, presa numa jaula de vidro. (PLATH, 2017, p. 596)

O constante medo do fracasso e de ser vulnerável foi compreendido por Sylvia à medida que realizou acompanhamento terapêutico, em parte, como vontade de agradar sua mãe. Nas sessões, demonstrou sentimentos ambivalentes em relação à figura materna, que serão explorados no próximo subcapítulo, mas, por hora, tratando-se de impessoal, para Sylvia, sua mãe representava “(...) todos os editores e críticos e o Mundo” (PLATH, 2017, p. 560). A medianidade do impessoal designa “(...) previamente o que se pode e deve ousar,

vigia e controla toda e qualquer exceção que venha a impor-se. Toda primazia é silenciosamente esmagada.” (HEIDEGGER, 2015, p. 184).

Essa forte necessidade de ser aceita paralisava e corrompia seu trabalho, aprisionando-a em si mesma, o que não consiste em “(...) um jogar-se para fora de si mesmo, mas um amarra-se aos próprios envolvimento com o mundo.” (SEIBT, 2014, p. 189). Uma vez que a autora acabava por ser demasiadamente crítica e perfeccionista consigo: “Se não me desse um curto-circuito por criticar enquanto escrevo, sempre recusando tudo antes de abrir a boca. Preocupação prioritária: um personagem que não seja eu mesma - - - que não se torne estereotipada, melancólica, narcisista.” (PLATH, 2017, p. 598). Sentia-se vigiada e julgada em sua atividade artística: “Escrevo como se um olho me vigiasse. Isso é fatal. (PLATH, 2017, p. 590), no entanto, como afirma Saltarelli (2017), se Plath tivesse se apegado à crítica, nunca teria escrito os poemas de *Ariel* — os editores⁴⁷ consideraram sua escrita destrutiva e fora de controle — e, caso quisesse apenas despertar belos sentimentos, talvez não teria conquistado o destaque atual. Apesar disso, Sylvia relata, em seu diário, um movimento de emancipação em sua escrita, tanto do julgamento e aprovação da mãe, quanto de Ted: “Bem, agora eu só preciso começar a escrever sem pensar que é para minha mãe, para conseguir seu afeto! (...) Ted não precisará sair de casa, pois tenho certeza de que não uso seus textos para obter aprovação, e sei bem que sou eu mesma, que não sou ele.” (PLATH, 2017, p. 523). A culpa — bem como o medo do erro ou julgamento — é um tema muito presente nos diários de Plath e ele será abordado tanto na perspectiva ôntica quanto ontológica no último subcapítulo, em relação com os escritos da autora, como se observa: “Sinto desespero quando penso que meus escritos não são nada, não vão dar em nada: não tenho outro trabalho - - - não leciono, não publico e a culpa dentro de mim cresce, por ter todo meu tempo só para mim.” (PLATH, 2017, p. 579). Além das questões envolvendo a mãe e o marido, ainda havia os “deuses acusadores”, conforme cita: “(...) sempre insatisfeitos, que me rodeiam como uma coroa de espinhos.” (PLATH, 2017, p. 579). De acordo com Heidegger, o impessoal “(...) se atém faticamente à medianidade do que é conveniente, do que se admite como valor ou sem valor, do que concede ou nega sucesso.” (HEIDEGGER, 2015, p. 184). A medianidade é promovida pelo espaçamento do impessoal, este espaçamento gera uma tendência à comparação ou competição que Sylvia tentava deixar, ao menos, em segundo plano:

Se eu pudesse cortar do cérebro o espectro da competição, o cerne do egoísmo
constrangedor, e me tornar um veículo, um puro veículo dos outros, do mundo

⁴⁷ Conforme Carvalho (2023), havia mais um julgamento moral do que uma avaliação estética dos textos de Plath.

exterior. Meu interesse pelas pessoas é frequentemente comparativo, não uma atração pela original diferença de identidade. Aqui, idealmente, eu deveria esquecer o mundo exterior das aparências, publicações, cheques, sucesso. E deixar transparecer o que há no fundo do coração. Mas eu luto contra a simplificação mental, o narcisismo, a capa protetora contra a competição, contra deixar a desejar. (PLATH, 2017, p. 590)

É importante frisar que as escritoras mulheres são impelidas ao extremo convencionalismo do outro sexo, o que gera entraves impostos à imaginação devido aos julgamentos impostos pelas normas patriarcais, que podem gerar bloqueios em seu processo de criação (WOOLF, 1997 *apud* GALVÃO, 2015). Ao longo da história, foi imposto à mulher o silêncio, apagamento ou o segundo plano, “De fato, eu arriscaria dizer que o tal Anônimo, que escreveu tantos poemas sem assinar, era muitas vezes uma mulher.” (WOOLF, 2024, p. 56). Sylvia acreditava na imensa possibilidade de seu fracasso, com isso, tinha medo de escrever por conta própria, de improvisar, sendo sua pior inimiga a insegurança, conforme relatado em seu diário (PLATH, 2017). Em algumas passagens, a autora cita um demônio acusador e escreve uma carta para ele, em de outubro de 1957:

Tenho esse demônio que prefere que eu fuja correndo e gritando, se por acaso for imperfeita, capaz de falhar. Ele quer que eu pense que sou ótima, que devo ser perfeita. Ou nada. Pelo contrário, sou algo: um ser que cansa, precisa lutar contra a timidez, tem mais problemas para enfrentar os outros que a maioria das pessoas. (PLATH, 2017, p. 710)

O demônio me humilha: faz com que eu me ajoelhe perante o reitor da faculdade, do meu chefe de departamento, de todos, chorando: olhe para mim, maldito, sou incapaz. Falo dos meus medos para que os outros os alimentem. Preciso assumir uma postura calma & lutar contra o demônio dentro de mim, sem jamais lhe dar a dignidade de uma aparição pública, fugindo dele, sem cair em suas garras. (PLATH, 2017, p. 710)

A autora luta para encarar sua existência sem fugir a cada “aceno do sofrimento”, pretende, como cita: “Sair de debaixo da nuvem negra que aniquilaria meu ser totalmente com sua exigência de perfeição e capacidade, não do que sou, mas do que não sou.” (PLATH, 2017, p. 711). Tenta fortalecer-se, sem deixar que o demônio tome as rédeas de sua existência e identidade e, para isso, precisa aceitar suas imperfeições e a possibilidade de uma existência tida como fracassada pelos outros ou por alguns. Abaixo, trechos da carta do diário nos quais Sylvia reconhece que as suas falhas a humanizam:

Não posso ignorar esse eu assassino: está lá. Posso sentir seu cheiro, tocá-lo, mas não lhe darei meu nome. Eu o nomearei. Quando diz: você não pode dormir, não sabe lecionar, mesmo assim seguirei em frente, socando seu nariz. Sua principal arma foi e tem sido a imagem de mim mesma como um perfeito sucesso: escritora,

professora, pessoa. Assim que eu farejo a ausência do sucesso, na forma de rejeição, semblantes intrigados na sala de aula quando me confundo sobre um assunto o horror gélido nos relacionamentos pessoais, acuso-me de ser hipócrita, de simular ser alguém melhor do que sou, e de, no fundo, ser desleixada. (PLATH, 2017, p. 709)

Tenho uma cabeça boa, amo colinas, ideias, refeições saborosas, cores vivas e o céu. Meu demônio poderia assassinar este ser exigindo que fosse um modelo de perfeição, dizendo que tenho de fugir caso fique um pouco aquém. Preciso me esforçar para fazer o máximo e ter consciência disso, não importa o que as outras pessoas falem. (PLATH, 2017, p. 710)

Chega de me encolher, gemer, resmungar: a gente se acostuma com a dor. Isso machuca. Não ser perfeita machuca. Ter de me preocupar com trabalho para poder comer & ter uma casa dói. Grande coisa. Estava mais do que na hora. Este é o mês que encerra um quarto de século para mim, vividos sob a mesma sombra do medo: medo de que não chegarei à perfeição idealizada sempre lutei, lutei & venci, sem perfeição, com a aceitação de mim mesma como alguém que tem o direito de viver em meus próprios termos humanos e falhos. (PLATH, 2017, p. 712)

A escrita e a literatura eram a forma de Sylvia sentir-se integrada ao mundo e aos outros, pertencente e autêntica, como via de expressar sua singularidade, ou seja, impessoalidade e autenticidade não são como estados antagônicos nem condições temporalmente sucessivas, como aponta Reis (2001). Ser autêntica ou inautêntica são modulações do impessoal, não sendo o apropriar-se de si uma ruptura com o impessoal ou uma superação do mesmo. Acontece que há formas peculiares de se relacionar com as regras dos papéis em que sempre se está (MULHALL, 1994 *apud* REIS, 2001). Curiosamente, é a partir do modo de ser autêntico que se descobre a natureza existencial da própria impessoalidade. Desse modo, abre-se para o *Dasein* justamente a sua falta de fundamento ou a instauração de novas possibilidades normatizadas (REIS, 2001). Como observa Saltarelli (2017), a aceitação não significava ser passiva e conformista, mas ativa diante de suas emoções profundas e demasiado humanas. Através da escrita, Sylvia construía sua autonomia intelectual, refletia sobre a ordem social vigente, a existência e questionava-a. Como citado por Galvão (2015), a escrita para Plath era uma forma de rebelião e de afirmar sua própria identidade. A autora estava aprendendo a existir como escritora, com as inseguranças, expectativas, frustrações e alegrias: “Escrever por escrever, fazer coisas pela alegria intrínseca. Uma dádiva dos deuses.” (PLATH, 2017, p. 591).

Escrever é um ato religioso: uma missão, uma reforma, um reaprendizado e um amar de novo as pessoas e o mundo como são e como poderiam ser. Uma postura que não passa como um dia datilografando ou lecionando. A escrita perdura: ela segue seu próprio caminho no mundo. As pessoas leem: reagem como reagem a uma pessoa, uma filosofia, uma religião, uma flor: gostam ou não gostam. A literatura as ajuda ou não ajuda. Serve para intensificar a vida: você se entrega, experimenta, pergunta,

olha, aprende e dá forma a isso: consegue mais: monstros, respostas, cor e forma, conhecimento. Primeiro, faz para si. Se der dinheiro, maravilhoso. Mas a gente não faz isso pelo dinheiro, prioritariamente. Não é o dinheiro que a leva a sentar na frente da máquina. Não que o despreze. É sensacional quando uma profissão rende o suficiente para o pão com manteiga. Escrevendo, pode render ou não, como conviver com tal insegurança? E, o que é pior, a ocasional falta ou perda da fé da própria escrita? Como conviver com essas coisas? O pior de tudo seria viver sem escrever. Portanto, como conviver com esses demônios menores e mantê-los assim, pequenos? (PLATH, 2017, p. 505-506)

Sylvia pretendia olhar para si e enfrentar seus próprios “gnomos e demônios”, provar sua identidade através da escrita, “crescer internamente” rumo à sua singularidade (PLATH, 2017). A autora expressou, em seus diários, que sua liberdade possuía, no fundo, um tipo diferente de tirania: a insegurança, mas havia uma coisa a qual, apesar dos temores, poderia se apegar sobre si mais fortemente: “(...) admiti no fundo do coração que sou escritora” (PLATH, 2017, p. 562). Sua felicidade e realização dependiam da escrita, era mais “(...) profundo, garantido, rico & vital” (PLATH, 2017, p. 433) do que qualquer outra coisa que já tivesse feito. Através dessa atividade, sua existência se justificava, conforme a autora:

Como explicar a Bob que minha felicidade depende de arrancar um pedaço da minha vida, um fragmento de aflição e beleza, e transformá-lo em palavras datilografadas numa página? Como ele poderia entender que justifico minha vida, minhas emoções ardentes, meu sentimento, ao passá-los para o papel? (PLATH, 2017, p. 36)

Apesar das tentativas de normatização, Sylvia conseguiu o que almejava, uma existência criativa para si e não aquilo que foi fornecido de pronto pelos outros, com isso, conforme a autora, ser uma “criança crescida” (PLATH, 2017). Por fim, em sua existência, houve uma apropriação de si através da atitude filosófica citada pela autora, conforme trecho abaixo:

Uma atitude filosófica: sorver e viver a vida até o fundo do copo: por favor não me deixe parar de pensar e começar a aceitar, cega e medrosamente! Quero sabor e glória a cada dia, sem jamais temer experimentar a dor; e nunca me trancar no poço fundo entorpecido da insensibilidade, nem parar de questionar e criticar a vida e pegar o caminho mais fácil. Aprender e pensar; pensar e viver; viver e aprender; sempre assim, com descobertas, com novos entendimentos e novos amores. (PLATH, 2017, p. 198)

Embora Sylvia alegue que sentia-se, por muitas vezes, “vazia”, acredito que esse vazio possa referir-se a uma constante consciência de sua nulidade constitutiva, de sua indeterminação, o que a angustiava. Conforme Seibt (2008): “A obra de arte, por conduzir para fora do que é habitual, é um abalo em que se torna inseguro aquilo que parecia ser imutável e absoluto.” (SEIBT, 2008, p. 194). Ademais, tendo a interpretar, assim como

Saltarelli (2017), que Sylvia caracterizava-se muito mais pelo excesso, questionar demais, sentir demais, apesar dos momentos de refúgio no entorpecimento e de indiferença perante o mundo e os outros. A partir disso, é uma forte característica da obra de Sylvia e de seus registros nos diários o sentimento de inadequação e estranheza, frutos da sua sensibilidade e diferença aguçadas. Sylvia foi uma intensa observadora do mundo, o que, conforme Bezerra (2023), é visto pelo seu alter ego, Esther, como um *freak show*: “Eu gostava de assistir às pessoas vivendo situações extremas. Se houvesse um acidente rodoviário, uma briga de rua ou um feto num pote de laboratório, eu parava e olhava tão intensamente que nunca mais esquecia daquilo” (Plath, 2014, p. 20). Sua sensibilidade ou intensidade não deve ser vista de modo pejorativo, pelo contrário, caracterizo como traço marcante de sua arte e existência, e imagino que Sylvia também acreditava nisso. Plath conseguiu, finalmente, realizar seu objetivo, seus escritos se perpetuaram para além de seu “tempo de vida”:

Não me preocupa que os poemas alcancem relativamente poucas pessoas. Já é uma surpresa que cheguem tão longe — e a desconhecidos, e até do outro lado do mundo. Mais longe que as palavras dos professores e as receitas dos médicos; se tiverem sorte, mais longe do que uma vida pode chegar. (PLATH, 2020, p. 118)

4.3 SER-PARA-A-MORTE E SUICÍDIO NOS DIÁRIOS DE SYLVIA PLATH

Sylvia Plath cometeu suicídio aos 30 anos, em 11 de fevereiro de 1963, em casa, inalando gás do forno depois de vedar a cozinha para proteger seus filhos (PLATH, 2023). Bezerra (2023) descreve o cenário da morte da autora como carregado pela simbologia da asfixia da “vida doméstica”, além de uma preocupação maternal, pois vedou o quarto dos filhos com um pano molhado até a hora combinada para a chegada da babá. Deixou pão e leite na cabeceira de cada uma das crianças para caso acordassem com fome. Em cima da própria escrivaninha, posicionou o manuscrito de seu livro de poemas, *Ariel*, publicado após o seu suicídio (BEZERRA, 2023). O presente subcapítulo tem como enfoque relacionar os trechos dos diários de Plath com finitude ou suicídio em Heidegger, além disso, demais temas que se relacionam com o ser-para-a-morte, como angústia, falta de fundamento, nada, solidão, encargo, culpa, fuga, apropriação de si e afins, alguns já citados ou abordados nos subcapítulos anteriores.

O objetivo do presente trabalho, ao analisar tais fragmentos da obra de Sylvia, não é diagnosticá-la, caracterizá-la como depressiva, melancólica ou suicida, também não viso atribuir a uma pessoa que foi de seu convívio a responsabilidade por seu suicídio, pois creio

que apenas a pessoa que comete o ato possa citar seus motivos propriamente, talvez poderia ser o caso de uma carta-testamento e, mesmo nestas, não seria possível expressar-se totalmente em palavras de modo a contemplar todas as questões de uma existência, nexos causais ou movimentos que levam a um determinado ato. Trata-se de trazer algumas perspectivas da autora em seus escritos e, a partir delas, analisar os existenciais apresentados e como se relacionam com a finitude de forma crítica. Como informado no subcapítulo precedente, os últimos registros em diário de Sylvia Plath foram destruídos por Ted Hughes. Os registros em diário utilizados aqui abrangem até 1962. Abaixo, um escrito no qual a autora traz diversas questões pertinentes à analítica heideggeriana como, por exemplo, o “nada”, a consciência de sua responsabilidade e o desejo por uma fuga da mesma e de sua liberdade no suicídio:

Meu mundo desaba, desagrega-se. “O centro não se mantém.” Não há força integradora, só o medo puro, a necessidade de auto-preservação. Sinto medo. Não sou sólida, mas oca. Senti atrás dos olhos uma caverna oca, paralisada, um poço infernal, um arremedo do nada. Nunca pensei, nunca escrevi, nunca sofri. Quero me matar, escapar da responsabilidade, rastejar abjetamente de volta ao útero. Não sei quem sou nem para onde vou — sou a única que tem de escolher as respostas para essas questões medonhas. Anseio por uma nobre fuga da liberdade — estou fraca, cansada, revoltada contra a fé humanitária forte e construtiva que pressupõe um intelecto e uma vontade saudáveis e ativos. (PLATH, 2017, p. 178)

Demonstra ter consciência de sua responsabilidade, apesar de desejar escapar da mesma, sabe o peso de ter de responder às suas próprias questões existenciais ao invés de apegar-se à falsa segurança de respostas prontas. Reconhece sua indeterminação e liberdade, embora deseje fugir da mesma. Além disso, Sylvia expressa o seu cansaço para “tomar as rédeas” ou ser ativa em sua existência. O registro mencionado é de novembro de 1952 (houve uma tentativa de suicídio em 1953), no qual é possível perceber que a autora relaciona o desejo de encerrar com a própria vida com a fuga de ter de ser.

No trecho abaixo, Sylvia percebe futuro e passado como “elementos que formam o presente” e, com isso, parece dar maior peso para o desejo que sente no momento descrito como “descartar a casca vazia do presente e cometer suicídio”. Embora passado, presente e futuro não sejam compreendidos originariamente por Heidegger de modo sequencial, mas como sendo indissociáveis e interdependentes, como aponta Cardinalli (2015), para Heidegger há uma primazia do futuro, pois o poder-ser tem por base este. Uma vez que Sylvia parece dar menor importância ao futuro, que se revela por meio dos projetos existenciais do *Dasein*, ocorre um fechamento de suas possibilidades.

