

MORTE, MEDO E TRANSCENDÊNCIA EM PASCAL E HEIDEGGER

Felipe Mandato

Graduando em História UFRRJ campus Nova Iguaçu

Francisco José Dias de Moraes

UFRRJ

RESUMO: Partindo de Pascal e Heidegger, o presente artigo busca analisar como esses autores refletiram filosoficamente sobre o “medo da morte”. Tomando por base as obras *Pensamentos* de Pascal e *Ser e tempo* de Heidegger, o objetivo do artigo é demarcar alguns aspectos de suas análises referentes à existência e ao medo da morte. Para isso, em primeiro lugar, foram consideradas as análises sobre a condição da existência humana nos termos de Pascal e Heidegger; em segundo lugar, verificou-se como se dá a relação do ser da *cotidianidade mediana* e do homem negligente - produto da noção de *divertissement* – com a morte. Por fim, perpassando o “temer a morte fora de perigo” pascaliano e o “ser-para-a-morte” heideggeriano, analisou-se em que medida a morte constitui a instância fundamental para a superação da condição de decadência existencial.

Palavras-chave: Medo da morte; Pascal; Heidegger; Filosofia.

ABSTRACT: Starting from Pascal and Heidegger, this article seeks to understand how these authors philosophically reflected on the “fear of death”. Based on the works "*Thoughts*" by Pascal and "*Being and Time*" by Heidegger, the aim of this article is to outline some aspects of their analyzes regarding existence and fear of death. For that, firstly, were considered analyzes on the condition of human existence in the terms of Pascal and Heidegger; secondly, it was verified how the relation between the being of the average daily life and the negligent man – product of the notion of *divertissement* – takes place with death. Then, going through the Paschalian “fear of death out of danger” and the Heideggerian “being-to-death”, it was analyzed to what extent death constitutes the fundamental instance for overcoming the existential decay condition.

Keywords: Fear of death; Pascal; Heidegger; Philosophy.

1. Introdução

“A morte, foi afirmado desde os antigos, é a musa da Filosofia. Isso porque a filosofia realiza uma reflexão sobre a vida, sobre a melhor forma de vivê-la, sobre o sentido de cada um de nossos atos”¹, assim escreve Jelson Oliveira no prefácio à obra *A morte como instante de vida*. A morte, mais precisamente o medo da morte, constitui um tema a partir do qual se abre uma imensa possibilidade de reflexão filosófica.

Desde a Antiguidade, a filosofia se debruça sobre o tema da morte e do temer a morte. Platão, em seu diálogo *Fédon*, define a filosofia como um exercício do morrer, no sentido de uma purificação. Em *Ética e Nicômaco*, Aristóteles refletiu sobre a morte e a relacionou com a coragem. Também durante o período “moderno”, destacados filósofos refletiram sobre o medo da morte e o morrer, tais como Thomas Hobbes, Friedrich Wilhelm Hegel e Nietzsche.

Supondo que a morte seja a musa da filosofia, perguntamos, a partir das reflexões de Blaise Pascal e Martin Heidegger: qual a relação entre a existência humana e a morte? De que forma e por que os homens fogem da reflexão sobre a finitude humana? Como esses filósofos relacionaram o “medo da morte” e o “despertar” para a vida? Em que medida ter compreensão da morte possibilitaria um viver autêntico? Em um contexto pandêmico, devido à Sars-Cov-19, parece ser oportuno refletir sobre a finitude humana.

2. A Existência Humana

Algumas palavras são necessárias antes de avançarmos. As obras de Blaise Pascal (1623-1662) e Martin Heidegger (1889-1976) não são incomunicáveis. Na verdade, o último recebeu bastante influência do primeiro. De acordo com George Steiner (2013), sua própria percepção da existência ou do ser foi marcada pelo verniz cristão. Paulo, Santo Agostinho, Pascal e Soren Kierkegaard propiciaram ao filósofo alemão uma compreensão aguçada sobre o *Dasein* – chamado de *presença* na tradução brasileira de Márcia Schuback - em sua experiência no mundo. Aparentemente, sem o

¹ OLIVEIRA, Jelson. Prefácio: Memento Mori A vida, a morte, o sentido. In: MARTON, Scarlett. *A morte como instante de vida*, p. 4. Curitiba. PUCPRESS. 2018.

tom teológico² e em consonância com a fenomenologia de Husserl, buscou analisar como se estrutura fenomenologicamente a *presença*.

De outro lado, Pascal, em pleno século XVII, vivia o período do cientificismo e da confiança extrema na racionalidade humana. Geômetra, físico e inventor, o filósofo francês parecia ser o típico homem da razão. Após sua conversão - e influência do jansenismo -, sua vida dirigiu-se para a piedade e para a investigação da condição humana. A própria razão exacerbada – colocada em uma espécie de pedestal – foi frontalmente atacada e apontada pelo cientista como insuficiente. Realizou um trabalho extremo de descrição da própria condição humana, mostrando a insuficiência típica de quem foi apartado de Deus. Assim, “(...) Pascal, embora tenha vivido no contexto histórico do século XVII, cuja característica mais forte é o racionalismo cartesiano, distingue-se profundamente, nos princípios e consequências, do estilo de pensamento que marcou de maneira decisiva os rumos da filosofia moderna”³.

Em sua crítica ao ceticismo, dissera que “nada existe tão conforme à razão quanto desmentir à razão” (Lf.182/Br.272)⁴. Importa dizer, contudo, que em Pascal aparecem duas espécies de conhecimento: uma que brota do “espírito geométrico” e, outra, que advém do “espírito de finura”, sendo esta a forma de conhecimento que possibilita a formulação de juízo diante das situações e, por conseguinte, das ações. Sobre isso, dirá no pensamento “Diferença entre o espírito de geometria e o espírito de finura” o seguinte: “Num os princípios são palpáveis mas afastados do uso comum (...) no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e diante dos olhos de toda gente” (Lf.512/Br.1).

Para ele, o homem é um caniço pensante; o pensar é o que o difere no universo. Indo além, dirá que

Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguimos

² Em *O existencialismo é um humanismo*, Jean-Paul Sartre buscou enquadrar Heidegger num “existencialismo ateu”. Heidegger, todavia, rejeitou a terminologia. Como resposta escreveu *Carta sobre o humanismo*, justificando a sua posição diante do tema da existência.

