



PUC RIO

LUIZ EDUARDO DA SILVA E SOUZA

*O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER
E A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS*

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Rio de Janeiro, novembro de 1998.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea
CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil
<http://www.puc-rio.br>

N.Cham. 150 S729p TESE UC

Título O pensamento de Martin Heidegger e a Daseinsanálise em



Ex.1 PUCB

0136369

LUIZ EDUARDO DA SILVA E SOUZA

***O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER
E A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS***

LUIZ EDUARDO DA SILVA E SOUZA

***O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER
E A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS***

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro como parte dos requisitos para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Profa. Monique Augras.

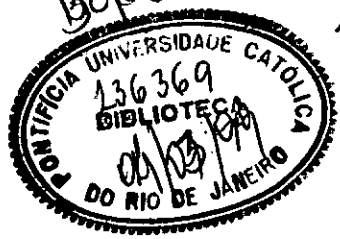
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Setembro de 1998

Bupl

TV

92700



150
S 729
TESE UC

A meus pais.

AGRADECIMENTOS

- À Prof^ª Monique Augras, pela atenção, incentivo e orientação.
- Ao Prof. Roberto Novaes de Sá, pela ajuda constante.
- À Prof^ª Carolina Lampréia, pela confiança em mim depositada.
- A Marise e Vera, pela dedicação.
- Ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio, pelo apoio institucional.
- Ao CNPq, pela concessão da bolsa.
- À minha família, pela compreensão.
- Aos colegas de turma e a todos os amigos da PUC-Rio.

RESUMO

A *Daseinsanalyse* em Ludwig Binswanger e Medard Boss é uma tentativa de articulação da perspectiva ontológica e existencial de Martin Heidegger com o universo teórico e prático da psiquiatria e psicologia clínica. O objetivo central do presente trabalho é avaliar *como e até que ponto* essa articulação se estabelece.

ABSTRACT

Daseinsanalyse in Ludwig Binswanger and Medard Boss is an articulation attempt of Martin Heidegger's ontological and existential perspective with the theoretical and practical univers of the psychiatry and clinical psychology. The present work main purpose is evaluate *how and up to what extent* this articulation has been stablished.

Palavras-chave:

1. Psicologia clínica.
2. Filosofia.
3. Heidegger, Martin.
4. Daseinsanálise.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

PRIMEIRA PARTE

O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

1. SER E TEMPO.....	8
1.1. <i>Aspectos da pré-história de Ser e tempo</i>	8
1.1.1. Da teologia à filosofia.....	8
1.1.2. Heidegger, Kant e o neokantismo.....	10
1.1.3. O ensino de filosofia.....	12
1.1.4. Heidegger, Dilthey e Husserl.....	12
1.2. <i>A questão do ser, o privilégio do Dasein e o método fenomenológico</i>	21
1.2.1. A questão do ser.....	21
1.2.2. O privilégio do Dasein.....	26
1.2.3. O método fenomenológico.....	30
1.3. <i>O Dasein como ser-no-mundo e a mundanidade do mundo</i>	35
1.3.1. Ser-no-mundo.....	35
1.3.2. A mundanidade do mundo.....	36
1.4. <i>O ser-com-os-outros e o impessoal</i>	45
1.4.1. O Dasein como ser-com-os-outros.....	45
1.4.2. O impessoal.....	47
1.5. <i>A constituição existencial da abertura</i>	48
1.5.1. A disposição.....	48
1.5.2. A compreensão.....	50
1.5.3. O discurso.....	55
1.5.4. A abertura cotidiana e a decadência.....	57
1.6. <i>Angústia, cuidado, realidade e verdade</i>	60
1.6.1. A disposição da angústia.....	60

1.6.2. O cuidado.....	61
1.6.3. O problema da realidade.....	63
1.6.4. Desvelamento e verdade.....	65
1.7. <i>O ser-para-a-morte, a “voz” da consciência e a decisão</i>	69
1.7.1. O ser-para-a-morte.....	69
1.7.2. A “voz” da consciência e o ser-em-débito.....	73
1.7.3. A decisão.....	75
1.8. <i>Temporalidade, historicidade e intratemporalidade</i>	76
1.8.1. A temporalidade originária.....	76
1.8.2. Historicidade.....	82
1.8.3. Intratemporalidade.....	86
2. A HISTORIALIDADE DO SER E A PASSAGEM PARA O POÉTICO.....	91
2.1. <i>O sentido da viravolta</i>	92
2.2. <i>O esquecimento do ser: Platão e Nietzsche</i>	99
2.3. <i>Pensadores originários: Heráclito e Parmênides</i>	107
2.4. <i>A questão da técnica</i>	113
2.5. <i>Política, pensamento e poesia</i>	120

SEGUNDA PARTE

A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS

3. A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER.....	131
3.1. <i>Dasensanálise e psiquiatria</i>	132
3.2. <i>Daseinsanálise e psicoterapia</i>	137
3.3. <i>Binswanger e Heidegger</i>	147
4. A DASEINSANÁLISE EM MEDARD BOSS.....	153
4.1. <i>Boss e Binswanger</i>	154
4.2. <i>Daseinsanálise e psicanálise</i>	156

4.3. <i>A interpretação dos sonhos</i>	163
4.4. <i>Daseinsanálise, medicina e psicologia</i>	175
4.5. <i>Angústia culpa e libertação</i>	183
4.6. <i>Boss e Heidegger</i>	186
CONCLUSÃO.....	188
BIBLIOGRAFIA.....	190

INTRODUÇÃO

Ser. Esta pequena palavra parece sofrer de uma carência constitutiva. Quando refletimos sobre “ser” logo somos remetidos a outros verbos, como “existir”, ou a palavras mais substanciais, como “realidade” e “verdade”. Pensamos no ser humano e em outros seres do mundo e acabamos por concluir que o seu sentido é vago e impreciso.

“O que é ser?” Esta pergunta provoca um estranhamento imediato. Ela é circular. A circularidade da pergunta nos impele a desconsiderá-la e, por assim dizer, passar adiante. Mas quando essa estranha circularidade provoca o pensamento, abre-se para nós o fato de que já nos movemos numa compreensão tácita do “ser”. Se assim não fosse, nem essa nem *qualquer outra* pergunta poderia ser respondida ou mesmo compreendida.

A filosofia, no decorrer de sua história, deu uma série de respostas à questão “O que é?” Nessas respostas, o *ser mesmo* permaneceu velado. As respostas *metafísicas* ao “que é?” encontram não o ser, mas o *ente em sua totalidade e*, acima de tudo, encontram o fundamento primeiro ou último, o *mais real* da realidade, o *mais verdadeiro* da verdade.

A metafísica compreende tacitamente o sentido do ser e passa adiante. A ciência, sua herdeira, compreende tacitamente o sentido do ser e passa adiante. Esse movimento ratifica sempre de novo o *esquecimento* do ser.

Um pensador, no início de nosso século, tomou a questão do ser *como* questão. Pela primeira vez, a compreensão tácita do sentido do ser foi tematizada e a natureza do passar adiante foi investigada. Nessa investigação o esquecimento do ser se revelou *como* esquecimento.

Martin Heidegger assume como tarefa de pensamento o questionamento do ser. Esse passo decisivo é um *passo de volta* que toca o âmago da filosofia e da ciência e, assim o fazendo, toca o nosso próprio âmago. Questionando o ser, Heidegger põe em questão também homem e existência, historicidade e temporalidade, realidade e verdade.

Na modernidade, ser homem é ser sujeito. O horizonte da subjetividade-objetividade é a perspectiva a partir da qual a verdade do homem e do mundo se dá a ver. No âmbito das ciências do homem, a psicologia não se furta a esse estado de coisas. Ela herda toda uma série de dicotomias metafísicas – sensível-inteligível, alma-corpo, teoria-prática, sujeito-objeto – que determinam *a priori* a abertura da disciplina ao sentido dos fenômenos de seu setor objetivo.

Ludwig Binswanger e Medard Boss, influenciados pelo pensamento de Heidegger, tentaram superar as limitações de sua formação psiquiátrica e psicanalítica em busca de uma

forma de abordar as questões da psicoterapia menos comprometida com o horizonte de sentido em vigor na modernidade. Tomando como fio condutor a *analítica do Dasein* empreendida por Heidegger em sua obra fundamental – *Ser e tempo*, de 1927 – Binswanger, e depois Boss, propuseram a *Daseinsanalyse* não como uma nova corrente em psicoterapia, mas como uma alternativa fenomenológica às abordagens subjetivistas e objetivistas dos fenômenos da clínica.

Na *daseinsanálise* em Ludwig Binswanger e Medard Boss, a possível articulação entre a perspectiva *ontológica* e *existencial* própria do pensamento de Heidegger e a prática psicoterápica encontra um modo específico de realização.

O presente trabalho tem por objetivo central fornecer condições para que essa articulação seja considerada em seus aspectos mais importantes.

Para tanto, é necessário de início expor alguns dos principais aspectos dos dois momentos básicos do pensamento de Heidegger: o momento que tem *Ser e tempo* como referência fundamental e o momento que se inicia com a *viravolta*, – a inflexão do questionamento heideggeriano – momento no qual o questionamento da *historialidade do ser* e a experiência de um *pensar poético* acontecem.

A analítica existencial que se instaura em *Ser e tempo* será apresentada aqui a partir de uma contextualização histórica da problemática heideggeriana. Nessa contextualização, a descoberta da questão do ser e o percurso que leva Heidegger ao estabelecimento da *fenomenologia hermenêutica* como método de acesso à questão devem ser tematizados. Aristóteles, Kant, Husserl e Dilthey surgem nesse contexto como referências básicas.

Já no âmbito específico da obra de 1927, a exposição tentará garantir uma visão de conjunto da análise do *ser do homem* (analítica do *Dasein*) tomada por Heidegger como passo prévio indispensável à colocação da questão do ser *como tal*. Se o *ente que nós mesmos somos* detém o privilégio de possuir uma “compreensão tácita” do sentido do ser, é indispensável *explicitar* esse ente em seus modos fundamentais de ser. Todos esses modos vigoram numa dimensão mais originária que a da *representação* e encontram seu sentido numa temporalidade mais originária que a da metafísica. Nesta, o tempo é interpretado como um fluxo contínuo de momentos presentes (“agoras”) matematizados e simplesmente subsistentes.

A exposição do pensamento de Heidegger em sua segunda fase terá início com a consideração do “sentido da viravolta”. Uma questão central neste âmbito é a de se e até que ponto a inflexão no pensamento de Heidegger implica o abandono da problemática específica de

Ser e tempo. Os textos *Sobre o humanismo*, *Tempo e ser*, e também a *Carta a Richardson*, servirão da base para as discussões em torno dessa questão.

Em seguida, a metafísica como esquecimento do ser será tematizada. A exposição de *A doutrina de Platão sobre a verdade* e *O dito de Nietzsche "Deus está morto"* permitirá o estabelecimento de uma "ponte" entre os momentos inicial e terminal da metafísica, configurados respectivamente em Platão e Nietzsche.

Em Heidegger, a desconstrução da metafísica é efetivada também pela via indireta do diálogo com os *pensadores originários*, diálogo que tem em Heráclito e Parmênides os principais interlocutores. A apresentação de alguns aspectos da hermenêutica heideggeriana desses dois *maiores* pensadores, situados pela tradição filosófica entre os "pré-socráticos", será feita a partir de dois textos: *Logos* e *Introdução à metafísica*.

Em *A questão da técnica* – texto fundamental do pensamento sobre o ser em sua dimensão *historial* – não só a essência da técnica moderna, mas também o estatuto do conhecimento e da prática científica são questionados de forma radical. A discussão das questões levantadas nesse escrito de Heidegger não poderiam deixar de estar presentes neste trabalho, tendo em vista o seu objetivo central.

A passagem de Heidegger *pela* política em sua relação histórica com a sua passagem *para* o poético será tematizada em seguida. Dois textos relevantes para uma compreensão básica da primeira passagem são *A autoafirmação da Universidade alemã* – discurso de 1933, proferido por Heidegger quando de sua posse como reitor da Universidade de Friburgo – e *O reitorado, 1933-1934*. Este último escrito permite também compreender de que modo o fracasso do projeto político de Heidegger para a Universidade se liga à instauração de um diálogo com a poesia, tendo Hölderlin como interlocutor privilegiado. Em *A coisa*, a experiência de um pensamento que penetra no elemento da poesia sem nada perder de seu caráter rigoroso e radical pode ser constatada. Uma tentativa de apresentação dos principais momentos dessa experiência encerrará a nossa exposição do pensamento de Heidegger.

Nos anos 30, os escritos de Ludwig Binswanger começam a refletir a influência da analítica existencial de Heidegger. No início da década de 40 ele passa a utilizar a expressão *Daseinsanalyse* para nomear a sua abordagem. Por essa época, a expressão "análise existencial" havia adquirido uma abrangência excessiva no campo da psiquiatria clínica e da psicoterapia, em

virtude, principalmente, da associação que se estabeleceu entre o pensamento existencial de Heidegger e o existencialismo de Sartre. Certos autores chegaram mesmo a classificar Heidegger como um filósofo existencialista. Em *Sobre o humanismo*, Heidegger aponta claramente para a diferença que separa a sua perspectiva da metafísica de Sartre.

Com certeza, a adoção por parte de Binswanger do termo *Daseinsanalyse* para nomear a sua abordagem teve por objetivo marcar uma linha direta de influência com relação a Heidegger, evitando assim malentendidos desnecessários. De fato, em Binswanger essa linha direta de influência está presente. No entanto, a influência de Heidegger é precedida por outras igualmente marcantes. Os nomes de Freud e Husserl são os que mais se destacam no conjunto de autores que tiveram papel determinante na formação de Binswanger. Há também uma importante influência posterior ao encontro com o pensamento de Heidegger. No curso do período *daseinsanalítico* de sua obra, Binswanger, sob o influxo de Szilasi, tenta conciliar a compreensão heideggeriana do ser do homem como *cuidado* (*Sorge*) com a noção de “amor” (*koinonia*), de origem platônica.

O que importa considerar acima de tudo é o modo como Binswanger se apropria do pensamento de Heidegger para a elaboração de sua perspectiva. No entanto, uma avaliação da influência de Freud, Husserl e Szilasi é necessária para que seja possível compreender suficientemente a *daseinsanálise* em Binswanger.

A exposição da abordagem de Binswanger terá início com a apresentação do trabalho *Importância e significação da analítica existencial de Martin Heidegger para o acesso da psiquiatria à compreensão de si mesma*. Nesse texto, Binswanger assume a analítica existencial de Heidegger como método de base para a psicopatologia, tentando conciliar os seus pressupostos com a concepção de Szilasi. A discussão dos fundamentos do saber psiquiátrico levada a efeito nesse escrito fornece muitos elementos para a compreensão dos pressupostos do autor.

Em *Análise existencial e psicoterapia* e em *Sobre a psicoterapia* a questão da relação com o outro no âmbito da clínica ocupa o primeiro plano. No primeiro texto, Binswanger sustenta a necessidade de uma articulação entre a perspectiva existencial de Heidegger e o saber psicanalítico. No segundo, ele apresenta um estudo de caso cuja consideração deve contribuir bastante para o esclarecimento de sua concepção.

O trabalho *Função vital e história interior da vida* – elaborado anteriormente ao encontro com o pensamento de Heidegger – aponta para a influência duradoura de Husserl, e também de Dilthey, na perspectiva de Binswanger.

Em *Meu caminho para Freud* e principalmente em *A concepção freudiana do homem à luz da antropologia*, o papel da psicanálise na abordagem daseinsanalítica de Binswanger poderá ser avaliado.

Medard Boss assume a perspectiva daseinsanalítica depois de ter atuado como psicanalista “ortodoxo” durante dez anos. Sua análise didática foi feita com o próprio Freud.

Insatisfeito com a psicanálise, Boss se aproxima de Heidegger, iniciando uma relação de amizade e colaboração que perdura até à morte do filósofo, em 1976.

No período inicial do percurso daseinsanalítico de Boss, a presença da psicanálise em seu aspecto prático é marcante. Numa obra representativa dessa etapa – *Daseinsanálise e psicanálise* – Boss sustenta que a *terapia* psicanalítica sempre se pautou implicitamente pela compreensão do ser do homem que, mais tarde, Heidegger viria a explicitar. Para Boss, não há uma ligação essencial entre a técnica e a metapsicologia psicanalítica. A segunda é vista por ele como uma construção especulativa perfeitamente dispensável. O objetivo básico do autor no trabalho em questão é o de articular o essencial da prática psicanalítica com a perspectiva analítico-existencial. Boss traz um estudo de caso no qual a sua posição diante das concepções metapsicológicas de Freud, e também de Jung, é esclarecida.

Em *Na noite passada eu sonhei* – a segunda obra de Boss sobre a questão do sonhar – apresenta-se uma alternativa fenomenológica às metapsicologias do sonho em Freud e Jung. Esse trabalho, de caráter eminentemente prático, é talvez o que melhor expõe a abordagem terapêutica do autor. Ele fornece, portanto, uma série de elementos para a consideração do modo como Boss se apropria concretamente do pensamento de Heidegger.

Fundamentos existenciais da medicina e psicologia é a obra mais abrangente de Medard Boss. Como o próprio título mostra, o objetivo básico do autor é o de expor os fundamentos existenciais das disciplinas em questão, ainda marcadas pela influência do naturalismo e do determinismo. Nesse trabalho, Boss apresenta as bases para uma etiologia *genético-motivacional* e para uma fenomenologia daseinsanalítica geral.

Em *Angústia vital, sentimento de culpa e libertação psicoterápica*, Boss discute o papel de um específico “Eros psicoterápico” na superação da angústia e da culpa. Em seu conjunto, as considerações tecidas por Boss nesse trabalho dão margem, de nossa parte, à reafirmação do estatuto da angústia e da culpa existenciais, exposto por Heidegger em *Ser e tempo*, permitindo também uma reflexão sobre o possível estatuto do amor (ou da confiança) no seio da perspectiva aberta pelo pensamento de Heidegger.

Para além de seus objetivos específicos, este estudo encontrará sua justificativa se puder contribuir para a reflexão sobre as questões da clínica.

É recente o interesse pela obra de Heidegger no nosso campo. O fato é que está hoje em curso, em importantes centros de pesquisa, um processo de desconstrução de conceitos psicológicos tributários da metafísica da subjetividade. Autores como Luís Cláudio Figueiredo (PUC-SP) e Zeljko Loparic (PUC-SP e UNICAMP) vem desenvolvendo estudos visando especificamente à desconstrução da metapsicologia freudiana a partir de Heidegger e num diálogo com psicanalistas “não-ortodoxos” como Ferenczi, no caso de Figueiredo, e Winnicott, no caso de Loparic.

Em Binswanger e em Boss esse trabalho desconstrutivo remonta aos anos quarenta. Apesar disto, a obra desses autores ainda é pouco conhecida. Para além de sua importância histórica, a análise traz para o presente da psicologia clínica questões que já não é possível desconsiderar.

PRIMEIRA PARTE

O PENSAMENTO DE MARTIN HEIDEGGER

1. SER TEMPO

1.1. Aspectos da “pré-história” de *Ser e tempo*.

São poucos os lugares onde Heidegger se detém, em seu percurso de pensamento, a fim de avaliar os passos mais importantes de sua obra. E mesmo quando o faz, o que se tem na maioria das vezes são considerações sucintas, se bem que precisas, vindas à luz geralmente a partir de demandas “externas”.¹

Há também o fato de que muitos dos textos de cursos dados por Heidegger no período inicial de sua trajetória ainda não foram publicados.² Eles são fundamentais para um estudo mais acurado da evolução do seu pensamento até às questões assumidas na obra de 1927.

Apesar dessas limitações, muito já se sabe a respeito da “pré-história” de *Ser e tempo*. Aqui serão abordados apenas alguns aspectos desse período. De início, cabe uma breve contextualização “bio-bibliográfica”. A expressão se justifica porque, como ressalta Nunes (1992), na vida de Heidegger as datas biográficas e os acontecimentos bibliográficos se tocam. À consideração de alguns dos principais momentos da formação de Heidegger deve-se acrescentar o testemunho de Hannah Arendt sobre a atividade docente de Heidegger na Universidade de Friburgo. Por fim, dentre as diversas influências que Heidegger recebeu, é importante ressaltar o papel desempenhado pela hermenêutica de Dilthey e pela fenomenologia de Husserl na formação da perspectiva que se instaura em *Ser e tempo*.

1.1.1. Da teologia à filosofia.

Em *Meu caminho para a fenomenologia* (1979a), Heidegger aponta para um momento marcante na sua formação: o da descoberta da questão do ser. Tal descoberta deu-se através da obra de Brentano *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles*, de 1862. Heidegger tomou contato com o trabalho de Brentano em 1907, quando cursava a escola secundária no seminário católico de Friburgo. Nesse livro, ele pôde ler uma frase de Aristóteles que diz que *o ente se manifesta, em conformidade com o seu ser, de diversas maneiras*. A frase de Aristóteles abriga, no dizer de Heidegger, a questão que decidiu quanto ao caminho de pensamento que ele

¹ É o caso, por exemplo, do texto *Meu caminho para a fenomenologia*, de 1963, aparecido como contribuição a uma homenagem prestada a Hermann Niemeyer, o editor de *Ser e tempo*. É o caso também da *Carta a Richardson*, endereçada em 1962 a Willian J. Richardson em resposta a algumas questões que o autor de *Heidegger: through phenomenology to thought* (1967) enviara a Heidegger por ocasião da finalização desta obra.

² Os primeiros cursos universitários de Heidegger datam de 1915. As Obras Completas começaram a ser publicadas em 1975, e devem alcançar a casa dos 100 volumes.

viria a assumir: *qual a determinação fundamental e unitária do ser que rege o ente em suas múltiplas significações?*

Em 1909, Heidegger ingressa na Faculdade de Teologia da Universidade de Friburgo. Após quatro semestres abandona a teologia, voltando-se inteiramente para a filosofia, ainda em Friburgo.

A Universidade de Friburgo era um dos centros de reação à mentalidade positivista, sustentada na Alemanha pelo neokantismo.³ Nunes (1992) observa que naquela época crescia a reação crítica à racionalidade científica própria das ciências naturais. O pensamento de Nietzsche desempenhava um papel central nesse movimento, que apontava para o primado da experiência vital face ao entendimento abstrato. A relação entre poesia e filosofia ganhava o vigor que tivera com Hölderlin na primeira metade do século XIX, depois de ter sido abafada na segunda metade desse mesmo século com o predomínio da Teoria do Conhecimento.

Em *Ser e tempo*, Heidegger assume a questão do primado da “experiência vital” de um modo todo próprio, e apesar de ter descoberto a poesia de Hölderlin no mesmo ano em que encontrou o pensamento de Aristóteles sobre o ser, ele só virá a questionar a relação entre pensamento e poesia numa fase posterior à caracterizada pelo influxo da obra de 1927.

Deixando a teologia, Heidegger se liberou do pensamento escolástico que dominava esta disciplina. No entanto, o “fundo teológico” de sua formação responde, segundo Nunes, pela elaboração de algumas das principais noções presentes em *Ser e tempo*, como as de angústia e temor. Kierkegaard, em especial, mas também Santo Agostinho, Lutero e Pascal fornecem elementos para esse fundo teológico do pensamento de Heidegger. No entanto, Heidegger não deixa de marcar nitidamente, em vários textos anteriores a *Ser e tempo*, a distância que separa a teologia da filosofia.⁴ Heidegger realiza, no entender de Nunes, uma transposição de certos conceitos teológicos para o “plano ontológico da existência” sob a égide do método fenomenológico. Em outras palavras, Heidegger “traduz” os conceitos teológicos que buscam dar

³ Surgido na Alemanha a partir de 1860, o neokantismo caracterizou-se, como ressalta Ferrater Mora (1994), por assimilar a filosofia à teoria do conhecimento. Esta é considerada como o único campo capaz de evitar a dissolução da filosofia seja num materialismo dogmático, seja num pensamento especulativo apartado das ciências positivas. Se, por um lado, o neokantismo se liga ao naturalismo, por outro, ele se encontra com o positivismo, o que é “uma consequência natural de sua ontofobia” (1994: 2528).

⁴ Em “O último Deus” (1996), Nunes discute alguns desses textos como, por exemplo, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, de 1923, e *O conceito de tempo*, de 1924.

conta do problema antropológico da relação do homem com Deus para o registro da relação concreta do homem com o ser.

1.1.2. Heidegger, Kant e o neokantismo.

A perspectiva epistemológica do neokantismo dominava a cena filosófica alemã nesse período. O próprio Heidegger, ao se fixar no curso de filosofia, assume, de certo modo, essa perspectiva. Ele evita, no entanto, o positivismo do neokantismo mais tradicional, que enfatiza as questões relativas às ciências da natureza. Seu interesse volta-se predominantemente para as questões históricas. De qualquer modo, não se pode negar que em Kant, Heidegger encontra um interlocutor privilegiado.

Como assinala Morujão (In: Kant, 1994: Prefácio), o pensamento de Kant constrói-se segundo o modelo da moderna ciência da natureza, que tem em Newton o principal expoente. Kant quer trazer para a filosofia o rigor que a ciência do século XVIII alcançara.

Na *Crítica da razão pura*, de 1781, Kant pretende demarcar os limites de todo o conhecimento *a priori*, ou seja, do conhecimento que independe da experiência. Assumindo uma perspectiva *crítica*, Kant volta-se, por um lado, contra os sistemas metafísicos de caráter *dogmático*, como o de Wolff. As teses próprias de tais sistemas são em verdade irrefutáveis, porque se constroem com base em métodos estritamente lógico-dedutivos. A multiplicação desses sistemas totalmente autocentrados punha a filosofia diante de um impasse.

A crítica de Kant visa também a combater a alternativa *cética* à filosofia dogmática, alternativa que tem em Hume o representante maior. Face ao dogmatismo de Wolff, Hume assume uma posição empirista. Para ele o sujeito do conhecimento é sujeito psicológico, atuando como “simples agente de associações de representações sensíveis” (Kant, 1994: IX). Sob essa base associativa de caráter contingente, o valor objetivo do conhecimento não pode ser fundamentado. Em Hume, “fenômeno” é puro conteúdo de consciência, é pura representação, sem qualquer propriedade ontológica. A causalidade perde nessa perspectiva o caráter de princípio necessário que tem no seio do racionalismo dogmático. Seu fundamento é agora de natureza puramente subjetiva e psicológica.

Face ao sujeito estritamente lógico da filosofia dogmática e ao sujeito psicológico da filosofia cética, Kant postula um *sujeito transcendental*.⁵ É a estrutura apriorística desse sujeito que torna possível toda a experiência. Nessa estrutura a *sensibilidade* e o *entendimento* são as faculdades fundamentais.

A sensibilidade integra duas intuições *a priori*: o espaço e o tempo. Tudo o que aparece, isto é, todo fenômeno como representação surge “enformado” pelo espaço e pelo tempo. Porém, o objeto dessas intuições permanece *indeterminado* até a entrada em cena do entendimento, que é a faculdade que pensa, através de conceitos, o que é dado na sensibilidade. O conhecimento por conceitos não tem a imediatez da relação sensível com o objeto. No entendimento está em jogo uma mediação discursiva. Para Kant, conhecimento transcendental é aquele “pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori* (Kant, 1994: 92).

As *categorias* ou *conceitos puros* são os correlatos, no âmbito do entendimento, das intuições puras do espaço e do tempo. Há tantos conceitos puros quantas são as funções lógicas do entendimento nos *juízos*. Para Kant, julgar é o mesmo que pensar. Os limites do pensamento são, portanto, os limites da capacidade de julgar, limites que ele estabelece na sua *Lógica Transcendental*. É nesta parte da *Crítica da razão pura* que Kant expõe, por exemplo, os limites para as relações de pensamento nos juízos.⁶

Com esta digressão, o que se quis foi fornecer alguns elementos básicos em Kant para a compreensão da perspectiva transcendental em Husserl, Dilthey e Heidegger. Deve-se antecipar que face a Kant o que Heidegger realiza é uma espécie de recuo para uma dimensão de sentido mais originária que a da representação, onde se desdobra a relação sujeito-objeto. Pode-se dizer que Heidegger, retomando a questão ontológica presente entre os gregos e esquecida pela

⁵ Ferrater Mora (1994) observa que a filosofia medieval chama de transcendentais os atributos da realidade comuns a todos os entes, uma vez que tais atributos transcendem tudo o que subsiste de um modo determinado. Portanto, um *transcendental* não é uma realidade “mas o modo de ser de qualquer realidade” (1994: 3572). No pensamento de Kant, o termo “transcendental” ganha novo sentido, que é determinado pelo conceito de *possibilidade de conhecimento*. Toda investigação do conhecimento em termos de possibilidade tem caráter transcendental.

⁶ A *relação* nos juízos é uma das quatro rubricas básicas da função lógica e sintética do entendimento, que age ordenando as diversas representações dadas na intuição pura. As outras três são a *quantidade*, a *qualidade* e a *modalidade*. Cada rubrica integra três momentos distintos. As relações nos juízos podem ser: a) do predicado com o sujeito (relação *categorica*, envolvendo dois conceitos), como em “A casa é branca”; b) do princípio com a sua consequência (relação *hipotética*, envolvendo dois juízos), como em “Se houver justiça perfeita, o mal obstinado será castigado” (*Ibid*: 106); c) do “conhecimento dividido” – isto é, em oposição lógica – e de “todos os membros da divisão entre si” (relação *disjuntiva*, envolvendo dois ou mais juízos), como em “...o mundo existe por cego acaso, ou pôr necessidade interior ou pôr causa exterior...” (*Ibid*).

moderna metafísica da subjetividade, articula-a com a problemática transcendental, assumida por Kant, mas de certo modo já vigente na metafísica de Aristóteles. Porém, essa articulação só se realiza através da “mediação” da hermenêutica de Dilthey e da fenomenologia de Husserl.

1.1.3. O ensino de filosofia.

Num texto que comemora o octogésimo aniversário de Heidegger, Arendt (1978) se pergunta se a influência duradoura de *Ser e tempo*, para além do impacto imediato que a obra provocou dentro e fora do mundo acadêmico, teria sido possível se a reputação do autor entre os estudantes alemães não estivesse já firmemente assentada. Como ela nota, a “fama” de Heidegger começa a se estabelecer muitos anos antes de *Ser e tempo*, através dos cursos e seminários que ele dirige em Friburgo a partir de 1915.

Na Alemanha da época, o estudante de filosofia encontra o saber dividido em “escolas” – como o neokantismo, o neo-hegelianismo e o neoplatonismo – e em disciplinas estanques (epistemologia, estética, ética, lógica). Vigora um clima de insatisfação em meio ao amplo predomínio do academicismo.

Heidegger traz para a universidade um novo modo de lidar com os textos da tradição filosófica. Arendt, que foi sua aluna, exemplifica dizendo que ele, ao ensinar Platão, fazia muito mais do que falar *sobre* Platão ou expor suas idéias. Durante um semestre inteiro “um simples diálogo era seguido e submetido passo a passo ao questionamento, até que a doutrina consagrada pelo tempo desaparecia para dar lugar a um conjunto de problemas de imediata e urgente relevância” (1978: 295).

Essa “solicita atitude de respeito aos textos” – conforme as palavras de Nunes – rompe com o academicismo em filosofia.

1.1.4. Heidegger, Dilthey e Husserl.

Heidegger chega às questões de *Ser e tempo* distanciando-se do solo neokantiano onde se enraízam ainda os seus primeiros trabalhos.⁷ A hermenêutica de Dilthey desempenha um papel importante nessa evolução do pensamento de Heidegger.

⁷ Esses trabalhos são a dissertação de doutorado, de 1913, intitulada *Teoria do julgamento no psicologismo*, a tese de habilitação *Tratado das categorias e da significação em Duns Scotus*, de 1915, e a lição inaugural em Friburgo, *O conceito de tempo na ciência histórica*, também de 1915.

Em poucas palavras, Gadamer (1993) resume a tarefa fundamental do pensamento de Dilthey: construir em bases sólidas uma epistemologia da ciência histórica. A *Crítica da razão pura* é o modelo para esse empreendimento. Comentando este ponto, Gadamer chega a dizer que a intenção de Dilthey é a de complementar a *Crítica da razão pura* com uma crítica da razão histórica. Em última instância, Dilthey pretende “descobrir as categorias do mundo histórico, que seriam capazes de sustentar as ciências humanas” (1993: 221).

A posição de Dilthey difere num aspecto fundamental da assumida pelos neokantianos face ao problema da historicidade. Estes propunham uma mera transposição da problemática epistemológica característica das ciências naturais para o âmbito das ciências históricas. A filosofia dos valores de Rickert, antigo mestre de Heidegger em Friburgo, é expressão dessa tentativa. Dilthey, por sua vez, não vê a estrutura da experiência histórica como constituída à base de fatos aos quais se acrescentariam relações de valor. Para ele, tal estrutura está baseada na historicidade inerente à própria experiência. Qual a natureza dessa experiência? Para Dilthey, as “ciências do espírito” ampliam o pensamento já implícito na *experiência da vida*.

A experiência da vida, como mostra Nunes, engloba sujeito e objeto. Os fenômenos da *realidade histórica* como experiência da vida são transindividuais. No entanto, eles têm origem na estrutura psíquica do indivíduo, e seu conhecimento tem caráter *compreensivo*. Os fenômenos históricos são inseparáveis das *vivências* e não podem ser reduzidos a conexões causais. O mundo histórico produz espontaneamente estruturas significativas que condicionam as ciências do espírito. Em Dilthey, o conhecimento de qualquer parte do mundo histórico “é também histórico e reabre o processo de autognose – o conhecimento do homem por si mesmo, compreendendo-se nas suas produções exteriores, que são, ao mesmo tempo, formas expressivas” (1992: 21).

Abordando essa questão, Ricoeur (1977) observa que com Dilthey formula-se pela primeira vez a dualidade de *compreensão*, própria das ciências do espírito, e *explicação*, própria das ciências naturais. O que distingue a compreensão é o seu caráter psicológico. A coisa natural pode ser explicada, mas a sua essência é inapreensível. Estamos aqui na esfera da “coisa em si” kantiana. No mundo do espírito, ao contrário, o homem compreende o seu semelhante. Por mais estranho que seja um indivíduo face a um outro, essa estranheza não apresenta a radicalidade que caracteriza a relação do homem com a coisa física incognoscível. Para Dilthey, um fenômeno fundamental caracteriza a vida humana: o do encadeamento ou conexão interna que a torna

passível de compreensão pelo outro. “É porque a vida produz formas, exterioriza-se em configurações estáveis, que o conhecimento de outrem torna-se possível” (1977: 25).

Dilthey sustenta que a vida apresenta em si mesma uma estrutura hermenêutica. No entanto, em sua perspectiva o problema hermenêutico aparece sempre subordinado ao problema psicológico do conhecimento do outro. Ao privilegiar a dimensão psicológica, Dilthey não consegue escapar de um relativismo epistemológico, apesar das pretensões de objetividade que acalenta.

Heidegger assume, com Dilthey, a questão da historicidade da compreensão. Só que, como nota Coreth (1973), ele faz recuar o problema hermenêutico do nível psicológico para a dimensão ontológica de questionamento. Tomada a partir desse âmbito, a dualidade de compreensão e explicação só pode se mostrar como algo de derivado. A ciência – seja ela natural, seja histórica – tem suas raízes numa pré-compreensão do sentido do ser. Indo além de Dilthey, Heidegger pretende explicitar a historicidade do sentido em sua dimensão mais originária. Para tanto é necessário investigar ontologicamente a relação entre historicidade e temporalidade. Isto não é feito nem pela metafísica nem pelas ciências, que assumem, sem maiores questionamentos, uma concepção “natural” do tempo (tempo como fluxo de “agoras” simplesmente dados).

A influência de Husserl sobre Heidegger não é menos decisiva que a de Dilthey.⁸ O próprio Heidegger conta que os dois volumes das *Investigações lógicas* de Husserl estiveram em sua mesa de estudos em Friburgo desde o primeiro semestre (1909) do curso de teologia. Heidegger chegou a essa obra através de informações em revistas de filosofia que destacavam a influência que Husserl recebera de Brentano.

O trabalho de Brentano sobre Aristóteles, como já foi dito, desempenhava desde 1907 um papel central nas ainda “desajeitadas tentativas” de Heidegger para penetrar na filosofia. Nas *Investigações lógicas*, Heidegger buscava encontrar “um estímulo decisivo com relação às questões suscitadas pela dissertação de Brentano” (Heidegger, 1979a: 297). Porém, este primeiro esforço não teve sucesso. O questionamento realizava-se ainda de modo inadequado.

Uma questão básica se impunha a Heidegger face a essa obra de Husserl: a de como deveriam se dar os procedimentos do pensamento denominado “fenomenologia”. O que inquietava Heidegger era a ambigüidade que à primeira vista as *Investigações lógicas*

⁸ Husserl ingressa na Universidade de Friburgo em 1916, assumindo o lugar de Rickert. Em 1919, Heidegger torna-se seu assistente.

manifestavam. Ele diz que o primeiro volume desta obra, publicado em 1900, traz uma refutação do psicologismo na lógica. A intenção de Husserl neste passo é a de mostrar que a lógica não pode ser fundamentada na psicologia. Em oposição a isto, o segundo volume, de 1901, apresenta uma descrição dos atos conscientes essenciais para a construção do conhecimento, o que parece trazer de volta a psicologia para uma posição fundamental. Se assim fosse, Husserl teria assumido nesse segundo momento o psicologismo que antes buscara refutar. Heidegger acrescenta:

“Se, no entanto, erro tão grosseiro não pode ser atribuído à obra de Husserl, que é então a descrição fenomenológica de atos conscientes? Em que consiste o fenômeno individualizador da Fenomenologia, já que esta não é nem Lógica nem Psicologia? Manifesta-se aqui uma disciplina filosófica inteiramente nova e que possui dignidade e nível próprios?” (1979a: 298).

Somente em 1913, Heidegger encontra uma resposta para essa questão. Nesse ano Husserl publica *Idéias a propósito de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*. Considerando esta obra, Heidegger percebe que “fenomenologia pura” é o mesmo que “fenomenologia transcendental”, e que a transcendentalidade é a do sujeito do conhecimento, da ação e da valoração. Com isto, ficava claro que a fenomenologia “se encaminhava consciente e decididamente na esteira da tradição da Filosofia Moderna” (*Ibid*). Mesmo assim, a subjetividade transcendental própria da fenomenologia alcançava “uma possibilidade de determinação mais originária e universal” (*Ibid*).

Face a essas colocações de Heidegger, impõe-se a discussão de alguns aspectos básicos do pensamento de Husserl, com o objetivo de possibilitar a compreensão das diferenças que separam a perspectiva fenomenológica de Husserl da de Heidegger.

Lyotard [1954] considera que há na fenomenologia husserliana uma “pretensão a-histórica”. Husserl pretende fundamentar as ciências em bases sólidas numa época de crescimento das perspectivas relativistas. Com a fenomenologia, ele se volta diretamente contra o *psicologismo*.

Esta tendência se caracteriza por identificar sujeito do conhecimento e sujeito psicológico. Para o psicologismo, a *verdade* é algo do âmbito da certeza subjetiva, certeza que se liga necessariamente a um certo *estado de consciência*. Nesta ótica, a verdade estaria sempre marcada pela contingência. Os conceitos científicos teriam, portanto, um caráter eminentemente

operatório, uma vez que com eles nada de “essencial” é alcançado. A ciência “teceria assim símbolos cômodos (energia, força, etc.) com que veste o mundo”, tendo como único objetivo “estabelecer entre esses símbolos relações constantes que possibilitassem a ação” (1954: 16).

As teses do psicologismo, inaceitáveis para Husserl, se orientam para o ceticismo, que já fora alvo da crítica kantiana no século XVIII. O ceticismo encontra sua base no empirismo. A experiência, para o empirista, fornece apenas o contingente. Sendo assim, o empirismo não é capaz de se autosustentar. A própria contingência se encarrega de minar as suas bases. O ceticismo se anula no momento mesmo em que se apresenta. Este é um dos argumentos básicos de Husserl contra o relativismo.

No psicologismo, especificamente, não se estabelece uma diferenciação – no caso, por exemplo, da matemática – entre os estados subjetivos que acompanham o raciocínio e as operações de raciocínio propriamente ditas. Husserl não aceita essa indiferenciação. Para ele, há uma “objetividade ideal” no raciocínio matemático verdadeiro, que está sujeita a condições lógicas e não a condições subjetivas. Um triângulo “possui uma *essência* constituída por todos os predicados cuja hipotética supressão arrastaria a supressão do próprio triângulo...” (*Ibid*: 17).

A teoria husserliana da essência não se limita ao âmbito dos objetos matemáticos. Ela se estende ao “terreno favorito do empirismo”: a percepção. A tese básica da *eidética* de Husserl pode ser resumida do seguinte modo: é a *consciência da impossibilidade* que revela a essência.

Lyotard dá como exemplo o juízo “O muro é amarelo”. Nele apresenta-se o objeto “cor”. Como aceder fenomenologicamente à essência (ao *eidos*)⁹ desse objeto? Através do método da *variação imaginária*, método capaz de nos conduzir à consciência da impossibilidade do objeto. Quando pela imaginação tentamos apreender o objeto cor independentemente da superfície que lhe serve de suporte, tomamos consciência de que isto não é possível “porque uma cor separada do espaço em que se nos apresenta é impensável” (*Ibid*). O predicado *extensão* é, portanto, essencial ao objeto cor. É importante ressaltar o seguinte: os limites aos quais a imaginação deve ater-se são *fixados pelas coisas mesmas* e não pela consciência subjetiva em seu nível empírico.

A variação eidética deve cingir-se apenas ao *vivido*, isto é, à evidência atual na relação com o objeto. O que permanece invariante ao fim do processo constitui a essência (*eidos*) do

⁹ Na raiz dos múltiplos significados da palavra *eidos*, segundo Ferrater Mora, encontra-se a noção de “aspecto”. O *eidos* de algo corresponde a um seu “aspecto essencial”, que integra a realidade do que se mostra e ao mesmo tempo a sua inteligibilidade. No *eidos*, conjugam-se, portanto, o real e o conceitual.

objeto. “Experimenta-se, pois, a essência como uma intuição vivida (...); a essência é apenas aquilo em que a *própria coisa* se me revelou numa doação *originária*” (*Ibid*: 18).

O projeto fundacionista de Husserl pode agora ser compreendido. A ciência eidética é aquela capaz de fornecer os elementos básicos para a pesquisa empírica. Husserl entende que, no caso da física, o estudo da essência do fato físico deve preceder a pesquisa propriamente física. O que vale para a física é válido para qualquer outra disciplina. A crise nas ciências estaria vinculada, segundo esta perspectiva, a uma “obstinada preocupação experimental”.

Ao assumir essa posição, Husserl não está em verdade desvalorizando o empírico. O que acontece é que para ele a contingência própria da dimensão empírica remete à necessidade da essência. Portanto, assim como no caso da física, “nenhuma psicologia empírica séria pode empreender-se se a essência do psíquico não tiver sido apreendida de modo a evitar qualquer espécie de confusão com a essência do físico” (*Ibid*: 19).

Qual a diferença entre a “coisa mesma” da fenomenologia e as coisas que são encontradas a todo momento no mundo? A diferença é que na atitude fenomenológica diante dos objetos está em jogo uma *suspensão do juízo* quanto à *realidade* desses objetos. Ao contrário, a atitude natural, própria do senso comum, caracteriza-se por uma espécie de aceitação da realidade das coisas independentemente da percepção imediata que delas se pode ter. Através da *redução fenomenológica*, Husserl põe “entre parênteses” a realidade do mundo, transformando-o em *fenômeno de consciência*. A realidade do *eu empírico*, assim como a das coisas, é posta entre parênteses com a redução. O que subsiste fora dos parênteses é o *eu transcendental* e o seu correlato objetivo, a coisa mesma.

Face ao objeto, o *Eu puro* ganha em Husserl uma nítida preponderância. O exemplo de uma análise eidética que contempla a “região coisa” e a “região consciência” pode esclarecer essa afirmação.

Uma árvore se mostra à percepção num fluxo incessante de perfis, que sucessivamente vão compondo a unidade do objeto. O acesso perceptivo à árvore é a cada vez “unilateral”. A “árvore total” não corresponde a uma “percepção total” do objeto. A percepção é sempre parcial e necessariamente incompleta. O dado perceptivo está sempre aberto ao que Lyotard chama de *horizontes de indeterminação*. A coisa não pode nunca se dar como um *absoluto* porque na correlação entre coisa e percepção está em jogo algo de inesgotável.

O Eu puro, ao contrário, “é evidente a si mesmo de uma evidência apodíctica, o que significa que o fluxo de vivências que o constitui, enquanto aparece a si mesmo, não pode ser posto em questão, nem na sua essência nem na sua existência” (*Ibid.*: 27-28). A *percepção imanente* (apreensão de si mesmo) prepondera, portanto, sobre a *percepção transcendente* (apreensão da coisa). Isto aponta para a contingência da coisa e, por extensão, do mundo face à necessidade do Eu. O Eu transcendental em Husserl ocupa uma posição absoluta. Ele é o fundamento de toda significação.

A noção de *intencionalidade* é básica no pensamento de Husserl. Ele vai buscá-la em Brentano, que utilizou-a em *Psicologia do ponto de vista empírico* para estabelecer a diferença entre os fatos psíquicos e os físicos. Nas vivências, a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa e o objeto da vivência é sempre objeto *para* a consciência.

Nunes observa que a vivência em Husserl apresenta o caráter de ato. Os fenômenos de consciência são, portanto, intencionais. Na concepção de intencionalidade em Brentano – concepção de caráter psicológico – fica preservada “a *objetividade imanente dos fatos ou fenômenos reais* dados à percepção interna...” (1992: 47).

Husserl, com a redução, se exime de sustentar a realidade dos objetos visados pela consciência, conservando apenas o nexos descritivo das vivências. A cada modalidade de ato intencional corresponderia uma determinada forma de referência aos objetos correlatos. Daí a distinção entre *qualidade do ato* – o perceber, o imaginar e o julgar, por exemplo – e a *matéria* do ato, isto é, aquilo que é percebido, imaginado e julgado.

No nexos intencional, o objeto visado é chamado por Husserl de *noema* ao passo que o modo de visar é denominado *noesis*. A doação do objeto à consciência assim como o ato consciente de dar sentido ao objeto são ambos propriedades essenciais da relação intencional.

Em sua atividade conjunta com Husserl em Friburgo, Heidegger seguia o mestre no exercício progressivo do “ver” fenomenológico. “Eu, entretanto, menos podia separar-me de Aristóteles e de outros pensadores gregos quanto mais claramente a crescente intimidade com o ver fenomenológico fecundava a interpretação dos textos aristotélicos” (Heidegger, 1979a: 299).

O filósofo assinala que foi então que o estudo das *Investigações lógicas* – da Sexta Investigação, em especial – voltou a ordem do dia. Nesse momento ele percebeu o alcance que a distinção husserliana entre *intuição sensível* e *intuição categorial* guardava com respeito ao

problema da determinação do “significado múltiplo do ente” em Aristóteles. Ficou claro que o que na intuição categorial se realiza como o mostrar-se das coisas mesmas é pensado mais originariamente por Aristóteles e pelos gregos em geral com *desvelamento* (*aletheia*):

“Quanto mais decisivamente esta convicção se definia, tanto mais insistente tornava-se a questão. De onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como ‘a coisa mesma’? É ela a consciência e sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação? Deste modo fui levado ao caminho da questão do ser, iluminado pela atitude fenomenológica, sempre de novo e cada vez de maneira diferente, inquietado pelas questões emanadas da dissertação de Brentano (...)” (Ibid: 300).

Em *Meu caminho para a fenomenologia* (1979a), Heidegger não explicita a questão da relação entre a intuição categorial e a intuição sensível em Husserl. Indicações mais precisas quanto a este problema fundamental para a questão do ser, tal como é colocada em *Ser e tempo*, encontram-se no *Seminário de Zähringen* (1976a), o último dirigido por Heidegger, em 1973.

A intuição categorial em Husserl aponta para um *excedente* de sentido, para algo que está para além do conjunto dos dados sensoriais que integram um objeto percebido. Esses dados são da alçada da intuição sensível. No entanto, segundo Husserl, a simples reunião de impressões sensoriais não dá conta, por assim dizer, daquilo que responde pela objetividade do objeto, pela sua substancialidade.

O que está em excesso é justamente o “é”, como em “O lápis é vermelho”. Através do *é* a presença do objeto é constatada. Portanto, o ser para Husserl é *dado*, assim como o são as impressões sensoriais. Às impressões corresponde a intuição sensível; ao ser do objeto corresponde a intuição categorial, com o seu modo próprio de visão.

Em Kant, o *é* que diz o ser aparece apenas como *cópula*, como elemento de ligação no juízo. Sua função é meramente lógica. Husserl, ao apontar para o ser como um dado, transpõe o problema categorial do nível abstrato em que se colocava no pensamento de Kant e no neokantismo para o nível concreto. Liberando o ser de sua “fixação no julgamento” – na estrutura predicativa do juízo – Husserl abre caminho para uma reorientação da investigação ontológica. Entretanto, no entender de Heidegger, Husserl não leva essa interrogação adiante. Ele não assume a questão do ser em toda a sua amplitude e radicalidade, visto que em sua perspectiva “ser” quer dizer simplesmente “ser-objeto” para a consciência. De fato, diz Heidegger, a objetividade é

apenas um modo do “ser-presente”. Mais especificamente, ela é o modo de presença próprio da dimensão da subjetividade, seja ela finita, como em Kant, seja ela absoluta, como em Hegel.

“Mas de onde Heidegger pode trazer essa caracterização? Da leitura interrogativa de Platão e Aristóteles. Nos textos de Platão e Aristóteles, com efeito, para aquele que sabe que o ser não é um conceito abstrato, tem lugar a primeira determinação do ser do ente, a determinação fundadora para todo o pensamento filosófico: ser é entrar em presença. Nem Platão nem Aristóteles põem em questão essa determinação, que para eles é simplesmente manifesta” (Heidegger, 1976a: 466).

Ser e tempo foi dedicado a Husserl “em testemunho de admiração e amizade” e, segundo Nunes, começou a ser elaborado em 1923.

Heidegger conta que certo dia no semestre de inverno de 1925-1926, foi procurado em sua sala de estudos em Marburgo pelo decano da faculdade de filosofia. Este lhe disse ser necessária a publicação de um trabalho, e perguntou se Heidegger dispunha de um manuscrito pronto. Heidegger respondeu afirmativamente. O fato é que Heidegger passara dez anos sem nada publicar, e devido a isto o Ministério da Cultura de Berlim recusara uma proposta da faculdade de Marburgo, que pretendia dar a ele a cátedra antes ocupada por Nicolai Hartmann no ordinariado I de filosofia.

Os “primeiros cinquenta cadernos” do manuscrito de *Ser e tempo* foram impressos pela Editora Max Niemeyer através da mediação de Husserl. Desde 1913, essa editora publicava o “Anuário de Filosofia e Pesquisa Fenomenológica”, editado por ele. Dois exemplares do texto impresso foram enviados ao ministério em Berlim, sendo devolvidos algum tempo depois com a seguinte observação: “Insuficiente”. Em fevereiro de 1927 é publicado o texto completo de *Ser e tempo*, no oitavo volume do ‘Anuário’ de Husserl. Pouco depois, Heidegger assume a cátedra em Marburgo.

Em *Ser e tempo*, Heidegger pretende pôr em questão a historicidade da compreensão e a transcendentalidade da abertura ao sentido em bases mais originárias que aquelas que sustentam as perspectivas de Dilthey e de Husserl. Para tanto, é necessário *repetir* a questão do ser, esquecida pela metafísica, o que só pode ser feito a partir da elaboração de uma nova resposta para a questão “O que é o homem?”.

1.2. A questão do ser, o privilégio do *Dasein* e o método fenomenológico.

1.2.1. A questão do ser.

Pode-se dizer que a *questão do ser* é para Heidegger mais que uma questão fundamental. Ela é a questão do pensamento.

Em *Ser e tempo*, Heidegger (1989a) aponta, logo de início, para a necessidade de uma *repetição (Wiederholung)* dessa questão. A compreensão da questão do ser depende de um esclarecimento da relação que Heidegger estabelece com a tradição ontológica. A noção de repetição é central no que respeita a esse problema.

Repetir a questão do ser é assumi-la historicamente, deixando-a vigorar *como tal*, com tudo o que ela tem de estranho e de obscuro. Repetir é, de certo modo, buscar um novo princípio para a questão que entre os gregos era motivo de espanto e que, no seio da metafísica, “caiu no esquecimento”, perdendo toda a efetividade.

Heidegger não deixa de ressaltar que antes de emudecer no papel de “questão temática de uma real investigação”, a questão do ser deu fôlego, ainda, ao pensamento de Platão e ao de Aristóteles.

A tradição ontológica obstruiu o acesso à questão do ser em sua dimensão originária. “Ser” tornou-se um “conceito”, e além disto, um conceito vazio. Daí a necessidade de uma “repetição explícita” dessa questão fundamental.

A explicitação fenomenológico-hermenêutica da questão do ser dirige-se ao não-dito que vigora – como que em estado de latência – no discurso metafísico *sobre* o ser. A retomada da questão passa, portanto, pela *destruição (Destruktion)* da história da metafísica. Heidegger esclarece:

*“Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como **destruição** do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o **fio condutor da questão do ser** até se chegar às experiências originárias que, desde então, tornaram-se decisivas (1989a, Parte I: 51).¹⁰*

¹⁰ *Ser e tempo* é uma obra incompleta. Das seis seções previstas no projeto da obra, somente as duas primeiras foram publicadas em 1927. O que se tem com respeito à questão da destruição da história da ontologia em *Ser e tempo* são algumas considerações introdutórias, presentes no Parágrafo 6. Levando-se isto em conta – e também por motivo de brevidade – optou-se aqui por não apresentar essas considerações. A questão da desconstrução da metafísica será

Na *Metafísica* de Aristóteles encontram-se algumas das determinações fundamentais do ser. A própria indagação heideggeriana sobre o ser nasce, como já se viu, a partir do encontro com Aristóteles. De fato, não é possível compreender a perspectiva ontológica assumida por Heidegger sem o estabelecimento de uma “ponte” entre a *ontologia fundamental* de *Ser e tempo* e a metafísica aristotélica. Por outro lado, não se pode aqui ir além de alguns esclarecimentos básicos quanto à questão do ser em Aristóteles.

Nunes (1992) observa que os escritos que vieram a ser reunidos sob o título “Metafísica”¹¹ tratam do que o próprio Aristóteles chamou de “filosofia primeira”. A filosofia primeira não se confunde com nenhuma das ciências particulares. A ela cabe a investigação do *ser como ser*. A ciência do ser apresenta o máximo grau de generalidade. Ela visa ao que *é*, para além de toda determinação material ou natural.

Para Aristóteles, o ser (o *ente*)¹² – expressa-se em múltiplos significados, de acordo com quatro acepções básicas: 1) por *essência* e por *acidente*; 2) segundo as *categorias* (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, etc.); 3) sob o aspecto do *verdadeiro* e do *falso*; 4) segundo o *ato* (*energeia*) e a *potência* (*dynamis*).

Considerando a prática da linguagem, Aristóteles percebe que a possibilidade de predicação implica a distinção entre o ser “em si” e o ser “por acidente”. O ser em si ou ser por essência acolhe todas as acepções categoriais.¹³

abordada posteriormente, quando da exposição e discussão de textos de Heidegger que retomam e ampliam essa temática, deixada em aberto na obra de 1927.

¹¹ Segundo a tese mais corrente, o nome “metafísica” foi conferido aos textos em questão por Andrônico de Rodas, no século I a. C. A razão do título se deve ao fato de tais escritos terem sido ordenados para publicação em seguida aos livros que compõem a *Física*. De fato, *ta meta ta physica* é o mesmo que “além da física”. Cf. Ferrater Mora, 1994.

¹² *Einai* corresponde ao infinitivo latino *esse* (ser). A substantivação verbal de *einai* – *to on* – traduz-se literalmente como “o que é”. Em latim, *to on* corresponde a *ens* (ente). Para Heidegger, está em jogo nessa distinção muito mais do que uma mera questão de palavras. O problema da *diferença ontológica* será abordado mais detidamente no decorrer deste estudo. Por ora, cabe destacar, com Ferrater Mora, que a distinção terminológica que se impõe no latim é solidária da distinção aristotélica entre *o ser* e *o fato de que algo seja*. A ontologia medieval assume essa distinção tomando o ser (*esse*) como a perfeição que determina o ente (*ens*).

¹³ Uma observação de Nunes deve tornar isto mais claro. Ele diz que as categorias “distinguem os atributos essenciais do ser, e por sua vez se distinguem do ser absoluta e simplesmente considerado, na acepção de essência” (1992: 36).

Dentre as categorias, uma tem proeminência: a substância, *ousia*.¹⁴ A substância (do latim, *sub stare*) é o que subjaz, permanecendo imutável na relação com os diversos predicados possíveis. Face à *ousia*, ou “ser primeiro”, os *gêneros* constituem-se como universais predicáveis. O ser, ao contrário, não é um gênero. Há unidade entre o ser e as categorias, uma vez que cada uma delas se refere ao ser como o princípio sem o qual é impossível considerá-las. Por outro lado, as categorias são as determinações ou os modos do ser.

A relação do ser com as categorias não é de sinonímia nem de homonímia. É uma relação de *analogia*. A tese aristotélica que de o ser se diz de muitas maneiras e a tese da analogia são uma e a mesma coisa. No entanto, o privilégio concedido à *ousia* não favorece a “polissemia do ser”, uma vez que toda e qualquer acepção do ente reverte em última instância à *ousia* como ser primeiro.

A pergunta heideggeriana pela determinação simples e unitária do ser – suscitada, como se viu, pela leitura da obra de Brentano sobre Aristóteles – reabre a polissemia do ser, anulada com a proeminência da interpretação do ser como substância. Retornando à raiz das quatro acepções do ente, Heidegger faz incidir o seu questionamento *aquém da substância*. Na pergunta aristotélica “*O que é o ente?*” (*ti to on*) o ser permanece velado.¹⁵

Em verdade, a formulação aristotélica da questão sobre o ente sustenta-se sobre uma compreensão indeterminada do ser. A tradição ontológica que se consolida na Idade Média, já com o nome de *Metafísica*, assume esse estado de coisas ratificando o que Heidegger veio a chamar de *esquecimento do ser*.

Logo no início de *Ser e tempo*, o filósofo empreende a discussão de três preconceitos metafísicos que em seu entender “plantam e alimentam a dispensa de um questionamento do ser” (1989a: 28).

O primeiro deles formula-se do seguinte modo: *o ser é o conceito mais universal*. Aristóteles já afirmava na *Metafísica* a tese da máxima universalidade do ser, ressaltando que tal universalidade não é a do gênero. Heidegger toma essa afirmação de Aristóteles e a articula com a concepção ontológica de Tomás de Aquino, para quem uma compreensão do ser está desde

¹⁴ O termo *ousia* é uma substantivação de *einai* (ser). Ele é traduzido em alguns casos por “substância” e em outros por “essência”. Cf. Ferrater Mora, 1994.

¹⁵ “Aristóteles não desceu ao ser tacitamente contido na pergunta – o pressuposto que possibilitou a sua formulação e que a resposta absorveu e silenciou” (Nunes, 1992, 41).

sempre incluída em tudo o que se apreende nos entes.¹⁶ A unidade da analogia – descoberta por Aristóteles e investigada pela ontologia medieval – aponta, como se viu a pouco, para a universalidade do ser frente à variedade dos conceitos de gênero.

“Com essa descoberta, Aristóteles colocou numa base nova o problema do ser, apesar de toda dependência da questão ontológica de Platão. No entanto, ele também não esclareceu a obscuridade desses nexos categoriais. A ontologia medieval discutiu variadamente o problema, sobretudo nas escolas tomista e escotista, sem, no entanto, chegar a uma clareza de princípio. E quando, por fim, Hegel determina o ‘ser’ como o ‘imediatamente indeterminado’ e coloca essa determinação à base de todas as posteriores explicações categoriais de sua Lógica, ele ainda permanece na mesma direção da antiga ontologia com a diferença de que abandona o problema já colocado por Aristóteles da unidade do ser face à variedade multiforme das ‘categorias’ reais” (Ibid).

