

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
MESTRADO EM PSICOLOGIA

**Apropriação de sentido e liberdade:  
reflexões heideggerianas acerca das práticas clínicas  
psicológicas**

Fernando da Rocha Magliano

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

Niterói - RJ

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
MESTRADO EM PSICOLOGIA

**Apropriação de sentido e liberdade:  
reflexões heideggerianas acerca das práticas clínicas  
psicológicas**

Fernando da Rocha Magliano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Novaes de Sá

Niterói

2013

**Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá**

M195 Magliano, Fernando da Rocha.

Apropriação de sentido e liberdade: reflexões heideggerianas acerca das práticas clínicas psicológicas / Fernando da Rocha Magliano. – 2013.

128 f.

Orientador: Roberto Novaes de Sá.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2013.

Bibliografia: f. 127-128.

1. Psicologia clínica. 2. Heidegger, Martin, 1889-1976; crítica e interpretação. 3. Fenomenologia. 4. Hermenêutica. 5. Liberdade.  
I. Sá, Roberto Novaes de. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia.  
III. Título.

CDD 158

Fernando da Rocha Magliano

**Apropriação de Sentido e Liberdade:  
reflexões heideggerianas acerca das práticas clínicas psicológicas.**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

**Banca Examinadora**

---

**Professora Doutora Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (UERJ)**

---

**Professor Doutor Leonardo Pinto de Almeida (UFF)**

---

**Professor Doutor Roberto Novaes de Sá (UFF)**

**Orientador**

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que contribuíram na elaboração deste trabalho, em especial, aos professores Roberto Novaes de Sá e André do Eirado Silva. Minha gratidão também à professora Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo e ao professor Leonardo Pinto de Almeida por se disporem a avaliar meu progresso.

“Se, segundo sua essência, toda e qualquer questão científica e toda e qualquer ciência em geral é restrita a uma região e se a questão acerca da essência da liberdade humana, segundo seu sentido mais próprio, impele necessariamente para o interior das referências do todo do ente enquanto tal, então a questão acerca da essência da liberdade humana não pode ser nenhuma questão científica. Pois nenhuma ciência tem enquanto tal, não apenas quantitativamente, mas também qualitativamente, de acordo com sua essência, em geral a amplitude e envergadura do horizonte, para abarcar em seu questionamento o todo uno, que é visado desde o princípio no questionamento acerca da liberdade”.

Martin Heidegger

## Resumo

A presente dissertação detém-se sobre a questão da liberdade no pensamento do filósofo Martin Heidegger perpassando obras que abrangem diferentes fases de seu pensamento com o intuito de discutir acerca dos processos de adoecimento e sofrimento psíquico bem como a dinâmica psicoterapêutica à luz de uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica. A pesquisa prossegue em relação dialógica com os escritos heideggerianos reconhecendo a contribuição das reflexões clínicas de Medard Boss (1981, 1994), Roberto Novaes de Sá (2002, 2009) e Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (2010, 2011). Nosso percurso se inicia mediante a elucidação dos elementos fundamentais do filosofia heideggeriana explicitados na analítica existencial de Ser e Tempo (*Sein und Zeit*). Em sucessão, os capítulos que constituem a pesquisa envolvem: *Elementos introdutórios ao pensamento heideggeriano*, *A liberdade como essência do desencobrimento: a alétheia*, *A determinação técnica do mundo e a questão da liberdade* e *Apropriação de sentido e liberdade nas práticas clínicas fenomenológicas*. Neste último nos propomos a discutir, junto às meditações heideggerianas, o adoecimento e sofrimento psíquico como fenômenos de privação dos modos de ser saudáveis do homem. Busca-se, através do método fenomenológico-hermenêutico, problematizar os processos históricos de determinação do ser do homem atentando ao âmbito de proveniência dos fenômenos que revelam-se nas práticas clínicas psicológicas. Aposta-se no estabelecimento de uma atitude “serena” (*Gelassenheit*) como possibilidade de atuação clínica em uma perspectiva deslocada das tendências objetivantes oriundas da apreciação técnico-científica dos fenômenos concernentes ao contexto psicoterapêutico. A fenomenologia é tomada como ensejo e convite à inauguração de uma nova compreensão e atitude em relação à atuação clínica onde a dinâmica psicoterapêutica pode revelar-se como movimento de apropriação do existir humano fomentador e ampliador de sua liberdade existencial.

Palavras-chaves: clínica psicológica; Heidegger; fenomenologia; hermenêutica; liberdade.

## Abstract

The present dissertation holds itself on the issue of freedom on the philosopher Martin Heidegger thought of traversing works and covering different phases of his thinking in order to discuss about the processes of illness and psychological distress as the dynamics of psychotherapy in light of a phenomenological hermeneutic perspective. The research continues in dialogical relationship with Heidegger's writings recognizing the contribution of clinical reflections of Medard Boss (1981, 1994), Roberto Novaes de Sá (2002, 2009) and Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (2010, 2011). Our course initiates elucidating the fundamental elements of Heideggerian philosophy explained in the existential analytic of Being and Time (*Sein und Zeit*). In succession, the chapters that constitute the research involve: *Introductory elements to Heideggerian thought*, *Freedom as the essence of disclosure: the alétheia*, *The technical determination of the world and the freedom question* and *Meaning appropriation and freedom on phenomenological clinical practice*. In this last, we propose to discuss with the Heideggerian meditations, illness and psychological distress as phenomena of privation on man's ways of being healthier. We look up, through the phenomenological-hermeneutic method, to problematize historical determination processes of human ways of being putting attention to the context of the origin of phenomena revealed by themselves in psychological clinical practice. Betting on the establishment of an "releasement" attitude (*Gelassenheit*) as a possibility of acting in a clinical perspective displaced of objectivation tendencies arising from the technical and scientific appreciation of the phenomena that concerns the psychotherapeutic context. Phenomenology is taken as an opportunity and invitation to the inauguration of a new understanding and attitude towards clinical acting where the psychotherapy dynamics may be revealed as an appropriation movement of human existence that develops and magnifies its own existential freedom.

Keywords: clinical psychology; Heidegger; phenomenology; hermeneutics; freedom.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I: ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS AO PENSAMENTO</b>	
<b>HEIDEGGERIANO.....</b>	<b>15</b>
1.1 Fenomenologia e Hermenêutica.....	15
1.2 Ser do Homem como Ser-no-mundo.....	19
1.3 Ser-em-um-mundo – A Abertura do <i>Dasein</i> .....	24
1.4 Autenticidade e Inautenticidade como Modos de Ser do <i>Dasein</i> .....	28
1.5 Angústia e Singularização.....	34
1.6 Ser-para-morte – A Finitude do <i>Dasein</i> .....	37
<b>CAPÍTULO II: A LIBERDADE COMO ESSÊNCIA DO DESENCOBRIMENTO – A</b>	
<b>ALÉTHEIA.....</b>	<b>43</b>
2.1 O Horizonte da Abertura como Pressuposto para Pensar a Verdade.....	44
2.1.1 O Conceito Tradicional de Verdade e seus Fundamentos Ontológicos.....	45
2.1.2 O Conceito Tradicional de Verdade e a Verdade Originária.....	49
2.1.3 O Modo de Ser da Verdade e a Pressuposição da Verdade.....	54
2.2 Sobre a Essência da Verdade.....	56
<b>CAPÍTULO III: A DETERMINAÇÃO TÉCNICA DO MUNDO E A QUESTÃO DA</b>	
<b>LIBERDADE.....</b>	<b>70</b>
3.1 A Questão da Técnica.....	71
3.2 Ciência e Pensamento do Sentido.....	84
3.3 Serenidade ( <i>Gelassenheit</i> ).....	94
<b>CAPÍTULO IV: APROPRIAÇÃO DE SENTIDO E LIBERDADE NAS PRÁTICAS</b>	
<b>CLÍNICAS FENOMENOLÓGICAS.....</b>	<b>102</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>125</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>128</b>

## INTRODUÇÃO

O tema a ser desenvolvido nesta pesquisa surge a partir de nosso encontro com o pensamento do filósofo alemão Martin Heidegger (1889 - 1976), sobretudo no que concerne à possibilidade de integração de suas reflexões às práticas clínicas psicológicas. Acreditamos que o pensamento fenomenológico-hermenêutico, inaugurado por Heidegger, pode fornecer elementos que nos facultem abordar de forma diferenciada questões relativas ao exercício psicológico clínico, lançando mão de uma compreensão atenta e crítica dos processos históricos de determinação da existência humana. Nosso intuito, neste trabalho, será nos aproximarmos da reflexão fenomenológica heideggeriana nos envolvendo com algumas questões por ele tematizadas e trazendo à luz, por seu turno, novas possibilidades de compreensão dos fenômenos de adoecimento psíquico, bem como da dinâmica psicoterapêutica. O esforço de pensar em consonância com Heidegger implica, no entanto, em podermos sustentar um diálogo rico em tensões com a tradição filosófica ao mesmo tempo que nos oferece o ensejo para conquistarmos uma compreensão mais ampla e “libertadora” acerca dos fenômenos do existir humano.

A questão norteadora deste trabalho consistirá na elucidação e discussão sobre a temática da liberdade no pensamento heideggeriano, buscando articulá-la ao exercício clínico. Para tanto, entendemos ser necessário explicitar sua concepção de liberdade nos aproximando de determinadas publicações que cremos serem fundamentais à sua compreensão, preparando o solo para discutirmos a possibilidade de um cuidado clínico fenomenológico. Neste sentido, encontramos nos “Seminários de Zollikon” (1959-1969) uma passagem onde o próprio Heidegger sustenta a tese de que haja um vínculo necessário entre a prática da psicoterapia e a questão da liberdade:

Exercemos a Psicologia, a Sociologia, a Psicoterapia para ajudar as pessoas, para que elas alcancem a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isto diz respeito tanto a médicos como sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade (HEIDEGGER, 2001, p. 178).

Em uma perspectiva fenomenológica, “homem” e “mundo” são co-originários, constituem-se simultaneamente, isto é, não devemos pressupor a cisão entre ambos. Isto posto, “saber” e “ser” também não são tomados em dissociação; saber é uma “relação de ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 279). Assim sendo, se nos propomos a dialogar com a filosofia

buscando elementos que nos permitam refletir sobre as práticas psicológicas, nosso esforço não se direciona à construção de novos modelos teórico-conceituais que visam representar a condição humana. Nossa meta se move, na verdade, em outra direção; nosso intuito não será nada mais do que realizar um convite a uma experiência outra e a uma atitude diferenciada em relação aos fenômenos pertencentes ao âmbito psicoterapêutico.

O pensar filosófico, conforme compreendemos, não se preocupa em erigir “doutrinas” ou “sistemas filosóficos” estabelecendo relações meramente abstratas entre ideias e conceitos, senão que sua serventia consiste justamente em auxiliar na elaboração de nossa própria experiência. Tendo isto em vista, não nos parece equivocado sugerir uma aproximação entre o pensar filosófico e a psicologia clínica, na medida em que ambas as práticas comungam de um aspecto comum, a saber, que tanto a filosofia quanto a clínica psicológica se articulam como âmbito de elaboração da existência, não se resumindo nunca a uma mera composição intangível de teorias ou ideias. A dimensão de interesse da psicoterapia não é menos ontológica que aquela da filosofia, pois a questão do ser, ou do sentido, atravessa de modo essencial e inelutável a existência em suas experiências de restrição e sofrimento. Por outro lado, qualquer elaboração filosófica autêntica tem seu âmbito de realização na própria vida, na facticidade do existir, ou seja, na existência concreta em seu caráter ôntico. A diferença ontológica, entre ser e ente, que Heidegger a todo momento quer nos lembrar, jamais deve ser compreendida como cisão entre o ôntico e o ontológico, como se a psicoterapia pudesse deixar de lado a questão do ser e tratar de modo técnico os problemas de um sujeito simplesmente dado no mundo.

Nosso interesse será, portanto, desenvolver esta dissertação em conexão com a perspectiva acima exposta, elucidando o sentido do conceito heideggeriano de liberdade com a finalidade de articulá-lo ao contexto das práticas psicológicas clínicas. O alcance de nosso objetivo dependerá, no entanto, de podermos sustentar uma atitude fenomenológica em uníssono com as reflexões heideggerianas, percorrendo o conteúdo de suas publicações afinados à perspectiva que sua compreensão demanda. Acompanhar seu raciocínio requer que possamos sustentar, em certa medida, uma ruptura com o pensamento tradicional e científico, numa tentativa renovada de pensar a condição humana nos subtraindo às quaisquer perspectivas atreladas à filosofia da subjetividade e às teorias psicológicas contemporâneas que tomam o modo de ser do homem como “simplesmente dado” (*Vorhandenheit*). Inaugurar uma atitude fenomenológica nos desafia a prescindir de qualquer teoria acerca da existência humana, bem como nos desvencilhar de toda “atitude natural” para com o ser do homem, o que equivale a dizer que não devemos atribuir a seu ser nenhum caráter de “subsistência”,

mas considerá-lo, antes de tudo, constitutivamente vinculado ao horizonte histórico de sentido no qual se encontra.

Em nosso primeiro capítulo, discorremos sobre a obra fundamental do pensamento heideggeriano – *Ser e Tempo* (1927) – buscando promover uma “liberação” ante as perspectivas e padrões de pensamento onde o ser do homem já assumiu determinada configuração em favor de uma “apropriação originária” de seu modo de ser que se mantém obscurecido por estas perspectivas mesmas. O homem não será, portanto, tomado sob a forma do “sujeito” totalizado – apartado do mundo –, mas sim como “abertura de possibilidades” que se encontra sempre em jogo no horizonte da temporalidade.

Se não devemos, portanto, confundir o ser do homem com o sentido de simplesmente dado, como algo subsistente em si mesmo, também não poderemos conceber a liberdade humana em remissão a este mesmo modelo. Conforme buscaremos demonstrar em nosso segundo capítulo, o pensar heideggeriano não concebe a liberdade como uma propriedade do ente humano, senão que a toma como seu modo de ser mais originário e fundamental, constituindo radicalmente o fundamento a partir do qual toda experiência possa se dar. Para elucidar o conceito heideggeriano de liberdade, precisaremos, no entanto, primeiro questionar o fundamento da noção corrente de verdade (adequação), resgatando o sentido originário do fenômeno da verdade (*alétheia*/desencobrimento) dos pensadores gregos da antiguidade que correlacionavam “ser” e “verdade”. Heidegger desenvolve uma nova concepção de liberdade ao deslocá-la do âmbito do arbítrio humano e desenvolvê-la em conexão à sua pergunta pelo ser. Por esta razão, a liberdade será então pensada em uma perspectiva outra, a saber, que ela mesma será tomada como essência do desencobrimento, isto é, como condição de possibilidade da própria experiência humana.

Compreendendo que o ser do homem se constitui a partir do horizonte histórico no qual se encontra, a reflexão sobre a liberdade não poderá se cumprir eximindo-nos de refletir sobre a compreensão de mundo vigente no contemporâneo que se edifica, por sua vez, sobre a constituição de um conhecimento científico da natureza. As condições históricas de possibilidade à emergência de um saber técnico-científico do mundo devem poder tornar-se perceptíveis; devemos poder compreender como o predomínio desta compreensão científica do mundo interpela o homem e o provoca a estabelecer um relacionamento “explorador” e “controlador” com a natureza. Segundo as análises heideggerianas, o pensamento e o comportamento humano encontram-se, na modernidade, gradativamente identificados aos procedimentos técnicos que, ao mesmo tempo que fornecem um âmbito de possibilidades ao homem, também o circunscreve e limita em suas possibilidades de compreensão de si mesmo

e do mundo no qual se situa. Deste modo, refletindo atentamente sobre acontecimentos históricos do ser, encontramos a possibilidade de inaugurar um relacionamento mais livre para com os desígnios do espírito da época contemporânea onde todos os fenômenos tendem a se apresentar subordinados a uma apreciação técnico-científica. Empenharemos-nos em demonstrar, no terceiro capítulo, como a investigação heideggeriana traz à tona o fundamento sob o qual repousa a compreensão técnico-científica da natureza, apostando que suas reflexões nos permitam agir e pensar com mais liberdade diante dos apelos e demandas do mundo contemporâneo.

Estes mesmos apelos manifestam-se em todos os âmbitos da vida moderna e estão presentes, inevitavelmente, também nas práticas psicológicas clínicas, apresentando-se não somente naqueles que se vêem diante de uma enfermidade e demandam uma resolução para sua situação, como também nos terapeutas que, em alguma medida, podem relacionar-se de forma meramente instrumental e, portanto, irrefletidamente identificada com os pressupostos teóricos e os procedimentos técnicos dos quais se valem. Nosso intuito será pensar as práticas psicológicas clínicas em uma perspectiva fenomenológica, mas sem com isso pretender afirmá-la como uma nova teoria psicológica. A fenomenologia – sustentando a dúvida sobre o conhecimento – não se deixa guiar, no cuidado terapêutico, por posicionamentos ontológicos prévios, não se restringindo, portanto, às elaborações de teorias psicológicas já instituídas, uma vez que o que se almeja com ela alcançar é, antes de tudo, o existir humano em seu próprio horizonte de sentido, algo que a objetivação científica não leva em consideração.

Em nosso quarto capítulo, iniciaremos a discussão acerca do exercício de suspensão fenomenológica no âmbito da clínica psicoterapêutica, inaugurando uma atitude crítica que recua diante das tendências técnicas da atualidade, que demandam precipitadamente a necessidade de atribuição de categorias diagnósticas ao subseqüente procedimento dos atendimentos. Vemos, no método fenomenológico, a possibilidade de encontrar o homem em seu espaço de liberdade, no âmbito de “abertura” que lhe é próprio, resistindo às tentativas precoces de enquadramento, categorização e resolução das situações existenciais daqueles que procuram acompanhamento psicológico. A aproximação do método fenomenológico com as práticas psicológicas clínicas não pretenderá, no entanto, erigir uma nova técnica terapêutica que vise substituir as técnicas oriundas das teorias psicológicas, mas tão somente poder considerá-las em uma perspectiva mais ampla nos relacionando de forma mais livre com estas.

Assumindo uma postura crítica frente aos ditames técnico-científicos da atualidade, buscamos trazer à luz e refletir sobre o solo no qual se enraíza a experiência moderna de

mundo, e, para tal, será necessário atentar à destinação dos acontecimentos históricos para que possamos, minimamente, estabelecer uma relação esclarecida com o espírito da época na qual vivemos. Empregamos o termo “criticar” tal como Heidegger o concebe nos Seminários de Zollikon (2001), remontando a seu sentido originário que equivale a “distinguir” e “diferenciar”. Se pretendemos, pois, assumir uma atitude crítica em relação ao conhecimento técnico-científico, de certo não é com o intuito de nos opormos a ele, promovendo simplesmente sua negação, mas é, sobretudo, para podermos nos relacionar com os artifícios técnicos e constructos teóricos de uma forma mais esclarecida e livre, apostando que o que se passa num encontro terapêutico não se resume à mera aplicação de procedimentos técnicos generalizantes ou o reconhecimento de determinados fenômenos pressupostos pelas teorias psicológicas. Conforme nos esclarece Sá (apud MORATO; BARRETO e NUNES, 2009, p. XVI):

Se as práticas psicológicas, na diversidade de suas realizações factuais, são modos de cuidado e se, para a perspectiva fenomenológica existencial, o cuidado pertence à constituição ontológica do existir humano, então estas práticas não retiram sua condição interna de possibilidade de nenhuma teorização científica ou de procedimentos técnicos estruturados, mas, sim, da própria constituição fundamental da existência. Na realidade, o modo técnico-científico de desvelar os entes já é um modo específico do cuidado, que, embora possa ser, eventualmente, de utilidade terapêutica encobre por sua natureza própria aquele âmbito essencial e não-objetivável da existência do qual depende em última instância. Nenhum modo ôntico específico do cuidado, por mais cientificamente embasado que seja, pode pleitear a posição de fundamento das práticas psicológicas, pois isso seria limitar arbitrariamente o horizonte de sentido da existência, ocultando-lhe a liberdade essencial que pode produzir ou curar todos os sofrimentos humanos.