³ SILVA, Franklin Leopoldo e. Introdução aos Pensamentos de Blaise Pascal. In: PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, VIII. Martins Fontes: São Paulo, 2005, p. VIII.

⁴ Aqui dispostemos das referências da obra pascaliana no próprio corpus do texto. Utilizaremos no decorrer do artigo as edições da obra *Pensamentos* de Louis Lafuma [Lf.] e de León Brunschvicg [Br.], citando as passagens da seguinte forma: Lf/Br. De forma similar, as referências a *Ser e tempo* de Martin Heidegger, serão indicadas no corpo do texto apenas parágrafo e página da tradução feita pela editora Vozes de Petrópolis.

preencher. Trabalhemos, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral (Lf.200Br.347).

Daqui, talvez, possamos ter as pistas para percorrer outras noções da “filosofia teológica” pascaliana, pois o pensar bem equivaleria a ter bem afiado o espírito de finura. No mesmo pensamento supracitado, escreve “(...) Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe.” Portanto, o pensar pela fineza ou finura é o ponto de dignidade na existência humana.

Em seu tempo, o dogmatismo (na figura de Descartes) e o ceticismo (na figura de Montaigne) apareciam como duas forças filosóficas a serem enfrentadas, justamente porque a primeira punha o ser humano numa condição epistemologicamente pedante e a segunda porque colocara o homem na pura impossibilidade do conhecimento (de Deus?)⁵ e o rebaixava sem medidas. Contudo, como fica evidente em Pascal, ambas as “escolas” filosóficas eram incapazes de revelar a real condição humana. O dogmatismo e o ceticismo são extremados e revelam o incoerente uso da razão e do pensamento. Ao contrário das duas “escolas”, a compreensão da humanidade seria disponível apenas por meio da doutrina cristã, que pintara a humanidade com tons de grandeza e de miséria. E, talvez, devido a esse mau uso da razão (e do espírito de fineza), a condição humana fosse negligenciada.

Tal existência descompassada é fruto do pecado original. Pascal advertiu que essa era uma verdade a ser compreendida no âmbito da fé. Com a expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden a morte e a dor tornaram-se parte da vida humana. Os homens, assim, de acordo com essa ótica cristã, estariam fadados a uma fundamental insuficiência, e para compreender essa realidade seria preciso o espírito de fineza alinhado à doutrina cristã⁶.

⁵ O tema Grandeza e Miséria do homem foi amplamente investigado pela filosofia e pelas correntes filosóficas de seu tempo, a saber, o ceticismo e o dogmatismo - como diz Thelma de Sousa. Apesar de extrair pontos das duas correntes, Pascal não se deteve em oferecer uma resposta ao problema que via: duas filosofias em que, uma, reduzia o homem ao pó, e outra, que o exaltara sem dar conta da soberba - que sempre prepara o homem para o tombo. Para a resolução deste problema, Pascal trouxe o elemento cristão: a doutrina cristã. É esta que se porá como resolução do problema da natureza humana. Ver: BIRCHAL, Thelma de Souza. Pascal e a condição Humana. In: FIGUEIREDO, Vinicius de (org.). *Filósofos na sala de aula*, vol. 2, São Paulo, 2007, p.94.

⁶ “O procedimento de Deus, dispõe de todas as coisas com brandura, consiste em colocar a religião no espírito pelas razões e no coração pela graça...” Ver o trecho do pensamento 172, edição Lafuma.

Longe da compreensão de si pelo mau uso da razão, e, principalmente, por estarem entregues às paixões⁷, os homens negligenciam um dos pontos centrais e mais caros a Pascal: a eternidade. Para este pensador de ciência e de fé, o homem moderno sofre de uma doença cujo remédio desconhece. Esses indivíduos, em sua loucura, pouca ênfase dão à frágil existência e, principalmente, à questão da imortalidade. Fazendo uma pintura dos homens de seu tempo, o teólogo disse que “Corremos despreocupados para o precipício depois de ter colocado alguma coisa à nossa frente para impedir-nos de vê-lo” (Lf.166/Br.183). Diante da clarividência dessa miséria existencial, o matemático de Port-Royal bradou:

Conheceí, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos, natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso senhor vossa condição verdadeira que ignorais. (Lf.130/Br.434)

Para que compreendamos essa negligência dos homens a respeito da eternidade, é fundamental partirmos da noção de *divertissement*. Isso porque o homem não consegue estar a sós consigo mesmo fugindo do contato com a infausta condição em que se encontra, que lhe causa profundo tédio (*ennui*). Foge do encontro consigo porque não pode encarar o que há de mais evidente em sua própria natureza. Olhar para si implicaria enxergar as próprias mazelas e insuficiências; implicaria ver que, devido ao pecado, houve uma disjunção entre o homem e o Sobrenatural. Em Pascal, essa cisão entre homem e divino é a raiz da miséria que assola a humanidade. Feito dessa forma, a fuga ou o divertimento (*divertissement*) aparece como saída.

3. O Impróprio e a morte

Assim como para Blaise Pascal, para Martin Heidegger a existência humana constitui seu alvo de análise e a semelhança entre os dois pode ser observada quando trabalham as reflexões sobre a fuga diante da morte. Em Pascal, o *divertissement* aparece como registro dessa escapadela que marca, por sua vez, a decadência do homem. Em Heidegger, o ser em seu modo *impróprio* e decadente vigora quando é

⁷ “E mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem do homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de répteis. Por isso também Deus os entregou às concupiscências de seus corações, à imundícia, para desonrarem seus corpos entre si” (Romanos 1.23-24 ARA).

então absorvido pela *cotidianidade mediana*. Nessas duas formas de *inautenticidade*, as questões da morte e do medo da morte estão em jogo.