(...) nada é real, passado ou futuro, quando a gente fica sozinha no quarto com o relógio tiquetaqueando alto no falso brilho ilusório da luz elétrica. E se você não tem passado e futuro, que no final das contas são os elementos que formam o presente todo, então é bem capaz de descartar a casaca vazia do presente e cometer suicídio. Mas a massa fria entranhada em meu crânio raciocina e papagaia, “Penso, logo existo”, sussurrando que sempre chega o momento da virada, da ascensão, de galgar um novo degrau. Por isso, aguardo. Para que serve a boa paciência? Garantir segurança temporária? (PLATH, 2017, p. 44-45)

Posteriormente, apresenta novamente ideias suicidas. Nos trechos abaixo, parece estar solitária ou tentando escapar de “homenzinhos desgraçados” na rua, o incômodo do “mundo externo”. Sylvia encontra-se em um mundo que é essencialmente desconfortável, além de saber que a responsabilidade por suas escolhas, em última instância, pertence a ela, por mais que busque um refúgio e a despreocupação:

3 de novembro — Meu Deus, se em algum momento cheguei perto de querer cometer suicídio foi agora, sentindo o sangue grogue insone a se arrastar pelas veias e a atmosfera pesada e cinzenta de chuva e os homenzinhos desgraçados do outro lado da rua batendo no telhado com picaretas, machados e formões, além do fedor de acre infernal do piche. Caí na cama novamente esta manhã, implorando pelo sono, refugiando-me na escura, quente, fétida escapada da ação, da responsabilidade. Péssimo. (PLATH, 2017, p. 177)

O *Dasein* não escolhe nascer, no entanto, enquanto existente, já sempre lançado (*Geworfenheit*) e entregue ao mundo, pode escolher pôr fim à sua existência. Conforme Escudero (2016), o *Dasein* não é uma entidade autocriada e autodeterminada, mas, apesar de existir causas para além de seu controle, cabe a ele assumir a responsabilidade por sua codeterminação. Ademais, Sylvia reconhece a “confusão” como algo apenas seu, o que remete à solidão do *Dasein*. Há uma tendência ao soterramento da solidão constitutiva pelo modo que nos encontramos cotidianamente no mundo, no qual tendemos a compreender a solidão como um modo deficitário, como incapacidade de mantermos o outro “junto a nós” (LESSA, 2012). Assim, tal solidão pode ser um elemento de intensificação de singularidade da autora, caso se desvele ontologicamente:

Com quem posso conversar? Pedir conselhos? Ninguém. Um psiquiatra é o Deus da nossa era. Mas custa dinheiro. E não aceitarei conselhos, mesmo querendo. Vou me matar. Estou além da ajuda. Ninguém aqui tem tempo para indagar, para me ajudar a compreender minha mente... tantos estão em pior situação que eu. Como posso exigir ajuda, consolo, orientação, egoisticamente? Não, a confusão é só minha, e mesmo que eu tenha perdido meu senso de perspectiva e portanto meu criativo senso de humor, não me permitirei adoecer, enlouquecer ou esconder o rosto como uma criança para chorar no ombro alheio. (PLATH, 2017, p. 180)

Os trechos seguintes são de uma época pouco antes da sua tentativa de 1953⁴⁸, expressam uma apatia diante da existência, dos dias que passam e das atividades, Sylvia relata estar se tornando uma máquina neutra (PLATH, 2017). A autora demonstra estar infeliz e não questionar seus afazeres, menciona que cada pensamento é um demônio, o que remete à carta ao demônio citada no subcapítulo anterior. Também menciona querer ir pra casa, retornar ao útero (PLATH, 2017). A metáfora do útero é bastante presente nos diários, a qual, segundo Saltarelli (2017), Sylvia utiliza, nos momentos em que se sente insegura, a metáfora “uterina”, “gerada e gerida nas entranhas” é bastante evidente na poética de mulheres (BRANCO, 2004 p. 106 *apud* SALTARELLI, 2017). Além disso, é possível notar um modo de ser mais inautêntico em detrimento da sua autenticidade ou criatividade:

Perdeu toda a alegria de viver. Pela frente há uma série imensa de becos sem saída. Está meio resolvida, meio desesperada, perdendo o poder sobre a vida criativa. Está se tornando uma máquina neutra. Não consegue amar, mesmo que saiba como começar a amar. Cada pensamento é um demônio, um inferno — se pudesse fazer tantas coisas novamente, ah, como faria tudo de modo diferente! Quer ir para casa, retornar ao útero. Vê o mundo bater uma porta atrás da outra na sua cara, anestesiada, amargurada. Esqueceu o segredo que um dia soube, ah, um dia, o segredo da felicidade, do riso, do abrir as portas. (PLATH, 2017, p. 183)

(...) faça com que um dia eu entenda quem sou e porque aceito quatro anos de casa, comida, exames e trabalhos escolares sem questioná-los mais do que faço. Sinto-me cansada, banal, e agora me torno monossilábica e também tautológica. Amanhã é outro dia a me aproximar da morte (que nunca poderá acontecer comigo, pois eu sou eu, invulnerável). Ao ver suco de laranja & café até o suicida embrionário se anima visivelmente. (PLATH, 2017, p. 217)

No caso dos diários de Sylvia, o útero se apresenta como um abrigo, há um desejo de fuga para ele. O que faz pensar em tal metáfora como um escape diante da hostilidade do mundo e da responsabilidade de ser, como aponta Heidegger:

Existindo, a presença é o fundamento de seu poder-ser porque só pode existir *como o ente* que está entregue à responsabilidade de ser o ente que ela é. Embora não tendo *ela mesma* colocado o fundamento, a presença repousa em sua gravidade que, no humor, se revela como peso. (HEIDEGGER, 2015, p. 364).

⁴⁸ Em *A Redoma de Vidro*, expressa, provavelmente, sobre essa fase, o seguinte: “Vi os anos da minha vida se estendendo como postes telefônicos ao longo de uma estrada, ligados um ao outro através de fios. Conteí um, dois, três... dezenove postes, os fios balançando no ar, e por mais que tentasse eu não conseguia ver poste algum depois do décimo nono.” (PLATH, 2014, p. 106)

Ou seja, existir implica em um encargo, embora isso esteja, na maior parte das vezes, encoberto no impessoal. Em outras partes do diário, Sylvia cita novamente tal desejo, como em: “Não acordo de manhã porque desejo retornar ao útero.” (PLATH, 2017, p. 529) e “(...) tem medo de ir em frente, vive ansiosa para se arrastar de volta ao útero.” (PLATH, 2017, p. 218), o que pode implicar, além disso, em um desejo de não ter nascido, em sentido biológico, por exemplo, ou em uma ideação suicida. Para Heidegger, assim como a morte, o nascimento não é um acontecimento, mas possui caráter existencial e é o “início” da morte, tendo uma estrutura simétrica a esta (ESCUADERO, 2016), conforme visto no subcapítulo “Modo de ser finito”.

Sylvia expressou diversos pensamentos acerca de sua finitude e a crítica a uma existência estereotipada que considerava trivial. Parece ser “assombrada” pela possibilidade de perder-se completamente na decadência ou na multiplicidade de máscaras da dispersão do impessoal:

E você sabe que as coisas palpáveis que tem, sejam quais forem, não podem ser mantidas, elas também apodrecerão e escorrerão por entre seus dedos de pele áspera e rigidez cadavérica. Quer dizer, você vai apodrecer debaixo da terra, então diz, e daí? Quem se importa? Bem, você se importa, não quer viver uma vida apenas, que possa ser estereotipada, que possa ser resumida numa descrição trivial = “Ela era uma moça do tipo” E acabar em vinte e cinco palavras mais ou menos. Você quer viver quantas vidas puder...” (PLATH, 2017, p.82)

10 de Janeiro de 1953: Olhe para a feia máscara morta aqui e não se esqueça dela. É uma máscara de giz que tem por trás veneno seco mortífero, como o anjo da morte. É o que eu era no outono, e o que nunca mais quero ser. A boca amuada em desconsolo, os olhos inexpressivos, enfatiados, insípidos, dormentes: sintomas da decadência interna corrupta. (PLATH, 2017, p. 184)

Noutros trechos, é possível observar a relação entre morte e um questionamento acerca de si. Ao pensar em sua finitude, Sylvia também refletia sobre a forma como levava sua existência, em certos momentos, comparando-se: “Quando estou triste — como ontem, pensando na morte, pensando em morrer, tendo vivido com uma consciência tão limitada do mundo — dos sonhos de glória — em comparação à vida dos grandes autores, estrelas de cinema, psiquiatras.” (PLATH, 2017, p. 434).⁴⁹ Diante de sua finitude, o *Dasein* pode tentar resgatar uma existência e si-mesmo mais autênticos:

Como esta vida inteira desvanecerá, evaporará, se eu não agarrar, segurá-la, enquanto ainda me lembro de uma dor ou um regozijo. (...) Quem sou eu? uma caloura na faculdade estudando história à força & sentindo que me falta identidade,

⁴⁹ Fragmento de 29 de abril de 1958.

tranquilidade? devo ruminar feito vaca: só que a vida não acaba antes de eu ter sofrido: as janelas balançam & ressoam nos caixilhos. (PLATH, 2017, p. 379)⁵⁰

Algum dia, só deus sabe quando, acabarei com esse desespero absurdo, inútil, fútil, cheio de autocomiseração. Recomeçarei a pensar e agir conforme o que penso. A atitude é uma característica muito relativa, lamentável e caprichosa para apoiar nela a fé. Como a areia proverbial, ela desliza, afunda, me suga para o inferno. (PLATH, 2017, p. 180)⁵¹

A autora relata ser “(...) insensata, sem valor” (PLATH, 2017, p. 215), demonstra estar confusa, principalmente com relação às questões de gênero, com a provável entrega e dedicação de seus anos vindouros a um homem no casamento. Expressa insegurança, desejava ser parte de um par romântico, amar e ser amada, mas temia o casamento impregnado pela opressão patriarcal. Esta escolha possivelmente a colocaria em uma posição praticamente exclusiva de dona de casa, cuidadora de filhos e marido, como, via de regra, era imposto socialmente. Temia ser arrastada pelos ditames do impessoal e entregar longos anos de sua existência a um casamento nesses termos, apenas seguindo normas do sistema social:

(...) mulher branca pitoresca, idade 21, está entregando 50 anos, durante os quais amará seus defeitos, honrará suas besteiras, obedecerá a seus caprichos, ignorar suas amantes, cuidará de seus filhos, revestirá com papel florido as paredes de sua casa, o adorará como seu deus mortal, conceberá filhos e novas receitas na labuta e dedicação, e permanecerá fiel a você até que ambos apodreçam e a inevitável sinestesia da morte tome conta de tudo”. Preciso ter certeza absoluta de que ele “o casamento” não é nenhuma jogada glamurosa nem uma fuga efêmera. (PLATH, 2017, p. 214)

Quero amar alguém porque quero ser amada. Num momento de medo posso me atirar debaixo das rodas de um carro, pois os faróis me aterrorizam como se eu fosse um coelho, e na escuridão cega das rodas estarei segura. Sinto-me muito cansada, banal, muito confusa. Não sei quem sou, esta noite. Queria caminhar até cair e não completar o círculo inevitável de volta para casa. (PLATH, 2017, p. 216)

Aqui, compara-se às outras mulheres que aparentam estar felizes em seus casamentos ou sendo criativas, com isso, colocando-se como inferior ou inadequada:

14 de julho — Tudo bem, você chegou ao limite — tentou hoje, após 2 horas de sono apenas, nas duas noites anteriores, a se isolar completamente da responsabilidade: olhou para os lados e viu todo mundo ou casada ou ocupada e feliz e pensando e sendo criativa, e sentiu pavor, enjoo, letargia, pior de tudo, falta de vontade de lidar com tudo. Teve visões de si mesma em camisa de força, tensão na família, literalmente assassinando sua mãe, matando o edifício do amor e do respeito (PLATH, 2017, p. 219)

⁵⁰ Fragmento de 9 de fevereiro de 1958.

⁵¹ Fragmento de 10 de fevereiro de 1958.

Nessa mesma fase, descreve se sentir da seguinte forma: “Mergulhou tão fundo em seu próprio redemoinho íntimo pessimista que não consegue fazer mais nada além de se obrigar a seguir um caminho no qual as ações mais simples tornam-se repugnantes e colossais. Sua mente é incapaz de pensar.” (PLATH, 2017, p. 218). Tem pensamentos suicidas: “Pare de pensar egoisticamente em navalhas & em se machucar & em pôr um fim em tudo. Seu quarto não é sua prisão. Você, sim.” (PLATH, 2017, p. 219). Embora a prisão para Heidegger seja um modo radical de inautenticidade, assim como a metáfora de Plath, indicam um fechamento do *Dasein* em sua inautenticidade. Noutro registro, Sylvia reflete sobre suas metas, pois, mesmo as escritoras as quais considerava “brilhantes”, por fim, cometeram suicídio:

Eis aí a falácia da existência: a ideia de que alguém possa ser feliz para todo o sempre numa dada situação, tendo conseguido se realizar em uma série de aspectos. Por que Virginia Woolf cometeu suicídio? Ou Sara Teasdale — ou outras mulheres brilhantes — neuróticas? Escrever era para elas uma sublimação (ah que palavra horrível) de desejos profundos, básicos? Se eu soubesse. Se eu soubesse em que nível posso colocar minhas metas, minhas exigências para a vida! (PLATH, 2017, p. 179)

Nele, Plath reconhece o inacabamento da existência e como sendo inconsistente que alguém possa manter um estado de felicidade a partir de um determinado momento ou realização. Sylvia cita Woolf e Teasdale e reflete sobre o suicídio das mesmas. Ainda, em um período após sua própria tentativa de suicídio (de 1953), relata:

Sinto minha vida ligada à dela, de certo modo. Eu a amo... desde a leitura de *Mrs. Dalloway* para sr. Crockett - - - e ainda posso ouvir a voz de Elizabeth Drew me causando um arrepio na espinha na imensa sala de aula do *Smith*, quando lia *Ao Farol*. Seu suicídio, senti que o reproduzi no negro verão de 1953. Só não consegui me afogar⁵². Calculo que sempre serei muito sensível, ligeiramente paranóica. Mas também sou muito saudável & resistente aos choques.⁵³ (PLATH, 2017, p. 311-312)

Conforme o trecho acima, é possível perceber a influência de Virginia Woolf na tentativa de suicídio de Plath. Sente um vínculo ou identificação com Virginia para além da admiração por sua literatura, admiração que é difícil de encontrar descrita em relação às

⁵² Em seu romance autobiográfico, *A Redoma de Vidro*, a protagonista Esther idealiza o suicídio através do afogamento: “Pensei que o melhor jeito de morrer era afogada; o pior, queimada” (PLATH, 2014, p. 135); “Resolvi que nadaria até estar cansada demais para voltar. Enquanto avançava, eu sentia o coração batendo como um motor surdo nos meus ouvidos.” (PLATH, 2014, p. 135)

⁵³ Em *A redoma de vidro*, a protagonista relata a aplicação de eletrochoque: “(...) o ar tomado por uma cintilação azulada, e a cada clarão algo me agitava e moía e eu achava que meus ossos se quebrariam e a seiva jorraria de mim como uma planta partida ao meio. Fiquei me perguntando o que é que eu tinha feito de tão terrível!” (PLATH, 2014, p. 123)

pessoas do cotidiano citadas em seus diários, com as quais de fato tem uma relação de ser-com, a qual costuma se dar em um modo tenso e controlado. Em *Um teto todo seu*, Woolf (2024) aborda a dificuldade da mulher escritora e relaciona o talento feminino com a loucura, solidão e até mesmo, o suicídio: “(...) qualquer mulher nascida com um grande talento (...) certamente teria enlouquecido, se suicidado, ou terminado seus dias em alguma cabana solitária” (WOOLF, 2024, p. 57). A partir dos temas abordados nas obras de Woolf e tal identificação, possivelmente, Sylvia pôde sentir algum alívio em seus sentimentos de inadequação. Também se observa que Sylvia se identifica, dentre certos tipos de personagens literários, com os suicidas, como deve ser o caso de Lady Macbeth⁵⁴:

E ficamos acordados até duas da madrugada, na noite passada, lendo Macbeth, dedicados. O que foi ótimo. Fiquei assombrada com antigas palavras: “história de som e fúria”, principalmente. Tão irônico: incorporo o eu poético de personagens que cometem suicídio, adultério ou são assassinados, e acredito plenamente neles, por algum tempo. O que dizem é a Verdade. (PLATH, 2017, p. 237)

Talvez ela encontrou, nessas figuras, algum tipo de consolo, uma vez que o tema tanto da finitude quanto do suicídio tende a ser evitado pelo impessoal. Logo, Sylvia pôde encontrar seu “nicho” na literatura, escritores e personagens que encaravam e discutiam a finitude. A própria autora almejava criar personagens os quais estatiram envolvidos com o tema suicídio, conforme os trechos: “Ann Peregrine era metódica em relação à cometer suicídio (...)” (PLATH, 2017, p. 575) e “Um conto sobre a loucura: suicídio de uma universitária.” (PLATH, 2017, p. 587). Assim, Sylvia poderia tentar compreender o seu ainda-não mais extremo e constitutivo: “Uma moça, há cem anos, viveu como vivo. E ela está morta. Sou o presente, mas sei que também passarei. O momento culminante, o relâmpago fulgurante, chega e some, contínua areia movediça. E eu não quero morrer.” (PLATH, 2017, p. 22). Em seu diário, Sylvia registra uma perspectiva, exposta na atividade de supervisão no período em que era aluna do Smith, do suicídio como um ato de coragem:

Hoje, por falar nisso, a srta. Burton nos conteve quando dissemos impulsivamente que o suicídio era uma fuga “na defensiva?” e ela retrucou que era um ato de coragem — se a pessoa só pudesse viver de modo vil e miserável neste mundo, — deixá-lo. Foi o que pensamos. Uma vez. (PLATH, 2017, p. 261)

Uma outra fonte de inspiração para pensar acerca da finitude que é bastante presente em sua obra é Lázaro, personagem bíblico que ressuscita, e, em seu diário, planejava escrever

⁵⁴ Assim como Sylvia sonha com mãos ensanguentadas, incluindo as suas, conforme seus diários, Lady Macbeth tenta limpar mãos manchadas de sangue — visíveis apenas para ela —, numa situação ligada à culpa: “— Sai, mancha maldita! Sai, estou dizendo.” (SHAKESPEARE, 2011, p. 69)

mais sobre o mesmo: “CONTOS SOBRE HOSPÍCIOS: Tema de Lázaro. Volta do mundo dos mortos. Destruição de termômetros. Enfermaria para os furiosos. LÁZARO MEU AMOR.” (PLATH, 2017, p. 574). Sylvia o fez em um de seus poemas mais destacados, “*Lady Lazarus*”, no qual narra suas tentativas de suicídio, renascimento e revolta feminina. Abaixo cita sentir-se como Lázaro, em seu dário:

Preciso de um pai. Preciso de uma mãe. Preciso de um ombro mais velho e sábio onde chorar. Falo com Deus, mas o céu está vazio e Órion passa sem dizer nada. Sinto-me como Lázaro: a história dele me fascina. Estava morta, levantei-me novamente e até recorrer ao mero aspecto sensorial de ser suicida⁵⁵, de ter chegado tão perto, de sair do túmulo com as cicatrizes⁵⁶ e com as marcas na face⁵⁷ (é minha imaginação) que se tornam mais visíveis: pálidas como um sinal de morte na pele vermelha, fustigada pelo vento, escura de tão bronzeada nas fotografias, em contraste com a palidez invernal tumular. (PLATH, 2017, p. 232)

Após sua tentativa de suicídio⁵⁸ (1953) e a internação psiquiátrica, Sylvia retomou às atividades anteriores de sua rotina, como a faculdade. Desse modo, Sylvia estava lançada no que Heidegger (2015) caracteriza como facilidade da liberdade pretendida pelo impessoalmente-si-mesmo, em uma fuga da estranheza que determina a singularidade do ser-no-mundo. Apesar disso, a autora demonstrava, em seu diário, que a morte ainda era um tema muito presente em seus pensamentos, mencionava sua finitude, almejava existir para além de uma atividade frenética no esquecimento de si mesma. Pelejava no que Heidegger (2015) considera uma “divisão” tênue entre impessoal e estranheza de seu ser:

Eis o terror latente, o sintoma: de repente, é tudo ou nada: ou a gente rompe a casca superficial e mergulha no vácuo sibilante ou não. Não quero retornar a meu caminho intermediário mais normal no qual a essência do mundo é permeada pelo meu ser: comer, ler, escrever, falar, comprar: tudo bom em si e não apenas uma atividade frenética para encobrir o pavor de encarar a si mesma e pelejar até a morte, dizendo: Uma Vida Está Passando! (PLATH, 2017, p. 238)

⁵⁵ Teixeira (2018) rejeita a classificação como “suicida” àquele que ainda existe, o *Dasein* está sempre em possibilidade de..., além disso, acredita que o termo “suicida” já está “banhado” pelo pejorativo do impessoal.