Concluiremos nossa dissertação discutindo um vínculo possível entre a atitude fenomenológica e a serenidade do pensamento (*Gelassenheit*), que responde simultaneamente “sim” e “não” à utilização de artifícios técnicos; reconhecendo o caráter positivo de sua utilização, mas sem aceitá-los, em contrapartida, como possibilidade absoluta na condução de atendimentos clínicos. Nossa intenção será atentar para o fato de que as expectativas e tendências contemporâneas de controle e manipulação dos fenômenos não devem interferir na livre expressão e elaboração dos conteúdos daqueles que nos procuram, apostando em resguardar, assim, um âmbito de abertura no qual aqueles que procuram atendimento psicológico possam se apropriar de seu modo de ser sem destituir-lhes de sua condição de liberdade. Nossos esforços se conduzirão, em última instância, em poder pensar, juntamente

com as contribuições heideggerianas, o processo psicoterapêutico clínico como um movimento de restauração e ampliação da liberdade humana.

## **CAPÍTULO I – ELEMENTOS INTRODUTÓRIOS AO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO**

### **1.1 Fenomenologia e Hermenêutica**

O alemão Martin Heidegger (1889 - 1976) é considerado por muitos um dos mais influentes filósofos do século XX. Iniciou seus estudos acadêmicos no curso de teologia na universidade de Freiburg, na Alemanha, onde teve a oportunidade de conhecer o pensamento fenomenológico com o seu professor, o fundador da corrente fenomenológica, Edmund Husserl, sendo a partir de então amplamente influenciado pelo pensamento fenomenológico de seu mentor através do qual iniciou suas reflexões. Seguindo uma conduta fenomenológica, Martin Heidegger recolocou sob nova perspectiva a questão sobre o ser que, segundo ele, ficou esquecida na história da filosofia ocidental.

A fenomenologia visa fundamentar absoluta e rigorosamente o conhecimento e, para tal, propõe uma atitude radicalmente crítica onde o pensamento deve admitir apenas aquilo que de mais evidente pode se alcançar na experiência: o fenômeno mesmo, tal como ele se dá no mundo. O termo “fenomenologia” se origina da palavra grega “*phainomenon*”, que significa “*o que se mostra em si mesmo*” (HEIDEGGER, 2008, p. 66). O rigor fenomenológico exige que se realize a sustentação da dúvida sobre o conhecimento, isto é, a fenomenologia se propõe a realizar uma “suspensão do juízo” (*epoché*<sup>2</sup>) no ato perceptivo. Isto significa, entre outras coisas, que não se deve fazer suposições; a fenomenologia tem como interesse realizar a apreensão dos entes da maneira como eles se apresentam à experiência humana, abordando os entes de forma que não lhes atribua características de antemão, não realize pré-julgamentos ou crie conceitos *a priori*. A suspensão do juízo visa permitir o acesso direto e imediato ao fenômeno tal como ele se mostra, de modo que a fenomenologia pode ser expressa, segundo Heidegger (2008, p. 66), através da máxima: “para as coisas elas mesmas!”.

O pensamento de Edmund Husserl chamou a atenção para o que denominou “atitude natural”, referindo-se ao modo comum – tanto do pensamento científico quanto do senso-comum – de pensar os entes no mundo como subsistentes em si mesmos ou, para utilizar uma

---

<sup>2</sup> Cf. HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Porto: Rés, 1986.

expressão mais comum, como “simplesmente dados” no mundo. O que significa dizer que, de modo geral, um objeto se apresenta à nossa percepção e tendemos a crer que este objeto permaneça existindo no mundo por si mesmo, independentemente de alguém que o esteja percebendo. Para o rigor do pensamento fenomenológico, seria ingênuo pressupor que este mesmo objeto pudesse continuar subsistindo uma vez que não há ninguém que possa fazer experiência dele. A intenção de Husserl ao buscar suspender a atitude natural para com os objetos é poder se afastar de qualquer posicionamento hipostático em relação ao ser dos objetos, acreditando que tanto a perspectiva do realismo quanto a do idealismo incorrem inevitavelmente em dificuldades.

Seguindo o raciocínio husserliano, todo objeto é sempre “objeto para uma consciência” e toda consciência é “consciência de um objeto”; o que equivale a dizer que não há objetos “em-si”, subsistindo no mundo independentemente, do mesmo modo que não há consciências “em-si”, puras consciências, fora de qualquer ato perceptivo. A esta relação necessária entre consciência perceptiva e objeto da percepção Husserl denominou *intencionalidade da consciência*.

Heidegger se valeu imensamente do método fenomenológico para realizar sua própria filosofia exposta na obra *Ser e Tempo*. Esta obra expõe a reflexão heideggeriana sobre a “questão do ser” e propõe sua interpretação a partir do horizonte da temporalidade. O autor faz um retorno à filosofia clássica no que se refere à concepção de ser e argumenta que devido a alguns pré-conceitos (universalidade, indefinibilidade e abrangência) a questão do ser ficou esquecida na história da filosofia ocidental. Segundo Heidegger, as dificuldades que encontra a metafísica tradicional, em sua vigência no pensamento moderno, devem-se ao fato de que o sentido do conceito de ser se identifica sempre com a noção de “substancialidade” ou, ainda, ao “simplesmente dado” que, em sentido pleno, significa aquilo que “subsiste” por si mesmo, aquilo que existe no mundo de forma independente.

As concepções correntes de realidade e verdade foram questionadas pelo pensamento heideggeriano, pois, segundo o autor, originaram-se a partir de um equívoco primordial: o nivelamento – na ontologia tradicional – entre as concepções de ser e ente. A compreensão da realidade confundiu-se, então, na época moderna, com o sentido de “substancialidade<sup>3</sup>” e “objetividade” ao passo que a verdade encontra-se sempre referida à forma derivada da verdade do conhecimento e da enunciação<sup>4</sup>, isto é, na verificação da correspondência entre

---

<sup>3</sup> Cf. *Ser e Tempo*, 3º capítulo. Contraposição da análise da mundanidade à interpretação de mundo de Descartes.

<sup>4</sup> A discussão acerca do tema da verdade é apresentada por Heidegger, inicialmente, no §44 de *Ser e Tempo*. Trataremos deste tema mais explicitamente no segundo capítulo desta dissertação.



uma representação “psíquica” e a verdade “objetiva”. Propondo desfazer este equívoco da ontologia tradicional, Heidegger funda sua “ontologia fundamental” que concerne, justamente, na retomada da questão do ser.

A máxima “para as coisas elas mesmas” foi pensada por Heidegger como um “desdobramento de possibilidades”, isto é, a elaboração do âmbito de aparecimento dos fenômenos. Neste sentido, podemos dizer que voltar-se “para as coisas elas mesmas” implicaria manter “em suspenso” este horizonte histórico onde o ser já se encontra nivelado ao ente a fim de elaborar as condições de possibilidade deste fenômeno.

O original da reflexão heideggeriana consistiu, exatamente, no artifício do pensamento de realizar o “recoo a um ponto anterior” em relação a este horizonte histórico onde o ser já se encontra – *a priori* – determinado por certas perspectivas e modos de pensar. Mais radicalmente ainda, não seria equivocado dizer que o voltar-se “para as coisas elas mesmas” consiste em refletir sobre o ser, buscar o acesso à experiência de sentido e, para tal, implica realizar a apreensão dos fenômenos subtraindo-se a quaisquer perspectivas linguísticas atreladas à tradição metafísica devido ao fato destas já se encontrarem comprometidas com certas determinações.

A manobra de realizar o “recoo a um ponto anterior” ao pensamento metafísico significa, a saber, a “liberação” diante desta perspectiva histórica, onde o ser já assumiu determinada configuração em favor de uma “apropriação originária” do horizonte de sentido que se encontra obscurecido por estas perspectivas, ou seja, o ser mesmo. As perspectivas linguísticas e os padrões de pensamento apenas podem se tornar “visíveis” na medida em que seja de alguma forma possível não falar, tampouco pensar a partir deles. O ser não pode ser determinado a partir da remissão a qualquer ente; sua apreensão se dá na linguagem. Por esta razão, Heidegger empreende em *Ser e Tempo* a construção de uma nova terminologia filosófica capaz de tornar livre o pensar em relação às determinações da ontologia tradicional.

A reflexão sobre o ser significa um outro pensar que não esteja predeterminado pela perspectiva da tradição metafísica – modo hegemônico do pensar ocidental –, a fenomenologia é o método que possibilita tal proceder. O pensar filosófico, legado pela tradição metafísica, subtraindo-se a diferença ontológica, isto é, a diferença que impera entre “ser” e “ente”, consiste justamente no obstáculo da fenomenologia na maneira como Heidegger a concebe, pois identifica a noção de ser com a ideia da substancialidade e do simplesmente dado. A fenomenologia não pode consistir simplesmente em descrever o que é “já dado” no real, mas senão que deve ser o desdobramento de suas condições de possibilidades.

Liberar-se dos atrelamentos linguísticos implica refletir sobre suas condições de possibilidade, tarefa esta que somente pode se realizar partindo de um modo de pensar e falar que considere o caráter de possibilidade de todo pensar e falar. Heidegger não supõe que a linguagem possa ser desprovida de perspectivas, todavia, o que está em jogo é muito mais esclarecer o caráter perspectivístico e atrelador da linguagem e encontrar aí o acesso ao que nela se mantém oculto (o ser), uma vez que não se pergunta mais por ele a partir da linguagem e pensamento tradicionais.

A reflexão sobre o sentido do ser é a tentativa de se alcançar um novo filosofar não afetado pelos atrelamentos e perspectivas da ontologia tradicional que a negligenciava. Fato este que só se torna possível, segundo Heidegger (2008, p. 37), no retorno aos textos clássicos de Platão e Aristóteles sem, no entanto, se tratar simplesmente de uma retomada do início do filosofar, mas, antes, de encontrar neles as perspectivas que tornaram este início possível.

O termo “ser” não pode ser pensado a partir de conceitos que têm seu sentido determinado em um discurso sobre um ente, isto é, não é possível determinar o significado deste termo por meio da remissão a termos com os quais um ente é especificado ou caracterizado, porque tanto o termo “ser” quanto o termo “é”, em uma determinação predicativa, dão a entender a presença de algo determinado.

Se compreendermos que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o mostrar-se dos entes – os entes em sua modalidade de descoberta – se dá à abertura do *Dasein* apenas de modo parcial e distorcido, isto é, que o desvelamento dos entes ocorre, inicialmente, no modo da aparência, então, a liberação ante a orientação pela aparência se faz possível através do trabalho de interpretação fenomenológica: a hermenêutica. A fenomenologia é o artifício do pensar que permite apreender os fenômenos em seu contexto de possibilidades, ou seja, para que os fenômenos possam se dar de tal ou qual maneira compreende-se que já se encontram desde sempre subordinados a uma tessitura mais ampla de sentido (atrelamentos linguísticos) que os tornam possíveis.

(...) O que é que se deve chamar de “fenômeno” num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é *necessariamente* tema de uma demonstração *explícita*? Justo o que *não* se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento. No entanto, como se mostrou nas considerações precedentes, o que, num sentido extraordinário, se mantém *velado* ou volta novamente a *encobrir-se* ou ainda só se mostra “*distorcido*” não é este ou aquele ente, mas o *ser* dos entes (HEIDEGGER, 2008, p. 75).

Para Heidegger, o fenômeno mesmo é o próprio “descobrir em um contexto”, isto é, apreender que todo fenômeno se encontra subordinado a um contexto mais amplo que o possibilita; portanto, se o que apreendemos inicialmente num fenômeno é sua aparência, isto se dá devido ao encobrimento do âmbito de aparecimento ao qual se encontra subordinado. A fenomenologia, enquanto estudo do ser dos entes, possui o caráter de *hermeneúein*. A descrição fenomenológica segue uma conduta hermenêutica, em sua atribuição originária, designando o “ofício de interpretar” (HEIDEGGER, 2008, p. 77). Uma vez que o ser dos entes, de início e na maior parte das vezes, se encontra encoberto, a revelação do ser se faz através do trabalho de interpretação. A fenomenologia – pensada por Heidegger – não trata, então, de outra coisa senão da desconstrução do que é evidente (a aparência) através da elaboração de suas condições de possibilidade.

## 1.2 Ser do Homem como Ser-no-mundo

Em *Ser e Tempo*, Heidegger reflete sobre a questão do ser – fio condutor de toda sua filosofia – afirmando que esta reflexão foi negligenciada pelos pressupostos metafísicos na história da filosofia no Ocidente. Propôs, então, que a questão do ser fosse levada a cabo em relação ao horizonte da temporalidade, fundando, assim, sua ontologia fundamental, condição de possibilidade para que qualquer outra ontologia se dê. Para dar cabo desta tarefa, Heidegger parte de uma análise desse ente que coloca o problema, a saber, o próprio homem, dado que ao apresentar o problema se pergunta sobre qual é o sentido do ser. *Ser e Tempo* começa, então, com uma análise preparatória para a investigação desse ente que sendo relaciona-se com seu ser.

Ao modo de ser do homem, Heidegger designou por *Dasein* (ser-aí), buscando demonstrar que o homem é um “ser em um mundo”. Procurando desfazer o equívoco da metafísica, a saber, o nivelamento entre ser e ente, Heidegger busca num primeiro momento explicitar que o mundo não pode ser de maneira alguma a determinação do ente oposto ao homem. *Ser e Tempo* apresenta a expressão ser-no-mundo para relevar a unidade estrutural ontológica do *Dasein*. Ser em um mundo, antes de estar em relação com um conjunto de objetos e instrumentos é, sobretudo, neste sentido, estar familiarizado com uma totalidade de significados.

O homem, na perspectiva heideggeriana, não deve ser confundido com o sentido de simplesmente dado ou “objetividade”, isto é, algo que subsista no mundo por si mesmo independentemente de qualquer relação, mas, ao contrário, o homem existe justamente na medida em que se relaciona com suas possibilidades históricas. Assim, o pensamento do filósofo não concebe o ser do homem como algo passível de determinação *a priori*, bem como não acredita que a condição humana se adeque às objetivações do conhecimento científico, senão, antes de tudo, que o ser do homem se constitui a partir do horizonte histórico no qual se encontra vivendo.

Este ser (homem) deve ser assumido e estudado em sua acepção mais geral e compreensiva para evitar a todo risco que um aspecto se apresente como essencial, teorizando sobre esse aspecto sem ter sido previamente problematizado. Esta abordagem inicial de imparcialidade da indagação, que herdou da fenomenologia, leva Heidegger a conduzir o problema do ser do homem partindo do que ele chama de cotidianidade ou medianidade.

A análise do ser do homem deve dirigir-se ao seu modo de ser mais comum e geral. A medianidade não é uma estrutura que se privilegie inicialmente em detrimento de outras, já que indica, ao invés, o conjunto – em princípio difuso e indeterminado – dos modos de ser possíveis ao homem, como uma espécie de média geral ou, modo comum, da maneira como os homens individualmente se determinam no mundo. Parte-se, então, da medianidade em que já está implícita certa concepção do ser do homem; o conceito de compreensão que Heidegger elabora em *Ser e Tempo* reconhece como essencial a toda compreensão uma certa pré-compreensão, certo horizonte preliminar, aberto e acessível que antes de limitar a liberdade da compreensão é justamente o que a torna possível.

No curso de *Ser e Tempo*, Heidegger admite, no que se refere à medianidade, que as suposições não estão eliminadas, devem ser abordadas de forma explícita e esclarecer as suas implicações. Portanto, se a proposição de partir da medianidade nos parece razoável, devemos também aceitar a suposição que ela implica. Essa suposição consiste no fato de que quem parte da medianidade o faz porque reconhece que o ser do homem está caracterizado por encontrar-se frente a um complexo de possibilidades onde nem todas se realizam. Por isso, o problema da análise, que Heidegger se propõe a resolver com o conceito de “medianidade”, é a tentativa de descobrir o ser do homem pelo modo indeterminado em que, de início e na maior parte das vezes, ele se dá sem isolar qualquer uma dessas possibilidades em detrimento de outras.

O homem se refere a seu ser como sua possibilidade mais própria, é o “ente, em cujo ser, isto é, sendo, está em jogo o próprio ser, relaciona-se e comporta-se com o seu ser, como

sua possibilidade mais própria. A presença<sup>3</sup> é sempre sua possibilidade.” (HEIDEGGER, 2008, p. 86). Esta ideia do homem como “poder-ser” guiou todo o desenvolvimento de *Ser e Tempo*. O poder-ser é, com efeito, o sentido mesmo do conceito de existência. Descobrir que o homem é este ente, que é enquanto está referido ao seu próprio ser como a sua possibilidade própria, a saber, que é apenas enquanto “pode ser”, significa descobrir que o caráter mais geral e específico do homem, sua “natureza” ou “essência” é o existir. A essência do homem é a “existência”.

Termos como “natureza” e “essência” são escritos entre aspas, e o mesmo para “existência”, porque a partir daqui se revela que o uso destes conceitos, que ainda são centrais em toda filosofia, estão impregnados de equívocos e preconceitos que podem comprometer desde o princípio o resultado da indagação. Tradicionalmente, quando se fala de natureza de um ente, se entende como o conjunto dos caracteres constitutivos que o ente possui e sem os quais não é aquilo que é. Mas dizer que a natureza do homem é poder-ser equivale a dizer que sua natureza consiste em não ter uma “natureza” ou “essência” no sentido tradicional do termo. Ainda mais complexo é o uso do termo “existência”. Algo existente é geralmente entendido como algo “real”, e, como dizem, algo simplesmente dado. Mas se o homem é um poder-ser, seu modo de ser é o da possibilidade e não o da realidade; o homem não é um existente no sentido do simplesmente dado.

*A “essência” da presença está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da presença são sempre modos possíveis de ser e somente isso (HEIDEGGER, 2008, p. 85).*

Dizer que o homem existe não pode significar que o homem seja algo simplesmente “dado”, porque o que o homem tem de específico e o que o distingue dos outros entes é justamente o fato de estar em relação com possibilidades e, por isso, não existir como realidade simplesmente dada. O termo “existência”, no caso do homem, deve ser entendido no sentido etimológico de *ek-sistere*, estar fora, ser para fora, exceder a realidade simplesmente dada em direção à possibilidade. Entendendo o termo “existência” neste sentido, devemos reservá-lo somente para o homem; a existência como a entende a ontologia tradicional (que não se pode aplicar ao homem) é o simplesmente dado.

---

<sup>3</sup> A tradução utilizada como referência para esta dissertação optou pelo termo *presença*, designado como tradução do termo alemão *Dasein* (também traduzido por “ser-aí”). Neste trabalho, optaremos pela manutenção do termo alemão *Dasein*.

Os caracteres que a análise do ser do homem poderá manifestar não são o conjunto de “propriedades” que determinam a realidade do homem, são, senão, apenas maneiras possíveis de ser; os modos possíveis de ser do homem se manifestam por obra da análise da existência (“analítica existencial”). Dado que se determinam com a base na existencialidade, os caracteres do ser do homem receberam o nome de “existenciais”.