Portanto, dizer que ‘ser’ é o conceito mais universal, não pode significar que ele seja o mais claro e que esteja, por assim dizer, fora de discussão. Para Heidegger, o conceito de “ser” é o mais obscuro e o mais digno de ser questionado.

O primeiro preconceito quanto à questão do ser dá origem ao segundo. Devido à sua máxima universalidade, o conceito de ser é tomado como *indefinível*. No âmbito da ontologia tradicional esta posição encontra plena justificação. De fato, se o ser não é um gênero e se a *definição* se constitui pela articulação entre gênero próximo e diferença específica,¹⁷ o ser é indefinível. Os entes sim, são passíveis de definição. Em verdade, quando se tenta definir o ser cai-se num círculo: o ser é... Como diz Heidegger, o ser não pode ser derivado a partir de conceitos superiores nem explicado através de conceitos inferiores. “Mas será que com isso se pode concluir que o ‘ser’ não oferece mais nenhum problema? De forma alguma. Daí pode-se apenas concluir que o ‘ser’ não é um ente” (Ibid: 29).

O fato de o modo de determinação e investigação do ente – modo “legítimo dentro de certos limites” – não ser aplicável ao ser não dispensa a questão do *sentido do ser*. Muito ao contrário: justamente por ser indefinível é que o ser demanda um questionamento explícito e radical.

¹⁶ Para Tomás de Aquino a noção de ser, devido ao seu caráter comuníssimo, é a primeira a ser apreendida pelo entendimento. “O ser é um transcendental porque está absorvido em todos os seres e ao mesmo tempo acima de todos eles, transcendendo-os” (Ferrater Mora, 1994: 3247).

¹⁷ Em Aristóteles, a definição de “homem” como “animal racional” é considerada uma definição essencial, isto é, uma definição necessária e suficiente. Nela, “animal” corresponde ao gênero próximo ao passo que “racional” corresponde à diferença específica. Cf. Ferrater Mora, 1994.

O terceiro preconceito quanto à questão do ser exprime-se através da afirmação da *autoevidência* do ser. De fato, em tudo o que se diz, se pensa e se faz, o “ser” é utilizado sem maiores dificuldades. Em qualquer relacionamento com o ente está-se já às voltas com o ser. Numa frase como “O céu é azul”, por exemplo, o ser é compreendido sem problemas. No entanto, se alguém, ouvindo tal frase, pergunta àquele que a proferiu “O que você quer dizer com *é azul?*”, com quase toda certeza se verá diante de uma expressão de espanto. O espanto face ao ser – espanto que responde pela emergência do pensamento entre os gregos – não é de modo algum gratuito ou irrelevante. O ser guarda um enigma que a proximidade sem surpresas de seus usos mantém velado. “Esse fato de vivermos sempre numa compreensão do ser e o sentido do ser estar, ao mesmo tempo, envolto em obscuridades demonstra a necessidade de princípio de se repetir a questão sobre o sentido do ser” (*Ibid*: 29-30).

Na busca de um caminho de acesso à questão, um fato se impõe e não pode deixar de ser tomado por Heidegger como marco de orientação: *nós nos movemos sempre numa compreensão do ser*. Essa compreensão “pode estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante” (*Ibid*: 31-32).

A questão do ser envolve necessariamente ser e ente. A conjunção fala de uma articulação, mas também de uma diferença. O ser – o *questionado* da questão que Heidegger quer repetir – *não* é um ente. O ser pede um modo próprio de *demonstração*, que difere essencialmente dos modos de descoberta dos entes. Não sendo um ente, o ser, no entanto, articula-se ao ente, de tal forma que se pode afirmar que “ser” diz sempre “ser de um ente”.

O ente é o *interrogado* na questão do ser. É através do ente que se pode questionar o ser. No espaço de jogo entre ser e ente – espaço de articulação e de diferença – movimenta-se o pensamento que Heidegger inicia com *Ser e tempo*.

Tendo em vista que o interrogado na questão do ser é o ente, e levando-se em conta que “ente” diz uma infinidade de coisas e nos mais diversos sentidos, surgem logo as perguntas: “Em qual dos entes deve-se ler o sentido do ser? De que ente deve partir a saída para o ser? O ponto de partida é arbitrário ou será que um determinado ente possui a primazia na elaboração da questão do ser?” (*Ibid*: 32).

1.2.2. O privilégio do *Dasein*.

Na questão do ser, o *ente que nós mesmos somos* detém a primazia. O privilégio advém do fato de ser ele o ente que possui *em seu ser* a possibilidade de questionar, compreender o ser. O questionamento do ser se acha, portanto, determinado essencialmente pelo *modo de ser* desse ente privilegiado.

Mostra-se assim, claramente, a circularidade da questão do ser: *para se aceder ao ser deve-se dispor já de uma compreensão do ser do ente capaz de compreender o ser*. O círculo que envolve a questão não é, porém, vicioso, uma vez que a investigação não se desdobra a partir do estabelecimento de um princípio a partir do qual se derivaria dedutivamente uma conclusão.

“Na questão sobre o sentido do ser não há ‘círculo vicioso’ e sim uma curiosa ‘repercussão prévia’ do questionado (o ser) sobre o próprio questionar, enquanto modo de ser de um ente determinado. Ser atingido essencialmente pelo questionado pertence ao sentido mais próprio da questão do ser” (Ibid: 34).

Heidegger dá ao ente que detém o privilégio na questão do ser o nome de *Dasein*.¹⁸ Este termo alemão é usualmente traduzido por “existência”, “presença”. No contexto do pensamento de Heidegger ele guarda um sentido mais específico, que precisa desde já ser explicitado.

“*Dasein*” nomeia o ente que, em seu ser, está aberto ao sentido do ser. Esse ente é tradicionalmente chamado “homem”. Na época de *Ser e tempo*, Heidegger vê como necessário o estabelecimento de uma terminologia menos comprometida com a tradição metafísica que ele pretende desconstruir. O homem da metafísica é tradicionalmente compreendido com um composto de corpo e alma, como *animal racional*. Heidegger entende que essa concepção não acede ao que há de originariamente humano no homem. Ela deriva da perspectiva substancialista instaurada a partir de Platão e Aristóteles, e que perdura, com algumas variações, na moderna metafísica da subjetividade.

Em Heidegger, “*Dasein*” é muito mais que um termo “erudito” para nomear o homem. O filósofo, por assim dizer, tira partido de uma possibilidade privilegiada de sentido que a palavra guarda: *da* quer dizer “aí”; *sein* é o mesmo que “ser”. O “homem” é o *aí*. Ente marcado por um

¹⁸ Em acordo com alguns autores franceses, como, por exemplo, Dastur (1990) e Courtine (1990), optou-se aqui por manter no original o termo “*Dasein*”. Na edição brasileira de *Sein und Zeit*, que nos serve de base para a exposição, “*Dasein*” é traduzido por “pre-sença”.

inacabamento essencial, o “homem” é a sua *possibilidade de ser*, e não um conjunto de propriedades substanciais.

A abertura (*Erschlossenheit*) originária do Dasein ao sentido do ser leva Heidegger a afirmar que *a essência desse ente consiste na existência*.¹⁹ A essência do Dasein consiste “no fato de dever sempre assumir o próprio ser como seu”, não podendo portanto ser determinada “mediante a indicação de um conteúdo quididativo”.²⁰ (*Ibid*: 39).

A tarefa básica assumida por Heidegger em *Ser e tempo* é a de explicitar a constituição da existência, ou seja, a constituição ontológica do Dasein. Essa tarefa é incontornável. Isto fica ainda mais claro num outro texto de 1927 – *Problemas fundamentais da fenomenologia*²¹ – onde Heidegger afirma: “Ser não há, a não ser que haja compreensão do ser, isto é, a não ser que o Dasein exista” (1985: 37).

Um dos pressupostos fundamentais dessa investigação ontológica pode ser expresso da seguinte maneira: *o Dasein sempre se compreende a partir de uma possibilidade própria de ser ou não ser si mesmo*. Essa compreensão *de fato* – inerente ao próprio movimento da existência – recebe o nome de compreensão *existenciária* (*Existenziell*). No âmbito da compreensão existenciária, a questão da existência é um tema, um “assunto” com o qual o Dasein está sempre implicado. Essa implicação possui um caráter *ôntico*²² – por oposição ao que é da ordem do *ontológico*. É uma implicação concreta e imediata com o existir.

¹⁹ Carneiro Leão (In: Heidegger, 1979a) mostra que o termo existência resulta da ligação entre a preposição *ek* – que indica um movimento de exteriorização – como o verbo *sistere*, que aponta para uma delimitação de lugar e de estado. A dinâmica da “ek-sistência” é, portanto, a de uma contínua estruturação espacial e temporal de si mesmo na relação com o mundo. Carneiro Leão acrescenta: “Devido à pregnância desse conjunto semântico é que *Ser e tempo* reservou ‘existência’ para designar toda a riqueza das relações recíprocas entre pre-sença [Dasein] e ser, entre presença e todas as entificações, através de uma entificação privilegiada, o homem. Nessa acepção, só o homem existe. ‘A pedra é’ mas não existe. O carro ‘é’ mas não existe. Deus ‘é’ mas não existe. Privilégio não diz aqui exercício de poder e dominação mas a aceitação do dom da existência que lhe entrega a responsabilidade e a tarefa de ser e assumir esse dom. A resposta a essa doação se dá como história. Na história do Ocidente, a resposta predominante tem sido a era da metafísica. Nela, a existência reduz-se à instalação que circunscreve e delimita um estado e lugar na tensão com a essência. Por isso, qualquer inversão da ordem entre essência e existência consolida e não supera a resposta metafísica” (1989a, Parte I: 310).

²⁰ Segundo Tomás de Aquino, a quididade de uma coisa – o que ela é (*quid est res*) – corresponde àquilo por meio do qual a coisa está constituída em seu próprio gênero ou espécie. Cf. Ferrater Mora, 1994.

²¹ Curso professado em Marburgo durante o semestre de verão de 1927.

²² Em Heidegger, “ôntico” está para “ente” assim como “ontológico” está para “ser”. Frente a todos os outros entes, o Dasein possui um *primado ôntico*, uma vez que só ele é capaz de compreender.

Na questão sobre o sentido do ser, o Dasein não é apenas o ente a ser interrogado em primeiro lugar. Ele é, antes de tudo, “o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa questão” (*Idem*: 1989a: 41). É por isso que Heidegger pode afirmar que a questão do ser consiste apenas na “radicalização de uma tendência ontológica essencial”, própria do Dasein: a da compreensão pré-ontológica do ser. *As raízes da analítica existencial são, em última instância, existenciárias, ônticas.*

Diferentemente da compreensão existenciária, a compreensão *existencial* (*Existenzial*), sendo de caráter ontológico, corresponde a um questionamento explícito da existência. Em *Ser e tempo*, esse questionamento é analítico porque, buscando explicitar a existencialidade, se desdobra através da decomposição do Dasein em suas estruturas ontológicas fundamentais.

Há portanto um *primado ôntico* e um *primado ontológico* da questão do ser. Discutindo o primado ontológico, Heidegger põe em questão o conhecimento científico. O privilégio ontológico da questão do ser aponta para o caráter mais originário desse questionamento face às “pesquisas ônticas” das diferentes disciplinas científicas.

As ciências se movem já desde o início numa interpretação pré-científica do sentido do ser. O ente em sua totalidade divide-se em diversas “regiões”, – história, natureza e linguagem, por exemplo, – passíveis de objetivação científica. Cada ciência recorta o seu campo de investigação a partir de uma interpretação, de caráter pré-científico, da região do ser que delimita, num primeiro movimento, o respectivo setor de objetos. A investigação científica se desdobra com base no estabelecimento dos conceitos fundamentais próprios de cada setor. Tais conceitos “são determinações em que o setor de objetos que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas” (*Ibid*: 36).

A legitimidade de tais conceitos, segundo Heidegger, só pode ser conquistada mediante investigações preliminares, de cunho ontológico. Quanto a isto, ele faz questão de marcar a diferença que separa o tipo de fundamentação que propõe da “lógica”:

“A ‘lógica’ é um esforço subsequente e claudicante que analisa o estado momentâneo de uma ciência em seu ‘método’. Aqui, porém, trata-se de uma lógica produtiva na medida em que antecipa, por assim dizer, determinado setor do ser, libertando-o, pela primeira vez, em sua constituição ontológica e tornando disponíveis para as ciências positivas as estruturas obtidas enquanto perspectivas lúcidas de questionamento. Assim, o que é primeiro

filosoficamente não é uma teoria da conceituação da história, nem a teoria do conhecimento histórico e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade” (Ibid: 36-37).

O ente propriamente histórico – aquele que deve, antes de qualquer outro, ser interpretado – é o Dasein. Tendo em vista que uma análise do Dasein constitui-se como o primeiro desafio no questionamento do ser, cabe avançar um pouco mais na consideração das dificuldades inerentes a essa tarefa.

Um ponto básico pode ser traduzido da seguinte forma: *se do ponto de vista ôntico o Dasein é o que há de mais próximo em relação a si mesmo, do ponto de vista ontológico dá-se o inverso*. A proximidade ôntica surge mesmo como um empecilho para a compreensão ontológica. Antecipando discussões posteriores, Heidegger coloca que de acordo com a sua constituição existencial o Dasein tende a se compreender a partir do “mundo”²³, isto é, a partir dos entes que não têm o seu modo de ser.

Como então deve ser alcançada e garantida a via de acesso ao Dasein? Essa questão nos aproxima do “núcleo metodológico” de *Ser e tempo*. A resposta inicial é formulada negativamente: para que se aceda ao Dasein “não se deve aplicar, de maneira dogmática, uma idéia qualquer de ser e realidade por mais ‘evidente’ que seja” (Ibid: 45).

O Dasein deve mostrar-se *por si mesmo e a partir de si mesmo*, e não segundo este ou aquele molde categorial derivado de concepções metafísicas do ser. Qual é então o âmbito no qual o Dasein pode, por assim dizer, apresentar-se ao questionamento ontológico de forma ao mesmo tempo viável e originária? Para Heidegger, esse âmbito é o da *cotidianidade mediana*. O Dasein deve ser investigado assim como ele é *antes de tudo e na maioria das vezes*. “Da cotidianidade, não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais” (Ibid: 44). Tais estruturas são as que se conservam “ontologicamente determinantes” na existência de fato do Dasein.

Com o estabelecimento desse parâmetro metodológico, esclarecem-se também os limites da analítica existencial. A investigação não tem por objetivo apresentar uma “ontologia

²³ Mais adiante a noção heideggeriana de *mundo* será confrontada com o conceito metafísico de “mundo”. Por ora, cabe ressaltar que sempre que Heidegger faz referência à compreensão ôntica de mundo ele põe o termo entre aspas.

completa” do Dasein. Além de incompleta, a análise é provisória, uma vez que visa, antes de tudo, a “liberar o horizonte” para o questionamento do ser *como tal*.

Outro ponto fundamental no âmbito da analítica é o que diz respeito ao papel do *tempo*. Em última instância, o objetivo de Heidegger em *Ser e tempo* é *demonstrar a temporalidade como o sentido do Dasein*. Em termos mais específicos isto significa o seguinte: as estruturas constitutivas do Dasein – a serem explicitadas num primeiro momento da obra – deverão posteriormente ser reafirmadas ou *repetidas* como *modos da temporalidade*. O tempo é o horizonte da compreensão e interpretação do ser.

“Ser” e “tempo”, compartilham, por assim dizer, a mesma sorte no âmbito do processo histórico da metafísica. O tempo, tal como o ser, tornou-se algo de evidente, vindo, desse modo, a servir “como critério ontológico, ou melhor, ôntico para uma distinção ingênua das diversas regiões dos entes” (*Ibid.*: 45).

Com base no “tempo” se distingue portanto os entes “temporais” (natureza e história) dos “não temporais” (o número e o espaço). Depois “descobre-se um ‘abismo’ entre o ente ‘temporal’ e o eterno ‘supratemporal’ e se busca, sempre de novo, estender uma ponte entre ambos” (*Ibid.*: 45-46).

Se, por um lado, se interpreta o ente temporal como aquele que é e está no tempo, por outro, deixa-se de lado a possibilidade de questionar o que isto significa. Em suma, a “função ontológica fundamental” que o tempo desempenha no seio da metafísica permanece velada para a própria metafísica, tendo em vista a “utilização ontologicamente ingênua” que ela faz do “tempo”.

1.2.3. O método fenomenológico.

A questão diretriz de *Ser e tempo*, como já se viu, é a questão sobre o sentido do ser. O modo de abordagem dessa questão é *fenomenológico*. Introduzindo a discussão do sentido do termo “fenomenologia”, Heidegger coloca o seguinte:

“A palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que se pode formular na expressão: ‘às coisas em si mesmas!’ – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se apresentam, muitas vezes, como ‘problemas’, ao longo de muitas gerações” (Ibid.: 57).

Porém seria possível objetar que a máxima em questão – máxima “evidente por si mesma” – diz respeito a todo conhecimento científico. É justamente essa pretensa evidência que Heidegger quer discutir, através do esclarecimento do sentido de “fenomenologia”. Ele inicia as discussões propriamente metodológicas de *Ser e tempo* explicitando cada um dos dois componentes do termo – *phainomenon* e *logos* – para em seguida fixar o sentido da expressão.

O verbo grego *phainesthai* significa “mostrar-se”. *Phainomenon*, por sua vez, é o que se mostra, o que se revela. Têm-se então como significado de “fenômeno” (*ta phainomena*) o que se mostra em si mesmo.

Os gregos, por vezes, identificavam “fenômeno” com o “ente em sua totalidade” (*ta onta*). Isto engendra uma primeira dificuldade: o ente pode mostrar-se de várias maneiras, inclusive como aquilo que, “em si mesmo, ele *não é*”. Se for este o caso, o modo de surgimento do ente recebe o nome de *aparência* (*Schein*).

A compreensão do sentido de “fenômeno” depende de uma explicitação do relacionamento entre os dois significados em questão. Quanto a isto, Heidegger é bastante claro: o significado de “fenômeno” como mostrar-se em si mesmo é originário, dele derivando a “aparência”, como uma “modificação privativa”.

A manifestação (*Erscheinung*) é também um “não-mostrar-se-em-si-mesmo”, só que num outro sentido. Manifestar-se corresponde a um “anunciar-se de algo que não se mostra” (*Ibid*: 59). É o caso, segundo Heidegger, das indicações, dos sintomas e dos símbolos. Uma vez que em toda manifestação algo deve se mostrar como o que anuncia, também aqui o privilégio cabe ao fenômeno, no sentido de mostrar-se em si mesmo. Os fenômenos “nunca são manifestações” ao passo que toda manifestação “depende de um fenômeno”.

“O fenômeno, o mostrar-se em si mesmo, significa um modo privilegiado de encontro. Manifestação, ao contrário, indica no próprio ente uma remissão referencial, de tal maneira que o referente (o que anuncia) só pode satisfazer a sua possível função de referência se for um ‘fenômeno’, ou seja, caso se mostre em si mesmo. Manifestação e aparência se fundam, de maneira diferente, no fenômeno” (*Ibid*: 61).

Para Heidegger, o sentido básico de *logos* é “discurso”. Interpretações posteriores vieram a encobrir o significado originário da palavra. Temos então uma série de traduções do termo: razão, juízo, conceito, definição, fundamento, relação, proporção.

Um dos aspectos mais marcantes e recorrentes no pensamento de Heidegger consiste na sustentação de que o “lugar originário” da “verdade” não é o juízo, assim como também não é o conceito. Em *Ser e tempo*, o momento da explicitação do sentido de *logos* é o primeiro em que isso se perfaz.

Heidegger aproxima *logos* de *deloun*, que é o mesmo que tornar visível, mostrar, fazer ver. Ele ressalta que Aristóteles – no tratado *Da interpretação* e também na *Metafísica* e na *Ética a Nicômaco* – expõe a função reveladora do discurso determinado-a como *apophainesthai*. O seguinte trecho deve esclarecer o que é preciso entender por “função reveladora do discurso”:

“O *logos* deixa e faz ver (*phainesthai*) aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem discorre (*medium*) e para todos aqueles que discursam uns com os outros. O discurso ‘deixa e faz ver’...a partir daquilo sobre o que discorre. O discurso (*apophansis*) autêntico é aquele que retira o que diz daquilo sobre que discorre de tal maneira que, em seu discurso, a comunicação discursiva revele e, assim, torne acessível aos outros aquilo sobre que discorre. Esta é a estrutura do *logos* como *apophansis*. Nem todo discurso, porém, possui este modo próprio de revelação no sentido de deixar e fazer ver de-monstrando. Um pedido (*euche*), por exemplo, também revela, embora de outro modo” (Ibid: 62-63).

A função *apofântica* do *logos* “precede”, segundo Heidegger, a função judicativa do discurso. Desse modo, uma dada proposição só pode ser tomada como verdadeira ou falsa porque, de acordo com a sua “lógica” originária, ela deixa e faz ver. A tradição ontológica privilegia a função predicativa, assumindo um “conceito construído de verdade”: o de *verdade como concordância*.

Precisamente nesse momento da exposição, Heidegger estabelece a articulação fundamental entre *logos* e *aletheia*. O “ser verdadeiro” do *logos* é *aletheuein*, ou seja, *desvelamento* a partir do discurso. Por sua vez, o “ser falso” (*pseudesthai*) é *encobrimento*, é propor alguma coisa *como* algo que ela não é.²⁴

²⁴ Pierre Aubenque (1994) aponta para uma dualidade de pontos de vista na concepção aristotélica de verdade. Em certos textos, – dentre os quais o principal é *Metafísica E*, 4 – a verdade é tomada em sentido predicativo. Neste caso, o falso e o verdadeiro surgem como funções lógicas do julgamento. Em outros textos, – especialmente no Livro *theta*, 10, da *Metafísica* – Aristóteles assume uma concepção ontológica de verdade, de caráter antepredicativo, enunciativo. Neste caso é pertinente se falar em “verdade da coisa” – simples apreensão do que aparece – por oposição à “verdade do juízo”, que implica ligação no nível do pensamento, ligação que é correlativa de uma relação de composição (essência e acidente) no nível das coisas. É interessante constatar, com Aubenque, como que essa diferença de perspectivas separa Heidegger de Brentano: “M. Heidegger, que nota diversas vezes essa dualidade de pontos de vista nos textos aristotélicos, privilegia...todo o capítulo *theta*, 10, no qual ele vê o lugar onde o

No entanto, face à *aletheia*, o *logos* é apenas um dos modos de deixar e fazer ver. Tendo em vista o tipo de demonstração que lhe é próprio, o *logos* não pode ser tomado como o âmbito originário da verdade. Em sentido grego, esse âmbito é o da *aisthesis*, “a simples percepção sensível de alguma coisa” (*Ibid*: 64). O verdadeiro, no sentido mais originário é sempre descobrimento, como, por exemplo, no caso da visão, que sempre descobre cores, ou da audição, que sempre descobre sons. No *logos*, por outro lado, a demonstração traz à luz “algo como algo”, envolvendo, portanto, uma mediação. Com isto, a possibilidade de encobrimento permanece sempre presente.

Depois de explicitados os significados originários de *phainomenon* e *logos*, Heidegger passa à elaboração do conceito preliminar de fenomenologia. Segundo ele, a expressão pode ser formulada em grego do seguinte modo: *legein ta phainomena*. Uma vez que o *logos* em questão (*legein*) tem caráter apofântico, fenomenologia diz *apophainesthai ta phainomena*, o que é o mesmo que *deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo*.

Chegado a este ponto, Heidegger está de posse apenas do “conceito formal” de fenomenologia. Esse conceito deverá em seguida ser desformalizado. Antes de avançar no esclarecimento do “conceito fenomenológico de fenômeno”, cabe apresentar um trecho onde ele aponta para uma diferença básica entre a fenomenologia e as diversas disciplinas científicas:

“O termo fenomenologia tem...um sentido diferente das designações como teologia etc. Estas evocam os objetos de suas respectivas ciências, em seu conteúdo quiddidativo. O termo ‘fenomenologia’ nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quiddidativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo como se de-monstra e se trata o que nesta ciência deve ser tratado. Ciência ‘dos’ fenômenos significa: apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos” (*Ibid*: 65).

A desformalização do conceito de fenomenologia passa pela consideração da seguinte pergunta: O que deve ser chamado de fenômeno num sentido privilegiado? Justamente o que na maioria das vezes permanece velado, demandando uma explicitação, uma demonstração. Em outras palavras, o que em sentido privilegiado deve ser chamado de fenômeno é o *ser* dos entes.

pensamento de Aristóteles atinge o seu ápice. Inversamente, Brentano, que notava já a mesma dualidade, privilegia os textos onde Aristóteles vê na proposição o lugar da verdade e da falsidade (...)” (Aubenque, 1994: 166).

A fenomenologia é, portanto, a via de acesso para a ontologia. Mais do que isto: “Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia” (*Ibid*: 68).

A ontologia de *Ser e tempo* é “ontologia fundamental” porque, como tal, ela corresponde à necessidade de uma análise prévia do Dasein em seus modos originários de ser, no horizonte da temporalidade. Em outras palavras: “A ontologia tem por disciplina fundamental a analítica do Dasein” (Heidegger, 1985: 38).

Nesse momento central da explicitação do método, estabelece-se a ligação entre as dimensões fenomenológica e hermenêutica da investigação. Heidegger assinala que a interpretação é o “sentido metódico” da descrição fenomenológica. Em outras palavras, o *logos* da fenomenologia de *Ser e tempo* tem o caráter de *hermeneuein*. É por intermédio da interpretação que é possível se aceder ao que é ontologicamente constitutivo no Dasein, abrindo-se assim o caminho para investigações posteriores que tenham por objeto entes dotados de outros modos de ser. Além disto, cabe à hermenêutica, no sentido aqui considerado, – ou seja, no sentido de uma “lógica originária” – pôr a descoberto a *historicidade do Dasein* como condição de possibilidade da história fatural.

Ao final da Introdução de *Ser e tempo*, Heidegger retoma a questão do ser como tal, enfatizando – agora com vigor ainda maior – o seu alcance e importância. Fica claro então que a dimensão de pensamento em que o filósofo se instala situa-se numa proximidade tensa e essencial com a tradição, e isto apesar do caráter “destrutivo” do questionamento. Haja vista as expressões que Heidegger utiliza para caracterizar a sua perspectiva ontológica, expressões que remetem diretamente ao contexto da ontologia medieval. Diz Heidegger:

“Enquanto tema fundamental da filosofia, o ser não é o gênero dos entes e, não obstante, diz respeito a todo e qualquer ente. A sua ‘universalidade’ deve ser procurada ainda mais acima. O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o transcendens pura e simplesmente” (Idem, 1989a: 69).

Depois de destacar que a transcendência do ser do Dasein é privilegiada, uma vez que nesse ente encontra-se a possibilidade mais radical de *individuação*, Heidegger acrescenta: “Toda e qualquer abertura do ser enquanto transcendens é conhecimento *transcendental*. A verdade fenomenológica (abertura do ser) é *veritas transcendentalis*” (*Ibid*).

Agora já é possível avançar no terreno específico da analítica existencial de *Ser e tempo*. O percurso inicial passa pela caracterização do *ser-no-mundo* como estrutura *a priori* do Dasein e pelo esclarecimento da noção existencial de *mundo*.

1.3. O Dasein como ser-no-mundo e a mundanidade do mundo.

A cotidianidade mediana, como se viu, foi estabelecida como via de acesso ao Dasein. Este é um passo fundamental em *Ser e tempo*. Heidegger deixa bem claro que a existencialidade – que é a meta da analítica – está incluída *a priori* na cotidianidade. Deste âmbito podem, portanto, ser extraídas as “estruturas ontológicas pregnantes” do Dasein.

Quando Heidegger lança mão do termo “existência” para caracterizar ontologicamente o Dasein, o que está em jogo é um diálogo com a tradição: a existência está para o ser do ente que nós mesmos somos, assim como a *existentia* dos escolásticos está para o *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*).

O modo de ser do Dasein não se confunde com o modo de ser das coisas – que simplesmente subsistem e podem, por assim dizer, ser esgotadas através da enumeração de suas propriedades. A tradição filosófica sempre desconsiderou essa diferença, ao assumir uma perspectiva ontológica de caráter categorial. A distinção básica entre existência e *existentia* é correlata da distinção entre os *existenciais* e as *categorias*. As categorias são determinações ontológicas dos entes que não têm o modo de ser do Dasein.

1.3.1. Ser-no-mundo.

O Dasein constitui-se ontologicamente como *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Para a compreensão desse fenômeno deve-se sempre ter em vista a dicotomia existenciais-categorias.

Apesar de ser um fenômeno unitário, o ser-no-mundo comporta uma “tríplice visualização”. Um primeiro aspecto do ser-no-mundo diz respeito ao *mundo* como estrutura ontológica. É também possível abordar o fenômeno enfatizando o *ente* que se constitui como ser-no-mundo. Por fim, a visualização pode incidir sobre o *modo de inserção* desse ente no mundo, em termos de espacialização e temporalização.

Em sua caracterização do ser-no-mundo, Heidegger parte deste terceiro momento, tematizando, de início, apenas o ser-no-espaco.

Se a analítica de *Ser e tempo* estivesse pautada numa perspectiva categorial, o modo de inserção no espaço denominado *interioridade* serviria ao Dasein. Este poderia então ser tomado como um ente dentro de um mundo, de modo análogo ao que ocorre com um sapato dentro de uma caixa ou com uma roupa dentro de um armário. Como o Dasein não é um ente simplesmente dado, o seu *lugar* no mundo deve ser explicitado existencialmente, e não categorialmente.

Originariamente, o “em” (*in*) de ser-*em*-um-mundo não indica a relação espacial de algo dentro de algo. “ ‘Em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com...” (*Ibid*: 92). Nesse sentido, seria totalmente incorreto pensar o Dasein como um ente que num primeiro momento “é” e só depois vem a estabelecer uma relação com o mundo. O mundo não é um apêndice do Dasein. Enquanto existe, o Dasein constitui-se como ser-no-mundo. Nesse processo de constituição, o mundo é inalienável.

Com a explicitação o terceiro momento do ser-no-mundo, é possível passar ao primeiro. Agora o que está em questão é a própria noção de mundo.

“O que poderia significar descrever o ‘mundo’ como fenômeno? Seria deixar e fazer ver o que se mostra no ‘ente’ dentro do mundo. O primeiro passo consistiria, então, em elencar tudo o que se dá no mundo: casas, árvores, homens, montanhas, estrelas. Podemos retratar a ‘configuração’ destes estes e contar o que neles e com eles ocorre. Mas é evidente que tudo isso permanecerá um ‘ofício’ pré-fenomenológico que, do ponto de vista fenomenológico, não pode ser relevante. A descrição fica presa aos entes. É ôntica. O que, porém, se procura é o ser” (*Ibid*:103).

1.3.2. A mundanidade do mundo.

O que se busca é a *mundanidade do mundo*. É a mundanidade que possibilita que o ente “dentro do mundo” venha ao encontro do Dasein como algo passível de descrição ou enumeração. O Dasein é o ente mundano, uma vez que sem abertura ao sentido não há mundo. O ente simplesmente dado, por outro lado, situa-se na esfera do *intramundano* (*innerweltlich*).

A ontologia tradicional interpreta o mundo a partir de um ente intramundano em especial: a natureza. Com isto, o fenômeno do mundo permanece velado. De fato, algo como “a natureza” só pode ser descoberto num determinado modo de ser-no-mundo. O *mundo*, em sentido existencial, é mais originário que a natureza. Em verdade, o conhecimento categorial da natureza – próprio da ontologia tradicional – “tem o caráter de uma determinada desmundanização do mundo” (*Ibid*: 106).

Heidegger chama de *mundo circundante* (*Umwelt*) ao mundo mais próximo do Dasein na cotidianidade. O acesso à mundanidade é feito pela via da interpretação dos entes que “vem ao encontro” dentro do mundo circundante.

A explicitação fenomenológica do ser dos entes intramundanos na cotidianidade toma como fio condutor o *modo de lidar*. Para que o essencial da relação do Dasein com o ente intramundano cotidiano venha a ser assimilado, é fundamental o esclarecimento da noção de *ocupação* (*Besorgen*). A ocupação integra toda uma série de modos de ser no mundo junto aos entes que vem ao encontro: lidar com, produzir, cuidar, aplicar algo a algo, pesquisar, discutir, etc.

Heidegger se pergunta quanto à conveniência de chamar de “coisas” aos entes intramundanos da ocupação cotidiana. Ele observa que “ao se interpelar o ente como ‘coisa’ (res) já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia” (*Ibid*: 109).

Entra-se desse modo num contexto onde imperam conceitos como o de substância. Em tal contexto, o ser dos entes intramundanos mantém-se velado.

“Os gregos possuíam um termo adequado para dizer as ‘coisas’: *pragmata*, isto é, aquilo com que se lida (*praxis*) na ocupação. Eles, no entanto, deixaram de esclarecer ontologicamente, justamente o caráter ‘pragmático’ dos *pragmata*, determinando-os ‘imediatamente’ como ‘meras coisas’. Designamos o ente que vem ao encontro na ocupação com o termo *instrumento* [Zeug]. No modo de lidar por aí, encontram-se instrumentos de escrever, de medição, de costura, carros, ferramentas. Trata-se, pois, de expor o modo de ser do instrumento. Essa exposição acontece, seguindo-se o fio condutor de uma delimitação prévia daquilo que faz de um instrumento, instrumento, ou seja, da instrumentalidade” (*Ibid*: 109-110).²⁵

Retomando a questão da instrumentalidade, deve-se perguntar: O que é um *instrumento*? Para Heidegger um instrumento nunca “é”. Isto significa que a instrumentalidade deve ser buscada não no instrumento em si, mas no todo de relações em que ele se insere. O instrumento é algo para algo. Ele possui a estrutura do “ser-para...”. (*Um-zu*). A estrutura ontológica do instrumento é, portanto, *referencial*. A instrumentalidade envolve sempre um conjunto de

²⁵ Nunes (1992) destaca que Heidegger, ao buscar esclarecer o “caráter pragmático dos *pragmata*”, instalando-se *aquém* da dimensão em que a oposição metafísica entre o *teórico* e o *prático* tem lugar, rejeita, de um só golpe, tanto o privilégio concedido à contemplação, como em Platão e Aristóteles, quanto o seu inverso, tal como se encontra em Marx. Nesse sentido o Dasein não pode ser assimilado nem ao *homo sapiens* de origem grega nem ao *homo laborans* moderno.

remissões essenciais que, em última instância, apontam para a *totalidade instrumental* em que o instrumento se insere.

A relação entre instrumento e totalidade instrumental pode ser melhor compreendida quando se considera, por exemplo, um escritório e um instrumento para escrever, como a caneta. A caneta remete ao papel, que remete à escrivaninha, que remete à cadeira, que remete ao piso, que remete às paredes, que remete ao teto, que remete à janela, que remete à porta. O escritório é a totalidade instrumental em questão. Como tal, ele tem “precedência”, em termos ontológicos, frente às partes que integra. É ele que primeiramente vem ao encontro do Dasein quando, em função de uma dada tarefa, este atravessa a porta, dirige-se à escrivaninha, senta-se e toma a caneta para escrever uma carta.

Heidegger chama de *circunvisão* (*Umsicht*) a esse saber originário do Dasein. A circunvisão é a visão de conjunto dos nexos instrumentais em jogo nos diversos afazeres cotidianos. Ele marca nitidamente o lugar da circunvisão frente à contemplação e a ação: *originariamente, tanto o contemplar é ocupação como o agir possui a sua visão*. A circunvisão é, portanto, tanto “teórica” quanto “prática”.

Por outro lado, cada instrumento integrante de uma totalidade instrumental possui a sua *manualidade* (*Zuhandenheit*) específica. Esta noção aponta para o fato de que o modo de lidar com o instrumento se descobre no próprio uso. O instrumento não é algo simplesmente dado. Ele é, como já se disse, “algo para...”. Na cotidianidade, a manualidade dos diversos instrumentos é compreendida pelo Dasein sem que para isto seja necessária uma tematização explícita do “ser para...”. É justamente o caráter não temático da relação instrumental que garante o desdobramento da tarefa.

Retomando o exemplo, pode-se dizer que é a própria ação de escrever que apreende a caneta como instrumento. Do mesmo modo, é a própria ação de caminhar e de sentar que mostra implicitamente ao Dasein o “ser para...” do piso e da cadeira, respectivamente.

Deve-se esclarecer que a noção em questão não remete exclusivamente ao que é “tangível”. O próprio sol mostra-se como um *manual* (*Zuhandenen*) quando no escritório do nosso exemplo alguém abre as cortinas para que a luz do dia ilumine melhor o ambiente.

É importante ressaltar que no âmbito da instrumentalidade, o “ser para” (*Um-zu*) subordina-se ao “para que” (*Wozu*). Isto significa que o que sustenta a totalidade referencial em

que o instrumento se insere como algo compreensível e passível de utilização é a *obra* a ser produzida.

A relação do Dasein com o manual “precede” a possível visualização de algo como simplesmente dado, mesmo no caso dos chamados “entes naturais”. A natureza pode ser determinada em seu modo de ser simplesmente dado. No entanto, submetida a esse modo de determinação, ela se vela como ente que vem originariamente ao encontro na circunvisão.

Heidegger esclarece:

“A obra no horizonte de sua ocupação não é manuseada somente no mundo doméstico da oficina mas também no mundo público. Com ele, descobre-se a natureza do mundo circundante que, então, se torna acessível a qualquer um. Nos caminhos, ruas, pontes e edifícios, a ocupação descobre a natureza em determinada direção. Uma plataforma coberta leva em conta as intempéries, as instalações de iluminação pública levam em conta a escuridão, ou seja, a mudança específica da presença e ausência da luz do dia, a ‘posição do sol’ (...) Quando olhamos um relógio, fazemos um uso implícito da ‘posição do sol’ segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão” (1989a: 113).

Pode-se agora perguntar: qual o sentido de *mundo*? Heidegger dá uma indicação importante quando afirma que o mundo não se confunde com o ente intramundano. Ao contrário, é o *dar-se do mundo* que possibilita a descoberta do ente intramundano. Surge então uma segunda questão? Como o mundo “se dá”? Quanto a este ponto, cabe apontar para uma outra colocação fundamental em *Ser e tempo*: o “*não anunciar-se do mundo*”, ou seja, o seu *velamento*, é a condição de possibilidade para que o instrumento venha ao encontro como tal nas ocupações.

Quando um instrumento à mão na ocupação deixa, por assim dizer, de corresponder ao seu “ser para...”, em função de um dano, por exemplo, quebra-se um dos elos da cadeia referencial da totalidade instrumental. A perturbação da referência que advém com impossibilidade de emprego do instrumento faz com que a própria referência, antes implícita, se explicita *onticamente* para a circunvisão. O instrumento mostra-se então como “coisa-instrumento”, – isto é, como algo carente de manualidade – justificando, até certo ponto, a sua assimilação ao que é da ordem do simplesmente dado. Com isto, “anuncia-se o mundo”. A ruptura, mesmo que fugaz, da familiaridade ocupacional põe diante do Dasein todo o “canteiro da

obra”. O estranhamento e o distanciamento que a quebra dos nexos referenciais de uma totalidade instrumental engendra faz com que o Dasein, perturbado em sua circunvisão, “contemple”, num relance, o mundo circundante em que desde o início se move, de um modo “prático”, não-temático.

Em todo encontro com o ente nas ocupações, o mundo já está presente. A totalidade referencial do conjunto instrumental é constitutiva da mundanidade. Tendo isto em vista, deve-se discutir um pouco mais a noção de referência, fundamental para a compreensão da mundanidade.

Heidegger afirma que o “para quê” da serventia do instrumento e o “em quê” de sua possibilidade de emprego circunscrevem concretamente a referência. Estruturado referencialmente, o manual tem na *conjuntura* (*Bewandtnis*) o seu caráter ontológico. O fenômeno aponta mais uma vez para uma dimensão de totalidade. *Junto com* o “para quê” de um martelo dá-se o pregar. Com o pregar, dá-se a proteção contra as intempéries que, por sua vez, estrutura-se *em função* de uma possibilidade do Dasein: a de construir abrigos. É a partir da totalidade conjuntural que se delineiam as conjunturas instrumentais específicas.

“A totalidade conjuntural que constitui, por exemplo, o manual em sua manualidade numa oficina é ‘anterior’ a cada instrumento singular, da mesma forma que a totalidade conjuntural de uma estância com todos os utensílios e apetrechos. No entanto, a própria totalidade conjuntural remonta, em última instância, a um para quê (Wozu) onde já não se dá nenhuma conjuntura, que em si mesmo já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas sim um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição ontológica. Esse para quê (Wozu) primordial não é um ser para isso (Dazu) no sentido de um possível estar junto numa conjuntura. O ‘para quê’ (Wozu) primordial é um estar em função de” (Ibid: 128-129).

O “estar em função de” diz respeito ao ser do Dasein, e não ao de qualquer ente intramundano. Antes de aprofundar este ponto, deve-se retomar a questão da conjuntura em sua relação com a mundanidade.

O Dasein se ocupa com o ente intramundano no mundo circundante. Em termos ônticos, a ocupação corresponde a um deixar e fazer que o manual seja *como* ele é e *com o que* ele é na situação ocupacional concreta. Esse deixar e fazer em conjunto não é algo que tenha sua origem na subjetividade ou na vontade do homem. É, ao contrário, um “perfeito *a priori*” do Dasein.

Em termos ontológicos, por outro lado, o deixar e fazer em conjunto corresponde a uma liberação prévia dos entes intramundanos em sua manualidade. Quando o ente se descobre no mundo circundante, ele se encontra já previamente à mão, ou seja, ele já possui desde o início o *status* de manual e não o de uma “matéria” simplesmente dada “dentro” do mundo.

O deixar e fazer em conjunto que libera o ente intramundano, libera-o sempre para uma *perspectiva* (*Woraufhin*). A perspectiva em si mesma não pode ser concebida como um ente intramundano. Se é a partir dela que o ente em questão pode ser *descoberto*, ela própria não é passível de descoberta. A perspectiva abre-se originariamente *na medida* da compreensão de mundo – igualmente originária – que é própria do Dasein.

No momento em que já é possível explicitar em toda a sua amplitude o fenômeno do mundo, põe-se novamente a questão da estrutura “em função de”. A perspectiva que traz previamente os entes ao encontro é o contexto *em que* o Dasein compreende-se segundo o modo de referência. O contexto da compreensão aponta para o fenômeno do mundo: “*O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura*” (*Ibid*: 131).

A *mundanidade do mundo*, por sua vez, corresponde à “estrutura da perspectiva” em que o Dasein se insere referencialmente. As remissões compreensivas do Dasein nas conjunturas são chamadas por Heidegger de “ações de significar”. Em seu conjunto, tais remissões constituem a *significância (Bedeutsamkeit)*. *Familiarizado originariamente com a significância, o Dasein é a condição óptica de possibilidade para a descoberta dos entes que vem ao encontro no modo de ser da conjuntura.*

Ao fim desta discussão, é importante reapresentar esquematicamente as “estruturas e dimensões” da questão da mundanidade do mundo. O esquematismo se justifica quando se leva em conta a densidade da argumentação e a quantidade de noções envolvidas.

São três as dimensões da questão da mundanidade. Elas devem ser, como observa Heidegger, nitidamente diferenciadas.

A primeira dimensão é a que diz respeito ao ser dos entes intramundanos que primeiro vêm ao encontro, no modo da manualidade.

A segunda dimensão abarca o ser dos entes simplesmente dados, entes que é possível determinar “num percurso autônomo de descoberta através dos entes que primeiro vêm ao encontro” (*Ibid*: 133).

A terceira e última dimensão é a do ser do Dasein como condição de possibilidade da descoberta dos entes intramundanos em geral. A esta dimensão corresponde especialmente a mundanidade do mundo.

Somente a terceira dimensão envolve determinação propriamente existencial. Os outros dois conceitos de ser, apesar de ontológicos, são categorias, uma vez que dizem respeito a entes que não possuem o modo de ser do Dasein.

No início desta seção o problema da espacialidade existencial foi discutido brevemente. Naquele momento, mostrou-se que o ser-em-um-mundo nada tem a ver com a *interioridade*. Devemos agora acompanhar Heidegger nas análises da espacialidade do manual intramundano e da espacialidade do Dasein.

O ente intramundano não é apenas o que vem ao encontro em primeiro lugar. Ele é também aquele que se encontra “próximo” ao Dasein. Essa proximidade não é regulável através de medições de distâncias, mas a partir do uso e através da circunvisão. O seguinte trecho clarifica este ponto:

“A circunvisão da ocupação fixa o que...está próximo também no tocante à direção em que o instrumento é, cada vez, acessível. A proximidade direcionada do instrumento significa que ele não ocupa uma posição no espaço, meramente localizada em algum lugar, mas que, como instrumento, ele se acha, essencialmente, instalado, disposto, instituído e alojado. O instrumento tem seu local ou então ‘está por aí’, o que se deve distinguir fundamentalmente de uma simples ocorrência numa posição arbitrária do espaço. Cada local se determina como local deste instrumento para..., a partir de um todo dos lugares reciprocamente direcionados do conjunto instrumental ‘a mão’ no mundo circundante” (Ibid: 150).

Portanto, a pertinência de cada instrumento ao seu lugar liga-se ao fato de sua inserção numa totalidade referencial que se constitui segundo uma conjuntura determinada. A noção de *região (Gegend)* traduz o complexo de remissões direcionais de um todo instrumental. A região é o “para onde” visualizado previamente pelo Dasein ocupado com o ente intramundano. Sem a descoberta prévia de uma região não é possível a indicação e o encontro de locais num contexto ocupacional.

A estruturação da multiplicidade de locais do manual em regiões constitui o “circundante” do mundo circundante. Qual a “natureza” do espaço no mundo circundante?

Discutindo esta questão, Heidegger, como de costume, marca a diferença entre o originário e o derivado. No contexto em que nos encontramos, está em jogo especificamente a diferença entre o fenômeno mundano da espacialidade do manual e a concepção científica (desmundanizada) do espaço.

“Nunca nos é dada, de início, uma multiplicidade tridimensional de possíveis posições preenchidas por coisas simplesmente dadas. Essa dimensionalidade do espaço ainda se acha encoberta na espacialidade do que está à mão. O local ‘em cima’ é o local no ‘teto’, o ‘embaixo’ é o ‘no chão’, o ‘atrás’ é o ‘junto à porta’; todos os onde são descobertos e interpretados na circunvisão, através das passagens e caminhos do modo de lidar cotidiano, e não constatados e enumerados numa leitura de medições do espaço” (Ibid: 150-151).

O exemplo do sol é esclarecedor. A luz e o calor do sol são utilizados cotidianamente nos mais diversos contextos ocupacionais. Desse modo, a circunvisão descobre locais privilegiados para esse manual: o nascente, o poente, o meio-dia. Esses locais guiam previamente os mais diferentes delineamentos regionais.

A explicitação de uma região, assim como a explicitação do ser do manual, acontece quando se rompe a familiaridade originária característica do lidar no espaço das ocupações. “A região do local, muitas vezes, torna-se acessível como tal pela primeira vez, de maneira explícita, quando alguma coisa não se encontra em *seu* local” (Ibid: 152).

As considerações sobre a espacialidade do manual intramundano se concluem com o mesmo movimento de “remissão” ao Dasein que se verificou no final da análise da articulação entre manualidade e mundanidade. Tem-se então que *a possibilidade de encontro com um manual em seu espaço circundante só é possível porque o Dasein, no que diz respeito ao seu ser-no-mundo, é espacial.*

Distanciamento (Ent-fernung) e direcionamento (Ausrichtung) são caracteres ontológicos da espacialidade do ser-no-mundo. O distanciamento guarda um significado ativo e transitivo. No âmbito da circunvisão, distanciar é, antes de tudo, “trazer para a proximidade no sentido de providenciar, aprontar, ter à mão” (Ibid: 153).

As avaliações de distâncias em jogo no distanciamento, por mais “imprecisas” que sejam, possuem uma “determinação própria”, articuladas que estão com os contextos espácio-ocupacionais familiares ao Dasein em seus movimentos cotidianos. Desse modo, um caminho

longo, objetivamente falando, “pode ser mais curto do que um caminho objetivamente muito curto que, talvez, seja uma ‘difícil caminhada’ e, por isso, se apresente como um caminho sem fim” (*Ibid.*: 154).

Em termos objetivos, o sol não está próximo de nós. No entanto, ele nos é tão familiar que em grande número de circunstâncias pode revelar-se mais próximo que os óculos que trazemos junto ao rosto. Estes, de tão “próximos” que estão, permanecem em geral “distantes”. Dá-se o mesmo com o fone do telefone. Conversando com o amigo do outro lado da linha, e a quilômetros de distância, este nos estará mais próximo que aquele instrumento de ouvir e falar que mantemos colado à face.

Quando se diz que o Dasein sempre ocupa um local, deve-se compreender o “ocupar” existencialmente. O “aqui” desse ente é compreendido sempre a partir de um “lá” no mundo circundante. Heidegger ainda diz mais: de início, o Dasein nunca está aqui. Ele está sempre lá, de onde retorna para cá. Isto significa que o Dasein é um ente essencialmente *fora de si*, é um ente que está sempre *junto ao mundo*.

O caráter de direcionamento do Dasein corresponde, por sua vez, ao fato de que, em qualquer aproximação, uma direção dentro de uma região é antecipadamente tomada. As “direções fixas”, como direita e esquerda, têm origem nessa dimensão da espacialidade originária. Direita e esquerda “não são coisas ‘subjetivas’ das quais o sujeito possui uma sensação, mas sim direções do direcionamento, dentro de um mundo já sempre à mão” (*Ibid.*: 158).

Heidegger aproveita-se de um exemplo de Kant para explicitar esta questão. Alguém entra num quarto conhecido, mas escuro. A disposição dos móveis foi modificada de tal forma que tudo o que estava à direita se encontra agora à esquerda. Para que se restabeleça a orientação nessa situação, de nada adiantará, o mero “sentimento da diferença” entre os dois lados do corpo. Enquanto um objeto conhecido não for tocado, a circunvisão carecerá de parâmetros para o direcionamento.

Em certo sentido, Heidegger concorda com Kant ao afirmar que o espaço é um *a priori*. O caráter apriorístico do espaço não consiste, porém, em seu pertencimento prévio a um sujeito sem mundo capaz de projetá-lo para fora de si como representação. “O espaço só pode ser concebido recorrendo-se ao mundo. Não se tem acesso ao espaço, de modo exclusivo ou primordial, através da desmundanização do mundo circundante” (*Ibid.*: 163).

1.4. *O ser-com-os-outros e o impessoal.*

Na seção anterior, a ênfase recaiu sobre a análise ontológica do momento “mundo” do ser-no-mundo. Agora deve-se buscar responder a seguinte questão: *Quem é o Dasein na cotidianidade mediana?*

1.4.1. O Dasein como ser-com-os-outros.

Numa perspectiva ainda essencialmente formal, a pergunta pelo “quem” do Dasein recebeu uma resposta prévia quando se disse que o ente em questão *é o ente que eu mesmo sou*. Nesse sentido, o quem “responde a partir de um eu mesmo, do ‘sujeito’, do próprio” (*Ibid.*: 165).

Heidegger não deixa de perceber que com esta resposta ele caminha, por assim dizer, num campo minado. De fato, o pronome “quem” aponta para algo que se mantém idêntico frente às mudanças, quer de atitudes, quer de vivências. Aponta, portanto, para um dado, para algo que simplesmente subsiste. A substancialidade é o fio condutor da determinação ontológica dos entes a partir dos quais é posta a pergunta pelo “quem”. Nesta perspectiva, o ser do homem é implicitamente compreendido como ser simplesmente dado.

Cabem, portanto, alguns esclarecimentos básicos. A afirmação do “eu sou” é uma *evidência ôntica*. Em termos ontológicos, porém, essa “evidência” deve permanecer passível de questionamento, mesmo quando o âmbito de validade da afirmação é a cotidianidade. Heidegger continua:

*“Do ponto de vista ôntico, sempre se pode dizer com razão que ‘eu’ sou este ente. No entanto, a analítica ontológica que utiliza este tipo de afirmação deve fazê-lo com reservas de princípio. O ‘eu’ só pode ser entendido no sentido de uma **indicação formal** não constringente de algo que, em cada contexto ontológico-fenomenal, pode talvez se revelar como o ‘seu contrário’. Nesse caso, o ‘não eu’ não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de ‘eu’, mas indica um determinado modo de ser do próprio ‘eu’ como, por exemplo, a perda de si próprio” (*Ibid.*: 167).*

A concepção do eu como instância reflexiva é tentadora para a analítica existencial, justamente devido ao seu pretenso caráter de evidência. Essa tentação tem suas raízes no ser do próprio Dasein. Ao se colocar diante de si mesmo, o Dasein diz “eu sou” mesmo quando ele “não é”. Partindo dos dados do eu, a analítica arrisca-se portanto a cair nas tramas da “auto-

interpretação mais corriqueira” do Dasein. O ente em questão nunca se dá sem mundo, assim como, de início, o “eu” não é encontrado sem os outros.

Na cotidianidade mediana, os *outros*, e não apenas os entes intramundanos, vêm ao encontro. Quem são eles? Os outros somos todos nós, e não o “resto dos demais”, isolados do “eu”. É assim porque o mundo é essencialmente *mundo compartilhado (Mitwelt)*. Ser-no-mundo é essencialmente ser-com-os-outros. O Dasein é *ser-com* mesmo quando só, uma vez que a própria percepção da ausência do outro encontra sua determinação no fenômeno em questão. “Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*” (*Ibid*: 172).

A noção de *preocupação (Fuersorge)* é correlata, no âmbito do ser-com-os-outros, da noção de ocupação. A “ocupação com o outro” é preocupação. O cuidado “institucional” com o outro, no sentido assistencial, funda-se nesse fenômeno originário da existência. A “urgência” desse tipo de relação provém do fato de o Dasein manter-se na maior parte das vezes em “modos deficientes” de preocupação, como a indiferença, por exemplo. Como no caso da ocupação com o manual, esses modos apresentam também o caráter de não-surpresa, o que torna muito fácil o desvio da interpretação ontológica da “convivência” para um entendimento que toma o eu e os outros como conjunto simplesmente dado de sujeitos. “Embora pareçam nuanças insignificantes do mesmo modo de ser, subsiste ontologicamente uma diferença essencial entre a ocorrência ‘indiferente’ de coisas quaisquer e o não sentir-se tocado dos entes que convivem uns com os outros” (*Ibid*: 173).

Heidegger aponta para duas possibilidades extremas no que respeita aos “modos positivos” de preocupação. A preocupação pode *substituir* o outro em sua ocupação, tomando-lhe o lugar naquilo que este deveria realizar. Neste caso, “o outro pode tornar-se dependente e dominado mesmo que esse domínio seja silencioso e permaneça encoberto para o dominado” (*Ibid*: 174). Na maior parte das vezes, este modo de preocupação se estabelece na ocupação com o manual.

A preocupação pode também *antepor-se* ao outro em suas possibilidades existenciárias, não para retirar-lhe os encargos, mas para devolvê-los como tais. Este é o modo de preocupação que mais propriamente diz respeito ao ser-com-os-outros. Não tendo nada a ver com a ocupação, a *preocupação por anteposição* pode ser dita privilegiada, quando se leva em consideração que na cotidianidade a convivência tem seu fundamento, antes de tudo, numa ocupação comum, e que neste contexto o que prevalece é a reserva face ao outro, e mesmo a desconfiança.

1.4.2. O impessoal.

A convivência cotidiana apresenta também um caráter de *espaçamento* (*Abstaendigkeit*). É próprio das relações no âmbito da cotidianidade uma espécie de reserva “natural” frente ao outro, um cuidado imperceptível no estabelecimento de intervalos e “territórios”.

Há no fenômeno do espaçamento um fato intrínseco: o Dasein está sob a *tutela* dos outros. Nesse sentido, pode-se dizer que o Dasein não *é*. Os outros dispõem de seu ser. Os outros são indeterminados e a dominação que exercem sobre o “eu” dá-se em geral “naturalmente” e sem surpresas. O eu é absorvido nos outros, de tal modo que se pode dizer que a resposta à pergunta pelo “quem” do Dasein na cotidianidade aponta justamente para essa dimensão neutra, de todos e de ninguém. Heidegger chama essa dimensão de *o impessoal* (*das Man*).

Apesar de indeterminado em sua feição, o impessoal mostra-se com especial vigor através de alguns instrumentos específicos e em certas circunstâncias características. Os meios de comunicação de massa são, por excelência, instrumentos do impessoal. A referência a “massa” já aponta, em verdade, para as circunstâncias que contemporaneamente mais favorecem a ação dos “outros” sobre o “eu” na cotidianidade mediana.

A referência ao que é mediano nos coloca diante da tarefa de apresentar uma segunda característica essencial da cotidianidade: a *medianidade* (*Durchschnittlichkeit*). Promovendo a medianidade, o impessoal se atém ao que convém e ao já estabelecido. Nesse sentido, à pergunta “Por que é assim?” o impessoal responderia “É assim porque é!”

Sendo avesso às exceções, o impessoal constitui-se também como *nivelamento* (*Einebnung*) esvaziando o que é originário, banalizando o que é grande e esmagando silenciosamente toda primazia.

Espaçamento, medianidade e nivelamento, como modos de ser do impessoal, constituem a *publicidade* (*Oeffentlichkeit*). A publicidade regulamenta, por assim dizer, as interpretações do Dasein e do mundo. Ao mesmo tempo em que vela o ser das coisas, a publicidade apresenta o encoberto como algo transparente e acessível a todos.

O impessoal é um fenômeno *próprio* da cotidianidade. Portanto, ele nada tem de circunstancial. *O impessoal pertence à constituição existencial do Dasein*. Heidegger distingue o *próprio-impessoal* (*Man-selbst*) do *si mesmo em sua propriedade*. Sujeito ao domínio do

impessoal, o Dasein se dispersa em ocupações e se acomoda ao familiar, esquecendo-se de si mesmo. A interpretação pré-ontológica do Dasein tem origem nesse domínio.

A interpretação ontológica, por sua vez, segue de início essa tendência encobridora, compreendendo o Dasein a partir dos entes intramundanos. Como situar, então, a compreensão própria face ao impessoal? Heidegger esclarece: “O *ser do que é próprio* não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. *Ele é uma modificação existencial do impessoal como existencial constitutivo*” (Ibid: 183).

Deve-se acrescentar que entre o que se entende por “identidade do eu” frente à variedade das “vivências” e a propriedade existencial do Dasein há um abismo em termos ontológicos.

1.5. A constituição existencial da abertura.

Na exposição do fenômeno do ser-no-mundo, a ocupação (ser-junto-ao-mundo) a preocupação (ser-com) e o “quem” do Dasein cotidianidade (impessoal) foram apresentados. Resta ainda expor a chamada *constituição existencial da abertura*, que integra três caracteres ontológicos fundamentais do Dasein: disposição, compreensão e discurso.

1.5.1. A disposição.

Em termos ônticos, o fenômeno da *disposição* (*Befindlichkeit*) é mais conhecido como “humor” (*Stimmung*). O que pretende Heidegger ao pôr em questão o humor? Ele pretende demonstrar que em tudo o que o Dasein empreende, pensa, e sonha, a disposição está *a priori* presente. O Dasein *já* está sempre de humor. O “já” aponta para o caráter originário do fenômeno. A abertura ao sentido está sempre “sintonizada afetivamente”. Nada de “neutro” tem lugar neste âmbito. A disposição abre o mundo desta ou daquela forma, antes que qualquer possibilidade de reflexão.

“Do ponto de vista ontológico-existencial, não há nenhuma razão para se desprezar a ‘evidência’ da disposição, comparando-a com a certeza apodítica de um conhecimento teórico acerca do que é simplesmente dado. Também não é menor a falsificação que abriga os fenômenos [do humor] no refúgio do irracional. O irracionalismo – enquanto o outro lado do racionalismo – fala apenas estrabicamente daquilo para o que o racionalismo é cego” (Ibid: 190).