Em Pascal, toda a humanidade descendente de Adão e Eva vive a experiência da dor, do desespero e da insuficiência existencial. Visando esquivar-se da experiência trágica e entediante de se estar a sós diante de si, a humanidade busca refúgio no mundo. Nascida sob o signo do pecado original, a natureza humana tem ânsia por ser consertada por um restaurador. Ela tem em si a ânsia da plena felicidade e da satisfação. Sobre isso, Pascal irá dizer o seguinte:

Não obstante essas misérias, ele quer ser feliz e nada mais quer do que ser feliz, e não pode não querer sê-lo. Mas o que fará para isso? Seria preciso, para conseguir, que se tornasse imortal, mas, não podendo, resolveu evitar pensar nisso. (Lf.134/Br.168)

O homem “quer ser feliz” e “não pode não querer sê-lo”. Em outra parte Pascal perguntará:

Que nos brada pois essa avidez e impotência senão que houve outrora no homem uma felicidade verdadeira, da qual só lhe resta agora a marca e o vestígio totalmente vazio que ele inutilmente tenta preencher com tudo aquilo que o cerca, procurando nas coisas ausentes o socorro que não encontra nas presentes, as que são todas incapazes de fazê-lo porque esse abismo infinito não pode ser preenchido senão por um objeto infinito e imutável, isto é, por Deus mesmo? (Lf.148/Br.425)⁸

O homem que Pascal concebe foi criado para a relação com o sobrenatural. De acordo com Luiz Felipe Pondé, “Não há qualquer possibilidade de existência apartada da estreita relação com o Sobrenatural. Essa é a insuficiência geral no homem: a natureza pura não é seu lar” (PONDÉ, 2004, p.16). O homem anseia pelo divino, pela eterna felicidade. “O homem é de algum modo ‘invadido’ – ou preenchido – pela necessidade, presença e substância de Deus” (PONDÉ, 2004, p.16). Tais considerações, longe de serem extremadas, apontam justamente para o quadro de terror que é a existência humana sem o toque divino.

⁸ Oriundo de uma educação cristã, René Descartes (1596-1650) seguiu por caminho semelhante em *Meditações* ao argumentar que a ideia de perfeição advém de um ser perfeito que, em sua trama, é o próprio Deus. Essa ideia de perfeição, inata ao ser pensante, constitui uma prova da existência de Deus.

Na falta da presença divina, o homem pascaliano é pura carestia e infelicidade; sua existência é pautada pela falta e pela busca por preencher tal vazio. Seu pensamento, especialmente, está tomado pelas situações imediatas, de forma que pensar até mesmo as situações e questões importantes se torna um fardo – prefere desviar-se. Para suprir tais insuficiências, o homem corre atrás de jogos e diversão, porém, estes paliativos nunca são o Soberano Bem referido por Pascal, uma vez que “(...) o homem sem fé não pode conhecer o verdadeiro bem, nem a justiça” (Lf.148/Br.425). Dito isso, ao lidar consigo, o homem se encontra face a face com a “inconstância, o tédio e inquietação” (Lf.24/Br.127). Na situação entediante em que se encontra, o *divertissement* se apresenta como saída segundo a lógica existencial do homem pascaliano. Assim,

Eles têm um instinto secreto que os faz buscar divertimento e a ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias contínuas. E têm um outro instinto que restou da grandeza da nossa natureza primeira, que os faz reconhecer que a verdadeira felicidade não está de fato senão no repouso e não no tumulto... desses dois instintos contrários forma-se neles um projeto confuso que se esconde da sua vista no fundo da alma que os leva a tender para o repouso pela agitação e a imaginar que a satisfação que não possuem lhes virá se, superando algumas dificuldades com que se defrontam, puderem abrir para si a porta do repouso. (Lf.136/Br.139)

Vemos que devido à condição em que se encontra, o homem de Pascal tende a se encher do que jamais irá preenchê-lo verdadeiramente; tende a querer a felicidade nas coisas que jamais poderão lhe oferecer plena felicidade. O homem ocupa-se, diverte-se, joga, cria guerras, delicia-se nos prazeres, porém, jamais encontra no mundo a razão de sua felicidade. Para esse filho do pecado original, o prazer oriundo da solidão soa como incompreensível. A busca da felicidade, para ele, não pode vir do interior, muito menos é desdobramento do pensamento sobre a própria existência; antes, esse indivíduo busca no exterior sua felicidade. Porém, segundo Pascal, “se nossa condição fosse verdadeiramente feliz, não seria necessário desviarmos dela nossos pensamentos” (Laf.70/Br.165).

Dito isso, a condição de disjunção entre a humanidade e o Sobrenatural legou à primeira as insuficiências que só seriam sanadas se, porventura, houvesse o divino. Na ausência do divino e diante da trágica insuficiência, a humanidade corre para o divertimento. Nas palavras de Pascal: “As misérias da vida humana foram o fundamento disso tudo. Como viram isso, assumiram o divertimento” (Laf.10/Br.167).

Logo, diante da condição humana destituída da sua relação com o divino - por conta do pecado - o homem se agarra ao *divertissement* enquanto fuga diante de muitos problemas, e aqui citamos em específico um: o do estar a sós consigo mesmo em pensamento. Mas que é esse pensamento? A que se refere? Como já foi dito anteriormente, é pelo pensamento que se conhece a própria condição insuficiente e que se pode, por decorrência, responsabilizar-se diante da própria existência. O pensar lançaria luz sobre a existência, em específico sobre o tema da *finitude* e da *morte*. Tendo em vista essa condição que é “inconstância, tédio e inquietação”, Pascal dirá que de fato “pouca coisa nos consola porque pouca coisa no aflige” (Laf.43/Br.136). O que está em jogo é: não há consolo porque o homem desvia o pensamento da verdade de si e, por tabela, da cura.

Se em Pascal o homem levado pelo *divertissement* está longe da verdade sobre si, isto é, da consciência da própria condição do ser enquanto tal, em Heidegger temos o ser-impróprio – típico da cotidianidade mediana – que apresenta, por sua vez, um afastamento da compreensão da verdade do ser. Em sua analítica existencial, Heidegger interpreta a relação do “ser” com o “aí”; este ser – *Dasein* – tem uma correspondência intencional e direta com a temporalidade e espacialidade. Além disso, o fato de estar-lançado implica também na correspondência desse “ser” com os ente (coisas) que estão dispostos “aí” no mundo. Nesse ponto, é fundamental trazer a ideia de ocupação derivada do ser-no-mundo.