O primeiro passo da analítica da existência consiste, então, em definir a essência do homem como existência, isto é, como poder-ser. Seguindo mais adiante deste primeiro conceito formal de existência, encontramos em primeiro lugar a noção de “ser-no-mundo”. O ser do homem consiste em estar relacionado a possibilidades, mas concretamente este relacionar-se não se dá de modo abstrato do homem consigo mesmo, senão como existir concretamente em um mundo de coisas e de outras pessoas. O modo de ser médio e cotidiano do homem, do qual Heidegger decidiu partir, apresenta-se, antes de tudo, como ser-no-mundo. Como vimos anteriormente, o termo alemão para designar existência é o *Dasein*, “ser-aí”, isto é, ser em um mundo. “Existência”, “*Dasein*” e “ser-no-mundo” são traduzidos aqui como sinônimos. Os três conceitos indicam o fato de que o homem se encontra de maneira dinâmica, ou seja, no modo do poder-ser, ou ainda, na forma de projeto (*Entwurf*).

Analisando o fenômeno do mundo, Heidegger descobre que “o mundo” não é de modo algum uma determinação do ente oposto ao *Dasein*, senão que, pelo contrário, é um caráter mesmo do *Dasein*, isto é, o mundo é um existencial. Antes de serem simplesmente dadas no mundo, ou ainda, de lhes atribuirmos uma realidade objetiva, as coisas que se encontram no mundo no modo da cotidianidade mediana são para nós instrumentos.

A manualidade (*Zuhandenheit*) das coisas ou, em geral, seu significado em relação à nossa vida (ou seja, todos os modos em que inserimos os entes em nossa existência e de alguma maneira os referimos às nossas finalidades) não é algo que se adicione à objetividade das coisas senão que é seu modo de “dar-se” mais originário, isto é, o modo em que em primeiro lugar se apresentam à nossa experiência. Que as coisas sejam antes de tudo instrumentos não quer dizer que sejam todas meios de emprego efetivamente, senão que as coisas se apresentam a nós, antes de tudo, munidas de algum significado para a nossa vida e para nossos propósitos.

O homem está sempre no mundo como ente referido às suas próprias possibilidades, isto é, como alguém que se projeta, e encontra as coisas, em primeiro lugar, incluindo-as em um projeto, ou seja, assumindo-as, em um sentido amplo, como instrumentos. Instrumento, neste sentido, pode ser um objeto ou mesmo a natureza, uma vez que contemplada revela

sempre um contexto de referências, sejam sentimentos, recordações ou alguma analogia com a vida humana.

A importância deste raciocínio é que, levando-o a fundo, leva-nos a questionar o conceito mesmo de realidade como simplesmente dado. Segundo o pensamento heideggeriano, a herança da tradição metafísica reside no fato de a filosofia e o senso-comum pensarem há séculos que a verdadeira realidade das coisas é a que se apreende “objetivamente”. Por esse motivo, nos é comum a perspectiva do conhecimento científico do mundo e de suas medições matemáticas. No entanto, se o modo de apresentar-se originário das coisas em nossa experiência não é aparecer como “objetos” independentes de nós, senão que se dão a nós como instrumentos, podemos também reconhecer que a objetividade das coisas não consiste em uma propriedade intrínseca das mesmas, mas é, antes de tudo, um modo de determinação particular da manualidade. O simplesmente dado se revela, portanto, como um modo derivado da manualidade e da instrumentalidade, que é o modo originário de ser dos entes.

Os passos dados até aqui nos mostraram já como a simples presença não apenas é inadequada para conceber o ser do homem, senão que é um modo de ser apenas parcial e derivado também dos entes diferentes do homem (entes intramundanos). A simples presença é um modo no qual as coisas se manifestam relativas a uma operação específica do homem; e, em geral, as coisas não são “em si”, mas, antes de tudo, estão em relação conosco enquanto instrumentos; seu ser se constitui relativamente ao ser projetante do *Dasein*.

As coisas são antes de tudo instrumentos, mas o instrumento nunca está isolado, sempre é instrumento “para algo”. Isto significa que o instrumento, por assim ser, requer que seja dado um conjunto de instrumentos no qual ele se define. Nesta perspectiva, o mundo não é a soma das coisas, é condição para que apareçam as coisas individuais, para que estas sejam. Deve-se notar, contudo, e evidentemente não em um sentido temporal, que o mundo como totalidade de instrumentos é anterior aos entes como instrumentos individuais.

No que se refere aos entes, ser não significa, em primeiro lugar, estar simplesmente presente, mas pertencer a essa totalidade instrumental que é o mundo. Por ser sempre constituído em função de outro, o instrumento tem o caráter de referência. O instrumento se refere não só ao uso específico para o qual foi feito, mas também, por exemplo, às pessoas que o utilizam, ao material do qual é feito, etc. Aprendemos a usar as coisas não tanto por vermos usar ou usando todas as ferramentas com que o mundo é constituído, senão principalmente através dos discursos que nos tornam conscientes do uso das coisas. Nosso ser-no-mundo não é apenas, ou principalmente, um estar no meio de um conjunto de

instrumentos, é um estar familiarizado com uma totalidade de significados. A instrumentalidade das coisas não é, portanto, apenas seu servir a fins efetivos, senão que, de modo mais geral, é seu “servir” para nós em um sentido ou outro; os possíveis usos das coisas são manifestos através da linguagem.

Deste modo, delineamos a noção de ser-no-mundo em virtude do descobrimento da instrumentalidade constitutiva das coisas. Ser-no-mundo não significa ter sempre relação com um conjunto de coisas e instrumentos, mas, sobretudo, já estar sempre familiarizado com uma totalidade de significados.

### 1.3 Ser-em-um-mundo – A Abertura do *Dasein*

Sendo o *Dasein* “ser-em-um-mundo”, a análise deste “ser-em”, isto é, a análise da mundanidade do mundo, na medida em que *Dasein* e mundo são co-existentes, culmina na determinação das estruturas existenciais do *Dasein*. A compreensão (*Verstehen*) e a disposição (*Befindlichkeit*) se revelam, assim, como existenciais (modos de ser do *Dasein*) fundamentais na análise do “ser-em”.

O mundo é uma totalidade de relações e referências. Para compreendermos esta ideia de forma clara, devemos ter em mente a coincidência de mundo como totalidade de instrumentos e mundo como totalidade de significados. No que se refere ao *Dasein*, ser-no-mundo equivale a ter originariamente familiaridade com uma totalidade de significados.

O mundo não é dado anteriormente ao *Dasein* como um conjunto de “objetos” com os quais em um segundo momento se poria em relação ao atribuir-lhes seus significados e funções. As coisas se dão já sempre providas de uma função, isto é, de um significado, e podem se manifestar como coisas unicamente enquanto se inserem em uma totalidade de significados da qual o *Dasein* já dispõe. Com isso, torna-se evidente a estrutura “circular” da compreensão. Se o mundo, como observamos, é anterior às coisas individuais, – pois as coisas apenas são enquanto pertencem ao mundo como totalidade de instrumentos – também é anterior a qualquer significado particular e específico da totalidade de significados que constitui o mundo. Utilizando outros termos, poderíamos dizer que o mundo apenas se dá na medida em que já sempre temos (originariamente, antes de toda experiência particular) certa “concepção de mundo” ou, se preferirmos, certos “pré-conceitos”, os quais nos guiam na lida com as coisas.



Em todo caso, dizer que o mundo se dá a partir de certa concepção não significa, contudo, dizer que o *Dasein* disponha desde o começo de um conhecimento completo e fechado do mundo. Devemos conservar em mente o vínculo da noção de significado com a noção de instrumentalidade. Os significados das coisas não são senão seus possíveis usos para nossos fins.

Uma vez que o homem é tomado constitutivamente como poder-ser, todas as estruturas de sua existência também possuem este caráter de abertura e de possibilidade. No pensamento heideggeriano, tudo o que se refere ao *Dasein* encontra-se marcado por este caráter de “abertura livre”, pois as possibilidades com as quais se relaciona se fundam precisamente a partir de sua condição originariamente livre, isto é, em sua liberdade existencial. O *Dasein* está no mundo na forma de projeto (*Entwurf*<sup>4</sup>), até mesmo a compreensão originária que dispõe o *Dasein* é simplesmente um projeto; e, por sua vez, por ser um projeto, o *Dasein* não se encontra no mundo de forma totalizada e completa, está sempre aberto a modificações e desenvolvimentos.

A ideia de projeto que define a totalidade do modo de ser do *Dasein* significa, por um lado, que a compreensão é projeto enquanto é um possuir a totalidade de significados que constituem o mundo antes de encontrar as coisas individuais. Isso ocorre porque o *Dasein* é constitutivamente poder-ser e apenas pode encontrar as coisas inserindo-as neste seu poder-ser e compreendendo-as, portanto, como possibilidades. Por outro lado, o *Dasein* não deve ser compreendido como “tábula rasa” sobre a qual irão se gravar as imagens e conceitos das coisas. Do mesmo modo, não se pode pensar que o *Dasein* seja um sujeito que desde o começo já possua certas hipóteses sobre o mundo e sobre as coisas que pode verificar ou descartar ao encontrar-se diretamente com as coisas. Para tal, seria necessário pressupor que seja possível um encontro entre as coisas “em si” e nossos pré-conceitos sobre elas, o que implicaria justamente em concebermos as coisas como simplesmente dadas, como objetos subsistentes. Se, como vimos anteriormente, as coisas não são essas simples presenças é porque o *Dasein* já se encontra, antes de tudo, lançado em um horizonte de sentido, ou seja, isto significa que o *Dasein* nunca pode encontrar as coisas “em si” porque a condição de possibilidade de todo conhecer é justamente a articulação de uma pré-compreensão originária da qual o *Dasein* já sempre dispõe.

A impossibilidade de sair da pré-compreensão que já sempre temos do mundo e dos significados (uma vez eliminada a suposição do ser das coisas como simplesmente dado) não

---

<sup>4</sup>*Entwurf* é traduzido para o português como “projeto”. Contudo, vale ressaltar, de forma complementar, que o verbo anglo-saxão *entwerfen* do qual se origina possui em seu campo semântico também o sentido de “esboço”.

é algo negativo ou limitante, senão que constitui nossa possibilidade mesma de encontrar o mundo. O conhecimento, segundo Heidegger, não é um “ir do sujeito até um objeto simplesmente dado” ou, vice-versa, a interiorização de um objeto (originalmente separado) por parte de um sujeito originariamente vazio. O conhecimento, nesta perspectiva, é bem mais a articulação de uma compreensão originária na qual as coisas já estão descobertas: esta articulação se chama “interpretação” (*Auslegung*).

O ser-no-mundo não se confunde com o “sujeito” das filosofias modernas, porque esta noção pressupõe precisamente que o sujeito é algo que se contrapõe a um objeto entendido como simplesmente presente. O *Dasein* não é nunca algo fechado do qual se deva sair para ir ao mundo; muito pelo contrário, o *Dasein* é já sempre e constitutivamente relação com o mundo, antes de toda artificial distinção entre sujeito e objeto.

O conhecimento como interpretação não é o desenvolvimento e articulação dos pré-conceitos que o *Dasein*, enquanto sujeito individual, possa ter sobre o mundo, senão que é a elaboração da originária relação com o mundo que o constitui. A ideia do conhecimento como articulação de uma pré-compreensão originária é a doutrina daquilo que Heidegger chama “círculo hermenêutico”. Esse círculo pode parecer um círculo vicioso, mas isso ocorre apenas a partir de uma perspectiva onde haja um ideal de conhecer que conceba o ser como simplesmente dado. Neste sentido, afirma o pensador:

*Mas, ver nesse círculo um vício, buscar caminhos para evitá-lo e também “senti-lo” apenas como imperfeição inevitável, significa um mal-entendido de princípio acerca do que é compreender. (...) Para se preencher as condições fundamentais de uma interpretação possível, não se deve desconhecer as suas condições essenciais de realização. O decisivo não é sair do círculo mas entrar no círculo de modo adequado. Esse círculo do compreender não é um cerco em que se movimenta qualquer tipo de conhecimento. Ele exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença (HEIDEGGER, 2008, p. 214).*

Na base da conexão de mundanidade e significância, a análise do “ser-em” conduz, assim, ao reconhecimento de um primeiro grupo de existenciais: a compreensão e a interpretação, o qual se adiciona à fala (*Rede*) como realização da interpretação. Mas, tão originariamente quanto a compreensão e a fala e, de alguma maneira até mais radical, pois é o que permite chegarmos à noção de estar-lançado (*Geworfenheit*), é um terceiro existencial, que Heidegger designa com o termo *Befindlichkeit* e que nós traduzimos para o português como *disposição*, remetendo ao modo de se encontrar, de sentir-se desta ou daquela maneira, à tonalidade afetiva na qual nos encontramos.

O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, não apenas já sempre tem certa compreensão de uma totalidade de significados, mas também tem sempre certa disposição. Isto é, as coisas não apenas estão providas de um significado num sentido teórico, senão que também possuem um valor afetivo, estão afinadas em um humor. Que o *Dasein* se encontre sempre e originariamente em uma disposição não é uma fenômeno que “acompanhe” simplesmente a compreensão e a interpretação do mundo. A disposição afetiva é bem mais ela mesma uma espécie de pré-compreensão tão originária quanto a compreensão mesma.

Justamente a disposição abre o *Dasein* no seu estar-lançado e, por outro lado, o encontro mesmo com as coisas em um plano de sensibilidade é possível apenas baseado no fato de que o *Dasein* está sempre originariamente em uma situação afetiva. Portanto, toda relação específica com os entes individuais é possível em virtude da “abertura ao mundo” garantida pela disposição. Já havíamos dito que o mundo não nos seria acessível se não tivéssemos uma pré-compreensão dele como totalidade de significados, mas agora podemos revelar que esta pré-compreensão se manifesta constitutivamente vinculada a uma disposição determinada.

A disposição revela o fato de que o projeto que constitui o *Dasein* é sempre um “projeto lançado” e isso destaca a finitude do *Dasein*. Com efeito, na disposição, nos encontramos sendo sem poder dar, radicalmente, razão dela. O *Dasein* é finito porque é sempre lançado em sua abertura de modo que o projeto sobre o mundo que constitui seu ser não é algo que se possa “completar” de algum modo. O mundo nos aparece sempre, originariamente, à luz de certa disposição afetiva: alegria, medo, desinteresse, tédio. Todos os afetos singulares são possíveis apenas como especificações do fato de que é o *Dasein* que não pode estar em um mundo (e, portanto, não pode encontrar os entes) se não à luz de uma disposição. Se a disposição é um aspecto constitutivo de nosso estar-aberto ao mundo, logo vem a constituir o modo mesmo em que se nos dão as coisas e, por isso, o modo em que elas são.

O *Dasein* faz possível o mundo em virtude de sua abertura. Este seu estar-aberto ao mundo é um fato bem determinado e definido no caso de cada *Dasein*, fato que se manifesta na compreensão, interpretação e disposição como aspectos constitutivos do projeto. No que concerne ao conceito de projeto, devemos ter em mente que quando tratamos deste termo não nos intenciona remetê-lo a uma “atividade projetiva” de um agente qualquer sobre o mundo simplesmente dado, pois neste caso estaríamos retomando a separação sujeito-objeto. O que esta noção designa é tão somente o modo como o *Dasein* apreende possibilidades (isto é, relaciona-se com elas). Somente por “estar aberto” é que se pode agir de uma maneira

determinada, ou seja, quando falamos de “estar aberto” queremos nos dirigir à possibilidade mesma do descobrir. Neste sentido, também podemos usar o termo “abertura” para nos referirmos a isto que é passível de descobrimento: o ente. Descobrir os entes é realizar sua apreensão, é estar relacionado com o quê o ente pode, a cada vez, ser ou não ser. Compreensão, disposição e interpretação são os modos como apreendemos os entes no aberto do mundo e designam diferentes aspectos da liberdade existencial a partir da qual o *Dasein* realiza projetos.

Esta estrutura lançada do *Dasein* é o que Heidegger chama de “facticidade” (*Faktizität*) da existência. “Facticidade” e “estar-lançado” (*Geworfenheit*) são expressões sinônimas que podem manifestar o verdadeiro sentido dessa estrutura-prévia (pré-compreensão) da qual falamos na passagem que se referia ao círculo hermenêutico. O “pre” que se revela neste círculo revela o fato de que o conhecimento não pode ser outra coisa senão a articulação de uma pré-compreensão em que o *Dasein* já sempre se encontra.

#### **1.4 Autenticidade e Inautenticidade como Modos de Ser do *Dasein***

Martin Heidegger busca recolocar a questão sobre o sentido do ser. A tarefa principal de *Ser e Tempo* é elaborar aquilo que o filósofo alemão admitiu como sendo um equívoco da filosofia clássica no ocidente, a saber, o fato da concepção metafísica de “ser” tender sempre a um nivelamento com a de “ente”. Sua ontologia fundamental é proposta justamente por não estar de acordo com a ontologia clássica que, segundo o autor, confundiu, ao longo da história, ser e ente, identificando-os com a ideia de simples presenças. Tendo isto em mente, podemos dizer que Heidegger desde o princípio da sua filosofia empenhou-se em desfazer esse equívoco. Deste modo, a perspectiva heideggeriana rejeita a concepção de ser como simplesmente dado, mas sem com isso pretender reivindicar uma dependência idealista do mundo. O ser como objetividade é negado, assim como seu correlativo, o Eu concebido como “puro olho” virado ao mundo, como espectador da verdade supostamente já dada no mundo.

O conceito de estar-lançado significa que o projeto, que é o *Dasein*, está sempre concretamente situado, como surge da análise da disposição afetiva. Há um tipo de definição do projeto que Heidegger tematiza explicitamente e que tem uma função fundamental em *Ser e Tempo*: trata-se da distinção entre existência autêntica e inautêntica.

Vimos que o estar-lançado é a facticidade do *Dasein*, isto é, o fato de que o *Dasein* já tem sempre certo modo geral de relacionar-se com o mundo e compreendê-lo, modo geral que está fundado na disposição, na compreensão e articulado na linguagem (interpretação). Na cotidianidade mediana em que se atém a analítica existencial como ponto de partida, a compreensão preliminar do mundo que constitui o *Dasein* se realiza com participação irrefletida e acrítica em certo mundo histórico-social, nos seus pré-conceitos, isto é, no seu “comum” ver e julgar as coisas.

Se nos perguntarmos o que significa efetivamente o fato de que o *Dasein* já possui, de início e na maior parte das vezes, certa compreensão de mundo, até afetivamente definida, a primeira resposta que encontramos é a de que, de fato, o *Dasein* encontra o mundo sempre à luz de certas ideias respiradas no ambiente social no qual se encontra vivendo. Já observamos que o homem não aprende a usar o mundo como totalidade de instrumentos. Tratando de usar todos os instrumentos individuais, o homem aprende vendo e ouvindo como os demais usam os instrumentos. Com a ideia de mundo como totalidade de instrumentos, vincula-se, portanto, imediatamente o fato de que o *Dasein* é em um mundo junto com os outros, que é o ser-com.

A falação<sup>5</sup>, a curiosidade e a ambiguidade caracterizam o modo em que a presença realiza cotidianamente o seu “pre”, a abertura de ser-no-mundo. Nelas e em seu nexos ontológico, desvela-se um modo fundamental de ser da cotidianidade que denominados com o termo *decadência* da presença. Este termo não exprime qualquer avaliação negativa. Pretende apenas indicar que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no “mundo” das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no “mundo”. Decair no “mundo” indica o empenho na convivência, na medida em que esta é conduzida pela falação, curiosidade e ambiguidade (HEIDEGGER, 2008, p. 240).