A disposição põe o Dasein diante do *fato de ser e ter de ser*. Ela é um fato. Somente a partir do fato de estar disposto, pode o Dasein conjecturar a respeito da origem ou destino desse fato.

Heidegger chama o “fato de ser” da disposição de *estar-lançado* (*Geworfenheit*). O estar-lançado corresponde à *facticidade* (*Faktizität*) do Dasein. O Dasein é o *fato de ser*. Ele está “entregue à responsabilidade” de ser o ente que ele é. Disposto originariamente no mundo, ele é, aquém de todo *porquê* e de todo *para quê*. Daí a responsabilidade. Entregue ao ser-no-mundo, o Dasein responde por si mesmo.

Se de fato o Dasein pode, em certas circunstâncias, se assenhorar do humor através do conhecimento ou da vontade, isto não anula em nada a primazia ontológica da disposição. Quando a vontade quer fazer frente a um estado de humor “negativo” – como o mau-humor, por exemplo – esse querer nunca se dá sem humor.

De início e na maioria das vezes, o Dasein se esquia da abertura ao estar-lançado propiciada pelo humor, na qual o seu ser irrompe “na nudez do que é e tem de ser”. Isto não constitui prova contrária, mas um testemunho do caráter originário da disposição. Nesse sentido, a disposição está bem distante da simples constatação reflexiva de um estado de alma. Heidegger assinala que uma “reflexão imanente” só pode deparar-se com “vivências” porque o Dasein já se abriu originariamente no humor.

“Com isso, porém, passamos de uma delimitação negativa da disposição frente à apreensão reflexiva do ‘interior’ para uma compreensão positiva de seu caráter de abertura. O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...” (Ibid: 191).

Sendo assim, o deixar e fazer vir ao encontro na circunvisão da ocupação não pode ser assimilado à mera sensação ou observação. Esse deixar vir tem o caráter de *ser atingido*, de *ser tocado* pelo que chega a partir da disposição. É somente porque o Dasein dispõe-se originariamente no mundo que os sentidos podem “ter sensibilidade para...”, de forma a que o que vem ao encontro como algo ameaçador, por exemplo, mostre-se na afecção.

“Do ponto de vista ontológico-fundamental, devemos em princípio deixar a descoberta primária do mundo ao ‘simples humor’. Uma intuição pura, mesmo introduzida nas artérias mais interiores de alguma coisa simplesmente dada, jamais chegaria a descobrir algo como ameaça” (Ibid: 192).

Para Heidegger, não há nada de casual no fato de a primeira interpretação sistemática dos afetos, levada a efeito por Aristóteles, não tenha sido realizada no âmbito da “psicologia”, mas no da retórica. A retórica deve ser originariamente apreendida não como uma disciplina entre outras, mas como “a primeira hermenêutica sistemática” da convivência cotidiana. O retórico compreende as possibilidades da disposição e utiliza-as no contato com o seu público.

Posteriormente a Aristóteles, os afetos e sentimentos passam a ser interpretados tematicamente como fenômenos psíquicos, constituindo uma terceira classe, de caráter subsidiário, ao lado da representação e da vontade.

1.5.2. A compreensão.

A *compreensão (Verstehen)* constitui originariamente, ao lado da disposição, a abertura ao sentido. Ela é um modo fundamental do ser do Dasein. Heidegger observa que toda disposição é compreensiva. Por outro lado, há em toda compreensão sintonia com o humor.

A disposição, como se viu, aponta para um “já-ser-junto-ao-mundo”. A compreensão, por sua vez, diz respeito ao “poder-ser” do Dasein.²⁶ Não sendo um ente substancial, o Dasein não pode ser “esgotado” a partir de uma mera enumeração de propriedades. Nesse sentido, o Dasein “é” o que ele “pode ser”, ele é a sua possibilidade de ser. O âmbito do poder-ser abarca a ocupação com os entes intramundanos, a preocupação com os outros e a possibilidade de *ser em função de si mesmo*. Esta última possibilidade deverá ainda ser alvo de uma caracterização mais precisa.

Heidegger marca a diferença entre “possibilidade existencial” e “possibilidade lógica”. A possibilidade lógica, assim como a chamada “contingência”, vigora na esfera do ser simplesmente dado. “Como categoria modal do ser simplesmente dado, a possibilidade designa o que *ainda não* é real e que *nunca* será necessário. Caracteriza o *meramente* possível. Do ponto de vista ontológico, é inferior à realidade e à necessidade” (*Ibid.* 199).²⁷

O caráter de necessidade da possibilidade existencial aponta para a articulação originária entre ser e “saber”. Existindo, o Dasein sabe, desde o início, “a quantas anda” o seu ser em

²⁶ Mais adiante, a relação entre a disposição e o “passado”, e entre a compreensão e o “futuro” do Dasein será explicitada em todo o seu alcance.

²⁷ Quanto a este ponto, Nunes observa que o poder-ser não é nem “possibilidade formal” (potência para determinar-se) nem “possibilidade real” (cessação da contingência). Como fenômeno originário da existência, o poder-ser “antecipa qualquer espécie de determinação causal, levando à frente de si a compreensão que o manifesta” (1992: 100).

termos de possibilidades. Esse saber nada tem a ver com uma percepção imanente de si mesmo. Ele é essencialmente não-temático.

A compreensão estrutura-se como *projeto (Entwurf)*. Projetando-se para possibilidades, o Dasein está, por assim dizer, sempre além de si mesmo. O que ele é de fato não esgota o seu ser. No entanto, o poder-ser pertence essencialmente à facticidade do Dasein. É assim porque o estar-lançado da disposição e o projeto da compreensão são constituintes co-originários da abertura.

Heidegger aponta duas possibilidades básicas no que respeita à compreensão. O Dasein pode compreender-se primariamente a partir do mundo ou, ao contrário, pode projetar-se primariamente para a sua *destinação (Wozu)*. A compreensão projeta o ser do Dasein para a sua destinação “de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade do mundo” (Heidegger, 1989: 200-201).

A *interpretação (Auslegung)* consiste na elaboração da compreensão. Através da interpretação, a compreensão “toma posse” do que compreende. Com a significância de mundo, o que vem ao encontro na ocupação é compreendido. A interpretação explicita essa compreensão prévia.

*“Todo preparar, acertar, colocar em condições, melhorar, completar, se realiza de tal modo que o manual dado na circunvisão é interpretado em relação aos outros em seu ser-para e vem a ser ocupado, segundo essa interpretação recíproca. O que se interpreta reciprocamente na circunvisão de seu ser-para como tal, ou seja, que se **explicita** na compreensão, possui a estrutura de **algo como algo**. À questão da circunvisão que pergunta: o que é esse manual determinado, a interpretação da circunvisão responde do seguinte modo: ele é para... A indicação do para-quê não é simplesmente a denominação de algo, mas o denominado é compreendido **como** isto, que se deve tomar como estando em questão” (Ibid: 205)*

Na interpretação, o ente compreendido explicita-se *como* isto ou aquilo. A “estrutura-como” da explicitação a partir da compreensão constitui a interpretação.

Para ser o que é, a interpretação não precisa se articular em nível proposicional. A “visão pré-predicativa” do que vem ao encontro *como algo* já é interpretativa, uma vez que integra previamente, e de forma explícita, o conjunto de remissões referenciais que constituem a totalidade conjuntural em que se insere o manual. Heidegger é bastante claro quando afirma que o “como” da interpretação não ocorre pela primeira vez na proposição. “Nela, ele apenas se

pronuncia, o que, no entanto, só é possível pelo fato de já se oferecer para ser pronunciado” (*Ibid*: 205-206).

No lidar cotidiano, a simples visão do que vem ao encontro já é interpretativa, e isto tão originariamente que toda apreensão, por assim dizer, menos enraizada na ocupação demanda uma espécie de transposição. “Ter simplesmente diante de si uma coisa é somente fixá-la como uma não compreensão” (*Ibid*: 206).

É do encontro com o ente simplesmente dado que Heidegger trata na afirmação acima. Esse tipo de encontro, liberado da estrutura-como, deriva da dimensão propriamente compreensiva.

Se a interpretação fosse algo passível de ser comparado a uma mera “etiquetagem” de entes simplesmente dados, nada nos impediria tomá-la como um processo isento de pressuposições. Primeiramente, perceberíamos as coisas *tão-somente como coisas* para, num segundo momento, apreendê-las como porta, mesa ou o que seja. Heidegger descarta firmemente essa concepção. A interpretação nunca está isenta de pressuposições. Quem interpreta, o faz a partir de uma posição, visão e concepção prévias.

O *sentido* (*Sinn*) consiste na perspectiva em função da qual o projeto da compreensão se estrutura. É a partir dessa perspectiva que algo se torna compreensível e interpretável *como* algo. O sentido é um existencial, e não uma propriedade “colada” sobre o ente que se interpreta. Rigorosamente falando, o que é compreendido no que vem ao encontro não é o sentido, mas o ente e o ser.²⁸ O sentido sustenta a compreensibilidade. Desse modo, somente o Dasein “tem” sentido, mas isto se dá apenas a partir do “preenchimento” da abertura de mundo por um ente passível de descoberta. Se em toda compreensão de mundo a existência está também compreendida, a recíproca é igualmente verdadeira.

Esta discussão nos remete à questão do *círculo hermenêutico*. É chegado o momento de esclarecer esse ponto fundamental.

Quando um texto é interpretado, o que *fundamenta* a interpretação? Para Heidegger, é a posição, a visão e a concepção prévia do interprete. Como então evitar a arbitrariedade da interpretação? Atendo-se à coisa mesma, isto é, ao que se abre a partir do texto. A interpretação

²⁸ Na linguagem cotidiana diz-se: “Em que *sentido* você compreendeu tal coisa?”. Isto pode ser “traduzido” por: “A partir de que *perspectiva* a compreensão se estabeleceu?”.

tem como “primeira, única e última tarefa” evitar o “desgarramento”, mantendo, por assim dizer, uma tensão ótima entre o que vem ao encontro no texto e o que se antecipa nesse encontro.²⁹

O círculo hermenêutico pertence à estrutura do sentido que, por sua vez, enraíza-se na constituição existencial do Dasein. Este, como ser-no-mundo, “possui uma estrutura de círculo ontológico” (Heidegger, 1989: 210).

Já pouco foram dadas algumas indicações sobre a relação entre interpretação e proposição (*Aussage*). Observou-se que a estrutura-como da interpretação instala-se num âmbito mais originário que aquele onde vigoram as articulações proposicionais. Cabe agora discutir mais detalhadamente a proposição como modo derivado da interpretação.

O problema da proposição ocupa um lugar de destaque no contexto da ontologia fundamental. É assim porque “no início decisivo da antiga ontologia, somente o *logos* constituía o fio condutor do acesso ao ente propriamente dito e da determinação do ser dos entes” (*Ibid.*: 211).

Além do mais, a proposição é tida já há muito tempo como o “lugar próprio e primário” da verdade. Desse modo, ao discutir o problema da proposição, Heidegger está preparando o terreno para as análises em torno da questão da relação entre abertura e verdade.

A “estrutura completa da proposição” delimita-se com base em três significados inter-relacionados: demonstração, predicação e comunicação.

Na proposição como *demonstração* (*Aufzeigung*) o sentido originário de *logos* como *apophansis* é mantido. Heidegger utiliza como exemplo a proposição “O martelo é pesado demais”. Como demonstração, tal proposição deixa e faz ver o ente martelo em si mesmo, inclusive quando esse manual não se acha próximo. A proposição visa ao próprio ente, e não a uma representação deste.

²⁹ Gadamer (1996) aborda com propriedade essa questão. Ele diz que aquele que busca compreender realiza sempre uma projeção. No caso de um texto, uma totalidade de sentido é antecipada a partir da manifestação de um primeiro sentido. Esta compreensão parcial e inicial só pode se dar se o texto é lido com base em certos pressupostos. A compreensão do texto se efetua sempre através de uma projeção prévia, que deve ser revisada à medida que a “penetração no sentido” avance. Gadamer não deixa de ressaltar que a sua descrição é apenas um resumo de algo muito mais complexo. “Com efeito, toda revisão da antecipação de sentido tem a possibilidade de projetar uma nova antecipação de sentido; várias projeções rivais podem se elaborar até que a unidade do sentido seja estabelecida de forma mais precisa” (1996: 76-77).

A proposição também pode significar *predicação* (*Prädikation*). Neste caso, um “predicado” é proposto a um “sujeito” como a sua determinação. Nesse sentido, o “pesado demais” da proposição que nos serve de exemplo determina o sujeito “martelo”.

“O que se propôs na segunda acepção, o que foi determinado como tal, sofreu uma restrição em seu conteúdo, comparado com o que se constatou na primeira. Toda predicação só é o que é como demonstração [grifo nosso]. A segunda acepção funda-se na primeira. Os integrantes da articulação predicativa, sujeito-predicado, surgem numa demonstração. A determinação não descobre, mas, como modo de demonstração, restringe a visão inicial ao que se mostra como tal – o martelo. Restringindo a visão, mostra-se explicitamente a determinação do que se revela” (Ibid: 212).

Heidegger acrescenta que na predicação a posição do sujeito e a posição do objeto são “inteiramente apofânticas”.

Por fim, a proposição guarda o sentido de *comunicação* (*Mitteilung*) e, como tal, relaciona-se diretamente com as acepções anteriores. Na comunicação, vigora também um deixar e fazer ver, no qual “o ente demonstrado em sua determinação” é compartilhado. O que se propõe na comunicação pode ser compreendido pelos outros sem que estes necessitem ter próximo de si o ente que se demonstra e determina. Neste caso, “o âmbito do que se partilha” amplia-se. Por outro lado, o impessoal pode engendrar uma espécie de “entranhamento” do que se demonstra na comunicação. Mesmo quando o que se demonstra nas transmissões se entranha, o que é visado no “ouvir dizer” é o próprio ente, e não um mero “sentido” com “valor de circulação”.

Reunindo as três acepções apresentadas, Heidegger articula a seguinte definição de proposição: *a proposição é uma demonstração que determina através da comunicação*. Feito isto, é possível explicitar a relação de derivação que liga a proposição à compreensão e interpretação.

*“A demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e descobriu na circunvisão. A proposição não paira no ar, desligada, a ponto de poder por si mesma abrir pela primeira vez o ente como tal. (...) A proposição necessita de uma **posição prévia** do que se abriu a fim de demonstrá-lo segundo os modos de determinação. (...) A proposição necessita de uma **visão prévia** que desloque, por assim dizer, o predicado a ser explicitado e indicado, incluindo-o implicitamente no próprio ente. Uma articulação do significado daquilo que se demonstra pertence à proposição*

enquanto comunicação determinante. É por isso que ela se move numa determinada conceituação: o martelo é pesado, o peso é do martelo, o martelo tem a propriedade de ser pesado. A concepção prévia sempre presente em toda proposição permanece, na maior parte das vezes, sem surpresas, pois toda língua já guarda em si uma conceituação elaborada” (grifos nossos) (Ibid: 214-215).

1.5.3. O discurso.

Depois do esclarecimento do existencial compreensão e da apresentação dos fenômenos a ele diretamente relacionados, resta abordar a questão do discurso.

O discurso (*Rede*) é tão originário quanto a disposição e a compreensão. Antes de qualquer interpretação, a compreensibilidade disposta do ser-no-mundo já está articulada discursivamente. Em todo discurso, o Dasein se pronuncia. Os pronunciamentos não partem, no entanto, de um si mesmo encapsulado num “interior” oposto a um mundo “lá fora”.

“O que se pronuncia é justamente o estar fora, isto é, o modo cada vez diferente da disposição (ou do humor) que, como se indicou, alcança toda a abertura do ser-em. O índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo do discurso, ‘no modo de falar’ ” (Ibid: 221).

A linguagem encontra o seu fundamento no discurso. Se a compreensibilidade disposta do ser-no-mundo pronuncia-se como discurso, na linguagem (*Sprache*) ela vem à palavra.³⁰

De fato, a linguagem pode ser e é geralmente encontrada como um manual. Neste caso, ela pode estilhaçar-se em “coisas-palavras” simplesmente dadas. Na cotidianidade mediana, a linguagem está, de um modo nada casual, sujeita à dispersão.

“Dispomos de uma ciência da linguagem, a lingüística, e, no entanto, o ser daquele ente por ela tematizado é obscuro; até mesmo o horizonte para um questionamento e uma investigação se acha entranhado. Será um acaso que os significados sejam, de início e na maior parte das vezes ‘mundanos’, prelineados pela significância do mundo e até mesmo, em sua maioria ‘espaciais’? Ou será esse fato necessário do ponto de vista ontológico-existencial? (Ibid: 225).

³⁰ Abordando esta questão, Nunes diz que a linguagem é a forma essencialmente mundana da totalidade significativa articulada originariamente como discurso. Nesse sentido, “as palavras crescem da significação, com a qual não se confundem” (1992: 102).

Heidegger mostra que a gramática busca seu fundamento naquela “lógica” que toma o *logos* no sentido de proposição, lógica, portanto, de caráter essencialmente derivado, fundada que está numa ontologia do ser simplesmente dado. Para que a gramática, com as suas “categorias semânticas”, possa ser liberada da lógica em questão faz-se necessária “uma compreensão preliminar e positiva da estrutura *a priori* do discurso como existencial” (*Ibid*).

Somente nos fenômenos da *escuta* (*Hören*) e do *silêncio* (*Schweigen*) a função constitutiva do discurso para a existencialidade surge em toda a sua nitidez.

A própria “percepção acústica” tem seu fundamento na escuta compreensiva. “‘Em primeiro lugar’ nós nunca escutamos ruídos e complexos acústicos. Escutamos o carro rangendo, a motocicleta. Escuta-se a coluna marchando, o vento do Norte, o picapau batendo, o fogo crepitando” (*Ibid*: 222).

Para que seja possível ouvir um “ruído puro” é necessária uma atitude artificial, desmundanizada. Somente um sujeito sem mundo alcança o “mundo” a partir de “sensações auditivas”.

O silêncio não poderia deixar de figurar em *Ser e tempo* como possibilidade privilegiada do discurso. As análises da disposição e da compreensão já apontavam para a importância do implícito e do não-temático no âmbito da existencialidade. Por outro lado, o lugar secundário que a linguagem ocupa no contexto dessa obra fala também da importância do fenômeno.

Heidegger diz que quem silencia na convivência cotidiana “pode ‘dar a entender’ com maior propriedade” que aquele que “não perde a palavra”.

“Falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior. Ao contrário, os discursos prolixos encobrem e emprestam ao que se compreendeu uma clareza aparente, ou seja, a incompreensão da trivialidade. Silenciar, no entanto, não significa ficar mudo. Ao contrário, o mudo é a tendência ‘para falar’. O mudo não apenas não provou que pode silenciar, como lhe falta até a possibilidade de prová-lo. E, como o mudo, aquele que, por natureza, fala pouco, também ainda não mostra que silencia e pode silenciar” (*Ibid*: 224).

Para que o silêncio em sentido próprio torne-se possível, o *Dasein* deve ter algo a dizer, ou seja, deve dispor de uma “abertura própria e rica” como ser-no-mundo.

1.5.4. A abertura cotidiana e a decadência.

Com a explicitação das estruturas existenciais do ser-no-mundo, a analítica se distanciou, de certo modo, do seu “horizonte fenomenal”, ou seja, da cotidianidade. A investigação volta-se mais uma vez para esse horizonte a partir das seguintes questões: Quais os caracteres da abertura própria do impessoal? Há uma disposição, uma compreensão e um discurso característicos da impessoalidade cotidiana?

Heidegger dá o nome de *falatório* (*das Geredete*) ao modo de ser da compreensão e interpretação na cotidianidade. Ele cuida em ressaltar que o termo em questão – bem como toda a discussão sobre este ponto – é de natureza ontológica, não tendo, portanto, propósito “crítico” ou moralizante.

Na explicitação do falatório, Heidegger parte de um fato: na maioria das vezes, o discurso se pronuncia e já se pronunciou como linguagem. Nos pronunciamentos lingüísticos uma interpretação do Dasein e do mundo se perfaz. O ser-com-os-outros na cotidianidade está de posse de uma compreensibilidade mediana já dada na linguagem. Isso permite que o que é comunicado seja compreendido sem que aquele que ouve o pronunciamento tenha que aceder, de um modo originário, ao “ente referencial” do discurso.

*“A comunicação não ‘partilha’ a referência ontológica primordial com o ente referencial, mas a convivência se move dentro de uma fala comum e numa ocupação com o falado. O seu empenho é que se fale. (...) Por outro lado, dado que o discurso perdeu ou jamais alcançou a referência ontológica primária com o ente referencial, ele nunca se comunica no modo de uma apropriação originária deste ente, contentando-se com **repetir e passar adiante a fala**. O falado no falatório arrasta consigo círculos cada vez mais amplos assumindo um caráter autoritário. As coisas são assim como são porque delas se fala assim. Repetindo e passando adiante a fala, potencializa-se a falta de solidez. Nisto se constitui o falatório” (Ibid: 228).*

A partir do falatório surge o “escritório” (*Gescreibe*), ou seja, a repetição sem solidez do que se lê.

O Dasein nunca se subtrai à interpretação cotidiana. Toda descoberta ou apropriação originária deve-se cumprir *contra* e *a partir* da medianidade própria do falatório. Mais do que um não-ser, o desenraizamento do Dasein na cotidianidade impessoal constitui-se como a sua realidade mais patente. “Somente um ente cuja abertura é constituída pelo discurso que compreende e dispõe...traz a possibilidade ontológica de um tal desenraizamento” (Ibid: 230).

Um outro caráter ontológico da abertura cotidiana é a *curiosidade* (*Neugier*). Heidegger ressalta que não é por acaso que o “conhecimento” foi concebido já entre os gregos como “volúpia de ver”. Investigando a origem da pesquisa científica, Aristóteles atribuía ao “cuidado em ver” um *status* fundamental no modo humano de ser. Desdobrando-se a partir desta perspectiva, a metafísica moderna acabou por tomar a “intuição pura” como o lugar por excelência da verdade. As raízes do primado filosófico da visão encontram-se no ser-no-mundo cotidiano.

A circunvisão, como se observou, guia o Dasein nas tarefas e afazeres cotidianos. No descanso, a ocupação não desaparece, mas a circunvisão, por assim dizer, se libera do manual, criando para si novas possibilidades em termos de distanciamento. No repouso, o cuidado com o ente intramundano “se transforma em providência das possibilidades de ver apenas a *configuração* do “mundo”, o que leva o Dasein a buscar o distante “somente para torná-lo, em sua configuração, próximo de si” (*Ibid*: 232).

Nisto se constitui basicamente a curiosidade. Ela é uma “ocupação em ver” *simplesmente* por ver e não para compreender. Ela busca a novidade *pela* novidade. Sendo assim, é característico da curiosidade uma impermanência junto ao que está mais próximo. O que permanece é tão-somente a possibilidade de dispersão.

Para Heidegger, a curiosidade nada tem a ver com o *thaumazein*, – com a meditação contemplativa dos entes – uma vez que o seu empenho é o de ver por ver, e não o de compreender a partir do *espanto*.

O fenômeno da *ambigüidade* (*Zweideutigkeit*) compõe, juntamente com o falatório e a curiosidade, a abertura cotidiana do Dasein. A existência ambígua não é capaz de distinguir o que se revela do que permanece encoberto, e isto tanto no âmbito da ocupação quanto no da preocupação. Ela se empenha em “pressentir e farejar” o que os outros já pressentiram e farejaram, mantendo-se na pista da verdade a partir de um “ouvir dizer”. Caso o que se pressentiu de modo impessoal venha a se realizar, a ambigüidade tomara providências “para que morra imediatamente o interesse pela coisa realizada” (*Ibid*: 234).

Em seu nexos originário, o falatório, a curiosidade e a ambigüidade trazem à luz um modo fundamental de ser do Dasein na cotidianidade: a *decadência* (*Verfallen*). A decadência do Dasein deve ser compreendida segundo uma perspectiva ontológica, e não teológica ou moral. O Dasein não decai no mundo nem decai de si mesmo num momento dado, deixando no passado

algo de melhor. Existindo, ele já decaiu nessa dimensão constitutiva do ser-no-mundo. A decadência nada tem a ver com uma propriedade ôntica da existência que possa vir um dia a ser superada com um maior desenvolvimento da “cultura humana”.

Sendo assim, não se deve atribuir a Heidegger a intenção de exprimir com o termo decadência uma avaliação negativa da existência cotidiana. Ao contrário, a decadência é um fenômeno *positivo* do ser-no-mundo. Ela aponta para o fato de que o Dasein está originariamente mergulhado no “mundo” das ocupações e “perdido” na publicidade do impessoal.

Na decadência a existência é existência *imprópria* (*Uneigentlich*). A impropriedade do Dasein não tem nada de contingente. Ela é um modo essencial de ser no mundo. A possibilidade de “não ser si mesmo” é algo de intrínseco à dinâmica da existência. Além de estar “carregada” de positividade, tal possibilidade é a que se encontra mais próxima do Dasein. O *não-ser* é, portanto, o modo em que nos mantemos de início e na maioria das vezes. Existindo na decadência o Dasein mantém-se alienado de seu poder-ser mais próprio, de sua *propriedade* (*Eigentlichkeit*).

A abertura do Dasein revelou-se a partir de uma série de momentos constitutivos: disposição, compreensão e discurso; falatório, curiosidade e ambigüidade. Levando-se em conta que o ser-no-mundo é uma estrutura *total*, põe-se a seguinte questão: Como unificar a “variedade fenomenal” que constitui a abertura? Como integrar num nexos ontológico existencialidade (poder-ser), facticidade (já-ser, estar-lançado) e decadência?

Num primeiro esforço de integração, Heidegger explicita a cotidianidade mediana do Dasein como *ser-no-mundo que, lançado e aberto na decadência, projeta-se para possibilidades: e que, em seu ser junto ao “mundo” e em seu ser com os outros, está em jogo o seu poder-ser mais próprio.*

Se na cotidianidade mediana está em jogo o poder-ser mais próprio, coloca-se uma outra indagação essencial: *Há fenômeno capaz “abrir” o Dasein em sua propriedade, pondo-o diante de seu poder-ser?* Como possibilidade, sim. E é justamente esse fenômeno que pode fornecer a base para a apreensão explícita da *totalidade originária* do Dasein.

1.6. *Angústia, cuidado, realidade e verdade.*

1.6.1. A disposição da angústia.

Na analítica de *Ser e tempo*, o fenômeno da *angústia* (*Angst*) atende a essas exigências. A angústia é uma disposição privilegiada, justamente porque com ela abre-se para o Dasein a possibilidade de sua propriedade.

A imersão decadente no impessoal corresponde ao que Heidegger chama de *fuga de si mesmo*. Fugindo de si mesmo, o Dasein mantém-se distante de sua propriedade. O que no plano ôntico-existenciário se revela como fuga de si mesmo, é tomado por Heidegger como a base para a apreensão fenomenológico-existencial daquilo *de que se foge*, ou seja, do *próprio* si mesmo. “É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade se mostra numa concreção originária e elementar” (*Ibid*: 256).

Um primeiro passo na explicitação da angústia se perfaz quando é esclarecido o “parentesco fenomenal” entre angústia e *temor* (*Furcht*). Tal parentesco exige uma nítida diferenciação entre os dois fenômenos. Heidegger coloca que, para o Dasein, o temível é sempre um ente intramundano que chegando de uma dada região surge como algo que ameaça. O Dasein angustiado também foge de algo que o ameaça. O ameaçador (o que angustia) não é, porém, um ente intramundano. O que é então? O que angustia o Dasein é o *próprio ser no mundo*.

A angústia se angustia com o próprio ser-de-fato, e com o próprio poder-ser. Desse modo, pode-se afirmar que o referente da angústia não se encontra em *lugar algum*. Na angústia o que ameaça não vem ao encontro *como* ente intramundano. As referências ocupacionais perdem toda a importância. Esse “em lugar algum” guarda, no entanto, uma positividade fundamental. Se o que ameaça na angústia não se aproxima a partir deste ou daquele lugar como um ente dentro do mundo, é porque ele está *já muito próximo, está já sempre presente*.

“Aquilo com que a angústia se angustia é o ‘nada’ que não se revela ‘em parte alguma’. Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundanos significa que **a angústia se angustia com o mundo como tal**. A total insignificância que se anuncia no nada e no em parte alguma não significa ausência de mundo. Significa que o ente intramundano em si mesmo tem tão pouca importância que, em razão dessa **insignificância do intramundano, somente o mundo se impõe em sua mundanidade**” (*Ibid*: 250).

Abrindo o mundo como mundo, a angústia retira do Dasein a possibilidade de compreender-se a partir do “mundo”. A publicidade perde o poder de tranquilizá-lo e de guiá-lo

por caminhos conhecidos. Perdem-se as referências familiares que fazem com que o Dasein se “sinta em casa”. O ser-no-mundo surge em toda a sua *singularidade e estranheza*.

Angustiado, o Dasein abre-se como “*solus ipse*”. Esse “solipsismo existencial” não é o de uma coisa-sujeito carente de mundo. O solipsismo traz o Dasein como ser-no-mundo para si mesmo.

Deve-se assinalar que a angústia determina desde o início o ser-no-mundo. A ocupação e preocupação desviam-se dessa disposição fundamental, latente nos movimentos cotidianos. Esclarece-se então o nexos ontológico entre angústia e temor: o temor é angústia imprópria, angústia velada, entregue à decadência.

1.6.2. O cuidado.

Há uma relação originária entre a existencialidade (o projeto da compreensão), a facticidade (o estar-lançado da disposição) e a decadência (o ser-junto ao ente intramundano na ocupação).

Estes são os caracteres ontológicos determinantes do Dasein, caracteres passíveis de garantir um sentido de totalidade ao ente que é tema da analítica de *Ser e tempo*.

Na angústia, o poder-ser da existencialidade, o já-ser da facticidade e o ser-junto da decadência mostram-se privilegiadamente.

Compreendendo, o Dasein está sempre *além de si mesmo*. A projeção para possibilidades nunca deixa de vir acompanhada de disposição. Nesse sentido, o Dasein já está também desde o início *em lance no jogo do ser*. Quando Heidegger diz que existir é sempre um fato, ele está apontando para a articulação originária entre existencialidade e facticidade. Estruturando-se como *projeto-lançado*, o Dasein é também, originariamente, o ente que existe junto ao que vem ao encontro na ocupação e preocupação medianas da decadência.

Tendo em vista esses três “momentos” fundamentais do ser do Dasein, é possível apreender formalmente a totalidade de sua estrutura ontológica com base na seguinte formulação: o ser do Dasein diz *preceder-se* a si mesmo por *já ser em* (no mundo) como *ser junto a* (os entes intramundanos). Tal formulação preenche o significado do termo *cuidado*³¹ (*Sorge*). O Dasein como ser-no-mundo é essencialmente *cuidado*.

³¹ Na edição brasileira de *Sein und Zeit* utiliza-se o termo “cura” para traduzir *Sorge*. Preferimos o termo “cuidado”, amplamente utilizado pelos comentadores e tradutores de Heidegger.

O cuidado determina o Dasein *antes* de toda atitude – seja prática, seja teórica – e antes de toda situação de fato. O fenômeno tem um caráter ao mesmo tempo apriorístico e totalizante.

Como diz Heidegger, a “totalidade ontologicamente elementar” do cuidado “não pode ser reconduzida a um ‘elemento primário’ ôntico, assim como o ser não pode ser ‘esclarecido’ pelo ente” (*Ibid*: 261).

Sendo assim, toda tentativa de recondução ou de redução do cuidado a impulsos ou atos específicos – tais como o desejo e a vontade – acaba por fracassar. *O Dasein só pode querer e desejar porque o seu ser se estrutura originariamente como cuidado.*

Heidegger encontra numa das fábulas de Higino um testemunho pré-ontológico da interpretação do ser do Dasein como cuidado. Eis o texto, tal como se encontra em *Ser e tempo*:

*“Certa vez, atravessando um rio, ‘cura’ [cuidado] viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto ‘Cura’ e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente eqüitativa: ‘Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de humus (terra)’” (*Ibid*: 263-264).*

Para Heidegger, o significado especial dessa fábula não está somente no fato de o texto apontar o cuidado como o “âmbito” ao qual o homem pertence enquanto vive. É também significativo que a primazia do cuidado surja no contexto da concepção tradicional do ser do homem como “composto de corpo e espírito” e que o nome dado ao ente que pertence ao cuidado (homem) não lhe tenha sido atribuído “em consideração ao seu ser mas por remeter ao elemento de que consiste (humus)” (*Ibid*: 264).

A fábula apresenta um outro elemento de grande importância: quem decide em relação à disputa em torno do “homem” é Saturno, ou seja, o “tempo”. Desse modo, o testemunho pré-ontológico do ser do Dasein, expresso pelo texto, “visualizou, desde o início, o modo de ser em que predomina seu *percurso temporal no mundo*” (Heidegger, 1889, 264).

1.6.3. O problema da realidade.

Depois do passo fundamental que encaminha a analítica para a explicitação do ser do Dasein como cuidado a partir da exposição dos existenciais, Heidegger discute a questão da *realidade (Realität)*.

De início ele aponta para a articulação originária entre essa questão e o problema do sentido. Isto é feito com base na seguinte constatação: *a interpretação do ser orienta-se pelo ser dos entes intramundanos, mesmo quando o que está em jogo é uma compreensão de caráter ontológico, e não apenas ótico.*

Nesse modo de compreensão, o ente em sua totalidade é visualizado como um conjunto de coisas simplesmente dadas. O Dasein “passa por cima” do que está imediatamente à mão – o instrumento no todo ocupacional – e assume uma interpretação ontológica determinada fundamentalmente pela substancialidade. Substancializado (coisificado) o ser recebe o sentido de realidade.³²

O horizonte da realidade vem também a determinar a autocompreensão do Dasein. O ente aberto ao sentido vê a si mesmo como algo de *real*, simplesmente dado “dentro” de um “mundo”. Com isto, “o conceito de realidade assume uma primazia toda especial na problemática ontológica” (*Ibid*: 267).

Para que a analítica existencial seja levada a termo, abrindo o caminho para a elaboração da questão do sentido do ser como tal, faz-se necessária uma discussão do *problema da realidade*, em sua feição “clássica”.

Uma das questões ontológicas básicas assumidas pela perspectiva tradicional diz respeito à suposta realidade dos entes “transcendentes à consciência”. Discute-se também se a realidade do “mundo externo” é passível de prova, e indaga-se quanto à possibilidade de conhecer “em si” o ente real e transcendente.

Quando se considera que todo acesso ao “real” se dá com base no ser-no-mundo, deve-se necessariamente tomar como *destituída de sentido* a indagação sobre a realidade e possibilidade de comprovação do mundo externo. O que importa fundamentalmente destacar é que *com o ser do Dasein* dá-se já, de modo essencial, abertura de mundo, e que com tal abertura o “mundo” já se descobriu.

³² Cabe lembrar que o termo latino *res*, de onde deriva “realidade”, tem o significado de “coisa”.

“Sem dúvida, o ente intramundano, no sentido de real, de ser simplesmente dado, pode ficar encoberto. Entretanto, somente com base num mundo já aberto é que o real pode vir a ser descoberto ou ficar encoberto. Coloca-se a questão da ‘realidade’ do ‘mundo externo’ sem esclarecer previamente o fenômeno do mundo. De fato, o ‘problema do mundo externo’ orienta-se, continuamente, pelos entes intramundanos (coisas e objetos) e, desse modo, todas as discussões conduzem a uma problemática que, do ponto de vista ontológico, é quase indeslindável” (Ibid: 269).

A chamada *fé* no mundo exterior, assim como a tentativa de provar a realidade do mundo externo, sustenta-se na pressuposição de um sujeito desmundanizado, inseguro com respeito ao seu mundo. Com efeito, a crença na realidade externa pode vir a substituir a exigência, fadada ao fracasso, de uma prova constringente do ser simplesmente dado das coisas. Esta substituição, porém, deixa intocado o “problema da realidade”, uma vez que o recurso à *fé* mantém implicitamente a pressuposição de que tal prova é possível e necessária.

A alternativa entre *realismo* e *idealismo*, no âmbito das discussões em torno do problema da realidade, é recusada pela analítica existencial com base na mesma constatação que leva à recusa da alternativa entre “*fé* e razão”: em ambas o fenômeno do ser-no-mundo permanece velado.

A tese realista – sustentando a realidade do mundo externo para além da consciência – concorda aparentemente com a proposição existencial que afirma o ente intramundano e não nega o ser simplesmente dado das coisas. O realismo, no entanto, busca comprovar a realidade do mundo, coisa que para a analítica não tem sentido.

Face ao realismo, o idealismo possui, segundo Heidegger, uma “primazia fundamental”, uma vez que ao afirmar que ser e realidade se mostram na consciência, “exprime...a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente” (Ibid: 274).

No entanto, o idealismo não acede aos fundamentos dessa compreensão. Ele não dá conta das condições de possibilidade da consciência, enraizadas, todas elas, no solo do ser-no-mundo.

Depois de assinalar que uma análise ontológica da consciência surge inevitavelmente como conseqüência à tese idealista, Heidegger demarca o âmbito em que o idealismo se justifica, tendo em vista a analítica existencial:

“Se o título idealismo significar o mesmo que compreender a impossibilidade de se esclarecer o ser pelo ente mas que, para todo ente, o ser já é o

'transcendental', então é no idealismo que reside a única possibilidade adequada de uma problemática filosófica. Nesse caso, Aristóteles não teria sido menos idealista do que Kant. Se, porém, idealismo significar a recondução de todo ente a um sujeito ou a uma consciência que, por sua vez, se caracteriza como o que permanece indeterminado em seu ser, sendo, no máximo, caracterizado negativamente como uma 'não coisa', então, do ponto de vista do método, esse idealismo se mostra tão ingênuo quanto o realismo mais grosseiro" (Ibid: 274-275).

Heidegger descarta também tanto a apresentação perspectivista do problema da realidade³³ quanto a que se baseia na tese, eminentemente formal, de que sujeito e objeto se constituem numa relação recíproca e indissociável.³⁴ Estas posições – segundo ele, meramente epistemológicas – se equivocam ao tentar solucionar um problema que, antes de demandar “soluções”, exige uma análise de caráter ontológico e existencial. Tal análise remete o problema da realidade à sua origem ao mesmo tempo que o desconstrói como problema.

No âmbito da ontologia fundamental, a noção de realidade serve para designar o modo de ser do manual intramundano e o ser das coisas simplesmente dadas. Sendo assim, ela se articula, em última instância, ao cuidado.

1.6.4. Desvelamento e verdade.

Heidegger inicia a discussão da questão da *verdade (Wahrheit)* em *Ser e tempo* afirmando o nexos originário que liga ser e compreensão do ser. Parmênides, numa famosa passagem do seu *Poema*, já pensava essa articulação.³⁵ Aristóteles, por sua vez, afirmava que os filósofos que o antecederam foram conduzidos pelas “coisas mesmas”, como que pressionados pela “verdade”. Ele próprio diz ser a filosofia a ciência da verdade.

Verdade, compreensão e ser encontram-se, portanto, numa relação originária. Sendo assim, não é possível explicitar o “fenômeno da verdade” sem remissão à abertura do Dasein ao sentido. O conceito tradicional de verdade obstrui o caminho que leva ao esclarecimento fenomenológico da questão.

³³ Em *Ser e tempo* a questão do perspectivismo não é aprofundada. Heidegger fará isso mais tarde, de um modo bastante específico, no contexto das análises do pensamento de Nietzsche.

³⁴ Neste passo, Heidegger não menciona explicitamente Husserl. É evidente, no entanto, que o que está em questão é o pensamento do fundador da fenomenologia.

³⁵ A passagem em questão é *to gar auto noein estin te kai einai*. Em *Identidade e diferença* (1979b), Heidegger a traduz do seguinte modo: “O mesmo, pois, tanto é apreender (pensar) como também ser”.

Num esforço de desconstrução desse conceito, Heidegger põe em xeque especificamente as concepções que sustentam que o âmbito da verdade é a proposição, e que tomam a “concordância” entre o juízo e o objeto como a “essência da verdade”. Tais concepções instauram-se a partir de interpretações escolásticas de Aristóteles, e são assumidas por Kant e pela epistemologia neokantiana. O pressuposto básico que sustenta a perspectiva tradicional é o de que *somente o conhecimento é verdadeiro e conhecer é o mesmo que julgar*.

Tudo o que se expôs quanto à constituição existencial da abertura vai de encontro a essa perspectiva. O privilégio concedido ao juízo contrasta mais especificamente com o papel que o discurso ocupa em *Ser e tempo*. O “saber discursivo” do Dasein é mais originário que o “conhecimento”. Do mesmo modo, a relação imediata com o ente intramundano “precede” e fundamenta a relação entre sujeito e objeto, âmbito privilegiado da verdade como concordância.

Nesta perspectiva, a verdade de uma proposição corresponde à descoberta do que se mostra em si mesmo. Quando se busca constatar que uma proposição sobre algo é verdadeira, o que está em jogo não é a verificação da concordância entre conhecimento e objeto nem tampouco da concordância entre psiquismo e coisa física. Não se trata também de uma concordância entre conteúdos de consciência. A proposição verdadeira “propõe, indica, ‘deixa ver’ (*apophansis*) o ente em seu ser e estar descoberto” (*Ibid*: 286).

Para Heidegger, essa concepção de verdade retoma um “pressentimento” originário de uma tradição filosófica mais antiga que a tradição metafísica. Ela não é arbitrária, mas *necessária*. A palavra grega *aletheia* fala desse pressentimento. Em Aristóteles, a *aletheia* indica o que se mostra, ou seja, indica *o ente na modalidade de sua descoberta*. Expôs-se mais acima a articulação fundamental entre *aletheia* e *logos*.³⁶ Dizia-se então que em Aristóteles o ser-verdadeiro do *logos* é *aletheuein*, é desvelamento a partir do discurso. Heidegger retoma agora o que já havia sido apresentado quando da explicitação do conceito de *logos* e remete a questão a um contexto ainda mais originário: o do pensamento de Heráclito.

*“Será por acaso que num dos fragmentos de Heráclito,³⁷ que constituem os ensinamentos **mais antigos** da filosofia em que o *logos* é tratado*

³⁶ Cf. *infra* pp. 26-27.

³⁷ A tradução de Carneiro Leão para o Fragmento 1 de Heráclito é a seguinte: “Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com este Logos e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais às que levo a cabo, discernindo e dilucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz

explicitamente, o fenômeno da verdade...transpareça no sentido de descoberta (desvelamento)? Contrapõe-se ao logos e a quem o diz e compreende aqueles que não compreendem. (...) Pertence...ao logos o desvelamento, a-letheia.³⁸ A tradução pela palavra verdade e, sobretudo, as determinações teóricas de seu conceito encobrem o sentido daquilo que os gregos, numa compreensão pré-filosófica, estabeleceram como fundamento 'evidente' do uso terminológico de aletheia" (Ibid: 287-288).

Referindo-se à hermenêutica de *logos* e *aletheia*, Heidegger afirma ser necessário que a investigação se resguarde de uma "mística desenfreada das palavras". Em última instância, porém, o ofício da filosofia consiste em cuidar para que a "força das palavras elementares" seja preservada do nivelamento característico do entendimento comum.

Antes de se constituir como mera negação do conceito tradicional, a "definição" de verdade assumida em *Ser e tempo* é uma apropriação originária da tradição. Essa apropriação é muito mais que uma "explicação de palavras", uma vez que brota da análise dos comportamentos do Dasein chamados costumeiramente de "verdadeiros". Se *ser-verdadeiro* – no sentido de *ser-descobridor* – é um modo de ser-no-mundo, a condição de possibilidade da descoberta é uma 'verdade' ainda mais originária. "Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade" (Ibid: 288).

O Dasein é e está na "verdade". Esta proposição de caráter ontológico quer indicar que é na abertura disposta, compreensiva e discursiva do ser-no-mundo que o que vem ao encontro se desvela. Em última instância, é *com* e pela estrutura do cuidado que se dá a descoberta, seja na circunvisão entranhada na ocupação, seja na observação que visa apenas ao "aspecto" dos entes intramundanos.

cada coisa. Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhes volta a encobrir o que fazem durante o sono" (Anaximandro, Parmênides, Heráclito, 1992: 59)

³⁸ Beaufret (1978) assinala que a palavra *aletheia* apresenta uma estrutura "privativa", dada pelo alfa inicial. A *aletheia* (des-velamento) é uma privação da *lethe* como velamento originário.

O Dasein é e está na “não-verdade”. Esta proposição tem o mesmo estatuto que a que abre o parágrafo anterior. Ela aponta para o fenômeno da decadência que, como já se mostrou, constitui originariamente o Dasein. No âmbito do impessoal, o ente “não se vela por completo, ele se descobre no momento em que se deturpa; ele se mostra – mas segundo o modo da aparência” (*Ibid*: 290).

Heidegger afirma que o Dasein é e está, de modo igualmente originário, na verdade e na não-verdade. Entretanto, ele privilegia a “abertura” (verdade) face ao “fechamento” (não-verdade) quando sustenta que o Dasein somente se fecha à medida que se abre. Nesse sentido, a deturpação do ente intramundano torna-se possível apenas a partir da abertura originária do mundo.

Por outro lado, a apreensão explícita do verdadeiro assume o caráter de uma luta, continuamente reencetada, contra a aparência. As descobertas em nível de interpretação se fazem não a partir de um velamento total, mas a partir do que se descobre como aparência. “A verdade (descoberta) deve sempre ser arrancada primeiramente dos entes. O ente é retirado do velamento. A descoberta em seu fato é, ao mesmo tempo, um roubo” (*Ibid*: 291).

Apesar de a verdade como concordância ter suas raízes na abertura, e se constituir como uma “modificação determinada” do que se abre originariamente, o próprio ser da abertura “propicia que, primeiro, se faça visível sua modificação derivada e que vigore a explicação teórica da estrutura da verdade” (*Ibid*: 292).

Na cotidianidade das ocupações os entes são descobertos em larga escala a partir de apropriações do que se “ouve dizer por aí”, e não a partir de uma experiência originária. Nos pronunciamentos, as proposições remetem ao manual descoberto, sendo que elas próprias apresentam-se no modo de ser do manual intramundano. Nas remissões “verdadeiras” preserva-se a descoberta, que é sempre descoberta de...segundo a estrutura do “como apofântico”. A verificação da remissão *para* o ente que é objeto da proposição transforma a própria remissão em algo simplesmente dado, ou seja, a descoberta de algo como algo torna-se conformidade entre “seres” simplesmente dados “dentro” do mundo.

Finalizando essa questão, Heidegger afirma que a proposição, fundada na abertura do Dasein, se constitui como um modo específico de apropriação do que se descobre, e como um modo específico de ser-no-mundo. *A proposição não é o “lugar” primário da verdade. A “verdade” mais originária – a abertura – é que é o “lugar” da proposição.*

Articula-se então um dos posicionamentos mais característicos de *Ser e tempo: a verdade só se dá enquanto o Dasein existe, ou seja, toda verdade é relativa ao ser do Dasein*.³⁹

1.7. O ser-para-a-morte, a “voz da consciência” e a decisão.

A explicitação do ser do Dasein como cuidado constitui-se como o momento mais importante de *Ser e tempo* em seu “primeiro movimento”. O “segundo movimento”⁴⁰ da obra caracteriza-se basicamente pela introdução de uma dimensão fundamental no contexto da investigação: a da *temporalidade* (*Zeitlichkeit*). A analítica existencial põe-se agora a caminho de uma “liberação retroativa em seu sentido temporal” das estruturas ontológicas articuladas no cuidado.

O ser-para-a-morte, a “voz da consciência” e a decisão surgem nesse âmbito como os fenômenos capazes de garantir, preliminarmente, o caráter originário da análise, uma vez que as explicitações até então realizadas foram encaminhadas exclusivamente pela via da *existência imprópria*.

1.7.1. O ser-para-a-morte.

Seguindo o fio condutor da cotidianidade, a investigação não tematizou o “fim” da existência como dimensão fundamental do ser para possibilidades. Sem isto não é possível aceder a uma visão *total* do Dasein.

Ao assumir a questão do Dasein como totalidade, a analítica coloca-se diante de duas tarefas básicas: a de elaborar um “conceito existencial da morte” e a de caracterizar ontologicamente o *ser-para-a-morte* (*Sein zum Tod*).

³⁹ Com a viravolta no pensamento de Heidegger, essa “centralização” no Dasein será posta em questão.

⁴⁰ Os “movimentos” correspondem às duas Seções de *Ser e tempo*. A analogia que aproxima a obra musical da obra filosófica nos remete a um texto de Aubenque (1996), que se inicia com a descrição da chegada de Heidegger ao Auditório da Faculdade de Letras de Aix-en-Provence, para proferir a conferência “Hegel e os gregos”, em março de 1958. Aubenque conta que no auditório mal cabiam os mil ouvintes, muitos vindos de outras cidades para ouvir o filósofo. Devido à sua baixa estatura, Heidegger quase não foi notado ao entrar no recinto. “Foi então que o helenista Louis Moullinier, encarregado de acolher o conferencista...soube encontrar a palavra certa para a situação. Ele contou que um dia, numa reunião, alguém percebendo subitamente a presença de Johann Sebastian Bach, avisara o seu vizinho e assim, como num frêmito, três palavras cem vezes cochichadas tinham, em alguns segundos, percorrido a platéia: “*Bach ist da!*” [“Bach está aqui!”]” (Aubenque, 1996: 19). O auditório pareceu perceber a adequação daquela história à solenidade da circunstância. Aubenque acrescenta que tanto em Bach quanto em Heidegger, encontra-se “a mesma grandeza simples, a mesma impassibilidade exterior, a mesma consciência artesanal ...no exercício daquilo que foi tanto para um como para o outro um ofício...” (*Ibid*: 20).

Na análise existencial da morte, Heidegger parte do seguinte pressuposto: enquanto o Dasein *é*, ele jamais alcançou sua totalidade, uma vez que atingir a totalidade na morte corresponde à perda do ser. A transição para a não-existência retira o Dasein “da possibilidade de fazer a experiência dessa transição e de compreendê-la como tendo feito essa experiência” (*Ibid*, Parte II: 17).

No entanto, uma experiência “objetiva” da morte é possível. Em verdade, o Dasein, como ser-com, pode colocar-se diante da morte *do outro*. A expressão “colocar-se diante” é adequada porque aponta para uma restrição fundamental: na perda sofrida com a morte de um outro, o Dasein não experimenta o morrer como tal, ou seja, “ele não tem acesso à perda ontológica... ‘sofrida’ por quem morre” (*Ibid*: 19).

O que está em questão na análise do ser-para-o-fim não é o sentido ontológico da morte segundo a perspectiva de quem permanece existindo. O que se quer investigar ontologicamente é a morte como possibilidade *própria*, a morte como possibilidade que pertence essencialmente ao “ente que eu mesmo sou”. Tendo em vista este objetivo, deve-se buscar primeiramente o sentido existencial do “chegar-ao-fim”, de modo a demonstrar que o *findar* (*Enden*) do Dasein pode constitui-lo como *ser total*.

Há no Dasein uma não-totalidade contínua e ineliminável que chega ao fim com a morte. Mas o “fim” do Dasein deve ser interpretado existencialmente. Nesse sentido, pode-se afirmar que enquanto existe o Dasein *já é para* o fim. *O ser-para-a-morte constitui originariamente o Dasein*. Esta tese garante o caráter existencial da análise, ao delimitar a noção de findar frente aos conceitos de término (ser simplesmente dado) e de finir (ser vivo). A existência, como já se mostrou, não se confunde nem com a subsistência do simplesmente dado nem com a “sobrevivência” do ser vivo.

Atendo-se especificamente à questão da relação entre o findar do Dasein e o finir (“deixar de viver”) do ser vivo, Heidegger acrescenta o seguinte:

“A investigação médico-biológica do deixar de viver logra resultados que, do ponto de vista ontológico, podem também ser relevantes, desde que se tenha assegurado a orientação para uma interpretação existencial da morte. Ou será que, do ponto de vista médico, até a doença e a morte devem ser concebidas primariamente como fenômenos existenciais?” (grifo nosso) (*Ibid*: 28-29).⁴¹

⁴¹ Deve-se adiantar que Medard Boss assume essa perspectiva no que respeita à questão do adoecer.

Qualquer investigação histórico-biográfica ou psico-etnológica da morte já pressupõe o conceito de morte. Nesse sentido, a interpretação existencial da morte tem precedência sobre a biologia e sobre toda ontologia da vida. Além disso, deve-se destacar que a análise do ser-para-a-morte não assume nenhum posicionamento prévio, de caráter existenciário, frente à morte. Isto significa que com a determinação existencial da morte “ainda não se poderá decidir onticamente se, ‘depois da morte’, um outro modo de ser, seja superior ou inferior, é ainda possível” e nem tampouco será possível decidir “sobre ‘este mundo’, no sentido de se propor normas e regras ‘edificantes’ de comportamento frente à morte” (*Ibid*: 29).

A análise ontológica da morte levada a efeito em *Ser e tempo* permanece, portanto, inteiramente “neste mundo”.

A morte pertence originariamente ao ser do Dasein como a sua possibilidade mais própria, irremissível e extrema. Ela é “a possibilidade da impossibilidade absoluta” de ser-no-mundo. Como tal, ela é determinada pelos componentes estruturais do cuidado: o “preceder-se” da compreensão, o “já-ser-em” da disposição e o “ser-junto-a” da decadência. Essa determinação pode ser explicitada a partir da seguinte consideração: *Sendo para possibilidades* (existencialidade), o Dasein *já está lançado* (facticidade) na morte, que, de início e na maioria das vezes, é a *morte dos outros* (decadência).

É na angústia que o ser-para-a-morte se mostra do modo mais originário. A angústia propicia a abertura para o *fato de ser para o fim*. O Dasein que se angustia é ser-lançado para o poder-ser mais próprio.

Pertencendo essencialmente ao estar-lançado, o ser-para-a-morte vigora “antes” de todo saber sobre a morte. O mesmo vale para o “não-saber” sobre a morte. Cabe, portanto, reafirmar que é *existindo* que o Dasein morre *de fato*, embora isto se dê na maioria das vezes no modo da *decadência*. O Dasein decadente foge da estranheza do ser-para-a-morte mais próprio encontrando um abrigo “seguro” no impessoal.

Na cotidianidade mediana, a compreensão disposta no falatório toma a morte como uma ocorrência que vem ao encontro dentro do “mundo”, sem maiores surpresas. O impessoal diz “Morre-se”, e com isto encobre o ser-para-a-morte em sentido próprio. No mundo público a morte não nos ameaça, uma vez que surge como algo simplesmente dado *no outro*. “O discurso assim caracterizado fala da morte como um ‘caso’ que permanentemente ocorre. Ele propaga a

morte como algo sempre ‘real’ mas lhe encobre o caráter de possibilidade e os momentos que lhe pertencem de irremissibilidade e insuperabilidade” (*Ibid*: 35).

No ser-para-a-morte próprio, ao contrário, o Dasein coloca-se pura e simplesmente diante da impossibilidade de ser-no-mundo. O ser-para que diz respeito a essa possibilidade existenciária privilegiada nada tem a ver com o ser-para característico da ocupação. A morte não é um manual intramundano e nem tampouco um ente simplesmente dado. Desse modo, fica descartada na caracterização do ser-para-a-morte em sentido próprio a idéia de morte como realização de uma possibilidade com base num empenho.

Na compreensão própria do ser-para-a-morte a possibilidade irremissível e insuperável é antecipada. Com a *antecipação* (*Vorlaufen in*), a possibilidade da morte é suportada como possibilidade. O Dasein que antecipa não abandona o possível para “tomar pé” no real. A noção de “realização” é totalmente inadequada ao contexto em questão.

“Na antecipação, a possibilidade ‘será sempre maior’, ou seja, se desentranha como aquela que desconhece toda medida, todo mais ou menos, significando a possibilidade da impossibilidade, sem medida, da existência. Em sua essência, essa possibilidade não oferece nenhum apoio para alguma expectativa e para se ‘configurar’ um real possível e, assim, esquecer a possibilidade” (*Ibid*: 46).

Ao antecipar a possibilidade extrema, o Dasein compreende o impessoal e dele se desvencilha. Ele se singulariza, uma vez que a possibilidade antecipada é irremissível, ou seja, é própria. A liberdade que advém com a antecipação permite ao Dasein escolher as possibilidades factuais mais próprias. Determinadas a partir do *fim*, tais possibilidades são sempre *finitas*. Quando as compreende, o próprio ser-com-os-outros se modifica, uma vez que o Dasein se libera do perigo de “não reconhecer ou mal-interpretar as possibilidades superáveis da existência dos outros, reconduzindo-as para as suas próprias a fim de endossar sua existência factual mais própria.” (*Ibid*: 48).

A possibilidade mais própria, irremissível e insuperável é também possibilidade *certa*. Heidegger cuida em marcar a diferença que separa a certeza da morte da “evidência”, quer empírica, quer formal. A verdade da morte na antecipação do ser-para-o-fim põe o Dasein diante do *certificado* de seu ser como totalidade finita. Desse modo, “a evidência dos dados imediatos das vivências, do eu e da consciência permanece necessariamente aquém da certeza incluída na antecipação” (*Ibid*: 49).

A possibilidade da morte é também *indeterminada*. A antecipação abre a morte como uma *ameaça*. É a disposição fundamental da angústia que permite que a “ameaça absoluta e contínua de si mesmo” mantenha-se aberta em sua singularidade, propriedade e indeterminação. Heidegger aponta para o lugar privilegiado que essa disposição ocupa na analítica quando afirma que *o ser-para-a-morte é essencialmente angústia*.

Resumindo o que foi conquistado com as análises do ser-para-o-fim, o filósofo chega à seguinte formulação: a antecipação desentranha para o Dasein a perdição no impessoal, colocando-o diante da possibilidade de ser próprio na liberdade para a morte, “*que, apaixonada, factual, certa de si mesma e desembaraçada das ilusões do impessoal, se angustia*” (*Ibid.*: 50).

1.7.2. A “voz” da consciência e o ser-em-débito.

Na existência própria, a escolha de possibilidades se dá a partir do próprio *si-mesmo* (*Selbst*) como uma modificação existenciária do impessoal. Partindo da análise do que a auto-interpretação cotidiana do Dasein conhece como *voz da consciência* (*Stimme des Gewissens*), Heidegger busca um testemunho do poder-ser-si-mesmo em sentido próprio. O escopo e os limites da análise da consciência são claramente explicitados:

“De início, é preciso perseguir os fundamentos e estruturas existenciais da consciência, tornando-a visível como fenômeno da existência, com base na constituição ontológica desse ente [o Dasein] até aqui obtida. Esta análise ontológica da consciência antecede toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma ‘explicação’ biológica, ou seja, de uma dissolução do fenômeno. Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica da consciência moral ou mesmo da sua consideração com vistas a provar a existência de Deus ou uma consciência ‘imediata’ de Deus” (*Ibid.*: 54).

Com a voz da consciência algo se abre discursivamente para a compreensão disposta. Heidegger dá o nome de *clamor* (*Ruffen*) ao discurso da consciência. Escutando propriamente o clamor da consciência, o Dasein retira-se por si mesmo do burburinho do impessoal, deixando de “dar ouvidos” ao falatório.⁴²

⁴² Neste passo de *Ser e tempo*, como observa Nunes (1992), Heidegger aplica a analítica existencial ao tema central da Ética. Não é possível acompanhar aqui em detalhe os tópicos abordados por Nunes com o objetivo de penetrar “o labirinto das descrições heideggerianas”, talvez “as mais tortuosas” da obra de 1927. No entanto, cabe pelo menos apontar para uma remissão que aproxima voz da consciência em Heidegger da voz do *daimon* socrático e para uma outra que contrasta a *consciência* como “princípio inato de justiça e de virtude”, tal como se apresenta em Rousseau, com a perspectiva em questão. Cf. Nunes, 1992: 124-126.