⁵⁶ “There is a charge / For the eyeing of my scars, there is a charge / For the hearing of my heart — it really goes.” Tradução: “Há um preço / Para olhar minhas cicatrizes, há um preço / Para ouvir meu coração — Ele bate forte. (PLATH, 2007, p. 62-65)

⁵⁷ Descreve em *A Redoma de Vidro* que, Esther Greenwood, possui marcas no rosto da tentativa de suicídio “Virei meu rosto na direção dela, exibindo o inchaço roxo e verde no olho. — Eu tentei me matar.” (PLATH, 2014, p. 150)

⁵⁸ Em seu poema, “*Daddy*”, Plath cita sua tentativa de suicídio de 1953: “At twenty I tried to die / And get back, back, back to you.” (PLATH, 2023, p. 131) Tradução: “Aos vinte, tentei morrer / E assim voltar, voltar para você.” (PLATH, 2023, p. 135).

Sylvia demonstrou interesse pela morte em seus diários por anos, embora especialmente seus últimos poemas invoquem imagens mórbidas ou indigestas. Malcolm (2012) relata um contraste entre a imagem da jovem Sylvia Plath dos anos cinquenta e sua obra. De fato, Sylvia aparece sorridente em muitas de suas fotografias, dentro de um padrão de aparência e com uma postura dócil, o que destoa da imagem que é transmitida em seus escritos, pelo menos em suas representações mais íntimas, o que é compreensível, conforme o que vem sendo exposto no presente trabalho. A própria autora parece reconhecer tal ironia em “*Lady Lazarus*”⁵⁹, quando contrasta ser uma “mulher-que-sorri” com suas tentativas de se matar.

Escreveu em seus diários, inclusive, sobre o que viria após a morte: “Quando se morre e apodrece por dentro e não há nada no mundo: nenhum alimento ou sol, nenhuma mulher ou mente mágica alheia consegue alcançar o cerne carcomido de seu planeta alma devastado.” (PLATH, 2017, p. 226) e “(...) talvez eu acorde e me encontre queimando no inferno. Duvido muito. Creio que vou apagar. Negro é o sono; negro é um desmaio; e negra é a morte, sem luz, sem despertar.” (PLATH, 2017, p. 61). Sylvia advém de uma geração de existencialistas pós-segunda guerra, os quais representavam um vazio existencial em sua obra e falta de sentido. De acordo com Casagrande (2008), houve uma onda de pessimismo, bem como reflexão crítica em face aos estragos causados pela segunda guerra mundial, havendo destaque para a filosofia sartreana, por exemplo. Alinhada a esse contexto de pensamento e escritores existencialistas de sua época, Plath não encontra um sentido definido para a existência ou garantias após a morte, mas parece, conforme descreve, confiar que “não somos nada” ou que “tudo se vai e não é nada”. Isso remete ao *Dasein* como sem fundamento, um nada em si mesmo, assim como para a iminência da morte. A autora não afirmava a existência de um inferno ou paraíso “(...) das cinzas às cinzas - - - é isso o que resta, nada de glória, nada de paraíso.” (PLATH, 2017, p. 771), conforme descreveu:

... Não acredito que haja vida após a morte, no sentido literal, não creio que meu ego individual ou que meu espírito seja único e importante o suficiente para despertar após o funeral, subindo ao paraíso, onde repousará entre nuvens rosadas. Se deixamos o corpo para trás, um imperativo, então não somos nada. Só o que me torna diferente de Betty Grable é a pele, a mente, a época e o ambiente em que vivo. (PLATH, 2017, p. 60-61)

⁵⁹ “And I a smiling woman / (...) The second time I meant / To last it out and not come back at all.” (PLATH, 2023, p. 36) Tradução: “Eu, essa mulher-que-sorri. / (...) Na segunda foi proposital, / Queria apagar e nunca mais voltar.” (PLATH, 2023, p. 41). Para Sobreira (2017), Sylvia teve seu desejo de falecer frustrado e precisou voltar a fingir estar feliz, bem como representar os papéis convencionais socialmente impostos à mulher (PLATH, 2003, p. 613 *apud* SOBREIRA, 2017).

“Eu sou eu, e sei de uma coisa, que se pode morrer sem ninguém saber”. Sei um pouco como deve ser — sentir que as águas se fecham por cima de você pela terceira vez, sentir os fluidos internos a escorrer, deixando-a vazia. Ter a mente rompida e seu conteúdo evaporado, desaparecido. Pois, com registro de imagens que temos guardadas em nossas cabeças, tudo se vai e não é nada. (...) Existe vida após a morte — a mente vivendo no papel e a carne vivendo na prole? pode ser. Eu não sei. (PLATH, 2017, p. 61)

É possível observar em seu diário, desde cedo, consciência de suas diversas facetas, dores profundas, bem como de sua finitude. Com a antecipação de sua possibilidade mais própria, Plath evidencia sua indeterminação constitutiva, que costuma permanecer encoberta pelo impessoal. Conforme Heidegger (2015), através da apropriação do ser-para-a-morte, o *Dasein* pode escolher propriamente, ou seja, não dispensa o encargo, enredando-se na impropriedade, mas refaz-se e pode assumir sua existência de forma mais autêntica e intensa, como relatado por Plath:

Chegou a tal ponto que vivo cada momento com terrível intensidade. [...] lembre-se, lembre-se, isto é o momento, este momento, este momento. Viva-o, sinta-o, agarre se a ele. Quero tomar consciência profunda de tudo que considerava favas contadas. Quando a gente sente que aquilo pode ser o adeus, a pancada é mais intensa (PLATH, 2004 p. 32 *apud* Saltarelli, 2017, p.75)

Após o casamento com Ted, fez algumas associações entre a relação do casal e dar cabo da própria vida. Nos trechos abaixo, Sylvia relata que sente segurança na sua relação com Ted, que este não a abandonaria, que ele não considerava tal possibilidade, uma vez que a amava. E que, caso algo os separasse, enlouqueceria ou cometeria suicídio, pois sentia que ele a complementava, estava demasiadamente “misturada a e dependente” (d)ele:

Surpreendo-me muito quando percebo que meu ser inteiro, após 3 anos de esforços, em sua negação e recusa de se tornar flexível e forte novamente tornou-se tão dependente e misturado a Ted que, se algo acontecer a ele, nem sei como conseguiria viver. Acabaria louca ou me matando. Não consigo conceber a vida sem sua presença. Após vinte e cinco anos procurando nos melhores lugares, concluo não haver ninguém como ele, que combine tanto comigo. Que combine com tanta perfeição, que seja meu complemento masculino. Tenha dó. Sou tão estúpida. Realmente estúpida. (PLATH, 2017, p. 317-318)

(...) moça finlandesa esquisita, obcecada com a morte, que comete suicídio (seria culpa dele, em parte? isso realmente ocorreu?) e uma declaração reveladora de que ele (“como a maioria dos homens”) acredita que amar eternamente uma mulher não é incompatível com abandoná-la: amar, abandonar — uma rima adorável. Não acho: e meu homem também não. (PLATH, 2017, p. 397)

Como aponta Heidegger (2015) *apud* Seibt (2014), na alienação, há uma fragmentação de si. Com isso, Sylvia se dispersa na sua relação matrimonial, como visto anteriormente. Por

muitas vezes, colocava seu marido como o centro de sua existência, como se “assumissem a tutela” da mesma. Acreditava e gostaria de envelhecer ao lado de Ted, em uma apreensão mediana de morte. Havia “se entregado sem reservas”, o que pode ser lido como uma tentativa de retirada do seu encargo de ter-de ser ou ocultação de sua responsabilidade existencial, temia que ele abusasse de sua confiança ou a traísse:

Que meus demônios & serafins me mantenham no rumo certo e que possamos viver muito, até chegarem os cabelos brancos & a sabedoria criativa & que possamos morrer num clarão luminoso, um nos braços dos outro. Ele me usa — ele me usa inteira, de modo que estou iluminada e ardo de amor como uma fogueira, e isso é tudo que sempre procurei a vida toda — ser capaz de dar meu amor, minha alegria espontânea, sem reservas, sem me cuidar por medo de que ele abuse de mim ou me traia. (PLATH, 2017, p. 419)

Posteriormente, relata acerca de um evento no qual uma jovem que estava conversando com seu marido, ao vê-la, saiu correndo sem se despedir. Com isso, sentiu ciúmes, o que transformou-se em repulsa, lembrou-se de quando Ted voltava para casa muito tarde e sentiu-se nauseada (PLATH, 2017). Diante de tal decepção, houve um impacto na normalidade de seu cotidiano ao ponto de surgirem pensamentos sobre suicídio, os quais tentou, ao seu modo, resistir: “Não, eu não vou pular da janela nem enfiar o carro de Warren numa árvore, ou encher a garagem de casa de monóxido de carbono & economizar o conserto, nem cortar os pulsos & deitar na banheira.” (PLATH, 2017, p. 453). Percebeu Ted como um “Canastrão vergonhoso”, sentiu-se estúpida por tê-lo amado sinceramente, sido honesta e não o ter traído, desejava ir embora e, ao mesmo tempo, não (PLATH, 2017). Naquele momento, pensou que, ao confiar que Ted era diferente dos outros homens, havia se enganado. Além disso, sentiu-se decepcionada por toda iniciativa financeira, dedicação a datilografar centenas de poemas dele, bem como outros sacrifícios que considerava ter feito pelo marido até então (PLATH, 2017). Conforme Escudero (2016), o *Dasein* está sempre aberto em uma facticidade, podem apresentar-se novos contextos que irão exigir mudança nas escolhas já feitas, assim, é preciso enfrentar as contingências e vulnerabilidades da existência, o que necessita flexibilidade para lidar com os diferentes tipos de impossibilidades, por exemplo. Ao confrontar tais problemas do marido, alteram-se os sentidos que Sylvia tinha para a relação matrimonial e para sua existência. A partir disso, é possível que tenha desvelado-se para a autora o nada enquanto o ser-livre para suas possibilidades existenciárias, bem como o peso de realizar determinadas escolhas. Com isso, pensou em outras pessoas que amava, na sua prática de escrita e ensino, seu senso de dignidade, integridade e outras coisas que importavam para sua existência, embora se preocupasse, pois havia despendido demais suas

economias e, de acordo com a autora, considerava-se falida (PLATH, 2017). Pode ter sido “empurrada” em tal acontecimento para a solidão, o que pode tê-la afinado na tonalidade de humor da angústia e, com isso, feito ela repensar acerca de si, ou “reelaborar a rota” ou, como cita Heidegger (2015), existindo faticamente, “se arrumar”:

Sábado: 19 de julho: A paralisia segue comigo. Como se minha mente parasse & permitisse que os fenômenos da natureza, os besouros verdes coruscantes e cogumelos alaranjados & pica-paus estridentes — me arrastasse como um turbilhão irresistível — como se eu tivesse de mergulhar até o fundo do poço da inexistência, do medo absoluto, antes de poder me erguer outra vez. Meu pior vício é o medo & a racionalização destrutiva. Subitamente, minha vida que sempre teve objetivos definidos, imediatos & de longo prazo — bolsa no Smith, formatura no Smith, vencer um concurso de poesia ou conto, bolsa Fulbright, viagem para a Europa, um amante, um marido — não tem mais ou parece não ter mais nenhum. (PLATH, 2017, p. 474)

Sylvia permaneceu com Ted, mesmo após tal relato. Em seus diários, expressou um medo do abandono, de seu amor não ser aceito (PLATH, 2017). Considerava o medo como “o maior deus”, citava, dentre as suas faces, o medo da solidão, porém, tentava enfrentar seu “visitante” sozinha, resistir à “dependência demasiada” ou dissipação no impessoal que dificultaria um movimento de singularização, “Úlceras: desejo de dependência & sensação de que é errado ser dependente: a gente recusa a dependência do alimento (o leite materno) e acaba dependente, pois adoecer: é culpa da úlcera, não sua.” (PLATH, 2017, p. 534). Para a autora, se aprendesse a lidar com a sua solidão tornaria-se mais nobre. A solidão pode afinar o *Dasein* na angústia que desvela para o ser-para-a-morte, tais elementos, solidão e morte como constitutivos do existir, podem provocar o que Lessa (2012) nomeia sensação de vertigem e perda de solo.

Plath conhecia bem a solidão, acreditava que esta vinha do “(...) fundo vago do ser - - como uma doença no sangue espalhada pelo corpo.” (PLATH, 2017, p. 44) e que existência era desamparada “Meu deus, a vida é solidão, apesar de todos os opiáceos, apesar do falso brilho das ‘festas’ alegres sem propósito algum, apesar dos falsos semblantes sorridentes que todos ostentamos.” (PLATH, 2017, p. 45). Para Heidegger, a solidão é uma condição originária, Lessa (2012) aponta para o fato de que, mesmo com os outros, o *Dasein* é fundamentalmente solitário, pois é, em último caso, responsável por suas escolhas e o outro não pode saciar a angústia existencial. Assim, a autenticidade possui uma relação direta com a solidão. Em seu diário, Sylvia cita a obra “*Ilha dos mortos*” de Böcklin (não se sabe qual das versões), na qual, em sua série, o pintor expressa uma ilha solitária e misteriosa, uma figura de branco é conduzida em direção à ilha, o barqueiro é interpretado como um Caronte

conduzindo uma alma até a ilha de aspecto silencioso e onírico: “Visões estranhas. Uma ilha solitária — Alguém enterrado lá, ou a ilha da totalidade, invisível, essência do ar nas úmidas cavernas dos troncos do ciprestes. Ah, gótico.” (PLATH, 2017, p. 372).

Mesmo com os momentos de alegria e companheirismo, a “solidão da alma” predominava em Plath, algo dentro de si — não sabia o quê — a castigava (PLATH, 2017). Na solidão, o mundo se impõe de maneira incisiva, no entanto, “vira as costas” para o *Dasein*. Dessa forma, a solidão gera estranheza, falta de reconhecimento, suspende o *Dasein* da familiaridade cotidiana e remete ao nada que o fundamenta, provocando o desamparo. A morte, enquanto possibilidade absolutamente insubstituível e mais própria, e o ser face ao fim são ontologicamente solitários.

Em alguns relatos, Plath sente-se entorpecida, como se tudo estivesse suspenso, conforme os trechos: “(...) ondulando, afundando, cobrindo e afogando sem ter nome nem identidade nenhuma. Apenas o nada, e no entanto as sementes do despertar e da vida aguardavam lá, na escuridão.” (PLATH, 2017, p. 66) e “Como se pudesse escapar pelo torpor, sem ter coragem de começar nada. Tudo parece suspenso, o que está havendo?” (PLATH, 2017, p. 316). Noutros, relata uma sensação de sufocamento e frequente aperto no peito, usa a metáfora de que há uma ave em seu coração, apertando-o com suas garras ou debatendo-se nele, o que a impede, por muitas vezes, de realizar atividades ou até mesmo simples ações: “Agora estou tomada pelo desespero, quase histérica, como se sufocasse. Como se uma enorme coruja musculosa se alojasse sobre meu peito, como se as garras segurassem & comprimissem meu coração. (PLATH, 2017, p. 458). Tal sensação remete à disposição afetiva fundamental da angústia, que surge em prol da condição de desamparo e finitude do *Dasein*, “(...) a angústia nos evoca o sentido de estreiteza, aperto, estrangulamento, sufocação, um medo sem objeto claramente identificável. (...) O latim *angust* significa espaço estreito, apertado.” (DANTAS; SÁ e CARRETEIRO, 2009, p. 4). Sylvia refere-se também a palpitações no coração:

Estava curada das palpitações no coração que me atormentaram nos últimos dois dias, praticamente impedindo que eu lesse, pensasse ou mesmo levasse a mão ao peito. Um pássaro alucinado se debatia lá dentro, preso na gaiola de osso, disposto a rompê-la e sair, sacudindo meu corpo inteiro a cada tentativa. Senti vontade de golpear meu coração, arrancá-lo para deter aquela pulsação ridícula que parecia querer saltar de meu coração e sair pelo mundo, seguindo seu próprio rumo. Deitada, com a mão entre os seios, alegre-me por acordar e sentir a batida tranquila, ritmada e quase imperceptível de meu coração em repouso. Levantei-me, esperando a cada momento ser novamente atormentada, mas isso não ocorreu. Desde que acordei estou em paz. (PLATH, 2017, p. 591)

Tais sensações ou corporar podem surgir diante de alguma privação do *Dasein* ou restrição em seu poder-ser (BRITO; AZEVEDO e OLIVEIRA, 2015). Sylvia alega ser visitada por uma figura que nomeia *Johnny Panic*: “Quando Johnny Panic invade meu coração, não consigo ser espirituosa, nem original ou criativa.” (PLATH, 2017, p. 603). Em seu conto “*Johnny Panic e a bíblia dos sonhos*”, expõe o seguinte:

Talvez um rato comece muito cedo a pensar que o mundo é governado por esses pés enormes. Bem, daqui do meu lugar concluí que o mundo é governado por uma coisa e uma coisa só. O pânico com cara-de-cão, cara-de-diabo, cara-de-bruxa, cara-de-puta, o pânico com letras maiúsculas que nem cara tem — é sempre o mesmo Johnny Panic, seja acordado ou adormecido. (PLATH, 2020, p. 19)

Sylvia descreve *Johnny Panic* como sem face, ou seja, de certo modo, como algo ou alguém indeterminado, que, assim como o que é comumente descrito nos chamados ataques de pânico, ameaça a existência. É possível que *Johnny Panic* seja uma articulação literária sensível da angústia. Ainda, em seu conto, a *Assassina-de-Johnny-Panic* é a máquina de eletrochoque e os “falsos sacerdotes com jalecos cirúrgicos brancos e máscaras” (PLATH, 2020, p. 39) têm como único objetivo destruir *Johnny Panic*:

No momento em que pareço estar mais perdida, o rosto de Johnny Panic aparece numa auréola de lâmpadas a arco lá no teto. Estremeço como uma folha nos dentes da glória (...) A sua Palavra libera a descarga e ilumina o universo. O ar crepita com seus anjos de língua azul e halo de raio. Seu amor é o salto de vinte andares, a corda no pescoço, a faca no coração. Ele jamais esquece os seus. (PLATH, 2020, p. 39-40)

É possível que, diante da finitude, falta de controle ou angústia, Sylvia experiencie impropriamente, através da angústia velada, o temor, como uma ameaça ao seu ser-no-mundo através de tais sensações de sufocamento, palpitação ou afins, como descreve.