O “ser no mundo está sempre ocupado e aplicado a uma tarefa” (seja um fazer, um empreender, um deliberar, um considerar). Essa forma de ser está implicada na dimensão prática que o *Dasein* estabelece com o mundo e com os entes (coisas) (Cf. REYNOLDS, 2013, p. 78). Dessa relação estabelecida, os entes ou coisas vêm à mão do *Dasein*, o que implica, por sua vez, nos modos de ‘ocupação’ desse ser. “Deste modo, o ser-no-mundo realiza-se enquanto existente a partir de ‘modos de ocupação’” (KAHLMAYER-MERTENS, 2017, p.88). Nessa lógica, o ser-no-mundo experimentaria e realizaria seus projetos no mundo. Apesar de parecer com a noção de *divertissement*, precisamos salvaguardar que aqui, pelo menos, a interpretação cristã do homem pós-queda não é o ponto de partida de Heidegger. Seu foco está em mapear essa disposição que é parte da estrutura do *Dasein* ou da presença.

Em Heidegger, a presença “está junto e no ‘mundo’ das ocupações”, sendo justamente dessa situação que desvela-se o modo existencial de ser que é a “impropriedade” ou “decadência”. Aqui vale esclarecer que apesar do termo dar a entender um juízo valorativo⁹, o que está em pauta é simplesmente o fato de a presença poder-ser também em seu modo impróprio. Sendo a indeterminação e a possibilidade de devir constante um traço da presença, ela está, pois, aberta também para o poder-ser no modo impróprio. Nessa determinação, o ser está lançado ao falatório, à curiosidade e ambiguidade; a presença é sempre com um outro, está empenhada nas ocupações e “(...) possui, frequentemente o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e caiu no ‘mundo’” (§ 38, p. 240).

Esta presença *impessoal*, segundo Heidegger, configura uma determinação existencial derivada da própria presença, uma vez que está “na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade”; a marca do ser decaído, portanto, é estar “totalmente absorvido pelo mundo e pela copresença dos outros no impessoal” (§ 38, p. 241). Cabe dizer que apesar de o modo da cotidianidade mediana ser um ponto constitutivo – e positivo segundo Heidegger – do ser do *Dasein*, ele traz consigo o caráter do *desvio* ou do decaimento de si próprio. Esse desvio não é nada mais e nada menos do que da própria presença e do poder-ser-mais-próprio. Nas palavras de Heidegger, de acordo com o “(...) fenômeno da fuga de si mesmo... a presença não se coloca diante de si mesma. De acordo com a tendência característica da decadência, o desvio conduz para longe da presença” (§ 40, p. 250).

Doravante, se para Pascal o homem agarra-se ao *divertimento* para fugir da incômoda experiência de lidar consigo e assim caminha para os prazeres, para Heidegger, o ente que é o homem desvia-se da verdade de si próprio no momento em que é guiado pelo impessoal. Contudo, essa aparente similitude não para por aí, sobretudo quando a noção de *divertissement* e a noção de *impessoalidade/impropriedade* se estendem ao se relacionarem com o tema da morte e do medo da morte.

⁹ “A impropriedade da presença, porém, não diz “ser” menos nem tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção da presença em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres” (§ 9, p. 86).

Em *Ser e tempo*, parágrafo 51, Heidegger se refere ao fenômeno da morte sob a “vista” da *presença imprópria* ou da *cotidianidade da presença*. A morte, em Heidegger, aparece como possibilidade da impossibilidade da presença, o que significaria a experiência de um poder-ser próprio; ela é, em termos heideggerianos, aquilo que “singulariza” e desvela a totalidade – a verdade – do ser da presença. No entanto, a morte, encarada sob o prisma da cotidianidade, conteria um desvio. Aqui, indubitavelmente, há uma congruência com os dizeres de Pascal sobre o *divertissement* e sua relação com a morte. Logo no início da parte em que trata do conceito de *divertissement* (VIII) lemos que “não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso” (Lf.133/Br.169). Deste modo, Pascal denuncia um claro desvio do irremissível fato da morte. Sem embargo, tanto em Pascal quanto em Heidegger, os homens, em um certo sentido, desviarão da possibilidade da morte e do morrer.

Há, decerto, uma característica oriunda dessa fuga diante da possibilidade do morrer: a aparente tranquilidade. O homem de Pascal, ao buscar ser feliz e deparar-se com a condição anterior de se tornar imortal, decidiu “evitar de pensar nisso”. Por seu lado, a presença, em sua disposição *imprópria, decaída* de si, cuja caracterização incide sobre a “tentação, tranquilização e alienação”, busca como nunca escapar da morte. Sendo uma das poucas certezas da vida, a finitude humana desvela-se como assustadora e terrível aos indivíduos, que então, para não lidarem com a verdade sobre sua própria condição, recorrem à diversão e à fuga diante de si mesmos - si mesmos porque, sendo a morte possibilidade ontológica dos homens, pertence aos homens propriamente. Tal fuga constitui um “adormecedor” diante da morte.

Como já foi visto, a presença é possibilidade de devir, e seu modo de ser mais próprio se desvela no ser-para-a-morte. Contudo, no modo impróprio, onde a presença é guiada pelo falatório, interpretação pública e convivência, há uma recepção do fenômeno da morte. Como esse impessoal relaciona-se com a morte? No modo impróprio, “a morte vem ao encontro como um acontecimento conhecido, que ocorre dentro do mundo. Como tal, ela permanece na não surpresa característica de tudo aquilo que vem ao encontro da cotidianidade” (§ 51, p.328); é, desta forma, algo da esfera do “ordinário”, do comum, afinal, “algum dia morreremos”. Na cotidianidade da presença, logicamente, não há uma apreensão do ser-para-a-morte em sentido próprio.