O clamor, como modo do discurso, é silencioso. A verbalização, como se viu, não é essencial para o discurso. Ao contrário, todo pronunciamento já pressupõe o discurso como constituinte fundamental da abertura. O si-mesmo é aclamado silenciosamente. Mas *o que* é declamado no clamor da consciência? Heidegger responde: “Em sentido rigoroso, nada. O clamor não exprime nada, não fornece nenhuma informação sobre acontecimentos do mundo, nada tem para contar” (*Ibid*: 59).

O clamor silencioso e “vazio de conteúdo” simplesmente conclama o si-mesmo a assumir o seu poder-ser mais próprio. A conclamação sempre é interpretada de acordo com as possibilidades compreensivas de cada Dasein. Porém, isto não a torna menos “precisa” e menos “unívoca”.

No fenômeno da voz da consciência permanece também numa “surpreendente indeterminação” o *quem* do clamor. Quem clama não se deixa observar pelos “olhos do mundo” e não dá respostas a indagações a respeito de sua origem ou posição. Para Heidegger, não basta simplesmente afirmar que o Dasein é ao mesmo tempo quem clama e quem é aclamado. A questão do *quem* do clamor exige uma caracterização ontológica mais rigorosa. Tendo isto em vista, o filósofo retorna ao problema do modo de ser do clamor, tomando como ponto de partida a afirmação de sua facticidade.

“O clamor justamente não é e nunca pode ser algo planejado, preparado ou voluntariamente cumprido por nós. O clamor ‘se faz’ contra toda espera e mesmo contra toda vontade. Por outro lado, o clamor, sem dúvida, não provém de um outro que é e está no mundo junto comigo. O clamor provém de mim e, no entanto, por sobre mim” (Ibid: 61).

Quem clama não é o outro que comigo se preocupa nem tampouco o “eu” como entidade reflexiva. Quem clama é o si-mesmo lançado e “singularizado na estranheza de si”. Quando Heidegger diz que o clamor provém “de mim” e, não obstante, “por sobre mim”, ele está apontando para a extrema oposição que relaciona a familiaridade do impessoal com a estranheza do ser-no-mundo.

A certeza que advém com a escuta existencial do clamor se funda no fato de que o Dasein – singularizado na estranheza da angústia – é para si mesmo “absolutamente insubstituível”. A estranheza, como o modo fundamental de ser-no-mundo, articula-se essencialmente com o poder-

ser mais próprio, uma vez que a possibilidade da propriedade da existência só pode ser aberta pelo clamor sintonizado pela angústia.

No fenômeno da consciência, como se pode perceber, as dimensões fundamentais da facticidade (já-ser), existencialidade (poder-ser) e decadência (ser-junto-a) mostram-se em íntima ligação. Heidegger ratifica essa relação essencial quando afirma que *a consciência é o clamor do cuidado*.

Diante do que se esclareceu, põe-se a questão: o que se dá a compreender no clamor da consciência? O clamor interpela o Dasein como o ente que é e está essencialmente em *débito* (*Schuld*). Ouvir o clamor é compreender o ser e estar em débito. Toda culpa, quer por falta, quer por omissão, provém de um ser e estar em débito primordial.

O caráter de *negatividade* do débito aponta para o fato de que o Dasein *não* pode ultrapassar o seu poder-ser. Ele está sempre aquém de suas possibilidades. O Dasein também *não* tem como recuar para “antes” do estar-lançado. Mesmo porque, nos termos da analítica fenomenológica de *Ser e tempo*, não tem sentido falar em um “antes”. Por outro lado, a *positividade* do débito aponta para o fato de que o Dasein está entregue, no ser, à responsabilidade de ser o ente que ele é.

Existindo como ser-lançado, o Dasein mesmo é o fundamento de seu ser em débito. O fundamento não é pleno, é “vazio” e indeterminado, é fundamento sem fundo. Nenhum acontecimento do “mundo” tem papel fundante na existência. O fundamento do Dasein é em verdade um nada. Desse modo, em sentido rigorosamente existencial – e numa perspectiva que põe em xeque o fundamentalismo ôntico da metafísica – nada fundamenta o Dasein como ser-no-mundo.

O nada como fundamento da existência e a liberdade para as possibilidades existenciárias se correspondem de um modo essencial.

1.7.3. A decisão.

Compreender a aclamação da voz silenciosa da consciência é tornar-se *livre*, na presteza para a angústia, para as possibilidades mais próprias. A abertura constitutiva do Dasein como ser-no-mundo – integrando a disposição, a compreensão e o discurso – mostra-se agora em toda a sua dignidade.

Heidegger chama de *decisão* (*Entschlossenheit*) a essa abertura privilegiada. A decisão, testemunhada pela consciência, é o *projetar-se silencioso e prestes a angustiar-se para o ser e estar em débito mais próprio*.

É evidente que a decisão não pode ser assimilada a nenhum comportamento específico porque, se assim fosse, a analítica recairia – através da eleição de uma espécie de caminho ideal para a autenticidade – na dimensão metafísica que pretende desconstruir. Do ponto de vista existenciário, o “conteúdo” da decisão permanece, portanto, necessariamente indeterminado.

Com a explicitação do fenômeno da decisão, a analítica acede ao sentido ontológico do poder-ser todo do Dasein. A investigação se encaminha então para a articulação entre a decisão e o ser-para-a-morte. Ao final desse percurso, a decisão se revela como decisão antecipadora.

Heidegger sustenta que a indeterminação existenciária da decisão só se revela totalmente na certeza da possibilidade irremissível e insuperável. A antecipação do ser-para-o-fim coloca o Dasein diante de uma possibilidade que, apesar de “continuamente certa”, permanece a cada momento indeterminada. A indeterminação da morte, como “situação limite” da existência, é o âmbito no qual o Dasein decidido se totaliza em sentido próprio.

Com o estabelecimento do nexa entre decisão e antecipação torna-se possível determinar de um modo mais completo o ser do Dasein como cuidado. Isto se faz a partir da “liberação” da temporalidade constitutiva do fenômeno. Deve-se adiantar que, para Heidegger, a temporalidade é experimentada do modo mais originário na decisão antecipadora do ser-para-a-morte.

1.8. Temporalidade, historicidade e intratemporalidade.

1.8.1. A temporalidade originária.

A experiência da temporalidade em sentido próprio se dá na decisão antecipadora.
Como esta afirmação de Heidegger pode ser esclarecida?

Sendo originariamente para possibilidades, o Dasein está sempre *por vir*. Pertence à sua constituição ontológica um inacabamento essencial. A antecipação na decisão funda-se no *porvir* (*Zukunft*). Como ente porvindouro, o Dasein “deixa-se vir a si” em sua possibilidade mais própria. O ser-para-a-morte é então compreendido.

Ao apresentar essa primeira dimensão da temporalidade originária, Heidegger cuida logo em marcar a diferença que separa o *tempo* na perspectiva existencial do “tempo”, que pode ser

medido e, por assim dizer, manipulado. Nesse sentido, o porvir “não significa um agora que *ainda-não* tendo se tornado ‘real’, algum dia o *será*” (*Ibid*: 119).

A interpretação tradicional toma o tempo como um fluxo de “agoras” simplesmente dados. Nesse contexto, prepondera o presente como a única dimensão real. Nessa perspectiva, o futuro seria um “ainda-não-agora” e o passado um “não-mais-agora”.

A decisão antecipadora envolve o ser e estar em débito. A compreensão do débito no estar-lançado corresponde à assunção de si mesmo como o que *já foi e ainda vigora*, com todo o seu poder de determinação. Esclarece-se então o *vigor de ter sido* (*Gewesenheit*), a segunda das dimensões originárias da temporalidade.

A terceira dimensão é a da *atualidade* (*Gegenwart*). Como atualidade, a decisão antecipadora deixa vir ao encontro, sem deturpações, o que de fato está à mão no mundo circundante. A decisão se atualiza na *situação* (*Situation*).⁴³

A *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) consiste no fenômeno unificador das três dimensões em questão.⁴⁴ Nesse contexto, o porvir detém um privilégio. É a partir dele que surge o vigor de ter sido e, com isto, a atualidade.

Num trecho difícil, Heidegger tenta explicitar o fenômeno da temporalidade: “O vigor de ter sido surge do porvir, de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, em vigor) deixa vir a si a atualidade” (*Ibid*: 120).

O privilégio concedido ao porvir se justifica tendo em vista a importância primordial da morte como possibilidade da existência. O Dasein *existe finitamente*. Desse modo, é possível compreender que o “passado” do Dasein como ente lançado – passado ainda em vigor – brote do porvir como antecipação. O “presente” se dá com a “imbricação” do porvir com o vigor de ter sido.

⁴³ A noção existencial de *situação* inclui um significado espacial, apontando, mais especificamente, para o modo próprio de compreensão da espacialidade. Toda situação tem seu fundamento na decisão, permanecendo “essencialmente fechada” para o impessoal. A situação do Dasein traz a marca da singularização porque ela se abre com a resposta – resposta que é “sempre minha” – ao clamor da consciência.

⁴⁴ Benedito Nunes chama o “futuro” de *adveniente*, o “passado” de *retroveniente* e o “presente” de *apresentante*. Ele destaca que esses “componentes da temporalidade” implicam-se reciprocamente e se distinguem “pela mútua exclusão que os mantém interligados” (1992: 134).

Nos fenômenos do porvir, do vigor de ter sido e da atualidade, a temporalidade manifesta-se como “puro e simples *ekstático*”. Heidegger lança mão de três expressões para dar conta do caráter *ekstático* da temporalidade: “fora de si”, “em si” e “para si”.

“Temporalidade é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário. Chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de ekstases da temporalidade (...) O característico do ‘tempo’ acessível à compreensão vulgar consiste, entre outras coisas, justamente no fato de que, no tempo, o caráter ekstático da temporalidade originária é nivelado a uma pura seqüência de agoras, sem começo nem fim. De acordo com seu sentido existencial, esse nivelamento funda-se, porém, numa determinada temporalização possível, pela qual a temporalidade temporaliza impropriamente este ‘tempo’” (Ibid: 123).

A temporalidade não se situa na esfera do que é ôntico. O tempo em sentido próprio não é um ente dentro do mundo. A infinitude do “tempo” deriva da temporalidade originária, que é finita.

Para a compreensão do que vem a seguir, é importante reafirmar e ressaltar que o “tempo” da compreensão cotidiana surge da temporalidade imprópria que, por sua vez, se origina na temporalidade própria.

A tensão entre propriedade e impropriedade permanece como o eixo de sustentação das reinterpretações que na Segunda Parte de *Ser e tempo* articulam a estrutura do cuidado, anteriormente conquistada, com o fenômeno da temporalidade.

Foi visto que, como cuidado, o Dasein *precede-se* a si mesmo (existencialidade) *já sendo* no mundo (facticidade) *junto aos entes* que vem ao encontro (decadência). Depois de explicitar a temporalidade em suas três dimensões essenciais, Heidegger *repete* a estrutura do cuidado como ser do Dasein, o que é o mesmo que dizer que ele a temporaliza. Uma formulação possível do fenômeno, já na plenitude de sua complexidade é a seguinte: *como ente porvindouro, o Dasein precede-se a si mesmo, tendo sido e sendo ainda em lance no mundo, junto ao que se atualiza de fato em cada situação*. Nesta formulação, o cuidado é, por assim dizer, modulado pela decisão antecipadora.

Estamos no âmbito da temporalidade mais própria. Neste âmbito, a *compreensão* apresenta, como foi visto, o caráter de *antecipação* (*Vorlaufen in*). A antecipação do ser-para-a-morte corresponde ao porvir em sentido próprio. Por oposição ao antecipar, o porvir impróprio é

um *atender* (*Gewärtigen*). Atendendo ao poder-ser, o Dasein permanece como que colado à ocupação, preso ao que é “urgente e inevitável” nos afazeres cotidianos.⁴⁵

A atualidade própria mostra-se como *instante* (*Augenblick*). Ao instante corresponde uma espécie de recuperação da dispersão vigente na ocupação cotidiana, sem que, no entanto, a ocupação venha a ser deixada de lado. O instante não se confunde com o agora. Ele é antes a condição de possibilidade para que o manual mostre-se em um tempo dado. Por sua vez, a atualidade imprópria, “desprovida de instante” é chamada de *atualização* (*Gegenwärtigen*). O que a caracteriza é a *indecisão*.

A *repetição* (*Wiederholung*)⁴⁶ é o vigor de ter sido em sentido próprio. Ela consiste na volta para o si mesmo lançado em sua singularidade. Ao contrário, o vigor de ter sido que corresponde ao “atender atualizante” da compreensão imprópria é o *esquecimento* (*Vergessen*). Na cotidianidade mediana, o Dasein esquece-se continuamente de si mesmo em favor do “mundo”. O modo de ser em que cotidianamente “eu fui e permaneço sendo” tem o seu sentido temporal no esquecimento.

Se a compreensão encontra seu fundamento no porvir, a *disposição* funda-se no vigor de ter sido. A experiência do estar-lançado, seja ela própria ou imprópria, só é possível se o Dasein for continuamente o seu “passado”. Heidegger se pergunta sobre o que pode haver de comum entre os humores e o tempo. Ele continua: “A tese segundo a qual ‘disposição funda-se primariamente no vigor de ter sido’ diz que o caráter básico do humor é uma *recolocação em...* A recolocação não produz o vigor de ter sido, mas a disposição sempre revela, para a análise existencial, um modo do vigor de ter sido” (*Ibid*: 138).

Com a interpretação temporal da disposição não se quer “deduzir os humores” a partir da temporalidade. Os humores não são meros fenômenos de temporalização. O que se busca é comprovar que os humores só são possíveis com base na temporalidade.

⁴⁵ Não custa lembrar que a estrutura do cuidado integra a decadência, ao lado da existencialidade e da facticidade. A repetição dessa estrutura pelo viés da impropriedade implica a temporalização dos fenômenos característicos do impensoal.

⁴⁶ Em *Ser e tempo*, a noção guarda três sentidos distintos, mas complementares. O primeiro sentido é basicamente metodológico. Na segunda seção da obra, os existenciais são *repetidos temporalmente*. O segundo sentido surge no âmbito em que nos encontramos agora, onde a repetição é tomada como o modo próprio do vigor de ter sido. O terceiro sentido se estabelece no momento da investigação das relações entre temporalidade e historicidade. Nesse contexto, como será visto mais adiante, a repetição consiste na transmissão de possibilidades legadas na existência “comunitária”.

No registro da temporalidade própria, a *angústia* é disposição privilegiada. O Dasein que se angustia defronta-se com o totalmente outro face ao ente. O mundo torna-se insignificante. Com isto, o atender da ocupação cotidiana nada encontra que possa servir de apoio à compreensão. A angústia remete o Dasein a si mesmo como ser-lançado-no-mundo. Em seu sentido mais próprio a remissão ao estar-lançado que a angústia propicia coloca o ente existente diante da possibilidade de repetição.

O *temor* (*Furcht*), como disposição imprópria, caracteriza-se por ter sempre como “objeto” um ente intramundano, seja ele um manual, seja uma coisa simplesmente dada, seja um “outro”. Na circunvisão cotidiana, o temor abre originariamente o ente intramundano em sua possibilidade de ameaçar, de causar dano. O fundamental, no entanto, é que quem teme teme *por si mesmo*.

Numa primeira visualização, a abertura propiciada pelo temor parece dizer respeito primordialmente ao porvir. O temor se apresenta aparentemente como espera de um mal que está chegando. Heidegger não nega que o atender que pertence ao porvir impróprio participe da constituição do temor. No entanto, o que caracteriza fundamentalmente essa disposição em seu sentido temporal é uma espécie de “esquecimento de si”. O Dasein que teme retira-se conturbadamente do poder-ser de fato em sentido próprio para o estar-lançado impróprio.

*“Porque se esquece de si e não **apreende** nenhuma possibilidade **determinada**, a ocupação que se teme salta do mais imediato para o mais imediato. Com isso, todas as possibilidades ‘possíveis’ e ‘impossíveis’ se oferecem. Aquele que teme não se detém em nenhuma delas (...) É sabido que o habitante de uma casa em chamas, por exemplo, freqüentemente quer ‘salvar’ as coisas mais indiferentes por estarem mais imediatamente à mão. A atualização esquecida de si de uma confusão de possibilidades soltas possibilita a conturbação do temor...” (Ibid: 139-140).*

O vigor de ter sido impróprio vigente no temor explicita-se como um *esquecimento que atende e atualiza*. Esta articulação mostra claramente o caráter unitário da temporalidade.

O porvir e o vigor de ter sido detêm um primado na possibilitação da compreensão e da disposição, respectivamente. No que diz respeito à *decadência* – o terceiro “momento estrutural” do cuidado – a ekstase primordial é a *atualidade*.

A explicitação inicial da decadência trouxe para o centro da discussão os fenômenos do falatório, curiosidade e ambigüidade. No momento da repetição, apenas a *curiosidade* (Neugier) é analisada em seu sentido temporal.

A curiosidade é atualização que se prende ao ser simplesmente dado apenas para “vê-lo” e não para compreendê-lo. A atualização não se sustém porque em sua avidez busca sempre a novidade pela novidade. Ela “tenta escapar” do atender característico da ocupação, mas consegue apenas modificá-lo, modulando-o a partir de si mesma. Assim transformado, o atender “não mais deixa que venham a si as possibilidades impróprias da ocupação a partir daquilo de que se ocupa, à exceção daquelas que se oferecem para uma atualização que não se sustenta” (*Ibid.*: 146).

Se toda compreensão é disposta e toda disposição é compreensiva, o *discurso* surge como o articulador originário dessa relação. O discurso não se temporaliza em uma ekstase específica. No entanto, a atualização detém um papel preponderante em sua temporalização. Isto se deve ao fato de na maior parte das vezes ele se pronunciar na linguagem cotidiana das ocupações.

Os tempos da linguagem não surgem porque o discurso, entre outras coisas, se pronuncia “sobre o tempo” ou vem ao encontro “no tempo”. Para a perspectiva existencial, dá-se justamente o contrário:

“Na medida em que todo discurso sobre... de... e para... se funda na unidade ekstática da temporalidade, o discurso já é, em si mesmo, temporal. (...) Porque... todo discurso é sempre um discorrer sobre entes, mesmo que primária e predominantemente, não tenha o sentido de proposição teórica, a análise da constituição temporal do discurso e a explicação dos caracteres temporais das estruturas lingüísticas só podem ser abordados em se desenvolvendo o problema do nexa fundamental entre ser e verdade, com base na problemática da temporalidade” (*Ibid.*: 148).

Heidegger expõe sucintamente o que foi conquistado com a repetição temporal dos existenciais reafirmando que o porvir próprio (antecipar) e o impróprio (atender) fundamentam a compreensão. O vigor de ter sido próprio (repetição) e o impróprio (esquecimento) temporalizam a disposição. Por fim, a atualidade própria (instante) e a imprópria (atualização) fornecem a base temporal para a decadência.

Ao final dessas análises, a *temporalidade originária se explicita como o sentido do ser do Dasein.*

1.8.2. Historicidade.

Na discussão das relações essenciais entre temporalidade e historicidade, Heidegger põe novamente em questão os resultados da analítica até então alcançados. O ser-para-o-fim não garantiria por si só o *ser total* do Dasein. Em verdade, a existência se perfaz *entre* dois fins: a morte e o nascimento. É justamente a natureza desse “entre” que deve ser investigada a fim de que se alcance uma visão total do Dasein como ser-no-mundo.

O Dasein existe como *extensão* (*Erstreckung*) entre nascimento e morte, vistos não como momentos dados no passado e no futuro. Na existência de fato, tanto o nascimento como a morte estão *presentes*. O Dasein “só existe nascendo” e nascendo ele “já morre”, por ser essencialmente ser-para-a-morte e ser-lançado. A unidade fundamental de existencialidade e facticidade revela-se aqui mais uma vez.

Como caracterizar a “movimentação” do Dasein na extensão entre nascimento e morte? Essa movimentação não pode ser assimilada ao deslocamento de algo simplesmente dado. A movimentação específica do Dasein no contexto da existência é o *acontecer* (*Geschehen*). “Liberar a *estrutura do acontecer* e suas condições existenciais e temporais de possibilidade significa conquistar uma compreensão *ontológica da historicidade*” (*Ibid.*: 179).

O acontecer do Dasein como ente histórico só pode ser esclarecido a partir da temporalidade originária. É sobre essa base que o problema da historicidade em *Ser e tempo* se resolve. A tese fundamental no âmbito dessa questão afirma que *não é por se situar “na história” que o Dasein é temporal; é a própria temporalidade constitutiva desse ente que funda a existência histórica.*⁴⁷

Se a temporalidade originária opõe-se ao “tempo” da cotidianidade, a historicidade em sentido próprio contrasta com a interpretação vulgar da história, solidária de uma compreensão imprópria do tempo.

No contexto da historicidade, a cotidianidade mediana é também o horizonte da impropriedade. Esse horizonte guarda uma positividade essencial. É assim porque o Dasein faz de fato a experiência de ser “no tempo”. Ele se ocupa com o tempo quando, por exemplo, toma de um calendário ou de um relógio.

⁴⁷ “A historicidade elaborada pela obra de 1927 é apenas a idéia a essência radicalmente temporal do Dasein” (Nunes, 1992: 146). No capítulo seguinte do presente trabalho veremos de que modo essa concepção se modifica com a viravolta no pensamento de Heidegger.

Com o objetivo de explicitar a compreensão vulgar da história, Heidegger discute os significados usuais de “história”. Um fato logo se impõe nessa análise: o privilégio que o *passado* detém no conjunto dos sentidos possíveis de história.

A história é de início o âmbito de reunião de entes que já não são mais simplesmente dados ou que apesar de ainda subsistirem não têm efeito sobre o presente.

Outro sentido de história é o de um passado que ainda repercute sobre o presente. Quando se diz que “não é possível escapar da história”, é este o significado em vigor.

Ainda no horizonte do passado, o termo “história” apresenta um significado carregado de ambigüidade: as ruínas de um templo grego, por exemplo, pertencem ao passado mas permanecem simplesmente dadas na atualidade.

Heidegger identifica também um sentido de história como *proveniência*. Ele o explicita do seguinte modo:

“O que tem história encontra-se inserido num devir. O seu ‘desenvolvimento’ pode ser ora ascensão, ora queda. O que, desse modo, ‘tem história’ pode, ao mesmo tempo, ‘fazer’ história. É ‘fazendo época’ que, no ‘presente’, se determina um ‘futuro’. História significa, aqui, um conjunto de acontecimentos e influências que atravessa ‘passado’, ‘presente’ e ‘futuro’. Aqui o passado não tem primazia” (Ibid: 184).

Por oposição à natureza, história significa também o que se movimenta “no tempo”. Tal movimento é específico dos grupos humanos, apesar de a natureza pertencer, em certo sentido, à história tomada nesta acepção.

Por fim, Heidegger aponta ainda como histórico aquilo que é legado na tradição, “quer seja conhecido historiograficamente ou admitido como evidente ou ainda velado em sua proveniência” (Ibid: 184).

Os significados apontados podem ser resumidos na seguinte proposição: *história é o acontecer específico do Dasein que se dá no tempo*. A questão que se impõe diante desta colocação é a de como determinar o caráter desse acontecer. Será o acontecer um mero aparecer e desaparecer de dados? Ou será que é somente porque o Dasein é um ente originariamente histórico que os dados e as circunstâncias da história tornam-se possíveis?

Se o Dasein constitui-se ontologicamente a partir da temporalidade e se, além disso, a história pertence a essa constituição ontológica, uma análise existencial da historicidade deve se

voltar de início para os entes históricos que apresentam um sentido temporal evidente. Tendo isto em vista, Heidegger busca caracterizar de um modo mais preciso o primado do passado no conceito de história, a fim de preparar a exposição fenomenológica da constituição da historicidade.

Num museu de antiguidades, instrumentos como, por exemplo, utensílios domésticos, pertencem a um “tempo passado”, mas estão também “presentes” como entes simplesmente dados. De certo modo, tais instrumentos ainda não passaram. Se é assim, cabe a pergunta: Em que medida eles são históricos? O fato de eles terem se tornado “objetos” da ciência historiográfica não é determinante. Os objetos da historiografia *são já* históricos. A objetivação só se efetiva num segundo momento.

É certo que os utensílios do museu não são mais o que foram. Eles envelheceram *com o tempo*, tornaram-se frágeis, deterioraram-se. Mas o caráter histórico desses instrumentos não se esclarece a partir dessas contingências.

“O que então passou no instrumento? O que foram as ‘coisas’ que hoje não são mais? Elas ainda são o instrumento de um uso determinado – embora fora de uso. Mas se hoje elas ainda estivessem em uso – como muitos móveis herdados estão – elas já não seriam históricas? Em uso ou fora de uso, elas não são mais o que foram. O que então ‘passou’? (Ibid: 185).

Heidegger mostra que o que passou foi o *mundo* no qual os instrumentos, integrados em contextos ocupacionais, vinham ao encontro como entes passíveis de manipulação e utilização. O fundamento do caráter histórico das antiguidades encontra-se, portanto, no “passado” do Dasein, de cujo mundo elas faziam parte. Mas quando se toma o passado como aquilo que não é mais simplesmente dado, deve-se concluir que o Dasein não pode nunca “ser um passado”. Por que não? Porque o Dasein nunca é algo simplesmente dado. *O Dasein que não mais existe ainda vigora por ter sido presente.*

Foi visto que o vigor de ter sido estabelece um nexos indissociável com as duas outras ekstases da temporalidade: o porvir e a atualidade. Sabe-se também que na decisão antecipadora o Dasein projeta-se para a possibilidade do fim do ser-no-mundo voltando para o estar-lançado e atualizando-se na situação.

A estrutura da temporalidade originária é fundamental para a análise da historicidade. No entanto, um novo elemento deve ser acrescentado ao que já foi estabelecido a fim de que o sentido da historicidade se explicita.

Na existência, as possibilidades de fato não devem ser retiradas do *fim*, mas do *princípio*. A decisão, abre essas possibilidades a partir da *herança (Erbe)* que o Dasein como ser-lançado assume. O retorno decidido ao “passado” guarda em si mesmo uma transmissão de possibilidades legadas. Mas o retorno só se perfaz a partir da antecipação. Somente o ser-para-a-morte em sentido próprio pode colocar o Dasein diante do seu *destino (Geschehen)*.

O destino do Dasein é o *acontecer originário* da existência, Ele tem lugar na decisão antecipadora. Sendo livre para a morte, o Dasein acontece transmitindo-se a si mesmo numa possibilidade herdada, mas também escolhida. A herança que cabe ao Dasein como ser-no-mundo cabe também aos que com ele compartilham. Se ser-no-mundo é ser-com-os-outros, o acontecer em conjunto – acontecer do povo, da comunidade – determina-se como *envio comum (Geschick)*.⁴⁸

Este fenômeno corresponde ao acontecer do Dasein em sentido mais pleno. “Somente na medida em que morte, débito, consciência, liberdade e finitude convivem...de modo igualmente originário” – tal como no cuidado – é que o Dasein “pode existir no modo do destino, ou seja, é que ele pode, no fundo de sua existência, ser histórico” (*Ibid*: 191).

Quando a proveniência de possibilidades legadas é compreendida pode-se falar, mais uma vez, em *repetição*. No âmbito da questão da historicidade, a repetição aponta, portanto, para um retorno às possibilidades do Dasein que vigora por ter sido. Ela é um modo da decisão antecipadora. O primado do porvir revela-se então também aqui. Heidegger afirma que a história está enraizada no porvir de forma tão fundamental que somente com a antecipação se dá a remissão à facticidade. Essa remissão garante ao vigor de ter sido o papel preponderante na história. *O ser-para-a-morte* – ou a finitude da temporalidade originária – é *portanto o fundamento velado da historicidade*.

⁴⁸ Heidegger reserva o termo *Historie* para referir-se à história como ciência. A palavra *Geschichte*, por sua vez, remete ao acontecer originário da existência.

1.8.3. Intratemporalidade.

Concluída a análise da historicidade a partir da temporalidade própria, resta apenas considerar o fenômeno da *intratemporalidade* (*Innerzeitigkeit*) em sua articulação essencial com a temporalidade imprópria.

Como já se observou, todo acontecer de fato decorre “no tempo”. Isto é o mesmo que dizer que o “tempo” é um fato na cotidianidade. Ao reconhecer o fato da intratemporalidade, e ao tomá-la como tema de investigação, Heidegger está também reconhecendo o direito próprio da “interpretação ôntico-temporal” da história. “O tempo ‘em que’ os entes intramundanos vem ao encontro deve...receber uma análise de *princípio*, porque, além da história, também os processos naturais se determinam ‘pelo tempo’” (*Ibid*: 213).

Mais elementar ainda do que a constatação de que as ciências contam com o “fator tempo” é o fato de que o Dasein, antes de qualquer tematização do tempo em nível científico, se ocupa com o tempo e por ele se orienta na cotidianidade, sem que para isto lhe seja necessário compreender a temporalidade.

Como caracterizar o “contar com o tempo”? De que modo o ente essencialmente temporal temporaliza o comportamento de “levar em conta” o tempo? São estas as questões que devem de início ser respondidas para que se possa aceder a uma compreensão da relação entre temporalidade e intratemporalidade.

Na cotidianidade, o Dasein que “tem” ou “não tem”, que “ganha” ou “perde” tempo, encontra preliminarmente o tempo no manual intramundano e no ser simplesmente dado. Nesse âmbito, o próprio tempo é compreendido como algo simplesmente dado. É esta a fonte do conceito vulgar de tempo. Heidegger assinala que esse conceito provém de um “nivelamento do tempo originário”.

Neste estado de coisas a *atualização* cumpre um papel determinante. Tanto o futuro quanto o passado são compreendidos na ocupação a partir do agora. Quando pronunciamos o agora, sabemos de sua relação com o tempo. Essa relação é mais do que evidente. Porém, o tempo do “agora”, assim como o do “outrora” e o do “depois”⁴⁹, não é encontrado em meio aos

⁴⁹ O termo utilizado por Heidegger neste passo é *dann*. “Então” e “depois” são traduções possíveis. Na tradução brasileira de *Sein und Zeit*, optou-se por “então”. Preferimos traduzir *dann* por “depois” porque consideramos que este termo, apesar de não guardar um sentido estritamente temporal, corresponde melhor ao significado de “futuro”.

entes. A atualização que nos pronunciamentos interpreta o agora (presente), o agora-não-mais (passado) e o agora-ainda-não (futuro) interpreta em verdade a si mesma.

A *possibilidade de datação*, que remete todo agora, todo outrora e todo depois a um *quando*, “reflete a constituição *ekstática* da temporalidade” e se constitui como “a *indicação temporal* mais originária” (*Ibid*: 218).

O tempo interpretado no agora, o outrora e no depois surge sempre datado a partir do que vem ao encontro no mundo circundante. No âmbito da ocupação, o Dasein “se dá” tempo junto ao ente intramundano. Este “dar-se tempo” prescinde de determinações temporais precisas. O tempo que o Dasein se dá na lida cotidiana não é compreendido explicitamente. Ele permanece encoberto em seus “modos de doação”, modos que correspondem às três *ekstases* da temporalidade.

O tempo implicitamente compreendido na ocupação *nunca se mostra como um fluxo continuado de puros “agora”*. O encobrimento da temporalidade própria da ocupação faz com que o tempo que o Dasein se dá apresente “brechas”, o que com frequência impede a recomposição da “jornada” com base no tempo “utilizado”. Este fato tem seu fundamento na temporalidade originária.

A representação teórica do tempo como uma seqüência contínua de “agoras” impede o acesso à compreensão do tempo da ocupação em seu curso e modos de se dar. A determinação desses modos deve ser estabelecida *singularmente*, isto é, de acordo com a maneira como cada Dasein “tem” o seu tempo.

Se o *indeciso* se perde e *perde seu tempo* dispersando-se na ocupação em meio a uma multiplicidade de tarefas, o Dasein decidido “sempre tem tempo” para o que cada situação dele exige. Sendo instantânea, a temporalidade da decisão se temporaliza como extensão, “inteiramente marcada pelo destino, no sentido da *consistência* própria e histórica do si-mesmo” (*Ibid*: 221).

Mais uma vez, a temporalidade originária é afirmada como instância fundamental da existência: *o Dasein só pode ganhar ou perder tempo porque como abertura essencialmente temporal ele recebe a concessão de um “tempo”*. “Na medida em que a ocupação cotidiana se compreende a partir do ‘mundo’ das ocupações, ela conhece o ‘tempo’ que ela toma *não como o seu*. Nas ocupações ela *aproveita* o tempo que ‘dá a si mesma’ e com o qual *impessoalmente* se conta” (*Ibid*).

Heidegger acrescenta que a “publicidade do tempo” se aprofunda à medida que a ocupação com o tempo se sofisticada, ou seja, à medida que a contagem do tempo se aperfeiçoa.

Num primeiro momento, a circunvisão do mundo público data o tempo da ocupação tomando o “curso do sol” como referência. O “dia” surge como a medida mais “natural” do tempo. Na perspectiva dessa interpretação do tempo público, o acontecer do Dasein é o *dia-a-dia*.

A circunvisão que data o tempo pelo sol privilegia determinados “locais” do percurso desse astro – o nascente, o poente e o meio-dia – estabelecendo uma divisão do dia, disponível “para ‘todo mundo’, na convivência que se faz ‘sob o mesmo céu’” (*Ibid.*: 224).

A datação que de forma ainda rudimentar mede o tempo da ocupação pelo “relógio” que, no céu, faz-se acessível diariamente na atualização, acaba por necessitar de um “manual ainda mais manuseável”, de um instrumento capaz de datar o tempo com mais precisão. O que torna possível o surgimento do *relógio* é o sol, tal como interpretado pela circunvisão que conta com o tempo.

O tempo que na temporalização da temporalidade se torna público é chamado por Heidegger de *tempo do mundo* (*Weltzeit*). Esse tempo *nunca* pode ser um ente intramundano. Ele é, juntamente com o *mundo*, o horizonte a partir do qual o ente intramundano pode vir ao encontro. Nesse sentido, “o tempo do mundo possui a *mesma* transcendência que o mundo” (*Ibid.*: 231).⁵⁰

Como condição de possibilidade dos entes intramundanos, o tempo do mundo é mais “objetivo” que qualquer objeto possível. Por outro lado, ele também é mais “subjetivo” que qualquer sujeito, uma vez que, como cuidado, possibilita o si-mesmo.

Diante disto, Heidegger chega a se perguntar se esse tempo – que é anterior a toda objetividade e subjetividade – possui um “ser”. Ele assinala que a investigação dessa questão terá de se defrontar com os mesmos limites provisoriamente estabelecidos na discussão da relação entre verdade e ser.

Chegando ao cerne da questão da intratemporalidade, Heidegger afirma que o relógio – ele próprio um ente intramundano – possibilita uma datação que atualiza de modo privilegiado algo simplesmente dado. O medir que o relógio possibilita consiste na atualização de parâmetros

⁵⁰ Contrariando Kant, Heidegger afirma que “o tempo do mundo se encontra, preliminarmente e de forma igualmente *imediate*, tanto no físico quanto no psíquico” (1989a, Parte II: 231).

em vigor para “todo mundo”: segundo, minuto, hora. Uma vez que na “datação medidora” a atualização prepondera, o “agora” detém o privilégio na interpretação do tempo público.

“Na medição do tempo cumpre-se, portanto, uma publicação do tempo, segundo a qual este sempre vem ao encontro de todo mundo a todo tempo, como ‘agora e agora e agora’. Sem que a medição do tempo se oriente, de forma temática, para o tempo como tal, esse tempo ‘universalmente’ acessível nos relógios também é, por assim dizer, preliminarmente encontrado como um conjunto simplesmente dado de agoras” (Ibid: 228-229).

O tempo do mundo é a condição de possibilidade da abertura espacial do Dasein. O tempo não “se acopla” a um espaço simplesmente dado. O “espaço” é que vem ao encontro na ocupação a partir da temporalidade.⁵¹ Nesse sentido, o fato de o “tempo” datado na medição ser determinado por segmentos espaciais não é decisivo. O que importa fundamentalmente é a atualização que possibilita a medição.

O tempo que se mostra no relógio é o que é contado. Contar o tempo nesse instrumento é atualizar a cada vez a posição dos ponteiros. Em seu nexos fundamental com o vigor de ter sido e com o porvir, a atualização “retém” o outrora – isto é, pronuncia o agora numa abertura para o horizonte do “agora-não-mais” – e atende ao depois, abrindo-se para o horizonte do “agora-ainda-não”.

Heidegger assinala que essa interpretação do tempo nada mais é do que a elaboração ontológico-existencial da definição de Aristóteles, que afirma ser o tempo *o que é contado no movimento que se dá ao encontro no horizonte do anterior e do posterior*. A compreensão em jogo nesta definição – apesar de autêntica no âmbito em que se constitui – torna-se “um problema de princípio” para a investigação que se inicia com *Ser e tempo*. Esse problema só pode ser enfrentado depois que a questão do ser for “resolvida”.

Com a publicação definitiva do tempo a partir do advento do relógio, o tempo é compreendido na ocupação como fluxo de “agoras” simplesmente dados. Nesse modo de compreensão, a possibilidade de datação, assim como a *significância*,⁵² permanecem encobertas. O tempo do mundo é *nivelado*. Compreendidos na ocupação conjuntamente com o manual e o

⁵¹ Na segunda fase de seu pensamento, Heidegger reformula a interpretação da relação entre temporalidade e espacialidade.

⁵² Cf. *infra*, p. 35.

simplesmente dado, os “agora” são tomados como entidades meramente subsistentes. O nivelamento encobridor do tempo do mundo corresponde a uma *entificação do tempo*.

O encobrimento do tempo do mundo articula-se essencialmente com a fuga do ser-para-a-morte. Pronunciando sempre “agora-agora”, o impessoal desvia o olhar do ser-para-o-fim, adiando indefinidamente a morte para um “depois” indeterminado. A representação que sustenta a *infinitude* do tempo público consolida esse estado de coisas.

No entanto, o nivelamento e encobrimento da temporalidade nunca é completo. Quando a interpretação cotidiana afirma a *irreversibilidade* do fluxo do “tempo”, ela deixa ver o ser-para-a-morte.

“Por que o tempo não se reverte? Em si mesmo e justamente quando se encara a seqüência dos agora, não se pode perceber por que a seqüência dos agora não poderia reaparecer na direção inversa. A irreversibilidade se funda no tempo público oriundo da temporalidade, cuja temporalização, sendo primordialmente porvir, ‘vai’, ekstaticamente, até o seu fim, de tal maneira que ela já ‘é’ ser-para-o-fim” (Ibid: 239).

Heidegger se encaminha para o final de *Ser e tempo* reafirmando o “direito natural” inerente à representação vulgar do tempo. Ela surge na decadência, que é constitutiva do ser-no-mundo. O que não se pode aceitar é que a perspectiva tradicional se estabeleça previamente como o horizonte exclusivo para a interpretação do tempo.

Numa visão de conjunto, a investigação fenomenológico-hermenêutica que se inicia com a exposição da questão do ser – e que pela via da análise do ser-no-mundo e da mundanidade do mundo estabelece o cuidado como ser do Dasein – se confirma com a exposição da temporalidade originária, que se desdobra a partir da totalização do cuidado na decisão antecipadora.

A temporalidade, como fundamento da existência, atesta regressivamente as estruturas ontológicas conquistadas. Ao final desse percurso “circular”, a questão primordial ressurge como questão passível de ser assumida. *“Por nem sequer ter sido desencadeado, o combate em torno da interpretação do ser não se pode dar por terminado” (Ibid: 251).*

2. A HISTORIALIDADE DO SER E A PASSAGEM PARA O POÉTICO

Duas vertentes se abrem para o pensamento de Heidegger a partir da experiência de *Ser e tempo*. Elas se cruzam em vários pontos. Ambas buscam a proximidade do ser.

A primeira vertente se volta para a *metafísica como história do ser*. A destruição da história da ontologia – apenas delineada na obra de 1927 – é assumida numa nova perspectiva. É possível afirmar que essa nova perspectiva é a *perspectiva do ser* ao passo que a anterior era a perspectiva do “homem”.

A segunda vertente do pensamento de Heidegger é a da meditação sobre a linguagem. O encontro com a poesia de Hölderlin é uma espécie de marco de abertura desse caminho. Pensar a essência da poesia a partir de Hölderlin é o mesmo que pensar a essência da linguagem. A linguagem é essencialmente poética, uma vez que resguarda o acontecimento do ser. O homem é o porta-voz da verdade do ser porque recebe o dom da linguagem.

O questionamento da historialidade do ser e a passagem para o poético justificam a referência a uma *viravolta (Kehre)* no pensamento de Heidegger. Em primeiro lugar, faz-se necessário considerar o sentido dessa viravolta. Uma questão central quanto a esse tema é a seguinte: até que ponto a problemática de *Ser e tempo* é abandonada com a abertura das vertentes apresentadas há pouco?

Num segundo momento, a exposição em linhas gerais da hermenêutica heideggeriana dos momentos inaugural e terminal da metafísica, configurados respectivamente em Platão e Nietzsche, irá nos remeter a aspectos fundamentais do percurso de Heidegger na primeira vertente.

Pensando a metafísica como esquecimento do ser, Heidegger pensa também o ser em sua dicção originária nos chamados pré-socráticos. Heráclito e Parmênides são interlocutores privilegiados nesse “diálogo com a origem”. Alguns momentos importantes desse diálogo constituirão a terceira seção deste capítulo.

A quarta seção é dedicada à *questão da técnica*. Heidegger pensa a técnica moderna como um destino de desvelamento, que “faz época”, constituindo a mais recente etapa da história do ser. A consideração da questão da técnica é de grande importância para a compreensão da perspectiva historial que se desdobra a partir de *Ser e tempo*.

A questão política e a passagem para o poético serão tematizados na quinta e última seção deste capítulo. Numa perspectiva historiográfica, a passagem de Heidegger para o poético

desdobra-se a partir de sua passagem pela política. A relação entre esses dois momentos deve ser considerada. No terreno do pensar poético, a meditação sobre a linguagem e da meditação sobre o sagrado se encontram em vários momentos. Nesse terreno, Hölderlin ocupa uma posição privilegiada.

2.1. *O sentido da viravolta.*

O texto *Sobre o "humanismo"* (1979c) é rico em indicações sobre o sentido da viravolta no pensamento de Heidegger.⁵³ Nele encontram-se muitas as referências a *Ser e tempo*. A mais importante no que respeita à questão da viravolta aponta para o fato de a Terceira Seção da Primeira Parte da obra de 1927 – “Tempo e ser”⁵⁴ – ter sido retida pelo autor. Conforme as palavras do próprio Heidegger, em “Tempo e ser” o todo se *inverte*. No entanto, “o dizer suficiente desta viravolta fracassou e não teve sucesso com o auxílio da linguagem da Metafísica” (1979c: 156).

O filósofo reconhece a limitação do dizer articulado em *Ser e tempo*. Chega mesmo a apontar para a “indigência” do pensamento que em seu primeiro esforço procura “antecipar-se na verdade do ser”. A linguagem da obra se falsifica porque não consegue apropriar-se da ajuda do “ver fenomenológico”, e porque não abandona a preocupação em ser “Ciência”.

O reconhecimento da limitação da linguagem de *Ser e tempo* não deixa de vir acompanhado de uma justificativa: para que o pensamento tentado na obra viesse a se tornar conhecido e compreensível no seio da filosofia estabelecida “só foi possível, primeiro, falar desde o horizonte do estabelecido, e recorrendo às expressões que lhe eram familiares” (*Ibid*: 171).

No entanto, diz Heidegger, os conceitos articulados em *Ser e tempo* não foram repensados a partir da “coisa mesma” da investigação, isto é, a partir da questão que a sustenta. Deu-se justamente o contrário: a “coisa mesma” foi representada com base nas “significações correntes” das expressões utilizadas.

“Opina-se, por toda parte, que a tentativa de Ser e tempo findou num beco sem saída. Deixemos esta opinião entregue a si mesma. Para além de Ser e tempo,

⁵³ Em sua biografia de Heidegger, Safranski (1996) coloca que *Sobre o humanismo* foi o primeiro texto publicado pelo filósofo depois de 1945. O texto “é uma carta aberta escrita em 1946 a Jean Beaufret, o principal apóstolo da causa heideggeriana na cena francesa do pós-guerra” (1996: 372).

⁵⁴ Como já se observou, somente duas das seis Seções previstas no projeto de *Ser e tempo* vieram à luz em 1927. Em 1962, Heidegger pronuncia uma conferência com o título “Tempo e ser”. O texto, publicado em 1969, será abordado mais adiante.

o pensar que procura dar alguns passos no tratado que vem com este título ainda hoje não conseguiu avançar. Entretanto, talvez este pensar se tenha aproximado um pouco mais do miolo de sua questão. Todavia, enquanto a filosofia apenas se ocupa em obstruir constantemente a possibilidade de penetrar na questão do pensar, a saber, a verdade do ser, ela certamente está livre do perigo de um dia romper-se na dureza de sua questão. Por esta razão, filosofar sobre o fracasso está separado, por um abismo, de um pensar que realmente fracassa” (Ibid: 164).

A questão da viravolta pode ser aprofundada a partir de duas afirmações presentes neste trecho de *Sobre o humanismo*.

A primeira afirmação tem um caráter *negativo*: para além de *Ser e tempo*, o pensamento sobre o ser ainda hoje não avançou. Por que não? Devido à *dureza* da própria questão. A preparação para o acesso à questão do ser, iniciada em 1927, continua ainda hoje.⁵⁵

Na penúltima página de *Ser e tempo*, Heidegger afirmava que a disputa em torno da interpretação do ser sequer havia sido desencadeada. Quando esta colocação é retomada em *Sobre o humanismo*, o que se quer mostrar é que a viravolta não é uma mera modificação de “ponto-de-vista”. Ao destacar que naquele trecho já se dizia que a disputa se dá em torno da interpretação *do ser* – e não *do ente* ou *do ser do homem* – Heidegger deixa claro que a *inflexão* de pensamento característica da viravolta já estava prevista desde o início do questionamento.⁵⁶

A segunda afirmação presente no trecho citado há pouco parece contradizer a primeira. Ela apresenta um caráter *positivo*: apesar de não ter conseguido avançar a partir de *Ser e tempo*, o pensamento talvez tenha se aproximado um pouco mais do miolo de sua questão.

O modo como essa aproximação se faz *traduz* a viravolta. O pensamento se volta para o ser, sem que com isto o essencial do que se conquistou no que respeita ao do ser do homem seja descartado. O homem é o *pastor do ser*. Ele é o que é apenas enquanto recebe o *apelo do ser*. O homem é a *clareira do ser*.

A questão, colocada por Beaufret, que guia as reflexões de Heidegger na carta de 1946 é a seguinte: “Como tornar a dar sentido à palavra ‘Humanismo’?”

⁵⁵ Deve-se mesmo questionar se o pensamento que assume a questão do ser pode algum dia deixar de ser um pensamento *preparatório*.

⁵⁶ Loparic (1996), citando Gadamer, observa que para este autor a palavra *Kehre*, no contexto do pensamento de Heidegger, deve ser compreendida como *inflexão do caminho*. Na Floresta Negra, a palavra guarda esse sentido. *Kehre* é a inflexão do caminho que na escalada de uma montanha se volta na direção oposta para conduzir a um ponto mais alto.

Para Heidegger, o humanismo em qualquer de suas versões é essencialmente metafísico. É assim porque no humanismo a humanidade do homem é sempre determinada “a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo, do fundamento do mundo, e isto significa, desde o ponto de vista do ente em sua totalidade” (*Ibid.*: 153).

O primeiro humanismo (o romano) e todos os que se seguiram assumem sem maiores questionamentos o pressuposto de que o homem é essencialmente *animal rationale*.⁵⁷

Contrapondo-se a essa determinação metafísica do ser do homem, Heidegger afirmava, em *Ser e tempo*, que a essência do *homem* (Dasein) reside em sua existência. A palavra “essência”, neste contexto, não se confunde com o conceito metafísico de *essentia*, que remete à quiddidade dos entes, no horizonte da idealidade. Do mesmo modo, a noção de “existência” não pode ser assimilada ao conceito de *existentia*, que diz respeito à *realidade efetiva* (atualidade) do que simplesmente subsiste, em contraposição à *idéia* como pura possibilidade. O que se diz em *Ser e tempo* é que o ser do homem reside na *eksistência*, na abertura ekstática ao ser.⁵⁸

Para Heidegger, as determinações humanísticas mais elevadas da essência do homem – homem como *animal racional*, como “pessoa” ou como ente espiritual-anímico-corporal – não devem ser declaradas falsas. No entanto, essas determinações “ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem” (*Ibid.*: 157).

Na *Carta a Richardson* (1976b), Heidegger aborda também a questão da viravolta. Muito do que já havia sido dito na carta a Beaufret é reafirmado. Cabe destacar ainda alguns pontos.

Em *Ser e tempo*, o ponto de partida do questionamento a partir da subjetividade é desconstruído. A investigação se afasta de toda problemática antropológica. Somente a “experiência do Dasein”, voltada sempre para a questão guia – a questão do ser – é decisiva nesse

⁵⁷ “Esta determinação não é apenas a tradução latina da expressão grega *zoon logon ekhon*, mas uma interpretação metafísica” (Heidegger, 1979c: 153).

⁵⁸ É importante destacar neste passo a diferença essencial que separa a perspectiva de Heidegger da assumida por Sartre. O próprio Heidegger se encarrega de marcar essa diferença em *Sobre o humanismo*. Para o filósofo francês, *a existência precede a essência*. Nesta afirmação, “existência” e “essência” são tomadas no sentido metafísico. Na metafísica platônica, por sua vez, *a essentia precede a existentia*. A simples inversão de uma proposição metafísica – que é o que Sartre faz – engendra em verdade uma nova proposição, só que também metafísica. Não é sem razão, portanto, que Sartre afirma que o existencialismo é um humanismo. Tendo isto em vista, Heidegger aponta para o caráter problemático de chamar de “humanista” o pensamento da verdade do ser. “É problemático se um tal pensar supondo que ainda importa uma expressão como tal – ainda se deixa denominar humanismo. Certamente não, enquanto o humanismo é metafísico. Certamente não, se for existencialismo e defende a frase que Sartre exprime: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. (...) Em vez disso, pensando a partir de *Ser e tempo*, dever-se-ia dizer: *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*” (*Ibid.*: 159).

contexto.⁵⁹ Torna-se então evidente que é o ser, a partir de seu caráter temporal, que *se endereça* ao Dasein. Portanto, desde o ponto de partida o pensamento é convocado a uma viravolta. Com ela, a problemática de *Ser e tempo* é completada, não abandonada. Isto se dá a partir do pensamento que pensa a essência do homem a partir da *verdade do ser*.

Com a viravolta, a *historicidade da existência*, investigada em *Ser e tempo*, cede lugar ao pensamento sobre a *historialidade do ser*. Esse pensamento se desdobra no *passo de volta*. Eis o que nos diz Heidegger a respeito disto em *Identidade e diferença*:

“Na medida em que o passo de volta determina o caráter de nosso diálogo com a história do pensamento ocidental, o pensamento conduz, de certo modo, para fora do que até agora foi pensado na filosofia. O pensamento recua diante de seu objeto, o ser, e põe o que foi assim pensado num confronto, em que vemos o **todo desta história**, [grifo nosso] e, na verdade, sob o ponto de vista daquilo que constitui a fonte de todo este pensamento, enquanto prepara, enfim, o âmbito de sua residência. (...) Falamos da **diferença** entre o ser e o ente. O passo de volta vai do impensado da diferença... para dentro do que deve ser pensado. Isto é, o **esquecimento da diferença**” (Idem: 1979b: 192-193).

Em seu conjunto, as *figuras históricas* do ser – tais como a *idea* platônica, a *energeia* aristotélica, o *ego cogito* cartesiano, o *sujeito absoluto* em Hegel, a *vontade de potência* em Nietzsche – constituem a metafísica como *história do ser*.

A metafísica é essencialmente *onto-teo-lógica*. O caráter *ôntico* da metafísica corresponde ao pensamento que tem em vista o ente em sua totalidade no modo da *representação fundadora*. O ser é a cada vez posto como o fundamento último ou primeiro de tudo o que é.⁶⁰ Como ontologia, a metafísica é também *teo-logia*, ou seja, é uma especulação sobre Deus como fundamento

⁵⁹ O Dasein não é o sujeito da consciência. Isto Heidegger deixa bem claro em *Ser e tempo*. No entanto, a obra de 1927 parece fornecer elementos para que atribua uma “propensão subjetivista” ao filósofo da analítica existencial. Nunes (1992), percorrendo a partir da perspectiva do “segundo Heidegger”, assume explicitamente esta posição: “A despeito de que Heidegger não vinculasse a verdade ao sujeito, ao ser da consciência, mas à sua estrutura como ser-no-mundo, o conceito de Dasein traía sempre, pelo seu vínculo com a experiência transcendental na Filosofia moderna, réplica que foi da redução husserliana, o lastro recorrente da subjetividade” (1992: 205).

⁶⁰ Em outro lugar, Heidegger (1979d) diz o seguinte sobre esta questão: “O ser como fundamento leva o ente a ser apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. (...) O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causalidade ôntica do real [Aristóteles], como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos [Kant], como mediação dialética do movimento do espírito absoluto [Hegel], do processo histórico de produção [Marx], como vontade de poder que põe valores [Nietzsche] (1979d: 71).

do real, como causa suprema de todas as coisas.⁶¹ Por fim, a metafísica é *lógica*, uma vez que presta contas do ser (o fundamento do ente) ao *logos* como *razão*.

Já é possível abordar a questão da viravolta colocando frente a frente as perspectivas de *Ser e tempo* e *Tempo e ser*.

Em *Ser e tempo*, a temporalidade revelou-se como o horizonte para a interpretação do ser e como o sentido do ser do Dasein.

Em *Tempo e ser*, Heidegger retorna mais decididamente à questão do caráter não entitativo do tempo, e também do ser. Nem o ser nem o tempo *são*. Ser e tempo *se dão*.⁶²

No começo da história do pensamento ocidental, o ser *se retém* em favor da possibilidade de o *dom* ser percebido, ou melhor, pensado em vista da fundamentação do ente em sua totalidade. O dar-se que se subtrai é o *destinar*. “História do ser significa destino do ser – e nessas destinações tanto o destinar como o Se que destina se retêm com a manifestação de si mesmos. Reter-se significa em grego *epoché*. Por isso se fala de época do destino do ser” (*Idem*, 1979d: 261).

A sucessão das épocas do ser encobre dos mais diversos modos a destinação inicial do ser como *presença*. E não é a partir da historicidade do Dasein que a epocalidade do ser pode ser compreendida. “Pelo contrário, o único caminho possível permanece o já pensar previamente, a partir de *Ser e tempo*, o pensamento posterior que trata do destino-do-ser, isto é, pensar em sua radicalidade aquilo que em *Ser e tempo* é exposto sobre a destruição da doutrina ontológica do ser do ente” (*Ibid*: 261-262).

Assim como o ser nada tem de ôntico, o tempo nada tem de temporal, se se entende por temporal uma sucessão contínua de “agoras”. Não é possível determinar o tempo a partir da

⁶¹ “Quem experimentou a teologia, tanto a da fé cristã como a da filosofia, em suas origens históricas, prefere hoje em dia silenciar na esfera do pensamento que trata de Deus. Pois o caráter onto-teo-lógico da metafísica tornou-se questionável para o pensamento, não em razão de algum ateísmo, mas pela experiência de um pensamento para o qual mostrou-se, na onto-teo-logia, a unidade ainda *impensada* da essência da metafísica” (Heidegger, 1979b: 194). É por isso que Heidegger pode dizer, em *Sobre o humanismo*, que a essência do sagrado e a essência da divindade somente podem ser pensadas a partir da verdade do ser. “Talvez o elemento mais marcante desta idade do mundo consista no rígido fechamento para a dimensão da graça. Talvez seja esta a única desgraça” (*Idem*: 1979c: 168).

⁶² Deve-se destacar que em *Ser e tempo* Heidegger já se utiliza da expressão “dá-se” com referência ao ser. A ênfase no entanto recai ainda no Dasein, uma vez que o que se diz ali é que *enquanto o Dasein é “dá-se” ser*. Cf. Heidegger, 1989a: 279.

representação usual do “tempo”. Assim como o ser, o tempo se dá como presença. “Presença significa o constante permanecer que se endereça ao homem, que o alcança e é alcançado” (*Ibid.*: 264).

O apresentar que alcança o homem vem ao encontro não só no presente, mas também no passado e no futuro. Estas três dimensões do tempo encontram a sua unidade no recíproco alcançar-se. O alcançar mútuo de futuro, passado e presente abre o *espaço-de-tempo*. “Somente este aberto e apenas este delimita a possível expansão para o espaço que nos é vulgarmente conhecido” (*Ibid.*: 265).

O tempo autêntico é *dimensional*. As dimensões do tempo recusam qualquer abordagem calculante. Elas não se deixam medir pelos parâmetros em vigor no âmbito da espacialidade tridimensional. O “tempo” neste âmbito é em verdade unidimensional. Ele se representa como uma linha, contínua e numerável.

Não são apenas três as dimensões do tempo. O tempo é quadridimensional, uma vez que é no alcançar do ainda-não-presente, do não-mais-presente e do próprio presente que repousa a unidade do tempo autêntico.

“O que, porém, na enumeração, chamamos de quarta dimensão é, de acordo com a realidade, a primeira, isto é, o alcançar que a tudo determina. Este produz, no porvir, no passado, no presente, o apresentar que é próprio a cada um, os mantém separados pelo iluminar, e os retém, de tal maneira, unidos um ao outro, na proximidade, a partir da qual permanecem reciprocamente próximas as três dimensões” (*Ibid.*: 265).⁶³

O alcançar é o dar que ilumina e oculta, que unifica e ao mesmo tempo mantém *em si mesmas* as três outras dimensões do tempo autêntico. O homem só é o que é enquanto sustenta, postado no espaço-de-tempo, a proximidade de passado, presente e futuro.

Tanto no dar do “dá-Se ser” do destino quanto no dar do “dá-Se tempo” do alcançar iluminador, o Se permanece um enigma. Esse enigma não pode ser esclarecido lingüisticamente. O que se pode dizer por ora é que o Se nomeia uma *presença de ausência*.

“No destinar do destino do ser, no alcançar do tempo, mostra-se um apropriar-se trans-propriadar-se do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio. Aquilo que determina a ambos, tempo e

⁶³ Em *Ser o tempo*, Heidegger atribui à dimensão temporal do porvir um privilégio ontológico. Em *Tempo e ser*, o privilégio parece recair na dimensão do alcançar, “que a tudo determina”.

ser, o lugar que lhes é próprio, denominamos: das Ereignis (o acontecimento-apropriação). O que nomeia esta palavra, somente podemos pensar agora a partir daquilo que se manifesta na vista prévia sobre ser e sobre tempo como destino e como alcançar...” (Ibid: 267-268).⁶⁴

O ser, assim como o tempo, *pertence* ao *Ereignis*, mas este não deve ser tomado como um “conceito supremo”, abarcador de ambos. O pertencimento diz, antes, que o ser *acontece apropriando-se* como destino em que o que destina subtrai-se a si mesmo. O pertencimento diz também que o tempo *acontece apropriando-se* como o alcançar que recusa o não-mais-presente e retém o ainda-não-presente, abrindo o espaço-de-tempo. Tendo em vista que nos modos de dar de ser e tempo estão em jogo subtração, recusa e retenção – ou seja, uma *presença de ausência* – a *retração* participa do que é específico do *Ereignis*. O *Ereignis* subtrai ao “desvelamento sem limites” aquilo que *lhe é mais próprio*.

Foi dito que ser homem corresponde a perceber e assumir a abordagem que se manifesta no ser como apresentar. Assumir a abordagem é o mesmo que *insistir* no âmbito do alcançar do tempo autêntico. Uma vez que ser e tempo só se dão no *Ereignis*, *é este que leva o homem àquilo que lhe é próprio*.