Segunda-feira: 15 de setembro: Um pouco de bravata & o medo toma conta. Um pânico absoluto & destrutivo: aqui terminam todos os diários — as trepadeiras na parede de tijolo do outro lado terminam num galho retorcido como uma cobra verde. Nomes, palavras, são poder. Sinto medo. Do quê? De viver sem ter vivido, particularmente. O que importa? (PLATH, 2017, p. 489)

Com isso, questiona sobre o visitante inconveniente, em seu diário: “(...) algum dia me livrarei de Johnny Panic?” (PLATH, 2017, p. 602). Quando *Johnny Panic* surgia, Sylvia sentia seu mundo abalar-se, seus projetos ameaçados, “Quando esses elos que construímos com o mundo perdem seu fundamento, o nada sobre o qual eles foram construídos torna-se evidente, e a angústia torna-se o sentimento prevalente.” (SANTOS, 2012 p. 199). Através da

angústia face ao fim, o *Dasein* pode apropriar-se de modo singular de sua existência. No entanto, lidamos cotidianamente com essa disposição afetiva fundamental no modo da fuga ou do encobrimento. Na angústia, antecipamos a morte como possibilidade mais própria, irremissível e extrema. A partir disso, “A angústia conclama o ser-aí a decidir-se por si mesmo, no sentido de uma apropriação singular do seu existir.” (HEIDEGGER, 1989 *apud* DANTAS; SÁ e CARRETEIRO, 2009, p. 4). Portanto, de acordo com Waelhens (1946) *apud* Ferreira (2002) o *Dasein* angustia-se em sua condição de solidão e frente ao seu ser-para-a-morte ou a sua finitude.

Diante disso, o *Dasein* é convocado a assumir a responsabilidade e o peso de suas escolhas existenciais. Isso não quer dizer, no entanto, uma saída do impessoal. Como aponta Ferreira (2002), a consciência de sua decadência ou impropriedade “coincide com o sentimento de culpa e de falta” (FERREIRA, 2002, p. 2). Segundo o autor, a culpa⁶⁰ fundamenta a decadência, ela tem um sentido de falta ou ideia de “débito”, no entanto, conforme Heidegger (2015), não se trata de um caráter de privação, mas uma característica que viabiliza o próprio movimento de singularização:

(...) nada pode faltar de modo essencial à existência (...) porque seu caráter ontológico é inteiramente diverso de todo ser simplesmente dado. Por outro lado, a ideia de “débito” [de falta] não está isenta do caráter de não. (...) Determinamos de maneira existencial e formal a idéia de “débito” [falta] do seguinte modo: ser-fundamento de um ser determinado por um não, isto é, ser fundamento de um nada (HEIDEGGER, 1993, p. 70 *apud* FERREIRA, 2002, p. 2)

Para Heidegger, a culpa que o *Dasein* carrega envolve uma espécie de negatividade e todo projeto existencial é essencialmente negativo (*nichtig*), pois a projeção de certas possibilidades exclui outras e, com isso, o *Dasein* carrega seu fardo de negatividade (ESCUADERO, 2016). Desse modo, o *Dasein* é determinado por um não e tem como fundamento um *nada*, conforme Heidegger: “(...) podendo-ser, ela está sempre numa ou noutra possibilidade, ela constantemente *não* é uma ou outra e, no projeto existenciário, recusa uma ou outra. Enquanto lançado, o projeto não se determina apenas pelo nada de ser-fundamento. *Enquanto* projeto, ele é em si mesmo essencialmente um *nada*.” (HEIDEGGER, 2015, p. 365). Em sua essência, o ser do *Dasein* é *totalmente impregnado do nada* e, a partir dessa nulidade, o *Dasein* *como tal é e está em dívida* (HEIDEGGER, 2015). Uma vez responsável pela negação de possibilidades de existência, o *Dasein* é

⁶⁰ A “(...) culpa existencial despertada permite-nos entender as diversas culpas do dia-a-dia” (TEIXEIRA, 2018, p. 83)

ontologicamente sempre culpado. Esta culpa constitutiva da existência do *Dasein* permanece imediata e regularmente escondida no cotidiano (ESCUADERO, 2016). A culpa é bastante citada nos diários de Sylvia: “Tenho tempo para escrever e estou erguendo um muro de culpa, tijolo por tijolo.” (PLATH, 2017, p. 546). O *Dasein* fundamenta-se na existência, em suas possibilidades de ser, ele precisa determinar-se através delas, ontologicamente culpado e responsável pelo encargo de sua existência. Plath expressa, nos diários, sobre conciliar as diversas possibilidades e sua finitude:

Tanto trabalho pela frente, ler, pensar, viver. Uma vida inteira não é longa o bastante nem a juventude nem a velhice são longas o bastante. Imortalidade e permanência que se danem. Claro que as desejo, mas são inexistentes e não importam quando eu vou apodrecer debaixo da terra. Só quero dizer o seguinte: Fiz o máximo de um serviço medíocre. Foi uma luta boa, enquanto durou. E assim a vida segue. (PLATH, 2017, p. 177)

Relata sentir bastante dúvida quanto às suas escolhas: “Eu também não aguento mais. Cansei da incerteza terrível de nossas vidas vagas.” (PLATH, 2017, p. 605). Em sua metáfora diante da figueira⁶¹ verde, é possível perceber a sua indecisão como um traço marcante. Sylvia ricocheteia entre certezas e dúvidas, as incertezas das convicções passadas lançam sombra sobre as garantias e estas, conforme cita, passarão também para “o reino do nada e do vazio” (PLATH, 2017, p. 213-2014). Diante de tantos caminhos possíveis, era desagradável para a autora ter de ser, que escolher por si, sem intermediários, em suas limitações e carregar o encargo da existência:

... Para que serve minha vida e o que vou fazer com ela? não sei e sinto medo. Não posso ler todos os livros que quero; não posso ser todas as pessoas que quero e viver todas as vidas que quero. Não posso desenvolver em mim todas as aptidões que quero. E o que quero? Quero viver e sentir as nuances, os tons e as variações das experiências físicas e mentais possíveis da minha existência. E sou terrivelmente limitada (...) Tenho muita vida pela frente, mas inexplicavelmente sinto-me triste e fraca. No fundo, talvez se possa localizar tal sentimento em meu desagrado por ter de escolher entre alternativas. Talvez por isso queira ser todos — assim, ninguém pode me culpar por eu ser eu. (PLATH, 2017, p. 59-60)

Percebe-se, pelo relato acima, que Sylvia tenta escapar do peso de ter de ser e de uma culpa mais profunda e envolvida com a liberdade que dá condição para que a autora realize

⁶¹ “Eu via minha vida se ramificando à minha frente como a figueira verde daquele conto. Da ponta de cada galho, como um enorme figo púrpura, um futuro maravilhoso acenava e cintilava. (...) Me vi sentada embaixo da árvore, morrendo de fome, simplesmente porque não conseguia decidir com qual figo eu ficaria. Eu queria todos eles, mas escolher um significava perder todo o resto, e enquanto eu ficava ali sentada, incapaz de tomar uma decisão, os figos começaram a encolher e ficar pretos e, um por um, desabaram no chão aos meus pés.” (PLATH, 2014, p. 67-68)

suas escolhas. O que, de acordo com a filosofia heideggeriana, seria uma luta perdida. Relata ainda acerca de culpa, em seu diário: “Me libertar. A culpa, a necessidade de punição é absurda. Sou uma vítima do pecado original, que é a natural indolência humana, parte do fardo da humanidade.” (PLATH, 2017, p. 542). Sente que, uma vez culpada, deve ser punida. De acordo com Escudero (2016), além da angústia viabilizar uma relação mais própria do *Dasein* com sua finitude, essa tonalidade de humor fundamental possibilita uma sintonização com a voz da consciência (*Stimme des Gewissens*) que expõe o *Dasein* ao seu isolamento, bem como o convoca (*Aufruf*) para aceitar a sua culpa radical e assumir a responsabilidade por ser ele mesmo. A voz da consciência permite ao *Dasein* compreender melhor quem se é e quem pretende se tornar, é um apelo que vem do *Dasein* e para além do mesmo, bem como o desafia (*Anruf*) (HEIDEGGER, 2015). Caído na estrutura da cotidianidade, o *Dasein* não costuma escutar a voz de sua consciência, no entanto, pode dar ouvidos a si mesmo, limpando o “(...) ‘ruído’ da ambiguidade múltipla e variada da falação cotidianamente ‘nova’” (HEIDEGGER, 2015, p. 349). O apelo se desvela, ele é um modo de *fala*, esse possui caráter de *interpelação* do *Dasein* para o seu poder-ser-si-mesmo mais próprio, é um apelo inequívoco, irrevogável, que não se discute, ou seja, que não está aberto ao debate (ESCUADERO, 2016). O apelo não tem conteúdo ou verbalização, conforme Heidegger (2015): “A fala da consciência sempre e apenas se dá em silêncio.” (HEIDEGGER, 2015, p. 55). Portanto, a fala silenciosa da consciência destoa da algazarra do falatório, como aponta Escudero (2016), o silêncio (*Verschwiegenheit*) expressa e comunica a distinção entre o eu cotidiano (*Man-selbst*) e o si-mesmo próprio (*eigentliches Selbst*). Conforme Heidegger (2015):

O apelo não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar. Muito menos pretende iniciar, no próprio interpelado, uma “conversa consigo mesmo”. “Nada” é con-fessado para o si-mesmo interpelado, mas este é *apelado* para si mesmo, ou seja, para assumir o seu poder-ser mais próprio. (HEIDEGGER, 2015, p. 352)

O apelo da consciência convida o *Dasein* a parar de fugir de sua finitude e aceitar-se enquanto ser face ao fim. Na antecipação de sua possibilidade mais radical, o *Dasein* pode projetar-se autenticamente para além das deturpações ou alienações do impessoal. Antecipar a morte não significa que, para existir autenticamente, o *Dasein* precise pensar ou falar constantemente sobre o seu fim, tampouco buscar a essência da existência autêntica no suicídio ou em sua aniquilação (HEIDEGGER, 2011). Na antecipação, o *Dasein* compreende-se no poder-ser mais próprio, aberto no querer-ter-consciência (HEIDEGGER,

2015). A estranheza abre-se pela disposição da angústia que lhe pertence, na *angústia da consciência*, o *Dasein* é colocado diante da estranheza de si mesmo (HEIDEGGER, 2015). Conforme Heidegger: “(...) o apelo provém da mudez da estranheza e reclama a presença apelada para aquietar-se na quietude de si mesma”. (HEIDEGGER, 2015, p. 377), por isso, o modo de articulação da consciência é a silenciosidade, esta “(...) retira a palavra da falação e da compreensão impessoal” (HEIDEGGER, 2015, p. 378). Dessa forma, o poder-ser próprio do *Dasein* testemunhado na consciência está alinhado com os três momentos estruturais de sua abertura, compreensão (querer-ter-consciência), disposição (angústia) e discurso (silêncio).

A partir da modificação da vida cotidiana e conquista de sua propriedade, o *Dasein* abre-se na resolução (*Entschlossenheit*). Conforme Escudero (2016), esse resgate pela consciência possibilita ao *Dasein* uma relação mais própria com os outros, pois permite que estes também exerçam seu poder-ser mais próprio, ou seja, a relação mais autêntica consigo mesmo do *Dasein* tende a estender-se para sua existência em conjunto. A resolução expressa para o *Dasein* sua própria finitude e tem como finalidade, conforme Escudero (2016), tornar o *Dasein* transparente para si mesmo. Tal transparência é propiciada pela decisão (*Entschluß*), o *Dasein* decide-se diante de possibilidades faticamente determinadas, ou seja, o decisivo não desprende o *Dasein* do mundo. De acordo com Heidegger (2015), o *Dasein* enquanto ser-si-mesmo mais próprio não se isola em um eu solto no ar, mas “O decisivo é justamente o projeto e a determinação que abrem as possibilidades faticamente dadas a cada vez. A indeterminação que caracteriza cada poder-ser faticamente lançado da presença pertence necessariamente à decisão.” (HEIDEGGER, 2015, p. 380). A decisão traz o si-mesmo para o ser que se ocupa e que é com os outros na preocupação, o poder-ser escolhe a si mesmo em sua liberdade como ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2015).

Plath parece lidar com sua culpa de modo a tentar, talvez, expiá-la através de uma punição. De acordo com Escudero (2016), há uma dimensão da culpa que nomeia herança contraída (passado) e outra dimensão associada à responsabilidade (futuro). O passado dá uma base ao *Dasein* e ao seu projeto, pois, de certa forma, precisamos conviver com os fatos que não podemos alterar e que são indelévels para nós, logo, não há como “zerar” o passado ou ignorá-lo, há uma herança contraída (ESCUADERO, 2016). Com base no passado, o *Dasein* projeta certas possibilidades e exclui outras, forçado a escolher, sendo impróprio negar ou fingir que não detém tal capacidade e responsabilidade (ESCUADERO, 2016). Diante da culpa, Plath parece lidar tanto com seu o passado quanto com o seu futuro, em boa parte de seus

relatos, em um modo impróprio, pois salienta o castigo⁶² ou a imolação por suas escolhas. Isso é bastante perceptível, principalmente sob o espectro do que considera ser o julgamento de sua mãe: “Ela me elogia, e sinto necessidade disso: eu me castigo em tudo. Sou confusa. (PLATH, 2017, p. 534); “Cada página em branco é um castigo pelos meus crimes” PLATH, 2004, *apud* SALTARELLI, 2017, p. 142). Sylvia tenta livrar-se da culpa, mas isso só seria possível se a culpa à qual a autora se referia fosse aquela vulgarmente compreendida. De acordo com Heidegger (2015), a “dívida” inerente ao ser do *Dasein* não é negociável, é anterior a qualquer quantificação. Para Sylvia, parecia que não seguir as instruções ou não atender às expectativas maternas deveria ser julgado e punido com dor: “INDAGUE A RESPEITO DO AMOR MATERNO: Por que tais sentimentos. Por que a culpa: como se o sexo, mesmo legalmente suportado, deva ser ‘pago’ com dor. Provavelmente interpreto a dor como julgamento: dor do parto, até mesmo um filho deformado.” (PLATH, 2017, p. 528). Conforme Heidegger (2015):

Esses significados vulgares de ser e estar em dívida enquanto “ter dívida junto a...” e “ser aquele a quem algo se deve...” podem misturar-se e determinar um comportamento que denominamos de “*fazer-se culpado*”, ou seja, sendo responsável por uma dívida, ferir seu direito e por isso tornar-se passível de punição. (HEIDEGGER, 2015, p. 361)

Além disso, relaciona tal punição com os “tratamentos de choque” pelos quais passou: “Por que, após os três ou quatro tratamentos de choque, ‘surpreendentemente breves’ eu me senti nas nuvens? porque sinto necessidade de ser castigada, de me punir. Por que agora acho que deveria me sentir culpada, infeliz: e sentir uma culpa que não tenho?” (PLATH, 2017, p. 528). Ainda, sobre o desejo de punir-se, sente que não pode desapontar aqueles que lhe são caros: “A necessidade de me punir pode ser horrível, chegando ao ponto de desapontar T de um jeito ou de outro, deliberada e maldosamente. Esse é meu pior castigo. E não escrever. Saber disso é o primeiro passo para me defender.” (PLATH, 2017, p. 528). No trecho abaixo, Sylvia refere-se, novamente, à sua mãe, uma figura central quando aborda a questão da culpa:

Exceto quando sinto culpa, quando sinto que não deveria ser feliz, pois não estou fazendo o que todas as figuras maternas de minha vida gostariam que eu fizesse. Eu as odeio, portanto. Fico muito triste por não fazer o que todo mundo e todas as mães de cabelos brancos desejam em sua velhice. (PLATH, 2017, p. 501)

⁶² “Chorei de desespero, como antigamente, com RB ontem. Ela disse que não estou indo tão mal assim: creio que vou melhorar e depois sinto que não consigo; preciso ser castigada.” (PLATH, 2017, p. 541). Sylvia relata sentir-se aliviada e exausta com conversas na terapia com “RB”.