Nos separamos da “grande massa” porque “se” separam dela. Tememos aquilo a que “se” teme. No mundo do impessoal, dominam as discussões sem fundamento na forma do falatório (*das Geredete*), da curiosidade (*Neugier*) e da ambiguidade: o caráter comum de todos estes fenômenos é o fato de que neles o *Dasein* tem a impressão de compreender tudo sem nenhuma apropriação preliminar da coisa. As opiniões comuns se compartilham, não

---

<sup>5</sup> Na tradução utilizada como referência neste trabalho, aparece o termo “falação” para traduzir o termo alemão “*das Geredete*”. Contudo, optamos pela utilização do termo “falatório” na redação do texto. “Falatório” ou “falação” são traduções possíveis do termo alemão supracitado.

porque as tenhamos verificado, senão apenas porque são comuns. No lugar de apropriação originária da coisa, se verificará aqui a pura ampliação e a pura repetição do que já foi dito. Neste sentido, Heidegger confere a estes fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade um caráter de “fechamento”, isto é, certa restrição e obscurecimento de um autêntico compreender. Contudo, o fato de pertencer ao mundo do impessoal não é apenas um limite negativo e também não é algo que se possa evitar por meio de uma decisão deliberada, conforme encontramos em *Ser e Tempo* (2008, p. 233): “A presença nunca consegue subtrair-se a essa interpretação cotidiana em que ela cresce. Todo compreender, interpretar e comunicar autênticos, toda redescoberta e nova apropriação cumprem-se nela, a partir dela e contra ela.”

Sendo, antes de tudo, um estar-lançado em um mundo da cotidianidade, a existência é sempre originariamente inautêntica. Neste sentido, com o estar-lançado está vinculado o que Heidegger chama de condição de queda ou decadência (*Verfallenheit*) constitutiva do *Dasein*. Decadência significa que o *Dasein*, em primeiro lugar e dentro de certos limites, sempre está lançado à interpretação do cotidiano impessoal.

Quando introduz esses termos, Heidegger quer dizer que o *Dasein*, em sua liberdade, pode ser autêntico ou inautêntico. O que equivale a dizer que uma vez que ele mesmo é sua própria possibilidade, comporta em seu ser a possibilidade de escolher-se e conquistar-se ou perder-se e não conquistar-se de modo algum. Assim sendo, o modo de ser inautêntico se caracteriza fundamentalmente pela impossibilidade de inaugurar uma abertura originária às coisas – uma compreensão originária – já que, em vez de encontrar a coisa mesma, mantém-se em meio às opiniões comuns difundidas no social.

O termo “autenticidade” (*Eigentlichkeit*) é então utilizado por Heidegger no sentido de um movimento de apropriação: autêntico é o *Dasein* que se apropria de si, isto é, que se projeta sobre suas possibilidades mais próprias. O modo de ser inautêntico do *Dasein* é incapaz de abrir-se verdadeiramente às coisas; não possui essa “pureza e conformidade com o fato”.

Vimos que, para Heidegger, o conhecimento não é a relação de um sujeito com um objeto exterior a ele. É, em vez disso, a articulação de uma compreensão de que o *Dasein* dispõe e na qual já sempre se encontra em relação com o mundo. Na passagem que fala sobre o círculo compreensão-interpretação, Heidegger diz que:

(...) Nele se esconde a possibilidade positiva de conhecimento mais originário que, decerto, só pode ser apreendida de modo autêntico se a interpretação tiver compreendido que sua primeira, única e última tarefa são

de não se deixar guiar, na posição prévia, visão prévia e concepção prévia, por conceitos populares e inspirações. Na elaboração da posição prévia, da visão prévia e concepção prévia, ela deve assegurar o tema científico a partir das coisas elas mesmas (HEIDEGGER, 2008, p. 214).

Há, pois, uma pré-compreensão que não se limita a expressar que a situação histórico-social pertence ao mundo da medianidade. Trata-se de uma pré-compreensão que surge de alguma maneira da coisa mesma: não evidentemente no sentido de que a coisa se dê de algum modo como simplesmente dado, senão no sentido de que a compreensão que realmente abre o mundo é nossa relação concreta com a coisa.

O falatório, o discurso impessoal e descomprometido, fala de tudo e especialmente das coisas com as quais não tem uma relação direta; a autenticidade é apropriação fundamentalmente neste sentido: apropria-se das coisas ao relacionar-se diretamente com elas. Falar com conhecimento de causa apenas é possível quando se experimentou de algum modo direto aquilo de que se fala, e este experimentar nunca deve ser entendido como o encontro de um sujeito com um objeto.

O encontro direto com a coisa está vinculado com a apropriação da coisa como tal, mas como esta não é nunca simplesmente presente, uma vez que é instrumento, apropriar-se da coisa quer dizer também, e mais radicalmente, incluí-la dentro do projeto autêntico da existência. Partindo desta perspectiva, compreende-se que a inautenticidade do impessoal consiste no fato dele nunca ser um verdadeiro “projeto”; se as coisas são instrumentos e o instrumento apenas é no projeto, o projeto implica uma escolha e uma decisão de projetar; apenas num projeto assim as coisas são verdadeiramente o que são: fenômenos.

O projeto do impessoal nunca é decisão de alguém, é apenas uma espécie de fundo do qual tem necessidade a escolha do indivíduo, mas apenas como fundo para destacar-se dele. No impessoal, as coisas “desligadas” de um verdadeiro projeto não se apresentam em sua verdadeira natureza de possibilidades, apresentam-se, apenas, sob a aparência da “objetividade”; até a concepção do ser das coisas como simplesmente dado se mostra assim vinculada com a inautenticidade, com a falta de apropriação que caracteriza a medianidade.

O projeto inautêntico concede ao *Dasein* determinações de toda espécie que circulam na publicidade do impessoal, negligenciando seu caráter de poder-ser, isto é, a relação constitutiva e co-respondente entre *Dasein* e ser. O projeto do impessoal se conduz justamente a partir de uma possibilidade já tomada e apropriada que, a partir de então, passa a ser interpretada como uma realidade iminente e “objetiva”. O que é característico da medianidade é exatamente seu “fechamento” aos fenômenos, por tomar os entes como simplesmente

presentes, o que significa que o projeto da medianidade se encontra fechado ao contexto de possibilidades (horizonte histórico) a partir do qual os entes podem se manifestar sob a aparência da objetividade.

Há um vínculo entre a noção de “liberdade” e a condição de inautenticidade desenvolvidas em *Ser e Tempo*. Os modos inautênticos da existência dispõem de um menor âmbito de liberdade, uma vez que se guiam, predominantemente, pelas interpretações já niveladas pelo cotidiano impessoal, não inaugurando uma apropriação originária dos fenômenos. A condição de inautenticidade evidencia, em certa medida, uma limitação e uma restrição à liberdade do *Dasein*, pois o projetar-se inautêntico se mantém fechado a uma apropriação originária, estreitando seu horizonte de compreensão e, por esta razão, não assume sua condição de abertura de possibilidades.

Como dito anteriormente, a existência é desde sempre inautêntica e toda “nova apropriação cumpre-se nela, a partir dela e contra ela”. De modo que quando falamos aqui de liberdade não pretendemos nos posicionar em favor de um projeto que seja exclusivamente autêntico em detrimento das estruturas impessoais – sabendo, inclusive, que não o seria possível –, mas tão somente nos interessa elucidar o seu contexto de sentido, visto que esta elaboração possibilita ao *Dasein* conquistar uma maior liberdade em relação aos conteúdos do impessoal.

A compreensão do vínculo entre a noção de autenticidade e a de liberdade não se limita a afirmar que o projeto autêntico da existência é “livre” em contraposição ao projeto inautêntico que é “fechado” ou “restrito”. Não é equivocado pensar que a modalidade autêntica se caracterize por ser “mais livre” em relação à impessoalidade do que o projeto inautêntico, embora, de forma alguma, aqui se esgote o sentido atribuído por Heidegger a esta noção. Nos limitaremos a afirmar, por hora, que a noção de liberdade não se caracteriza nem se resume simplesmente pelo projetar-autêntico, mas, de maneira inversa, apenas cabe ao *Dasein* inaugurar o projeto autêntico da existência justamente devido à sua condição originariamente livre.

O encontro com os entes, o conhecimento verdadeiro, implica em troca que o *Dasein* assuma de certo modo responsabilidades. A expressão “assumir responsabilidade” não significa, contudo, que Heidegger privilegie a autenticidade como uma condição moralmente superior, mas remete simplesmente à conquista de liberdade por parte do *Dasein* em relação às estruturas da impessoalidade. Heidegger descarta que a distinção entre autêntico e inautêntico tenha na analítica existencial um significado moral.



A analítica existencial se limita a notar que as coisas se apresentam originariamente em sua natureza de possibilidades abertas apenas no âmbito de um projeto decidido; no mundo da impessoalidade, no entanto, as coisas se dão apenas ao modo da aparência, ou seja, em um modo que não é diferente daquele modo em que elas são na existência autêntica, mas em um modo que mantém obscurecido o contexto de significância e referência do qual dependem.

Os resultados da análise desenvolvida até aqui são retomados na definição do *Dasein* como “cuidado” (*Sorge*), que revela o caráter de o *Dasein* estar sempre referido ao mundo. O cuidado é o conceito que designa a totalidade estrutural dos momentos constitutivos do *Dasein*; é definido, na terminologia de *Ser e Tempo*, como anteceder-a-si-mesmo-no-já-ser-um-mundo (enquanto ser que se encontra junto ao ente que se encontra dentro do mundo). O cuidado é o ser do *Dasein*, quer seja em sua modalidade autêntica, quer seja na modalidade inautêntica; mas esta última não é senão um obscurecimento das estruturas autênticas. Por isso, o estudo do *Dasein* no modo em que se apresenta na cotidianidade mediana conduz ao descobrimento das estruturas autênticas da existência.

A totalidade existencial de toda a estrutura ontológica da presença deve ser, pois, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser da presença diz anteceder-a-si-mesma-no-já-ser-em-(no mundo)-como-ser-junto-a (os entes que vêm ao encontro dentro do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cura*<sup>6</sup>, aqui utilizado do ponto de vista puramente ontológico-existencial. (...)

Porque, em sua essência, o ser-no-mundo é cura, pode-se compreender, nas análises precedentes, o ser junto ao mundo como *ocupação* e o ser como co-presença dos outros nos encontros dentro do mundo como *preocupação* (HEIDEGGER, 2008, p. 259).

A reflexão heideggeriana nos permite não mais pensar o homem sob a forma de um sujeito, de um espectador “puro” e “independente” em relação a um mundo “objetivo”. Aqui se manifestou claramente que o *Dasein* apenas pode realizar essa função de abertura do mundo justamente na medida em que não é “puro” ou “independente”, senão que está sempre situado e definido em um horizonte histórico de sentido. Apenas a um projeto definido e finito as coisas podem se manifestar em sua verdadeira essência de coisas.

---

<sup>6</sup> A tradução utilizada como referência traduziu o termo alemão *Sorge* por “cura”. Contudo, este termo também é comumente traduzido por “cuidado”. Optamos, portanto, pela manutenção do termo “cuidado” na redação do texto.

A ideia de estar-lançado nos mostrou que o projeto mesmo está historicamente definido e, para tal, que é finito. A finitude e o estar-lançado não são simplesmente aspectos do *Dasein* que se situam junto aos outros aspectos antes descobertos. Se unicamente enquanto lançado o *Dasein* pode ser projeto, isto quer dizer que o estar-lançado é a raiz mesma de todas as estruturas existenciais do *Dasein*. Tendo partido da posição de que o ser do *Dasein* não se pode pensar em termos de simplesmente presente, encontramos aqui a razão e a significação última deste fato: o *Dasein* não é simplesmente dado uma vez que seu ser se constitui a partir do horizonte sócio-histórico no qual se encontra lançado.

### 1.5 Angústia e Singularização

Apresentamos, anteriormente, a ideia do ser do homem como poder-ser, como ente que se refere a seu ser como sua possibilidade mais própria. A noção de poder-ser é resultante da ideia de que o homem não possui uma essência ou natureza positiva determinada *a priori*, ao contrário, é apenas enquanto “pode ser”, ou seja, o existir humano está sempre em relação com possibilidades de ser. A reflexão heideggeriana culminou em afirmar que a essência do homem é a própria existência, na medida em que o ser do homem não é fruto de nenhuma determinação específica, mas antes se encontra sempre em jogo no próprio existir. Como já observamos, Heidegger explicita – no curso de *Ser e Tempo* – que apreendemos o mundo através de duas estruturas existenciais fundamentais: a compreensão e a disposição. A primeira, a compreensão, se dá a partir da articulação de uma pré-compreensão originária em uma interpretação que se realiza através da linguagem. A segunda, a disposição, é o que revela o estar-lançado do *Dasein*, de modo que o *Dasein* já sempre realiza a compreensão do mundo afinado num humor ou numa tonalidade afetiva.

As tonalidades afetivas afinam, a cada vez, a abertura do ser-no-mundo, embora Heidegger destaque que a disposição da angústia possibilite realizar essa abertura ao mundo de maneira privilegiada. A angústia se apresenta, no pensamento heideggeriano, como uma disposição afetiva privilegiada que abre o *Dasein* ao seu próprio ser-no-mundo. Já foi dito que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* já “decaiu” de si

mesmo e perdeu-se no mundo das ocupações cotidianas. Na decadência, o *Dasein* desvia-se de si mesmo, ou seja, compreendendo-se pela interpretação do cotidiano impessoal, não se compreende de maneira autêntica. É neste sentido que podemos dizer que a angústia é uma disposição privilegiada, pois nela reside a possibilidade do desencobrimento do *Dasein* para si mesmo. Heidegger explicita este raciocínio na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

(...) A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia perde-se o que encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral. O “mundo” não é mais capaz de oferecer alguma coisa, nem sequer a co-presença dos outros. A angústia retira, pois, da presença a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e da interpretação pública (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

A angústia abre o *Dasein* às coisas elas mesmas, uma vez que, lançado nesta disposição, não pode apreendê-las a partir de nenhum significado já determinado pelas estruturas sedimentadas da existência. Quando a condição de uso dos instrumentos por algum motivo falha é que se anuncia “o mundo” enquanto uma totalidade de significados e referências da qual cada instrumento específico depende. A angústia revela o ser-livre do *Dasein*, a pura possibilidade de significação.

A angústia descobre o mundo enquanto possibilidades abertas ao *Dasein*, uma vez que releva que o significado dos entes que encontra no mundo não são características inerentes dos mesmos, ou seja, que não são senão aparências. Se, como vimos anteriormente, *Dasein* e mundo não são dois termos distintos e independentes, as coisas com as quais se encontra no mundo também não possuem significados “em si”, independentes dessa relação originária. Segundo as análises heideggerianas, somente a partir da disposição da angústia é que se torna possível ao *Dasein* apreender-se enquanto poder-ser, visto que esse estado interpretativo suspende a familiaridade da significância do mundo e se afasta de todas as determinações que circulam no impessoal. O fato de, afinado na angústia, o *Dasein* não poder compreender-se pelos projetos medianos é que o lança diante de sua radical indeterminabilidade: o seu poder-ser mesmo.

(...) A angústia singulariza a presença em seu próprio ser-no-mundo que, em compreendendo, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo por que se angustia, a angústia abre a presença *como ser possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se na singularidade (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

O ser do *Dasein* é poder-ser, ou seja, se constitui pela livre co-respondência às possibilidades de seu “estar em jogo” no devir da existência. A disposição da angústia, uma vez que desencobre ao *Dasein* o seu caráter de poder-ser, revela também a sua liberdade, retira-o da “condição de queda”, possibilitando que, a partir de então, articulem-se projetos existenciais autênticos e, portanto, singulares. A angústia “libera” o *Dasein* de uma compreensão advinda da medianidade, cessa de prover significados aos entes intramundanos, desocultando para si mesmo sua natureza de possibilidade e abertura.

Na presença, a angústia revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de escolher e acolher a si mesma. A angústia arrasta a presença para o *ser-livre para...* (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser aquilo que já sempre é. A presença como ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser (HEIDEGGER, 2008, p. 254).

A angústia lança o *Dasein* à sua pura indeterminação, a partir de onde não se pode mais preencher seus projetos por conteúdos sedimentados do impessoal. Se o *Dasein* tende, de início e na maior parte das vezes, a compreender a si mesmo e ao mundo a partir das estruturas advindas da medianidade cotidiana, na disposição afetiva da angústia é que se encontra diante da possibilidade de inaugurar projetos existenciais autênticos. Esta disposição afetiva permite que o *Dasein* alcance uma apropriação originária de seu ser-no-mundo, dado que saia do comum ver e julgar as coisas, no qual desde sempre se encontra movendo-se em direção à apropriação de suas possibilidades mais próprias. Conforme encontramos em *Ser e Tempo*: “É na angústia que a liberdade de ser *para* o poder-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar.” (HEIDEGGER, 2008, p. 258). Em suma, é na disposição da angústia que a presença encontra a possibilidade de sua abertura privilegiada, pois se retirando de sua “condição de queda” revela, assim, a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades de seu ser.

A disposição afetiva da angústia é, pois, considerada ainda uma disposição privilegiada não apenas pela possibilidade de abrir o projeto existencial do *Dasein* em seu caráter de poder-ser, mas, sobretudo, pelo fato de desocultar para si mesmo seu ser-para-morte mais próprio. Heidegger explicita em *Ser e Tempo* o nexos originário entre a disposição da angústia e o caractere existencial do ser-para-morte, admitindo que o “com que” a angústia se angustia é sempre com o seu ser-para-morte, isto é, com sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável.

O fenômeno da morte, compreendido a partir da decadência, é apreendido como algo simplesmente indeterminado e que, por esse motivo, não constitui verdadeiramente nenhuma ameaça. Contudo, é na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela ao *Dasein* de maneira mais própria e originária. A partir desta disposição privilegiada, a presença descobre para si mesma sua possibilidade mais própria, subtraindo-se, deste modo, do morrer impessoal no qual se encontra de início e na maior parte das vezes.

A noção de angústia na analítica existencial se encontra intimamente vinculada à de liberdade, embora só possamos agora delinear preliminarmente seus contornos. A questão da liberdade no pensamento heideggeriano é complexa e se co-relaciona, de maneira ampla, com todo o desenvolvimento do seu pensamento. A discussão da angústia, tal como elaborada em *Ser e Tempo*, apenas pode ser suficientemente elaborada demonstrando seu nexos originário com o existencial do ser-para-morte. No próximo tópico, buscaremos tornar clara esta co-pertinência entre os conceitos para progredirmos na tematização sobre a liberdade no pensamento do filósofo.

### **1.6 Ser-para-morte – A Finitude do *Dasein***

A angústia é a disposição privilegiada do *Dasein* para o poder-ser em sentido próprio. Se o *Dasein* é essencialmente poder-ser, nunca poderemos encontrá-lo como um todo. O fato de partir da cotidianidade mediana como lugar de “todas” as possibilidades do *Dasein* admite implicitamente estas possibilidades como simplesmente dadas, possibilidades que deveriam ser levadas em conta no seu conjunto sem se negligenciar nenhuma. Ao partir da cotidianidade mediana, fomos levados a considerar o *Dasein* em seu modo de ser inautêntico e, apenas no final, chegamos a uma noção de autenticidade ainda imprecisa e aproximada.

Não se pode pretender experimentar o *Dasein* como totalidade no sentido de simplesmente dado porque é constitutivo dele ser abertura de possibilidades. Mesmo assim, pode-se dizer que o *Dasein* não está sempre no modo da possibilidade, pois, de fato, o *Dasein* morre e chega um momento em que esta estrutura de abertura incompleta não é mais assim. A morte como fato biológico não representa, contudo, o complemento da totalidade do *Dasein*: concebê-la assim significa pensar o *Dasein* como simples presença. Morrer, no entanto, não é um fato que se acrescenta a outros e que complete a totalidade do *Dasein*, posto que, quando está morto, o *Dasein* deixou de ser um todo, não é mais. Este raciocínio, entretanto, não pode concluir-se simplesmente negando que a morte seja uma possibilidade do *Dasein*.