Ser e tempo são dons do acontecer apropriador. Somente a partir do *Ereignis* podem eles ser pensados. O mesmo se dá com relação ao espaço. Desse modo, *já não é possível reduzir* – tal como em *Ser e tempo – a espacialidade do Dasein à temporalidade*.

“Que resta dizer? Apenas isto: O Ereignis acontece-apropria. Com isto dizemos, a partir do mesmo, para o mesmo, o mesmo. Aparentemente, isto não diz nada. Realmente não diz nada enquanto ouvirmos o que foi dito como uma simples enunciação, proposição, e o entregarmos ao interrogatório da lógica. Que sucederia, porém, se assumíssemos incansavelmente o que foi, como fulcro para a reflexão, e com isto refletíssemos sobre o fato de que este mesmo nem chega a ser algo de novo, mas é o mais antigo da Antigüidade do pensamento ocidental” (Ibid: 270).

⁶⁴ Ernildo Stein, o tradutor de *Tempo e ser*, põe neste passo uma nota que deve ser apresentada: “Ainda que Ereignis possa ser traduzido por acontecimento-apropriação, mantém-se doravante o termo alemão, pois de maneira alguma é possível transpor para o vernáculo toda riqueza de conotações do termo original”. Em outro lugar, o próprio Heidegger afirma que Ereignis, como palavra-guia, “se deixa traduzir tão pouco quanto a palavra-guia grega *logos* ou a chinesa *Tao*” (1979b: 185).

Esse mesmo é a *aletheia*. Através da mais originária das palavras do pensamento do ocidente, o todo desse pensamento se integra, mas somente se o homem se submeter ao apelo do que deve ser pensado.

Com a viravolta, o pensamento que se inflete na passagem de *Ser e tempo* para *Tempo e ser*, toma o rumo do ser e busca pensá-lo *sem o ente*. Agora é o ser mesmo que importa, e não o ser de um ente privilegiado, como na obra de 1927. O pensamento que se inflete, mantém-se ainda no caminho onde os primeiros passos do questionamento tiveram lugar.

Portanto, se é possível falar em Heidegger I por oposição a Heidegger II, deve-se também dizer que o que se pensa em II abre-se apenas a partir do que se pensou em I. Por outro lado, o primeiro Heidegger só se torna possível – ou seja, só encontra sua justificativa – se for contido no segundo.

2.2. O esquecimento do ser: Platão e Nietzsche.

Uma disposição está na origem do pensamento: o *espanto*. A filosofia, porém, é tradicionalmente compreendida como a guardiã da *razão*.

Em *Que é isto – a filosofia?*, somos colocados em meio a diferença entre pensar e filosofar. Na pergunta pelo ser da filosofia está em jogo não apenas o nosso passado historial, mas também o nosso presente e futuro. O acontecer da filosofia entre os gregos está em pleno vigor. É um “passado-presente” que se abre para o porvir com poder de determinação. O surto e o desenvolvimento colossal da ciência e da técnica no ocidente tem sua origem nesse acontecer.

Como surge então a filosofia? Antes de dar resposta a esta questão, é preciso recuar para uma dimensão mais originária, e falar do *espanto*. O espantoso para um pensador (como Heráclito, por exemplo, é o *ser* mesmo, é o fato de que o ente permaneça “recolhido no ser”. Neste âmbito, a palavra *philosophos* – cuja criação é atribuída ao pensador de Éfeso – só pode ser traduzida por “amor à sabedoria” caso se tome “amor” no sentido de correspondência a um apelo, no sentido de integração recíproca.

Na *philosophia*, que se instaura com Sócrates e Platão, o *amor* transforma-se em *anseio*. A sabedoria é agora desejada e firmemente buscada. Nessa busca está em jogo uma reação. Esses primeiros filósofos buscaram salvar o espanto do ataque da sofística, que sempre dispunha de explicações compreensíveis para tudo e para todos. A reação em favor do saber engendra a seguinte questão: *Que é o ente enquanto é?*

As respostas que a cada época de sua história a filosofia dá a esta questão consolidam o esquecimento do ser.⁶⁵ O espanto, que em sua origem a filosofia quis preservar, acabou por ser relegado ao âmbito do *irracional*.⁶⁶

A resposta dada por Platão à questão “Que é o ente enquanto é?” inaugura a metafísica. Em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, Heidegger (1968) considera de forma muito particular essa resposta. Ele parte da interpretação platônica do Mito da Caverna no intuito de apontar para o *não dito* na doutrina de Platão sobre o ser. O que permanece não formulado nessa doutrina é uma mutação na essência da verdade.⁶⁷

⁶⁵ Eis o que diz Haar (1983) com respeito ao esquecimento do ser: “O esquecimento do ser não indica uma negligência ou uma fraqueza da memória humana, mas a essência do descobrimento. A palavra ‘esquecimento’ (*obliviscor* significa ‘apagar’) se encontra presa a um sentido ativo. Toda presença é olvidante, como incontornável e espessa ocultação do retraimento. Ninguém pode dizer o que ela esconde. Ela não esconde em verdade nada, mas esse nada pertence ao ser mesmo como sua retração. O esquecimento do ser significa, portanto, o esquecimento da retração do ser. Esse esquecimento torna possível a idéia metafísica de uma totalização exaustiva do ente na experiência e no saber” (1983: 339-340).

⁶⁶ Heidegger coloca que o espanto é a *arkhe* da filosofia, ou seja, é a sua *origem imperante*. A angústia, por outro lado, é a “origem imperante” do ser-no-mundo. É possível estabelecer aqui uma correspondência? A latência da disposição do espanto na metafísica pode ser aproximada da latência da disposição da angústia na existência imprópria?

⁶⁷ Em *Paidéia*, Werner Jaeger apresenta o mito com as suas próprias palavras. Como a narrativa é muito extensa, faremos a exposição da parte final mais adiante, no corpo do texto. De início, temos certo número de homens vivendo numa caverna subterrânea que se comunica com o exterior por uma comprida galeria. Jaeger continua: “Os moradores desta caverna vivem presos nela desde a meninice e só lhes é permitido olhar para a frente. Estão de costas para a saída. Longe deles, no fim da galeria por onde se vai para a luz, arde uma fogueira cujos clarões iluminam, por cima das cabeças dos prisioneiros, a parede do fundo da caverna. Entre eles e a fogueira corre no alto um caminho e ao longo dele uma parede, semelhante a um biombo de titeres, atrás do qual se esconde o operador para manobrar os seus bonecos. Por detrás desta parede passa gente carregada de vários objetos e figuras de madeira e de pedra, algumas vezes em silêncio e outras falando. Estes objetos são mais altos que o muro e o fogo projeta-lhes a sombra na parede interior da gruta. Os prisioneiros, que não podem voltar a cabeça para a saída da gruta e que, portanto, nunca viram senão as sombras durante a vida inteira, é natural que as considerem como a realidade, e quando, ao vê-las passar, ouvem o eco das vozes dos portadores, julgam ouvir a linguagem das sombras. Suponhamos agora que um dos prisioneiros era posto em liberdade, saía para a luz e fitava; seria incapaz de contemplar as cores brilhantes das coisas cujas sombras vira antes e não acreditaria em quem lhe afiançasse que era nulo tudo o que vira anteriormente e que seus olhos contemplavam agora um mundo de realidade superior à de outrora. (...) Precisaria ir se acostumando, à força do tempo, antes de estar em condições de contemplar o mundo da luz. À princípio, não poderia ver senão sombras, em seguida já conseguiria ver as imagens dos homens e das coisas refletidas na água, e só por fim estaria apto a ver diretamente as próprias coisas. Contemplaria depois o céu e as estrelas da noite e a sua luz, até que por fim se sentiria capaz de olhar o Sol, não o seu reflexo nas águas ou em outros objetos, mas o próprio Sol, em toda a sua pureza e no lugar que verdadeiramente ocupa. Veria então que é ele que produz a diferentes estações do ano e a sucessão dos anos, que reina sobre tudo o que sucede no mundo do visível e é a causa de tudo o que ele e os outros prisioneiros tinham contemplado, embora só como sombras (...)” (Jaeger, 1989: 605-606).

O mito contrasta, por assim dizer, dois *mundos*: o mundo da caverna e o mundo “lá fora”. Aquilo que *é* – o ente em seu mostrar-se – encontra-se do lado de fora. As sombras que surgem na caverna como o real dos prisioneiros são um pálido reflexo das coisas que brilham no exterior. No mito, as coisas que se mostram em sua evidência representam as *idéias*. A idéia é o que há de propriamente real em cada coisa. Para Platão, tudo o que *é* surge como mero reflexo da idéia. Os homens em geral disto não sabem. Eles permanecem presos à ilusão de que aquilo que vêem (meras sombras) são as coisas mesmas. A interpretação platônica estabelece uma correspondência simbólica entre as sombras da caverna e o real da experiência cotidiana.

Heidegger assinala que essas correspondências, além de não esgotarem o conteúdo do mito, deixam escapar o seu sentido mais próprio. O mito é um relato e não uma descrição de dois locais de estadia. Heidegger se volta então para a consideração dos acontecimentos do mito ou, mais especificamente, para a gradual progressão que leva o prisioneiro das sombras à luz mais pura.

Nessa progressão está em jogo a essência da *paideia*,⁶⁸ tal como a compreendia Platão. A *paideia* não consiste numa recepção passiva de conhecimentos. Ela demanda uma *conversão* e exige perseverança no esforço de adaptação ao que a cada vez se desvela como o mais real face ao já conhecido. Em sua interpretação do mito, Platão busca mostrar que a verdadeira formação “toma e transforma a própria alma, a alma inteira, conduzindo o homem ao lugar de sua essência e acostumando-o a ele” (Heidegger, 1968: 135).

Mostra-se então a relação essencial entre *paideia* e *aletheia*. A formação exige adaptação progressiva e gradual ao *desvelado*. A interpretação de Heidegger se centra justamente naquilo que na narrativa aponta para essa relação. Ele identifica no mito quatro graus de “realidade”. Cada grau encontra seu fundamento no *alethes*, isto é, no desvelado que a cada vez detém a autoridade.

O primeiro grau de desvelamento corresponde à situação inicial dos prisioneiros, acorrentados diante de uma parede, no interior da caverna. Neste estágio, somente as sombras mostram-se como o que *é*.

⁶⁸ Heidegger nota que o termo alemão *Bildung* (“formação”) é o que melhor responde ao sentido de *paideia*. *Bildung* é um “ato formador” que imprime um caráter à coisa formada a partir de um *modelo* (*Vor-bild*).

A passagem para o segundo grau se dá com a remoção das correntes. Agora os prisioneiros já podem ver as próprias coisas no interior da caverna, e não apenas as sombras. Eles chegam assim, segundo as palavras do próprio Platão, *um pouco mais perto do ser*. Só que, num primeiro momento, as sombras ainda se mostram como mais reais que as coisas mesmas, uma vez que a luz do fogo que ilumina a caverna obnubila a visão. Apesar de liberado das correntes, o homem no interior da caverna ainda não é verdadeiramente livre para se defrontar com o verdadeiro.

A verdadeira liberdade vem somente quando o homem deixa a caverna e passa à luz do dia. Com esta passagem, chega-se ao terceiro grau de desvelamento. O aspecto (*eidos*) das coisas mostra-se agora na luz mais plena. De acordo com o sentido próprio da *paideia*, em sua relação essencial com a *aletheia*, pode-se afirmar que a verdadeira libertação “é a constância de uma orientação, pela qual o homem permanece direcionado para o que aparece em sua figura própria e que, aparecendo assim se desvela ao máximo” (*Ibid.*: 141-142). Considerando que a *formação* se perfaz e só pode chegar à plenitude a partir do desvelado, pode-se afirmar que o ser da *paideia* encontra seu fundamento na *aletheia*.

O quarto grau do mito corresponde à volta do prisioneiro liberto à caverna, na tentativa de liberar seus antigos companheiros. Pode-se interpretar essa volta como uma confrontação entre a *paideia* e a *apaideusia*, isto é, a *ausência de formação*. Com isto, Platão busca evidenciar, por contraste, o sentido próprio da conversão implicada na *paideia*.

O Mito da Caverna testemunha a experiência grega da *aletheia*,⁶⁹ mas ao mesmo tempo revela a passagem para o primeiro plano de uma nova essência da verdade. O que importa agora não é o desvelamento em si mesmo, mas o que se torna acessível a partir dele, ou seja a *idea*.

O ser da idéia consiste em poder ser visível. Sua luminosidade presentifica o ente em seu ser. Desse modo, o “desvelado” se mostra agora numa nova configuração. Ele aparece como aquilo que é percebido, ou seja, conhecido na visão da idéia. “É somente graças a essa virada que o *noein* e o *nous* (a percepção) obtêm em Platão uma relação essencial com a ‘idéia’. É a adoção desta orientação em direção às idéias que marca a essência da ‘percepção’ e, mais tarde, a da Razão” (*Ibid.*: 18).

⁶⁹ Heidegger acentua neste passo, tal como fizera em *Ser e tempo*, o sentido de *a-letheia* (*des-velamento*) como superação de um velamento originário, como roubo do desvelado a partir da ocultação.

A Idéia do Bem, simbolizada no mito pelo sol, concede o desvelamento às coisas e ao mesmo tempo dá ao homem o poder de conhecer. O Bem (*to agathon*)⁷⁰ é cognoscível, mas somente em última instância, ou seja, somente com o cumprimento da última etapa de adaptação da visão à luminosidade sem sombras dessa fonte suprema. Como *idéia das idéias*, o Bem é aquilo que torna o ente em sua totalidade *apto a ser*. O Bem é a Coisa e ao mesmo tempo a Causa primordial de tudo o que é exato e de tudo o que é belo.⁷¹

A percepção da exatidão e beleza das idéias exige a *orthotes*, a exatidão do olhar. É a exatidão da visão que garante a *homoiosis*, isto é, o acordo do conhecimento com a coisa visada. Heidegger assinala que a mudança na essência da verdade que se instaura com Platão liga-se a uma transformação no “lugar” da verdade. “Como desvelamento, a verdade é ainda um traço fundamental do próprio ente. Mas como exatidão do ‘olhar’, ela se torna a característica de um certo comportamento do homem para com as coisas que são” (*Ibid.*: 153-154).⁷²

Se em Platão a história da metafísica tem o seu momento inaugural, em Nietzsche ela se finaliza de modo essencial. A inversão do platonismo, operada por Nietzsche, esgota a metafísica em termos de possibilidades próprias de desdobramento historial.

Ao pôr em questão a metafísica de Nietzsche – assim como o fez no que respeita à Platão – Heidegger busca antes de tudo apontar para a dimensão historial do ser em sua relação com o pensar. A metafísica é em essência um destino de desvelamento, e não a soma de “contribuições pessoais” de um conjunto de filósofos. Tomando Nietzsche a sério como pensador, Heidegger busca, aqui também, trazer à palavra o não dito latente no pensamento que, entre outras coisas, afirma a morte de Deus.

Em *O dito de Nietzsche “Deus está morto”*, Heidegger põe em questão a relação entre a morte de Deus em Nietzsche e a perda de efetividade do *mundo suprasensível*. “Desde Platão, e mais exatamente, desde a interpretação helenística e cristã da filosofia platônica...[o] mundo

⁷⁰ A concepção do Bem como “bem moral” ainda não vigorava em Platão. No entanto, o seu pensamento deu margem a que essa interpretação pudesse se estabelecer. A noção de “valor”, por sua vez, surgiu no século passado como “o último e ao mesmo tempo o mais fraco rebento do *agathon*” (Heidegger, 1968: 148). A metafísica de Nietzsche constrói-se com base nessa noção. Desse modo, segundo Heidegger, Nietzsche manteve a essência do *agathon*. A questão do platonismo de Nietzsche será abordada mais adiante.

⁷¹ A chamada *entificação do ser* se realiza plenamente na *idea* platônica.

⁷² O momento é oportuno para a apresentação do seguinte: “O início da metafísica que se observa no pensamento de Platão é, ao mesmo tempo, o início do ‘humanismo’. Esta palavra deve ser aqui pensada de modo essencial, e conseqüentemente em sua acepção mais larga. ‘Humanismo’ designa assim o processo ligado ao início, ao desenvolvimento e ao fim da metafísica – através do qual o homem, em perspectivas cada vez diferentes, mas

suprasensível é considerado como o verdadeiro mundo, o mundo propriamente real” (Heidegger, 1962: 261).⁷³

Nietzsche proclama a morte de Deus a partir de uma perspectiva radicalmente anti-platônica. Para ele, o suprasensível é nada mais que o “produto inconsistente” do sensível. Heidegger, por sua vez, afirma que com essa mera inversão de perspectiva, Nietzsche mantém-se preso ao jogo da metafísica. Não se pode deixar de lembrar que nesse jogo tem lugar de destaque a relação essencial entre *essentia* e *existentia*, relação que assimila perfeitamente a que se está considerando aqui, a saber, a do suprasensível com o sensível.

Com a falência do suprasensível, o niilismo estende o seu domínio sobre o mundo. Heidegger assinala que a tarefa de esclarecer a afirmação de Nietzsche sobre a morte de Deus “tem a mesma significação que a tarefa de expor o que Nietzsche...entende por niilismo” (*Ibid.*: 262).

Para Heidegger, o niilismo não começa com a negação de Deus ou com o combate ao cristianismo. O “ateísmo vulgar” é apenas a manifestação exterior e a consequência de um movimento historial que perpassa a metafísica como um todo. A metafísica mesma é o “lugar historial” onde as Idéias, Deus, o Imperativo Moral, o Progresso, a Felicidade para todos, a Cultura e a Civilização “perdem sucessivamente o seu poder construtivo para tombar finalmente na niilidade” (*Ibid.*: 266-267).

Nietzsche interpreta o niilismo como a *desvalorização dos valores até então supremos*. No niilismo, porém, não há apenas decadência, uma vez que o mundo desprovido dos valores até então vigentes tende a instituir novos valores. Essa instituição implica uma *inversão* do valor de todos os valores. Essa inversão exige a adesão a um novo sistema de valores.

“E como, segundo Nietzsche, esta adesão exclui todo compromisso e toda acomodação com os valores até então reconhecidos, uma recusa absoluta está implicada na adesão aos novos valores. Para assegurar, contra toda reincidência, o caráter absoluto da nova adesão, isto é, para fundar a nova instituição de valores como movimento contra os valores antigos, Nietzsche lhe dá igualmente o nome de niilismo: o niilismo pelo qual a desvalorização se completa em uma nova instituição de valores, de agora em diante a única válida” (*Ibid.*: 269-270).

sempre conscientemente, se coloca no centro do ente, sem ser ainda ele mesmo, no entanto, o Ente supremo” (Heidegger, 1968: 160).

⁷³ Heidegger acrescenta: “Se nos chamamos, como o faz ainda Kant, o mundo sensível de ‘mundo físico’, no sentido largo do termo, então o mundo suprasensível é o mundo metafísico” (*Ibid.*).

A inversão dos valores exige um novo ponto de partida. Este novo âmbito – que substitui o suprasensível como fonte de instituição de valores – é a *vida*. Em Nietzsche, a vida surge como o novo valor supremo. Mas o que afinal Nietzsche entende por *valor*? Heidegger sustenta que somente a partir do esclarecimento desta questão é possível compreender a metafísica nietzscheana.

Em Nietzsche, o valor é essencialmente ponto de vista. Ele é o centro de perspectiva para o olhar que visa algo. O valor é sempre posto por um olhar e para um olhar. No “pôr” está em jogo um *representar*. Heidegger não deixa de destacar que o valor vale porque é posto – ou seja, é representado – como o que importa.

Não é difícil perceber a relação essencial entre a perspectiva do valor em Nietzsche e a *idea* platônica. O valor é uma espécie de “substituto sensível” da idéia suprasensível. Numa abordagem, por assim dizer, genealógica, Heidegger mostra que em Leibniz, a idéia platônica – metamorfoseada em *perceptio* – assume o “traço fundamental” de *appetitus*. Atribui-se agora ao ser um *nisus* (uma impulsão) que o ente, como *representante* do ser, toma como sua essência. Em Nietzsche, a “essência impulsiva” do ente se fixa num centro de perspectiva, que é justamente o valor. Desse modo, o substituto sensível da idéia é igualmente metafísico.

Para Nietzsche, o ponto de vista do valor é o das *condições de conservação e de crescimento das formações vitais complexas face ao devir*. A conservação e o crescimento surgem então como os traços fundamentais da vida. Estes dois traços se integram na noção nietzscheana de *vontade de potência*. É através da vontade de potência que Nietzsche determina a *essência* – no sentido metafísico de *essentia* – do ente em sua totalidade.

O “ser” em Nietzsche é, portanto, vontade de potência. Como fundamento de tudo o que é, a vontade de potência é a *razão* da necessidade de instituição de valores e a *origem* da possibilidade de valoração.

A vontade de potência é o traço fundamental da vida. A vida se concentra em formas – em centros de dominação – da vontade de potência. A arte, a religião e a ciência são algumas dessas formas, e o valor é o ponto de vista para o seu crescimento ou enfraquecimento em termos de potência.

O reconhecimento e a assunção consciente da vontade de potência como *princípio fundamental* abrem a possibilidade de uma nova instituição de valores, que se constitui, ao mesmo tempo, como a inversão de todos os valores antigos.

Heidegger assinala que na concepção nietzscheana da vontade de potência, a vontade tem um caráter absoluto. A vontade quer antes de tudo a si mesma. A potência é como que regida pela vontade.

Querendo sempre ultrapassar-se a si mesma em potência, a *vontade de vontade* jamais repousa, por mais ricas que sejam as formações vitais. Ela retorna sempre a si como o *mesmo*. A partir desta consideração, Heidegger traz para o centro do questionamento uma outra expressão fundamental do pensamento de Nietzsche: o *eterno retorno do mesmo*. A vontade de potência estaria então numa relação de descendência historial direta face à *essentia* (a *quididade* do ente), dando-se o mesmo na relação entre o eterno retorno e a *existentia* (a *realidade* do que é).

O *hipokeimenon* grego, o *subjectum* medieval e o *sujeito* da metafísica moderna, inaugurada por Descartes, falam todos eles do ser como *presença constante*. Quando Nietzsche põe a *conservação* como um valor necessário, o que está em jogo é a mesma necessidade de assegurar o ente em sua totalidade como o que permanece e como o que é *certo*. A vontade de potência que institui valores é a garantia dessa certeza.⁷⁴

Na doutrina da vontade de potência, a moderna metafísica da subjetividade se completa de modo essencial.

“A consciência de si, onde a humanidade moderna tem sua essência, realiza assim seu último passo. Ela quer-se a si mesma como a executora da vontade de potência incondicionada. A decadência dos valores normativos chegou a seu termo. O niilismo...é superado. A humanidade que quer seu próprio ser-homem como vontade de potência, e experimenta esse ser homem como pertencimento à realidade determinada em sua totalidade pela vontade de potência...está determinada, por sua vez, por uma figura essencial do homem, que ultrapassa e suplanta o homem antigo” (Ibid: 303).

⁷⁴ Em Nietzsche, a *verdade* não é mais a concordância do conhecimento com o seu objeto, mas “a garantia estabilizante de um estoque de presença que constitui o campo a partir do qual a vontade de potência quer-se a si mesma” (*Ibid*: 290). Pondo em questão as relações de pensamento que ligam Nietzsche a Descartes, Beaufret (1973) observa que a palavra “valor” surge como termo técnico em filosofia com Descartes. No que diz respeito à questão da certeza, ele assinala que em Descartes o aspecto *eletivo* da certeza prepondera sobre o aspecto *perceptivo*. O *ego cogito* se relaciona consigo mesmo antes como vontade que como entendimento. Em Nietzsche, essa preponderância da vontade se radicaliza ao máximo.

Essa figura essencial é a do *super-homem*. Com ela, a metafísica da subjetividade chega à sua plenitude e a própria história da metafísica se completa. Se o niilismo – compreendido como o movimento fundamental da história do ser – possibilita o “humanismo” grego, ele é também o que há de determinante na eclosão do “super-humanismo” moderno.

2.3. Pensadores originários: Heráclito e Parmênides.

Se a *philosophia*, como aspiração pelo *sophon*, emerge entre os gregos a partir de Sócrates e Platão, pode-se afirmar, com Heidegger, que Heráclito e Parmênides não eram filósofos. Eles eram *pensadores*, os *maiores* pensadores. Heráclito e Parmênides eram os maiores pensadores porque “ainda se situavam no acordo com o *Logos*, quer dizer, com o *Hen Panta*” (Heidegger, 1979e: 17).

Para que seja possível compreender esta afirmação, é necessário que acompanhem os passos mais decisivos do pensamento de Heidegger no caminho que leva à simplicidade oculta sob o nome *logos*. Esse “diálogo com a origem” tem em Heráclito o primeiro interlocutor.

Em *Logos*, Heidegger (1978a) se detém num fragmento do pensador de Éfeso, no qual “*Logos*” e “*Hen Panta*” se encontram. O fragmento é o de número 50:

*ouk emou alla tou Logou akousantas
homologeïn sophon estin Hen Panta.*

A tradução que serve de parâmetro para as reflexões de Heidegger é de autoria de Snell:

“Se apreenderam não a mim, mas o sentido,
então é sábio dizer no mesmo sentido: *Um é tudo*”.

De início cabe reafirmar que a tradição filosófica interpreta o *Logos* de Heráclito como razão (*ratio*), e também como discurso (*verbum*). Mas o *logos* em questão aponta antes para a dimensão de pensamento onde a razão e o discurso têm sua origem.

A palavra *logos* remete a *legein*, que se traduz por “falar”, “dizer”. Heidegger não nega que “desde cedo” os gregos tomam *legein* nesse sentido. No entanto, ainda mais originariamente, essa palavra significa “estender diante”, “pousar”.⁷⁵

⁷⁵ Heidegger ressalta que na língua alemão *legen* guarda o mesmo sentido.

No pousar vigora um deixar ser em seu conjunto aquilo que diante de nós se estende. Esse deixar não é indiferente. Há nele um interesse, um importar-se pelo que se estende diante. Heidegger aproxima o pousar do “colher” e do “recolher”.

“Na colheita da uva se tiram os cachos da parreira. Colher e apanhar terminam num ajuntar. Enquanto persistirmos no ver rotineiro, inclinar-nos-emos a considerar este ajuntar já como o recolher ou o ato que o encerra. Recolher, contudo, é mais que simples amontoar. Do recolher faz parte o procurar e trazer para um lugar. Ali domina o abrigar; e neste, por sua vez, o guardar. Aquele ‘mais’ que vai além do puro apanhar para amontoar, no recolher, não é apenas um ato suplementar. E ainda menos é um ato derradeiro que tem lugar na conclusão da colheita. O guardar as coisas, levando-as para o abrigo, já tomou a si o começo dos passos do recolher e domina a todos eles no entrelaçamento de sua sucessão” [grifo nosso] (Heidegger, 1978a: 112).

O *legein* como pousar é um *abrigar no desvelamento* tudo aquilo que em conjunto se presenta. O falar e o dizer que se realizam desde o início como *legein* assumem, por concessão do *legein* como pousar, a preponderância que permite ao filosofar a instauração do *logos* como razão e discurso.

A mais antiga *decisão* sobre a essência da linguagem se perfaz no âmbito onde a marca do *legein* como pousar é recebida pelo falar. É assim porque o *dizer recebe a sua essência do desvelamento*. Portanto, o que há de determinante na linguagem não é nem a “manifestação sonora” (*phone*), ou seja, o aspecto expressivo, nem a “significação” (*semainein*).⁷⁶ A linguagem é o que é a partir da *presença*.

Se o dizer é originariamente um pousar, um deixar que as coisas sejam conjuntamente diante de nós, o *escutar* é o recolhimento que nos faz participar desse estado de coisas. No ser em conjunto das coisas fala uma unidade, um *mesmo*, o *homon*. O *legein* é *homologein*. No *homologein* como correspondência ao *logos* desdobra-se o escutar originário.

“Assim é denominado simplesmente o Logos: ho Logos, o pousar: o puro fato do deixar-estendido-diante-em-seu-conjunto aquilo que por si mesmo está estendido diante em seu estar-aí. Assim o Logos se desdobra em seu ser como o

⁷⁶ “Muito cedo e imperceptivelmente, como se nada tivesse acontecido, o dizer exerce seu poder como pousar (estender); e falar, por conseguinte, aparece como *legein*. (...) O pensamento humano jamais mostrou surpresa com relação a este estado de coisas e muito menos nele percebeu um mistério dissimulando um destino essencial para o ser do homem, reservando-o talvez para aquele momento oportuno em que o homem não é apenas sacudido em seu estado e sua posição, mas no qual seu ser mesmo treme e oscila” (*Ibid.*: 114). O “momento oportuno” é o da época atual da história do ser, chamada por Heidegger de Época da Técnica.

puro ato do pousar que recolhe e colhe. O Logos é o originário recolhimento da colheita primordial a partir do pousar primordial. Ho Logos é: o pousar que recolhe, e mais nada” (Ibid: 115).

Guardando o que já se mostrou como o dizer e o escutar, é necessário retornar à sentença de Heráclito buscando considerar se o *logos* por ele nomeado e pensado corresponde ao *Ho Logos* como o pousar que recolhe.

Heráclito diz que não é a ele que os mortais devem escutar. Não é a “percepção” do discurso como exteriorização sonora que importa em primeiro lugar. O escutar propriamente dito é o corresponder ao “sentido”, isto é, ao *Logos*.

Correspondendo ao *Logos*, a ele pertencendo, o escutar é *homologeïn*, é o mesmo que o *Logos*. É e não é, porque, como *legeïn*, o *homologeïn* deixa ser diante sempre a partir do *Logos*. “Que há, então, quando o escutar propriamente dito é como o *homologeïn*? Heráclito diz: *sophon estin*. Quando acontece *homologeïn* então (se realiza e) acontece e é *sophon*” (Ibid: 116).

O saber implicado no *sophon* não é um “simples captar” de dados. Esse saber é antes de tudo um comportamento. No *sophon* fala um ater-se àquilo a que se foi destinado. O comportamento conforme ao destino é comportamento “bem-disposto”.

“Quando queremos dizer que alguém é particularmente jeitoso (geschickt)⁷⁷ em alguma coisa, usamos ainda as expressões dialetais: ele tem um jeito para isso, sai-se tão bem (natural) nisso. Assim atingimos a verdadeira significação de sophon, que traduzimos por ‘bem-disposto’” (Ibid: 116-117).

Numa breve visão retrospectiva, é importante reafirmar que quando a escuta é escuta autêntica acontece *homologeïn* e, com isto, “tem lugar” algo bem-disposto pelo destino. Segundo as palavras de Heráclito, o acontecer do que é bem-disposto se dá “na medida em que *um é tudo*” (*Hen Panta*).

“Uma explicação apressada do mundo pode servir-se da frase ‘Um é tudo’, para com ela apoiar-se numa fórmula, em toda parte e a qualquer momento correta. Mas também os primeiros passos, que muito anteciparam todo o destino do pensamento, passos de um pensador, podem esconder-se pelo silêncio no Hen Panta” (Ibid: 117).

⁷⁷ Lembremos que *Geschick* traduz-se como “destino”.

No *Hen Panta* o próprio *Logos* se pronuncia. O *Logos* expõe na presença o ente (*um: Hen*) em sua *totalidade* (*tudo: Panta*). O *Logos* deixa o que aparece *durar no desvelado*, na *Aletheia*. *Logos* e *Aletheia* são o mesmo.

O que se desvela se mostra a partir da ocultação. A *A-letheia* tem seu lugar de origem na *Lethe*.⁷⁸

Depois de chegar ao ponto do caminho onde *Logos*, *Hen Panta* e *Aletheia* convergem para o *mesmo*, Heidegger apresenta uma “tradução explicativa” do fragmento 50 de Heráclito:

“Não me escuteis a mim, o mortal que vos fala; mas sede atentos ao pousar que recolhe; começai por pertencer-lhe, então ouvireis propriamente falar; um ouvir é, enquanto tiver lugar um deixar-estendido-diante-uma-coisa-junto-da-outra, diante do qual se estende o conjunto, o deixar-estendido que recolhe, o pousar que recolhe. Quando acontece que o deixar-estendido-diante deixa estendido, produz-se, então, alguma coisa de bem-disposta; pois o bem-disposto propriamente dito, o destino, somente é: o único-uno que tudo unifica” (*Ibid*: 121).

Em Heráclito o ser fulgura como *ho Logos* – como pousar que recolhe – mas essa fulguração cai no esquecimento. Bem cedo o *Logos* foi concebido no sentido de discurso. Os gregos *habitaram* a essência da linguagem, mas nunca chegaram a *pensá-la*. Nem mesmo Heráclito o fez. Logo a linguagem seria representada como *phone semantike*, ou seja, “emissão sonora que denota algo”. O caráter *expressivo* da linguagem desde cedo se impõe. “Uma vez, entretanto, no começo do pensamento ocidental fulgurou a essência da linguagem à luz do ser. (...) Mas a fulguração apagou-se subitamente. Ninguém compreendeu seu raio e a proximidade daquilo que ele iluminou” (*Ibid*: 122-123).

Em *Ser e tempo*, Heidegger dá início ao Parágrafo 44 – onde se aborda a questão da verdade – referindo-se à “primeira descoberta do ser dos entes” com Parmênides. Naquele contexto, é citada uma passagem fundamental do *Poema* do pensador de Eléia:

to gar auto noein estin te kai einai

⁷⁸ Beaufret (1978) nos diz que os gregos, apesar de “hábeis faladores”, pouco disseram sobre a natureza da *Lethe*. “Píndaro, contudo, designa pela expressão *Láthas atékmata néphos* a nuvem de *Léthe*, nuvem sem indícios, porque ela própria se esconde na inaparencia, escondendo todas as coisas em si” (1978: 160).

Este trecho compõe sozinho o terceiro fragmento da obra. Uma possível tradução é a seguinte:

*Pois o mesmo é pensar e ser.*⁷⁹

Em *Identidade e diferença*, partindo desta palavra de Parmênides, Heidegger medita o pertencimento recíproco de pensar (*noein*) e ser (*einai*) ao *mesmo* (*to auto*). A metafísica representa logicamente a identidade como um traço do ser. O pensamento originário, ao contrário; pensa o ser como parte da identidade, da *mesmidade*.

O *Ereignis* mostra-se ao final do texto em questão como o âmbito onde o pensar e o ser acontecem e se apropriam mutuamente. Heidegger vê então o *Ereignis* como uma possibilidade de superação do esquecimento radical do ser, vigente na época atual – a Época da Técnica.

A questão da técnica será abordada daqui a pouco. No momento, devemos nos deter na leitura do *Poema* de Parmênides que Heidegger estabelece em *Introdução à metafísica* (1987). Essa leitura não abarca o *Poema* como um todo. Apenas algumas partes são interpretadas. A partir delas será possível, entre outras coisas, visualizar numa nova perspectiva a questão da *decisão* (*Ent-scheidung*).

No *Poema*, a Deusa que acolhe “graciosa e profusamente” o mortal em sua morada (Frg. I), diz-lhe para ter em consideração os “caminhos únicos do procurar”, dignos de serem pensados.

(...) um, que é e que não-ser não é; é o caminho da obediência, (pois segue o desvelar-se). O outro, que não é, e que necessariamente não ser é; este caminho eu te digo em verdade ser totalmente insondável como algo inviável: pois não haverias de conhecer o não-ente (pois este não pode ser realizado) nem haverias de trazê-lo à fala” (Frg. II).

Neste trecho mostram-se dois caminhos: o do ser e o do não-ser. Mas antes, a Deusa havia já dito ao visitante ser a ele necessário experimentar *tudo*, “tanto o ânimo intrépido da verdade bem redonda, como as aparências dos mortais, nas quais não há confiança desvelante” (Frg. I).

São, portanto, três e não apenas dois os caminhos que cabe ao homem distinguir: o do ser, o do não-ser e o da aparência. Pensar é originariamente “abrir e desbravar” esses três caminhos.

⁷⁹ A tradução utilizada para esta passagem e para as que se seguirão é a de Sérgio Wrublewski. Cf. *Anaximandro, Parmênides, Heráclito*, 1993: 45.

Posto na encruzilhada desses caminhos os homens estão em constante decisão.⁸⁰ A decisão é o princípio da História. Ela não se estabelece no nível do juízo.

Depois de apontar para a inviabilidade do caminho do não-ser e para os prejuízos do caminho do “costume muito experiente”, diz a Deusa ao mortal: “Decida através do logos esta prova conflitante...” (frg. VII).⁸¹

O ser se revela originariamente como *physis*, como o surgir, o brotar e perdurar no vigor. Na tradução de *physis* por “natureza” o essencial da *physis* se perde.

“Os gregos não experimentaram, o que seja a *physis*, nos fenômenos naturais. Muito pelo contrário: por força de uma experiência fundamental do ser, facultada pela poesia e pelo pensamento, se lhes des-velou o que haviam de chamar *physis*. Somente em razão desse des-velamento puderam então ter olhos para a natureza em sentido estrito. *Physis* significa, portanto, originariamente, o céu e a terra, a pedra e a planta, tanto o animal como o homem e a História humana, enquanto obra dos homens e dos deuses, finalmente e em primeiro lugar os próprios deuses, submetidos ao Destino” (Heidegger, 1987: 45).

No caminho do ser, *physis*, *logos* e *aletheia* encontram-se numa proximidade essencial.

O caminho do não-ser não pode ser trilhado, mas deve ser pensado como tal. Heidegger vê no *Poema* de Parmênides o mais antigo testemunho da exigência de pôr em questão o *nada*.

O terceiro caminho é o da aparência. Aparência e ser se encontram numa relação de pertinência mútua. Daí a constante possibilidade do erro, da ilusão. O mostrar-se do aparecer convém tanto à aparência como ilusão quanto ao ser. Só que no aparecer da aparência enganadora o que se mostra não se dá, por assim dizer, como o mesmo, mas como um outro. O ser como *physis*, consistindo no aparecer, mostra-se sempre sob diversos aspectos. Desse modo, o ser encontra-se constantemente na possibilidade de manifestar um aspecto ocultador daquilo que em verdade é.

⁸⁰ Em *Ser e tempo*, essa “decisão” (*Entschlossenheit*) é o *krinein logo*, a *cisão compreensiva* entre os caminhos do desvelamento e da ocultação. Na obra de 27 são mencionados apenas dois caminhos, e não três.

⁸¹ Para Beaufret, o viajante “só chega à visão deste *trivium*, isto é, ao nível da decisão...sob condição de já haver percorrido uma quarta via, a nomeada em primeiro lugar e que, graças a uma caminhada fora das sendas freqüentadas pelos homens, permite ao viajante que inicialmente estava na terceira via, embora a contragosto, ter cesso ao lugar decisivo onde todo caminho se divide em três” (1978: 174). Ele acrescenta que o difícil é chegar à visão do *trivium* a partir da vida cotidiana, uma vez que o hábito da rica experiência (*ethos polypeiron*) retém o homem no interior da *doxa*.

As exposições historiográficas da filosofia se comparam em opor Heráclito, como pensador do *devenir*, a Parmênides. Este último seria o pensador do ser como o que permanece. No entanto, Heráclito e Parmênides – os *maiores* pensadores – dizem *o mesmo*. O pensamento responde sempre ao *apelo da mesmidade*. As respostas que se desdobram a partir da correspondência a esse apelo não são *iguais*, mas remetem sempre ao mesmo.

No último seminário privado dirigido por Heidegger, em 1976, – o *Seminário de Zähringen* – as reflexões finais se dão em torno de Parmênides e Heráclito. Aí, o pensamento que se desdobra no “voltar-se para Parmênides” que a questão do acesso ao ser demanda, nomeia-se a si mesmo *pensamento tautológico*. A fenomenologia é agora *fenomenologia do inaparente*. Em seu seio, a preservação da retração do ser parece falar mais alto que o empenhar-se no *desvelamento*. O pensamento assume agora a guarda do mistério do ser.

Qual seria o lugar de Heráclito face a Parmênides nesse momento final da meditação heideggeriana sobre o ser? A resposta a esta questão diz que, de um ponto de vista simplesmente histórico, Heráclito é o primeiro passo em direção à dialética. Sob esta ótica, Parmênides seria um pensador mais profundo e mais essencial. A dialética – em *Ser e tempo* isto já se dizia – é um “autêntico embaraço” da filosofia. Ainda nesta perspectiva, a tautologia seria “o único meio de pensar o que a dialética pode apenas velar” (Heidegger, 1976b: 488).

No entanto, quando se é capaz de ler Heráclito a partir da tautologia parmenideana, então o pensador de Éfeso se mostra na proximidade dessa mesma tautologia, ele próprio no movimento de “aproximação única” à caminho do ser.

2.4. *A questão da técnica.*

Em *A questão da técnica* o caráter historial do desvelamento do ser se revela em toda a sua amplitude. Nesse texto fundamental da segunda fase do pensamento de Heidegger, o questionamento parte do nosso presente mais presente, nos remete ao passado que vigora nesse presente, e nos convida a considerar serenamente o futuro, tendo em vista a ambigüidade essencial e o extremo perigo que moram no que hoje é.

No nosso presente mais presente, a técnica é geralmente interpretada como uma atividade do homem e um meio para determinados fins. A ação do homem fabrica ferramentas, utensílios e máquinas tendo em vista certos objetivos. Nessa perspectiva, a técnica é um *instrumentum*, é um dispositivo que envolve objetos, necessidades e fins.

Heidegger não nega que a concepção antropológica e instrumental da técnica, hoje em vigor, seja *exata*. Ela tem mesmo uma validade evidente. Ela vale tanto para a técnica artesanal quanto para a técnica moderna, da qual se afirma – não sem um “certo direito” – que é algo de totalmente novo face à técnica anterior. O que permanece exato é o seguinte: o homem, tanto antes como agora, quer “tomar em mãos” a técnica dirigindo-a para fins previamente estabelecidos. “Deseja-se tornar-se senhor. Esta vontade de ser o senhor torna-se tanto mais insistente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (Heidegger: 1958a: 11).

Por isso, é necessário afirmar que *a concepção antropológica e instrumental da técnica, apesar de exata, não é verdadeira*. Não o é porque não acede à dimensão historial onde o ser da técnica tem lugar. A representação corrente da técnica passa ao largo da essência da técnica. *A essência da técnica nada tem de técnico*. A mera caracterização das coisas técnicas em sua instrumentalidade não nos aproxima da essência da técnica. É necessário questionar a própria instrumentalidade. Nesse questionamento, busca-se “o verdadeiro através do exato”.

Qual a origem do que hoje chamamos de “meio” e “fim”? A resposta a esta questão nos remete ao passado que vigora na essência da técnica. Essa resposta põe em jogo a concepção moderna de causalidade, concepção que se encontra essencialmente vinculada a uma doutrina já secular: a “doutrina das quatro causas”.

De acordo com ela, a *causa material* corresponde à matéria com a qual algo é fabricado. Uma taça de prata, por exemplo, teria como causa material a prata. A *causa formal* corresponde à forma prévia – a “idéia” da taça – que, por assim dizer, informa a matéria (a prata). A *causa final* é a finalidade que determina a matéria e a forma da taça. No exemplo em questão, a taça é destinada ao culto. A *causa eficiente*, por fim, é aquela que realmente efetua a taça como coisa acabada. Quem responde por ela é o ourives.

O questionamento da causalidade deve assumir o que há de “evidente” na doutrina das quatro causas sem com isto se contentar. O fato é que diante dessa “verdade caída do céu” não se questiona algo de fundamental. Não se pergunta a partir de que dimensão o caráter causal das quatro causas se estabelece.

De acordo com a representação em vigor, causar é operar. A causa eficiente é aquela que realmente opera, é aquela que efetua a coisa, que a produz. Daí a sua preponderância face às outras três causas.

A doutrina das quatro causas remonta à Aristóteles. No entanto, não há nada na filosofia do Estagirita que corresponda à concepção de causa eficiente como operação. “Aquilo que nós chamamos causa (*Ursache*), aquilo que os romanos chamavam *causa* se dizia entre os gregos *aition*: o que responde por outra coisa. As quatro causas são os modos, solidários entre si, do ‘ato pelo qual se responde’ (*Verschulden*)” (*Ibid*: 13).

De onde provém então a unidade das quatro causas? A resposta a essa questão crucial ainda deve esperar. Antes é necessário retomar o exemplo da taça em busca de um esclarecimento do “responder” que é próprio de cada uma das quatro causas.

A prata, como causa material, responde, ao seu modo, pela taça em seu ser. Ela é co-responsável pela taça. O mesmo se dá com a forma, uma vez que o *eidos* da taça responde pelo aspecto que lhe é próprio, aspecto que não se confunde com o de um anel, por exemplo. No entanto, o que permanece “antes de tudo” responsável pela taça é aquilo que a insere previamente no “domínio da consagração e da oferenda”. A taça começa a partir de seu “fim”, ou seja, a partir do *telos*. O ourives, evidentemente, também responde pela taça, mas nunca como *causa efficiens*.

“O ourives considera e recolhe os três modos mencionados do ‘ato pelo qual se responde’ (*Verschulden*). Considerar (*überlegen*) se diz em grego *legein*, *logos*, e repousa no *apophainestai*, no fazer-aparecer. O ourives é co-responsável como aquilo a partir do que a pro-dução e o repousar-sobre-si da taça sacrificial encontram e conservam sua primeira emergência” (*Ibid*: 14).

A unidade originária das quatro causas encontra seu lugar de origem no fazer-vir à presença. As quatro causas presentificam, elas fazem e deixam aparecer a coisa pela qual respondem. Entre os gregos, esse fazer é *poiesis*, é pro-dução (*Hervor-bringen*).

A pro-dução diz respeito a tudo o que pode vir à luz. Ela envolve a fabricação artesanal e o fazer artístico. Envolve também o surgir da “natureza”. A *physis* é *poiesis*, e o é no sentido mais eminente, porque o ente “físico” tem em si mesmo a possibilidade de se apresentar.⁸²

A vinda à presença implicada na pro-dução tem seu fundamento no desvelamento. A *poiesis* repousa na *aletheia*. O problema da causalidade e da instrumentalidade aparece então sob uma nova luz.

⁸² Heidegger dá neste passo o exemplo da flor, que tem em si mesma a possibilidade de abrir-se na floração.

Tendo em vista o que se iluminou, já não é possível tomar a técnica como um simples meio. *A técnica é um modo do desvelamento.* A palavra “técnica” nos remete à *techne* grega. A *techne* diz respeito tanto à pro-dução artesanal quanto à pro-dução artística. Em seu sentido originário, *techne* é o mesmo que *saber*. A *techne* participa da *poiesis* e da *aletheia*. Ela é um modo do *aletheuein*. O desvelar que lhe é próprio diz respeito ao que *não* se apresenta por si mesmo.

O desvelamento rege não só a técnica artesanal, mas também a técnica moderna. No entanto, surge aqui uma diferença essencial. No âmbito da técnica moderna a pro-dução, no sentido de *poiesis*, já não tem lugar. “O desvelamento que rege a técnica moderna é uma provocação (*Herausfordern*) pela qual a natureza é intimada a liberar uma energia que possa como tal ser extraída (*herausgefördert*) e acumulada” (*Ibid*: 20).

A interpelação provocante característica da técnica moderna é uma colocação em posição de estabilidade. Heidegger chama esta posição estável de *fundo* (*Bestand*). Tudo o que a provocação alcança desvela-se como fundo. *O que aparece como fundo já não mais se mostra como objeto* (*Gegenstand*).⁸³

Talvez não seja mais necessário dizer que o lugar do homem nesse estado de coisas é essencial, mas não é central. O homem provoca o real a desvelar-se como fundo. No entanto, isto somente se dá porque ele mesmo é provocado. Na época da técnica o próprio homem faz parte do fundo. Há hoje, como se sabe, uma intensa preocupação técnica com a questão dos “recursos humanos”. Mas não é preciso tomar como exemplo o efetivo de operários de uma grande fábrica para ilustrar esse estado de coisas.

“O guarda florestal que mede a madeira abatida e que em aparência segue os mesmos caminhos, e da mesma maneira que o fazia seu avô, é hoje, quer saiba ou não, disposto e encarregado pela indústria de madeira. Ele é encarregado de fazer que a celulose possa ser encomendada e esta, por seu lado, é provocada pelas demandas de papel para os jornais e revistas ilustradas. Estes, por seu turno, interpelam a opinião pública para que ela absorva as coisas impressas...” (*Ibid*: 24).

⁸³ A vontade de potência, como figura historial de nossa época, tem tudo a ver com a essência da técnica moderna. Tratando desta questão, Taminiaux (1983) mostra que com a radicalização da vontade de objetivação o próprio objeto torna-se fundo. Por outro lado, a extrema subjetivação do real no horizonte do valor conduz o objeto ao mesmo “destino”. Quando a acumulação e o controle surgem como os valores mais valiosos, o objeto perde o seu estatuto em favor do fundo. A objetivação e a subjetivação mostram-se aqui também como as duas faces de uma mesma moeda. Para Heidegger, a técnica é *metafísica acabada*, é a forma fundamental de manifestação da vontade de vontade. Cf. Heidegger, 1958b: 92.

O desvelamento próprio da nossa época não é, portanto, o “simples fato do homem”. Provocando o real a se revelar como um grande fundo de energias passíveis de acumulação e manipulação, o homem nada mais faz que corresponder ao apelo originário do desvelamento. Se o real não guardasse em si mesmo a possibilidade de se mostrar como fundo, a própria provocação não poderia surgir no horizonte da vontade humana como algo possível.

O próprio homem é recolhido no apelo provocante. Assim recolhido, o homem se encarrega de requisitar o real. Heidegger chama de *Gestell* a esse apelo.⁸⁴ Para além do seu significado usual – estante, armação, estrutura – a palavra *Gestell* nos remete ao conjunto dos modos do “pôr em disponibilidade”.⁸⁵ Ela designa a essência da técnica moderna.

Em sua origem, o *Gestell* concerne à natureza. O fundo de energias acumuláveis encontra-se primariamente nesse âmbito. Com o surgimento da ciência moderna – da física em particular – abre-se o caminho para o *Gestell*. A surpresa que uma afirmação como esta pode ainda causar se desfaz quando se reconsidera algo já dito sobre a essência da técnica: *a essência da técnica não tem nada de técnico*.

A física moderna, diz Heidegger, não é física experimental porque se utiliza de aparelhos para interrogar a natureza. Ao contrário, é justamente porque a física como pura teoria intima a natureza “a se mostrar como um complexo calculável e previsível de forças, que a experimentação é encarregada de interrogá-la a fim de que se saiba se e como a natureza assim intimada responde ao apelo” (*Ibid*: 29).

Na física moderna o recolhimento provocante já impera. Nos cálculos da “história” esse estado de coisas não aparece. Cronologicamente, o surgimento da técnica mecanizada é posterior ao nascimento da física. No entanto, o que é posterior na perspectiva da historiografia mostra-se como anterior em termos históricos.⁸⁶ Em sua origem moderna, e cada vez mais, a física revela-se como âmbito privilegiado do desvelamento provocante.

⁸⁴ Heidegger estabelece uma analogia entre *Gestell*, *Gebirg* e *Gemüt*. *Gebirg* (montanhas) é a reunião dos montes ao passo que *Gemüt* (coração) é a reunião dos modos do humor. Na língua alemã, o prefixo *ge* guarda o sentido de reunião, relação. O verbo *stellen*, por sua vez, tem o sentido de pôr, colocar.

⁸⁵ Ernildo Stein traduz *Gestell* por “arrazoamento”. Cf. Heidegger, 1979b: 184, nota 4.

⁸⁶ “A história não é somente o objeto da ‘história’, menos ainda unicamente a realização da atividade humana. Esta somente se torna histórica quando está em relação com uma doação do destino. (...) E é somente quando o destino nos ‘envia’ no modo objetivante da representação, que ele torna aquilo que provém da história acessível como objeto para a ‘história’, isto é, para uma ciência, e que torna possível, a partir daí, a assimilação corrente do histórico ao ‘histórico’ ” (Heidegger, 1958a: 33).

“Se cada vez mais a física moderna deve se acomodar ao fato de que seu domínio de representação escapa a toda intuição, esta renúncia não lhe é ditada por nenhuma comissão de sábios. Ela é provocada pelo poder do Arrazoamento [Gestell], que exige que a natureza possa ser encomendada como fundo. É por isso que, seja qual for o movimento pelo qual a física se afasta do modo de representação exclusivamente voltado para os objetos...há uma coisa a qual ela jamais pode renunciar: a saber, que a natureza responda ao chamado de uma maneira qualquer, mas apreensível pelo cálculo, e que ela possa permanecer disponível como sistema de informações” (Ibid: 30-31).

Este sistema se determina agora a partir de uma nova concepção da causalidade. Esta já não é nem o “fazer-vir produtor” nem a *causa efficiens*. A causalidade se retrai, tornando-se uma mera “notificação” de fundos a serem assegurados.⁸⁷

O *Gestell*, como modo do desvelamento, é um envio do destino. Hoje, como ontem, o homem permanece regido pelo destino do desvelamento. O destino, no entanto, não é jamais a “fatalidade de uma coação”. Desvelamento e liberdade unem-se pelo mais íntimo e mais próximo parentesco. Hoje, como ontem, o homem habita no “elemento livre” do destino do ser.

Uma abertura própria ao destino torna o homem capaz de escutar o “apelo libertador” que nasce no seio do *Gestell*. Nessa abertura o homem se mantém distante tanto da submissão ao que é técnico quanto da revolta contra as coisas técnicas.⁸⁸

A escuta ao apelo é uma das possibilidades essenciais que se abrem ao homem na época da técnica. A outra possibilidade é a de que o homem não considere o apelo e tome-se a si mesmo como a medida do desvelamento provocante.

O perigo acompanha o desvelamento em cada um de seus modos. Acompanha não como algo que vem por acréscimo. O desvelamento é *necessariamente* perigo, porque envolve sempre a possibilidade de que o homem o “interprete mal”.⁸⁹

⁸⁷ Neste passo, Heidegger tem em mente a física quântica.

⁸⁸ Uma disposição essencial constitui essa abertura. Em outro lugar, Heidegger a chama de *serenidade* (*Gelassenheit*). Relacionar-se serenamente com as coisas técnicas é dizer-lhes ao mesmo tempo *sim* e *não*. Dizendo *sim* e *não* às coisas técnicas nós as admitimos sem que nos deixemos por elas fascinar. “Nós podemos fazer uso dos objetos técnicos como é necessário que deles se faça uso. Mas nós podemos ao mesmo tempo deixá-los a si mesmos, como não nos atingindo naquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio” (1966a: 145).

⁸⁹ Heidegger dá um exemplo dessa segunda possibilidade fazendo referência à interpretação de Deus no horizonte da causalidade. “Assim, lá onde toda coisa presente aparece à luz da conexão causa-efeito, o próprio Deus pode perder na representação (que nós fazemos dele) tudo o que ele tem de santo e de sublime, tudo o que o seu distanciamento tem de misterioso. Deus... pode tombar no nível de uma causa, da *causa efficiens*. Então, e mesmo no interior da teologia, ele se torna o Deus dos filósofos, a saber, daqueles que determinam o não-oculto e o oculto seguindo a causalidade do ‘fazer’, sem jamais considerar a origem essencial dessa causalidade” (Ibid: 35).

No *Gestell*, o perigo do desvelamento é perigo supremo. É assim porque agora – numa situação de objetivação e subjetivação extremada – o homem está diante da ameaça de subsistir como “menos que um objeto”, ou seja, como mero componente do fundo. O perigo consiste na possibilidade de que ao homem seja recusado o acesso não só a um desvelamento mais originário, como também a todo e qualquer desvelamento.

Dando a palavra a Hölderlin, Heidegger coloca a dimensão do futuro no horizonte da consideração:

*Mas ali onde há perigo, ali mesmo
cresce o que salva.*

A essência da técnica abriga o perigo extremo, mas nela também cresce o que salva, o que liberta. Para crescer, o que salva deve se enraizar. Em que âmbito se dá esse enraizamento?

O *Gestell* é um envio historial do *Ereignis*. O desvelamento provocante acontece, apropriando o homem ao seu elemento. Se o *Ereignis* concede o *Gestell*, é no acontecer apropriador que se enraíza o que salva.

A parte que cabe ao homem nesse acontecer consiste em *preservar o mistério e velar sobre a não-ocultação*. O homem resguardará a sua essência e a de tudo o que é se puser em consideração a *essência ambígua* da técnica. “A irresistibilidade do dispor e a retenção daquilo que salva passam um diante do outro como, no curso dos astros, a trajetória de duas estrelas. A sua evitação recíproca é o lado secreto de sua proximidade” (*Ibid*: 45).

Tendo olhos para a “constelação da verdade” que hoje se faz presente, e não perdendo de vista o extremo perigo, o homem cumpre o seu papel de protetor daquilo que salva.

Poderá a arte – a coisa poética – resguardar o acontecimento originário da verdade fazendo aparecer aquilo que salva?

Na origem grega, a técnica é *techne*. A arte entre os gregos assim se chamava. Como *techne*, a arte participava da *poiesis*. Ela era um desvelamento “único e múltiplo”. Na origem da obra de arte não se encontrava o “sentimento artístico”. As obras não se mostravam como objetos de “fruição, estética”. A arte era *poiesis*.

Tendo no horizonte a Poesia, no seu sentido mais amplo, Heidegger dá novamente a palavra ao poeta que aproxima o perigo daquilo que salva:

...o homem habita poeticamente sobre a terra.

Se a essência da técnica nada tem de técnico, a meditação sobre a técnica deve ter lugar em um outro domínio, diferente, mas ao mesmo tempo próximo ao da técnica. Esse domínio é o da arte. Essa meditação poderá dar frutos se o artista se abrir para a constelação da verdade em vigor, se ele tiver olhos para “o movimento estelar do segredo”.

2.5. Política, pensamento e poesia.

*Los troncos vecinos de la poesía son el canto y el pensamiento.
Los tres brotan del Ser y se elevan en su verdad.*

Os versos deste pensar poético são do próprio Heidegger. Eles se encontram em *Desde la experiencia del pensamiento* (1986). Ali também se diz:

Venimos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser. El poema que éste ha iniciado es el hombre.

No caminho de pensamento trilhado por Heidegger há uma *passagem* fundamental. Ela pode ser chamada de passagem *para* o poético. Essa passagem se dá quando uma outra passagem chega ao fim: a passagem *pela* política.

Esta última é de curta duração, mas de grande repercussão. É uma passagem biográfica que repercute no pensamento, e não propriamente uma passagem do pensamento. No entanto, o acesso ao pensamento de Heidegger se deu, para muitos, por intermédio dessa passagem. Em verdade, é mais difícil permanecer num caminho de pensamento quando a passagem que leva a esse caminho não é uma passagem própria do pensamento.

Desde o início, o que está em questão aqui é o pensamento de Heidegger. Não há porque abandonar agora a questão do pensamento em favor de considerações biográficas. Porém, não é possível deixar totalmente de lado considerações de ordem biográfica quando se quer relacionar a passagem para o poético com a passagem pela política.

A exposição deverá então tomar, em alguns momentos, uma feição semelhante àquela que se constituiu no início do nosso percurso, quando da apresentação de alguns aspectos relevantes da “pré-história” de *Ser e tempo*. O que lá se chamou de contextualização bio-bibliográfica deve se repetir aqui, quando necessário.

Através da consideração do principal escrito de Heidegger no momento de sua atuação política será possível perceber um aspecto essencial da viravolta, até agora não abordado. Com o fracasso do projeto político-universitário de Heidegger, a linguagem da metafísica é abandonada em favor de um pensamento poético que encontra em Hölderlin o principal interlocutor.⁹⁰

A passagem de Heidegger pela política e o envolvimento com o nazismo serão abordados *na medida da necessidade de compreensão do pensamento que passa para o poético*. Com isto, a própria “coisa política” no contexto desse pensamento aparecerá em seu sentido originário.

Em *A auto-afirmação da universidade alemã*, Heidegger apresenta o seu projeto político-filosófico para a Universidade.⁹¹ No texto, as noções de *saber* e de *vontade* surgem reiteradamente e respondem pelo que há de essencial. A concepção de saber projetada por Heidegger exige a *auto-reflexão* a partir da essência da universidade alemã. Esse saber só pode ser alcançado com a *auto-afirmação*, com a *vontade da essência*.