Sylvia sentia amar a sua mãe na ausência e, contraditoriamente, odiá-la quando presente. Sentia dó ou pena pela tragédia da mãe, por esta ser “uma mulher sem homem” (PLATH, 2017). Ao realizar sessões com a psiquiatra Ruth Beuscher (RB), ficou aliviada por permitir-se sentir ódio da sua mãe, “autorizada” por “RB”: “Melhor do que tratamento de choque: ‘Eu lhe dou permissão para odiar sua mãe.’” (PLATH, 2017, p. 497). Com isso, aliviou o pânico:

Mas, embora eu me sinta bem para danar ao expressar a hostilidade por minha mãe, livrando-me do Pássaro do Pânico em meu coração e em minha máquina de escrever “por quê?” não posso seguir pela vida telefonando para RB de Paris, de Londres, do interior de Maine: “Doutora, posso continuar odiando minha mãe?”. “Claro que pode: odeie odeie odeie.” “Obrigada, doutora. Eu a odeio, sem dúvida alguma.” (PLATH, 2017, p. 497)

Acreditava que sua mãe sacrificaria a vida por ela, porém tal ideia não a agradava. Gostaria, conforme relata, de passar na rua sem falar com sua mãe, esta deprimia Sylvia, porém, apesar de sentir-se hostil em relação à sua figura materna e desejar, como cita: “(...) tirar minha vida de suas mãos quentes sarnentas. Minha vida, minha arte, meu marido, meu filho por conceber. Ela é uma assassina. Atenção. Ela é mortífera como uma serpente, debaixo de seu brilhante manto verde e dourado.” (PLATH, 2017, p. 502), não poderia agir assim, pois “era a sua mãe”, conforme justificativa. Tal justificativa parece encontrar respaldo no falatório e na regulação do impessoal que dita que uma filha não pode odiar sua mãe ou, até mesmo, conforme a cultura cristã, que impõe seu mandamento de honra aos pais. Com isso, Sylvia iria contra uma norma geral ao admitir sentimentos considerados “negativos” pela pessoa que “concedeu-lhe a vida no ventre sagrado”. Segundo Galvão (2015), é possível interpretar, a partir do discurso de Plath, que a dominação de sua mãe poderia ocorrer através da vitimização⁶³ como uma estratégia, como é o caso da “*mater dolorosa*”⁶⁴. Beauvoir (2019) aponta que, em tais casos, as mães dedicam-se exacerbadamente aos seus filhos, abdicando

⁶³ Em *A redoma de vidro*, a protagonista descreve sua mãe com um “ar amoroso e recriminador” (PLATH, 2014, p. 193 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023, p. 202). Também relata o seguinte sobre a visita de sua mãe ao hospital psiquiátrico, quando internada: “Minha mãe era a pior. Ela nunca me censurava, mas ficava implorando, com uma expressão de sofrimento, que eu dissesse o que ela tinha feito de errado” (PLATH, 2014, p. 227 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023, p. 203).

⁶⁴ “Mas é principalmente certa forma masoquista da maternidade que ameaça pesar fortemente sobre a jovem. Certas mulheres sentem sua feminilidade como uma maldição absoluta: desejam ou acolhem uma filha com o amargo prazer de se reencontrar em outra vítima; e, ao mesmo tempo, julgam-se culpadas de a ter dado à luz; seus remorsos, a piedade que sentem por si mesmas através da filha traduzem-se por ansiedades infinitas” (BEAUVOIR, 2019, p. 605-606). É importante olharmos para tais passagens de *O segundo sexo* com um olhar crítico e “atualizado”, embora seja uma dinâmica que pode ser comumente observada na relação entre mãe e filha, é preciso reforçar que não é um objetivo deste trabalho impor uma visão determinista sobre tal relação ou uma regra, muito menos delimitar às mães um papel de vilania ou geradora de traumas da filha. Trata-se, muito mais, de expor as possíveis nuances de tal relação afetadas pelo contexto patriarcal.

dos prazeres e empregando seus sofrimentos como uma arma sádica. Tal dinâmica pode ocorrer em proporções ainda maiores e as pretensões podem aumentar na relação entre mãe e filha. Sylvia sentia que sua mãe a usava como uma extensão de si e refletia sobre como se sentiria com a morte dela: “Quando morrer, o que sentirei? Desejo sua morte para que eu possa ter certeza de quem sou: assim poderei saber que sentimentos abrigo, mesmo que alguns sejam parecidos com os dela, serão realmente meus.” (PLATH, 2017, p. 521).

Embora não se possa afirmar com certeza que essa tenha sido a configuração ôntica-existenciária da relação entre Plath e sua mãe, Quintas (2020) aborda os efeitos existenciais da ausência de confiança nesse tipo de vínculo. Segundo a autora, a falta de cuidado e a ausência de confiança na relação materno-filial são aspectos significativos que afetam a coexistência com os outros, a tonalidade afetiva e a corporeidade. Em sua pesquisa, a autora afirma:

(...) o desabrigo sentido em relação às respectivas mães desfavoreceu o poder-ser, implicando assim na restrição do desvelamento das possibilidades futuras. Os sentimentos experienciados na relação materna (incompreensão, solidão, desamparo, angústia, autoestima baixa, insegurança, incapacidade e culpa) eram vividos do mesmo modo na correspondência com os outros, com as coisas e consigo mesmas (QUINTAS, 2020, p. 96).

Independente de como se deu a dinâmica entre Plath e sua mãe, nesse caso, é preciso assumir que há uma imposição social na qual a mãe deve reproduzir a opressão infligida pelo patriarcado na filha e “(...) acaba por se reproduzir simbolicamente fazendo repetir-se o próprio sistema em que é gerada.” (BEAUVOIR, 2019, p. 854). Não há uma relação que seja essencialmente amorosa, diferente do que se compreende, por muitas vezes, no falatório. Com isso, Sylvia poderia sentir ódio por sua mãe e vice-versa. Beauvoir (2019) aponta que o amor materno, por exemplo, não é algo natural: “Não há mãe ‘desnaturada’, posto que o amor materno nada tem de natural; mas precisamente por causa disso há mães más.” (BEAUVOIR, 2019, p. 611). Ainda, em uma relação com o outro, podem haver diversos sentimentos, estes podem ser tanto contraditórios quanto inconstantes, isso faz parte da mobilidade existencial, como aponta Silva (2021):

(...) percebe-se tal ambiguidade na cotidianidade do ser-aí, pois existindo nuances nesta existência, em que ser-aí permeia entre o autêntico e inautêntico, uma oscilação característica deste lançar-se no mundo dá quanto de anuidade onde as possibilidades de projeção do ser-aí se movimentam dinamicamente (SILVA, 2021, p. 61).

Há, originariamente, um conflito entre a compreensão autêntica e inautêntica. É compreensível a confusão de Sylvia diante de seus próprios sentimentos, pois a autora tende a censurar-se por sua violação de leis morais ou desobediência às normas sociais.

A finitude e a culpa constitutivas do *Dasein* possibilitam a moralidade e com ela a distinção entre o bem e o mal, uma consciência que Heidegger considera vulgar, não em tom pejorativo, mas por ser comum no cotidiano (ESCUADERO, 2016). A consciência ontológica dissolve-se em consciência psicológica, moral, teológica ou religiosa (*des Gewissens*). No caso da consciência má e boa, nesta há uma possibilidade de interpretação de consciência como tranquila, sem dívidas pendentes, livre de culpa ou sem remorso (HEIDEGGER, 2015), distintamente da coincidência originária. No entanto, como afirma Heidegger (2015), “Não se pode determinar o ser e estar em dívida originário pela moralidade porque está já o pressupõe.” (HEIDEGGER, 2015, p. 366). Além disso, para o filósofo, “O querer-ter-consciência dista tanto da busca de culpabilizações fáticas quanto da tendência de *livrar-se* da ‘dívida’ em seu sentido essencial. (HEIDEGGER, 2015, p. 368), diferente da interpretação cotidiana, que se mantém no cálculo e na compensação de “culpa” e “não culpa”, tendência mais presente quando se observa os trechos do diário nos quais Sylvia aborda sua relação com a mãe.

Ademais, Plath comparava sua relação com Ted à de sua mãe com seu pai da seguinte forma em seus diários: “Não o matarei como você matou meu pai. Ele tem alma, seu sexo é forte como deve ser. Ele não vai morrer tão cedo. Fique fora disso.” (PLATH, 2017, p. 502) e reafirmava ser feliz com Ted, apesar de, segundo a autora, ter feito exatamente o que sua mãe havia dito para não fazer. Sylvia considerava que era feliz, mesmo fazendo algo que considerava “tão perigoso”, seguindo seu próprio coração e mente, em oposição aos conselhos de sua mãe, provavelmente deixando-a atônita (PLATH, 2017). Para Sylvia, sua mãe também a invejava, e esta era a culpada por ter se sacrificado⁶⁵ em prol dela ou do irmão. Por outro lado, a autora sentia-se pressionada a compensar a mãe, uma vez que esta abriu mão de sua felicidade pela família: “DO QUE SINTO CULPA? Ter um homem, ser feliz: ela perdeu tanto o marido quanto a felicidade, teve de se virar com Warren e comigo, como substitutos do homem, e nossa felicidade serviu para compensar a perda dela.” (PLATH, 2017, p. 520).

Além da recusa aos conselhos de sua mãe, que eram como “velhas âncoras”, acreditava que a envergonhou com sua tentativa de suicídio e internação: “A filha tentou se

⁶⁵ “Depois que meu pai morreu, ela começou a dar aulas de taquigrafia e datilografia para nos sustentar. Ela secretamente odiava fazer aquilo, assim como odiava meu pai por ter morrido sem deixar um tostão porque não confiava em corretores de seguro.” (PLATH, 2014, p. 37). Trecho retirado de *A redoma de Vidro*.

matar e fez com que passasse vergonha, indo para um sanatório para doentes mentais: menina ruim, desgraçada, ingrata. Ela não tinha segurança. Onde Foi Que Eu Errei. Como o destino fora capaz de puní-la assim, se era tão nobre e boa?” (PLATH, 2017, p. 500). Em seu diário, “atribui” tanto a morte de seu pai⁶⁶ quanto seu desejo de matar-se à sua mãe:

Então, como eu manifesto o ódio pela minha mãe? Nas emoções mais profundas penso nela como um inimigo: alguém que “matou” meu pai, meu primeiro aliado masculino no mundo. Ela é uma assassina da masculinidade. Deito-me na cama quando penso que minha mente ficará vazia para sempre e penso no regozijo que seria matá-la, estrangular sua garganta magra cheia de veias que nunca pôde ser grande o bastante para me proteger do mundo. Mas eu era boa demais para matar. Tentei me matar: para deixar de ser um constrangimento para as pessoas que amo e para me livrar do inferno do vácuo mental. Muito bem: Faça a ti o que farias aos outros. Eu seria capaz de matá-la, por isso me matei. (PLATH, 2017, p. 501)

Em seu romance, *A redoma de vidro*, — publicado menos de um mês antes de sua morte —, a personagem Esther tem um agravamento significativo de seu estado mental ao retornar do seu estágio para a casa de sua mãe⁶⁷ (PLATH, 2014, *apud* BERTACINI; COSTA, 2023). A protagonista do romance diz o seguinte: “(...) eu havia prometido a mim mesma nunca mais morar na mesma casa que a minha mãe por mais de uma semana.” (PLATH, 2014, p. 102), o que é congruente com a narrativa sobre os afetos em relação à mãe nos diários de Sylvia. Também relata, no romance, sentir dificuldade para ler, escrever, realizar tarefas diárias, cuidados pessoais⁶⁸ e alimentação no período em que esteve na casa da mãe (PLATH, 2014 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023). No diário, alega que seus sentimentos e desejos para o suicídio advém do ódio à sua mãe, misturado com suas próprias frustrações consigo mesma:

Li “Luto e Melancolia” de Freud esta manhã, depois que Ted foi para a biblioteca. Uma descrição quase exata de meus sentimentos e motivos para o suicídio: um impulso assassino⁶⁹ transferido de minha mãe para mim mesma: a metáfora do “vampiro” usada por Freud, “sugando o ego”: é exatamente o que sinto que me bloqueia a escrita: o espectro de minha mãe. Mascaro minha autodegradação “a

⁶⁶ “Foi aí que me lembrei que nunca tinha chorado pela morte do meu pai. Minha mãe também não tinha chorado. Tinha apenas aberto um sorriso e falado que era até bom que ele tivesse morrido, porque se continuasse vivo teria sido um inválido até o fim da vida, e isso era algo que ele não suportaria — teria preferido morrer.” (PLATH, 2014, 142). Trecho retirado de *A redoma de Vidro*.

⁶⁷ A protagonista do romance demonstra estar exausta e apática nos trechos: “Engatinhei de volta à cama e cobri minha cabeça com os lençóis. [...] Eu não via motivo para me levantar. Eu não ansiava por nada” (PLATH, 2014, p. 134 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023, p. 200) e “Me enfiei no espaço entre o colchão e o estrado e deixei o colchão cair sobre mim como uma lápide [...] mas o colchão não era pesado o bastante. Eu precisaria de mais uma tonelada para conseguir dormir” (PLATH, 2014, p. 139 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023, p. 200)

⁶⁸ “Eu ainda estava usando a saia rodada e a blusa branca [...] eu não as lavara nas três semanas em que estive em casa. [...] Também fazia três semanas que eu não lavava o cabelo” (PLATH, 2014, p. 143 *apud* BERTACINI; COSTA, 2023, p. 200)

⁶⁹ Cita em seu diário o “complexo de Electra” (PLATH, 2017, p. 591)

transferência do ódio por ela” e a misturo com minhas próprias frustrações reais comigo mesma, até que se torna difícil demais distinguir o que é realmente crítica falsa e um impedimento que possa ser mudado realmente. Como posso me livrar da depressão: recusando-me a crer que ela tem qualquer poder sobre mim, como as bruxas velhas para quem deixamos pratos de leite e mel? (PLATH, 2017, p. 518-519)

A partir de sua leitura de Freud, Sylvia parecia interpretar sua tentativa de suicídio de 1953 como um ato fortemente ligado à figura materna. Em uma interpretação psicanalítica, poderia ser uma expressão de seu desejo de exercer violência contra sua mãe deslocada para si, conforme a autora cita em algumas passagens de seu diário. No que tange à sua relação fraterna, para Heidegger (2015), o *Dasein* decidido pode ter uma relação mais autêntica com os outros, nessa convivência, não brotam compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal. Tendo isso em vista, em seu diário, Sylvia demonstra ter uma relação ambígua, invejosa e competitiva com seu irmão, por exemplo. Seu ser-com é permeado pela culpa ôntica, concebida como algo que falta, em termos de uma deficiência (*Mangel*). Sylvia sente que não recebe o amor materno, além do senso de inferioridade em relação ao irmão Warren. Com isso, precisaria conquistar o amor de sua mãe através da escrita e, uma vez que se sente bloqueada para tal atividade ou insatisfeita, tenta o suicídio:

POR QUE NÃO SINTO QUE ELA ME AMA? O QUE ESPERO EXATAMENTE QUE SEJA O “AMOR” POR PARTE DELA? O QUE É QUE NÃO RECEBO E ME FAZ CHORAR? Creio que sempre senti que ela me usa como uma extensão de si mesma; que eu, quando cometo suicídio ou tento, faço com que ela passe “vergonha” sinta-se acusada. O que é verdade, claro. Trata-se de uma acusação de que seu amor foi ineficaz. Também há o sentimento de competir com Warren: a imagem monumental de Harvard equivale a ele. Como gostaria de saber, mamãe entendeu minha tentativa de suicídio? Como resultado da incapacidade de escrever, sem dúvida. Eu achava que não podia escrever porque ela ia se apropriar de tudo. Só isso? Eu sentia que, se não escrevesse, ninguém me aceitaria como ser humano. Escrever, portanto, era um modo de substituir minha personalidade: se você não me ama, ame o que escrevo & me ame por escrever. Há muito mais: um modo de organizar e reorganizar o caos da experiência. (PLATH, 2017, p. 519-520)

A respeito dos conselhos da mãe de Sylvia, que representavam, para a autora, os ditames do impessoal, fazendo com que temesse ser uma mera extensão da mãe, a figura materna a paralisava e bloqueava sua escrita, como relata. Talvez, a conquista da admiração da mãe ou a garantia do amor materno representaria também uma adequação ou sentimento de pertença ao mundo. Além disso, visto que o amor materno é algo prometido e garantido no falatório, Sylvia parecia frustrar-se diante da incerteza daquilo que deveria ser “natural”. Defronte à ambiguidade, a autora tentava reconhecer e distinguir o que era “crítica falsa” e o que “realmente deveria ser mudado”.

Através da terapia, Sylvia tenta reconhecer “(...) o que existe dentro de mim e como eu ‘não ela’”(PLATH, 2017, p. 504). Sentiu-se mais feliz ao ter “permissão” de “RB” para verbalizar que odiava sua mãe, sentia que havia perigo em tal sentimento: “ É perigoso ser feliz? a gente sente que esta é a filosofia de vida secreta das mães: no minuto em que você ousar ser feliz o destino lhe desferirá um golpe baixo” (PLATH, 2017, p. 511). Ao mesmo tempo que acusava sua mãe pela perda do pai e do amor paterno, também relata amar sua mãe e que seu ódio e medo advinham da “(...) velha necessidade de apresentar resultados a (...) mãe, para receber a recompensa do amor.” (PLATH, 2017, p. 516). A autora reflete acerca de seus afetos e de como combater sua insegurança diante do falatório:

Eu brinquei, provoquei, tratei bem minha mãe. Posso odiá-la, mas isso não é tudo. Também a amo e sinto pena dela. Afinal de contas, como dizem, mãe é mãe. “Ela não pode abusar de você, a não ser que você o permita.” Portanto, meu ódio e meu medo derivam de minha própria insegurança. Qual é? Como combatê-la? (PLATH, 2017, p. 515)

Tentava garantir o amor materno através de uma imagem de sucesso e vida feliz:

Não é que eu queria fracassar. Quero ser bem-sucedida. Mas não preciso do sucesso desesperadamente, como acreditava: É consequência do medo achar que não fazer sucesso significa desaprovação por parte de minha mãe: a aprovação, no caso da mãe, para mim equivale a amor, seja ou não verdadeira a ligação. (PLATH, 2017, p. 519)

O fracasso, qualquer que fosse, mas, especialmente como escritora, afirmava para Sylvia que sua mãe estava correta, que a autora havia feito as escolhas erradas: “(...) a odeio porque não escrever cai como uma luva para ela, mostra que tem razão, que eu sou irresponsável por ter abandonado a carreira de professora ou qualquer emprego seguro, pois renunciei à segurança a troco de nada.” (PLATH, 2017, p. 519). Há, na analítica existencial, uma insegurança constitutiva do *Dasein* que se impõe por este ser face ao fim. Ele precisa decidir e sabe a respeito de sua finitude, que está desprotegido, não-seguro. Justamente por isso, precisa cuidar-se (KIRCHNER, 2019), compreende a si mesmo como cuidado (*Sorge*) antes de qualquer interpretação teórica. Desse modo, enquanto a morte não vem, o *Dasein* dá sentido e orientação à existência (KIRCHNER, 2019), ou seja, precisa escolher o que será e sua existência é, antes de tudo, encontrar-se com o futuro, é "futurização" (ORTEGA Y GASSET, 1961 *apud* KIRCHNER, 2019). Necessita "*cindir e, assim, reincidir na decisão*" (KIRCHNER, 2019, p. 86), logo, separar o que já foi e o que virá, uma vez que é temporal em sua existência (KIRCHNER, 2019). À luz da antecipação da morte, o *Dasein* pode decidir e

“assumir o controle” de sua finitude, conforme Escudero (2016), desse modo, modifica sua facticidade, resolvido em uma situação. Independente de qual escolha ou decisão Sylvia tomasse, não haveria segurança. Sylvia tentava estabelecer uma segurança e garantias à existência que, fundamentalmente, não são possíveis.