Heidegger chama atenção, em *Ser e Tempo*, para o fato de os existenciais não poderem ser pensados em termos de simplesmente dados, senão que devemos concebê-los como

possibilidades. Tampouco a morte do *Dasein* pode ser concebida apenas como um fato ainda não presente e que logo estará presente. É necessário ver em que termos podemos pensá-la como uma possibilidade existencial, isto é, como um elemento que passa a constituir, não por acaso, o atual ser do *Dasein* enquanto projeto.

O primeiro aspecto da morte que nos se impõe é seu caráter de insuperabilidade. A morte, diferentemente das outras possibilidades da existência, não apenas é uma possibilidade da qual o *Dasein* não pode escapar, mas também, frente a todas as outras possibilidades, está caracterizada pelo fato de que além dela nada mais é possível ao *Dasein* enquanto ser no mundo.

A morte representa a ausência de outras possibilidades, “a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 326). A morte é a possibilidade mais própria do *Dasein*, pois remonta ao fato de que todos morrem, ou seja, de que esta possibilidade é essencial ao *Dasein*. O fato incontestável de que todos morrem é, portanto, o que permite admitirmos a morte como a possibilidade mais própria do *Dasein*, visto que esta o afeta em seu ser mesmo, em sua própria essência de projeto, enquanto que qualquer outra possibilidade se situa no interior do projeto como um modo de determinar-se.

O caractere existencial do ser-para-morte designa a possibilidade da impossibilidade de toda possibilidade. Longe de fechar o *Dasein*, abre-o em suas possibilidades de maneira mais autêntica. Mas isso implica que o *Dasein* possa se apropriar de sua finitude de maneira autêntica, assumindo sua possibilidade irremissível e insuperável através do fenômeno descrito por Heidegger como “antecipação da morte”, que não significa um “pensar na finitude”, no sentido de ter presente que devemos morrer, mas equivale à aceitação de todas as outras possibilidades em sua natureza de possibilidades.

(...) A decisão projeta-se para esse poder-ser, isto é, nele se compreende. Esse compreender mantém-se, pois, numa possibilidade originária da presença. *Propriamente*, ela aí se mantém caso a decisão seja originária naquilo que ela tende a ser. O ser originário da presença para o seu poder-ser desvelou-se como ser-para-a-morte, ou seja, para a possibilidade característica e privilegiada da presença. O antecipar abre essa possibilidade como possibilidade. Somente *antecipando* a decisão torna-se um ser originário para o poder-ser mais próprio da presença. A decisão só compreende o “pode” do poder-ser e estar em dívida quando ela se “qualifica” como ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2008, p. 389).

A antecipação da morte se identifica com o reconhecimento de que nenhuma das possibilidades concretas que a vida nos apresenta é definitiva. Dessa maneira, o *Dasein* não se

cristaliza projetando-se “definitivamente” sobre uma ou outra dessas possibilidades, mas permanece continuamente aberto: apenas isso lhe garante o poder de desenvolver-se além de todas as possibilidades que vá realizando. O caractere existencial do ser-para-morte desempenha uma função decisiva na constituição do *Dasein* como totalidade autêntica: ao antecipar-se em seu ser-para-o-fim, o *Dasein* já não se encontra disperso nem fragmentado nas diferentes possibilidades rígidas e remotas, senão que as assume como possibilidades próprias em seu projeto existencial; projeto este que, em sua constituição, encontra-se sempre aberto justamente por ser sempre um projeto para a finitude.

O ser-para-morte possibilita as possibilidades, as faz aparecer originariamente como tais e assim as põe na posse do *Dasein*, que não se agarra a nenhuma delas de maneira definitiva, senão que as insere no contexto sempre aberto do projeto próprio da existência. Somente antecipando a morte de maneira própria, o que possibilita possibilidades, o *Dasein* tem uma história, isto é, um desenvolvimento unitário para além da fragmentação e dispersão da impessoalidade.

A autenticidade, que a analítica havia descoberto, mas na qual apenas havia esboçado os contornos, adquire agora uma nova definição. Vimos que um dos caracteres essenciais da existência inautêntica é a incapacidade de apropriar-se das coisas em sua essência de possibilidades. Agora, a antecipação da morte, que constitui o *Dasein* como um todo autêntico, evidencia o fato de que o modo de ser autêntico do *Dasein* é assim justamente e apenas enquanto se relaciona com o mundo em termos de possibilidades. O conceito de antecipação da morte mostra o que é, precisa e concretamente, a modalidade autêntica da existência.

A antecipação da morte possibilita todas as outras possibilidades, em outras palavras, isso significa que apenas por antecipar a morte o *Dasein* pode apreender-se em sua radical indeterminação, sua liberdade mesma. Contudo, isso implica uma espécie de “suspensão” momentânea da adesão a essas possibilidades; supõe, de certo modo, sair do emaranhado de interesses nos quais certas possibilidades se impõem em sua presença factual. O estar disperso na adesão a esta ou aquela possibilidade mundana constitui exatamente um caráter da inautenticidade.

Antecipar a morte não quer dizer renunciar às possibilidades factuais, quer dizer tomá-las em sua verdadeira natureza de puras possibilidades, e isto exige uma espécie de suspensão da adesão aos interesses intramundanos nos quais estamos sempre dispersos. Todavia, isso que na linguagem comum se chama “a voz da consciência” constitui exatamente esse fenômeno existencial do qual pode partir o fazer-se autêntico do *Dasein*. Essa voz não diz

nada que possa ser discutido ou comunicado e, por isso, pode-se afirmar que fala com o silêncio. Essa voz se limita a remeter o *Dasein* a si mesmo, o qual significa que não ordena conteúdos precisos, apenas clama ao *Dasein* que assuma sua possibilidade concreta.

Posto que o *Dasein* viva sempre antes de tudo na dispersão e na inautenticidade, a consciência fala “negativamente”, no sentido de que é como um fazer presente ao *Dasein* uma “dívida” em relação a seu poder-ser na qual se encontra desde sempre. A voz da consciência nos anuncia uma dívida originária do *Dasein* que não é posterior a nenhum ato culpável, senão que, antes mesmo, constitui o fundamento e a base da possibilidade de qualquer dívida (ou culpa) individual. No clamor da consciência, o *Dasein* em “estado de queda” percebe a situação de dispersão em que se encontra sempre e na qual deve sair re-encontrando-se a si mesmo. A modalidade inautêntica da existência está fundada no estar-lançado: o estar-lançado é uma condição na qual o *Dasein* se encontra sem ter querido ou escolhido; é, portanto, uma situação da qual pode se apropriar.

Escutar o clamor da consciência, de maneira que fala no modo de silêncio, não pode significar tomar nota do que disse e logo ver como se deva proceder. A voz da consciência apenas se pode escutar respondendo-a, o que significa sair do anonimato da medianidade para decidir-se “pelo próprio”. O fenômeno do clamor da consciência se vincula, portanto, à interrupção do falatório cotidiano, isto é, ocorre quando o *Dasein* não mais se orienta pela escuta dos conteúdos sedimentados da medianidade e, quando isto acontece, as estruturas impessoais da existência cessam de prover ao *Dasein* os conteúdos impróprios de seus projetos.

A escuta do clamor da consciência é o fundamento necessário para compreendermos a experiência da responsabilidade, pois o *Dasein* apenas se responsabiliza por seu projeto autêntico na medida em que o clamor da consciência silencia o falatório do impessoal. O silenciar do discurso inautêntico é experimentado pela incapacidade de se agarrar às explicações e conteúdos correntes na medianidade, como ocorre a partir da disposição da angústia. Podemos concluir, então, que escutar a voz da consciência implica, em última instância, liberar o *Dasein* para seu poder-ser próprio, isto é, torná-lo livre dos projetos advindos da medianidade, compreendendo-os agora simplesmente como respostas impessoais à indeterminabilidade do ser.

A disposição da angústia, a antecipação da morte e a voz da consciência alcançam sua mútua pertinência no pensamento heideggeriano através da formulação do termo “decisão antecipadora” (*Entschlossenheit*). A decisão implica que as possibilidades entre as quais está disperso o *Dasein* inautêntico sejam escolhidas como próprias. Contudo, escolhê-las como



próprias quer dizer ao mesmo tempo escolhê-las originariamente como possibilidades e em relação com a possibilidade mais própria, isto é, com a morte. Se por um lado a decisão comporta a opção por um projeto autenticamente escolhido, por outro lado implica igualmente na renúncia aos projetos inautênticos advindos do impessoal. A decisão é caracterizada, portanto, pela interrupção do falatório impessoal que libera o *Dasein* em seu “estar aberto”; o que é desencoberto pelo fenômeno da decisão antecipadora não é outra coisa senão o poder-ser mesmo.

O “estar aberto” conferido ao *Dasein* pela decisão, vale ressaltar, não se trata aqui de nenhum comportamento ativo ou sequer passivo, isto é, não podemos dizer que se trata de nenhum comportamento determinado, mas que esta noção está relacionada a um modo de apreensão que é possibilitado pela disposição da angústia. O “estar aberto”, ao qual nos referimos, é ele mesmo o *Dasein* em seu caráter de possibilidade, sua abertura mesma. A decisão que responde à voz da consciência e que faz autêntico o *Dasein* não significa, portanto, apenas assumir responsabilidade sobre esta ou aquela possibilidade existencial, senão que é decisão antecipadora da morte: torna transparente para o *Dasein* sua própria abertura, o poder-ser mesmo.

A abertura da presença subsistente no querer-ter-consciência é constituída, portanto, pela disposição da angústia, pela compreensão enquanto projetar-se para o ser e estar em dívida mais próprio e pela fala enquanto silenciosidade. Chamamos de *decisão* essa abertura privilegiada e própria, testemunhada pela consciência na própria presença, ou seja, *o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio* (HEIDEGGER, 2008, p. 378).

A decisão renuncia à orientação pela sedimentação do projeto do impessoal que toma uma possibilidade como realidade iminente – o que foi anteriormente caracterizado como “fechamento” –, compreendendo que a realidade desta é tão somente uma aparência. A decisão antecipadora é a liberdade mesma onde os projetos se tornam transparentes como possibilidades “já tomadas e apropriadas”, na medida em que são compreendidos como respostas possíveis à indeterminabilidade do ser e não mais como realidade iminente. Todo projetar e comportar-se “livre” apenas é possível se for, neste sentido, verdadeiramente “decidido”: a renúncia aos projetos impessoais alcançada pela decisão permite ao *Dasein* realizar verdadeiramente escolhas, na medida em que toma os projetos como possibilidades factuais que respondem à indeterminação do ser. Deste modo, segundo vimos, a decisão antecipadora possibilita como possibilidades verdadeiras as possibilidades factuais, ela faz ver

concretamente tais possibilidades, faz com que estas se apresentem ao *Dasein* de modo próprio.

Com esta noção de decisão antecipadora da morte, vincula-se o conceito heideggeriano de temporalidade, entendida como o sentido do ser do *Dasein*. Enquanto antecipação da morte, a decisão possibilita autenticamente possibilidades, não se cristaliza em nenhuma realização particular alcançada: tem um porvir, um futuro. Por outro lado, a decisão antecipadora da morte é uma saída do estado de inautenticidade, mas esse estado é reconhecido como tal apenas na decisão. Abrindo-se ao futuro próprio, assume (reconhecendo-a pela primeira vez) sua própria dívida, na qual se encontra já imerso desde sempre e à qual deve responder. O ser lançado como estando em dívida é o passado do *Dasein*.

Para compreendermos o alcance desta maneira heideggeriana de pensar a temporalidade (com suas três dimensões: passado, presente e futuro; respectivamente, vigor de ter sido, atualidade e porvir), deve-se ter em conta, primeiramente, que esta quer ser uma verdadeira fundação da temporalidade como tal e não apenas mostrar um aspecto temporal do *Dasein*. Se, como argumenta Heidegger, não podemos pensar no ente em geral nem, sobretudo, no *Dasein* segundo o modelo de simplesmente dado, tampouco o tempo poderá ser concebido em referência a esse modelo.

O ente intramundano é revelado através do *Dasein*; por conseguinte, fica claro que, não de acordo com o modelo de ente, mas apenas no *Dasein* podemos encontrar as bases para conceber adequadamente o tempo que, de outra maneira, sempre se subtraiu ao modo de pensar da tradição metafísica. A metafísica, com efeito, sempre esqueceu o problema da relação ser-tempo ao conceber “simplesmente” o ser como já dado. Para Heidegger, não se trata aqui de fundar a noção de tempo na estrutura existenciária do *Dasein*; o tempo não foi “buscado”, senão que se apresentou por si mesmo como o verdadeiro sentido do discurso sobre o *Dasein* desenvolvido em *Ser e Tempo*. Contudo, segundo vimos, o ser do *Dasein* se define unitariamente como cuidado (*Sorge*); o sentido mesmo do cuidado é a temporalidade.

(...) Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora. *Temporalidade desvela-se como o sentido da cura propriamente dito* (HEIDEGGER, 2008, p. 410).

Isso não quer dizer que a temporalidade se funda na decisão, senão que a decisão é possível somente como fato temporal, de sorte que o *Dasein* está constituído radicalmente pela temporalidade.

Nosso intuito, neste trabalho, será realizar a tematização do conceito heideggeriano de liberdade em articulação às práticas clínicas psicológicas. Para dar cabo desta tarefa, contudo, acreditamos ser ainda necessário contemplar escritos e conferências que correspondem, por sua vez, a diferentes momentos de seu pensamento. O percurso realizado até aqui buscou apenas abordar de modo introdutório as principais temáticas de *Ser e Tempo*, uma vez que esta obra se revela de fundamental importância à compreensão do pensamento de Martin Heidegger. Prosseguiremos nossa exposição, em nosso próximo capítulo, tratando da questão da verdade no pensamento do filósofo, buscando desenvolvê-la em conexão com seus escritos posteriores à década de 1930.

## **CAPÍTULO II – A LIBERDADE COMO ESSÊNCIA DO DESENCOBRIENTO – A ALÉTHEIA**

O mundo no pensamento heideggeriano, como já observamos, não deve ser compreendido, de modo algum, como uma determinação do ente oposto ao *Dasein*, senão que, pelo contrário, é um caractere mesmo do *Dasein*, ou seja, o mundo é um existencial. Mundo e *Dasein* são co-originários, muito embora, de início e na maior parte das vezes, tendamos a conceber o mundo a partir de interpretações advindas das estruturas impessoais da existência onde este (o mundo) se revela como substancialidade, realidade “em si” simplesmente dada. A herança da tradição metafísica consiste, segundo Heidegger, justamente em identificar ser e ente num mesmo nível e, com efeito, a partir deste equívoco o ser recebeu o sentido de realidade:

(...) O *ser* recebe o sentido de *realidade*. A determinação fundamental do ser torna-se substancialidade. De acordo com este deslocamento da compreensão de ser, a compreensão ontológica da presença volta-se para o

horizonte desse conceito de ser. A *presença*, assim como qualquer outro ente, é um *real simplesmente dado*. Assim, o ser *em geral* adquire o sentido de *realidade* (HEIDEGGER, 2008, p. 269).

Desta reflexão resulta a compreensão de que o ser não deve ser esclarecido pelo ente. Se, por um lado, Heidegger rejeita o ser concebido como objetividade, como ser simplesmente dado no mundo, por outro lado, seu correlativo, o ser concebido como “puro olho”, também é negado na medida em que é entendido como sujeito espectador da verdade supostamente já dada no mundo. A realidade, nesta perspectiva, não se dá anteriormente ao pensamento e à apreensão. Se afirmamos, no entanto, que *Dasein* e “mundo” são co-originários, isso significa que podemos pensar que o conhecimento não é julgamento – um juízo racional correspondente a uma realidade dada externamente ao homem –, mas que saber é, sobretudo, uma “relação de ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 279).

Uma vez que não se deve esclarecer o ser a partir do ente, o *Dasein* também não deve ser concebido a partir de uma concepção de realidade ou substancialidade. Se o ente como ente só é possível caso se dê uma compreensão de ser, tal compreensão de ser, por sua vez, só é possível se o ente possui o modo de ser do *Dasein*. Uma vez que o *Dasein* não deve ser concebido a partir de qualquer noção de “realidade” ou “substancialidade”, Heidegger formula a tese de que “a substância do homem é a existência” (HEIDEGGER, 2008, p. 282).

Desfeito este equívoco inicial, a saber, conceber o mundo em termos de sujeito e objeto, podemos compreender que o sentido tradicional do conceito de verdade também não se sustenta na perspectiva heideggeriana. A questão da verdade é posta sob o horizonte da abertura ek-sistente e encontra seu fundamento na liberdade ontológica do *Dasein*. Podemos verificar que esta temática já está explicitada em *Ser e Tempo*, muito embora a questão da verdade e da liberdade somente alcance sua real pertinência com os escritos publicados após a década de 1930. Num primeiro momento, buscaremos elucidar neste capítulo o desenvolvimento da questão da verdade na analítica existencial de *Ser e Tempo* a fim de reunirmos os elementos necessários à posterior análise da questão da liberdade na chamada viragem (*Kehre*) do pensamento heideggeriano.

## 2.1 O Horizonte da Abertura como Pressuposto para Pensar a Verdade

O problema da verdade é posto, em *Ser e Tempo*, sob um horizonte inédito na história da filosofia, a saber, a verdade é pensada como modo de ser do *Dasein*. Heidegger compreende, pois, que a questão da verdade pertence ao horizonte da abertura constitutiva do *Dasein*, que é um modo originário de seu ser.

Interpretando os pensadores pré-socráticos, Heidegger acredita ter encontrado, sobretudo com Parmênides e Heráclito, a correlação entre verdade e ser, compreendendo nesta interpretação que um traço originário do pensamento grego, anterior mesmo à metafísica, consistia em identificar “pensar e ser”. Assim, pôde afirmar que “de há muito, a filosofia correlacionou verdade e ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 282) já na primeira sentença do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*, onde trata do tema da verdade e da abertura.

Apoiado sob os escritos aristotélicos, Heidegger concluiu que os filósofos pré-socráticos eram conduzidos pelas “coisas elas mesmas”, isto é, o pensamento que precedeu Sócrates foi interpretado como a perseguição daquilo que “mostrou-se em si mesmo”. Segundo a interpretação heideggeriana de Aristóteles, a investigação destes antigos pensadores se conduzia “pressionada pela verdade”, tratando-se, então, de um “filosofar sobre a verdade” ou, ainda, um “deixar e fazer ver numa demonstração, com respeito e no âmbito da verdade” (HEIDEGGER, 2008, p. 283). A própria filosofia determinava-se, deste modo, como uma “ciência da verdade”, como uma “ciência que considera o ente enquanto ente, ou seja, no tocante ao seu ser” (HEIDEGGER, 2008, p. 283). Nestes termos, a verdade perseguida pela investigação dos pensadores pré-socráticos não remetia a uma teoria do conhecimento, mas verdade significava o mesmo que “coisa”, “o que se mostra em si mesmo” (HEIDEGGER, 2008, p. 283).

Se, como identificou Heidegger, verdade e ser possuem um nexu originário, então, o fenômeno da verdade remete necessariamente ao âmbito da ontologia fundamental. Se almejamos investigar o fenômeno da verdade e este, por sua vez, se relaciona originariamente à questão do ser, decorre daí que a elucidação da questão da verdade se dá através da investigação do ente que tem como característica essencial realizar a compreensão do ser, a saber, o próprio ser do *Dasein*.