Em 1929, falando para alunos e professores, Heidegger já questionava o estatuto do saber científico no seio da universidade. A fala é a da aula inaugural de sua posse na cátedra de filosofia em Friburgo, intitulada *Que é metafísica*.

“Nossa existência – na comunidade de pesquisadores, professores e estudantes – é determinada pela ciência. O que acontece de essencial nas raízes da nossa existência na medida em que a ciência se tornou nossa paixão? Os domínios das ciências distam muito entre si. Radicalmente diversa é a maneira de tratar seus objetos. Essa dispersa multiplicidade de disciplinas é hoje apenas mantida numa unidade pela organização técnica de universidades e faculdades e conserva um significado pela fixação das finalidades práticas das especialidades. Em contraste, o enraizamento das ciências, em seu fundamento essencial, desapareceu completamente” (Heidegger, 1979f: 35).

⁹⁰ A meditação sobre o sagrado e sobre o mistério da linguagem instaurada a partir do encontro com Hölderlin tem uma importância fundamental na “efetuação da viravolta”. Cf. Greisch, 1983: 546.

⁹¹ O texto em questão foi proferido por Heidegger no momento de sua posse, em maio de 1933, como reitor da Universidade de Friburgo. O reitor anterior, Wilhelm von Möllendorf, – eleito em dezembro de 1932 – tomara posse em abril de 1933, permanecendo apenas cinco dias no cargo. Pertencente ao partido social-democrata, demitiu-se pressionado pela imprensa nazista e pelas autoridades de Friburgo. Heidegger aceita a candidatura ao reitorado a pedido do próprio von Möllendorf e do reitor anterior, Joseph Sauer. É eleito por unanimidade em abril de 1933. Em *O reitorado: fatos e reflexões*, Heidegger afirma que na manhã do dia da eleição ainda vacilava e queria retirar sua candidatura. “Carecia de relações com as autoridades competentes do governo e do partido; nem sequer era membro do partido nem havia exercido atividade política em nenhuma de suas formas. Era pois duvidoso que eu viesse a ser ouvido, ali onde se concentrava o poder político, acerca do que eu imaginava como uma tarefa necessária” (Heidegger: 1989c: 22).

No discurso de 1933 essa posição permanece, mas aparece agora numa tensão com o político. A vontade de ciência é vontade de saber, saber que em essência não é aquele que se dispersa em especialidades, mas aquele que, entre o gregos, tem o nome de *techne*. Heidegger cita Ésquilo, que diz: “Mas o saber [*techne*] é muito mais débil que a necessidade”. O saber fracassa diante do destino, permanecendo entregue à sua hegemonia. Esse saber, fadado ao fracasso, é essencialmente questionamento. “A ciência é o firme manter-se questionando em meio à totalidade do ente, que sem cessar se oculta. Esse ativo perseverar sabe de sua impotência diante do destino” (*Idem*: 1989b: 11).

Heidegger quer recuperar para a universidade alemã os traços originários do saber grego. Para tanto, é necessário que a universidade afirme-se a si mesma como a instância que, a partir da ciência e mediante a ciência, “acolhe, para sua educação e disciplina, os dirigentes e guardiões do destino do povo alemão” (*Ibid*: 8).⁹²

O conceito originário de ciência que Heidegger busca nos gregos deve ser capaz de “configurar” a universidade como corporação. Professores e alunos devem “permanecer possuídos” por ele. Cada especialidade deve se situar antecipadamente no âmbito de uma “legislação espiritual” desdobrada a partir da essência de sua ciência. “No momento em que Faculdades e especialidades ponham em marcha as questões essenciais e elementares de sua ciência, professores e alunos serão também possuídos *pelas mesmas* necessidades últimas e estímulos da existência do povo e do Estado” (*Ibid*: 16).

Naquele momento da situação histórica alemã, Heidegger pensou ser possível opor-se tanto ao “velho” quanto ao “novo” dentro da universidade. Ao velho ligava-se a tendência à especialização sem reflexão filosófica. O novo, por sua vez, se fazia representar pela “ciência política” nacional-socialista, com o seu projeto de subordinar o saber aos interesses do Estado.

Heidegger não nega de forma alguma que ao aceitar o reitorado via “no movimento que chegava ao poder” – no nacional-socialismo – uma possibilidade de renovação que vinha ao

⁹² Vaysse (1983) observa que o conceito de vontade como auto-afirmação é próprio do idealismo alemão. Neste âmbito, o ser é em última instância querer. Heidegger teria retirado o conceito da metafísica de Schelling. Este último se insere, por sinal, na tradição de pensadores envolvidos com a questão da universidade alemã. A ligação, exibida no discurso do reitorado, entre uma interpretação do ser como querer e uma exigência de sistematização do saber “permite compreender a relação entre a questão da essência da Universidade e a metafísica da subjetividade” (1983: 502). Por sua vez, Lacoue-Labarthe (1996) assinala que, em seu léxico e em grande parte de sua temática, o discurso de 1933 é submisso ao pensamento de Nietzsche. Ele continua: “(...) ao longo de toda a sua extensão é questão de vontade e de decisão, de potência e de super-potência, de combate e de confronto com a necessidade. É o

encontro de seu projeto para o saber. Mas, pouco depois, ele percebeu que seu esforço estava fadado ao fracasso. “O que, desde logo, ao aceitar o reitorado, *não* havia visto *ainda* e não podia esperar é o que ocorreu no curso do primeiro semestre: que o novo e o velho terminaram, de mútuo acordo, por unir-se para neutralizar meus esforços e, finalmente, eliminar-me” (*Idem*: 1989c: 24).⁹³

Heidegger afirma que o que determinou essencialmente o fracasso da experiência no reitorado não foi a sua confessada insuficiência administrativa. O fator determinante é de caráter historial. No discurso, o filósofo já apontava para a necessidade de tomar a sério o “abandono do homem atual em meio ao ente”, que Nietzsche trouxe à palavra quando afirmou a morte de Deus.

Em *O reitorado* Heidegger liga o fracasso do seu projeto político à consumação do niilismo. A superação desse estado de coisas se anuncia no pensar poético e no cantar do povo alemão. Mas isto não é percebido nem minimamente pelos alemães, pois estes “se afanam em se organizar segundo as pautas do niilismo circundante e não conhecem a essência de uma autoafirmação histórica” (*Ibid.*: 42).⁹⁴

Tendo em vista o que se expôs a respeito da posição de Heidegger no contexto político em questão, é necessário esclarecer o que é para ele o político.

No ano seguinte à sua retirada da cena política, Heidegger põe em questão o político. Isto é levado a efeito no curso denominado “Introdução à metafísica”. “Política”, remete à *polis* grega. A *polis* é a dimensão da existência, é o *Da* do Dasein. A *polis* é o lugar do acontecer

tributo pago à sobredeterminação nietzscheana, ou mais exatamente wagner-nietzscheana, da ideologia nacional-socialista. É o indício de que o acerto de contas com Nietzsche...ainda não aconteceu” (1996: 150).

⁹³ Heidegger pede demissão do cargo em fevereiro de 1934, dez meses depois de sua posse. O motivo mais imediato foi a sua recusa em demitir, por exigência do Partido, os decanos da faculdade e medicina e de direito, por ele nomeados no semestre de inverno de 1933. Deve-se ressaltar que Heidegger nomeou para o decanato de medicina o professor von Möllendorf, o mesmo social-democrata que tivera de abrir mão do cargo de reitor devido a pressões políticas.

⁹⁴ Safranski traz um relato interessante sobre o primeiro curso ministrado por Heidegger após a sua demissão: “O curso do semestre de verão de 1934 já anuncia a ruptura que conduzirá Heidegger a se afastar da política para voltar ao espírito. Ele é anunciado sob o título *O Estado e a ciência*. Um grande número de personalidades se reúnem para assistir ao primeiro curso: dignatários do partido, notáveis, colegas; os estudantes estão em minoria. Há muita curiosidade em saber o que vai dizer Heidegger depois de sua demissão. Esse curso é um acontecimento nacional. Heidegger abre caminho através do anfiteatro lotado...sobe no palanque e declara que ele mudou o tema: *Eu vou dar um curso de lógica. A lógica vem de logos. Heráclito disse...* Nesse instante está claro que Heidegger vai mergulhar nas profundezas, que ele não vai criticar a política, mas guardar distância como outrora. Desde as primeiras frases, ele rejeita o *fatalismo ideológico desenfreado...* (...) A partir da segunda hora de curso, permanecem no anfiteatro apenas dez ouvintes, interessados em filosofia” (1996: 298-299). Em entrevista concedida por Heidegger em 1966 ao jornal alemão *Der Spiegel* – e publicada somente no dia seguinte à sua morte – o filósofo afirma que o fato de ele ter ministrado no primeiro semestre de 1944 um curso de “lógica” – a lógica do *logos* – e nos semestres seguintes cursos

histórico. A ela pertencem os deuses e os sacerdotes, os poetas e os pensadores, os governantes e a assembléia do povo, o conselho dos anciãos e o exército, as festas e os jogos.

“Tudo isso não pertence à polis, não é ‘político’ por assumir uma relação com um homem de estado, com um general, ou com os negócios do governo. Ao contrário, tudo aquilo é ‘político’, isto é, está na dimensão do acontecer histórico enquanto por exemplo os poetas são somente poetas, mas então realmente poetas. Quando os pensadores são somente, mas então realmente pensadores. Quando os sacerdotes são somente, mas então realmente sacerdotes, sendo os governantes somente, mas então realmente governantes. São, porém, significa aqui: como os que instauram vigor e se tornam, assim, eminentes no ser Histórico como criadores e instauradores” (Ibid: 175).

Aqueles que se tornam eminentes na dimensão histórica são ao mesmo tempo *apolis*, isto é, são sem lugar, uma vez que como instauradores, eles mesmos devem fundar e constituir a dimensão política.⁹⁵

Heidegger busca em 1933 uma nova instauração do político. Ele quer enraizar o saber científico na *techne* grega. O fracasso no reitorado leva-o de volta aos limites do seu ofício. Recolhido a esses limites, o filósofo preserva a dimensão da *techne* como estância fundamental do pensamento. Só que agora é a *techne* como *arte* que vem a ocupar o lugar privilegiado. A poesia, na vizinhança do pensamento, deve responder no mais alto grau pela possibilidade de uma nova instauração do político.

Heidegger se aproxima de Hölderlin. Tem início o diálogo entre *um* pensamento (*Denken*) e *uma* poesia (*Dichten*) Para o filósofo, a poesia de Hölderlin guarda uma *singularidade historial*.

Mais ce qui demeure, les poètes le fondent.

Em *Hölderlin e a essência da poesia*, Heidegger corresponde a este verso do poeta dizendo que *a poesia é fundação do ser pela e na palavra*. A poesia é uma nomeação fundadora dos deuses e das coisas. Ela é o fundamento da própria história.

sobre Hölderlin e Nietzsche deve ser compreendido como um acerto de contas com o nacional-socialismo. Cf. Heidegger, 1977: 34.

⁹⁵ Tendo em vista o sentido originário de *polis*, Lacoue-Labarthe (1996) sustenta que o discurso político de 1933 não é no fundo, político. Ele é, “na realidade, apesar de *tudo*, um discurso que se pretende re-fundador do político e que entende por isso subtrair-se a toda ‘politização’, o que designa aqui a politização de tudo, inscrita, com efeito, no programa do ‘totalitarismo’” (1996: 151).

A poesia é também a linguagem originária de um povo. Em algum lugar, entre a habitação dos deuses e a dos homens, mora o poeta.

*Pourtant il nous convient, sous les tempêtes du Dieu,
O poètes! De rester debout la tête nue,
De notre propre main, saisir l'éclair du Père,
Lui-même, et tendre au peuple
Le don céleste enveloppé dans l'Hymne.*

O poeta mantém-se no *entre-dois*, entre os deuses e o povo. O seu papel é o de interpretar aquilo que, de um e de outro lugar, chega até ele.

“A fundação do ser está ligada aos sinais dos deuses. E ao mesmo tempo, a palavra poética não é senão a interpretação da ‘voz do povo’ (Stimme des Volkes). É por esse nome que Hölderlin chama as legendas, os ‘ditos’, nos quais um povo recorda o seu pertencimento ao ente em sua totalidade. Frequentemente essa voz se cala e se extenua em si mesma. Ela não é mais capaz...de dizer por si mesma o autêntico, ela tem necessidade daqueles que a interpretem” (Heidegger, 1973: 58-59).

A língua grega é a poesia originária do Ocidente. Ela é o acontecimento inaugural da história.⁹⁶ E a grande poesia grega, configurando a língua, funda um povo como povo historial.

A Poesia é a fábula do desvelamento. Ela abre o espaço do *sagrado*. Somente nesse espaço podem os deuses se aproximar ou se afastar. Somente nesse espaço os mortais são o que são.

A coisa é um dos textos de Heidegger em que a “fabulação do desvelamento” se realiza de forma mais plena e rigorosa. Nele o diálogo com Hölderlin não é tão explícito como em *Construir, habitar, pensar* ou em *A fala*. Tampouco a linguagem ocupa o centro do questionamento. Mas a meditação que se instaura no texto sobre a coisa *mostra* de forma privilegiada a feição de um pensamento que mergulha no elemento da poesia ao mesmo tempo que se mantém aberto à dimensão do *sagrado*.

⁹⁶ Para Márcia Schuback (1996), o movimento do pensamento de Heidegger diante da língua grega é um movimento de *tradução*. “Traduzir” é “conduzir-se para um outro”. Se o grego é a língua da aurora do ocidente, a tradução é movimentação no âmbito desse dia primordial. Em seu sentido próprio, a *etimologia* é o mesmo que *logos* do étimo, isto é, linguagem do começo. Se é assim, toda tradução essencial é necessariamente etimológica. Quando Heidegger afirma a necessidade de se pensar de modo grego as palavras gregas fundamentais, o que está em questão é a

O pensar poético sobre o ser da coisa se abre com a constatação de que hoje a contração de todas as distâncias, por obra da tecnologia, não traz proximidade.

“Que é a proximidade, se ela, apesar de se contraírem as maiores extensões, em menores intervalos, permanece ausente? Que é a proximidade, se ela mesma se afasta por essa infatigável supressão das distâncias? Que é a proximidade, se ao seu ficar ausente também não sobrevém a lonjura?”
(Heidegger, 1980: 161).

A pergunta pelo ser da coisa é um caminho para o ser da proximidade. O homem tem considerado tão pouco a coisa como coisa quanto a proximidade como tal.

A coisa em questão é o cântaro. Pensado a partir da ação produtora do oleiro, o cântaro mostra-se como simples objeto de um representar. Por este caminho, não é possível aceder à coisidade do cântaro.

A coisidade da coisa cântaro assenta naquilo que ela é como vaso, como continente. Diz Heidegger:

“Nós percebemos o continente (Gefäss:fassen) do vaso quando enchemos o cântaro. Fundo e paredes do cântaro assumem, evidentemente o conter (übernehmen) das Fassen). Mas, devagar! Quando enchemos o cântaro de vinho, vertemos o vinho nas paredes e no fundo? No máximo vertemos entre as paredes sobre o fundo. Paredes e fundo são, precisamente, no vaso, ‘o que não deixa passar’ (das Undurchlässig). Apenas, ‘o que não deixa passar’ ainda não é ‘o que contém’. Quando enchemos o cântaro, o líquido cai, no ato de encher, no cântaro vazio. O vazio é o continente do vaso. O vazio, esse nada no cântaro, é o que o cântaro é, enquanto vaso continente (fassende Gefäss)”
(Ibid: 164).

E no entanto, o que seria do cântaro se ele não consistisse de paredes e fundo? De todo modo, o fundo e as paredes do cântaro não são propriamente o que contém. O continente reside no vazio. Se é assim, não se pode dizer que o oleiro que dá forma às paredes e ao fundo fabrica propriamente o cântaro. Ele dá forma à argila, ou melhor, ele conforma o vazio, porque é a partir do vazio que a argila é modelada.

“Em primeiro lugar e sempre, o oleiro ‘capta e concebe’ (fasst) o incaptável e inconcebível (das Unfasslich) do vazio, e o produz, como continente, na forma do vaso. O vazio do vaso determina cada gesto do produzir. A coisidade do

recondução de nossa herança grega para o horizonte de possibilidades do começo. Traduzir para o grego é pensar como possível para o nosso futuro o possível que os próprios gregos não pensaram em suas palavras essenciais.

vaso não reside, de modo nenhum, na matéria de que ele consiste, mas no vazio que contém” (Ibid: 164).

A ciência, porém, assevera que o vazio no cântaro é uma ilusão. O cântaro está cheio de ar. De uma perspectiva científica, encher um cântaro com vinho é o mesmo que substituir um conteúdo por outro.

A “realidade” do cântaro, posta a nu com exatidão pela ciência física, faz desaparecer o cântaro como coisa. Isto se dá porque o que a ciência alcança com o seu modo de representação é apenas o que foi admitido *a priori* como objeto possível.

“O saber cogente da ciência, em seu domínio, que é [o] dos objetos, já aniquilou as coisas enquanto coisas, muito antes que a bomba atômica explodisse – explosão que é apenas a mais grosseira de todas as grosseiras confirmações de aniquilamento da coisa, já há muito acontecida, qual é, que a coisa enquanto coisa permanece nula. A coisidade da coisa está oculta, olvidada. Jamais o ser da coisa vem à luz, i. é, jamais assoma ao nível da linguagem” (Ibid: 165).

Mas Heidegger insiste em perguntar: como o vazio do cântaro contém? O vazio contém acolhendo, retendo o que recebeu, o que nele foi vertido. A unidade do receber e do reter se determina a partir do oferecer. No oferecer encontra-se o ser do conter do cântaro. O ofertado na versão pode ser a água ou pode ser o vinho.

“Na água da oferta demora-se a fonte. Na fonte demora-se a rocha e, nesta, o sono escuro da terra, que recebe o céu, a chuva e o orvalho. Na água da fonte perdura as núpcias do céu e da terra. Elas duram no vinho que o fruto da vinha dá, no qual o nutriente da terra e o sol do céu, um ao outro estão confiados. Na oferta da água, na oferta do vinho, se demoram céu e terra. Ora a oferta da versão é a cantaridade do cântaro. No ser do cântaro duram o céu e a terra” (Ibid: 166).

A bebida ofertada é o que é para os mortais. Ela estanca a sede e traz alegria. Mas há uma oferta que não mitiga a sede. Essa oferta não se dirige aos mortais. É a oferta que se dá em consagração. Ela se destina aos deuses. A libação consagrada é a verdadeira oferta. O verter como simples encher e despejar é uma derivação empobrecida do verter como oferecer e sacrificar.

“Na oferta da versão que é bebida, perduram os mortais a seu modo. Na oferta da versão que é libação, perduram a seu modo, os divinos, que recebem de

volta a oferta do oferecer, como oferta da oferenda. De maneira diversa duram os mortais e os divinos, na oferta da versão. Na oferta da versão duram terra e céu” (Ibid: 167).

Na oferta, terra e céu, divinos e mortais acontecem confiando-se mutuamente uns aos outros. A oferta da versão retém os Quatro em si mesmos e ao mesmo tempo os unifica. O simples e múltiplo reunir dos Quatro é o ser do cântaro. O cântaro é uma coisa. Mas como é que é a coisa? A coisa é “coisando”. O coisar da coisa reúne e manifesta o Quadrado dos Quatro.

“Procuramos o ser da proximidade e encontramos o ser do cântaro como coisa. Mas, nessa descoberta, percebemos, simultaneamente, o ser da proximidade. A coisa ‘coisa’. ‘Coisando’ ela retém a terra e o céu, os divinos e os mortais; retendo, a coisa traz os Quatro, nas suas distâncias, para a proximidade uns dos outros”⁹⁷ Este trazer próximo é o aproximar. Aproximar é o ser da proximidade” (...)

“A terra é a sustentante-constituente, a frutificante-nutriente, velando pela água e a rocha, a planta e o animal” (...)

“O céu é a passagem do sol, o curso da lua, o esplendor dos lagos, as estações do ano, a luz e o alvorecer do dia, a escuridão e a claridade da noite, a suavidade e o rigor do tempo, o deslizar das nuvens e a profundidade azulada do éter” (...)

“Os divinos são os acenantes mensageiros da Divindade. A partir de seu oculto reinar, o Deus aparece no seu ser, que o subtrai a todo confronto com o que é presente” (...)

“Os mortais são os homens. Eles se chamam mortais porque podem morrer. Morrer significa: poder a morte enquanto morte. Só o homem morre. O animal acaba. Ele não tem a morte ante si nem atrás de si. A morte é o Santuário do Nada, i.é, daquilo que, em todas as maneiras de ver, não é jamais um simples ente, mas que, não obstante, é, até mesmo como o mistério do próprio ser. A morte, enquanto Santuário do Nada, abriga em si o ser do ser. Aos mortais, chamamo-los agora os mortais, não porque sua vida terrestre tem fim, mas porque eles podem a morte enquanto morte. Os mortais são o que eles são como mortais, sendo (o que são) no abrigo do ser. Eles são a relação ‘essente’ ao ser enquanto ser” (Ibid: 170-171).

Há um mútuo pertencimento de terra, céu, divinos e mortais. Cada um dos Quatro reflete ao seu modo o ser dos demais. Esse refletir não é uma produção imagética, mas uma transpropriação que, liberando cada um para a sua propriedade, os retém, também, na “unificidade”.

⁹⁷ O reter do “coisar” no texto em questão nos remete ao reter do alcançar em *Tempo e ser*. Como se mostrou, o alcançar – a quarta dimensão do tempo autêntico – é um dar que unifica e ao mesmo tempo mantém em si mesmas as três outras dimensões do tempo.

Mundo é o nome próprio para designar o jogo de espelhos jogado por terra e céu, divinos e mortais. Assim como a coisa “coisa”, o mundo “munda”. O “mundar” do mundo não é passível de explicação ou de fundamentação. Ele simplesmente acontece.

Deixar a coisa ser a partir do mundo é pensá-la como coisa. Pensando-a como tal, nos deixamos “tocar” pelo seu ser e habitamos na sua vizinhança.

*“Quando e como as coisas vêm a nós como coisas? Elas não vêm pelo artifício dos homens. Mas também não vêm elas **sem** a vigilância dos mortais. O primeiro passo para tal vigilância é o passo de retorno, do pensar que apenas representa, i.é., explica, no pensar que lembra” (Ibid: 173).*

A primeira parte do presente trabalho encerra-se aqui. A exposição tentou garantir uma compreensão suficiente do pensamento de Heidegger em seus dois momentos básicos. Devemos passar agora à apresentação e avaliação da perspectiva daseinsanalítica em Binswanger e Boss.

SEGUNDA PARTE

A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER E MEDARD BOSS

3. A DASEINSANÁLISE EM LUDWIG BINSWANGER

Em 1950, no primeiro congresso internacional de psiquiatria, realizado em Paris, Ludwig Binswanger apresenta à comunidade científica a *daseinsanálise*. Como ressaltam Kuhn e Maldiney, no prefácio à *Introdução à análise existencial*, de Binswanger, a exposição, naquele congresso, do novo método de investigação em psiquiatria é feita em francês. No entanto, o termo *Daseinsanalyse* não é traduzido.

Em verdade, Binswanger já utilizava esse nome para designar a sua abordagem desde o início da década de 40. A influência de Heidegger, porém, já pode ser percebida em *O sonho e a existência*, publicado em 1930.

Binswanger iniciara suas atividades médicas em 1906, como assistente de Bleuler na Clínica Burgholzli, em Zurique. Em 1907, ele se aproxima de Freud, com quem mantém uma relação de amizade que perdura, apesar das divergências teóricas, até à morte deste.

Falando de sua “defrontação” com a psicanálise, Binswanger (1970a) faz menção a quatro etapas de seu percurso: a primeira etapa é a da experiência de aprendizagem da doutrina psicanalítica; a segunda é a da verificação da cientificidade e justeza da técnica da psicanálise; a terceira etapa conduz – para além da experiência puramente técnica – ao exame do *instrumento* da técnica psicanalítica, segundo o modo de experiência *metodológico* ou de *crítica do conhecimento*;⁹⁸ a quarta etapa, marcada já pela influência de Heidegger, caracteriza-se pela confrontação com o “horizonte de intelecção” do humano – a saber, o homem como pura essência natural – que está na base do método psicanalítico, horizonte esse que dá inteligibilidade à “construção naturalista”, tanto em sua grandiosa multilateralidade e coerência metodológica quanto em sua unilateralidade antropológica.⁹⁹

Antes de Heidegger, foi marcante na trajetória de Binswanger a influência de Husserl. No trabalho *Sobre a fenomenologia*, de 1922, essa influência fica bem caracterizada.

A partir de 1947, sob o influxo de Szilasi, que fora aluno de Husserl, Binswanger tenta conciliar a compreensão heideggeriana do ser do homem como *cuidado* (*Sorge*) com a noção platônica de *amor* (*koinonia*).¹⁰⁰

⁹⁸ Binswanger observa que o único texto representativo desta terceira etapa é *Aprender por experiência, compreender, interpretar em psicanálise*, de 1926. Cf. Binswanger, 1970a.

⁹⁹ O trabalho *A concepção freudiana do homem à luz da antropologia*, de 1936, é, segundo o autor, o mais representativo deste período. Cf. Binswanger, 1970a.

¹⁰⁰ A obra de Szilasi que provoca a adesão de Binswanger à concepção em questão intitula-se *Macht und Ohnmacht des Geistes*.

Neste estudo, o que importa fundamentalmente avaliar é o modo como Binswanger assume o pensamento de Heidegger. Tendo isto em vista, optamos por abordar mais detidamente três textos representativos da etapa *daseinsanalítica* do percurso de Binswanger. Através desses trabalhos será possível discutir a questão do papel da psicanálise no pensamento do autor, bem como tematizar a influência que ele recebe de Husserl e de Szilasi. Os textos em questão, principalmente os dois últimos, foram privilegiados também por trazerem uma série de considerações sobre a psicoterapia

3.1. *Daseinsanálise e psiquiatria*

Num texto de 1958, Binswanger (1971a) discute a significação da analítica existencial de Heidegger para a psiquiatria. A importância desse escrito liga-se também ao fato de que no momento de sua elaboração Binswanger já assumira a influência de Szilasi.

Segundo Binswanger, é dupla a significação da analítica para o campo da psiquiatria: por um lado, ela fornece para a psicopatologia uma nova base metodológica; por outro, a analítica traz para a psiquiatria condições “de avaliar a realidade, a possibilidade e os limites de seu projeto científico de mundo ou de seu horizonte de compreensão transcendental” (1971a: 247).

A base metodológica para a psicopatologia deve ser buscada em *Ser e tempo*, nas análises do Dasein como *ser-no-mundo*. Para Binswanger, a analítica do Dasein abre para o psiquiatra a possibilidade de apreender e descrever os fenômenos de seu campo, em busca de suas relações essenciais, sem o constrangimento desta ou daquela teoria científica. Ao assumir o método fenomenológico como instrumento para a psiquiatria, Binswanger presta tributo a Husserl, voltando-se, no entanto, bastante claramente, para Heidegger.¹⁰¹

Quanto à “segunda direção significativa” da relação entre a analítica existencial e a psiquiatria, Binswanger esclarece que essa significação consiste na possibilidade de *autocompreensão de si mesma* que se abre para a psiquiatria sob o influxo da analítica.

Um primeiro aspecto relacionado a essa possibilidade aponta diretamente para um dos momentos iniciais de *Ser e tempo*, no qual Heidegger discute a questão dos fundamentos do saber

¹⁰¹ Referindo-se a Husserl, Binswanger considera decisiva para a psicopatologia a transformação de uma concepção e descrição “teórica” de processos psíquicos localizados num “sujeito” em uma concepção e descrição das formas da *consciência intencional*. No entanto, diz ele, esta consciência situava-se ainda no ar rarefeito do *ego transcendental*. “A ação de Heidegger, fundamental no sentido mais pleno do termo, não foi a de erigir em problema a possibilidade transcendental do comportamento intencional, mas a de resolver esse problema provando que a intencionalidade da consciência se funda sobre a temporalidade da *presença* humana, e como ela o faz” (*Ibid*: 248).

científico. A ciência só pode aceder à compreensão de seus fundamentos quando, no dizer de Binswanger, presta contas de seus conceitos fundamentais, isto é, quando é capaz de exprimi-los explicativamente. Essa compreensão – para a psiquiatria como para qualquer outra ciência – só pode se estabelecer no *plano filosófico*.¹⁰²

Binswanger assinala que ao contrário do que ocorre com a física e a biologia, é impossível afirmar que a psiquiatria tenha em sua base uma concepção unitária da realidade de sua região de objetos. Na dimensão clínica, a psiquiatria visualiza o seu objeto – o homem psicicamente enfermo – no horizonte da ciência natural, da biologia em particular. Por outro lado, em sua dimensão psicoterapêutica, a psiquiatria tem o “outro” ou o “próximo” como objeto. O horizonte é agora o de uma antropologia pré-científica ou científica.

“A discordância desses horizontes de compreensão ou dessas concepções da realidade que não é possível reunir sobre o plano da ciência, não conduz somente a controvérsias científicas sem fim, mas ainda, como se vê atualmente, à separação dos psiquiatras em dois campos. Esse fato...mostra bem a que ponto o interesse da psiquiatria é solicitado pelo problema da quiddidade, do que somos nós mesmos” (Ibid: 250).

Esses dois horizontes ou projetos de compreensão se atravessam na prática. O clínico, visando em primeira instância à determinação dos sintomas de seu paciente, tem necessariamente de se pôr em *relação* com ele. A psicoterapia médica, por sua vez, tem como exigência básica a de tomar o “outro” *também* como um organismo.

De todo modo, o projeto compreensivo da psiquiatria se vê obscurecido em razão do *problema psicofísico*: o organismo é um objeto “físico” ao passo que o outro é um ser “psíquico”. Para Binswanger, o problema psicofísico “não é um problema do ser, mas um problema relativo ao conhecimento científico, um problema puramente teórico” (Ibid: 251). No entanto, diz ele, nenhuma teoria pode realmente resolvê-lo. Neste âmbito, as hipóteses são em verdade “falsas soluções” que nada mais fazem do que, por assim dizer, passar por cima do problema. A especulação “pseudofilosófica” também não resolve o problema. Ela apenas o dissimula. O

¹⁰² O que Binswanger chama de “plano filosófico” corresponde à dimensão *ontológica* do questionamento em Heidegger.

materialismo, o espiritualismo, o biologismo e o psicologismo são situados por Binswanger neste campo.

O problema psicofísico surgiu de exigências práticas e científicas prementes. No entanto, a ciência, como ciência, não pode pôr em questão a diferença que separa as duas concepções da realidade que acabamos de apresentar.

“Essas concepções não podem ser nem reconciliadas por uma teoria nem destruídas por uma especulação...pois desde que eu objetivo o outro, desde que eu o coisifico na subjetividade de seu ser sujeito, ele não é mais outro, e desde que eu subjetivo o organismo ou que a partir de um sujeito natural eu faço um sujeito responsável, ele não é mais um organismo no sentido da ciência médica” (Ibid: 251).

Binswanger assevera que as exigências postas por este estado de coisas só podem ser enfrentadas se nós nos reportamos à compreensão do ser que vigora, como “função fundamental” (transcendental), *aquem* das duas concepções de realidade da psiquiatria.

Ele afirma que a psiquiatria atravessa uma crise que atinge diretamente os seus conceitos fundamentais.¹⁰³ Essa crise se traduz por uma espécie de transbordamento da “constituição” dessa disciplina. Isto se deve, por um lado, à ação da psicanálise e da psicoterapia sobre os fundamentos do saber psiquiátrico. Por outro lado, esse estado de coisas liga-se à progressiva penetração da psiquiatria no “jogo das relações psicossomáticas”, e principalmente à extensão do campo objetivo e ao esclarecimento metodológico propiciado pela investigação “estrutural”¹⁰⁴ e pela “análise existencial empírica”.

A analítica existencial de Heidegger desempenha no contexto dessa crise um papel muito importante. Recusando-se a aderir à clássica divisão do “homem” em corpo, alma e espírito, e pondo a totalidade do ser desse ente em questão, a analítica, indiretamente, coloca a própria psiquiatria em questão. A compreensão filosófica da totalidade do ser do homem propiciada pela investigação existencial “pode mostrar à psiquiatria, de uma parte, os limites de sua interrogação e de sua resposta, e, de outra parte, o horizonte de uma resposta” (Ibid: 253).

¹⁰³ Neste passo, Binswanger se alinha mais uma vez ao questionamento do projeto científico exposto em *Ser e tempo*. Na obra de 1927, Heidegger afirmava que a capacidade de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais é o que determina o nível de uma ciência.

¹⁰⁴ Binswanger esclarece que o que ele chama de investigação estrutural nada tem a ver com o estruturalismo lingüístico. “Sob esse vocábulo nós reunimos as diferentes linhas de investigação em psiquiatria que estão ligadas aos nomes de E. Minkowski, E. Strauss, V. von Gebattel” (Ibid: 252, nota).

Binswanger rebate as críticas que apontam para a “ausência da natureza” e para a “negligência do corpo vivido” na analítica de *Ser e tempo*. Somente a partir da perspectiva existencial, aberta pela analítica, é possível problematizar compreensivamente a “natureza”. Do mesmo modo, toda vivência corporal encontra seu fundamento na disposição afetiva originária do Dasein como ser-no-mundo. “Uma vez que o projeto de mundo é sempre ‘lançado’,...a presença [Dasein], diga-se expressamente ou não, está sempre tomada em consideração como corpo vivido” (*Ibid*: 255-56).

A facticidade do Dasein é o horizonte transcendental para toda delimitação objetiva e elaboração sistemática da psiquiatria, tanto na esfera orgânica quanto na psíquica. Mesmo destacando a facticidade, Binswanger não deixa de ressaltar que esse existencial não é senão um dos constituintes da estrutura fundamental do *cuidado* (*Sorge*), que é aquela que, em última instância, responde pela totalidade do ser do Dasein.

“O que a psiquiatria fraciona, portanto, em realidades ou regiões objetivas, para não poder jamais reuni-las, a saber, a presença humana finita, se encontra aqui apresentado em sua estrutura unitária fundamental. Essa apresentação significa...alguma coisa completamente diferente da reflexão sobre o homem a partir de uma certa idéia, por exemplo, a idéia de vontade de potência, de libido, de criatura, mas também da filiação de Deus, do homo aeternus, etc.” (*Ibid*: 255).

Apreendendo o Dasein como cuidado em sua dimensão essencialmente temporal, a psiquiatria pode alcançar uma maior compreensão tanto de si mesma como ciência como de seu objeto, a saber: as modalidades da presença humana “anormal”. Do ponto de vista da autocompreensão, a psiquiatria, aberta ao influxo da analítica existencial, deve tomar consciência da impossibilidade de fazer afirmações definitivas sobre o seu objeto, uma vez que ela, devido à sua própria natureza, o fraciona.

A psiquiatria projeta o homem como ente simplesmente dado, quer sobre o plano espacial, quer sobre o plano temporal. No entanto, somente a partir do Dasein – da presença humana – a espacialização e a temporalização tornam-se compreensíveis. Ciente das limitações de seus projetos de realidade, a psiquiatria estará apta a se articular com os seus conceitos básicos de um modo mais flexível. A evolução que daí pode advir, só se efetivará através da investigação científica e através das crises sofridas por essa disciplina.

Detendo-se mais diretamente no problema psicofísico, Binswanger esclarece a sua concepção do papel que cabe à psiquiatria ocupar a partir do diálogo com a analítica existencial, e deixa claro também em que aspectos a sua perspectiva se liga às concepções de Szilasi.

Diz ele que quando a psiquiatria apreende a memória como um mero processo cerebral, ela deixa de considerar que o “cérebro” é sempre “meu”, o que é o mesmo que dizer que a “função cerebral” só pode ser apreendida a partir do poder-ser-de-fato do Dasein como ser-no-mundo, com suas recordações e esquecimentos. A recordação corresponderia ao retorno da “presença” aprisionada no corpo vivido para o seu “ser-alma” ao passo que o esquecimento diria respeito ao movimento oposto, isto é, a retração da presença para o corpo.

Aqui, a influência da concepção de Szilasi de faz sentir particularmente. Diz Binswanger:

*“Em sua interpretação magistral do diálogo platônico **O Filebo**, interpretação que ele fundou sobre a analítica existencial de Heidegger, Wilhelm Szilasi bem mostrou a que ponto dependem um do outro os modos de ser do homem em razão da ‘união’, daquilo que Platão chamava **koinonia**. É aqui que se vê da forma mais clara que, sem dúvida, os ‘elementos’ da potência do ser da presença nascem do conjunto total das possibilidades do ser (do universo), [e] que, no entanto, é somente a partir da **koinonia**, religando a alma ao físico, que o físico acede ao corpo vivido. Assim, encontra-se claramente desimpedido o caminho sobre o qual a presença, como alma, toma uma ‘distância’ face à gênese corporal a fim de ser totalmente livre ‘como espírito’ apenas” (Ibid: 259).*

Binswanger acrescenta que onde a *koinonia* de possibilidades de ser da presença se vê suprimida, não é possível o acesso a uma compreensão do homem em sua totalidade. A facticidade originária do ser do homem dá então lugar à realidade de um objeto simplesmente dado, surgindo então o problema psicofísico.

Todo distúrbio psiquiátrico, no entender de Binswanger, está relacionado com algum problema na *koinonia*, problema que se traduz por uma quebra da unidade das possibilidades do Dasein.¹⁰⁵

Nessa perspectiva, a melancolia, por exemplo, apareceria, no registro orgânico, como um problema “vegetativo” ao passo que no registro anímico esse distúrbio se mostraria como uma forma exagerada do “ser-culpado” imanente ao Dasein.

¹⁰⁵ O conceito de *koinonia* designa não apenas a unidade das possibilidades de ser do Dasein como ente singular. Ele também designa o Eu e o Tu na unidade dual do Nós.

Para Binswanger, o “ser do psiquiatra” somente pode ser interpretado a partir da compreensão transcendental da psiquiatria. Quanto a isto, ele acrescenta o seguinte:

*“Na medida que não são as percepções do organismo do doente, mas o colocar-se em relação com ele e a compreensão que se lhe concede como homem, como sendo outro, que criam o ponto de partida, o fundamento de seu julgamento diagnóstico, se trata aqui **essencialmente** não apenas de uma tomada de posição do ‘doutor’ em face de seu objeto científico, mas de sua **relação com outro**, ‘fundada’, da mesma maneira, sobre o ‘cuidado’ e o amor [grifo nosso]. Assim, o ser-psiquiatra se estende **essencialmente** a todo saber e ao talento objetivos e se estende também àqueles da **ciência**, da psicologia, da psicopatologia e da psicoterapia. Esse sobrevôo ou esse transcender da realidade e objetividade inerentes ao projeto de realidade e de objetividade da psiquiatria como ciência, só se deixa compreender a partir da própria transcendência como ser-no-mundo e **ser-acima-do-mundo**”*[grifo nosso]¹⁰⁶ (Ibid: 262).

Binswanger conclui ressaltando que em psiquiatria o *método* por si só não é capaz de possibilitar a compreensão do ser do homem em sua totalidade. O ser-psiquiatra ultrapassa de modo essencial a possibilidade meramente teórica rumo à transcendência.

3.2. Daseinsanálise e psicoterapia

Ao introduzir o tema da relação entre a psicoterapia e a daseinsanálise, Binswanger (1971b) estabelece uma comparação entre este modo de abordagem e a psicanálise. Ele assinala que Freud um dia deplorara a dificuldade em transmitir a psicanálise para não analistas. O mesmo problema é enfrentado por quem pratica a daseinsanálise quando se vê diante da tarefa de expô-la para os que ainda não a experimentaram. “Nos dois casos, a dificuldade reside em que tanto a daseinsanálise quanto a psicanálise constituem dois modos de experiência totalmente novos para seu tempo” (1971b: 149).

Binswanger não deixa de ressaltar que apesar de a análise existencial e a psicanálise serem comparáveis sob esse aspecto, “elas são tão dessemelhantes como o dia e a noite” (Ibid). O modo de experiência próprio da psicanálise é discursivo. Nele vigora uma espécie de “elaboração por extrapolação”. A análise existencial, por outro lado, é um modo fenomenológico de

¹⁰⁶ A utilização por parte de Binswanger da expressão “ser-acima-do-mundo” nos remete a uma consideração crítica de Loparic (In: Figueiredo, 1994: Prefácio). Ele diz que Binswanger trata o ser-no-mundo como uma estrutura metafísica “complementar da estrutura, também metafísica, das possibilidades da existência humana *post mortem*” (1994: 28).

experiência através do qual se quer mostrar o que está em questão a partir de si mesmo, e não a partir de uma construção teórica vinda do exterior.

Concretamente, o que a *daseins* análise propicia é a apreensão da “ordem estrutural” e da “*démarche* da presença” para um ser humano *dado*. Há que se descobrir, como diz Binswanger, os momentos dessa estrutura existencial em sua mútua implicação, e isto numa perspectiva que não perca de vista o sentido de totalidade dessa ordem.

O ser maniaco, por exemplo, revela um modo de presença em que os componentes estruturais, ou seja, a forma como a espacialização, a temporalização e a historicidade são experimentadas, articulam-se estreitamente com as características mais evidentes de sua inserção no mundo: a alegria, a movimentação “saltitante”, etc.

Lançando mão de uma expressão de Szilasi, Binswanger procura explicitar a perspectiva *daseins* analítica quanto a essa questão. Assim como no caso da mania, na esquizofrenia e na melancolia pode-se falar em “momentos falhos” no acontecer da existência. Esses momentos paralisam a experiência existencial – a experiência do “eu” – e também, necessariamente, o próprio mundo do ser-no-mundo.

“Aqui, a experiência não pode se desenrolar nem se fixar de forma conseqüente nem em uma nem em outra alternativa. Por conseqüência, chega-se aqui a contradições e alternativas rígidas na experiência, e a um dilaceramento do mundo. Aqui, mundo não significa mais abertura para o ente, o ‘deixar-ser’ do ser, como diz Heidegger, isto é, o reconhecimento originário do ser, mas, ao contrário, o fechamento ou o impasse, aquilo que faz sofrer os seres de que nos ocupamos, e é por isso que somos chamados a ajudá-los” (Ibid: 151).

Binswanger acrescenta que o *daseins* analista, em sua prática, encontra-se com o ser humano em sua singularidade, sem buscar enquadrá-lo num ou noutro sistema psicopatológico ou psicoterapêutico. Esse encontro é encontro entre parceiros. No entanto, diz ele, essa parceria não é apenas uma questão humana ou ética, *mas uma questão estritamente sistemática*,¹⁰⁷ em termos de interpretação e de comunicação fenomenológica. Nesse sentido, a *daseins* análise não pergunta apenas pelo homem singular, mas pela própria presença como presença.

Para Binswanger, a interpretação “antropo-fenomenológica” propiciada pela analítica existencial não pode nem quer se constituir como uma técnica psicoterapêutica. Portanto, não

¹⁰⁷ Esta afirmação merecerá uma atenção especial no momento de nossas considerações críticas ao final deste capítulo.

seria possível levar adiante uma psicoterapia somente por meio da análise existencial. Uma articulação entre a perspectiva existencial e a psicanálise é tida por ele como necessária, tendo em vista que o “gigantesco saber” que é próprio do campo da psicoterapia é devido, em especial, à psicanálise.

Mas a deferência de Binswanger à psicanálise não se dá sem reservas. No que diz respeito à transferência, por exemplo, ele sustenta que a *daseinsanálise* deve manter-se distante tanto da teoria que dá sustentação ao conceito quanto do jargão que lhe é próprio. Tomando a questão pela perspectiva do ser-com-o-outro, percebe-se que na transferência o que há de fundamental é o ser em conjunto na relação, é a assunção mútua de um encargo existencial que pode ser chamado de *comunidade de destino*. Diante disto, “a transferência e a maneira como ela é técnica e vitoriosamente levada a termo e coroada de sucesso, representa apenas uma tarefa particular da comunicação” (*Ibid.*: 154).

Num texto em que discute especificamente a psicoterapia, Binswanger (1971c) toma como ponto de partida a seguinte questão: *como a psicoterapia pode agir?*

Ele observa de início que a possibilidade da psicoterapia não tem seu fundamento em nada de misterioso, secreto ou inabitual. Ao contrário, essa possibilidade repousa sobre um “traço fundamental” do ser humano. A psicoterapia é possível porque esse traço fundamental do *Dasein* como ser-no-mundo permanece retido. O que se retém diante das abordagens teóricas é justamente o mais próximo, isto é, nós mesmos e nossa relação com os outros, nossos próximos.

Para Binswanger, o “solo materno” de toda psicoterapia médica é, como já se observou, a *abertura de fato* (facticidade) do *Dasein*. Uma outra esfera fundamental nesse campo é a *psique* considerada como um organismo que integra diferentes funções vitais, de natureza biopsicológica. A dialética entre essas duas esferas “domina de fato toda psicoterapia médica prática e todas as afirmações científicas a seu respeito” (1971c: 123).¹⁰⁸

Binswanger nos oferece um exemplo concreto, próprio para ilustrar a sua concepção de uma dialética de abertura fática e psiquismo. Trata-se do caso de uma jovem que, dois anos antes de procurá-lo, já vinha apresentando o seguinte quadro: sempre no período menstrual, durante

¹⁰⁸ O trecho a seguir expressa com clareza a posição de Binswanger quanto à dialética em questão: “Comunicação na existência e ação dirigida para uma finalidade de liberação e condução de ‘forças’ biológico-psicológicas, eis os dois pólos dialéticos da psicoterapia médica, onde nenhum dos dois...pode aparecer isolado e único, não podendo tampouco se apagar completamente em favor do outro” (*Ibid.*).

horas e mesmo dias, ela emitia, a curtos intervalos, soluços bastante fortes; ao mesmo tempo, toda a musculatura respiratória e também os músculos do rosto contraíam-se intensamente.

Durante as crises a sensibilidade mantinha-se preservada, mas ocorria, como diz Binswanger, uma espécie de falha no sentimento do corpo vivido, o que para ele é um sintoma de grande importância. “A doente considera o seu estado com uma discreta expressão de martírio..., mas, no fundo, com a ‘bela indiferença’ que mostram muitos dos histéricos” (*Ibid*).

A paciente já havia passado por vários tratamentos, dentre os quais a hipnose, sem resultados. O éter e o clorofórmio vinham sendo usados como paliativos.

Ao final da entrevista inicial, a situação era vista por Binswanger como difícil e espinhosa, uma vez que a anamnese nada revelara das motivações mórbidas da paciente. Coloca-se então para ele uma questão crucial do ponto de vista psicoterapêutico: deve o médico se limitar ao papel de observador passivo ou de “simples narcotizador” ou, ao contrário, deve “agir”, mostrando-se como próximo e como médico?

Binswanger acaba por concluir que a situação psicoterapêutica exigia uma intervenção ativa. Ele diz que sempre se recordará de quão repentinamente se impôs a ele a idéia ou a inspiração de se aproximar do leito da paciente, e de pôr sobre o seu pescoço os dedos da mão direita comprimindo tão fortemente a traquéia a ponto de ela perder a respiração e começar a se debater. A intervenção fez cessarem os soluços imediatamente. Houve duas ou três reincidências que, tratadas do mesmo modo, fizeram desaparecer o sintoma completamente.

Retomando a sua questão-guia, – a de como a psicoterapia pode realmente agir – Binswanger nos remete indiretamente àquilo que chamou a pouco de “inspiração”, e afirma que esta é a condição de toda arte psicoterapêutica, como o é da arte em geral. A idéia de psicoterapia como arte “brota de uma lei estilística artístico-científica que dá sua *dimensão* à personalidade do médico...e que, por assim dizer, se encarna nele” (*Ibid*: 125).¹⁰⁹

Binswanger interpreta a sua intervenção como uma espécie de resposta vital, de caráter regenerador, à potência vital “perturbadora” expressa no sintoma.

¹⁰⁹ “O leitor verá, portanto, que essa inspiração psicoterapêutica não podia surgir e não podia ser bem conduzida senão quando, abstração feita da lei estilística geral da arte médica ou da ciência, essa intuição correspondia à lei individual do ser-em-comum concreto *desse* médico com *essa* paciente *nesse* momento. Somente quando essa condição prévia é...preenchida, a psicoterapia pode agir em conformidade com o sentido profundo da palavra ‘curar’” (*Ibid*: 126).

Até aqui, abordou-se apenas a ação da psicoterapia sobre o organismo e o psiquismo que, como um conjunto unitário de funções vitais, constitui um dos pólos do “ato psicoterapêutico”. O outro pólo é o da relação existencial.

Neste âmbito, estabeleceu-se uma confiança tácita da paciente no médico. Este sentiu-se como que conduzido em sua ação pela confiança nele depositada. Essa confiança, como diz Binswanger, é a condição *sine qua non* de todo ato psicoterapêutico.

“Se, no nosso caso, essa relação existencial não houvesse sido prévia, nossa intervenção... não teria tido nenhum efeito, ou bem o efeito contrário, a saber, a amplificação do soluço e do cortejo de suas manifestações, a redução da doente a suas forças motoras de defesa, o despertar ou a intensificação da recusa psíquica ao médico, e mesmo, por exemplo, a manifestação de pura e simples antipatia, podendo conduzir até a uma declaração de recusa de todo tratamento posterior, etc. (Ibid: 126).

Nos períodos menstruais posteriores à intervenção, a crise de soluços reapareceu, mas foi combatida da mesma maneira, por outro médico, e com sucesso. Este fato leva Binswanger a afirmar que o ato psicoterapêutico original tornara-se um rito.

Ele aborda alguns aspectos importantes da “biografia exterior” e da “história de vida íntima” da jovem que, na época do tratamento, tinha a idade de 26 anos.

Aos cinco anos, ela passara pela experiência de um forte tremor de terra que, no momento, não ocasionou nenhuma reação preocupante. Entretanto, segundo as próprias palavras da paciente, a experiência deixou uma espécie de marca, revivida sob a forma de uma angústia profunda. Aos 18 anos ela experimentou um pânico de tremor de terra sem base real, começando então a sentir vibrações estranhas na faringe. Pouco depois ela perdeu a voz.

A crise de soluços manifestou-se pela primeira vez aos 24 anos, durante a menstruação, acompanhada de dor de cabeça, perda de apetite e náuseas. Na menstruação seguinte, o mesmo quadro se instalou, surgindo também uma afonia de natureza “indubitavelmente histérica”. Foi devido à afonia, e não aos soluços, que a jovem buscou o tratamento. A análise mostrou que o quadro clínico atual não fora provocado pela experiência vivida na infância, e sim por um sentimento de desgosto e de oposição à sua mãe, provocado pela recusa desta em aceitar o casamento da jovem com o homem que amava.

A afonia desapareceu alguns meses após a paciente ter descoberto a motivação responsável pelo seu surgimento, ou seja, a revolta contra a mãe. A partir de então, como afirma

Binswanger, a jovem foi ajudada por uma ação de *psicoterapia social*, que consistiu numa intervenção em suas relações familiares. Os parentes foram convencidos a autorizar o noivado. No entanto, pouco tempo depois o compromisso foi desfeito porque o noivo revelou-se um “verdadeiro crápula”. Apesar deste fato, a afonia e as crises de soluços não reapareceram.

Amadurecida pela análise, a paciente não tomou o fim do noivado de um modo tão “pessoal” como no caso da proibição imposta pela mãe. Para Binswanger, essa atitude contrasta com a que é própria dos neuróticos diante de frustrações.

Cinco anos depois, a então ex-paciente permanecia solteira e, na falta de maiores informações, Binswanger não sabe se atribui isto a “ligações biográficas persistentes” ou a “relações exteriores”.

Retomando a questão que indaga sobre o modo de ação da psicoterapia, Binswanger tece agora considerações mais específicas:

“(...) em nosso caso...a psicoterapia agiu como um todo a partir de um ato psicoterapêutico isolado, um rito psicoterapêutico que daí adveio, uma intervenção socialmente psicoterapêutica e um certo método psicoterapêutico, fundamental no sentido da exploração sistemática da biografia exterior e da história interior da vida. O efeito da ‘força’ por meio da qual essa intervenção social...podia agir terapeuticamente, ação que, certamente, nada tem de extraordinário, nós não temos mais necessidade de expor; é necessário somente reter que essa intervenção social não teria sido claramente reconhecida em sua significação terapêutica sem uma penetração mais precisa da [sic] história interior da vida, não teria sido conduzida para um fim preciso, e não teria também tido rápido êxito; sem dúvida, essa intervenção social...sustentou efetivamente o sucesso terapêutico da análise” (Ibid: 129).¹¹⁰

No seio da ação terapêutica global, o fator de cura mais importante, segundo Binswanger, é a *exploração metódica da história interior da vida*. Aqui nada há da imediatividade da “intervenção funcional” que, guiada pela “inspiração”, propiciou o fim das crises de soluços. O que há é o trabalho paciente e sistemático, de natureza “absolutamente criadora” para ambos os parceiros na relação psicoterápica. Esse trabalho avança através da reunião compreensiva de “atos de experiências” que, de início, formam um “tecido frouxo” e que, pouco a pouco, vão-se estruturando mais estreitamente, até que um *tema* torna-se determinante.

¹¹⁰ É de se notar o quão contrastante se mostra a chamada ação de *psicoterapia social* – com o seu caráter intervencionista – face ao privilégio que, em *Ser e tempo*, Heidegger concede ao *deixar-ser* da preocupação que se *antepõe* ao outro para ajudá-lo a tornar-se livre para as suas possibilidades. Cf. Heidegger, 1989a, Parte I: 174.

Binswanger assinala que toda história interior de uma vida nada mais representa que um tema histórico, “tema que, inesgotável em si, ‘se reúne’ a partir de temas principais diversos e sempre inesgotáveis, se edificando eles próprios a partir de inumeráveis subtemas” (*Ibid*: 130).

Quanto maior o progresso do trabalho psicoterapêutico, mais nitidamente a “relação temática” assume a função de guia do processo em detrimento da inspiração. Para Binswanger, o contato significativo e a influência recíproca ininterrupta são os elementos decisivos do tratamento. De modo algum esse aspecto comunicativo deve ser apreendido como mera “repetição”, tal como o faz a psicanálise ortodoxa. A relação entre o médico e o paciente representa, em verdade, um *fato novo de comunicação*.

“Se um tal tratamento fracassa, o analista é então inclinado a admitir que o paciente é incapaz de superar as suas resistências contra o médico, considerado, por exemplo, como ‘imagem paternal’. O elemento decisivo do problema: pode uma análise agir psicoterapeuticamente ou não?, freqüentemente não repousa sobre o fato de saber se um doente pode superar as resistências contra a imagem paternal transferida para o médico, e assim tornar-se livre e responsável por si mesmo, mas antes sobre o fato de saber se ele pode ou não vencer suas resistências contra o pai com a ajuda desse médico-aí; em outros termos, se não é a recusa desse médico como ser humano, isto é, a impossibilidade de entrar em uma relação autêntica com ele, que impede a interrupção da ‘eterna’ repetição da resistência contra o pai” (*Ibid*: 130-131).

Uma questão ainda não esclarecida é a de como compreender o fato de a paciente de Binswanger ter podido, com o tratamento, recuperar a voz depois de dois anos de afonia. Em outras palavras, ainda não se esclareceu de que modo o *querer* falar pôde transformar-se em *poder* falar.

Para Binswanger, nenhuma das teorias psicofísicas em vigor é capaz de dar acesso à compreensão desse fato psicoterapêutico. O que importa considerar, segundo ele, é o modo como o corpo vivido ganha importância, tanto do ponto de vista psicológico quanto do psicopatológico, e isto, sobretudo, como “consciência corporal”, com suas leis essenciais *a priori* e com as possibilidades de modificação de sua facticidade.

Um primeiro aspecto a considerar, é o de como a paciente experimenta o seu corpo. A experiência do próprio corpo, segundo Binswanger, não corresponde nem a sensações corporais particulares nem tampouco a percepções corporais de natureza óptica ou tátil, “mas a um estado

fenomenal de fato, absolutamente unitário e singular, de ter um corpo vivido e de experimentá-lo, estado de fato... dado a toda sensação isolada... do corpo vivido como 'categoria', como forma essencial 'pura' ou como norma" (*Ibid*: 132).

O ser humano se exprime corporalmente de um modo contínuo. Nesse sentido, ele não apenas *possui* um corpo, ele *é* um corpo vivido. A expressão na linguagem do corpo se mostra de maneira particularmente clara quando a comunicação verbal é abandonada em favor de um silêncio atormentado.

A jovem paciente de Binswanger silenciou por ter sido obrigada a renunciar ao homem que amava. De certo modo, ela se retirou da vida, apesar de, no fundo, não desejar realmente morrer. Ela permaneceu por algum tempo "entre a vida e a morte", isto é, ela se instalou numa região existencial de "meias medidas" e de indecisões. Quando um tal estado de coisas se apresenta, a corporeidade ganha uma nova significação. Para Binswanger, é justamente nessa esfera que a corporeidade deixa de representar tão somente um "horizonte mudo" e um "plano de fundo indeciso" para ganhar uma nova significação.

*"Depois que todo o resto...tenha sido 'abafado', tornado sem sentido algum, sem finalidade, isto é, sem vida, a corporeidade torna-se um retiro, o próprio retiro do nosso ser, um retiro que, de modo algum, dá uma impressão de bem-estar e de intimidade, mas que se apresenta de uma forma angustiante como a 'sede' da simples pressão vital...inquietante, cega e sem finalidade, nos atormentando, nos desencorajando e nos angustiando; pois lá onde a pressão vital nos empurra, nos acua, se encontra a borda do abismo, do vazio existencial total, do nada (um sofrimento que nos faz compreender que tantos seres ensaiem combatê-la pelas drogas, suportando a vida apenas na embriaguez da narcose...). O corpo vivido continua a 'funcionar' aqui, 'sozinho', e isto de uma maneira rebelde, porque não regida nem guiada por um sentido próprio e, nessa revolta, ele se encarrega também da função da linguagem, tornando-se, no sentido mais largo do termo, o órgão verbal dessa revolta" (*Ibid*: 135).*

Tendo isto em vista, cabe destacar, com Binswanger, o papel fundamental da "linguagem popular" para a interpretação de caráter existencial. Em verdade, a paciente não pôde *engolir* a proibição imposta pela sua mãe. Expressões populares tais como essa traduzem muito melhor a "unidade da alma e do corpo vivido" que os "malabarismos" que os sábios engendram com os termos técnicos.

Binswanger descarta decididamente a concepção que vê em exemplos como esse meras metáforas ou analogias. O que está em questão não é um simples processo de denominação, mas a expressão do fato de que a existência abre-se em certas *direções significativas*. Essas direções apresentam um caráter de unidade, mas a linguagem as dissocia em “modos de expressão” corporais, psíquicos e espirituais. Não é o caso, por exemplo, de estabelecer uma comparação entre a deglutição em seu aspecto fisiológico e a “abstração fisiológica” da raiva, da tristeza ou do desespero. Importa antes tomar esses dois “elementos” como “expressões particulares específicas para um único e mesmo estado de fato existencial” (*Ibid*: 136).

Pondo em questão as “teorias habituais da sensibilidade”, Binswanger clarifica, por contraste, a posição daseinsanalítica quanto ao tema:

“(...) não há nada de primário ou de secundário, nem causa nem efeito, nem fundamento nem consequência.. Nós não temos... um sentimento de pavor ou de decepção porque sofremos uma perda de tônus nem sofremos uma perda de tônus porque nós temos medo; o medo e a perda de tônus são antes duas expressões verbais diferentes, corporalmente- psiquicamente diferenciadas, para um único e mesmo fato, a saber, a subtração e a vacilação da ‘orientação’ da nossa existência em seu espaço global, histórico-biográfico, vital e dimensional” (Ibid: 137).

A dimensão corporal é apenas uma das formas da existência. No entanto, em certas circunstâncias ela se torna o único “campo de expressão” do ser humano. Nessa perspectiva, o conceito psicanalítico de *conversão*, apesar de válido em seu âmbito, não atinge o âmago da questão.