Tentar superar a desproteção que fundamenta o *Dasein* é como tentar superar a morte. Em contrapartida, é por meio da decisão antecipadora que o *Dasein* se torna transparente para si mesmo. Essa compreensão, segundo Heidegger (2015), só é possível porque o *Dasein* abre para si o poder-ser “até o fim”. Essa decisão “*abriga em si o ser-para-a-morte enquanto modalidade existencialmente possível de sua própria propriedade.*” (HEIDEGGER, 2015, p. 388), ser próprio ou impróprio funda-se no poder-ser-todo mais próprio e na decisão antecipadora. É a morte que permite ao *Dasein* dissipar todo o encobrimento de si mesmo, “A indeterminação do poder-ser próprio, embora certa na decisão, só se revela *totalmente* no ser-para-a-morte.” (HEIDEGGER, 2015, p. 391). Logo, diante da angústia e de sua “situação limite”, o *Dasein* pode compreender o seu poder-ser-todo em sentido próprio e singularizar-se.

Embora tentasse enfatizar para si mesma que sua obra pertencia a si e que sua mãe não tinha “nada a ver com isso”. Sylvia permaneceu expressando sua autocobrança nos diários e, como isso, se relacionava com a sua morte, conforme os trechos: “Fui feita para o sucesso, grosso modo. O fracasso afia minha lâmina?” (PLATH, 2017, p. 432) e “Se você estiver morta, ninguém poderá criticá-la, e se o fizerem, não a atingirão.” (PLATH, 2017, p. 552), encarando sua morte como uma espécie de fuga da vigilância no ser-com. Sylvia poupava sua mãe de seus “sentimentos negativos”, deixava estes para os diários e, nas cartas destinadas à mãe, tentava construir uma “boa imagem”. Em *Letters Home*⁷⁰, livro que contém cartas de Sylvia à mãe publicadas por esta, Aurelia Plath tenta apresentar a relação entre as duas diferente da dos diários, poemas ou romance. Conforme Galvão (2015), Sylvia tentava apresentar uma imagem de triunfo para a mãe, não significa que uma imagem seja mais “real” que a outra, ambas tratam-se de um “recorte” ou perspectiva de quem Sylvia era. Assim como, em *Letters Home*⁷¹, Aurelia Plath pôde manipular e selecionar as cartas, tampouco os diários são neutros, mas, diferente das cartas, em seus diários, poderia ter menor necessidade

⁷⁰ “Com a chegada de *A redoma de vidro* nos EUA, a mãe de Plath se sentiu compelida a aplicar um corretivo à voz raivosa da jovem protagonista do romance. Além de tentar intervir em uma imagem de Plath que ela desaprovava, Aurelia Plath desejava uma reconciliação com todas as pessoas que a autora caricaturou em seus personagens (MALCOLM, 2012 *apud* BEZERRA, 2023, p. 7).

⁷¹ Carvalho (2023) destaca a dicção e forma romanesca epistolar de *Letters Home*. Cita uma carta de 6 de outubro de 1952, na qual Plath diz à mãe que ela era “a mamãe mais maravilhosa que uma moça jamais teve” e que esperava poder “continuar a jogar mais prêmios” aos seus pés (CARVALHO, 2023). É uma característica comum nas cartas à sua mãe o tom de euforia e bajulação.

de agradar à mãe. Abaixo, alguns trechos de uma das cartas que ilustram o carinho com o qual Sylvia se referia à mãe e sua tentativa de demonstrar um bom matrimônio e sucesso:

Queridíssima Mãe,

(...) esse se prevê ser um ano magnífico em todos os aspectos - estou datilografando um livro dos poemas dele (umas impressionantes cinquenta páginas) (...) Me escreva, e fique do nosso lado. A partir de 7 de dezembro estaremos juntos e felizes. (...)

DAQUELA QUE TE AMA MUITO, SIVVY (PLATH, 2014, p. 49)

Nas cartas publicadas por sua mãe, Sylvia a trata com amabilidade, sempre amenizando algum ocorrido que é possível constatar descrito de forma menos otimista — e, por vezes, violenta ou escatológica — em seu diário, desse modo, assumindo posturas bem diferentes. Bezerra (2023) aponta que o efeito de *Letters Home* revelou muito mais uma relação “difícil” entre mãe e filha do que a “identidade positiva” que Aurelia gostaria. Segundo Galvão (2015), em seu poema “*Medusa*”⁷² Plath relaciona a Medusa mitológica, que petrifica quem a olha, a água-viva — também chamada de medusa —, sendo um dos tipos nomeado “*Aurelia aurita*” e sua mãe, Aurelia. Para Sylvia, sua mãe representava uma barreira em sua escrita. Além disso, conforme representado no poema “*Medusa*”, Sylvia recebera uma visita de sua mãe em junho de 1962, na qual a mesma constatou um momento de crise e brigas em seu casamento. Nesse mês, envolveu-se em um acidente de carro em tentativa de suicídio⁷³ após nova descoberta de infidelidades de Ted (PLATH, 2023). Conforme relata Aurelia em *Letters Home*, quando visitou a filha, esta dizia, orgulhosamente, ter tudo na vida que sempre quis e um marido maravilhoso, no entanto, “(...) o casamento estava seriamente problemático e havia uma grande ansiedade no ar. Ted estava saindo com outra pessoa, e o ciúme de Sylvia era muito intenso.” (PLATH, 1975, p. 471, tradução minha). Diante disso,

⁷² “(...) I didn’t call you. / I didn’t call you at all. / Nevertheless, nevertheless / You steamed to me over the sea, / Fat and red, a placenta / Paralyzing the kicking lovers. / Cobra light / Squeezing the breath from the blood bells / Of the fuchsia. I could draw no breath, / Dead and moneyless, / Overexposed, like an X-ray. / Who do you think you are? / A Communion wafer? Blubbery Mary? / I shall take no bite of your body, / Bottle in which I live, / Ghastly Vatican. / I am sick to death of hot salt. / Green as eunuchs, your wishes / Hiss at my sins. / Off, off, eely tentacle! / There is nothing between us.” (PLATH, 2023, p. 108)

Tradução: “(...) Não chamei você. / Não chamei você aqui. / No entanto, no entanto, / Você veio pelo mar, veio até mim, / Imensa placenta vermelha / Que paralisa os amantes exaltados. / Brilho de cobra / Que asfixia os sininhos rubros / Dos brincos-de-princesa. Eu já não podia respirar, / Morta que estava, e arruinada, / Superexposta feito um raio X. / Quem você pensa que é? / Uma hóstia consagrada? A Virgem carpideira? / Não vou arrancar nenhum pedaço do seu corpo, / Redoma na qual vivo, / Vaticano sinistro. / Estou farta do sal quente. / Eunucos inúteis, seus desejos / Sibilam para os meus pecados. / Fora, vá embora, seu tentáculo de enguia! / Não há nada entre nós. (PLATH, 2023, p. 110)

⁷³ De acordo com Carvalho (2023), Plath jogou o carro para fora da estrada quando dirigia sozinha, conforme relatou posteriormente, em mais de uma tentativa de suicídio.

sua mãe preferiu alugar um quarto nas redondezas para a sua estadia, indo visitar a família diariamente.

Em setembro de 1962, Sylvia e Ted separam-se, este assume um novo relacionamento e Plath assume os cuidados de Frieda e Nicholas. Segundo Carvalho (2003) *apud* Galvão (2015). Após separar-se de Ted, alguns dias antes de escrever “*Medusa*”, Sylvia teria recebido um convite da mãe para retornar aos Estados Unidos, mas recusou. Ao que parece, Plath ainda estava envergonhada com a visita de sua mãe e o “fracasso” do casamento, conforme descreve em carta para a mãe: “O horror que você viu e que eu vi você ver no verão passado está entre nós e não posso encará-la novamente até que eu tenha uma nova vida; seria um esforço muito grande.” (PLATH, 1975. p. 465, tradução minha). Ademais, Sylvia não gostava dos Estados Unidos, preferia a vida em Londres, na qual, conforme relata, seus trabalhos tinham maior aceitação⁷⁴ (PLATH, 1975). Como citado antes, para a autora, os Estados Unidos representavam uma série de questões e estilo de vida com os quais não se identificava. Um outro fator a influenciar foi que, mais próxima a Ted, acreditava que seria menos turbulento garantir o pagamento da pensão para os seus filhos (PLATH, 1975). De certo modo, apesar de Sylvia tentar seguir com os seus projetos⁷⁵ e demonstrar estar bem sem Ted, sentia-se solitária após a “reviravolta” da separação (PLATH, 1975). Antes, em seu diário, havia relatado o seguinte sobre abandono:

Passei a vida toda sendo afetivamente “abandonada” pelas pessoas que eu mais amava: papai morreu e me deixou, minha mãe nunca esteve presente. Por isso considero os pequenos incidentes com outras pessoas a quem amo, por exemplo chegar atrasado, como demonstração de frieza, uma prova de que não sou importante para elas, afetivamente. (PLATH, 2017, p. 527)

Relata que seu pai a havia abandonado para sempre, lamentava a morte do mesmo: “(...) chorando sem parar com essa dor terrível; pai, dói, pai, dói muito, ah meu pai a quem nunca conheci; até o pai tiraram de mim.” (PLATH, 2017, p. 259). Acreditava que Ted, “(...)

⁷⁴ Seu primeiro livro, *The colossus and other poems*, foi aceito com relativa facilidade na Inglaterra, em 1960, porém não encontrou fácil aceitação por partes dos editores estadunidenses. Estes o recusaram, um deles chegando a argumentar que o livro parecia “morto, frio e desmembrado”. (CARVALHO, 2023)

⁷⁵ Sylvia escreveu para uma amiga: “(...) estou fascinada pelas polaridades de poeta-musa e dona-de-casa-mãe. Quando eu era ‘domesticamente feliz’, sentia uma mordaca em minha garganta. Agora que minha vida doméstica, até eu conseguir uma auxiliar permanente que more aqui, está um caos, estou levando uma vida espartana, escrevendo numa exaltação prodigiosa e liberando coisas que mantive aprisionadas dentro de mim durante anos” (STEVENSON, 1992, p. 343 *apud* SALTARELLI, 2017, p. 31). De fato, no período entre a separação de Ted e o suicídio, houve intensa produção literária de Sylvia e, de acordo com Carvalho (2023), só no mês de outubro de 1962, escreveu cerca de 26 poemas nas primeiras horas da manhã, antes que as crianças acordassem: “Mesmo com a saúde precária, sujeita a fortes crises de gripe e febre, e com o estado emocional abalado pelo final de seu casamento, escreveu a maior parte dos poemas que iriam compor o livro *Ariel*.” (CARVALHO, 2023, p. 38).

na medida em que é uma figura masculina, funciona como substituto para meu pai: mas só nisso, e de nenhum outro jeito. Imagens de sua infidelidade com outras mulheres repetem meu medo da relação de meu pai com minha mãe e com a Morte. (PLATH, 2017, p. 518). Ao mesmo tempo que Sylvia demonstra estar ciente da opressão na qual as mulheres se encontravam, já em sua época, novamente, parece inserida no falatório que dispõe a figura masculina como protetora, além de, conforme o relato abaixo, demonstra uma relação inautêntica com os homens os quais deseja que substituam o seu ideal de figura paterna:

Eu odeio os homens porque eles não ficam sempre ao meu lado e não me amam como um pai: eu poderia fazer furos neles & mostrar que não havia recheio de pai. Eu os instigava a se declarar e depois dizia que não tinham a menor chance comigo. Odiava os homens porque eles não precisavam sofrer como as mulheres sofriam. Eles podiam morrer ou ir para a Espanha. Eles podiam se divertir enquanto uma mulher sofria as dores do parto. Eles podiam jogar enquanto a mulher suava para economizar a manteiga do pão. Os homens, nojentos e vagabundos. Eles pegavam o máximo que podiam e depois tinham ataques de fúria, ou morriam ou iam para a Espanha que nem o marido da fulana de lábios carnudos. (PLATH, 2017, p. 499)

Sylvia relata ter perdido o chão quando o pai morreu, que os exorcismos dos horrores e medos começaram a partir disso (PLATH, 2017). Aos dez⁷⁶ anos de idade, dois anos após a morte de seu pai, Sylvia cortou o pescoço com uma lâmina, sendo esse o primeiro registro do que foi, aparentemente, uma tentativa de suicídio (PLATH, 2023). Em *A redoma de vidro*, Esther cita o seguinte, acerca do luto⁷⁷ do pai: “Era estranho que nenhum de nós tivesse visitado o meu pai, desde que ele fora enterrado naquele cemitério. Minha mãe não nos deixou ir ao enterro porque éramos muito pequenos na época. (...) Sempre fui sua favorita, e parecia razoável que eu assumisse um luto pelo qual minha mãe nunca havia se interessado.” (PLATH, 2014, p. 141). Em seu diário, na fase adulta, descreve uma visita ao túmulo do pai:

Um dia azul límpido em Winthrop. Fui ao túmulo de meu pai, uma cena muito deprimente. Três cemitérios separados por ruas, todos abertos nos últimos cinquenta anos, paralelepípedos feios, grosseiros, lápides muito juntas, como se os mortos dormissem lado a lado num albergue. Na terceira ala, numa parte plana gramada que dava para um terreno baldio estérreo após o qual havia barracos de madeira, encontrei a lápide, “Otto E. Plath: 1885-1940”, bem no meio do caminho, podiam andar por cima dele. Senti-me lesada. Tentada a desenterrá-lo. Provas de que ele existiu e de que realmente morreu. Para onde teria ido? Sem árvores, sem paz, sua lápide encostada no corpo do outro lado. Fui embora logo. Mas é bom guardar o local na memória. (PLATH, 2017, p. 547-548)

⁷⁶ Cita o ocorrido em seu poema “*Lady Lazarus*”: “What a trash / To annihilate each decade. (...) The first time it happened I was ten. / It was an accident.” (PLATH, 2007, p. 60-62) Tradução: “Que besteira / Se aniquilar a cada década. (...) Na primeira vez tinha dez anos. / Foi acidente.” (PLATH, 2007, p. 60-63)

⁷⁷ Em *A Redoma de Vidro*: “Como ele morreu no hospital, aquele cemitério e até mesmo sua morte sempre pareceram irrealis para mim. Fazia algum tempo que eu queria dar a meu pai uma compensação pelos anos de abandono e começar a cuidar de sua tumba.” (PLATH, 2014, p. 141)

Para Plath, a figura masculina ora expressa um caráter de salvação, ora de opressão — nos dois casos, assume a responsabilidade de ter-de-ser por ela — , como é o caso da imagem de Otto Plath no poema “*Daddy*”⁷⁸, supostamente, o pai, figura soberana, no patriarcado, detentor do poder sobre a mulher, antes da transmissão ao marido, poderia eximí-la de exercer sua liberdade e aliviar o peso de ter de afirmar-se em sua existência e do ser-culpado (*Schuldig-sein*).

Tanto em seus diários como em sua obra de modo geral, Sylvia abordou os temas conhecidos por si “(...) amor, desilusão, loucura, ódio, paixões homicidas. (PLATH, 2017, p. 591), mas, especialmente, o sangue em sua intensidade, desejo, morte e o suicídio. Em certos momentos, sentia que era insana: “Acordei gritando: o horror dos deformados e mortos, enquanto nós estávamos vivos, no meio deles, da sujeira e da carne podre. Sinto que sou louca como qualquer escritor deve ser, de certo modo: por que não tornar isso real?” (PLATH, 2017, p. 532). Por um lado, Sylvia tinha dificuldade em se relacionar com a morte no modo do “falatório manipulador”, sentia um desassossego diferente dos demais que costumavam lidar com a guerra, por exemplo, na tranquilização do impessoal. Muitos de seus poemas abordam a guerra e eventos políticos, como “*Daddy*”⁷⁹, “*Lady Lazarus*” ou “*Fever 103*”⁸⁰, comparando-os com suas experiências mais pessoais. Conforme Saltarelli (2017), em 1950, aos 18 anos, Sylvia demonstra bastante consciência em relação ao horror da guerra, bombas atômicas e decadência da sociedade, como é possível observar na seguinte passagem de seu diário:

No fundo da minha mente as bombas caem, mulheres e crianças gritam, mas não posso descrever isso agora. (...) Acho que não; penso que só se pensará em comer, onde dormir e como refazer a vida entre os destroços da humanidade. (...) E portanto terei pertencido a uma era sombria, dirão os historiadores. (...) Ah, é duro para mim me reconciliar com isso tudo. (...) Certo, sou dramática e meio indolente e meio sentimental. Mas nos anos fáceis poderei amadurecer e descobrir meu caminho. Agora estou vivendo numa situação crítica. Estamos todos na beira do precipício, isso exige muito vigor, muita energia, seguir pela borda, olhar para baixo, ver a escuridão profunda sem ser capaz de identificar através da névoa amarelada e fétida o que jaz abaixo do lodo, na lama que escorre cheia de vômito; e assim sigo em

⁷⁸ Segundo a tradutora de Plath, Maria Cristina Lenz Macedo, há na poética da autora um jogo de oposição entre clausura e libertação. (GALVÃO, 2015)

⁷⁹ “Every woman adores a Fascist, / The boot in the face, the brute / Brute heart of a brute like you.” (PLATH, 2023, p. 131). Tradução: “Toda mulher gosta de um fascista, / O coturno no rosto, o coração bruto, / Tão bruto como você, bruto bruto.” (PLATH, 2023, p. 135).

⁸⁰ “Greasing the bodies of adulterers / Like Hiroshima ash and eating in. / The sin. The sin / (...) Hurts me as the world hurts God.” (PLATH, 2007, p. 48-50) Tradução: “Engordurando os corpos dos adúlteros / Como as cinzas de Hiroshima que os devora. / O pecado. O pecado. / (...) Me ofende como o mundo ofende Deus.” (PLATH, 2007, p. 49-51).

frente, imersa nos meus pensamentos, escrevendo muito, tentando achar o centro, um significado para mim. Talvez isso ajude a sintetizar minhas ideias numa filosofia para mim. (PLATH, 2004, p. 46-47 *apud* SALTARELLI, 2017, p. 93)

Nessa fase, a autora não consegue seguir com algumas atividades do cotidiano, se importar com bailes ou festas como se não houvesse guerra, não conseguia normalizar a dinâmica na qual estava inserida. Ainda, em seu diário, sobre a morte e a guerra:

Quando li a descrição das vítimas de Nagasaki, senti náuseas. [...] Parece uma descrição de história de terror. Que Deus nos livre de repetir tal ato. Pois os Estados Unidos fizeram isso. Culpa nossa. Meu país. Não, nunca mais. [...] Que obsessão tem o homem pela destruição e pela matança? Por que eletrocutamos sujeitos por matar uma pessoa e depois pregamos uma medalha de honra em quem cometeu assassinato em massa contra sujeitos arbitrariamente rotulados de "inimigos"? (PLATH, 2004, p. 62-63 *apud* SALTARELLI, 2017, p. 97).