O pensamento de Parmênides apontava para a correlação entre verdade e ser; contudo, a noção de ser era compreendida ainda em função da coisa (*res*). É diante deste cenário que Heidegger se propõe a esclarecer – através da analítica existencial – o nexu originário entre o fenômeno da verdade e a pré-compreensão originária do *Dasein*. Tarefa esta que se realizará em três etapas:

- Abordagem do conceito tradicional de verdade e a exposição dos seus fundamentos ontológicos.
- Demonstração do caráter derivado do conceito tradicional de verdade.
- O modo de ser da verdade e a pressuposição da verdade.

### 2.1.1 O Conceito Tradicional de Verdade e seus Fundamentos Ontológicos

A verdade é pensada na tradição filosófica ocidental a partir de três teses: 1. O enunciado (juízo) é o lugar da verdade. 2. A essência da verdade está na concordância entre o enunciado e a coisa (objeto). 3. Aristóteles não apenas indicou o juízo como o lugar da verdade como também colocou em voga a definição da verdade como “concordância”.

Segundo Heidegger (2008, p. 284), Aristóteles declara, em suas “Interpretações”, que as “vivências” da alma, as *noémata* (“representações”) são adequações às coisas. De acordo com isto, foram esses enunciados aristotélicos – que de modo algum se propunham a expressar uma definição da essência da verdade – que serviram aos pensadores da tradição filosófica do ocidente (Isaak Israelis, São Tomás de Aquino) para elaborar a essência da verdade como *adaequatio intellectus et rei*, isto é, a adequação entre o intelecto e a coisa.

A escolástica medieval compreendeu o conceito aristotélico de verdade como sendo a correspondência entre ente e intelecto, ou seja, que a verdade seria a concordância entre o intelecto humano e a coisa conhecida. Heidegger ressalta que São Tomás de Aquino utilizou-se, inclusive, dos termos *correspondentia* e *convenientia* designados como sinônimos de *adaequatio* – a noção tradicional da verdade recebeu através destas três expressões o sentido inequívoco de uma referência entre o “espírito conhecedor” e a “coisa conhecida”.

No século XVII, com René Descartes, o pensamento moderno passou a erigir seu arcabouço conceitual a partir do “*cogito*” e, por conseguinte, o processo de conhecimento passou a ser pensado em função de um eu absoluto: o eu-sujeito que se relaciona com a coisa-objeto. Neste momento da história do ocidente, o “eu” assume a forma do sujeito, de uma substância subjetiva (*res cogitans*), que se relaciona com uma substância objetiva (*res extensa*) externa e oposta a ele mesmo. Na modernidade, embora tenham se processado mudanças no campo gnosiológico, a definição do conceito de verdade, não obstante, permaneceu inalterada; a verdade permaneceu sendo compreendida em termos de adequação e concordância.

No século XVIII, mesmo com sua *Crítica da Razão Pura*, Immanuel Kant continuou a conceber o conceito de verdade através da ideia de concordância. Heidegger afirma em *Ser e*

*Tempo* que, como observou Brentano, a ideia de verdade como concordância em Kant é de tal maneira pressuposta que nem sequer chegou a ser discutida. Com efeito, Kant concebeu a noção de verdade como a concordância do objeto com a estrutura gnosiológica *a priori* do sujeito.

A definição tradicional da essência da verdade, a verdade pensada em termos de concordância e adequação, foi analisada na analítica existencial onde se concluiu, pois, tratar-se de uma definição por demais “vazia” e “universal”. Deste modo, Heidegger se propôs a questionar o fundamento desta relação de concordância entre sujeito e objeto, entre intelecto e ente, buscando elucidar qual é o pressuposto ontológico que permite pensar a adequação entre o homem e a coisa. No esclarecimento do fenômeno da verdade não basta simplesmente pressupormos essa relação entre os termos, é necessário, portanto, reconduzir o questionamento ao contexto ontológico que sustenta essa relação.

(...) O conteúdo ideal do juízo é, pois, o que se acha numa relação de concordância. E esta diz respeito a um nexa entre o conteúdo ideal do juízo e a coisa real *sobre a qual* se julga. Em seu modo de ser, a concordância é real, ideal ou nenhuma delas? “*Como se deve apreender ontologicamente a relação entre o ente ideal e o real simplesmente dado?*” (HEIDEGGER, 2008, p. 287).

A reflexão heideggeriana almeja encontrar o fundamento ontológico que possibilita a adequação entre homem e coisa, mas sem com isso pretender “corromper” ou alterar o pensamento das correntes filosóficas tradicionais; o que se pretende é, antes de tudo, tornar explícita a condição de possibilidade do conceito tradicional de verdade (*adaequatio*).

O que possibilita, portanto, a relação de concordância entre dois termos distintos? No que se fundamenta a concordância entre um “juízo ideal” e a “coisa real”? Que relação de identidade existe entre uma “representação psíquica” e um “objeto simplesmente dado” para poderem concordar entre si? Há, segundo Heidegger, uma dificuldade que impede que este problema seja resolvido:

O que pode constituir um obstáculo para a legitimidade dessa questão? Será um acaso que esse problema há mais de dois milênios não consiga sair do lugar? Ou será que o descaminho da questão consiste em seu ponto de partida, ou seja, na separação ontologicamente não esclarecida entre real e ideal? (HEIDEGGER, 2008, p. 287).

O obstáculo na resolução do problema do conhecimento se encontra, pois, na pressuposição da separação entre intelecto e ente. Se pretendemos elucidar o fundamento

ontológico de possibilidade da concordância, não podemos simplesmente continuar a tomar injustificadamente como pressuposta a cisão entre o conteúdo do juízo (*res*) e a ação de julgar (*cogito*).

Na questão sobre o modo de ser da *adaequatio*, apontar para a cisão entre conteúdo do juízo e ação de julgar não levará a discussão muito adiante. Com isso apenas se evidenciará que o esclarecimento do modo de ser do conhecimento ele mesmo torna-se inevitável. É preciso tentar uma análise do modo de ser do conhecimento e, ao mesmo tempo, visualizar o fenômeno da verdade que o caracteriza (HEIDEGGER, 2008, p. 287).

O problema do conhecimento é posto, então, sob uma nova perspectiva que não mais pressupõe a dicotomia sujeito-objeto. A resolução do problema do conhecimento se conduzirá, portanto, pela investigação fenomenológica do ser do *Dasein*. Para tanto, Heidegger buscará analisar fenomenologicamente o conhecimento humano, lançando mão de um exemplo: Há uma pessoa de costas para a parede. Chega uma segunda pessoa e dirige-se à primeira dizendo: “O quadro está torto!”. A verificação desta proposição só poderá ser efetivada quando a primeira pessoa se virar e defrontar-se com o quadro. A pessoa que estava de costas para a parede se vira e verifica que, de fato, o quadro está torto. Quando ocorre a constatação que de fato o quadro está torto, o que é que se verifica?

O que se questiona, neste exemplo, é se o indivíduo constatou a concordância entre uma “representação conceitual” e o “objeto na parede”. Argumenta Heidegger que, ao emitir o juízo, o indivíduo não está preocupado com as representações conceituais expressas no enunciado, mas se preocupa antes de tudo com o próprio quadro na parede. A análise fenomenológica desta situação nos permite afirmar que o enunciado emitido remete apenas ao quadro na parede e nada mais. O enunciado não é o resultado de uma representação psíquica da qual devemos confirmar voltando-nos ao mundo, mas num sentido mais radical:

(...) O enunciado é um ser para a própria coisa que é. O que se verifica através da percepção? Somente *que* é o próprio ente que se visava no enunciado. Alcança-se a confirmação de que o ser que enuncia é para o que está sendo enunciado o mostrar de um ente. Confirma-se *que* ele *descobre* o ente para o qual ele é. Verifica-se o ser-descobridor do enunciado. Cumprindo a verificação, o conhecimento remete unicamente ao próprio ente. É sobre ele próprio que reincide a confirmação. O próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele* é assim como se mostra e descobre *sendo* no enunciado (HEIDEGGER, 2008, p. 288).



Se o enunciado é verdadeiro, isto significa que ele descobre o ente em si mesmo. A verificação ocorre no mostrar-se dos entes. O enunciado “deixa ver” o ente em seu ser e estar descoberto.

A análise fenomenológica do problema do conhecimento indica que o conhecimento é, em sentido ontológico, ele mesmo o desencobrimento do ente, uma vez que realiza seu ser apontando para o ente. Assim, o juízo seria um modo de conhecimento derivado da própria experiência, a enunciação consistiria na articulação discursiva da pré-compreensão originária (interpretação existencial) que constitui a abertura do *Dasein*. O que significa dizer, utilizando outros termos, que o enunciado (juízo) é um modo de conhecimento derivado da interpretação ontológico-existencial originária do *Dasein* que, como vimos anteriormente, consiste na articulação discursiva da pré-compreensão existencial constitutiva de sua abertura. A interpretação teórico-lógica do enunciado se trata, portanto, de uma derivação do caráter hermenêutico originário da interpretação existencial.

O enunciado *é verdadeiro* significa: ele descobre o ente em si mesmo. Ele enuncia, indica, “deixa ver” (*apóphansis*) o ente em seu ser e estar descoberto. O *ser-verdadeiro* (*verdade*) do enunciado deve ser entendido no sentido de *ser-descobridor*. A verdade não possui, portanto, a estrutura de uma concordância entre conhecimento e objeto, no sentido de uma adequação entre um ente (sujeito) e um outro ente (objeto). Enquanto ser-descobridor, o ser-verdadeiro só é, pois, ontologicamente possível com base no ser-no-mundo. Esse fenômeno, em que reconhecemos uma constituição fundamental da presença, constitui o *fundamento* do fenômeno originário da verdade (HEIDEGGER, 2008, p. 289).

Os enunciados analisados pela lógica e a verdade concebida como adequação pertencem ao nível de maior afastamento em relação à interpretação existencial originária do *Dasein*, possibilitando, isto posto, a análise do conhecimento a partir da dicotomia sujeito-objeto. Nesta perspectiva, não seria equivocado afirmar que o conhecimento dicotomizado e a verdade na forma da *adaequatio correspondentia* são possíveis apenas como derivações do modo mais originário do *Dasein* relacionar-se com os entes (a partir de sua abertura existente).

O fundamento ontológico que garante a adequação é a própria abertura ontológica do *Dasein*, que consiste na disposição, na compreensão e na interpretação existencial. Heidegger localiza então o problema da verdade sob um novo horizonte: a abertura ontológica do *Dasein* que funda o ser-no-mundo. Concebendo o ser do homem como *Dasein*, o filósofo afasta-se da concepção clássica da verdade que compreende o homem como um ser simplesmente dado. O fenômeno da verdade encontra o seu fundamento no próprio modo de ser do *Dasein*, em sua

abertura de mundo, e não remete, por conseguinte, a nenhuma espécie de relação entre seres simplesmente dados (homem/coisa). A abertura ontológica do *Dasein* consiste, portanto, no pressuposto heideggeriano para pensar o fenômeno da verdade.

### 2.1.2 O Conceito Tradicional de Verdade e a Verdade Originária

“Ser-verdadeiro (verdade) diz ser-descobridor” (HEIDEGGER, 2008, p. 289). Esta passagem indica que Heidegger pretende desvincular a ideia de verdade à de concordância, visando, assim, resgatar a concepção mais originária do conceito de verdade presente desde os pensadores pré-socráticos, mas que, no entanto, a compreendiam ainda pré-fenomenologicamente, uma vez que não buscavam o esclarecimento hermenêutico do ente que nós mesmos somos em seu ser.

O ser-verdadeiro do *lógos*, em sentido originário, aparece como *apóphansis* que, por sua vez, é *alethéuein*, isto é, o ser-verdadeiro do *logos* é, como apresentado em *Ser e Tempo*, um “deixar e fazer ver (descobrir) o ente em seu desencobrimento, retirando-o do encobrimento” (HEIDEGGER, 2008, p. 290). A verdade em seu sentido originário é ela mesma o desencobrimento dos entes, é o trazer à presença aquilo que está encoberto, velado.

Ao buscar redefinir o conceito de verdade, resgatando seu sentido originário, Heidegger não pretende simplesmente repudiar a tradição filosófica. Não se trata de uma tentativa de abolir a ideia de concordância enquanto essência da verdade, mas o que o filósofo pretende é tão somente realizar sua apropriação originária, isto é, tornar claro que o conceito tradicional de verdade (*adaequatio*) se funda no desencobrimento (*alethéia*) que é a forma originária como a verdade se dá.

Na perspectiva heideggeriana, ser-verdadeiro possui sentido ontológico, o que significa dizer que a verdade não ocorre através de um ato ôntico de conhecer, mas o ser-verdadeiro, na medida em que é ser-descobridor, constitui um modo de ser próprio do *Dasein*. O que devemos considerar como verdadeiro em sentido mais originário é o que possibilita a própria descoberta, isto é, a própria abertura do *Dasein*, o desencobrimento mesmo.

Ser-verdadeiro enquanto ser-descobridor é um modo de ser da presença. O que possibilita esse descobrir em si mesmo deve ser necessariamente considerado “verdadeiro”, num sentido ainda mais originário. *Os fundamentos ontológico-existenciais do próprio descobrir é que mostram o fenômeno mais originário da verdade* (HEIDEGGER, 2008, p. 291).

O desencobrimento dos entes intramundanos funda-se na abertura; na e pela abertura é que os entes inauguram um relacionamento com o *Dasein*. A abertura do *Dasein* é ela mesma a condição de possibilidade de todo descobrir. Ao nos referimos à concepção de verdade em sentido ontológico-existencial, o *Dasein* é o elemento mais essencial, na medida em que primordialmente “verdadeiro” é o próprio *Dasein* e, só então, num segundo momento e em sentido derivado, podemos dizer que são “verdadeiros” os entes intramundanos descobertos em sua abertura de mundo.

(...) Disto decorre o *Dasein*, por ser essencialmente constituído de sua abertura, é essencialmente verdadeiro. O *Dasein* é e existe “na verdade”. Isto significa que, ontologicamente, o *Dasein* sempre se move na verdade. “Existindo na verdade”, não significa, de modo algum, que o *Dasein* exista a partir de doutrinas, de “verdades”, de conceitos que sejam verdadeiros. Este último sentido é ôntico. Mas, a proposição que mencionamos - “o *Dasein* é ontologicamente verdadeiro” - mostra que o *Dasein* é ontologicamente sua abertura, portanto, ele ek-siste na verdade (CABRAL, 2004, p. 121).

O desenvolvimento da analítica existencial foi amplamente influenciado por esta maneira heideggeriana de pensar a verdade; em sentido ontológico-existencial, a proposição “a presença é e está na verdade” remete à estrutura existencial do *Dasein* e podemos conceber suas determinações através dos seguintes tópicos:

1. A abertura pertence essencialmente à constituição ontológica do ser do *Dasein* em cuja totalidade de seus momentos constitutivos foi explicitada no fenômeno do cuidado (*Sorge*). O fenômeno do cuidado remete o *Dasein* ao “ser e estar junto” dos entes intramundanos, isto é, à manutenção de um constante relacionamento descobridor. O ser do *Dasein*, sua abertura e a descoberta dos entes intramundanos se dão de modo igualmente originário.

2. O estar-lançado pertence constitutivamente à abertura do *Dasein*. Nele, o *Dasein* se percebe sendo, o que significa dizer que seu ser já se encontra em um mundo e junto a um âmbito determinado de entes intramundanos. O estar-lançado remete à abertura do *Dasein*, à facticidade de seu ser.

3. O *Dasein* está no mundo na forma de projeto, a compreensão originária de que dispõe se realiza projetando-se sobre um conjunto de possibilidades. O *Dasein* comporta simultaneamente o projetar-se de modo inautêntico tanto quanto o projetar-se de modo autêntico que constitui o seu poder-ser próprio. O fenômeno da verdade, em sentido originário, consiste justamente no abrir-se ao poder-ser próprio do *Dasein*; a verdade originária remete à constituição da modalidade autêntica da existência. “A verdade da

*existência* é a abertura mais originária e mais própria que o poder-ser da presença pode alcançar.” (HEIDEGGER, 2008, p. 292). O *Dasein* é e está na verdade, de modo “mais” originário, quando se compreende pelo projetar-se de modo autêntico da existência.

4. O *Dasein* se encontra, de início e na maior parte das vezes, lançado ao estado interpretativo do discurso impessoal. As estruturas sedimentadas da existência são caracterizadas por não realizarem uma abertura originária em direção às coisas, uma vez que a compreensão se mantém em meio às opiniões comuns difundidas na convivência cotidiana. Guiado pelos fenômenos do falatório, da curiosidade e da ambiguidade, o *Dasein* se mantém em meio ao discurso impessoal desencobrendo os entes, de modo obscurecido, na forma da aparência. A consequência desta apropriação mediana dos fenômenos consiste no esquecimento do *Dasein* da própria dinâmica de desencobrimento que constitui o seu ser; o projetar-se de modo inautêntico mantém velado para si próprio o desvelamento que ocorre em sua abertura. Este é o significado da sentença heideggeriana: “*Em sua constituição de ser, a presença é e está na “não-verdade” porque é, em sua essência, decadente.*” (HEIDEGGER, 2008, p. 293). A conclusão que podemos obter daí é que o *Dasein* se encontra ontologicamente “na verdade” e na “não-verdade” de maneira igualmente originária. O estado de decadência corresponde, por um lado, a não-verdade e ao fechamento do *Dasein* enquanto o projetar-se de modo autêntico, por outro lado, corresponde, em sentido ontológico-existencial, à abertura e à verdade.

A *veritas* clássica – a verdade em sentido ôntico – encontra seu fundamento e possibilidade na verdade originária – *aletheia*, desencobrimento –, o que consiste em dizer que a verdade originária é a condição de possibilidade para a *veritas* clássica (adequação). A verdade clássica e a verdade originária se relacionam na medida em que esta é condição para aquela. A *alétheia* é, em sentido ontológico, “anterior” à *veritas*, não obstante, reconheça Heidegger que, devido ao “estado de queda” do *Dasein*, se faça primeiramente visível sua modificação derivada (*veritas*).

Os enunciados são um modo de discurso que exprimem a maneira como o *Dasein* se relaciona com os entes intramundanos em sua abertura. Este relacionamento remete, por sua vez, à interpretação existencial que constitui sua própria abertura e não consiste em outra coisa senão na articulação discursiva da pré-compreensão originária do *Dasein*.

De início e na maior parte das vezes, o desencobrimento dos entes intramundanos se dá com base em uma falta de apropriação característica do estado de queda. Os entes são, assim, desencobertos apenas na forma da aparência, posto que o projetar de modo inautêntico mantém velado para si mesmo a dependência da dinâmica do desencobrimento em relação à

interpretação existencial originária do *Dasein*. Restritos a uma interpretação do impessoal, os enunciados desencobridores dos entes revelam-se ao *Dasein* destituídos de seu caráter apofântico (deixar e fazer ver), apresentando-se, pois, como relação entre substâncias simplesmente dadas (*cogitans-extensa*).

O compreender realizado mediante as estruturas sedimentadas da existência distancia-se do desencobrimento, que é o modo originário da verdade. Por conseguinte, a relação entre a proposição e a coisa – entre o enunciado e o ente – pode concordar entre si (no sentido de conformar, adequar) justamente por serem ambos tomados como elementos simplesmente dados.

*Com o pronunciamento do enunciado, a descoberta dos entes volta-se para o modo de ser do manual intramundano. Na medida, porém, em que nela, enquanto descoberta de..., se mantém uma remissão a um ser simplesmente dado, a descoberta (verdade), por sua vez, torna-se uma relação simplesmente dada entre seres simplesmente dados (intellectuset res) (HEIDEGGER, 2008, p. 296).*

O caráter apofântico dos enunciados afasta-se da interpretação existencial, que é a maneira originária de desencobrimento dos entes, voltando-se diretamente aos entes intramundanos tomados como simplesmente dados. A concepção de verdade como concordância (adequação) resulta deste afastamento entre o enunciado e a interpretação existencial, uma vez que tanto o enunciado quanto os entes intramundanos, na medida em que são compreendidos como realidades subsistentes, concordam entre si.