Binswanger coloca que a primeira etapa da doença de sua paciente é representada pelas náuseas e pela perda do apetite e do sono. A segunda etapa corresponde à crise de soluços e a terceira à afonia. O sintoma “positivo” e “durável” desta última etapa é a comunicação através de murmúrios. No entanto, este sintoma deve antes ser compreendido como uma renúncia à comunicação e ao mesmo tempo como uma forma que a paciente encontrou de punir indiretamente sua mãe. O sintoma deve ser visto também como um novo recuo, no qual a vida em comunidade é preterida em favor do *idios cosmos* da pura corporeidade. Esse movimento de recuo perfaz-se por uma via já traçada: a do pavor provocado pelo tremor de terra. Neste momento, a “segurança psíquica vital” experimentou uma ameaça mortal. Tal ameaça, diz

Binswanger, nos remete à nossa própria existência, uma vez que cada um de nós, por si só, deve se haver com o problema da morte.

Pode-se perguntar porque dentre as possibilidades de “recuo vital” provocadas em primeira instância pela experiência infantil do tremor, a paciente “escolheu” justamente o domínio da voz, e não o da locomoção, por exemplo.

Para Binswanger é fácil compreender o porquê de, com a experiência recente de ameaça vital, a *zona oral* ter sido privilegiada. Ao âmbito da *oralidade* corresponde todo um conjunto de significações relacionadas com o entrar e o sair, e com as trocas entre o “mundo interno”, o “mundo ambiente” e o “mundo comunitário”. Neste âmbito, a sexualidade não tem, como quer a psicanálise, um papel genético e causal. Ela representa apenas um “caso singular” – se bem que muito importante no plano vital – no contexto da “direção significativa” da existência em questão.

“Esse fato justamente explica que as diferentes significações singulares e sua importância singular, como, por exemplo, as significações sexuais nutritivas e significativas no plano psíquico, possam se reunir, se representar, se favorecer e se inibir. Uma coisa é saber, por experiência, que historicamente, no início de uma biografia chamada neurótica, há sempre conteúdos sexuais vividos ou imaginados – nossas próprias experiências encontram-se aqui com as da psicanálise ortodoxa – e outra coisa é pôr, como uma afirmação evolucionista, que o ‘sexual’ representaria a base genética para todas as outras formas de experiência vivida como tais, fundando-se sobre uma especulação teórica” (Ibid: 139).

Na perspectiva daseinsanalítica de Binswanger, o sintoma histérico daquela jovem paciente deve ser compreendido como a articulação e a acentuação corporais de um modo de ser-no-mundo. A “deficiência” dessa escolha consiste justamente em seu fechamento para qualquer possibilidade que não seja a de um recuo para o âmbito da corporeidade. A existência limitada à dimensão corporal perde toda relação com o passado e o futuro, em suma, com o seu destino próprio, destino que implica sempre história e temporalidade.

Com o decorrer do tratamento, a paciente acaba por compreender o sentido do seu recuo para o corpo, com tudo o que esse movimento tem de artificial. A memória retorna e o ser-para-possibilidades novamente se abre. A recuperação da voz representa o último estágio do processo

de cura. Nesse momento a paciente livra-se da estagnação existencial e vê apagar-se o “último resto” do esquecimento de si mesma.¹¹¹

Em sua forma e função mais próprias, a psicoterapia age suscitando e educando a comunicação. Nesse contexto, o médico tem um papel espiritual. Ele serve de mediador entre seu paciente o mundo. Essa mediação, em verdade, se dá entre o paciente como não-si-mesmo e ele próprio, como si-mesmo. O caminho para o si-mesmo passa pelo mundo, e vice-versa. “Toda psicoterapia bem compreendida é reconciliação do homem consigo mesmo e, portanto, com o mundo; ela é metamorfose da hostilidade para consigo mesmo em amizade para consigo e, portanto, para com o mundo” (*Ibid.*: 144).

Para Binswanger, é somente a partir desse papel mediador que as duas *formas capitais* de psicoterapia – a “elucidação existencial” e a “formação ligada à investigação biográfica e à sugestão” – podem ser descritas e confrontadas. Ele assinala que a sua própria perspectiva representa o contrário da sugestão. A caminhada para a elucidação existencial começa pela “emoção espiritual” e termina na comunidade da *livre* formação, isto é, da *koinonia eleutheras paideias*, de que fala Platão.

3.3. Binswanger e Heidegger

Binswanger assume a analítica existencial de Heidegger como método de base para a psicopatologia num momento em que a influência da “psicologia hermenêutica” de Dilthey e da fenomenologia de Husserl tinha não só acontecido como também se estabelecido de forma duradoura. A noção de “história interior da vida” carrega essa dupla marca – diltheyana e husserliana – claramente visível na etapa heideggeriana da trajetória de Binswanger.

Num trabalho de 1924, – anterior, portanto, ao advento de *Ser e tempo* – Binswanger (1971d) estabelecia uma diferença fundamental, inerente ao campo da psiquiatria e da psicologia. A *história interior da vida* era então contraposta à *função psicofísica do organismo*, tomadas ambas essas dimensões como essenciais aos campos em questão.

¹¹¹ Binswanger assevera que são raros os momentos em que nós somos completamente nós mesmos. Entretanto, mesmo em momentos como esses, nós não nos retiramos totalmente da esfera corporal. Nesses momentos, a existência, por assim dizer, se centraliza. “Para designar esse modo de existência, as línguas populares têm justamente uma expressão, talvez a mais preciosa de todo o tesouro da linguagem popular: o *coração*. Esses são os momentos em que ‘nosso coração fala’, o centro, a profundidade de nosso ser próprio, nos quais as palavras ‘vêm do coração’, nos quais o cristão agostiniano percebe a palavra de Deus e a profere, esse verbo que não mais vem da boca, mas, como diz Santo Agostinho: *ex corde sonat*” (*Ibid.*: 141-42).

Em *Ser e tempo*, três anos mais tarde, Heidegger viria a afirmar que o “fato da vida” não pode ser tomado como ponto de partida para uma determinação ontológica do Dasein. Sendo um “modo próprio de ser”, a vida, entretanto, torna-se acessível apenas no Dasein.

É significativo que no espaço de um único parágrafo da obra de 1927, Heidegger aponte para as limitações não só de Dilthey e Husserl, mas também de Scheler e Bergson, dois autores que confessadamente exerceram influência sobre Binswanger.¹¹²

A noção de *pessoa individual* em Binswanger, também presente no trabalho de 1924, fala da influência de Scheler. Mais tarde Binswanger abrirá mão dessa noção, colocando o Dasein no centro de sua perspectiva. Entretanto, a daseinsanálise surge no horizonte do pensamento de Binswanger como uma articulação tardia. Em verdade, os textos daseinsanalíticos de Binswanger mostram uma discrepância no nível das próprias noções de base. Se, como diz ele, o solo materno da “psicoterapia médica” é a *facticidade do Dasein*, o elemento básico da ação terapêutica é a *exploração metódica da história interior da vida*.

Mas antes da influência de Dilthey, Husserl, Scheler e Bergson, há a influência de Freud. A psicanálise surge muito cedo no percurso de Binswanger, e permanece em sua perspectiva com todo o peso de seu “saber *prático*” e de seu “poder *artesanal*”. Na etapa daseinsanalítica de sua obra, a psicanálise é articulada à interpretação “antropo-fenomenológica” derivada de *Ser e tempo*, interpretação que, segundo Binswanger, tem caráter “estritamente sistemático”.

Antes de avançar na discussão da posição assumida por Binswanger face à psicanálise é preciso considerar por um momento a questão do caráter sistemático da interpretação fenomenológico-existencial. Esta característica da interpretação daseinsanalítica em Binswanger liga-se ao fato de a sua abordagem refletir de forma exclusiva ou quase exclusiva a problemática de *Ser e tempo* e de algumas obras posteriores também representativas da primeira etapa do

¹¹² O trecho é o seguinte: “As investigações de W. Dilthey são animadas pela questão contínua da ‘vida’. Ele procura compreender as ‘vivências’ dessa ‘vida’, em seus nexos de estrutura e desenvolvimento, a partir da totalidade da própria vida. O que a sua ‘psicologia enquanto ciência do espírito’ possui de filosoficamente relevante não deve ser buscado no fato de não mais se orientar pelos elementos e átomos psíquicos e de não mais pretender costurar os pedaços da vida psíquica, mas sim de visar à ‘totalidade da vida’ e a suas ‘figuras de conjunto’. A sua importância filosófica reside no fato de, em tudo isso, ele estar, sobretudo, a caminho da questão da ‘vida’. Decerto, também aqui se revelam, da maneira mais nítida, os limites da sua problemática e da conceituação usada para exprimi-la. Junto com Dilthey e Bergson, participam dessa limitação todas as correntes do ‘personalismo’ por eles determinadas e todas as tendências para uma antropologia filosófica. Mesmo a interpretação fenomenológica da personalidade, em princípio mais radical e lúcida, não alcança a dimensão do ser da pre-sença. Malgrado todas as diferenças no questionamento, na condução e orientação da concepção de mundo, as interpretações da personalidade de Husserl e de Scheler concordam e coincidem naquilo que ambos possuem de negativo. Tanto um quanto o outro já não colocam a questão do ser da pessoa em si mesmo (...)” (Heidegger, 1989a, Parte I: 83-84).

pensamento de Heidegger.¹¹³ Ao contrário de Heidegger, Binswanger não pôde ou não quis abrir mão da herança kantiana, por ele assumida através do neokantismo de Natorp, herança que lhe deu acesso à fenomenologia de Husserl. Como observam Kuhn e Maldiney, a investigação de Binswanger se movimenta sobre um fundo também móvel, onde as oscilações levam ora à análise fenomenológica de Husserl ora à análise existencial de Heidegger.¹¹⁴

Refletindo sobre a “doutrina freudiana”, Binswanger (1970b) aponta para o caráter fundamental da idéia de *homo natura* na constituição da psicanálise. A herança romântica de Freud responde pelo papel paradigmático que a idéia de “homem natural” desempenha no pensamento de Freud.¹¹⁵

O recém-nascido, como *homo natura*, não é, portanto, um ente real, mas uma idéia exigida pela reflexão biológico-científica própria da psicanálise, reflexão que implica uma *redução* da totalidade da experiência humana a um modo particular de experiência. De acordo com essa idéia, o homem, em sua “historicidade intrínseca”, é *tabula rasa*.¹¹⁶ Este símbolo é tomado pela ciência natural como o início real do homem, tanto no âmbito da história da humanidade propriamente dita quanto no da história da vida individual. A idéia de *homo natura* engendra a história a partir do “desenvolvimento natural” e, desse modo, fornece os elementos científicos necessários à “explicação” do mito e da religião a partir da natureza e da história. Com

¹¹³ Uma dessas obras – *Sobre a essência do fundamento*, de 1929 – é mencionada explicitamente por Binswanger. Cf. 1971a: 247. Em *Meu caminho para Freud*, de 1957, Binswanger faz referência a dois textos bastante significativos da segunda etapa do pensamento de Heidegger: *A questão da técnica* e *Ciência e Meditação*. Cf. 1970a: 260, nota. Mais adiante, explicitaremos o contexto em que essas referências se inserem

¹¹⁴ Kuhn e Maldiney (In: Binswanger, 1971) dão como exemplo dessa oscilação o *Caso Suzanne Urban*, em que Binswanger busca em última instância aceder a uma compreensão científica do delírio esquizofrênico. O fato é que dez anos depois de apresentar o caso numa perspectiva estritamente existencial, Binswanger enunciou as condições de possibilidade do delírio sob a forma de algumas proposições de Husserl, concernentes à efetivação das evidências, e...quis reescrever o *Caso Suzanne Urban* em estilo estritamente fenomenológico” (1971: 19, Prefácio).

¹¹⁵ Binswanger estabelece uma correspondência entre o “homem original” de Freud e a “planta original” de Goethe. “(...)...do mesmo modo que a planta original não é uma planta mas, como Schiller declarou em sua famosa conversação com Goethe e para espanto deste, uma idéia, o homem original freudiano não é um homem real, mas uma idéia; em verdade, não uma idéia apreendida numa recriação *intuitiva* da natureza, mas uma idéia duramente elaborada por uma penetração discursiva na técnica da natureza. Esse homem natural não é a origem e o início da história humana, mas uma exigência da investigação naturalista” (Binswanger, 1970b: 206). Binswanger acrescenta que quando o *homo natura* freudiano é definido *apenas* como uma idéia, nesse “apenas” não está em jogo a intenção de denegrir a doutrina de Freud em sua dimensão científica. Em geral, diz ele, a ciência trabalha *apenas* com idéias. A idéia de *homo natura* em Freud tem inclusive uma ascendência sobre a idéia de “planta original” em Goethe, porque “com a doutrina do *homo natura* é possível não somente trabalhar cientificamente, mas também...agir praticamente ou ‘fazer alguma coisa’, a saber: *curar*” (*Ibid*: 208).

¹¹⁶ Neste passo, Binswanger estabelece um instrutivo paralelo entre Freud e Locke. Cf. 1970b: 206-207.

isto, inverte-se o estado de coisas originário, que tinha no mito o momento inaugural e na ciência natural o momento “terminal”.

Em Freud, especificamente, a idéia de *homo natura* insere o homem “entre a pulsão e a ilusão”, fazendo surgir a arte, o mito e a religião da tensão entre essas duas potências. Em termos metodológicos, o naturalismo freudiano caracteriza-se por subordinar o fenomenal ao especulativo. Os fenômenos percebidos devem recuar diante de tendências meramente supostas.¹¹⁷

As moções pulsionais são o fundamento da interpretação freudiana do homem como *homo natura*. Nessa perspectiva, a corporalidade surge como o âmbito determinante da humanidade do homem. Frente à dimensão corporal, todo o resto mostra-se como “super-estrutura”. Em Freud, a corporalidade surge sob o aspecto do inconsciente e do id.

O aparelho psíquico edifica-se sobre a corporalidade ou pulsionalidade e também sobre o “corpus”, isto é, sobre a percepção e a motilidade. Ele é ao mesmo tempo órgão e esquema clínico, capaz de servir ao exame detalhado da vida psíquica. Com essa construção teórica, Freud estendeu o “império do mecanismo” às regiões aparentemente mais livres do espírito humano.

O *desejo* – representante psíquico da pulsão – é o motor do aparelho psíquico. O desejar se mostra em Freud como a única “direção de significação” na qual o homem se encontra inserido.

“Mas isto já é uma construção, que somente é explicável pela destruição geral do ser-homem, e mesmo do ser-homem primitivo, pois o homem real, e com maior razão ainda o homem primitivo, jamais tende ao prazer em geral, mas sempre para alguma coisa de determinado, cuja possessão ou experiência vivida lhe proporciona prazer” (Binswanger, 1970a: 218)

Na noção de *cuidado* (*Sorge*), Binswanger encontra uma resposta não-reduzitiva à unilateralidade presente na concepção freudiana do homem como ente fundamentalmente desejante. Como totalidade originária da existência, o cuidado encontra-se ao mesmo tempo *aquém de e em* toda atitude ou impulso do Dasein.

A aceitação da perspectiva existencial e transcendental que dá sustentação à noção de cuidado não tem como conseqüência a rejeição da psicanálise por parte de Binswanger. Segundo

¹¹⁷ Binswanger nota que o espírito dessa concepção freudiana é autenticamente naturalista. As ciências naturais sabem tão-somente “fazer fenômenos” e sua essência “consiste precisamente em despojar tão rapidamente e radicalmente quanto possível os fenômenos de sua fenomenalidade” (*Ibid.*: 209).

ele, Freud tem o mérito de haver conquistado todo um domínio da teoria naturalista, de tal modo que ninguém depois dele pode deixar de levar em consideração a psicanálise, caso queira trabalhar cientificamente do domínio em questão.

Em verdade, Binswanger – assumindo a perspectiva “antropo-fenomenológica” já no trabalho de 1936, que estamos expondo – considera a teoria freudiana dos mecanismos psicobiológicos como um *princípio de ordenação metodológica* de grande importância. A compreensão antropológica de base deve se ater à multiplicidade e à conexão essencial dos fenômenos, ou seja, deve ser antes de tudo *fenomenologia*. No entanto, segundo ele, o princípio de ordenação da teoria psicanalítica deve ser tomado como instrumento passível de aplicação prática.

O conceito de pulsão, nessa perspectiva, é também considerado de grande importância, uma vez que a pulsão freudiana se constitui como a “forma original” que fundamenta toda transformação antropológica. Essa forma ou estrutura original, ao contrário do que se dá na metamorfose da planta em Goethe, conserva-se como um “fator *acontecimental*”¹¹⁸ indestrutível”. Em sua concepção pulsional, Freud sempre põe o acento sobre o que em cada transformação permanece igual a si mesmo, ou seja, o acento é colocado sobre a própria pulsão. Entretanto, de um ponto de vista antropológico, seria necessário levar em consideração tanto a forma original quanto a multiplicidade da mudança.¹¹⁹

Freud, como diz Binswanger, busca explicar a multiplicidade da vida a partir de um ou dois princípios: as pulsões de vida e de morte. No entanto, Heidegger “irrefutavelmente mostrou” que o homem é ser-no-mundo, é projeto e eclosão de mundo, e só assim o seu ser-presente pode ser compreendido.

“E, nessa medida, seu ser-presente é também já o princípio de uma possibilidade de separação entre necessidade e liberdade, entre forma ‘fechada’ e transformação ‘aberta’, entre unidade de estrutura, abandono de estrutura e transformação em uma estrutura nova” (Ibid: 225).

¹¹⁸ O termo correspondente em francês é *évènementiel*. O adjetivo “acontecimental” aparece num artigo de Luís Cláudio Figueiredo (1994), onde se discute a questão da relação entre fala e acontecimento em psicanálise a partir da perspectiva do “segundo Heidegger”.

¹¹⁹ “Só a trans-formação, só o *meta* da morfose, o *trans* da *formatio*, a passagem de uma margem do ser para a margem de um ser *novo* constitui o todo da mudança” (Ibid: 224).

Uma última consideração deve mostrar a que ponto Binswanger, na etapa final de seu percurso, está empenhado em “fazer justiça” à psicanálise a partir da perspectiva heideggeriana que lhe é própria.

Baseado não mais em *Ser e tempo*, mas em dois textos importantes da segunda etapa do pensamento de Heidegger – *A questão da técnica e Ciência e meditação* – Binswanger afirma que a *verdade* da psicanálise não deve ser investigada no que o filósofo chama de “querer saber da ciência moderna”, e isto apesar de não se ignorar que por trás da psicanálise se esconde uma “formidável vontade” de saber e de dominar o real. A verdade da psicanálise deve ser buscada naquilo que fundamenta esse querer-saber-e-dominar: um cauteloso respeito de Freud frente ao insondável do ser como natureza.

Diante do que se expôs a respeito da perspectiva de Binswanger, cabe apontar, antes de tudo, para a relevância de seu esforço em buscar estabelecer um diálogo entre filosofia e ciência. Binswanger não se furtou a assumir a tarefa complexa e necessária de articular a perspectiva *fenomenológica*, na acepção mais ampla do termo, com as dimensões teórica e prática de seu campo de atuação.

No que respeita à sua compreensão da analítica existencial de Heidegger, deve-se apontar para o esvaziamento da noção fundamental de *cuidado*, que advém com a tentativa de articulá-la com a *koinonia* platônica, pela via da interpretação de Szilasi. Se, como já se observou, a *daseins* análise em Binswanger surge tardiamente, essa tentativa de composição entre *cuidado* e *amor* no seio da própria perspectiva existencial só pode trazer complicações ainda maiores para um contexto de reflexão já bastante complexo. Além do mais, até onde sabemos, a *necessidade* dessa articulação não foi devidamente fundamentada por Binswanger.

Frente a isto, o evidente pendor sistemático de Binswanger se mostra como um problema menor. Esse pendor se revela tanto em seu esforço no sentido de resgatar o essencial da psicanálise como sistema teórico globalizante quanto em sua adesão quase exclusiva ao Heidegger de *Ser e tempo*.

Falando ainda a partir da perspectiva aberta por *Ser e tempo*, é necessário afirmar que a tarefa de desconstrução da metafísica – que Heidegger expõe e fundamenta em 1927, mas que só leva a efeito mais tarde – aplica-se, no campo específico que nos concerne, à metapsicologia, que já foi definida com perspicácia como a “metafísica da psicanálise”. Ao explicitar os limites do projeto científico de Freud, Binswanger dá uma contribuição importante nesse sentido.

4. A DASEINSANÁLISE EM MEDARD BOSS

Medard Boss faz seus estudos médicos nas Universidades de Zurich e Viena, especializando-se depois em neurologia, psiquiatria e psicoterapia, em Londres e Berlim.

Aproximando-se da psicanálise, Boss faz sua análise didática com Freud, estudando também com Ernest Jones, Otto Fenichel, Karen Horney e Wilhelm Reich. Insatisfeito com a teoria psicanalítica, Boss aproxima-se de Jung, com quem trabalha durante dez anos na Universidade de Zurich.

Estimulado pela obra de Binswanger, Boss encontra o pensamento de Heidegger, e mantém com o filósofo, a partir de 1947, uma relação de amizade e colaboração. Boss organiza, entre 1959 e 1969, seminários nos quais Heidegger expõe seu pensamento para grupos de médicos e psicoterapeutas. Em 1987, Boss publica uma compilação desses seminários com o título de *Seminários de Zollikoner*.

O primeiro livro de Boss a refletir a influência de Heidegger vem à luz em 1947, com o título *Sentido e conteúdo das perversões sexuais*. Alguns anos depois, em 1953, Boss publica *A análise dos sonhos*, onde contrapõe, com rigor sistemático, a perspectiva daseinsanalítica às teorias de Freud e Jung. Em 1954, surge *Introdução à medicina psicossomática*, e três anos depois, *Psicanálise e daseinsanálise*. Neste trabalho, Boss desenvolve a sua concepção de uma desarticulação de base entre as dimensões clínica e teórica da psicanálise e aproxima a *prática* psicanalítica da compreensão do ser do homem própria da analítica existencial. Em *Na noite passada eu sonhei*, Boss retorna à questão do sonhar com uma abordagem mais prática, que é importante considerar. Na coletânea *Angústia, culpa e libertação*, de 1973, a discussão da questão da liberdade no contexto da relação terapêutica dá margem a uma série de considerações significativas. Em sua obra mais abrangente – *Fundamentos existenciais da medicina e da psicologia*, de 1975, – Medard Boss estabelece, de forma sistemática, as bases para uma etiologia e fenomenologia geral do adoecer. Nesse texto, a interlocução com a psicanálise deixa o primeiro plano em favor da consideração da relação entre a daseinsanálise e a medicina e psicologia, tomadas em conjunto.

Na apresentação da daseinsanálise em Medard Boss, a questão da posição assumida por Boss diante de Binswanger virá em primeiro lugar. Nesse contexto, o problema da articulação entre a perspectiva heideggeriana e a psicanálise já se destaca.

Esse problema chegará ao primeiro plano com a apresentação dos principais elementos em Boss que sustentam a proposta de uma aproximação entre a analítica existencial e a psicanálise, considerada em sua dimensão prática.

A exposição da perspectiva do autor quanto à questão da interpretação dos sonhos será feita em seguida, calcada em alguns exemplos básicos, bastante úteis para a compreensão da prática terapêutica daseinsanalítica.

O enfoque recairá depois sobre a relação entre a daseinsanálise e a medicina e psicologia. Nesse contexto se destaca a proposta de uma fenomenologia daseinsanalítica de caráter geral e de uma etiologia genético-motivacional.

A questão da relação entre liberdade existencial, angústia e culpa na dimensão terapêutica encerrará a nossa exposição da daseinsanálise em Medard Boss.

4.1. Boss e Binswanger

Discutindo a significação da “Análise existencial psiquiátrica”, Boss (1958) reconhece em Binswanger o mérito de ter sido o primeiro a pressentir, logo após o aparecimento de *Ser e tempo*, a importância da analítica existencial de Heidegger para a psicologia, a psicoterapia e a própria medicina.

No entanto, a própria precocidade do esforço de Binswanger limitou o alcance da análise existencial psiquiátrica.

“Um intento de aplicação tão precoce não podia dar tempo ainda à evolução do pensamento de Heidegger, que foi amadurecendo precisamente no mais geral e peculiar de suas profundas e novas concepções. Com efeito, no momento em que a ‘Análise existencial psiquiátrica’ apareceu, esta se referia apenas à primitiva obra de Heidegger. É de admirar, não obstante, que já então o trabalho de Binswanger lograsse captar perfeitamente e tornar bastante utilizável o primeiro e provisório ímpeto da Analítica existencial heideggeriana” (Boss, 1958: 118).

Um problema central em Binswanger consiste na subjetivação da estrutura formal do ser-no-mundo, exposta por Heidegger em *Ser e tempo*. Com isto, o ser-no-mundo, como “suporte do campo luminoso ineludível do ser”, vê-se transformado “no simples conceito de subjetividade da antiga representação sujeito-objeto, ampliado e tornado mais utilizável” (*Ibid.*: 119-120).

O horizonte conceitual da analítica existencial não admite, segundo Boss, a postulação de “desvios” do ser-no-mundo e de modificações dos “modos de existência”. Como estrutura “constante e básica” do Dasein, o ser-no-mundo condiciona todo comportamento ou atitude, não estando sujeito, portanto, a desvios, quedas ou ascensões.

Boss questiona também a concepção, presente em Binswanger, de que os neuróticos e psicóticos movimentam-se em “organizações do mundo” próprias. Uma tal posição parte implicitamente do pressuposto de que, de início, há algo simplesmente dado que, num segundo momento, torna-se acessível ao homem pela via de uma determinada organização de mundo.

A concepção do cuidado em Binswanger é vista por Boss como excessivamente limitada. O cuidado tem ali o caráter de uma “mera determinação antropológica”. Em seguida a essa determinação, Binswanger busca complementar, com argumentos apenas aparentemente válidos, a sua interpretação unilateral do cuidado através do conceito de “amor”. Boss continua:

“Para a ontologia fundamental, o ‘cuidado’ é, antes de tudo, a denominação da estrutura ekstático-temporal fundamental do existente [Dasein], isto é, da interpretação do ser. Por isso, o amor, a amizade e a esperança... não se baseiam menos decisivamente no ‘cuidado’ como interpretação do ser quanto o cuidado pensado em sentido antropológico. Todas essas possibilidades concretas de relação do homem, e igualmente de outros modos existenciais de comportamento, como... o ódio ou a despreocupação indiferente pelos semelhantes e pelas coisas, se movem sobre uma e a mesma base essencial: a do ser-no-mundo, analítico-existencialmente invulnerável, e concebido como interpretação do ser” (Ibid: 127).

Boss ressalva que apesar de todas as limitações da análise existencial psiquiátrica, Binswanger contribuiu de forma considerável para o progresso da psiquiatria, e também da psicanálise.

Um dos aspectos positivos da abordagem de Binswanger liga-se justamente à concepção de homem como subjetividade, uma vez que, com isto, se torna possível representar de modo prático a “estruturação anímico-corporal” do homem.

Um outro aspecto positivo liga-se à adesão de Binswanger à perspectiva fenomenológica, que o levou a privilegiar, ao contrário do que faz a psicanálise, o manifesto face ao latente. Essa opção se refletiu em seus estudos de caso, nos quais podem ser encontradas descrições muito cuidadosas e profundas dos fenômenos psicopatológicos.

Segundo Boss, um mérito ainda maior do trabalho de Binswanger consiste na crítica à teoria psicanalítica. Essa crítica constitui-se como um esclarecimento “difícil de superar em profundidade e amplitude espiritual” e é ao mesmo tempo uma “magnífica valorização” da obra de Freud.

“Devemos também a esse trabalho crítico de Binswanger o [fato de] que nós mesmos fixássemos a atenção sobre os pontos principais da essência da prática psicanalítica, e nos contentássemos tão-somente com indicações sumárias sobre a sua teoria. Pois sobre esta, Binswanger, já em 1936,¹²⁰ havia dito todo o essencial” (Ibid: 131).

Depois da consideração da posição assumida por Boss face a Binswanger, cabe apresentar o modo como Boss articula o pensamento de Heidegger com a dimensão prática da psicanálise, tal como constituída por Freud.

4.2. *Daseinsanálise e psicanálise*

A tese central da obra em que Boss (1958) tenta articular a analítica existencial de Heidegger com a prática psicanalítica é a seguinte: a compreensão do ser do homem, *explícita* na analítica existencial, sempre orientou, de fato e *implicitamente*, a *terapia* psicanalítica.

Expondo a evolução da técnica psicanalítica em Freud, Boss destaca como conquistas fundamentais o reconhecimento da importância de uma *análise das resistências* e do papel da *transferência*. “Ambos os fenômenos, *resistência* e *transferência*, que foram prontamente descobertos por Freud, formam, segundo suas próprias palavras, os pilares fundamentais da prática psicanalítica” (Ibid: 29).

Quando Boss se refere à resistência e à transferência como “fenômenos”, fica evidente a intenção de estabelecer uma nítida distinção entre a dimensão propriamente experiencial da psicanálise e o domínio teórico-especulativo. Boss reconhece a importância *fenomenológica* da resistência e da transferência, rejeitando, no entanto, a superestrutura teórica a elas associada.

A técnica das associações livres e a “atenção flutuante” são também vistas como constituintes legítimos da prática psicanalítica. Esses elementos reunidos formam, segundo Boss,

¹²⁰ Neste passo Boss com certeza tem em mente o trabalho *A concepção freudiana do homem à luz da antropologia*, publicado justamente em 1936.

o “autêntico núcleo” da psicanálise. As considerações teóricas posteriores e a perspectiva dinâmica do psiquismo não guardam com esse núcleo nenhuma relação essencial.

Como já se adiantou, Boss vê uma concordância entre a prática psicanalítica e a compreensão analítico-existencial do ser do homem. Para ele, “salta à vista o acordo do conceito de essência humana, que sempre esteve na base da terapêutica psicanalítica de Freud, com a articulada explicação do existente (*Dasein*) que Heidegger oferece em sua ontologia fundamental” (*Ibid*: 101).

De início, Boss destaca que em todas as passagens fundamentais dos trabalhos de Freud sobre a técnica da psicanálise aparecem termos que Heidegger viria a utilizar mais tarde em seus escritos para caracterizar a essência do homem. Tanto Freud quanto Heidegger falam em compreensão, abertura, clareza, verdade e liberdade.

“Desde logo, Freud, em sua experiência pré-teórica e imediata do homem, falava sem construir os pensamentos ontológicos que já aparecem explícitos nas formulações de Heidegger. Quem disto, não obstante, crê poder deduzir uma objeção contra a comparação de ambas as terminologias deixa transparecer tão-somente que suas idéias [as de Freud] se movem ainda na esfera representacional da doutrina platônica dos dois mundos” (*Ibid*: 101-102).

No contexto da relação psicanalítica, essa experiência imediata do ser do homem traduz-se numa advertência de Freud: o analista deve evitar intromissões, a título de assistência, na vida de seu paciente. Ao se referir à contraparte positiva dessa advertência, Boss traduz a perspectiva psicanalítica em linguagem analítico-existencial: a postura psicanalítica corresponderia à preocupação que se antepõe ao outro para torná-lo livre para as suas próprias possibilidades.

Ele afirma também que a análise das resistências deixa aparecer um “importante traço estrutural humano”, que é a fuga de si-mesmo para a dispersão cotidiana do *impessoal*. “Por isso, Freud aconselha com tanta insistência, na terapêutica psicanalítica, a combater sempre e antes de tudo as contratendências e resistências por um estar-para-si-mesmo (*Zu-sich-selbs-stehen*) aberto por completo” (*Ibid*: 72).

O combate às resistências, segundo Boss, é favorecido pelo “cerimonial” clássico da psicanálise, que aqui será chamado de “prática do divã”. Diz ele que o “repouso corporal

horizontal” do paciente contribui para que o “deixar-se descobrir” aconteça. Deitado, o paciente tem mais possibilidades de relaxar e, por assim dizer, abandonar-se a si mesmo.¹²¹

Boss admite a possibilidade de abrir mão do cerimonial clássico apenas nos casos em que este procedimento não se revelar muito útil durante uma grande parte do percurso analítico.¹²²

Na perspectiva analítico-existencial, o “traço fundamental” ou o “caráter decisivo” do humano é a *primordial interpretação do ser*.

“A primordial interpretação do ser, estabelecida como caráter básico da essência humana, não é um postulado teórico, e sim um fato. Pois ainda que não saibamos o que ser significa, sempre precisaremos, ao perguntar ‘o que é ser?’, apoiar-nos em uma certa compreensão primária do é, mesmo que, em verdade, não possamos fixar conceitualmente o que ‘é’ significa” (Ibid: 85).

Se, como diz Boss, Freud não tivesse de fato e implicitamente compreendido o traço fundamental da essência do homem, ele não teria podido superar uma teoria da repressão “puramente biológico-natural”, tal como se encontra em Breuer e Janet. E no entanto, a compreensão explícita da ser do homem como ser-livre, propiciada pela analítica existencial, “é a condição primordial de possibilidade de toda prática psicanalítica, tal como Freud nos ensinava” (Ibid: 106).

O psicanalista que se deixe influenciar pelas idéias analítico-existenciais nunca mais desvalorizará qualquer comportamento de seu paciente em favor de uma “teoria inadequada”. Tampouco buscará persuadi-lo de que a maior parte do que experimenta consiste em “*propriamente nada mais que*” encobrimentos, ocultando desejos e tendências contrários. Boss continua:

“Isto não exclui, de modo algum, o saber do psicanalista de que, além de, e junto com o aspecto essencialmente consciente de seu doente, pertencem à sua natureza muitas outras possibilidade de existência, inclusive contraditórias e opostas, e, sobretudo, inconscientes, que convém aclarar. Alguns de seus

¹²¹ “A atitude convencional de médico e paciente sentados frente a frente é, ao contrário, o paralelo corporal do conceito tradicional de dois sujeitos, inteiramente distintos, que se defrontam, e da afirmação ou sustentação de toda a hierarquia de valores, opiniões e estruturas que o paciente traz” (Boss, 1958: 72-73). Boss afirma também que a atitude convencional prejudica o psicanalista, uma vez que dificulta o estabelecimento da atenção flutuante. “Essa é, contudo, a condição imprescindível do poder permanecer em silêncio do psicanalista, já que uma escuta correta e aberta, e uma dedicação ao ainda oculto ser-total do enfermo é sempre e unicamente o que permitirá restituí-lo livremente a seu próprio mundo” (Ibid: 74-75).

¹²² Deve-se ressaltar que em sua obra mais abrangente – *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, de 1975 – Boss (1994: 258-259) mantém essa mesma posição.

modos conscientes de comportamento haveriam de ser, inclusive, faticamente exagerados para manter aqueles outros na sombra. Mas, desde logo, não são de modo algum 'nada mais que', e sim fenômenos de um tipo não menos autóctone que as possibilidades de relação que ainda permanecem inconscientes. Por isso, há que deixá-los... valer em seu próprio conteúdo, e não desvalorizá-los e negá-los por completo, conduzido por um verdadeiro afã de desmascaramento” (Ibid: 159-160).¹²³

Boss apresenta, então, um exemplo prático, no qual a sua perspectiva é contrastada com a posição da psicanálise ortodoxa, e também com a da psicologia analítica de Jung.¹²⁴

O paciente é um médico de 32 anos, solteiro e sem religião, no início de seu “terceiro e último tratamento psicanalítico”. Ele demonstra um grande sentimento de culpa, que acompanhando-o desde longa data fora crescendo até converter a sua vida “em uma cadeia de atos de autopunição e intenções de autoaniquilamento” (Ibid: 164).

Entre os 25 e 28 anos, o paciente havia se submetido a uma longa psicanálise nos moldes freudianos ortodoxos. Nessa análise, os seus sonhos apontavam sempre, e com toda a clareza, para um complexo edípico e de castração. Nos sonhos ele se via com freqüência relacionando-se sensualmente com figuras maternas, e às vezes com a própria mãe, para em seguida ser castigado por uma figura paterna. Essa figura fazia constantes referências a uma “mutilação de típico símbolo fálico”, ocasionando grande pânico no paciente.

“Nem este nem o analista podiam subtrair-se à convicção de que as ações de autoagressão deste enfermo tendessem a outra coisa que ao apaziguamento de seu sentimento de culpa e temor da castração. Tão só que no transcurso da análise a escolha entre os mil símbolos fálicos possíveis recaiu sempre em torres de igreja, sobretudo de estilo gótico elevado” (Ibid: 164).

Em um desses sonhos, o paciente encontrava-se na parte térrea de uma dessas torres quando um velho, muito semelhante a um seu antigo professor de anatomia, golpeou a base da

¹²³ Boss reconhece “fatos e modos de conduta inconscientes”, mas não aceita o procedimento freudiano de deduzir desses fatos a existência de um “domínio especial” – o Inconsciente – de caráter abstrato.

¹²⁴ Para Boss, Jung fica apenas na intenção de se ater a estritos princípios fenomenológicos na elaboração de sua psicologia. A teoria do inconsciente coletivo é de natureza eminentemente especulativa. Assumindo pressupostos filosóficos “impensados”, que remontam ao neoplatonismo de Plotino, Jung acaba por submeter um conjunto de fenômenos perfeitamente determinados (os que constituem a base de sua teoria) à camisa de força sistemática de “aparatos psíquicos” postos em ação pela libido. “Jung tem, desde logo, em comum com Freud, o ser também um observador genial. Mas suas hipóteses filosóficas, não reconhecidas como tais e adotadas sem crítica alguma, encerraram nele mesmo o verdadeiro fenomenólogo” (Ibid: 62). Boss acrescenta que apesar de, em sua maioria, os conceitos de Jung serem obscuros, eles apontam para novos territórios que permaneciam totalmente fechados para a teoria de Freud.

torre com uma espécie de bisturi de proporções gigantescas, para fazê-la tombar por sobre o sonhador.

Boss observa que apesar de o paciente ter aprendido, a partir de “cuidadas indicações” do analista, a tomar as torres dos sonhos como símbolos fálicos e a ver no professor de anatomia o pai castrador velado simbolicamente, “nem variava a curiosa monotonia de seus sonhos nem a psicanálise, durante três anos inteiros, logrou influenciar a estereotipia de sua conduta vital nem a crônica morbidez de seu estado” (*Ibid*: 165).

Um certo alívio dos sentimentos de culpa ocorreu quando o paciente decidiu procurar um outro psicoterapeuta, desta vez junguiano. Nessa nova experiência, ele se sentiu mais seguro, por não ter mais que deitar-se no divã. Naturalmente, o analista junguiano interpretou as igrejas dos sonhos do paciente como imagens religiosas e demonstrou, através de “numerosas provas mitológicas e etnológicas”, que as suas representações religiosas correspondiam a uma função psíquica de caráter originário.

A convicção de que seus sonhos religiosos tinham origem em estruturas arquetípicas do inconsciente coletivo trouxe ao paciente uma certa tranquilidade, uma vez que agora ele não mais se sentia isolado do resto da humanidade.

Porém, ao final do segundo ano de análise deu-se um novo estacionamento. Nesta ocasião, o psicoterapeuta dirigiu-se ao paciente afirmando não ter mais nada a lhe ensinar, o que era o mesmo que dizer que o prosseguimento da análise não se justificava. O paciente deveria seguir em frente, confiando em si mesmo e deixando de se considerar como doente.

Na medida do possível, ele procurou seguir os conselhos de seu segundo analista. Buscou interessar-se um pouco mais pela sua atividade médica e não se afastou dos estudos psicológicos. No entanto, continuava insatisfeito. Resolveu então dedicar-se a um *hobby*, começando a colecionar vasos de cristal. Logo passou a se sentir possuído por impulsos obsessivos de limpeza. As peças de sua coleção tinham de estar sempre imaculadamente limpas. Também as suas roupas tinham de estar invariavelmente impecáveis.

Dois anos depois, iniciou uma terceira psicoterapia, com Medard Boss. Uma frieza afetiva havia se apoderado dele. Logo de início, o paciente afirmou que buscara um novo tratamento tão-somente por lhe faltar melhor opção, já que, em verdade, percebera por experiência própria que em psicologia tudo girava “em um círculo sem saída”. Com grande perspicácia, ele explicava a Boss que considerar a religiosidade, por exemplo, como “simples reduto da sublimação de um

vínculo libidinoso-infantil” ou tomá-la como originada em um arquétipo do inconsciente coletivo, no fundo dava no mesmo.

‘Pois quando se imagina o deduzir um A de um B, de um C ou de um X, sempre ficará o A, como tal..., degradado a alguma forma de inautenticidade (...) O mundo dos psicólogos modernos seria ainda em grande parte um mundo de fantasmas. Pois eles se aferram ao conceito de realidades psíquicas sem haver demonstrado faticamente...a ‘realidade’, o ser atual, sequer de uma só ‘psique’” (Ibid: 167).

Diante disto, Boss recomendou que o paciente buscasse, “desta vez”, examinar as coisas sem psicologia. Convidou-o a voltar à posição clássica no divã e transmitiu a ele a “regra fundamental” da psicanálise: a de falar, sem reservas, sobre tudo o que viesse à mente.

A primeira grande dificuldade dessa análise apresentou-se seis meses depois de seu início, quando o paciente começou a sonhar seguidamente com banheiros fechados. Para Boss, sonhos como esses são sempre “sinais seguros” de que o sonhador teria que manifestar algo oculto em seu interior, mas recusa-se a fazê-lo.

O paciente mostrou-se irritado com o fato de que esse sonhos, de certa forma, o faziam retornar ao contexto de sua primeira análise. Também era-lhe motivo de incômodo ter de novo que suportar a atitude silenciosa do analista.

“De fato, o psicanalista se limitava, seguindo o sábio conselho de Freud, a fixar a atenção do enfermo, com não mais que uma ou duas frases em cada ocasião oportuna, sobre a resistência, sobre o fechamento de suas portas de banheiros, e com isto, simultaneamente, discutir a inacessibilidade encontrada pelo sonhador a esses lugares, O psicanalista ficou surpreendido com esse ‘exagerado esteta’ e pulquíssimo colecionador de peças de cristal por sua suspeitosa excitação ante o admitir como sinal de violenta resistência contra o tratamento suas portas de banheiro fechadas. Quis, no entanto, sobrevalorar a solidez anímica de seu paciente” (Ibid: 168).

Boss teve que reconhecer seu erro de avaliação quando viu manifestar-se no paciente a “baixa” produtividade própria das psicoses mais graves. As “esferas excrementícias”, não podendo mais temporalizar-se como resistência sob a forma de colecionismo neurótico-obsessivo, começavam a se presentificar.

O prelúdio do surto psicótico foi também um sonho. Novamente encontrava-se o paciente diante de uma porta de banheiro fechada. Mas agora sua necessidade de defecar era tão grande

que ele, usando toda a sua força, conseguiu arrombá-la. No entanto, o que se deu a ver diante dele não foi o esperado banheiro, mas uma pia batismal, numa grande igreja. A corda usada pelo sacristão para fazer soar o sino da igreja pendia sobre a pia. Na situação de urgência em que se encontrava, não ocorreu ao sonhador outra coisa senão subir na pia com o auxílio da corda e, agarrado a ela, defecar naquele vaso sagrado. A defecação não terminava nunca e ele acabou preso até aos joelhos em suas próprias fezes. Buscando escapar da crescente massa de excrementos que o envolvia, o sonhador tentou subir pela corda até à torre da igreja, mas não conseguiu. Ele continuou tentando até encontrar-se preso à própria corda, que se enroscara em seu pescoço. Simultaneamente, devido às tentativas de subir pela corda, o sino entrou em movimento e começou a soar. O momento mais terrível se aproximava. A cada badalada do sino, a corda foi inexplicavelmente se enrolando em seu eixo, fazendo com que o corpo do sonhador, tracionado pela corda e preso à pia, ameaçasse partir-se em dois. Dores terríveis o despertaram de seu sonho. Neste momento, o paciente ouviu vozes que o insultavam, chamando-o sobretudo de “cagão”. Teve também alucinações olfativas, sentindo principalmente o cheiro de excrementos. Boss continua:

“Nos dias seguintes, estava enfurecido com o analista, porque o havia feito ver toda a sujeira de sua materialidade, arrebatando-lhe, com isto, a sua dignidade humana. Em uma crise de ira...quebrou os dois grandes vasos do consultório; um no chão e o outro contra a parede, quase roçando a cabeça do analista...Mas, diante da calma de seu médico, a cólera do enfermo se dissipou prontamente. Voltou a sua casa chorando e se meteu na cama com os olhos cerrados, passando dois dias em um estado catatônico. O aspecto psiquiátrico-clínico do caso não era o de uma crise histérica, mas o de um típico surto esquizofrênico. Seu psicanalista não abandonou o enfermo; esteve sentado ao seu lado todos os dias e parte das noites, o alimentou primeiro com a sonda, fazendo-o logo tomar alimentos com a sua própria mão, como uma enfermeira. Quarenta e oito horas mais tarde, no momento de despertar do estupor, o enfermo abraçou o seu médico violentamente e com força, tal como um menino pequeno se agarra à sua ama, exclamando muitas vezes: ‘Mamãe, mamãe, carinho, carinho’” (Ibid: 170).

Algumas semanas depois, a psicanálise pôde ser retomada. O paciente agradeceu então a Boss por tê-lo aceitado e ajudado a compreender que o seu “ser material” não era vergonhoso.

Boss esclarece que aquele paciente havia anulado de tal modo a sua relação com o campo fenomênico terreno-fecal que acabou por cair completamente em seu domínio. As alucinações

auditivas e olfativas que surgiram no estado psicótico refletiam esse estado de coisas. No entanto, esses “erros sensoriais” não devem ser tomados como derivações de excitações cerebrais ou de “afetos internos”, passíveis de ser projetados para o “mundo externo”.

Para Boss, a relação com o mundo que faticamente correspondia à estrutura do eu do paciente era de natureza infantil. Por isso, foi necessário conceder a ele a possibilidade de “retroceder em sua história vital” para poder refugiar-se no comportamento de uma criança pequena. A partir de então, o paciente conquistou uma relação livre e aberta em domínios cada vez mais amplos.

*“Durante longo tempo, apenas uma coisa o enfermo não pôde desculpar: que tipo de espírito destruidor havia introduzido em seu sonho a ação blasfema de defecar deliberadamente na igreja e na pia batismal. Muito o ajudou aqui a questão colocada pelo médico de se não é certo que o homem, sempre e por sua própria essência, se encontra como que solicitado ou submetido à **tensão entre a terra e o céu** [grifo nosso]. Talvez tenha sido precisamente essa tensão a que o destroçou em seu sonho e no surto psicótico que se seguiu, uma vez que ele não aceitou plenamente, de modo real, em sua própria vida nem o terreno-fecal nem o celeste e sagrado” (Ibid: 172).*

Esse exemplo clínico traduz coerentemente a proposta de articulação da *prática* psicanalítica com a compreensão existencial heideggeriana.

No trabalho em que ele se insere, Boss ainda se coloca explicitamente como psicanalista. Posteriormente, isto já não se verifica. No entanto, a aceitação da psicanálise em sua dimensão prática permanecerá até o fim.

A apropriação do pensamento de Heidegger, por sua vez, é discreta, mas consistente, extrapolando inclusive o âmbito da analítica existencial de *Ser e tempo*. Isto se verifica, por exemplo, quando da referência à “tensão entre a terra e o céu”, que nos remete ao diálogo do “segundo Heidegger” com Hölderlin.

4.3. *A interpretação dos sonhos*

A segunda obra de Boss sobre o sonhar, publicada cerca de 20 anos depois de seu primeiro livro sobre o tema, oferece um amplo panorama da prática de interpretação de sonhos na perspectiva do autor.

Através da consideração de alguns exemplos colhidos por Boss, será possível perceber as diferenças que separam a perspectiva em questão da que é própria das “psicologias profundas” de Freud e Jung. Por outro lado, esses exemplos permitirão uma melhor visualização do modo como Boss se apropria da fenomenologia hermenêutica de Heidegger.

Mas antes de apresentar os exemplos de Boss, cabe acompanhá-lo em algumas de suas observações sobre a concepção do sonhar característica das psicologias profundas.

Logo no início de seu livro, Boss (1979) constata que a esperança científica de Freud em atingir no âmbito da psicanálise uma concordância na interpretação de sonhos análoga à alcançada pelos arqueólogos na decifração de textos antigos não se confirmou. Ele faz referência a uma série de estudos, levados a efeito por psicanalistas, nos quais a inexistência de parâmetros seguros para a interpretação dos sonhos é destacada.¹²⁵

Boss traz também o testemunho de Wittgenstein, que em uma de suas “Palestras sobre Estética”, faz uma crítica à teoria freudiana dos sonhos. O trecho em Boss é o seguinte:

“Na terceira de suas ‘Palestras sobre Estética’, nas quais este termo é empregado no seu sentido mais amplo significando ‘a percepção do conteúdo’, Wittgenstein ilustra a sua noção dos limites da linguagem científica através de uma crítica à teoria freudiana dos sonhos. Ele menciona um exemplo que Freud chamou de ‘lindo sonho’. Neste sonho, uma paciente desce de uma elevação, avista flores e arbustos, quebra um galho de árvore, e outras coisas mais. Freud, escreve Wittgenstein, interpretaria o sonho com base puramente em associações sexuais, ‘o material sexual mais grosseiro, as mais abomináveis indecências – indecências de A a Z, por assim dizer’. ‘Mas’, Wittgenstein imediatamente replica, ‘o sonho em si não foi lindo? Eu diria à paciente: “Estas associações deixam o sonho feio? Ele foi lindo, e porque não haveria de ser? Sinto-me inclinado a pensar que Freud tapeou a sua paciente”. Naturalmente Wittgenstein não pretende dizer que Freud levou a paciente por um caminho errado intencionalmente. Apenas quer dizer que Freud lhe ofereceu uma explicação que não condiz com o conteúdo da sua experiência onírica, uma interpretação que pretende ser uma explicação mas não é. ‘Pois explicações genéticas jamais captam (nem sequer parcialmente) o conteúdo experiencial de algo’” (Boss, 1979: 20).

¹²⁵ Num desses estudos, de autoria de M. D. Zane, cinco psicanalistas participantes de um seminário sobre sonhos são convidados a ouvir a gravação de parte de um diálogo do próprio Zane com um paciente na situação analítica, e a interpretar o relato de um sonho, presente nesse fragmento. A discrepância das interpretações reflete o estado de coisas que Boss quer destacar. Cf. Boss, 1979: 22-23.

Boss acrescenta que mais adiante, no mesmo texto, Wittgenstein lança mão da expressão “Cada coisa é o que é, e não outra coisa qualquer”, de modo a concluir sua crítica à teoria freudiana dos sonhos. Em linhas gerais, esse dito – e a afirmação de Wittgenstein que fecha a citação acima – corresponde à perspectiva *daseinsanalítica* face ao sonhar.

Buscando um novo começo para a análise dos sonhos – e reconhecendo o expressivo papel desempenhado pelo “simbolismo” nas teorias tradicionais – Boss traz como exemplo uma situação na qual um cão de carne e osso encontra-se com um ser humano em estado de vigília, para então se perguntar: Por que não podem os cães que encontramos em sonhos permanecer meros cães? Qual a justificativa para interpretar um cão que aparece em sonho como a “personificação” de traços animais do próprio sonhador? Uma tal significação “simbólica” do cão pressupõe que o sonhador tenha, através de algum mecanismo endopsíquico, “criado o cão sonhado dentro de si e dado à sua criação um significado ainda maior que qualquer deus estaria em condição de fazer” (*Ibid.*: 40).

Para Boss, nada confirma a existência de “fabricantes de cães” endopsíquicos. As formas propriamente humanas de experienciar o que vem ao encontro nos sonhos coincidem com as que vigoram no estado de vigília.

“É só quando deixamos um cachorro sonhado ser simplesmente um cachorro que ele começa a estimular o nosso pensamento. O próprio fato de o sonhador humano perceber um cão em vez de, digamos, um leão feroz ou um peixe, uma criatura domesticada de sangue quente em vez de uma planta ou pedra, conta a nós, sonhadores despertos, algo essencial. Permite-nos reconhecer que, pelo menos durante o sonhar, algo da natureza de um cachorro está afetando profundamente o sonhador. A mera presença de um cão diz que a existência do sonhador está suficientemente aberta para admitir o fenômeno cão dentro de sua percepção onírica” (*Ibid.*: 41).

Um outro aspecto relevante diz respeito ao modo como o próprio sonhador se relaciona com o cão percebido.

Atentando para essas duas circunstâncias – *o que se mostra ao sonhador e como ele se dispõe e comporta diante do que se revela* – o interprete poderá aceder “a uma compreensão total da existência do sonhador durante o período de sonho” (*Ibid.*).¹²⁶

¹²⁶ Boss admite a possibilidade de uma “compreensão fenomenológica dos elementos oníricos na totalidade de sua significação” (1979: 41). Mais adiante, após a apresentação dos exemplos, essa questão será retomada. Por ora basta ressaltar que em Heidegger a *lethe* (velamento) é o fundamento da *aletheia* (desvelamento).

Boss ressalta que a aplicação terapêutica a partir da compreensão alcançada só pode se estabelecer quando é dada ao paciente a possibilidade de comparar a sua situação existencial no sonhar com a que vigora no estado de vigília. A questão a ser formulada nesse contexto é a de se a pessoa, agora desperta, “é capaz de reconhecer traços de sua própria existência que são idênticos em essência aos traços dos fenômenos que pode perceber no estado de sonhar, porém só fora de si própria, em objetos, animais ou seres humanos ‘externos’” (*Ibid*: 43).

Boss estabelece uma clara diferenciação entre a “reinterpretação em nível subjetivo” de um elemento onírico e a “utilização fenomenológica” desse elemento com objetivos terapêuticos. No primeiro caso, o paciente, na melhor das hipóteses, tem acesso a uma compreensão intelectual. No segundo, um bom resultado virá caso o paciente sinta possibilidades existenciais em si mesmo que correspondam à significação dos fenômenos experimentados em sonho. Então, “a percepção apropriada revelar-se-á vindo do coração do paciente e será abraçada” (*Ibid*).

Serão agora apresentados alguns exemplos de sonhos de pessoas consideradas *mentalmente perturbadas*. Deve-se destacar que Boss entende por “perturbação mental” o prejuízo patológico do livre exercício de uma ou mais possibilidades existenciais. O prejuízo de possibilidades existenciais é patológico quando vem acompanhado “de desordens suficientes para causar sofrimentos na pessoa afetada e em outros seres humanos, particularmente seus parceiros amorosos” (*Ibid*: 68).¹²⁷

Boss traz um relato de sonho cuja interpretação clarificará os pontos abordados acima. No que diz respeito ao fator “percepção de possibilidades existenciais”, esse exemplo revela uma condição de estreitamento existencial típico da neurose.

Trata-se de uma paciente, casada e mãe de dois filhos, que buscou a daseinsanálise devido a um problema de frigidez. O relato é o seguinte:

Eu sonhei que tinha que declinar um substantivo em latim, um daqueles cujo final masculino disfarça o gênero feminino. Eu tinha que decliná-lo com um adjetivo, de modo que os finais femininos do adjetivo traissem o verdadeiro gênero do substantivo, apesar de suas formas masculinas. Mas eu tive dificuldade em fazer a tarefa; na verdade, nunca consegui terminar. Mesmo enquanto sonhava, eu não tinha certeza de qual era a palavra envolvida.

¹²⁷ Para Boss, as formas de perturbação mental abrangem os seguintes grupamentos nosológicos: 1. Histeria clássica ou obsessão com sintomatologia específica; 2. Personalidade histérica ou obsessiva, sem sintomas específicos evidentes; 3. Distúrbios chamados “psicossomáticos”; 4. Neuroses de pessoas padecendo de um “descontentamento geral”, sem qualquer outro sintoma; 5. Depressão branda e profunda; 6. Atitudes de indiferença geral, desespero, tédio e sentimento de ausência de sentido da vida; 7. Psicose. Cf. Boss, 1979: 68-69.

De início, Boss apenas reiterou o essencial do relato da paciente. Este primeiro passo, meramente “repetitivo”, permitiu, no entanto, que a paciente percebesse que em seu sonho ela buscava demonstrar a “feminilidade inata”, mas velada, de um substantivo aparentemente masculino, tendo como único recurso disponível algo “alheio”, no caso o adjetivo feminino.

A utilização de interpretações “simbólicas” nesse contexto acabaria por distorcer o ser-no-mundo onírico da paciente, comprometendo a possibilidade de que ela chegasse a perceber a sua “condição global presente”. Neste caso, tanto o terapeuta quanto a paciente “deixariam...de considerar a medida em que a sonhadora falhou em perceber que *era ela própria* que estava ocultando a sua feminilidade atrás de uma aparência masculina” (*Ibid*: 70).

Esse ato de ocultação mostrava-se apenas através de um elemento de uma língua “morta”, sem significado definido. Para Boss, isso apontava para o fato de que naquele momento a paciente ainda não adquirira condições para apreender, seja em sonho, seja desperta, a necessidade de modificar-se, isto é, de “declinar” seu comportamento masculino para que sua feminilidade pudesse começar a se manifestar, mesmo que de início apenas por meio de algo “afixado periféricamente” a ela, ou seja, um adjetivo.

Ainda mais oculto para a paciente eram o lugar de onde partira a exigência de mudança e o autor dessa exigência.

“Ela nem sequer se perguntou, ao sonhar, quem lhe pedira para demonstrar o gênero feminino no longínquo domínio da gramática latina. Como uma menininha de escola, ela obedeceu sem questionar a um professor rígido e invisível. Mas não conseguiu completar a tarefa que lhe foi exigida. Desperta ou sonhando, ela não tinha a mais vaga idéia das origens daquilo que lhe foi ordenado” (*Ibid*).

Os males que as interpretações simbólicas podem causar são maiores justamente nos casos em que o paciente permanece fechado à compreensão de sua situação existencial. Um dos grandes problemas que daí pode advir é o da intelectualização. A apreensão meramente intelectual não permite que *insights* sobre aspectos fundamentais do ser-próprio aconteçam. Para Boss, o paciente só se engaja num processo efetivo de transformação com base em tais *insights*, porque assim ele sente “não ter outra escolha”. A “expansão da consciência” propiciada pela terapia como que exige a modificação da relação do paciente com o mundo.

As intervenções terapêuticas devem ser feitas em forma de perguntas, porque isto permite ao paciente concordar ou não. Intervenções afirmativas, ao contrário, “tendem a forçar o terapeuta a assumir um papel de figura de autoridade, ao mesmo tempo que obrigam o paciente a um comportamento subordinado, infantil” (*Ibid*: 72).

No caso em questão, uma indagação pertinente seria a de se a paciente não considera estranho o fato de no sonho ter recebido uma tarefa tão desligada de si mesma, e além disso de caráter tão abstrato.

Diante dessa colocação, a paciente acabou por tomar consciência do afastamento que no sonho a separava da palavra latina. Com isto, surgiram de forma espontânea recordações de situações, inclusive infantis, em que o seu comportamento fora distante. Pouco depois, a paciente começou a compreender as razões de seu comportamento: seus pais a haviam incentivado com freqüência a manter um comportamento de alheamento diante das coisas.

“Se, ao contrário, o terapeuta começa a procurar memórias antigas da infância antes que a paciente tenha tido uma oportunidade de crescer totalmente cônica dos padrões comportamentais que governam a sua existência desperta e o seu sonhar, a terapia está sujeita a acarretar um trabalho de Sísifo. Mas se a paciente é levada a questionar sua distância das coisas que encontra, em vez de tê-la como certa, ela poderá sentir a possibilidade de estabelecer relações muito próximas com os entes do seu mundo presente. À luz desta liberdade, pacientes (não só esta a que nos referimos no momento) descobrem que podem se recordar sem esforço de quando se originaram suas perturbações neuróticas. Essa percepção da sua historicidade é em si altamente liberadora. Ela faz com que os pacientes tomem consciência do fato de que a sua estrutura patológica atual de existência não é imutável e eterna, mas tornou-se como é no decorrer das suas experiências de vida. Isso significa ao mesmo tempo que ela pode ser mudada” (*Ibid*: 72).