Na guerra, há uma lida do *Dasein* com os outros no modo utilitário, embora sua essência não seja instrumental. Nesse contexto, é como se o outro fosse um instrumento ou ente simplesmente dado, logo, é um modo de ser-com na inautenticidade. Com isso, considerando o mundo da técnica ao qual Heidegger se opõe, que aprisiona o *Dasein*, uma guerra seria um “(...) apagão praticamente completo da apropriação sob qualquer forma (...) A esperança de Heidegger, no entanto, é que essa atmosfera sufocante de alienação da própria natureza acabe por levar a uma epifania pessoal na qual finalmente se reconheça o perigo como perigo” (Sheehan, 2020, p. 143 *apud* SOUZA, 2023, p. 42). Ocorreu um crescimento econômico nos Estados Unidos em função de sua participação nas guerras, uma prosperidade adquirida a partir da produção de armas bélicas e tecnologias químicas (CASAGRANDE, 2008). Em “*Contexto*”, Plath relata como crimes contra a humanidade, danos genéticos da radioatividade, Hiroshima ou extinção em massa, influenciam sua poesia:

As questões do nosso tempo que me inquietam neste momento são os incalculáveis danos genéticos da radioatividade e um artigo que documenta a aterradora, absurda e onipotente união entre as grandes corporações e as Forças Armadas dos Estados Unidos (...) Se isso influencia o tipo de poesia que escrevo? Sim, mas de forma indireta. Não fui abençoada com a língua de Jeremias, apesar de perder o sono diante da minha visão do apocalipse. Meus poemas acabam não falando de Hiroshima, falam de um filho que se forma, dedo após dedo, na escuridão. Não falam dos horrores da extinção em massa, mas do brilho fraco da lua sobre a árvore do cemitério do bairro. Não falam dos testemunhos dos argelinos torturados, mas dos pensamentos noturnos de um cirurgião cansado. De certa forma, esses poemas são digressões. Não acho que sejam uma fuga. Para mim, as verdadeiras questões de nosso tempo são as questões de todos os tempos — a angústia e a beleza do amor, a criação em todas as suas formas: filhos, pães, quadros, prédios; e a conservação da vida de todas as pessoas em todos os lugares, a mesma vida que jamais deve ser ameaçada sob o pretexto da “paz”, de um “inimigo implacável” ou de qualquer outro falatório manipulador. (PLATH, 2020, p. 117-118)

Após a segunda guerra mundial, o existencialismo popularizou-se e é possível observar esse viés nos registros dos diários de Sylvia, principalmente nas anotações da autora que referenciam ao filósofo Nietzsche “(...) deus está morto, deus está morto.” (PLATH, 2017, p. 633), bem como a falta de sentido relacionada à guerra: “(...) nascimento e morte, nascimento e morte, ah, a incansável inacreditável surpreendente energia criativa de nós pobres falhos seres humanos exaustos. tanto sofrimento, injustiça, guerra, sede de sangue e ainda insistimos, trazendo filhos ao mundo, esperançosos, cheios de fé.” (PLATH, 2017, p. 210). Além de seu incomodo diante da alienação existencial da guerra, há também grande desagrado da autora nos casos de pena de morte executadas pelos Estados Unidos e, embora seja algo que as pessoas ao seu redor estejam acostumadas, Sylvia reage da seguinte forma:

Não há protestos, nem horror nem muita revolta. Essa é a parte apavorante. A execução será realizada esta noite; uma pena que não possa ser televisionada... muito mais realista e exemplar do que programas comuns sobre crime. Duas pessoas de verdade sendo executadas⁸¹. Não importa. A reação emocional mais forte nos Estados Unidos será um bocejo infinitamente amplo, democrático, entediado, doméstico e complacente. (PLATH, 2004, p. 625 *apud* SALTARELLI, 2017, p. 98)

Plath, em seu contexto, personalidade e escrita existencialista, face ao fim, parece não atribuir um sentido definido à existência ou às suas dores, “(...) o círculo do desespero se encerra em si.” (PLATH, 2017, p. 670). Em seu diário, cita sobre sua leitura de *A Morte de Ivan Ilitch* e que o sofrimento “é porque é”, o mistério e a falta de fundamento é uma característica ontológica do *Dasein*:

A abissalidade é o caráter retrativo da *aletheia*. O ser, o “é” de um ente, não está enraizado no ente, como se pudéssemos extrair o ser do ente. O ser não mergulha as suas raízes em nenhum solo, é o sem-fundo. Dos princípios não há demonstração: o fundamento não pode estar no fundamentado. ser é, na essência, fundamento. Mas o ser fundador não pode ter, ele próprio, um fundamento, na medida em que ele é o fundamento. Enquanto fundamento, ele é sem fundo, abissal. O ser não tem porquê. É porque é. Em Heidegger, o ser deixa de ser visto como um fundamento sólido e estável da verdade. O ser é visto como abismo e a verdade como velamento desvelante que permeia todos os entes (Cunha, 2018, p. 137 *apud* SOUZA, 2023, p. 55)

Este absoluto nada do *Dasein* pode desvelar-se no ser-para-a-morte:

⁸¹ Em seu romance, *A redoma de vidro*, inicia falando sobre uma execução “(...) eletrocutaram os Rosenberg (...) a ideia de ser eletrocutada me deixa doente (...) eu não tinha nada a ver com aquilo, mas não conseguia para de pensar em como seria acabar queimada até os nervos. Eu achava que devia ser a pior coisa do mundo.” (PLATH, 2014, p. 7), talvez seja a mesma execução citada no diário, isso demonstra o impacto desse tipo de evento na autora.

(...) Tolstoi, A Morte de Ivan Ilich, um relato abrangente e completo do medo e horror da morte do homem-besta. Ivan percebe, num lampejo final, que sua vida havia sido inteiramente errada, uma decadência paulatina exatamente nos aspectos que ele a considerava mais bem-sucedida, redentora até, em certo sentido? Ele morre em paz, ou pelo menos num momento de iluminação, com o súbito recuo do medo. Mas o objetivo da dor era provocar essa reação? Creio que não. O sofrimento é porque é, a voz responde. (PLATH, 2017, p. 546-547)

Ainda, nos diários, podemos encontrar uma espécie de base para desdobramento de diversas obras, como o romance, poemas, contos e afins, esses se retroalimentam⁸² e, junto com outros relatos, cartas, fotografias e pistas sobre a autora, revelam suas múltiplas facetas e diferentes narrativas construídas sobre si, que tem todo direito à contradição, o que Carvalho (2023) nomeia “Escrita em espiral”. No presente trabalho, sem dúvida, algumas facetas de Plath acabaram por ser enfatizadas em detrimento de outras, de acordo com minha própria seleção e articulação, nas quais tentei, dentro de certos limites, não reproduzir estereótipos e demonstrar a complexidade da autora.

Acerca do suicídio e tentativas da autora, é importante observar como se apresentam em “*Lady Lazarus*”⁸³. O poema foi escrito no mês em que Sylvia completou 30 anos. Estruturalmente, utiliza *terza rima*, de origem medieval, empregada por Dante em *A Divina Comédia*. O uso de tais tercetos pelo poeta italiano estaria relacionado com a Santíssima Trindade, os Três Reinos (Inferno, Purgatório e Paraíso) (MOISES, 2004 *apud* SOBREIRA, 2017). Sylvia também utiliza tal simbologia, há três tentativas de suicídio, em três décadas, há o triunvirato patriarcal: *Herr Doktor / Enemy, Herr God e Herr Lúcifer* (SOBREIRA, 2017). Ainda, Sobreira (2017) relaciona o trecho: “*I turn and burn*” (“Eu me viro e queimo”) com o caso bíblico da mulher de Ló, que desobedece a ordem de Deus de fugir da morte (de fogo e enxofre) em Sodoma sem olhar para traz e, ao se virar, transforma-se em uma estátua de sal. Para o autor, Sylvia demonstra não tentar fugir da morte, além disso, aceitar um “destino

⁸² “Em sua obra, poesia, diários, conto, romance e cartas sucedem-se e realimentam-se. O eu que ali fala é incessantemente inventado, composto e recomposto, assumindo posições diversas e nomes que se multiplicam e se reduplicam.” (CARVALHO, 2023, p. 32). Ainda, conforme Carvalho (2023), na escrita confessional de Plath, em seus diversos gêneros, suas cartas, que por alguns são consideradas como um romance epistolar, seus diários ou poemas, não há uma classificação como “menos” ou “mais” literário.

⁸³ Sylvia expressa seu desejo de vingança: “No início do poema, o corpo feminino é oferecido, exposto e vendido como um objeto. Ao final, esse mesmo corpo transforma-se em uma arma ou uma espécie de guerreira, preparada para devolver a seus agressores os abusos macabros sofridos: ela converte-se em uma fera canibal demoníaca capaz de pulverizar e de emascular os homens” (SOBREIRA, 2017, p. 24).

trágico”, o que expressa através de seu poema e outros escritos⁸⁴. “*Lady Lazarus*⁸⁵” tem partes que soam “premonitórias”, o que faz pensar que seu suicídio poderia ter sido planejado, talvez sem perceber, desde a época da elaboração do poema, em outubro de 1962. Plath “(...) antecipa, estranhamente; ela retalia com antecedência” (ROSE, 2013, p. 8 *apud* BEZERRA, 2023, p. 11), de acordo com Bezerra (2023), é como se a obra plathiana antecipasse o fim de sua própria existência, bem como comentasse sobre as formas que sua imagem assumiu após a sua morte⁸⁶.

Não é possível determinar um motivo para as tentativas ou o suicídio de Sylvia e nem é o objetivo do presente trabalho, como já dito, tal escolha diz respeito à existência singular do *Dasein*. Em suas tentativas, por vezes, parece acidente ou desejo homicida; outras, o desejo da própria morte, conforme os relatos deixados pela autora. É possível observar que sua tentativa de 1953 ocorreu em um momento de dificuldade ou impossibilidade de escrever, enquanto seu suicídio de 1963 deu-se em um contexto de intensa produção literária (CARVALHO, 2023). O que pode ser concluído aqui, que há de mais característico em relação ao tema, conforme o exposto, é a sua relação íntima com a morte, identificada em sua escrita. É importante frisar que, independente da relação da autora com a morte, deve-se ter um olhar crítico para os problemas de seu contexto e relações, pois foi a partir do ser-com no mundo que a autora pôde realizar a sua última escolha. A partir da articulação dos existenciais abordados aqui e das diversas possibilidades de interpretação dadas ao suicídio, este não pode ser previamente determinado como sendo próprio ou impróprio. O suicídio é uma forma de morrer que pode ser decidida e atestada em uma resolução, como foi o caso de Sócrates, segundo o retrato oferecido por Platão de seu último dia. Escudero (2016) ilustra a morte de Sócrates com muitos aspectos da autodeterminação descritos por Heidegger e como uma morte resoluto, corajosa e serena, de acordo com suas convicções filosóficas.

A liberdade constitutiva do *Dasein* permite que o mesmo escolha o suicídio a partir de uma modulação existencial que o compreenda em sua totalidade e propriamente face-ao-fim. Isso significa que tal escolha não implica necessariamente em desespero, como é comumente

⁸⁴ Em *A redoma de vidro*, cita: “Acontece que o meu caso não tinha cura.” (PLATH, 2014, p. 136). Não concordo com o viés, por muitas vezes psicologizante, no qual o sofrimento de Plath é retirado de um contexto social ou histórico. Aqui, vale mais, para mim, a perspectiva de que, talvez, não houvesse o que ser curado em Sylvia, apesar de ter apresentado um certo desajuste, como relata.

⁸⁵ Plath, ao apresentar “*Lady Lazarus*” em um programa de rádio: “Quem fala no poema é uma mulher que tem o dom grandioso e terrível de renascer. O único problema é que ela tem de morrer primeiro. Ela é Fênix, o espírito libertário, se o quiserem. Ela é também apenas uma mulher boa, simples, e muito desembaraçada” (PLATH, 1981, p. 294 *apud* CARVALHO, 2023, p. 51)

⁸⁶ “É como se Plath, em sua obra, retaliasse com antecedência certos destinos que tentaram impor à sua figura. A força com que Plath constitui uma coerência pela contradição é tão grande que ela consegue escorrer pelas brechas da censura.” (BEZERRA, 2023, p. 11)

compreendida, mas pode ocorrer em um modo privilegiado de abertura. Castro e Castro (2019) apontam para a possibilidade mais radical de todas as expressões da liberdade como o matar-se. Ainda que o suicídio fosse compreendido previamente como uma escolha imprópria perante o ser-para-a-morte, pois consistiria em um fechamento definitivo da abertura do *Dasein*, Heidegger não realiza prescrições de um ideal de existência ou juízo de valor quanto aos modos de ser próprio ou impróprio do *Dasein*. Conforme Kirchner (2019): “Liberdade para a morte (*Freiheit zum Tode*) significa liberdade para morrer a sua própria morte de maneira toda única e singular, sem estar influenciado pelo que os outros falam, fazem ou pensam.” (KIRCHNER, 2019, p. 94). Portanto, na antecipação, o suicídio é uma possibilidade que pode abrir-se de modo singularizante para o *Dasein*, confrontando seu silêncio mais profundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da compreensão de quem é o ente que morre — o *Dasein* — e do conceito existencial de morte na fenomenologia heideggeriana, foi interpretado o fenômeno do suicídio e, com base nisso, convocados os diários de Sylvia Plath como testemunho ôntico-existenciário de teses existenciais. Ao longo do trabalho, especialmente na Introdução e nos subcapítulos A morte como ser face ao fim e o suicídio, O impessoal nos diários de Sylvia Plath e Ser-para-a-morte e suicídio nos diários de Sylvia Plath, foi mostrado como a percepção social acerca do suicídio tomou diferentes formas e, de acordo com a época e local, também foram trazidos alguns exemplos de suicídios em estudos a partir da fenomenologia heideggeriana, a qual aborda o tema sem partir do sentido impessoal de “defesa da vida”, como é o caso de algumas interpretações da morte de Sócrates. No último capítulo, a escrita confessional de Sylvia Plath foi iluminada pela fenomenologia existencial heideggeriana, primeiro através dos existenciais do impessoal que desvelam-se no cotidiano característico da escrita confessional, nos diários; depois, pelos existenciais que se relacionam intimamente com o ser-para-a-morte, como a disposição afetiva da angústia, solidão, culpa, dívida, falta de fundamento, indeterminação, dentre outros, com isso, a relação da autora com a morte e o suicídio.

Heidegger não trata diretamente sobre o suicídio em seus escritos, cita-o em algumas passagens, como em *Ser e Tempo*, como sendo a dissolução da verdade e em *As questões fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, como não sendo o ser-para-a-morte um indicativo de “morte autêntica” no suicídio. Com isso, a presente pesquisa apoiou-se, além do enfoque no ser-para-a-morte e finitude, principalmente, nos conceitos de verdade, liberdade, indeterminação e ser próprio ou impróprio modulados a partir do impessoal para abordar o suicídio. Sendo a fenomenologia anterior à ética, ela não prescreve um modo de ser ou classifica o suicídio como “certo ou errado”. Portanto, essa escolha foi interpretada como um assunto que, em último caso, diz respeito à existência singular do *Dasein*. Assim, do ponto de vista ôntico-existenciário, diversas interpretações são possíveis, de acordo com cada contexto. No caso da fenomenologia heideggeriana, ontologicamente, o *Dasein* pode optar pelo suicídio tanto a partir da impropriedade no impessoal quanto a partir da resolução na decisão, a partir da antecipação e da compreensão de seu poder-ser mais próprio face ao fim.

Por mais que haja uma tentativa de controle ou normatividade, em última instância, o *Dasein* é fundamentalmente livre. Essa liberdade vai muito além de fazer escolhas, aponta

para a sua ausência de fundamento, nulidade e se articula com os demais existenciais de sua estrutura. Portanto, cabe a ele, a partir de sua compreensão e sendo um ente que se relaciona com sua existência e morte, responsável por determinar-se em seu espaço de jogo, decidir inclusive pelo fechamento total de sua abertura e dissolução da verdade. Ao excluir todas as demais possibilidades, inclusive a de se compreender como finitude ao longo da existência, o suicídio manifesta um paradoxo: fundado na liberdade constitutiva do *Dasein*, ele também dissolve o horizonte de seu poder-ser.

Uma questão muito presente nos diários de Plath foi a culpa, aparentemente compreendida em seu sentido ôntico. No entanto, pôde direcionar a pesquisa, analisando-se o contexto literário, para uma culpa fundamental e para o fato de que, na analítica heideggeriana, o *Dasein* é constitutivamente culpado. O *Dasein* tem de ser, logo, determinar-se a partir de certas possibilidades em detrimento de outras, essa responsabilidade e encargo sendo um ente diante de seu fim também acaba convergindo para a questão da liberdade tanto ôntica quanto constitutiva que acredito que possam ser exploradas de forma mais profunda e detalhada em suas nuances, o que não foi possível abarcar devido às limitações do presente trabalho. Em suma, a decisão pelo suicídio e o ato consumado envolvem múltiplos complicadores ontológicos, constituindo uma estrutura densa e complexa para análise.

Além disso, durante a pesquisa, foi encontrado pouco material teórico na área da filosofia referente ao tema do suicídio a partir da fenomenologia existencial heideggeriana, sendo, em sua maioria, pesquisas na área de psicologia ou até mesmo de enfermagem, que foram úteis, porém, seria importante mais pesquisas com esse enfoque específico advindas da filosofia, tendo em vista o destaque tanto do filósofo em questão quanto do tema da morte em sua obra, logo, o matar-se parece pouco explorado.

O suicídio, provavelmente, é um tema sem conclusão, como talvez todos os outros sejam, diante da impossibilidade de, conforme Heidegger (2012) *apud* Souza (2023), acessar todos os entes ao mesmo tempo em todos os seus domínios. Assim, a investigação é histórica, os modos de interpretação estão em constante mudança, de acordo com a conjuntura, se repetindo, de certo modo, em algumas épocas e lugares. Atualmente, há um estigma para os que dão cabo da própria existência ou mesmo para os que não fazem todo o possível para prolongá-la, o que é compreensível diante da transformação intensa e, por vezes, devastadora para aqueles, geralmente mais próximos, que permanecem.

No entanto, não se deve, de saída, obstruir a liberdade do outro em relação ao próprio fim, percebendo somente o ente, mas reconhecer que tal liberdade precede toda escolha e,

ainda que tomemos o suicídio enquanto uma fuga em uma forma extrema de impessoal, não cabe estabelecer um juízo de valor com base na ontologia de Heidegger. Penso que essa compreensão sobre o tema pode promover um cuidado mais digno, por exemplo, com os tentantes.