Encarada por meio da impessoalidade, a morte é tomada sempre como sendo do outro, e nunca como sendo *minha*. A falação e a interpretação pública, típicas da *cotidianidade mediana*, trazem consigo versões sobre a morte e o morrer. Heidegger diz que “a fala assim caracterizada refere-se à morte como um “caso” que permanentemente ocorre. Ele propaga a morte como algo sempre real, mas encobre-lhe o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade” (§ 51, p.329). Exatamente como em Heidegger, a indiferença diante da morte é uma marca do homem pascaliano, cuja característica é o desvio da questão do ser, da morte e da eternidade. Em Pascal, tais homens são reprováveis porque a eternidade é alvo de desdém, mesmo sabendo que

Tudo o que conheço é que devo em breve morrer; mas o que ignoro mais é essa morte mesma que não posso evitar; Nada é tão importante para o homem quanto o seu estado; nada lhe é mais temível do que a eternidade. E assim, que haja homens indiferentes à perda de seu ser e ao perigo de uma eternidade de misérias, isso não é natural (Lf.427/Br.194);

Entretanto, essa eternidade permanece, e a morte, que deve abri-la e que os ameaça a toda hora, deve colocá-los infalivelmente dentro de pouco tempo na horrível necessidade de serem eternamente aniquilados ou infelizes, sem que saibam qual dessas eternidades lhes está para sempre preparada (...) nessa ignorância, tomam o partido de fazer tudo que é preciso para cair nessa desgraça se ela existir, de esperar para tirar a prova na hora da morte, de ficar enquanto isso muito contentes com seu estado, de fazer dele profissão e mesmo vaidade (Lf.428 /Br.195).

A preocupação com a vida e com a eternidade não são, pois, para Pascal, coisas a serem negligenciadas: a eternidade ou a danação eterna estão em jogo. Sem Deus, o homem é infelicidade e sua eternidade é o inferno; com Deus, sua vida e eternidade são de felicidade. Por isso mesmo dirá que: “Acho bom que não se aprofunde o pensamento de Copérnico. Mas isto: Importa a toda a vida saber se a alma é mortal ou imortal” (Lf.164/Br.218). Se dá aqui um aparente absurdo, uma vez que os homens têm um desejo pela verdade e felicidade, porém se afastam do caminho que verdadeiramente lhes proporcionaria o saciar de suas necessidades.

A morte, visto destas duas formas de “inautenticidade”, desemboca na negligência e no encobrimento/velamento do fenômeno. Sendo, pois, formas de desvio, o homem chafurdado na miséria e no *divertissement*, quer fugir do tédio e ser feliz; de

outro lado, a presença da cotidianidade mediana, na medida em que é com o mundo, deixa-se guiar pelo falatório e pelas opiniões sobre a morte, decorrendo, por isso mesmo, na fuga e no encobrimento do caráter fenomenológico da presença que configura o modo ser-para-a-morte. Assim, o homem de Pascal evitará pensar na morte a todo custo, pois, “a morte é mais fácil de suportar sem pensar nela do que o pensamento da morte sem perigo” (Lf.138/Br.166). Neste pensamento, central para a compreensão do homem pascaliano, é dito que os homens evitam pensar na morte, uma vez que implicaria em estar ele postado diante de si e da perscrutação do nada – situação propícia para brotar o tédio. Assim, os homens estariam flutuando entre o *ennuí* e o *divertissement*, em um permanente círculo vicioso existencial.

Pascal, devido à preocupação que tem com a salvação dos seus contemporâneos, indigna-se diante de tamanha insensatez e loucura, ao ponto de dizer que:

Eles são totalmente diferentes com relação a todas as outras coisas: temem até as mais leves, preveem-nas, sentem-nas; e esse mesmo homem que passa tantos dias e noites na raiva e no desespero pela perda de um cargo ou por qualquer ofensa imaginária à sua honra, é o mesmo que sabe que irá perder tudo pela morte, sem preocupação e sem emoção (Lf.427 /Br.194).

Aqui, devido ao *ennuí*, isto é, ao desassossego experimentado diante das insuficiências da própria existência, a fuga para o mundo e os afazeres do cotidiano aparecem ao homem como possibilidade de ser feliz. Em Heidegger, a cotidianidade mediana da presença, metida na falação e na opinião, encobre, pois, a possibilidade mais própria do ser em sua totalidade, isto é, o ser-para-a-morte. Tomada em sentido impróprio, ou seja, no modo decadente da presença, o “ser-para-a-morte cotidiano é uma insistente fuga dele mesmo, que desvirtua, vela e compreende imprópriamente” (§ 51, p.330), como também “o impessoal dá razão e incentiva a tentação de encobrir para si o ser-para-a-morte mais próprio” (§ 51, p.329).

4. O Próprio, a morte e a transcendência

A despeito dos elementos que se assemelham nos dois filósofos em questão, aqui serão trabalhados outros aspectos partindo das seguintes questões: tendo em vista o

homem pascaliano e a presença heideggeriana, qual seria a possível saída da impessoalidade decadente para um ser autêntico? É possível? Como o homem poderia, do ponto de vista da própria existência, ir da irresponsabilidade à responsabilidade? Qual é o papel exercido pelo medo da morte no tocante à existência?

Segundo Thelma Birchal, o *divertissement* “é tudo aquilo que nos distrai de nós mesmos, fazendo-nos esquecer nossas misérias, principalmente o fato de sermos mortais” (BIRCHAL, 2007, p. 97). Desta forma, levando em conta que se o homem foge do confronto com a verdade de si e acha um tédio estar a sós consigo mesmo, como então poderia despertar-se desse sono da alma? Apesar de Pascal mapear a negligência diante do tema da imortalidade da alma, e apesar de haver Heidegger pontuado que há uma fuga estrutural que configura um modo impessoal de ser da presença diante da morte, é apenas ela, a morte, que, uma vez em jogo, possibilitará, nos dois casos, o ser-próprio.

Nada obstante a condição insuficiente em que se encontra, há – e as reflexões de Pascal o comprovam – um traço capaz de fazer o homem se elevar e lançar luz sobre a própria realidade: o pensamento. Não o pensamento geométrico, mas o de fineza – o das coisas sutis. E não se trata do pensamento corrente dos filósofos de seu tempo, mas de um pensar próprio, fundamentado na fé e na doutrina cristã. Através destes “instrumentos” se chegaria à compreensão total da própria condição miserável e, desta maneira, à verdade sobre o próprio ser. Paradoxalmente, é justamente a partir da condição miserável que se abre a possibilidade de pensar sobre si – o que revela também a *Grandeza*. “O homem é miserável, e só é miserável porque conhece sua miséria, mas isto o torna, ao mesmo tempo, grande” (BIRCHAL, p.92)

Pode-se considerar aqui novamente a passagem onde Blaise Pascal diz que “(...) a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguíamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral” (Lf.200/Br.347). No pensar, pelo espírito de finura/fineza, poder-se-ia alcançar alguma compreensão, seja de si, seja da própria morte.