Um outro paciente de Medard Boss, solteiro, com 28 anos, relata o seguinte sonho:

Na noite passada eu sonhei que estava dormindo. No sonho eu acordei e olhei pela janela da casa dos meus pais. Dois exércitos inimigos estavam nos campos. Começaram a lutar. Eles estavam chegando mais perto da casa e eu fiquei com medo que eles pudessem entrar, então corri e fechei todas as portas, e fui para o quarto da minha mãe. Ela estava deitada na cama. Eu pulei para a cama. De repente tudo ficou quieto e tranqüilo. Os tiros lá fora pararam. Eu pude dormir outra vez.

De início, Boss destaca a importância de considerar fenomenologicamente a situação espacial do sonhador, isto é, o seu “lugar-no-mundo”. No sonho, o rapaz desperta na casa de seus

pais. Em seu despertar – como o paciente viria depois a esclarecer – ele não se sentia como um adulto, e sim como um menino de 12 anos. O tempo no sonho relatado é o *agora*. E no entanto, o sonhador existia como criança assustada na casa dos pais, vindo a encontrar tranqüilidade apenas na cama da mãe.

Do ponto de vista terapêutico, a importância dos acontecimentos oníricos será desconsiderada se o analista “os encarar basicamente como um convite para buscar alguma experiência patogênica que deve ter ocorrido durante a vida desperta mais ou menos dezesseis anos atrás, e que funcionou como causa do sonho da noite passada” (*Ibid*: 76).

A única linha de conduta útil nesse contexto consiste em indagar do paciente se este tem consciência de que até hoje sua existência é a de uma criança que dorme junto à mãe. Boss destaca três perguntas que seria adequado dirigir ao paciente:

1. “*Não o surpreende o fato de que, ao ter aberto os olhos no sonho, o mundo inteiro fora da casa dos seus pais lhe tenha aparecido como um perigoso campo de batalha?*”.
2. “*Mesmo considerando o mundo regido pela guerra, não é também surpreendente que, em vez de se meter na briga, você exista apenas como um observador infantil assustado?*”.
3. “*Não lhe parece estranho, afinal, que até mesmo a postura de observador lhe seja assustadora, levando-o a fugir ainda mais, ou seja, para a cama da sua mãe e voltando a um sono renovado, sem sonhos?*” (*Ibid*: 77).

Nessa perspectiva, seria um erro considerar o “reco onírico” para a mãe como resultante de um desejo edipiano inconsciente. “Qualquer especulação teórica sem base fatural na experiência onírica em si só poderia ser prejudicial” (*Ibid*).

O terceiro sonho a ser apresentado foi relatado por um paciente de 35 anos. Apesar de já estar casado há cinco anos, ele só consegue relacionar-se intimamente com a mulher em fantasia, e mesmo assim a relação se resume a uma troca de “carinhos ternos”. Eis o relato:

Estou pedindo carona numa estrada rural. Um homem muito corpulento, mais ou menos da minha idade, me deixa entrar no seu carro, e segue guiando. Enquanto ele está na direção, eu o mato. Eu realmente não sei por quê, e não sinto remorso nenhum. Mas então começo a me preocupar com a polícia. Se eu não me livrar do corpo eles me prenderão por assassinato. Felizmente, o corpo ao meu lado se transforma sozinho num fósforo queimando. Basta eu deixar que ele queime até o fim, depois posso jogar o palito carbonizado pela janela e ninguém perceberá nada.

O lugar-no-mundo do sonhador é, neste caso, uma estrada rural indeterminada. Também não se sabe para onde ele vai e de onde ele vem. Ainda mais importante que isto é o fato de o sonhador não viajar utilizando-se de suas próprias forças nem com seus próprios meios. Ele segue dirigido por outra pessoa – um homem com aspecto vigoroso – num carro que não é seu.

As primeiras indicações do relato permitem a Boss indagar do paciente se ele, em sua vida desperta, encontra-se em alguma situação semelhante a do sonho. Através de uma segunda pergunta, Boss sugere indiretamente que o próprio paciente sente que não foi apenas no momento do sonho que ele esteve numa “estrada rural”, viajando não se sabe para onde, mas que essa viagem sem rumo abrange a sua existência como um todo.

A mesma estratégia terapêutica é utilizada para mostrar ao paciente que em sua “viagem existencial sem rumo” ele tem preferido movimentar-se às custas dos outros ao invés de buscar seguir com suas próprias forças.

A terceira intervenção de Boss retoma a parte final do relato. Ele pergunta o seguinte:

“Ao sonhar você se percebe assassinando o seu motorista, um homem jovem e cheio de vida, sem qualquer razão discernível. Você pode agora, no seu estado desperto, ver com mais clareza que a forma como você tem vivido até aqui tem efetivamente assassinado não um estranho, mas o potencial que reside na sua própria existência, para um comportamento vital, masculino?” (Ibid: 90).

O paciente acabou admitindo que o seu modo de agir usual correspondia ao comportamento que revelara em sonho, com a diferença de que na vida desperta esse comportamento era muito mais penetrante e abrangente. Uma espécie de “postura parasítica” dominava todas as suas relações. Num primeiro momento, ele tentou contornar a pergunta referente ao assassinato, argumentando não ter inimigos e não desejar matar ninguém.

“Só quando o terapeuta o pressionou, perguntando como estavam as coisas com o seu comportamento masculino desperto, é que ele admitiu com espanto que em algum ponto do passado a sua existência como macho robusto se esvanecera no ar. Seus pais lhe haviam dito que ele fora uma criança vivaz e ativa. Estes pensamentos levaram o paciente a se perguntar se o assassinato de suas possibilidades existenciais era responsável pelo persistente sentimento de que fizera algo errado, e o medo de ser descoberto. O terapeuta encerrou a discussão comentando: ‘Pode ser’” (Ibid: 91).

Mais uma vez, cabe destacar, com Boss, que não há nesse sonho nenhum “substituto simbólico” de algum aspecto da psique do sonhador. O motorista assassinado não era uma parte do sonhador. Ele era o que mostrava ser: um homem desconhecido. Não é necessário, portanto, pressupor a presença, no interior do paciente, de um “conhecimento inconsciente” da perda da masculinidade por ele sofrida. Para Boss, “o paciente existe no seu sonhar de modo integral, com a visão terrivelmente obscurecida, mas sua existência de forma nenhuma é dividida em ‘identidades psíquicas’ distintas” (*Ibid*).¹²⁸

Boss conclui afirmando que foi justamente a partir dessa experiência onírica que o paciente pôde iniciar um processo de abertura para si mesmo, ao reconhecer-se como assassino de possibilidades de existência própria.

O relato a seguir foi apresentado a Boss por um colega que pretendia verificar se um daseinsanalista poderia interpretar corretamente um sonho mesmo nada sabendo a respeito da vida do sonhador. A única informação fornecida a Boss foi a idade do paciente: 38 anos.

Estou andando de bicicleta, passando pela cidadezinha de Berna, cujas ruas são tão estreitas e sinuosas como eram na época em que eu lá vivi quando criança. Eu encontro um caminhão enorme com um pesado *trailer*. Alguma coisa me diz que eu devo dirigir este caminhão e levá-lo para algum lugar; então tento subir nele. No começo não tenho muita sorte, mas aí acho uma espécie de escada que me ajuda a entrar na cabine. Eu olho tudo com cuidado para me certificar de que tudo está em ordem, limpo o pára-brisa e o espelho retrovisor, e assim por diante. Então começo a andar, muito lentamente e com cuidado. É extremamente difícil manobrar esse veículo grande e pesado através das ruas estreitas e sinuosas da cidade. Eu me sinto pressionado pela responsabilidade. Mas embora seja muito difícil, consigo fazer tudo direito. Finalmente chego a uma via expressa, onde realmente começo a pisar. Mas em vez de seguir a regra de manter o caminhão à direita, eu passo para a pista da extrema esquerda, a pista de ultrapassagem, e corro tão depressa que ultrapasso todos os carros de passageiros. Enquanto estou ultrapassando esses carros, eu acordo.

O que cabe fundamentalmente destacar neste sonho é o vivo contraste entre os seus dois momentos básicos: o momento inicial, no qual o sonhador movimenta-se com suas próprias forças no universo familiar e relativamente estreito de sua cidade natal, sobre uma simples

¹²⁸ É importante citar um trecho em que Boss destaca a inconveniência da interpretação simbólica, tanto no “nível subjetivo” quanto no “nível objetivo”. “Se se fizer uma separação estrita entre o que a pessoa realmente percebe na sua existência onírica e o que é acrescentado a essa experiência através da terapia subsequente, o analista estará livre de uma tarefa desnecessária. Pois, ao deixar de lado a noção de que a interpretação é possível ‘a nível subjetivo’, ele renuncia a toda responsabilidade de decidir quando dar preferência à ‘interpretação a nível objetivo’. De fato, ambas as abordagens... são igualmente infundamentadas. [Uma] ‘Interpretação a nível objetivo’ teria concluído que a nossa amostra de sonho era um sonho de transferência. O paciente seria levado a pensar que o motorista assassinado era uma versão camuflada do seu pai ou do analista, algo inteiramente distinto do que foi percebido. Naturalmente, não há nenhuma prova concreta para sustentar tal especulação, assim como não existe prova para escorar as premissas subjacentes à ‘reinterpretação a nível subjetivo’” (*Ibid*: 92).

bicicleta; e o momento em que, obedecendo a uma “ordem estranha”, ele se apossa de um enorme caminhão, deixa cuidadosamente para trás a sua pequena cidade, e ao chegar ao amplo espaço de uma rodovia abandona todo o cuidado consigo mesmo e com os outros, num afã de superação que não conhece regras.

“Apenas a transição de um estado de espírito depressivo para um estado maniaco é análogo ao salto brusco do paciente, de um tipo de autocontrole obediente, aprendido em sua cidadezinha, para uma temeridade louca. Nenhum comportamento onírico similar jamais chegou ao meu conhecimento sem que tivesse se originado em alguém que não fosse maniaco-depressivo em sua vida desperta. O terapeuta a quem eu devo este relato de sonho confirmou que este paciente de fato experienciava as mudanças extremas de estado de espírito que caracterizam o comportamento maniaco-depressivo. Alguns dias depois deste sonho, ele realmente entrou numa nova fase maníaca após uma longa depressão” (Ibid: 121).

Com os exemplos apresentados, alguns aspectos básicos da abordagem fenomenológica do sonhar e da concepção de prática terapêutica desenvolvida por Boss foram esclarecidos. No entanto, é necessário avançar um pouco mais na discussão dos pressupostos que sustentam a perspectiva do autor.

Boss distingue claramente a compreensão fenomenológica do sonhar da *aplicação terapêutica* do que se compreendeu. O que sustenta fundamentalmente a perspectiva terapêutica do autor é a sua concepção de *liberdade existencial*. Seguindo Heidegger, Boss entende liberdade como abertura para possibilidades de ser com os outros e de ser no mundo. O que há de específico em Boss quanto a esta questão é a afirmação de uma não-equivalência entre o ser-livre no sonhar e no estar desperto. O campo de abertura do Dasein no sonhar é tido como mais limitado do que no estado de vigília. Essa pressuposição tem papel determinante na constituição da abordagem terapêutica do autor.

Boss coloca que o que vem ao encontro no estado onírico mostra-se em geral de um modo imediatamente perceptível. A menor liberdade do Dasein no sonhar relaciona-se com essa “visibilidade sensorial imediata”. Na vigília, ao contrário, o ver engloba também a possibilidade da apreensão significativa do que se mostra e da compreensão dos contextos referenciais e *possibilidades comportamentais existenciais*. “Sonhando, raramente refletimos sobre nós mesmos na tentativa de ganhar compreensão do nosso estado existencial. Raramente ocorre que

percebamos de nós mesmos a nossa própria condição existencial, que percebamos de que possibilidades...inobjetificáveis, somos constituídos” (*Ibid*: 192).¹²⁹

Como foi visto, o procedimento básico seguido por Boss no momento da interpretação consiste em apresentar ao paciente, na forma de perguntas, uma *tradução existencial* do material onírico visando a alcançar uma ressonância compreensiva e afetiva. O paciente é instado a referir à sua própria existência uma série de significados que no sonho aparecem como que concretizados em entes “externos”, imediatamente perceptíveis.

A forma como a maioria dos exemplos é apresentada pode dar a impressão de que a técnica utilizada não se apóia em uma contextualização suficiente do que deve ser interpretado. É bom ressaltar, no entanto, que o que pode vir a ser considerado como uma “contextualização insuficiente”, do ponto de vista de uma metapsicologia do sonho, pode bastar para uma abordagem fenomenológica do sonhar. De fato, Boss dispensa as “associações livres” em sua prática interpretativa, por considerar que essa técnica conduz tanto o terapeuta quanto o paciente para longe dos elementos oníricos em si mesmos. Neste caso, pode também acontecer que uma mera seqüência temporal de associações seja transformada numa cadeia de causas e efeitos. Boss também não vê como necessário o conhecimento da história de vida do sonhador. Em seu entender, a contextualização deve abarcar apenas o material biográfico para o qual os elementos do sonho apontam.

“Se, como aconteceu certa vez a um dos pacientes de Jung, o sonhador vê uma mesa e a reconhece, mesmo em sonho, como a mesma mesa cuja superfície fria o encarava penetrantemente vinte anos antes quanto seu pai o repreendia por maus resultados escolares, então a referência ao pai zangado surge da própria mesa do sonho. Esta significação contextual pertence à mesa em si, ao assumir presença temática no domínio aberto do mundo onírico do paciente” (*Ibid*: 48).

¹²⁹ Um exemplo ilustrativo dessa diferença é o do sonhar de um homem solteiro, de 40 anos: “Antes de adormecer, ele começa a divagar sobre o problema da liberdade humana. Esboça para si um contraste entre a característica de liberdade da vida nas repúblicas populares da Europa Oriental. Antes de ter adormecido totalmente, seu mundo já encolheu de tal modo que ele se acha encerrado num chiqueiro. Sua ‘prisão’ está localizada perto do posto fronteiroço Charley, a leste do muro de Berlim. Ele considera a possibilidade de fuga. Através de uma pequena abertura no muro, ele consegue ver uma campina ensolarada na parte oeste. Ele olha para essa terra aberta com saudade” (*Ibid*: 199). Com a passagem da vigília ao sonho, a atitude reflexiva dá lugar a uma atitude perceptiva de uma situação concreta que envolve totalmente o sonhador. Enquanto permanece imerso na situação onírica, o sonhador não é capaz de aceder a uma compreensão referencial mais ampla do contexto em questão. Essa possibilidade só se apresenta efetivamente após o despertar.

Agora é possível retomar a questão da possibilidade de uma “compreensão total” da existência do sonhador no contexto onírico, sustentada por Boss.

Ele reconhece que todos os elementos da existência onírica que surgem num campo de abertura referem-se a uma origem num campo oculto. Nesse sentido, deve-se admitir que a perspectiva de Boss preserva o sentido de *aletheia* no pensamento de Heidegger.

Se é assim, como compreender a afirmação da possibilidade de uma “compreensão total”? Assimilando “compreensão total” a “compreensão referencial”. A compreensão referencial fenomenológica se atém ao *todo* de relações presentes num contexto determinado ao invés de buscar, numa dimensão oculta reificada, causas que fundamentem o que se manifesta.¹³⁰

A *suficiência* da compreensão de um todo de referências num contexto onírico dado é testada na prática, através da “utilização fenomenológica” dos elementos oníricos. O daseinsanalista dirige perguntas ao paciente contendo analogias entre a situação existencial onírica e a em vigor no estar desperto. Esse procedimento envolve, evidentemente, um certo tipo de sugestão. Mas aqui o “sugestionado” tem acesso aos elementos de que dispõe o terapeuta para a elaboração de sua estratégia interpretativa. Em verdade, esses elementos são *seus*. Eles não foram descaracterizados por nenhuma intervenção teórico-conceitual cujo estatuto seja estranho ao universo do paciente ou exija, antes de tudo, uma apreensão intelectual. A reiteração prévia do relato do sonho cumpre a função de clarificar para o paciente o contexto de seu ser-no-mundo onírico, preparando um terreno comum para o questionamento.

A sugestão propiciará ou não uma ressonância afetiva e compreensiva no paciente. Em caso afirmativo ela é fenomenologicamente útil, uma vez que conduz a uma ampliação da abertura ao sentido, passível de ser desdobrada em ação.¹³¹

Por ora, é preciso destacar alguns aspectos da daseinsanálise em Medard Boss ainda não abordados. Mais especificamente, cabe apresentar algumas observações do autor sobre a etiologia e a fenomenologia do adoecer.

¹³⁰ Boss esclarece que a proposição fenomenológica de uma origem do “real” no oculto pouco tem a ver com o conceito metapsicológico de “inconsciente”. A única relação consiste em que o inconsciente “é um derivado muito abstrato, distante, antropomorfo e materializado do campo oculto primordial, do qual a existência humana tem que obter um campo claro de abertura-de-mundo” (*Ibid*).

¹³¹ A estratégia terapêutica de Medard Boss constitui-se como *uma* das possibilidades de efetivação clínica da *preocupação por anteposição* destacada por Heidegger em *Ser e tempo*. Na conclusão deste trabalho uma outra possibilidade, aberta por Figueiredo (1994) a partir de um diálogo com o “segundo Heidegger”, será apresentada.

4.4. Daseinsanálise, medicina e psicologia

Em sua obra mais abrangente, Boss (1994) expõe as bases existenciais da medicina e da psicologia, tomando como apoio o “Caso Regula Zurcher”.

Não será necessário seguir o autor em seu extenso estudo de caso para ter acesso ao que de propriamente novo se apresenta na obra em questão. Basta apenas destacar que a rica sintomatologia “psicossomática” da paciente e o longo percurso médico e psicoterápico por ela percorrido até o início de sua daseinsanálise, dão a Boss muitos elementos com que trabalhar na construção de uma abordagem alternativa à concepção epistemológica dominante na medicina e psicologia.

Uma *etiologia daseinsanalítica geral* é esboçada por Boss nessa obra. Diz ele que em qualquer dimensão do campo da patologia, apresenta-se uma forte ligação entre a condição patológica presente e a história prévia do paciente. No entanto, as descrições etiológicas ou patogênicas em geral não consideram adequadamente a natureza dessa importante ligação.

Para Boss, há um antagonismo intransponível entre o conceito científico-natural de *causa* e o conceito existencial de *motivação*. Daí a necessidade de se distinguir claramente uma etiologia causal de uma etiologia motivacional. A noção de patogênese causal têm raízes na perspectiva filosófica cartesiana-galileana, em cujo seio a relação sujeito-objeto detém um primado fundamental. Boss continua:

“Numa patologia geral, essa perspectiva causal-genética pode ser contrastada com a gênese motivacional daseinsanalítica. O estudo daseinsanalítico da patogênese não pretende remontar fenômenos a causas, mas está preocupado em descobrir incidentes biográficos que motivaram um ser humano a se conduzir de certo modo, e que ainda o motivam a perpetuar esses modos. Incidentes patogênicos biográficos motivacionais são motivos que induzem uma pessoa a restringir...a abundância de suas possibilidades inatas de relação, de modo que ela preenche apenas uns poucos modos neuróticos de relação com o seu mundo. Nós devemos lembrar que os momentos patogênicos em si mesmos não produzem, causam ou efetuam esses modos, porque todos os modos de ser, mesmo aqueles chamados neuróticos, são dados a uma pessoa no nascimento como possibilidades de existência (...)”[grifo nosso] (Boss: 1994: 192).

Essa concepção da existencialidade em Boss é fundamental para a sustentação de sua perspectiva etiológico-motivacional. Portanto, é necessário de início confrontá-la

com a compreensão do ser-para-possibilidades em Heidegger a fim de preparar o terreno para uma discussão em torno da proposta etiológica do autor.

Em Heidegger, a questão da existencialidade não se coloca em termos cronológicos. O Dasein existe como *extensão entre* nascimento e morte, compreendidos não como momentos *dados* no futuro e no passado, mas como *presentes*. O Dasein, como ser-no-mundo, “só existe nascendo” e nascendo ele “já morre”. Boss prefere situar o ser-para-possibilidades num momento dado: o do nascimento. Tais possibilidades, sendo “inatas”, surgem como simplesmente dadas, constituindo uma espécie de domínio *ôntico* no qual o normal e o patológico se opõem como categorias fixas.

Desse modo, pode-se afirmar que o recurso teórico à noção de gênese motivacional está ligado a um esforço *ôntico* de positivação. Esse esforço se concretiza na busca de “incidentes biográficos” motivadores de comportamentos. É necessário questionar se essa preocupação em descobrir incidentes biográficos *motivadores* de comportamentos patológicos é *essencialmente diferente* da preocupação em encontrar incidentes biográficos *causadores* de distúrbios.

Discutindo a abordagem causal, Boss ressalta que dentro de certos limites ela é importante para a medicina. A partir dessa abordagem são desenvolvidas terapias de natureza físico-química. Há, no entanto, uma série de fenômenos que não podem ser concebidos fisicamente, como, por exemplo, a compreensão, o desejo e a ação. Como tais, eles seriam inacessíveis a qualquer perspectiva que não a “motivacional-genética”. Para Boss, o passado se endereça ao presente sempre na forma de motivações.

Apresentando os fundamentos de uma *fenomenologia geral do adoecer*, Boss destaca um pressuposto básico: *toda doença consiste na ausência de uma condição de saúde*. Diante desse pressuposto, a tarefa que se coloca para o daseinsanalista é a seguinte: “Uma investigação sistemática precisará examinar todo o espectro de manifestações patológicas possíveis, visando a descobrir, para cada caso particular, qual dos traços existenciais básicos foi prejudicado mais profunda e diretamente, e como” (*Ibid.*: 198).

Boss coloca entre os traços existenciais fundamentais o caráter espaço-temporal do Dasein, a disposição, a corporalidade, o ser-com-os-outros e o desdobramento das potencialidades inerentes ao Dasein na liberdade existencial.

Dentre as doenças que afetam a corporalidade, mesmo as hereditárias e as congênitas são “por natureza” *nada mais que* “deficiências na habilidade de levar a cabo modos de ser potenciais” (p. 201), que usualmente estão presentes para todo ser humano.

Assim como no caso da etiologia, os pressupostos que sustentam a proposta de uma fenomenologia geral do adoecer são de caráter ôntico. Em Heidegger, ser livre é assumir propriamente os encargos e as possibilidades da existência. Uma doença hereditária, por exemplo, é um encargo de fato, e não “por natureza”. Como tal, esse encargo só pode ser assumido na abertura compreensiva e disposta do ser-no-mundo. Boss reconhece que toda doença tida como *primariamente* orgânica só se mostra *como* doença num contexto compreensivo. No entanto, a sua perspectiva se vê comprometida por uma concepção reificada de potencialidade.

Discutindo ainda a questão das doenças “orgânicas”, Boss ressalta que a afirmação pretensamente científica de que o daltonismo, por exemplo, é uma doença primariamente hereditária nada diz a respeito do ser-doente concreto, limitado em sua possibilidade de compreender “vermelho”. Essa potencialidade não pode ser avaliada com base em nenhuma “estrutura molecular”.

No caso do mongolismo – que já pode ser diagnosticado antes do nascimento – o que tem importância primária é o dano específico na habilidade de realizar possibilidades de relação acessíveis às pessoas “normais”, e não a falha cromossômica. “As modificações cromossômicas nas células fetais intrauterinas são apenas o primeiro fenômeno patológico verificável na esfera corporal de um ser-no-mundo que é perturbado desde o seu início” (*Ibid.*: 203).¹³²

Não há como negar que doenças orgânicas como as que Boss menciona implicam um estreitamento do campo de possibilidades que em geral “todos” compartilham. No entanto, o estreitamento em questão diz respeito às possibilidades *existenciárias*, isto é, às possibilidades factuais do Dasein. Do ponto de vista existencial é perfeitamente possível que um doente orgânico limitado concretamente em suas “possibilidades de relação” amplie os limites da abertura ao sentido de um modo mais próprio do que o que “em geral” acontece.

O princípio básico da fenomenologia geral do adoecer delineada por Boss tem caráter abstrato. A tentativa de transpor noções existenciais como as de abertura e fechamento para o

¹³² Este trecho pode dar margem à interpretação de que Boss admite um ser-no-mundo pré-natal. Como já se viu, o ser-no-mundo em Boss começa no nascimento.

âmbito da ciência médica, correlacionando-as respectivamente com os conceitos de saúde e doença compromete a sua abordagem analítico-existencial.

O que se deve questionar, antes de tudo, é o caráter da abertura existencial. Como que o Dasein afetado concretamente na dimensão “orgânica” ou “psíquica” de seu ser-no-mundo se comporta diante das limitações existenciárias que tem de enfrentar? Em seu esforço de sistematização geral, Boss deixa de destacar esse aspecto, crucial para um justo enfoque existencial do adoecer.

Mantendo a mesma posição básica, Boss avança na consideração das doenças que afetam respectivamente a espaço-temporalidade, a disposição e a liberdade do Dasein.

No grupo dos distúrbios que afetam primariamente a espaço-temporalidade existencial, Boss coloca as chamadas psicoses orgânicas, a agorafobia e a claustrofobia.

Numa “psicose orgânica” como a demência senil, por exemplo, as dimensões temporais do passado e do futuro encontram-se quase que totalmente encobertas. Com isto, a abertura existencial se vê reduzida ao presente. A suposição de que uma pessoa que sofre de demência senil grave está “vivendo no passado” ou “tornou-se novamente uma criança” mascara a verdadeira natureza do fenômeno. Quem sofre de demência senil não experiencia o passado *como* passado. A extensão espaço-temporal do ser-no-mundo já não mais retorna do presente para o passado. A pessoa com demência senil relaciona-se no presente com pessoas e coisas de sua infância. Desse modo, a própria ekstase do presente encontra-se afetada.

No terceiro grupo, no qual a disposição do Dasein é afetada em primeira instância, encontra-se a psicose maníaco-depressiva.

Uma observação cuidadosa de pacientes em estado maníaco revela que a alegria característica desse distúrbio é muito diferente da que é própria de pessoas “que amadureceram suficientemente para realizar suas potencialidades inerentes de um modo genuinamente livre e independente” (*Ibid.* 218).

Boss ressalta que Griesinger, em meados do século passado, já observava que durante a fase maníaca de uma psicose maníaco-depressiva uma disposição melancólica mostrava-se muito freqüentemente como escuro pano de fundo para a manifestação da mais turbulenta arrogância. Tudo o que se endereça às pessoas que sofrem de mania surge como algo a ser capturado. Aparentemente o maníaco se encontra numa relação de proximidade com o que vem ao seu encontro. No entanto, ele é incapaz de permanecer junto a qualquer presença, incluindo a sua

própria. Segundo Boss, não há na mania, ao contrário do que ocorre nas psicoses orgânicas, um prejuízo generalizado na abertura perceptiva. A existência maníaca manifesta-se como um “turbilhão” que varre todo o passado e futuro para o momento presente. É característico desse estado um sentimento de onipotência sem fundamento real e totalmente autocentrado.

*“O que a psiquiatria encontrou de mais notável no modo caracteristicamente maníaco de se relacionar com o mundo são aqueles fenômenos que a sua teoria subjetivista viu como distúrbios de duas funções psíquicas separadas. Psiquiatras falaram de atividade compulsiva tipicamente maníaca e de fuga de idéias maníaca. Porém, quando olhamos o que acontece não há qualquer evidência que indique que idéias ou representações circulam nas cabeças desses pacientes, nem que há uma compulsão lançando-os de algum lugar para uma atividade ininterrupta. Mais uma vez, devemos explodir o mito tradicional de uma psique encapsulada e aprender a reconhecer o **Da-sein** transtornado pela mania como um modo deficiente do ser-no-mundo fundamental” (Ibid: 218).*

O que vem ao encontro da pessoa em estado maníaco apresenta-se com um poder irresistível de sedução, levando-a a uma ávida entrega de si mesma ao mundo, mascarada por uma poderosa inflação do eu.

Na disposição melancólica, o eu está centrado, como na mania. Neste caso, porém, não se pode falar em inflação, mas em deflação do eu. Tudo que se mostra nos estreitos limites da abertura característica da melancolia é experienciado como acusação ou prova de insignificância. Na dimensão do presente, a pessoa melancólica encontra apenas sinais de sua culpa. O futuro, absorvido inteiramente pelo passado, vem ao encontro como temerosa expectativa de destruição de si mesmo e do mundo.

Para Boss, qualquer terapia que se pauta predominantemente por procedimentos “assistenciais” no tratamento de pessoas depressivas acaba por fracassar. O método psiquiátrico clínico, com seus procedimentos padronizados de inquirição do paciente, também não é capaz de compreender a natureza da culpa estabelecida desde muito cedo na existência do melancólico. Somente através de um longo tratamento psicoterapêutico, no qual o paciente é conduzido a um confronto aberto consigo mesmo, o sentido de sua culpa poderá se revelar.

A esquizofrenia e a neurose obsessiva compõem o quarto grupo de distúrbios, no qual a liberdade do Dasein é afetada primariamente.

Boss assinala que o comprometimento da liberdade é tão sério na esquizofrenia que extrapola o âmbito da relação médico-paciente. O desafio que a esquizofrenia representa diz respeito à humanidade como um todo. Boss considera que esse distúrbio aponta para a necessidade de investigar o caráter precário da liberdade humana.

O problema posto pela esquizofrenia domina a pesquisa psiquiátrica. No entanto, as investigações visando a determinar as causas genéticas precisas da doença não chegaram a resultados convincentes. O mesmo pode ser dito das tentativas de colocar como causas inequívocas de certas formas de esquizofrenia fatores tais como distúrbios metabólicos, traumas emocionais ou padrões de relação familiar.

Para Boss, mesmo que fatores somatogênicos ou psicogênicos sejam estabelecidos sem sombra de dúvida como causas da esquizofrenia, isto não clarificará o modo próprio de existência do esquizofrênico. Em geral, a esquizofrenia costuma ser compreendida cientificamente como um distúrbio que afeta a personalidade como um todo. O prejuízo global da personalidade é em geral descrito a partir da apresentação de uma tríade de sintomas básicos: desintegração dos processos cognitivos, distúrbios afetivos e despersonalização do ego.

“O valor científico desse conceito psiquiátrico de personalidade está, no entanto, em questão. A psiquiatria corrente, mesmo em suas afirmações sobre a esquizofrenia, tende a usar conceitos vagos. A personalidade é tomada sem exceção como uma vida interior primária, e a doença dos pacientes esquizofrênicos é, portanto, considerada como uma extrema desintegração e desarmonia entre os aspectos intrapsíquicos que constituem a personalidade. Todavia, há uma grande quantidade de evidências convincentes, reunidas por psicanalistas que tratam da esquizofrenia, de que níveis de desintegração interna e oposição entre tendências desenvolvimentais internas contraditórias, que estão, ambas, abaixo ou acima da média em várias populações de pacientes, têm pouca ou nenhuma relação com o desenvolvimento da esquizofrenia nesses pacientes” (Ibid: 224-225).

Portanto, não é possível tomar as oposições entre os elementos constituintes da personalidade como “aspectos patognômicos” da esquizofrenia.

O que caracteriza fundamentalmente o Dasein na esquizofrenia é o fracasso na sustentação de uma abertura de mundo receptiva e ekstaticamente íntegra. É a profunda privação de liberdade face ao que vem ao encontro que evidencia a presença de um distúrbio fundamental na existência do esquizofrênico, e não um suposto comprometimento funcional no seio de uma

hipotética psique. Boss acredita que quando se compreende o distúrbio básico do ser-no-mundo esquizofrênico “todas as anormalidades de conduta desses pacientes, onticamente observáveis, são fáceis e imediatamente compreensíveis sem o auxílio de qualquer suposição psicológica tradicional” (*Ibid.*: 226).

O autor ilustra a sua perspectiva trazendo alguns aspectos do caso de um jovem tratado por ele durante oito anos. Não só a progressão do distúrbio pôde ser evitada como também foi possível conduzir gradualmente o paciente a uma relação aberta com o mundo.

De início, o paciente queixava-se de ter sempre percebido a si próprio como estando atrelado às coisas e aos outros, numa posição de submissão. Essa forma de escravidão existencial aos poucos foi assumindo um aspecto grotesco. O paciente sentia-se, por exemplo, compelido a sentar-se numa cadeira apenas em razão de ela ser algo feito para se sentar. A submissão ao apelo das coisas percebidas espraiou-se para o âmbito do próprio pensamento. “Repentinamente, ele podia sentir-se compelido a estabelecer a origem e finalidade de uma mancha percebida na parede, fixando-a numa rede de relações causais e temporais” (*Ibid.*).

Boss ressalta que a psiquiatria interpreta erradamente fenômenos como esse com base no conceito de compulsão. O próprio paciente, altamente perspicaz e fluente na descrição de suas experiências, afirmava não estar sujeito a qualquer impulso intrapsíquico. As coisas, a partir de si mesmas, é que o chamavam de forma irresistível, quer quando fisicamente presentes, quer quando presentes no pensamento. No entanto, num grau ainda maior do que o poder das coisas sobre o paciente estava o poder das pessoas. Ao encontrar um jardineiro trabalhando, o paciente sentiu-se emocionalmente tão absorvido por ele que teve que começar a imitá-lo, para tornar-se um jardineiro. Alguns parentes desse jovem haviam lhe dito certa vez que como jardineiro ele talvez encontrasse uma melhor adaptação. Completamente dominado pelos parentes, o paciente recebeu essa sugestão como uma voz de comando.

Esse jovem não possuía temporalidade própria. Ele existia no tempo dos outros, de um modo totalmente despersonalizado. A despersonalização vigorava inclusive no âmbito da corporalidade. Ele percebia seus braços e pernas como meros apêndices sem vida.

Durante o período de um ano, o paciente permaneceu limitado ao espaço de sua cama no interior de seu quarto. Somente ali, num ambiente onde o apelo das coisas presentes encontrava-se reduzido ao máximo, ele podia de algum modo sentir-se si mesmo. Frequentemente, enquanto se encontrava deitado, tomado pelo cansaço, o paciente sentia-se obrigado a se levantar e a se

lançar numa atividade frenética, seguindo o exemplo de sua mãe. Nessa situação existencial, ele experienciava a sensação de ser atingido por correntes elétricas enviadas por ela, através de suas pernas.

“O paciente resumiu o caráter específico de sua existência esquizofrênica na sentença ‘As coisas não me deixam em paz, e eu não as deixo em paz’. Desse modo, sua primeira caminhada através de uma floresta, durante a qual a floresta permaneceu uma floresta, foi um avanço na sua terapia. Sua relação com a sua mãe havia desenvolvido nele uma tal dependência infantil, que até ele entrar em terapia nunca lhe havia ocorrido que a sua ânsia irresistível por encontrar em tais caminhadas alguma coisa particularmente interessante na floresta ou recordar os nomes botânicos de plantas devia ter alguma relação com o fato de que isto era o que a sua mãe sempre esperava que ele fizesse em tais caminhadas quando ela estava com ele. Ela incessantemente solicitava que ele encontrasse uma ou outra coisa de interesse nas árvores ou no solo da floresta e avaliasse sua utilidade...” (Ibid: 227-228).

No momento em que o paciente ousou penetrar na floresta livremente e sem premeditação, ele foi acolhido por ela. A partir de então, ele começou a se apropriar de si mesmo.

Ao final de sua abordagem daseinsanalítica da esquizofrenia, Boss observa que a tematização da neurose obsessiva poderia ser tomada como mais adequada, levando-se em conta que o que está em questão é o comprometimento primário da liberdade existencial. No entanto, ele sustenta que as manifestações patológicas na neurose obsessiva, apesar de limitarem sensivelmente a liberdade do Dasein como ser-no-mundo, não reduzem o campo de abertura de mundo de um modo tão drástico como na esquizofrenia.

Um pressuposto básico assumido por Boss no trabalho que estamos considerando não pode, por assim dizer, ser reconduzido à dimensão ontológica que é própria da analítica existencial. Trata-se da colocação de que o ser-no-mundo começa no nascimento. Em Heidegger, o Dasein como ser-no-mundo existe *entre* “nascimento” e “morte”, ou melhor, é na unidade originária do *estar-lançado* e do *ser-para-a-morte* que a existência se perfaz.

O pressuposto de Boss é biológico. A biologia, *como* biologia, não pode ser furtar a visualizar nascimento e morte como momentos dados “no tempo”. Nessa perspectiva, o homem se mostra como um ente desmundanizado (simplesmente dado), um ente cuja “realidade” se confirma somente em cada “agora” do conjunto de momentos temporais que compõe o “contexto da vida”.

A esse pressuposto corresponde a postulação de uma “potencialidade inata” do Dasein, abarcando todas as possibilidades fenomenais do ser-no-mundo. As escolhas existenciárias, quando motivadas por “incidentes patogenéticos biográficos”, induziriam o Dasein a restringir o campo de suas possibilidades inatas. Uma abordagem genético-motivacional estaria em condições de positivar o distúrbio do ser-no-mundo em sua origem.

Na obra em questão, cujo caráter sistemático já foi assinalado, Boss critica o determinismo causal mas não consegue, ao que parece, evitar o comprometimento com uma abordagem motivacional que, se não é determinista, também não pode ser tomada como estritamente fenomenológica e existencial.

4.5. *Angústia, culpa e libertação*

Num trabalho sobre a questão da angústia e da culpa, Boss (1988) sustenta que nas últimas décadas a manifestação desses fenômenos no campo da psicoterapia sofreu uma curiosa modificação. Os “sinais ruidosos” das histéricas cederam lugar a sinais menos óbvios, que se apresentam nas chamadas neuroses orgânicas. E hoje, a angústia e a culpa “ameaçam se esconder ainda mais...sob a fachada fria e lisa de um tédio vazio e por traz de sentimentos desolados de completa insensatez da vida” (1988: 17).

A “neurose de tédio” atual encobre sentimentos de angústia e culpa “particularmente sinistros”. Nela esconde-se a saudade de um mundo familiar que se perdeu. A repressão violenta dessa saudade evita que a perda de todo enraizamento seja reconhecida. O reconhecimento levaria a uma angústia e culpa extremas. “Por isso o tédio que reina na existência dos atuais neuróticos, freqüentemente encobre seu próprio sentido utilizando-se do ruído dominante das atividades ininterruptas, diurnas e noturnas, ou do embotamento das mais diversas drogas e tranqüilizantes” (*Ibid*).

Boss liga esse estado de coisas à prepotência da tecnologia atual, – com sua ação, por assim dizer, desapropriadora – e se pergunta sobre a possibilidade de superar psicoterapeuticamente a angústia e a culpa.

Diante da colocação de Boss, é necessário ressaltar que numa perspectiva heideggeriana a angústia e a culpa não podem ser superadas, porque seu estatuto é *ontológico*. Angústia e culpa constituem originariamente o ser do homem. Por outro lado, é possível, de um ponto de vista

ôntico, falar em superação da angústia e da culpa, seja no âmbito psicoterápico, seja em outro qualquer.

Somente a partir de um ponto de vista *ôntico* é possível admitir a contraposição entre angústia e *amor* estabelecida por Boss no trabalho em questão. De fato, ele sustenta que a superação da angústia depende da manifestação de um poder que a ela se contrapõe, presente no fenômeno do *amor*.

A remissão a Binswanger é inevitável, mas as diferenças na abordagem da questão são flagrantes. Em Boss, toda a ênfase é posta na dimensão existencial. Ele evita uma abordagem ontológica, preferindo sustentar a sua posição com base em exemplos concretos. Binswanger, por outro lado, busca fundamentar ontologicamente a concepção de uma relação de complementaridade entre o cuidado e o amor.

Segundo Boss, o amor, a confiança e o sentimento de “estar-abrigado” podem fazer desaparecer a angústia, que é “fundamentalmente medo da morte”. Ele afirma que em certas pessoas que se defrontam com a morte a angústia não se faz presente. A morte para essas pessoas chega sem angústia. Boss dá o exemplo de crianças que morrem sem manifestar sinais de angústia, e também de adultos que mesmo conhecendo o “significado” da morte “sacrificam a vida alegremente”.

Fica mais uma vez evidente que Boss está discutindo o problema da angústia numa perspectiva *ôntica*. A angústia existencial não pode ser assimilada ao medo. Ela é a *condição de possibilidade* de todo temer. O fato de que o “objeto” do medo seja a morte não altera em nada o estatuto dessa angústia psicológica a que Boss se refere. De fato, é possível conhecer o significado da morte e sacrificar a vida sem angústia – ou melhor, sem temor – porque quando dispomos de um saber sobre a morte estamos de posse de uma representação tranquilizadora do morrer. Porém, no ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado com o que vem ao encontro esconde-se o que há de mais originário: a estranheza da angústia existencial, o *não sentir-se em casa*. O *Dasein* foge continuamente dessa estranheza empenhando-se no “mundo”.

Boss afirma que a experiência de enraizamento no mundo é uma experiência amorosa, na qual há um sentimento de pertencimento imediato a um “fundo inabalável”. O amoroso sentir-se em casa não deve ser visto como uma experiência inautêntica. No entanto, tendo como horizonte o questionamento ontológico estabelecido em *Ser e tempo*, é necessário assimilar essa experiência aos fenômenos da *ocupação* e *preocupação*, que só podem ser interpretados a partir

de um fenômeno ainda mais originário: o do *cuidado*. O *ser-em-um-mundo* e o *ser-com-os-outros* podem ou não estar “modulados” pelo amor. Em caso positivo, a existência se enraiza.

Boss tem razão quando afirma que hoje em dia, mais do que nunca, quem teme a morte teme por sua subjetividade e personalidade. O temor ansioso pela morte do eu, tão característico da era da técnica, é sinal de que um desenraizamento profundo afeta o ser do homem. A rara experiência da angústia originária abre para o Dasein a possibilidade de ser para a morte com propriedade. Com isto, o próprio *ser-com-os-outros* se modifica.

Discutindo a questão da culpa existencial, Boss observa que também ela tende na atualidade a ser reduzida a uma culpabilidade psicológica, passível de ser controlada e eliminada psicoterapeuticamente. A culpa existencial, porém, não pode ser eliminada. Ela acompanha o ser humano até à morte. É assim porque o homem, enquanto existe, mantém-se sempre aquém das possibilidades que se abrem, o que é o mesmo que dizer que ele se conserva sempre em débito para consigo mesmo e para com o mundo. A livre assunção do ser-culpado, a decisão em favor de um querer-ter-consciência, libera a existência da carga de culpa subjetivista.

Para Boss, a confiança é a forma mais amadurecida de amor. Os pacientes em psicoterapia conquistam a confiança de uma maneira análoga à que se dá na relação do bebê com a mãe. A necessidade da psicoterapia deve-se ao fato de, na infância, esses pacientes terem sentido muita falta dessa experiência básica. A carência ou não de confiança não depende somente da quantidade de amor que a mãe pôde dar ao seu filho, mas também da necessidade de amor, que é muito variável nas crianças.

“Na psicoterapia trata-se de deixar que os pacientes recuperem inicialmente a experiência que lhes faltou, mas que no fundo é indispensável, da dedicação protetora e inabalável, do cuidado e amor na medida correspondente à essência singular dos pacientes. É indiscutível que nenhum psicoterapeuta pode conseguir isto transformando-se numa espécie de matrona, ou ainda, querendo desempenhar o papel de mãe. Mas há uma dedicação co-humana especial do psicoterapeuta para com seus analisandos, que não existe a não ser na situação analítica. Esse específico ‘Eros psicoterápico’ é diferente do amor dos pais para com os filhos, diferente do amor entre dois amigos, diferente do amor do sacerdote para com os seus fiéis, ainda mais diferente do amor tão variável entre os sexos, como também não se assemelha à indiferença pragmática da amabilidade convencional. Certamente a particularidade do Eros psicoterápico ainda não foi descrita suficientemente do ponto de vista científico-fenomenológico nos compêndios de psicoterapia. Não pode também ser aprendido nos livros” (Ibid: 43).

Boss acrescenta que o “Eros psicoterápico” pode ser experimentado numa análise didática. Mais uma vez ele presta tributo a Freud, quando afirma que este, em “formulações insuperáveis”, apresentou as características essenciais dessa forma específica de relação afetiva. Uma dessas formulações coloca como condição para o sucesso da análise a de que um bom resultado não seja ambicionado pelo analista. Boss continua afirmando que além do necessário respeito ao outro como outro, e da disciplina, o Eros psicoterápico “tem ainda que superar, por um grau, a humildade cristã em abnegação” de modo a evitar que através de uma intervenção “no interesse de um deus *próprio*” se queira orientar a vida do paciente.

Sem que se perca de vista a sua especificidade, o fenômeno chamado por Boss de “Eros psicoterápico” integra a dimensão do ser-no-mundo como ser-com-os-outros. Ele deve ser visto como um modo específico de *preocupação por anteposição*.¹³³

4.6. Boss e Heidegger

Medard Boss encontra o pensamento de Heidegger depois de ter feito a experiência da efetividade da técnica psicanalítica junto ao próprio Freud e de ter atuado como psicanalista “ortodoxo” durante 10 anos. A partir de então, Boss se beneficia da “imensa dedicação pessoal” de Heidegger em favor de sua formação filosófica, no contexto de uma amizade de mais de 30 anos. No entanto, é como médico e psicoterapeuta, e não como filósofo, que Boss constrói a sua perspectiva.

A abordagem daseinsanalítica do autor alcança os melhores resultados justamente nos momentos em que as questões ligadas à prática psicoterápica são privilegiadas. É o que acontece no trabalho sobre o sonhar. Nessa obra, Boss consegue articular a perspectiva existencial de Heidegger com uma abordagem clínica bem definida. A desconstrução das metapsicologias freudiana e junguiana do sonho é levada a efeito construtivamente, isto é, através da apresentação de uma nova forma de interpretar. A construção que Boss realiza tem como uma de suas principais características a “visibilidade”. Ela se mostra claramente como alternativa acessível ao edifício metapsicológico, e isso facilita o teste prático de sua consistência.

¹³³ Num texto em que propõe uma leitura heideggeriana da psicanálise, Zeljko Loparic [s/d] informa que o próprio Heidegger apontou a Boss a noção de preocupação por anteposição “como referência-chave para qualquer terapia fenomenalmente satisfatória das doenças psíquicas” (p.2, nota 7). Loparic colheu essa informação nos “Zollikoner Seminare” de Boss.

A desconstrução da metapsicologia freudiana revela também sua contraface construtiva no fato de Boss ter sabido resguardar certos aspectos essenciais da prática psicanalítica, articulando-os com a compreensão do ser em Heidegger.

Por outro lado, na obra em que são discutidos os fundamentos da medicina e da psicologia, Boss abre mão, em momentos cruciais, de um enfoque fenomenológico-existencial em favor de uma abordagem cientificista.

Para finalizar, deve-se dizer que a *daseins*análise em Medard Boss, ainda pouco conhecida, é uma fonte indispensável para novos estudos visando ao aprofundamento da articulação do pensamento de Heidegger com as questões da clínica.

CONCLUSÃO

Na daseinsanálise em Binswanger e em Boss transparece uma inclinação pelo “primeiro Heidegger”, o Heidegger da analítica do Dasein.

Em *Ser e tempo*, como se sabe, Heidegger ainda se propunha a fazer “Ciência”. Não uma ciência ôntica, é verdade, mas uma ciência fundamental, ciência do ser dos entes. Boss e Binswanger elegem essa obra como a principal fonte para a elaboração de suas abordagens mobilizados por um projeto de fundamentação existencial da ciência médica e psicológica. Esse projeto deve ser compreendido como um desdobramento específico da proposta heideggeriana de fundamentação ontológica da ciência em geral.

É irrelevante a discussão em torno da questão de se a obra de 1927 deve ou não ser tomada como a “fonte principal” para o estabelecimento de um diálogo entre o pensamento de Heidegger e a psicologia clínica. Basta afirmar que como fonte essa obra é extremamente rica. *Ser e tempo* é a *dimensão originária* da interrogação heideggeriana. Ali é lançado o projeto de uma repetição da questão do ser. Ali se inicia a desconstrução da concepção do ser do homem como subjetividade. Ali se configura uma nova compreensão da essência da verdade, da natureza da cientificidade e do sentido da temporalidade e da historicidade.

A importância dessas realizações para a ciência em geral e para a psicologia clínica em particular ainda não foi devidamente avaliada. Binswanger e Boss compreenderam essa importância e se aproximaram do pensamento de Heidegger. A partir desse impulso inicial, o diálogo entre Heidegger e a clínica vem se desdobrando em outras direções.

Ser e tempo fundamenta, mas não resume o pensamento de Heidegger. Por isso, é necessário hoje, como diz Figueiredo (1994), ler a obra de 1927 à luz das obras posteriores e, além disso, buscar no “segundo Heidegger” novos elementos para a reflexão em torno das questões da clínica.

Figueiredo encontra em escritos como *A fala* elementos para tentar aproximar o pensamento de Heidegger da clínica psicanalítica. Nessa aproximação não está em jogo nenhuma intenção de *aplicação* de Heidegger à psicanálise. Tampouco se pretende “traduzir” o pensamento de Heidegger em termos psicanalíticos. Buscando preservar uma relativa independência entre os dois pólos desse diálogo, Figueiredo lança mão tanto de autores heideggerianos, como Maldiney, quanto de psicanalistas como Ferenczi, Laplanche e Le Guen. Seu interesse incide na questão da relação entre a noção heideggeriana de *fala como*

acontecimento – por oposição à fala como *representação* – e a noção de trauma como *acontecimento inconcluso*, acontecimento de “desancora” o existente abrindo uma *crise de confiança* no ser no mundo. Na relação analítica, a fala que “faz acontecer” permite que o acontecimento traumático “acabe de acontecer”, abrindo caminho para a elaboração representativa. Essa fala “acontecimental” – fala que acontece ao falante – pode libertar o paciente da repetição instaurada pelo trauma, “retemporalizando” a existência.

Loparic (1995), por sua vez, aproxima Heidegger de Winnicott. Ele apresenta uma série indicações em Winnicott que permitem sustentar a afirmação de que no estado originário de indiferenciação, no qual o “eu sou” ainda não tem significado, já se coloca para o bebê o problema do sentido do ser. Em Winnicott, o existir humano não é algo dado desde o nascimento. O existir tem o caráter de “acontecência” e não de substancialidade. Uma integração espaço-temporal da existência é condição de possibilidade para que o “eu sou” e o “eu faço” tenham sentido. O sucesso dessa integração depende de uma “ambiência favorável”. Loparic estabelece uma correspondência entre os três modos de acesso ao objeto discriminados por Winnicott – a saber, o contato e identificação primária, o brincar e o representar – e os modos de *presença* expostos por Heidegger em *Ser e tempo*. A presença do *manual* nos contextos instrumentais corresponderia ao brincar e a presença dos entes simplesmente dados estaria ligada ao representar. A identificação primária, por sua vez, é aproximada por Loparic de dois fenômenos específicos “Dasein primitivo”: o fetiche e a magia. De fato, Heidegger afirma em *Ser e tempo* que o “diapasão ontológico” da manualidade e da coisalidade provavelmente não pode contribuir em nada para uma interpretação do que vem ao encontro no mundo primitivo. Esta colocação é mais uma indicação do caráter *preparatório* da obra de 1927.

No presente trabalho não é possível avançar na consideração desses novos estudos. Por ora, basta apenas reafirmar a importância do esforço de Binswanger e Boss, e sustentar que o diálogo entre a psicóloga clínica e o pensamento de Heidegger certamente trará desdobramentos fecundos.

BIBLIOGRAFIA

a) Obras de Martin Heidegger:

HEIDEGGER, M.

(1994) *Acheminement ver la parole* [1976]. Paris: Gallimard.

- "La parole": 11-37.

(1980) "A coisa". In: SOUZA, E. *Mitologia*. Cadernos da UNB: Ed. Universidade de Brasília: 161-174.

(1973) *Approche de Hölderlin*. [s/d]. Paris: Gallimard.

- "Hölderlin et l' essence de la poésie" [1937]: 39-61.

(1962) *Chemins qui ne menent nulle part* [1950]. Paris: Gallimard.

- "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'": 252-322.

(1979) *Conferências e escritos filosóficos* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

(1979a) - "Meu caminho para a fenomenologia" [1963]: 259-302.

(1979b) - "Identidade e diferença" [1957]: 177-189.

(1979c) - "Sobre o humanismo" [1949]; 147-175.

(1979d) - "O fim da filosofia e a tarefa do pensamento" [1969]: 65-81.

(1979e) - "Que é isto – a filosofia?" [1955]: 07-24.

(1979f) - "Que é metafísica" [1949]: 25-63.

(1986) *Desde la experiencia del pensamiento* [1947]. Barcelona: Ediciones Península/Edicions 62.

(1989c) *El rectorado, 1933-1934* [1945]. Madrid: Tecnos.

(1958) *Essais et conférences* [1954]. Paris: Gallimard.

- "Batir, habiter, penser": 171-193.

(1958a) - "La question de la technique": 09-48.

(1958b) - "Dépassement de la métaphysique": 80-115.

(1987) *Introdução à metafísica*. [1953]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

(1978a) - "Logos". In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural: 111-123.

(1989b) *La autoafirmacion de la universidad alemana* [1933]. Madrid: Tecnos.

(1985) *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [1976]. Paris: Gallimard.

(1968) *Questions II*. Paris: Gallimard.

- "La doctrine de Platon sur la vérité" [1947]: 119-163.

(1966/1976) *Questions III et IV*. Paris: Gallimard.

(1966) - "Serenité" [1959]: 131-182.

(1976b) - "Lettre a Richardson" [1963]:338-351.

(1976a) - "Le séminaire de Zähringen" [1973]: 459-488.

(1989a) *Ser e tempo* [1927]. Petrópolis: Vozes

b) Entrevista de Heidegger:

HEIDEGGER, M. (1977) *Réponses et questions sur l'histoire et la politique* (Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*) [1976]. Paris: Mercure de France.

c) Obras sobre o pensamento de Heidegger:

ARENDT, H. (1978) "Martin Heidegger at eight" [1971]. In: MURRAY, M. *Heidegger and modern philosophy*. New Haven, Yale University Press: 293-303.

AUBENQUE, P. (1996) "Martin Heidegger: *in memoriam* [1976]. In: *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. v. 1: 19-34.

BEAUFRET, J. (1973) "Heidegger e Nietzsche: o conceito de valor". In: *Dialogue avec Heidegger* (Philosophie Moderne). Paris: Les Éditions de Minuit: 182-200.

----- (1978) "O Poema de Parmênides" (Prefácio). In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários* (Os pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

COURTINE, J. (1990) *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: Vrin.

DASTUR, F. (1990) *Heidegger et la question du temps*. Paris: PUF.

GADAMER, H. (1996) "Du cercle de la compréhension". In: GADAMER, H. *La philosophie herméneutique*. Paris: PUF.

----- (1993) *Truth and method* [1960]. New York: Continuum.

GREISCH, J. (1983) "Hölderlin et le chemin ver le sacré". In: *Cahier de l'Herne* (Heidegger). Paris: L'Herne: 543-567.

HAAR, M. (1983) "Le tournant de la détresse". In: *Cahier de l'Herne* (Heidegger). Paris: L'Herne: 331-358.

LACOUÉ-LABARTHE, P. (1996) "Poética e política". In: *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. v. 2: 139-163.

LÓPARIC, Z. (1996) "O ponto cego do olhar fenomenológico". In: *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. v. 1: 107-149.

NUNES, B. *Passagem para o poético* (Filosofia e poesia em Heidegger). São Paulo: Ática.

SAFRANSKI, R. (1996) *Heidegger et son temps*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.

SCHUBACK, M. S. C. (1996) "Para que língua se traduz o Ocidente?". In: *O que nos faz pensar: cadernos do departamento de filosofia da PUC-Rio*. v. 1: 59-75.

TAMINIAUX, J. (1983) "L'essence vraie de la technique". In: *Caher de l'Herne* (Heidegger). Paris: L'Herne: 263-284.

VAYSSE, J. (1983) "Heidegger et l'essence de l'université allemande". In: *Caher de l'Herne* (Heidegger). Paris: L'Herne: 497-512.

d) Obras sobre fenomenologia e hermenêutica:

CORETH, E. (1973) *Questões fundamentais de hermenêutica*. São Paulo: USP.

LYOTARD, J. [s/d] *A fenomenologia* [1954]. Lisboa: Edições 70.

RICOEUR, P. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

e) Obras filosóficas de caráter geral:

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO (1993) *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes.

AUBENQUE, P. (1994) *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: Quadrige/PUF.

JAEGER, W. (1989) *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes.

KANT, I. (1994) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

f) Obras de Ludwig Binswanger:

BINSWANGER, L.

(1970) *Discours, parcours et Freud*. Paris: Gallimard.

(1970a) "Mon chemin ver Freud" [1957]: 241-262.

(1970b) "La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'antropologie" [1936]: 201-237.

f) Obras de Ludwig Binswanger:

BINSWANGER, L.

(1970) *Discours, parcours et Freud*. Paris: Gallimard.

(1970a) - "Mon chemin ver Freud" [1957]: 241-262.

(1970b) - "La conception freudienne de l'homme à la lumière de l'antropologie" [1936]: 201-237.

(1971) *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris: Minuit.

(1971a) - "Importance et signification de l'analytique existentielle de Martin Heidegger pour l'acession de la psychiatrie à la comprehension d'elle même" [1958]: 247-263.

(1971b) - "Analyse existentielle et psychothérapie (II)" [1958]: 149-157.

(1971c) - "De la psychothérapie" [1935]: 120-147.

(1971d) - "Fonction vitale et histoire intérieure de la vie" [1924]: 49-77.

f) Obras de Medard Boss:

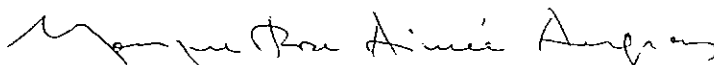
BOSS, M.

(1988) "Angústia vital, sentimento de culpa e libertação psicoterápica". In: BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. São Paulo: Duas Cidades.(1994) *Existential foundations of medicine & psychology* [1975]. Northvale/New Jersey/London: Jason Aronson.(1959) *Introduction a la médecine psychosomatique* [1954]. Paris: PUF.(1979) *Na noite passada eu sonhei...* [s/d]. São Paulo: Summus.(1958) *Psicoanalysis y analitica existencial* [1957]. Barcelona: Editorial Cientifico Medica.(1957) *The analysis of dreams* [1953]. London: Rider.

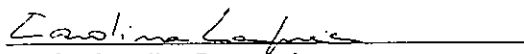
g) Obras sobre Heidegger e a clínica:

FIGUEIREDO, L. C. (1994) "Fala e acontecimento em análise". In: *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: EDUC/Escuta.LOPARIC, Z. [s/d] *Psicanálise: uma leitura heideggeriana*. São Paulo (mimeo).----- (1995) *Winnicott e o pensamento pós-metafísico*. São Paulo: Revista *Psicologia USP*, v. 6. n. 2: 39-61.

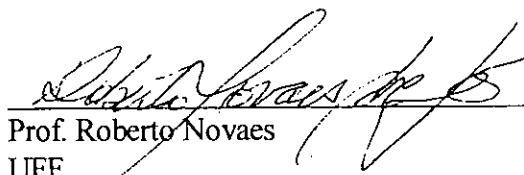
Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC-Rio pelo aluno Luiz Eduardo da Silva e Souza "O pensamento de Martin Heidegger e a Daseinsanálise em Ludwi Binsswanger e Medard Boss", e aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Monique Rose Aimée Augras (Orientadora)
PUC-Rio

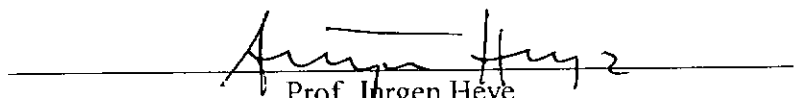


Prof. Carolina Lampreia
PUC-Rio



Prof. Roberto Novaes
UFF

Visto e permitida a impressão
Rio de Janeiro, 22.1.2019



Prof. Jürgen Heye
Coordenador dos Programas de Pós-Graduação do Centro de
Teologia e Ciências Humanas