Assim como não se pode determinar o “perfil de um suicida”, não se pode determinar o elemento causal para que uma pessoa encerre a própria existência, bem como a “verdadeira Plath” em meio à sua coleção de máscaras que se apresentam na sua escrita. É possível que, para o escritor, “perder-se” em tantas máscaras e ser até mesmo atormentado pelo impessoal seja uma característica de sua singularidade, de acordo com Carvalho (2023), o que se presente, por fim, nessa proliferação de máscaras, é a face vazia da morte. No caso dos diários, há indícios de uma abertura própria, já que neles se põe em obra a verdade singular de Plath. A escrita dos diários, enquanto expressão artística, pode constituir uma via mais originária de desvelamento do suicídio, o qual, logra ser assumido de modo próprio ou impróprio — como qualquer outra possibilidade existencial. Diante de sua única certeza, o *Dasein* caminha “(...) se desdobra como um terno (...) com bolsos de desejos, / Noções e tíquetes, curtos-circuitos e espelhos dobráveis.⁸⁷” (PLATH, 2023, p. 184).

Nesse jogo de espelhos e interdependência textual, “(...) a escrita dos diários ocupa um lugar crucial, uma vez que eles nos mostram a linha de continuidade e articulação entre as várias formas de representação de suas experiências (...) Assim, a autora considerava os seus diários seu ‘Mar de Sargaço’” (CARVALHO, 2023, p. 55). Em cada face reduplicada, sob os diversos pseudônimos, multiplicam-se também as possibilidades de desvelamento e pôr-se-em-obra da verdade e de mundos que se instauram em suas obras de arte.

⁸⁷ Fragmento do poema “*Totem*”, tradução minha.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. Camus leitor de Heidegger: (os limites de uma) proximidade conceitual entre angústia e absurdo. **PÓLEMOS**, v. 09 n. 15, 2019;

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5**. 5. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014;

AQUINO, T. A decadência da existência: notas sobre a mobilidade da vida. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 38, n. 2, p. 35-52, Maio./Ago., 2015;

ARBEX, D. **Holocausto brasileiro: genocídio: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil**. Intrínseca: 1ª edição, 2019;

AZÊVEDO, I. **A tentativa de suicídio e o Seridó potiguar: um estudo à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana**. Dissertação (Doutorado em Psicologia). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2020;

BARBAGLI, M. **O suicídio no Ocidente e no Oriente**. Editora Vozes: Rio de Janeiro - RJ, 2019;

BARGLINI, R. S.; BINDA, S. T. **Ser autêntico e inautêntico em Martin Heidegger: uma análise antropológica do "Dasein" na contemporaneidade**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia). Unisaes 2023;

BATISTA, J. B. A obra de arte enquanto obra da verdade em Heidegger. Congresso internacional: **deslocamentos na arte**. Belo Horizonte, p. 387-389, 2010;

BEAUVOIR, S. **O segundo sexo [recurso eletrônico]: volume 1: fatos e mitos; volume 2: a experiência vivida**. Trad. Sérgio Milliet. - 6ª ed. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019;

BERTACINI, V. C. A Redoma de vidro, de Sylvia Plath: resistência feminina ao patriarcado reconfigurado. **Revista Criação & Crítica**, n. 27. 2020;

BERTACINI, V. C.; COSTA, C. H. As filhas da melancolia: Esther Greenwood e Sylvia Plath. **Miscelânea**, Assis, v. 33, p. 193-215, jan.-jun. 2023;

BEZERRA, I. G. A vida após a morte de Sylvia Plath: mutilação de uma obra, censura de uma vida. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 31(2). 2023;

BEZERRA, I. G. O exílio das mascaradas em *A Redoma de Vidro*, de Sylvia Plath. **cadernos pagu** (67), 2023;

BORGES-DUARTE, I. O afecto na Análise Existencial heideggeriana. **Cultura**, v. 35, 135-150, 2016;

BRITO, L. T.; AZEVEDO, A. K. S.; OLIVEIRA, L. C. B. Considerações fenomenológico-hermenêuticas acerca da somatização na adolescência: um estudo de caso. **Rev. abordagem gestalt.**, Goiânia, v. 21, n. 2, p. 213-224, dez. 2015;

BURTON, R. **The Anatomy of Melancholy**. New York: New York Review Books, 2001;

CASAGRANDE, S. **A poesia de Sylvia Plath: tradução e recepção de Lady Lazarus e Words por graduados de curso de licenciatura em letras**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Estadual de Maringá, 2008;

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. 32 ed. Rio de Janeiro: Record, 2024;

CARDINALLI, I. E. Heidegger: o estudo dos fenômenos humanos baseados na existência humana como ser-aí (Dasein). **Psicol. USP** v. 26 (2), 2015;

CARVALHO, A. C. **A poética do suicídio em Sylvia Plath**. 2ª ed - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023;

CASTRO, J; CASTRO, M. Dispor-de-si-mesmo: notas sobre o matar-se e a possibilidade da virtude no suicídio. **Problemata: R. Intern. Fil.** V. 10. n. 5, p. 60-76. 2019;

CLARK, H. **Red Comet: The Short Life and Blazing Art of Sylvia Plath**. Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 2020;

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA et al. Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas - 2017. DF: **CFP**, 2018;

COSTA, S. A. C. C. O desvelamento da verdade: Heidegger e a ontologia da obra de arte. **Pensando – Revista de Filosofia** Vol. 7, Nº 13, 2016;

DANTAS, J. B.; SÁ, R. N.; CARRETEIRO, T. C. O. C. A patologização da angústia no mundo contemporâneo. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 61, n. 2, 2009;

DEBATIN, G. *ἀλήθεια* como desvelamento: Heidegger sobre o conceito de verdade em Platão e conseqüente crítica. **Synesis**, v. 10, n. 1, p. 59-74, jan/jul 2018;

DUARTE, A. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo*. **Natureza Humana** 4(1): 157-185, jan.-jun. 2002;

DUTRA, E. Pensando o suicídio sob a ótica fenomenológica hermenêutica: algumas considerações. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, vol. XVII, núm. 2, 2011;

DE OLIVEIRA, A. C. F.; CABRAL, G. F. S.; FILHO, P. P. C.; BARRETO, C. L. de B. T. Setembro Amarelo e os enlutados por suicídio: relato de experiências / Yellow September and the bereaved by suicide: report of experiences. **Brazilian Journal of Health Review**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 6518–6524, 2021;

DESCARTES, R. **Obra escolhida / Descartes**. Introdução: Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gerárd Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994;

DIDI-HUBERMAN, G. **Invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015;

ESCUADERO, J. A. **Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 1**. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2016;

ESCUADERO, J. A. **Guía de lectura de Ser y Tiempo, de Martin Heidegger. Volumen 2**. Herder Editorial, S.L., Barcelona, 2016;

ESTRADA, P. C. D. Sobre a Obra de Arte como Acontecimento da Verdade. **o que nos faz pensar**, nº 13, Rio de Janeiro, abril de 1999;

FACULTY OF CLASSICS. **The Cambridge Greek Lexicon**. Volume I. Edited by J. Diggle (Editor-in-Chief). Cambridge University Press, 2021;

FARIA, C. L. **Sylvia Plath entre a redoma de vidro e seus diários: a escrita e a inscrição do sofrimento**. Dissertação (Mestrado em Estudo de Linguagens). Universidade do Estado da Bahia, 2021;

FEIJOO, A. M. L. C. **Suicídio: entre o morrer e o viver**. 1ª ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2018;

FEIJOO, A. M. L. C. **Suicídio: estudos & ensaios**. 1ª ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2020;

FIGAL, G. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005;

FERNANDES. O cuidado como amor em Heidegger. **Revista da Abordagem Gestáltica – XVII(2)**: 158-171, jul-dez, 2011;

FERREIRA, A. M. C. Culpa e angústia em Heidegger. **Cogito**, vol. 4, 2002;

FOUCAULT, M. **História da Loucura na Idade Clássica**. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2019;

FUSÉ, T. Suicide and Culture in Japan: A Study of Seppuku as an Institutionalized Form of Suicide. **Social Psychiatry** 15, 57-63 (1980);

GALVÃO, R. V. **A escrita de si nos diários de Sylvia Plath**. Dissertação (Mestrado em Letras). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015;

GIACOIA JR., O. **Heidegger Urgente: introdução a um novo pensar**. 1ª ed. - São Paulo: Três Estrelas, 2013;

GOETHE, J. **Os sofrimentos do jovem Werther**; tradução, organização, prefácio, comentários e notas de Marcelo Backes. – Porto Alegre: L&PM, 2010;

GRUBBA, L. S.; MONTEIRO, K. F. A luta das mulheres pelo espaço público na primeira onda do feminismo: de sufragettes às sufragistas. **Direito e Desenvolvimento**, João Pessoa, v. 8, n. 2, 2017;

HEIDEGGER, M. **A questão da técnica**. Documentos Científicos • Sci. stud. 5 (3), Set 2007;

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Trad. Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010;

HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Trad. Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2019;

HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009;

HEIDEGGER, M. **Os Conceitos Fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011;

HEIDEGGER, M. **Os pensadores - Heidegger**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999;

HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Traducción: Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006;

HEIDEGGER, M. **Que é isto — A Filosofia?** Trad. Ernildo Stein. ACRÓPOLIS, 2015;

HEIDEGGER, M. **Que é uma coisa?** Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992;

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001;

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad: Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2015;

HOTT, F. S. Dois poemas de Elisa Lucinda em diálogo com "Lady Lazarus" de Sylvia Plath. **Fernão - Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Literatura do Espírito Santo**. Vitória, ano 2, n. 3, jan./jun. 2020;

HUXLEY, A. **Admirável mundo novo**. Trad. Vidal de Oliveira - 22ª ed. - São Paulo. Globo, 2014;

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Tradução: Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013;

KIRCHNER, R. O ser-para-a-morte no horizonte da analítica existencial de Martin Heidegger. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 6 n. 1. Brasília, 2019;

KRIEGER, K. **Análise das múltiplas identidades de Sylvia Plath post mortem**. Departamento de Comunicação Social. PUC-RIO, 2019;

LEÃO, E. C. A Fenomenologia de Edmund Husserl e a fenomenologia de Martin Heidegger. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, vol. XII, núm. 1, pp. 11-22 2006;

LEJEUNE, P. **O pacto autobiográfico**. Trad. Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008;

LESSA, J. M. Solidão e Liberdade. In: II Encontro Ludovicense de Fenomenologia, Psicológica e Filosofias da Existência, 2012, Centro de Ciências Humanas – CCH da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. **Solidão e Liberdade**, 2012;

LESSA, M. B. M. F. Um estudo sobre a moralização do suicídio. In A. M. Feijoo, **Suicídio: Entre o viver e o morrer** (pp. 105-144). Rio de Janeiro, RJ: Ifen. 2018;

LI, J. Heidegger's Theory on Anxiety and Death's Significance in the Background of Suicide among the East Asian Adolescents. **Lecture Notes in Education Psychology and Public Media** 32(1):142-146. Dezembro, 2023;

MAIESE, A et al. A Peculiar Case of Suicide Enacted Through the Ancient Japanese Ritual of Jigai. **Am J Forensic Med Pathol**. Volume 35, Number 1, March 2014;

MALCOLM, J. **A mulher calada: Sylvia Plath, Ted Hughes e os limites da biografia**. Trad. Sergio Flaksman - 1ª. ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2012;

MALHADAS, M; DEZOTTI, M. C. C; NEVEZ, M. H. M. **Dicionário grego-português (DGP)**. Vol. 1. Cotia: Ateliê Editorial, 2006;

MARCELLO, G. C. **CON-VIVER: Uma aproximação entre a ontologia de Martin Heidegger e a compreensão do relacionamento amoroso**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia). Pontífica Universidade Católica de São Paulo, 2009;

MARINHO, J. I. R.; MATTOS, E. C. C.; ROCHA, M. V. S. Das profundezas do âmago à superfície do papel: o confessionalismo na poética *plathiana*. **Revista Crátulo**, vol. 14, n. 2: 37-47, jul./dez. 2022;

MARQUES, J. F. Éthos e ética em Heidegger. **Educ e Filos.**, Uberlândia, 4 (7): 59-66, jul./dez. 1989;

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018;

MILIONE, V. S. O passo 62b do Fédon: a proibição do suicídio e o enigma da phrouá. **Archai**, 28, 2020;

MINOIS, G. **A história do suicídio: a sociedade ocidental diante da morte voluntária**. São Paulo: Editora Unesp, 2018;

MORA, J. F. **Diccionario de Filosofía. Tomo II**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1986;

NUNES, B. **Passagem para o poético (Filosofia e poesia em Heidegger)**. São Paulo: Editora Ática, 1986;

OLIVEIRA, A. A morte pela espada: o suicídio ritualístico japonês analisado à luz da teoria de Émile Durkheim. Dossiê: **Sociologia digital: tópicos e abordagens teórico-metodológicas da pesquisa social no século XXI**. V 25 N. 45, 2020;

PIMENTA, D. O absurdo camusiano em O mito de Sísifo. **Jangada: Crítica**. nr. 12, jul/dez, 2018;

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988;

PLATÃO. **Fedro**. Tradução, apresentação e notas: Maria Cecília Gomes dos Reis — 1ª ed. — São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016;

PLATH, S. **A redoma de vidro**. Trad. Chico Mattoso. 1ª. ed. - São Paulo: Biblioteca Azul, 2014;

PLATH, S. **DESENHOS**. Trad. Matilde Campilho. 1ª ed. São Paulo: Editora Globo, 2014;

PLATH, S. **Johnny Panic e a bíblia dos sonhos: e outros textos em prosa**. Trad. Ana Guadalupe. 1ª ed. - Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2020;

PLATH, S. **Letters Home by Sylvia Plath: Correspondence 1950-1963**. Harper & Row; First Edition. New York, 1975;

PLATH, S. **Os diários de Sylvia Plath: 1950 - 1962**. 2ª ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017;

PLATH, S. **Poemas**. Trad. Rodrigo Garcia Lopes e Maurício Arruda Mendonça — 2ª edição — São Paulo, Iluminuras, 2007;

PLATH, S. **Poesia reunida: Edição bilíngue**. Trad. Marília Garcia. 1ª edição. Companhia das Letras, 2023;

QUINTAS, Adriana de Souza. **A relação materno-filial sob a ótica fenomenológico-existencial: dificuldades e repercussões no existir**. 2020. 107 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020;

REIS, A. R. G. **Do segundo sexo à segunda onda: discursos feministas sobre a maternidade**. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo). Universidade Federal da Bahia, 2008;

REIS, R. R. O ens realissimum e a existência: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. **KRITERION**, Belo Horizonte, nº 104, Dez/2001;

RIBEIRO, D.; NOGUEIRA, C.; MAGALHÃES, S. I. As ondas feministas: continuidades e descontinuidades no movimento feminista brasileiro. **Revista de ciências humanas e sociais** 1 (03):57-76. 2021;

RODRIGUES, N. **Sobre a necessidade de uma reflexão acerca das tonalidades afetivas a partir da cotidianidade de Dasein**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2023;

RODRIGUEZ, R. G. **Heidegger y la crisis de la época moderna**. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1994;

ROLLYSON, C. **Ísis americana: a vida e a arte de Sylvia Plath: A vida e a arte de Sylvia Plath**. Trad. Regina Lyra, 1ª ed. - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015;

SALLES, L. Sócrates e o processo político que o condenou ao suicídio. **PROMETHEUS** –N. 31 –September -December 2019;

SAMPAIO, M; BOEMER, M. Suicídio - um ensaio em busca de um des-velamento do tema. **Rev.Esc.Enf.USP**, v.34, n.4, p. 325-31, dez. 2000;

SALTARELLI, B. V. L. **Sylvia Plath, entre a escrita e o sangue: o trágico como potência do inefável da vida**. Dissertação (Mestrado em Estudo Literários). Universidade Federal de Minas Gerais, 2017;

SANTOS, A. M. C. **A Temática da Facticidade em Heidegger**. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Filosofia). Universidade Federal Fluminense, 2016;

SANTOS, G. A. O. A espacialidade na compreensão do pânico: uma análise existencial. **Revista da Abordagem Gestáltica** – XVIII(2): 197-205, jul-dez, 2012;

SARAIVA, F. R. S. **Novíssimo dicionário latino-português**. 9.ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1927;

SARAMAGO, J. **As Intermittências da Morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

SHAKESPEARE, William. **Macbeth**. In: JOWETT, John; MONTGOMERY, William; TAYLOR, Gary; WELLS, Stanley (Ed.). *The Oxford Shakespeare: The Complete Works*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2005;

SHAKESPEARE, W. **Macbeth**. Tradução: Beatriz Viégas-Faria. - Porto Alegre, RS: L&PM, 2011;

SEIBT, C. L. Heidegger: a obra de arte como acontecimento da verdade. **Acta Scientiarum**. Human and Social Sciences, 30(2), 2008;

SEIBT, C. L. Ser humano, cotidianidade e decaída em Heidegger. **Kalagatos**, v. 11, n. 21, 2014;

SENA, S. Nostalgia como Grundbefindlichkeit. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice. **Studia Heideggeriana**, Vol. VIII, 2019, 25-49;

SERRA, A. M. **Fake news: Uma discussão sobre o fenômeno e suas consequências**. Universidade Federal do Maranhão, Maranhão, 2018;

SCHUCK, J. F. Heidegger e a noção de jogo como disposição. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa - BA, v.20, n.1, p.193-203, fevereiro, 2020;

SILVA, E. B. **O conceito de existência em Ser e tempo**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Goiás, 2010;

SILVA, E. R. **As confluências do eu feminino nas escritas poéticas e diarísticas de Alejandra Pizarnik**. Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Federal de Rondônia, 2020;

SOBREIRA, R. Identidades fragmentadas na pós-modernidade: um estudo do poema Lady Lazarus de Sylvia Plath. **Muitas Vozes**, Ponta Grossa, v. 6, n.1, p. 12-28, 2017;

SOUSA, C. M. O fenômeno da ambiguidade no pensamento de Martin Heidegger. “**Existência e Arte**”- Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano III - Número III – 2007;

SOUZA, R. S. **A verdade na obra de arte como superação da metafísica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Pernambuco, 2023;

TEIXEIRA, C. H. M. **A visão do suicídio a partir do ser-no-mundo: uma abordagem fenomenológica-existencial**. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Via Verita, 2018;

TOLSTÓI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009;

TONIN, J. A socialidade impessoal do Dasein na analítica existencial de Ser e tempo. **Kínesis**, Vol. VII, nº 15, p.60-74. Dezembro 2015;

VATTIMO, G. **Introducción a Heidegger**. Barcelona: Gedisa editorial, 2002.

WOOLF, V. **Profissões para mulheres e outros artigos feministas**. Trad. Denise Bottmann. - Porto Alegre, RS: L&PM, 2013;

WOOLF, V. **Um teto todo seu**. Trad. Vanessa Barbara. - Rio de Janeiro: Antofágica, 2024;