Imagine-se certo número de homens em grilhões, todos condenados à morte, sendo que alguns são degolados a cada dia na presença dos outros; aqueles que ficam veem a sua própria condição na de seus semelhantes e, olhando-se uns e outros na dor e sem esperança,

esperam a sua vez. Essa é a imagem da condição dos homens (Lf.434/Br.199).

Nesta situação desenhada por Pascal, a humanidade está condenada à morte, e essa é sua condição mais própria. O homem insuficiente tem diante de si a morte como possibilidade. Não há saída humana para o drama da existência. Nada que o homem faça lhe trará fuga dessa condenação à morte; ele pode até fugir para não refletir sobre ela, mas ela, cedo ou tarde, vem. A morte, nos termos da filosofia pascaliana, está para a eternidade. De acordo com Pondé, a insuficiência aparece como abertura para o Sobrenatural (PONDÉ, 2014). É conveniente considerar que Pascal pensa em termos estritamente religiosos. O homem tomado pela desgraça precisa do socorro e da graça divina. Sem Deus/Cristo, o homem já está condenado¹⁰. Por isso, é fundamental para o “despertar” existencial o “temer a morte fora do perigo e não no perigo, pois é preciso ser homem” (Lf.716/Br.215).

Os homens fogem de pensar a morte pois se trata de uma experiência essencialmente entediante. Contudo, em se tratando de “meios” para a compreensão da “verdade de si” e do “esclarecimento”, é somente no “temer a morte fora de perigo” que se lançaria luz sobre a condição humana e se mostraria o beco sem saída existencial no qual o homem está ancorado. Portanto, é na antecipação da morte – pelo pensar - que a experiência do contato com a insuficiência e a finitude humana seria possível.

De modo análogo, a dinâmica do “esclarecimento” de si está disposta em *Ser e tempo*. Diante do modo de ser da presença *em sentido impróprio*, a morte aparece como algo que está fora e não na própria presença. Dito de outra forma: ao tomar a morte pela interpretação pública, ou mesmo pelo falatório, a presença não assume o ser-para-a-morte em sentido próprio. Logo, tem-se a “díadura do impessoal” e escapa da presença o poder-ser em sua totalidade. Desse modo, o alijamento da morte subtrai à presença precisamente o seu poder-ser plenamente.

Em Pascal, é unicamente ao “temer a morte fora de perigo”, através da antecipação da experiência do fim pelo pensar, que há a abertura/possibilidade da “*transcendência*”. Vale contudo destacar que, conforme afirma Pondé, “Não há

¹⁰ João 3.18-20: “Quem crê nele não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus. E a condenação é esta: Que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más. Porque todo aquele que faz o mal odeia a luz, porque as suas obras eram más.”

qualquer situação possível em que o homem seria independente do auxílio exterior de Deus. O homem é de algum modo invadido – ou preenchido – pela necessidade, presença e substância de Deus (PONDÉ, 2004, p.16).

Condenado, miserável e sem condições de, por si mesmo, alcançar a liberdade ou algum estado de graça, o homem é nada sem Deus: é um círculo vicioso que está entre o tédio e o divertimento. Neste ponto vale salientar que a Verdade propriamente dita – e com ela a transcendência – pertencente ao próprio Deus encarnado¹¹. O socorro para o homem pascaliano vem do alto. É compreensível, por isto, que somente da própria doutrina cristã e do pensar pela fineza – resquício da primeira natureza – o homem poderá chegar a reconhecer sua natureza e tomar alguma decisão. O homem, sendo homem, ao temer fora de perigo, reconheceria sua condição e seria consolado e resgatado pela graça.

Em que se pese as diferenças, a verdade do ser-todo da *presença* também está colocada. Neste caso, a verdade não está fora, mas é desvelada na medida em que o ser está decidido por si mesmo. Essa possibilidade de desvelamento brota das disposições próprias da presença, nomeadamente da disposição privilegiada da *angústia*. Essa tonalidade ou disposição será interpretada por Heidegger e servirá como caminho para se explicar como do ser impessoal do *ser-para-a-morte cotidiano* se poderia chegar no ser-para-a-morte em sentido próprio. Assim,

O que o fenômeno da angústia e o que nela se abre podem propiciar fenomenalmente, de maneira igualmente originária, o todo da presença (...) É na angústia que a liberdade de ser para o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar (§ 41, p. 258).

A angústia revela a possibilidade do poder-ser em sua totalidade. Há uma liberdade no sentido de que a *presença* não estará, diante de seu estado de desassossego, presa a um afazer com o mundo. No temor (medo), a ameaça vem de fora, é direcionada a algum ente no mundo; na angústia, a ameaça é indeterminada, o mundo perde o sentido, é o nada que impera. Se antes, no modo de ser impessoal, o falatório ditava o

¹¹ João 14.6: “Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim”.

sentido, agora, na angústia, o mundo é sem sentido algum. Pelo medo não ocorre a compreensão da própria totalidade, pois se está atrelado a algum ente e por isso mesmo ao cotidiano; na angústia, contudo, a decisão de sair da decadência ganha contornos de possibilidade. A angústia não está orientada para fora, mas é antes um angustiar-se com seu próprio ser-no-mundo. “Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal” (§ 40, p.252).

Avançando, nos parágrafos 52 e 53 de *Ser e tempo*, Heidegger discorrerá sobre a morte enquanto fenômeno próprio da existência. Não a pensará em termos biológicos nem medicinais, mas sim em termos de sua filosofia “existencial”. Contudo, antes de falar da morte como possibilidade, importa salientar que a angústia partilha com a morte um traço fundamental: o de singularizar a *presença*. A *Angst* é uma das diversas disposições/afeições e ela traz à presença – ser imerso no tempo e no espaço - a verdade amplamente reveladora enquanto possibilidade de ser. Nesse sentido, a experiência da angústia põe-na diante da sua existência própria e mais individual: o que implica, por sua vez, estar diante de si próprio enquanto um ser fadado ao fato mais próprio, irremissível e certo que é a morte.