A verdade compreendida em seu sentido clássico de *veritas* existe apenas em função da verdade originária, da *alethéia*, sendo, contudo, uma derivação ontológica desta. A definição clássica da verdade – *veritas est adaequatio intellectus ad rem* – resultado afastamento do caráter apofântico do enunciado em relação à interpretação existencial originária do *Dasein*.

O estado de decadência evidencia a possibilidade ontológica do *Dasein* “perder-se” no cotidiano impessoal, onde há a tendência de reduzir si mesmo a um ente simplesmente dado, bem como aqueles dos quais se ocupa cotidianamente (os entes). Empenhado na ocupação cotidiana, o *Dasein* compreende-se a partir daquilo que vem a seu encontro dentro do mundo. Na modalidade inautêntica da existência, não somente a concepção de verdade é compreendida como relação entre seres simplesmente dados, mas até mesmo a compreensão de ser toma antes de tudo todos os entes como simplesmente dados.

O *logos* (enunciado) passa a ser, portanto, *lógos tinos*, ou seja, “enunciado sobre...” ou “descoberta de...” sempre no sentido de algo simplesmente dado. Decorre daí que o *lógos* – afastado da interpretação existencial originária – se reduz a ser o enunciado sobre algo simplesmente dado. No cotidiano impessoal, o *lógos* se volta unicamente para o ente e, assim, podemos dizer que “entifica-se”. Existindo de maneira inautêntica, o *Dasein* se encontra no esquecimento do ser. A dinâmica do desencobrimento promovida pela abertura mantém-se de tal maneira encoberta que a noção de ser se nivela e se reduz à de ente; o ser passa a ser compreendido a partir de um modelo de verdade que ignora a verdade originária fundada na abertura do *Dasein*. No cotidiano impessoal, a *alethéia* fica então esquecida em função da *veritas*. Por esta razão, admite Heidegger que, em função do estado de decadência, a verdade clássica se faça primeiramente visível.

(...) O enunciado não é o “lugar” primário da verdade. Ao contrário, o enunciado, enquanto modo de apropriação da descoberta e enquanto modo de ser-no-mundo, funda-se no descobrimento ou na *abertura* da presença. A “verdade” mais originária é o “lugar” do enunciado e a condição ontológica de possibilidade para que o enunciado possa ser verdadeiro ou falso (possa ser descobridor ou encobridor) (HEIDEGGER, 2008, p. 297).

Buscando realizar a apropriação originária do conceito tradicional de verdade, Heidegger alcançou o conceito de *alétheia* e pôde recolocar o problema do enunciado enquanto sede da verdade. O enunciado não é mais o lugar da verdade, mas, inversamente, a verdade (*alethéia*) é o lugar do enunciado. A relação entre a verdade clássica e a verdade originária consiste justamente em que a verdade no sentido ôntico tem como base e fundamento a verdade ontológica, raciocínio este que podemos sintetizar na seguinte sentença: a *veritas* funda-se na *alethéia*.

### 2.1.3 O Modo de Ser da Verdade e a Pressuposição da Verdade

Só há verdade, em sentido ontológico, na medida em que e enquanto há o *Dasein*. Seguimos o desenvolvimento da questão da verdade em *Ser e Tempo* até alcançarmos a correlação e a interdependência entre verdade originária e abertura. O *Dasein* é e está na verdade (ontológica), na medida em que descobre os entes em sua abertura de mundo. Todas as considerações ônticas sobre os entes, todas as verdades no sentido de *veritas*, mostram-se subordinadas à verdade originária, que é modo como os entes se desvelam à abertura do *Dasein*. A verdade enquanto *veritas* demonstra-se, então, na dependência do

*Dasein*, pois apenas porque o *Dasein* se constitui por sua abertura é que os entes podem nela e por ela ser desencobertos, desvelados.

Enquanto constituída pela abertura, a presença é e está essencialmente na verdade. A abertura é um modo de ser essencial da presença. Só “*se dá*” verdade à medida que e enquanto a presença é. Só então o ente é descoberto e ele só se abre enquanto a presença é. As leis de Newton, o princípio da contradição, toda verdade em geral só é verdade enquanto a presença é. Antes da presença e depois da presença não havia verdade e não haverá verdade porque, nesse caso, a verdade *não pode* ser enquanto abertura, descoberta e descobrimento (HEIDEGGER, 2008, p. 298).

É através da abertura que “se dá” a verdade. Quando dizemos que a verdade “se dá” estamos tentando diferenciá-la da verdade enquanto *veritas*, uma vez que as considerações ônticas sobre a verdade ocorrem em um momento posterior à constituição ontológica do *Dasein*, ou seja, que as verdades ônticas derivam do desencobrimento que é a verdade originária. Por esse motivo, afirma Heidegger que: “Toda verdade é relativa ao ser da presença na medida em que seu modo de ser possui essencialmente o caráter da presença” (HEIDEGGER, 2008, p. 298). Neste sentido, a expressão “se dá” pretende expressar o nexo ontológico originário entre o fenômeno da verdade e a abertura do *Dasein*; abertura e verdade se constituem simultaneamente, são co-originárias.

Quando nos referimos ao *Dasein*, não nos intenciona remeter a nenhuma noção de sujeito, a saber, no que diz respeito à questão da verdade ontológica não nos referimos a esta concepção porque ela pressupõe fundamentalmente a cisão entre o ente humano encerrado em si mesmo em oposição aos objetos simplesmente dados no mundo. Todavia, antes de determinarmos o ente humano como “sujeito” e os entes intramundanos como “objetos simplesmente dados”, estes já se mostram na dependência em relação à abertura do *Dasein*, isto é, para que possamos determinar os entes é necessário que antes de tudo eles se apresentem a nós de alguma forma. Assim, até mesmo as noções de “sujeito” e “objeto” se mostram subordinadas e dependentes da dinâmica do desencobrimento, da verdade originária no sentido de *alétheia*. A verdade originária é, portanto, o pressuposto para qualquer consideração ôntica.

(...) “Nós” pressupomos a verdade porque “nós”, sendo no modo de ser da presença, *somos e estamos* “na verdade”. Nós não pressupomos como algo “fora” ou “sobre” nós, frente à qual nos comportamos junto com outros “valores”. Não somos nós que pressupomos a “verdade”, mas é *ela* que torna ontologicamente possível que nós *sejamos* de modo a “pressupor” alguma coisa. A verdade *possibilita* pressuposições (HEIDEGGER, 2008, p. 299).

Verdade e ser são co-originários. Só há *Dasein* porque há verdade e só há verdade porque há *Dasein*. Na abertura onde “se dá” a verdade, o *Dasein* é; em função da verdade e da abertura, nós somos. Verdade e ser se co-pertencem originariamente, pois ambos “se dão” simultaneamente na abertura do *Dasein*.

Na abertura e verdade o ser do *Dasein* se singulariza frente aos outros. A abertura e verdade determinam o ser do *Dasein* enquanto ele é aquilo que faz a partir do que se abre na sua abertura e verdade. Suas possibilidades, a facticidade, a decadência e outros modos de ser, fundam-se, derivam-se, são resultados do que se dá na abertura e na verdade do *Dasein* (CABRAL, 2004, p. 129).

A verdade originária, o desencobrimento, é “anterior”, não em um sentido temporal, a todo comportamento do *Dasein*. Todo conhecer, agir e sentir apenas são possíveis como especificações do fato do *Dasein* ser uma abertura e não um ser simplesmente dado. Todas as manifestações ônticas que podem se dar na existência do *Dasein* são possíveis tendo como base e fundamento sua “abertura ao mundo”. A verdade originária precede, portanto, todo juízo, toda ciência e toda filosofia.

O *Dasein*, como vimos, está de modo igualmente originário tanto na verdade quanto na não-verdade. Com efeito, a tradição filosófica se restringiu à concepção da verdade na forma da *veritas*, que reduz a verdade originária (*alétheia*) à ideia de adequação entre *res* e *intellectus*, e, por esse motivo, restringiu-se à não-verdade, a saber, a tradição filosófica prendeu-se a uma compreensão parcial e derivada da verdade.

Heidegger se esforçou em superar as dificuldades da tradição filosófica e do pensamento ôntico clássico, intencionando erigir uma nova terminologia que pudesse dar conta de falar do ser enquanto ser. O problema da verdade se insere no nível ontológico, pois possui, já na analítica existencial do *Dasein*, um nexos originário com a questão do ser. A verdade originária – *alétheia* – é a condição de possibilidade de todo comportamento do *Dasein* e, ainda mais radicalmente, é o fundamento dos modos de ser do *Dasein*, seus caracteres existenciais.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger pretende resgatar um traço fundamental da filosofia grega, a saber, a noção de *alétheia*, que significa o simples “mostrar-se” dos entes, representa um movimento em direção às “coisas elas mesmas”, o desencobrimento de sua natureza de possibilidades. Como observamos anteriormente, a abertura do *Dasein* constitui-se de disposição, de compreensão e de fala. Desencobrir é um modo de ser-no-mundo. É como



cuidado (*Sorge*) que se dá a abertura do *Dasein*, nela e por ela se dá o desencobrimento do ser dos entes que lhe vêm ao encontro.

## 2.2 Sobre a Essência da Verdade

A questão da verdade foi primeiro apresentada em *Ser e Tempo*; no entanto, o problema da verdade no pensamento heideggeriano não se concluiu na analítica existencial do *Dasein*, senão que, ao contrário, adquiriu novas nuances nos escritos posteriores à década de 1930. Antes de procedermos à elucidação da referida problemática, devemos, portanto, realizar uma breve explanação sobre a chamada “viragem” (*Kehre*) do pensamento de Martin Heidegger.

A tarefa originalmente projetada para *Ser e Tempo* não foi totalmente concluída, uma vez que Heidegger não conseguiu concluir sua 3ª seção (*Tempo e Ser*), restando ainda não desenvolvida a questão do tempo como horizonte de sentido do ser. O abandono do projeto original não consistiu, no entanto, em uma rejeição das teses ali desenvolvidas, mas restou inconcluso devido à impossibilidade de desenvolver a questão sobre o sentido do ser com o auxílio da linguagem da metafísica.

A chamada viragem do pensamento heideggeriano consistiu justamente na tentativa de investigar o sentido do ser recorrendo a um discurso diferente, distanciado da linguagem da analítica da existência de *Ser e Tempo*, numa tentativa renovada de pensar sobre o ser. A questão sobre o sentido do ser transformou-se então na questão sobre a verdade do ser. A nova perspectiva que Heidegger desenvolveu a partir da década de 1930 não buscava mais o sentido do ser, mas sua verdade ontológica que se dá em um acontecimento (*Ereignis*). A nova perspectiva, decorrente da viragem de seu pensamento, conduziu-se, daí em diante, pela investigação “histórica” (*Geschichte*) do âmbito de proveniência dos fenômenos, ou seja, na tentativa de elaboração de suas condições de possibilidade.

A investigação histórica distingue-se, por sua vez, daquilo que Heidegger denominou como historiografia (*Historie*). Na perspectiva heideggeriana, a historiografia consiste no estudo das “representações do ser” (no sentido do simplesmente dado) enquanto a investigação histórica se conduz como o estudo ontológico do ser – é, neste sentido, uma história da verdade do ser –, ocupa-se dos modos em que o ser se descobre, efetivando uma história da experiência do real. Tratando do pensamento heideggeriano, não devemos, contudo, confundir este estudo com uma história da experiência subjetiva, tampouco com uma

metafísica (história do ser-em-si), mas o que se almeja nesta investigação é a própria história da manifestação do ser, a saber, a investigação histórica do acontecimento dos fenômenos.

Na conferência *Sobre a essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)*, proferida ainda na década de 1920, mas somente publicada em 1943, Heidegger aprofunda a discussão iniciada na analítica existencial, explicitando que a questão da verdade funde-se à questão do sentido do ser. Seguiremos o curso da indagação realizada pelo filósofo, percorrendo o mesmo percurso exposto em sua publicação. Deste modo, o primeiro problema posto por Heidegger se refere à reflexão sobre o conceito corrente de verdade: “O que, pois, se entende ordinariamente por ‘verdade’? (...) ‘O que é ser verdadeiro?’” (HEIDEGGER, 1979, p. 123). A análise fenomenológica das expressões “alegria verdadeira” e “ouro verdadeiro”, utilizadas como exemplo na publicação, levou Heidegger a afirmar que os enunciados remetem a algo real, a saber, que apenas pode ser verdadeiro aquilo que é real.

Se tratamos, como no exemplo, do “ouro verdadeiro”, podemos afirmar que quer seja o ouro “verdadeiro”, quer ele seja “falso”, continuaremos ainda tratando de algo real. Tanto a autenticidade do ouro quanto sua inautenticidade são, portanto, reais. Essas afirmações nos conduzem ao seguinte problema: “O que significa aqui autêntico e verdadeiro?” (HEIDEGGER, 1979, p. 123). No desenvolvimento deste problema, torna-se evidente que aquilo que comumente compreendemos por “autêntico” e “verdadeiro” remete, antes de tudo, ao âmbito da concordância (*adaequatio correspondentia*).

O sentido de concordância, como vimos, se reduz e se circunscreve à proposição dos enunciados; assim, o que concorda não é a coisa, mas os enunciados relativos a ela. O que se referia, em seu sentido originário, à coisa ela mesma (*apóphansis*), na compreensão comum refere-se a uma enunciação lógica. Este conceito tradicional de verdade (adequação) originou-se, segundo Heidegger, da tradição filosófico-teológica cristã. A verdade, como compreendida pela tradição, consiste na concordância do intelecto humano com a coisa, e na concordância entre a essência da coisa com sua ideia presente em Deus:

A *veritas* enquanto *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* garante a *veritas* enquanto *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatum)*. *Veritas* significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez, se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, “harmonia” determinada pela ordem da criação (HEIDEGGER, 1979, p. 124).

A concepção da verdade como concordância, fruto da tradição filosófico-teológica cristã, permaneceu sendo a definição do conceito de verdade mesmo após o declínio do pensamento escolástico medieval. A modernidade não deu origem a um conceito novo de

verdade que persistiu, mesmo após a crise do pensamento escolástico no século XIV, atrelado à ideia de conformidade e concordância.

A ideia de criação – pressuposto necessário à concepção da verdade no pensamento medieval – deu lugar, na modernidade, à de sujeito na forma de espírito ou razão. A razão presente no sujeito passou a ser o critério que garantiria a verdade. Com efeito, foi a partir da modernidade que a verdade passou a ser pensada como a concordância do espírito consigo mesmo, a saber, que no pensamento moderno, as leis ou princípios (razão ou espírito) presentes no sujeito são os geradores da verdade.

(...) Em lugar da ordem da criação teologicamente, surge a ordenação possível de todos os objetos pelo espírito que, como razão universal (*mathesis universalis*), se dá a si mesmo sua lei e postula, assim, a inteligibilidade imediata das articulações de seu processo (aquilo que se considera como “lógico”). Não é mais necessário que se justifique, de maneira especial, por que a essência da verdade da proposição reside na conformidade da enunciação. Mesmo lá, onde, com notório insucesso, se procura esclarecer o modo como se fixou esta conformidade, ela já sempre está pressuposta como a essência da verdade. Paralelamente, a verdade da coisa significa sempre o acordo da coisa dada com seu conceito essencial, tal como o “espírito” (a razão) o concebe (HEIDEGGER, 1979, p. 124).

O sujeito foi então, a partir da modernidade, tomado como a essência do ser de todo ente, uma vez que ele mesmo seria o próprio fundador dos entes. O conceito moderno de verdade possui similaridades com seu correlativo medieval, sobretudo no que diz respeito à ideia de adequação: na modernidade, a verdade passou a ser a adequação da razão humana (*mathesis universalis*) à coisa (*res*).

Heidegger identifica na definição deste conceito “uma tradição antiga do pensamento, ainda que não a mais antiga, segundo a qual a verdade consiste na concordância (*omóiosis*) de uma enunciação (*lógos*) com seu objeto (*pragma*)” (HEIDEGGER, 1979, p. 125). Os entes são tomados, portanto, como aquilo que as leis do espírito exigem, pois são as leis do espírito (a razão) os únicos critérios para a concepção dos entes. Não é difícil perceber que o conceito corrente de verdade se apresenta ainda atrelado à noção de adequação, embora reste ainda obscuro o fundamento ontológico desta concordância (adequação entre razão e coisa).

Se afirmarmos, em uma situação hipotética, que concordam entre si duas moedas postas sobre a mesa, podemos dizer, pois, que “elas estão em concordância pela identidade de seu aspecto” (HEIDEGGER, 1979, p. 125). Tratamos ainda de um caso de concordância quando dizemos “a moeda é redonda”, mas, neste caso, não estamos mais analisando dois objetos da mesma natureza, agora é a enunciação que está de acordo (i.e. que concorda) com a

coisa. Como é possível uma moeda, que é algo material, concordar com uma enunciação que não possui materialidade? Que tipo de relação existiria entre coisas de natureza tão diversa? Questiona Heidegger, porém, que resta algo ainda problemático nesta constatação: “em que devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto?” (HEIDEGGER, 1979, p. 125). Enfim, no que se fundamenta essa concordância?

A resolução deste problema requer o questionamento da essência da enunciação. Quando tratamos da questão da verdade em *Ser e Tempo*, vimos que a enunciação visa apresentar a coisa tal como ela é em seu ser. Este aspecto do enunciado foi compreendido como sendo o caráter apofântico (*apóphansis*) da enunciação que “deixa e faz ver” (desencobre) o ente. Mas sob o que investe o caráter apofântico do enunciado? Como se cumpre o desencobrimento do ente pela enunciação? Sobre este problema encontramos a seguinte passagem:

A enunciação sobre a moeda “se” relaciona com esta coisa enquanto a apresenta e diz da coisa apresentada o que ela é sob o ponto de vista principal. A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, aquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O “assim como” se refere à apresentação e ao que é apresentado. “Apresentar” significa aqui, descartando todos os preconceitos “psicologistas” e “epistemológicos”, o fato de deixar surgir a coisa diante de nós enquanto objeto. O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de posição, cobrir um âmbito aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade. Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação (HEIDEGGER, 1979, p. 125).

A apresentação instaurada pela enunciação investe e assume a coisa em um âmbito de abertura sem, contudo, ela mesma promover a abertura deste espaço onde a coisa se dá. Há relação entre a enunciação e a coisa visto que há um espaço já aberto. Tanto a enunciação quanto a coisa realizam o seu ser investindo sobre esta abertura, isto é, a partir deste aspecto comum é que se estabelece um relacionamento. A relação da enunciação apresentativa com a coisa – fundada na abertura – é o que possibilita a instauração do comportamento do *Dasein*, uma vez que o comportamento se caracteriza justamente por manter-se referido ao que se manifesta no seio do aberto. O comportamento do *Dasein* depende, portanto, de seu relacionamento com os entes no seio do aberto. Através da abertura, os entes se apresentam ao

*Dasein* e com ele se relacionam, somente aparecendo no âmbito de uma abertura, os entes podem ser apresentados naquilo que são enquanto tal.

No que diz respeito à questão da essência da verdade, Heidegger propõe pensar que a abertura ontológica do *Dasein* antecede até mesmo a enunciação. A adequação entre enunciação e coisa pode se dar apenas no âmbito do aberto, onde o comportamento estabelece a relação *Dasein*-coisa, ou seja, para que a enunciação possa concordar com a coisa é necessário primeiro que esta se dê em um âmbito já aberto. Há algo mais originário do qual depende o conceito corrente de verdade, isto de onde a enunciação recebe sua conformidade (adequação) é a abertura do comportamento.