Em Pascal, a disposição denominada *ennuí*, correspondente ao tédio, vem ao homem porque ele é incapaz de estar a sós consigo - especificamente diante do fato da morte. Essa imagem lhe aparece como um conto de terror. De acordo com Ricardo Mantovani, “O tédio é a doença de que sofre todo aquele que, ao refletir em demasia, percebe o absurdo de sua existência” (MANTOVANI, 2017, p. 84). Entedia-se profundamente ao detectar o nada e a impossibilidade de ser (eternamente). Ao tratar do *ennuí*, Pascal dispôs o seguinte:

Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero. (Lf.622/Br.131)

Aqui importa dizer que as noções de *ennuí* e *Angst* parecem guardar semelhanças, sobretudo por serem formas de sentir o vazio e a real condição da existência. Contudo, para apontar algo fundamental que as diferencia, vale frisar que por meio do tédio o homem busca diversão, isto é, relação com as coisas do mundo,

pessoas – o que em termos heideggerianos corresponderia ao falatório, ao cotidiano, ao ser impróprio. Em Heidegger, a *Angst* desvela justamente a singularidade da presença e a faz perder de vista a *cotidianidade mediana*, isto é, o falatório e a relação imediata com o mundo. O tédio pascaliano não abre ao homem a possibilidade de transcendência, constituindo apenas uma forma negativa de experimentar o vazio e o nada; já a angústia em Heidegger, ao descortinar a decadência da presença, desvela a própria possibilidade de totalidade do ser, sua negatividade.

Diante desse quadro no qual o tédio é insuportável, o homem foge de si para os prazeres e reafirma mais ainda suas insuficiências – sobretudo porque nunca consegue ser real e verdadeiramente feliz sem o sobrenatural. Assim, caberia ao homem de Pascal “temer a morte fora de perigo” e “cuidar para pensar bem”, pois tal reflexão oriunda do espírito da finura seria o caminho para se tomar a decisão correta. Lembremos do quadro: a condição do homem é de insuficiência e de condenação à morte. O divertimento aparece como saída porque o homem é incapaz de estar a sós consigo, e, desta forma, sabendo que não existe cura para si fora de Deus, a saída mais sensata seria decidir apostar no Eterno e na eternidade. Doutra forma: é necessário temer a morte fora de perigo, ou seja, concebê-la (pensá-la) fora da sua realização imediata, para que então se tome a decisão de apostar na existência de Deus. Sendo o miserável homem um exímio apostador, teria agora a condição de usar seu pensar para julgar se é sensato ou não jogar e apostar na eternidade e em Deus, naquele que poderia preenchê-lo de felicidade.

Apostando em quem já venceu a morte e a angústia¹², a insuficiência humana se constituiria como abertura essencial para o clamor do insuficiente, de forma que se reestabeleça daí uma relação vertical. Assim, ao temer/pensar na morte e ao apostar em Deus, o homem insuficiente estaria aberto ao Sobrenatural - agora consciente de que a eternidade importa. Apostar, portanto, é uma decisão da qual não se pode fugir. Ou se aposta em Deus ou não se aposta em Deus. Ou há conversão ou há diversão. Afinal, é impossível para quem está na luz andar nas trevas. Apostando em Deus, a única coisa a ser perdida é a infelicidade. Seria bom pensar bem para apostar bem. Apostar, segundo o comentador Henri Gouhier (2005, p. 254),

¹² Aqui faz-se alusão à narrativa cristã, em que Jesus superou a angústia no Getsêmani e posteriormente venceu a morte – ao ressuscitar.

(...) é uma exigência da existência. Eu sou, logo aposto. Existir, quer queiramos ou não, é existir com Deus ou existir sem Deus. Eu tenho a liberdade de escolher “com Deus” ou “sem Deus”: eu não tenho escolha entre escolher ou não escolher. (*apud* MANTOVANI, 2017, p. 60)

Apesar das diversas similitudes entre os filósofos, a diferença crucial parece estar na forma como se supera a condição anterior da existência. Ao que tudo indica, a verdade em Pascal está em um registro de “revelado-celestial”, no âmbito do “além-mundo”: tanto a doutrina cristã (reveladora da condição de miséria e grandeza humana) quanto a salvação vêm de fora; em Heidegger, a verdade está num registro mundano e pode ser compreendida na medida em que a presença é desvelada na possibilidade de ser seu ser mais-próprio. Em Pascal, a transcendência é para alguma coisa além; em Heidegger, a “superação” da impessoalidade se dá na própria dinâmica da presença.

O *ser-para-a-morte* heideggeriano parece atestar essa fala anterior, porquanto “A morte é uma possibilidade ontológica que a própria presença sempre tem de assumir. Com a morte, a própria presença é impendente em seu poder-ser mais próprio” (§ 50, p. 326). Tanto a morte quanto a angústia trazem consigo o “efeito” da singularização do ser. Esta última, sendo um existencial, toma o ser-aí e revela o nada. Contudo, na medida em que a experimenta, a presença é encaminhada para uma abertura, levando por sua vez a uma preocupação do ser com a sua inautenticidade e autenticidade. A angústia é o ser diante de si mesmo. O ser fustigado pela angústia toma consciência de sua existência enquanto finita. Neste ponto, ao estar desvelado diante de si, reconhece que sua existência está temporalmente condicionada e que ele, sujeito, somente ele, seria capaz de manifestar seu ser.

Há um caráter positivo na angústia e no nada, especialmente porque “promovem” a abertura fundamental para o ser-aí poder ser o seu ser mais-próprio. Através da angústia chegar-se-ia à descoberta de si próprio – da verdade – enquanto possibilidade de ser-para-a-morte. Como vimos previamente, no *ser-para-a-morte cotidiano*, a possibilidade do ser-próprio é velada, no entanto no modo próprio do ser-para-a-morte há o desvelamento. “Ao desvelar numa antecipação esse poder-ser, a presença abre-se para si mesma, no tocante à sua possibilidade mais extrema” (§ 53, p. 339).

(...) a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Como tal, ela é um impendente privilegiado. (...) Essa possibilidade existencial funda-se em que a presença está, essencialmente, aberta para si mesma e isso no modo de anteceder a si mesma. Esse momento estrutural da cura possui sua concreção mais originária no ser-para-a-morte (§ 50, p. 326).

A presença é sempre indeterminação, pendência, isto é, tem em si sempre algo a ser “realizado”. O ser-para-a-morte, nesses termos, é a possibilidade de se relacionar com a morte, tomá-la como “real”; “pode-se esperar por ela, porque é certo que ela vem”. Não obstante, como não pode ser tomada à mão porquanto ela mesma é o findar da presença, resta-lhe o caráter antecipador da possibilidade de ser-para-a-morte em sentido próprio. Nas palavras de Heidegger: “O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte... deve relacionar-se para com a morte de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como possibilidade” (§53, p. 339). Logo, o ser-para-a-morte em disposição própria, antecipada, encontra-se com toda a possibilidade de poder-ser para a liberdade.

Segundo Christian Dubois, “simplesmente, na antecipação, a totalidade da minha existência torna-se visível... a partir de minha antecipação, apropriar-me, reapropriar-me a partir de mim mesmo assumindo minha finitude” (DUBOIS, 2004, p. 51). Na antecipação, a presença é singularizada e em face da “liberdade para a morte que, apaixonada, fática, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia” (§53, p. 343). Por fim, aqui temos a seguinte equação: a presença só está em vista de sua totalidade integral quando há, pela antecipação, a descoberta (desvelamento) da possibilidade de ser si mesmo, que é, em outros termos, aquilo que liberta o ser da impessoalidade.

Tanto em Heidegger quanto em Pascal, a morte aparece como possibilitadora de uma superação da condição decadente. Contudo, nota-se que há uma diferença substancial no caráter dessa “superação”: em Pascal há uma transcendência que se dá única e exclusivamente em Deus, portanto, fora; em Heidegger, observou-se que a verdade de si, isto é, sua forma de ser desvelada de toda e qualquer decadência não está fora, mas antes “encontra” em si mesma a superação.

Em Pascal, a transição da condição insuficiente para a suficiente só se daria mediante a fé e a aposta na eternidade. Ao que se pôde perceber, o homem em sua

estadia terrena estaria sempre entre a miséria e a grandeza, contudo, mediante o pensamento – a partir do espírito de finura e da doutrina do cristianismo –, o homem compreenderia sua condição e estaria no dever de exercer uma vida piedosamente cristã. Em Heidegger, a transcendência é possível quando a presença, lançada à *angústia*, põe em suspensão o modo de ser da *cotidianidade mediana*. Compreendendo-se enquanto poder-ser-todo, a *presença* anteciparia também a possibilidade do morrer, que configura justamente o momento de maior singularização e autenticidade da presença.

Conclusão

Por fim, após analisar algumas noções centrais em Pascal e Heidegger, fica claro que o homem/*presença*, por meio da antecipação da morte - seja pelo temer a morte fora de perigo ou pela *Angst* - poderia então avançar no sentido de sua própria superação/transcendência. Independente do acento por meio do qual Pascal e Heidegger falam, a morte de fato constitui um ponto positivo para a existência, pois ela alerta a abre para a existência humana a certeza de que há um fim e de que há possibilidade de viver autenticamente.

Se Pascal enxerga o homem como oscilando entre o *ennuí* e o *divertissement*, sendo a liberdade e a cura possíveis apenas no plano metafísico/transcendente (remetendo a Deus e à sua Graça), tal homem não é desperto de sua condição sem o auxílio (exterior) de Deus. Por um outro caminho seguirá Heidegger, e aqui importa falar sobre a consequência da *Angst*. Enquanto o *ennuí* parece não trazer nenhum sentido “singularizante”, uma vez que diante dele os homens correm para o *divertissement* (a lufa-lufa), a *Angst* segue na direção da singularização. A sua “consequência” traz à presença a perspectiva de um poder ser em sua totalidade, libertando-a e ao mesmo tempo perfilando o caminho para poder-ser a presença constitutivamente cuidada. Em Pascal, a perdição do homem é transcendida unicamente pela graça divina; em Heidegger, a perdição no impessoal (sua ditadura) é superada quando, despertada pela *Angst*, a presença toma consciência e assume suas próprias possibilidades de ser.

A despeito de Heidegger afirmar que sua intenção não é fazer juízo valorativo da presença, a todo instante termos como “decadência” são associados ao que há de mais “mundano” em *Ser e tempo*. A presença inautêntica, decadente, comparece como

MANDATO, Felipe; MORAES, Francisco José Dias de.
Morte, medo e transcendência em Pascal e Heidegger

prisioneira do falatório, curiosidade e ambiguidade. Em contrapartida, a presença autêntica, consciência da verdade, se decide pela “libertação” e “cura” do próprio ser. Assim, apesar de haver um esforço do filósofo alemão em desvencilhar-se da teologia, as análises das estruturas da *presença* realizadas por Heidegger parecem calcadas na influência cristã. Não obstante considerará o homem o pastor e o guarda do Ser, abrindo caminho para uma ética existencial.

Referências bibliográficas

BIRCHAL, Thelma de Souza. “Pascal e a condição Humana”. In: FIGUEIREDO, Vinicius de (org.). *Filósofos na sala de aula*, vol. 2, p. 77-109. Berlendis & Vertechia: São Paulo, 2007.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução: Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

GOUHIER, Henri. *Blaise Pascal: Conversão e Apologética*. Tradução: Éricka Marie Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. Tradução: Rubens Eduardo Frias. 2.ed. São Paulo: Centauro, 2005.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 Lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MARTON, Scarlett. *A morte como instante de vida*. PUCPRESS. 2018.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético. Filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Col. Os Pensadores. Tradução: Sérgio Milliet. Abril Cultural: São Paulo, 1984.

_____. *Pensamentos*. Tradução: Mario Laranjeira. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDÉ, Luiz. *Conhecimento na desgraça: Ensaio de epistemologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp, 2004.

_____. *O Homem Insuficiente: Comentários de antropologia Pascaliana*. São Paulo: Edusp. 2001.

GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de Leitura*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

REYNOLDS, Jack. *Existencialismo*. Tradução: Caesa Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: João Batista Kreuch. 4.ed, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

STEINER, George. *Martin Heidegger*. Tradução: João Paz. Relógio D'água Editores, Abril de 2013.