(...) Mas se somente pela abertura que o comportamento mantém se torna possível a conformidade da enunciação, então aquilo que torna possível a conformidade possui um direito mais original de ser considerado como a essência da verdade.

Assim, cai por terra a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como o único lugar essencial da verdade. A verdade originária não tem sua morada original da proposição (HEIDEGGER, 1979, p. 126).

A abertura é o que possibilita o comportamento do *Dasein* e é o próprio comportamento que, por sua vez, estabelece a relação entre *Dasein* e ente. Assim, crê Heidegger ter encontrado na abertura constitutiva do *Dasein* o fundamento no qual se apoia a noção de adequação e, portanto, merece ela mesma ser considerada como a essência da verdade. O questionamento heideggeriano do conceito tradicional de verdade pretende alcançar um conceito de verdade mais originário que a *veritas* clássica.

A reflexão nos conduziu até aqui à noção de abertura originária do *Dasein*, que foi o pressuposto necessário para pensarmos não apenas o comportamento, mas também a noção de adequação, entretanto, resta ainda não elucidado o fundamento da própria abertura. A concordância se faz possível devido ao caráter do comportamento estar sempre voltado para o ente em um âmbito aberto. Mas o que, em sentido ontológico, possibilita a condição de abertura? O *Dasein* necessita estar livre, no aberto, para que os entes se revelem, podendo, então, vinculá-los em uma apresentação. A concordância, como vimos, se funda no seio do aberto. A abertura, por sua vez, encontra seu fundamento ontológico e condição de possibilidade na liberdade do *Dasein*:

(...) Liberar-se para uma medida que vincula é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna intrinsecamente possível a

conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade (HEIDEGGER, 1979, p. 127).

A proposição heideggeriana “a essência da verdade é a liberdade” possui sentido ontológico. Devemos ter em mente que a filosofia heideggeriana se caracteriza, amplamente, pelo esforço de superar os preconceitos oriundos do pensamento ôntico. Portanto, não devemos compreender por liberdade o mesmo que uma faculdade humana (tal como a razão); o termo “essência”, de maneira análoga, não deve ser compreendido no sentido metafísico de quiddidade (*quidditas*). A essência da verdade é a liberdade e esta última, por sua vez, é o que funda a possibilidade da concordância manifesta na enunciação.

A concepção de verdade, no pensamento heideggeriano, mostra-se intimamente relacionada à liberdade do próprio *Dasein*, na medida em que este descobre os entes no aberto do mundo. Não devemos aqui confundir a liberdade fundamental do *Dasein* com uma propriedade de um ente (homem) intramundano porque isso colocaria a verdade como fruto do arbítrio humano, mas, alternativamente, devemos compreendê-la, fundamentalmente, em outro sentido, a saber, que a verdade dos entes se descobre no mundo a partir da abertura livre do *Dasein*. O que significa dizer, utilizando outros termos, que o *Dasein*, enquanto livre, é condição de possibilidade para a verdade dos entes (*alétheia*).

Heidegger, ao pensar a liberdade – em sentido ontológico-originário – como essência da verdade, evidencia sua relação com a concepção de *Dasein*. O conceito heideggeriano de liberdade pretende superar as considerações exclusivamente ônticas da tradição filosófica ocidental que negligenciam o co-pertencimento entre *Dasein* e ser. Desta forma, a essência da liberdade remete à própria abertura originária do *Dasein*. A liberdade é, neste sentido, o deixar-ser do ente em seu aparecimento no seio do aberto, ou seja, é o aparecimento do ser do ente na abertura do *Dasein*.

A liberdade foi primeiramente determinada como liberdade daquilo que é manifesto no seio do aberto. Como deverá ser pensada esta essência da liberdade? O manifesto ao qual se conforma a enunciação apresentativa, enquanto lhe é conforme, é o ente assim como se manifesta para e por um comportamento aberto. A liberdade em face do que se revela no seio do aberto deixa que cada ente seja o ente que é. A liberdade se revela então como o que deixa-ser o ente (HEIDEGGER, 1979, p. 128).

O deixar-ser não pode consistir, pois, em uma desconsideração ou indiferença ôntica do *Dasein* em relação aos entes. O deixar-ser significa o entregar-se do *Dasein* à sua própria

abertura de modo que este entregar-se refere-se igualmente aos entes que se dão no âmbito do aberto. Este âmbito de abertura onde se descobre o ente em seu ser é a *alétheia*.

(...) Semelhante deixar-ser significa que nós nos expomos ao ente enquanto tal e que transferimos para o aberto todo o nosso comportamento. O deixar-ser, isto é, a liberdade, é, em si mesmo, exposição ao ente, isto é, ek-sistente. A essência da liberdade, entrevista à luz da essência da verdade, aparece como ex-posição ao ente enquanto ele tem o caráter de desvelado (HEIDEGGER, 1979, p. 128).

A liberdade, portanto, afinada ao pensamento heideggeriano, não se confunde, de maneira alguma, com aquilo que o senso-comum pode pensar numa primeira aproximação, isto é, a possibilidade de oscilarmos em nossas escolhas cotidianas entre um extremo e outro, concomitantemente, tampouco se refere à ausência de constrangimento em relação às nossas possibilidades de ação e, ainda, a liberdade não consiste simplesmente na disponibilidade para uma exigência ou necessidade qualquer que se nos apresente em determinado momento. Mas, antes disso tudo, antes de todas essas concepções derivadas de liberdade, antes de lhe atribuímos qualquer característica “positiva” ou “negativa”, a liberdade da qual estamos falando consiste justamente na abertura ao descobrimento do ente enquanto tal, é o “abandono” (HEIDEGGER, 1979, p. 128) ao que se manifesta no seio do aberto. A liberdade é, em suma, o próprio deixar-ser do ente que se descobre em sua abertura:

(...) O homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem, e isto tão originariamente que somente ela permite a uma humanidade inaugurar a relação com o ente em sua totalidade e enquanto tal, sobre o que se funda o esboço toda a história. Somente o homem ek-sistente é historial. A “natureza” não tem história.

A liberdade assim compreendida, como deixar-ser do ente, realiza e efetua a essência da verdade sob a forma do desvelamento do ente. A "verdade" não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um "sujeito" relativamente a um "objeto" e que então "vale" não se sabe em que âmbito; a verdade é o desvelamento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. Em seu âmbito se desenvolve, ex-pondo-se, todo o comportamento, toda tomada de posição do homem. É por isso que o homem é ao modo da ek-sistência (HEIDEGGER, 1979, p. 129).

O *Dasein* é um ek-sistente, isto significa dizer que a realidade do *Dasein* consiste em estar fora de si em sua abertura, no descobrimento mesmo. O *Dasein* estabelece seu relacionamento com os entes através da abertura, a saber, que nela e por ela se instaura o comportamento na medida em que se descobre.

As possibilidades de comportamento com as quais o *Dasein* se relaciona em sua abertura ek-sistente se constituem historicamente. Como vimos anteriormente, o *Dasein* encontra o mundo sempre à luz de certas ideias respiradas no ambiente histórico-social no qual se encontra vivendo. Na abertura do *Dasein*, que constitui sua liberdade, “o ente em sua totalidade” se encontra inserido em um conjunto de possibilidades circunscritas ao contexto histórico do qual pertence. Toda época histórica se determina por um conjunto singular de possibilidades de descobrimento da totalidade dos entes. Todo comportamento do *Dasein*, isto é, toda forma do *Dasein* relacionar-se com a totalidade dos entes no seio do aberto se subordina, por sua vez, a uma certa “medida histórica”.

O *Dasein*, em sua constituição de ser, “é e está na verdade” (descobrimento) e na “não-verdade” (encobrimento) de modo igualmente originário. O *Dasein* comporta esses dois modos de ser simultaneamente. *Alétheia* significa o “aparecer” e o “deixar-se ver” dos entes – o retorno “para as coisas elas mesmas” –, é o descobrir dos sentidos aparentes dos entes, desvelando, dessa forma, sua condição de abertura de possibilidades. Os entes “se dão” à abertura a princípio no modo da aparência, o que não ocorre com base num total encobrimento, mas configura um modo de descobrimento ainda parcial. O que se apresenta ao *Dasein* no modo da aparência são os entes compreendidos enquanto simples presenças. De início e na maior parte das vezes, os entes se apresentam ao *Dasein* apenas de modo parcial e derivado, sendo, assim, tomados como objetos dotados de propriedades inerentes.

O *Dasein* está na verdade – descobrimento dos entes – de forma originária, mas simultaneamente, isto é, de maneira igualmente originária, encontra-se também na não-verdade, no encobrimento dos entes. Afirmar que o *Dasein* se encontra simultaneamente “na verdade” e na “não-verdade” de maneira originária implica em dizer que, se por um lado, o descobrimento faz “aparecer” e “deixa ver” os entes, por outro lado, o próprio descobrimento dos entes ocorre com base em uma dissimulação do ser dos entes que se apresentam ao *Dasein*. O descobrimento dos entes ocorre de maneira originária ao *Dasein* e, por esse motivo, habita o *Dasein* na verdade do ser. No entanto, o descobrimento dos entes não ocorre com base em um total e definitivo desvelamento, uma vez que resta, na própria dinâmica do descobrimento, algo ainda encoberto e inexplorado. Esta é a razão pela qual Heidegger entende que o *Dasein* também está – originariamente – no encobrimento.

Porque a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, *não* deixá-lo-ser naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob o seu domínio surge a não-essência da verdade (HEIDEGGER, 1979, p. 129).



A constatação de que o *Dasein* está, portanto, na verdade e na não-verdade de modo igualmente originário não esgota o assunto, pelo contrário, suscita a necessidade de elucidarmos com maior profundidade a essência da verdade a fim de que possamos tornar clara a originária correlação entre verdade e não-verdade na abertura do *Dasein*.

Na ek-sistência do *Dasein* no seio do aberto, o desencobrimento dos entes se realiza mediante um conjunto de possibilidades historicamente constituído que se revela à abertura do *Dasein*. As possibilidades com as quais o *Dasein* se relaciona – o “ente em sua totalidade” – não são todas de uma só vez percebidas, mas são apreendidas somente pelo caractere existencial da disposição (*Befindlichkeit*), isto é, através da disposição é que o *Dasein* pode relacionar-se com a totalidade das possibilidades históricas de desencobrimento dos entes.

Vimos anteriormente que a disposição é um existencial constitutivo da abertura do *Dasein*. Portanto, não pode se tratar de uma vivência ôntica do *Dasein* e, com efeito, não pode ser apreendida pelo conhecimento técnico-científico. “O homem ek-siste significa agora: a história das possibilidades essenciais da humanidade historial se encontra protegida e conservada para ela no desvelamento do ente em sua totalidade.” (HEIDEGGER, 1979, p. 129). O ente em sua totalidade é o solo originário que se abre à disposição do *Dasein*, mas que não se faz acessível a qualquer apreciação ôntica; a ciência e a ocupação cotidiana não podem percebê-lo porque se restringem ao plano ôntico do real.

O *Dasein* ek-siste na liberdade, entregue à sua abertura, onde aparece o ente em sua totalidade que, através do comportamento, termina por dissimular este conjunto de possibilidades do qual dispõe no desencobrimento dos entes. Em sua liberdade existencial, cabe também ao *Dasein* a possibilidade de dissimulação do aparecimento do ente em sua totalidade.

(...) Aquilo que assim nos dispõe de maneira alguma é nada, mas uma dissimulação do ente em sua totalidade. Justamente, na medida em que o deixar-ser sempre deixa o ente, a que se refere, ser, em cada comportamento individual, e com isto o desoculta, dissimula ele o ente em sua totalidade. O deixar-ser é, em si mesmo, simultaneamente, uma dissimulação. Na liberdade ek-sistente do ser-áí acontece a dissimulação do ente em sua totalidade, é o velamento (HEIDEGGER, 1979, p. 131).

Apresentamos, anteriormente, a noção de facticidade, conceito que está relacionado ao de disposição; nela (facticidade) o *Dasein* existe no encobrimento e na não-verdade. Em *Sobre a essência da verdade*, Heidegger se utiliza de outros elementos para explicitar o

fenômeno do encobrimento ou dissimulação, não obstante, o sentido permaneça o mesmo. Trata-se, a saber, de afirmar que o *Dasein* em sua constituição de ser “é e está na verdade” e na “não-verdade” de modo igualmente originário.

Heidegger lança mão da noção de “mistério” (*Geheimnis*) para exprimir a relação entre o deixar-ser e a dissimulação do que está encoberto. Se, originariamente, o *Dasein* é desencobrimento e verdade, de modo igualmente originário, constitui o seu ser o encobrimento do ente em sua totalidade. Na medida em que ek-siste, o *Dasein* dissimula o que está encoberto (o ente em sua totalidade). Pertence à essência da verdade – desencobrimento – a dissimulação e o esquecimento do ente em sua totalidade, a essência da não-verdade é, portanto, o mistério.

(...) O que preserva o deixar-ser nesta relação com a dissimulação? Nada menos que a dissimulação do ente como tal, velado em sua totalidade, isto é, o mistério. Não se trata absolutamente de um mistério particular referente a isto ou àquilo, mas deste fato único que o mistério (a dissimulação do que está velado) como tal domina o ser-aí do homem (HEIDEGGER, 1979, p. 131).

O *Dasein* retém-se ao plano ôntico do real, prende-se às demandas correntes da sua existência e a dissimulação, enquanto tal, cai no esquecimento. O *Dasein*, na modalidade inautêntica de seu existir, vive ligado à onticidade do mundo, realizando cálculos e atendo-se aos projetos da impessoalidade.

Existindo cotidianamente, no esquecimento do mistério, o *Dasein* inautêntico tem dificuldade em inaugurar novos comportamentos e a compreensão do mundo circundante, não alcança a liberdade de sua abertura, pois se atém ao plano ôntico e mantém velado o fundamento que abre a totalidade dos entes. O esquecimento do mistério conduz o *Dasein* a entregar-se à convivência cotidiana e ao mundo ôntico, esquecendo-se da ek-sistência para prender-se à “in-sistência”, que consiste justamente na petrificação do *Dasein* junto ao ente, isto é, o reduzir-se ao nível ôntico da existência. O fenômeno da in-sistência está relacionado à condição de queda ou decadência do *Dasein*.

(...) Neste desmesurado esquecimento, a humanidade insiste em assegurar-se através de si mesma, graças àquilo que lhe é acessível na vida corrente. Esta persistência encontra seu apoio, apoio que ela mesma desconhece, na relação pela qual o homem não somente ek-siste, mas ao mesmo tempo in-siste, isto é, petrifica-se apoiando-se sobre aquilo que o ente, manifesto como que por si e em si mesmo, oferece.

Ek-sistente, o ser-aí é in-sistente. Mesmo na existência insistente reina o mistério, mas como a essência esquecida, e assim tornada “inessencial”, da verdade (HEIDEGGER, 1979, p. 132).

A ek-sistência do *Dasein* se conduz pela in-sistência porque, na medida em que descobre, mantém ainda algo encoberto. Originariamente, na constituição de ser do *Dasein*, encobrimento e desencobrimento ocorrem simultaneamente. De início e na maior parte das vezes, o mistério do encobrimento – constituinte da abertura – permanece esquecido pelo próprio *Dasein*. Na modalidade inautêntica, preso junto aos entes, o *Dasein* afasta-se do mistério. O estado de agitação junto aos entes, a in-sistência, que o desvia do mistério, foi denominado por Heidegger como “errância” ou “errar”.

(...) Este insistente dirigir-se ao que é corrente e o ek-sistente afastar-se do mistério se copertencem. São uma e mesma coisa. Esta maneira de se voltar e afastar resulta, no fundo, da agitação inquieta que é característica do ser-aí. Este vaivém do homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o *errar* (HEIDEGGER, 1979, p. 132).

A errância é uma forma de dissimulação do mistério e é tão originária quanto o próprio desencobrimento. Nas palavras de Heidegger: “o desvelamento do ente enquanto tal é, ao mesmo tempo e em si mesmo, a dissimulação do ente em sua totalidade. É nesta simultaneidade do desvelamento e da dissimulação que se afirma a errância” (HEIDEGGER, 1979, p. 133). Preso à onticidade do mundo, atendo-se a um ou outro ente, o *Dasein* se esquece do mistério e dissimula o ente em sua totalidade.

Encobrimento e desencobrimento ocorrem simultaneamente e pertencem à verdade ontológica. Na perspectiva heideggeriana, a liberdade se compreende como o deixar-ser (desencobrimento) do ente no seio do aberto e o descobrir se dá sempre encobrindo; assim, a liberdade possui um vínculo necessário com o mistério. A liberdade pode ocorrer de modo autêntico apenas quando o *Dasein* assume que a essência originária da verdade é simultaneamente “deixar-ser” e dissimulação.

Na decisão antecipadora (*Entschlossenheit*), o *Dasein* é livre para o seu poder-ser próprio; decidindo-se pelo mistério, o *Dasein* assume o encobrimento que o constitui originariamente. No seu ek-sistir in-sistente, contudo, o *Dasein* não se decidiu, posto que se compreende a partir dos conteúdos que correm no cotidiano impessoal, esquecendo-se do mistério que constitui sua abertura. Diante deste cenário, ao se perguntar acerca do ente em sua totalidade é que surge a questão: o que é o ente enquanto tal? Esta questão que deu

origem, segundo Heidegger, à ciência histórica (historiografia) e à filosofia, possíveis apenas em função do esquecimento do co-pertencer entre desencobrimento e encobrimento na constituição de ser do *Dasein*.

(...) Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistência do homem historial começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento do ente e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento. O ente em sua totalidade se revela como *physis*, “natureza”, que aqui não aponta um domínio específico do ente, mas o ente enquanto tal em sua totalidade, percebido sob a forma de uma presença que eclode. Somente onde o próprio ente é expressamente elevado e mantido em seu desvelamento, somente lá onde tal sustentação é compreendida à luz de uma pergunta pelo ente enquanto tal, começa a história (HEIDEGGER, 1979, p. 129).

A tradição metafísica, como compreende Heidegger, deriva do questionamento do ente em sua totalidade a partir do esquecimento do mistério que constitui a abertura do *Dasein*. Neste sentido, portanto, a metafísica surge a partir do estado de queda do *Dasein*, pois não percebe o mistério ontológico que o constitui. Assumindo o mistério, isto é, o co-pertencimento originário do encobrimento e desencobrimento no seu ser, o *Dasein* pode compreender que suas considerações sobre os entes não podem ser definitivas, tendo em vista que, devido ao mistério, restam sempre outras possibilidades de desencobrimento dos entes em sua abertura de mundo. Assumir o mistério consiste em tomar consciência de que há sempre novas possibilidades de deixar-ser os entes em totalidade, não há cristalização de nenhuma forma privilegiada de desencobrimento.

Heidegger alcança um novo fundamento para o problema da verdade na tradição filosófica ao conduzi-la à abertura ontológica do *Dasein*. O problema do ser está relacionado à abertura ek-sistente do *Dasein*. A questão do sentido do ser que orienta, de modo amplo, o pensamento heideggeriano remete à abertura constitutiva do *Dasein*. O tratamento ontológico do problema da verdade conduz à questão da verdade do ser, isto é, o problema da verdade se vincula necessariamente à questão do ser.

O termo “essência” não é utilizado aqui no sentido tradicional de *quidditas* devido ao fato do pensamento heideggeriano se diferenciar da tradição que pensou o ente esquecendo-se do ser, isto é, nivelando a noção de ser à de ente, “porém, sob o conceito de “essência” a filosofia pensa o ser.” (HEIDEGGER, 1979, p. 135). A concepção de essência que Heidegger propõe deve ser pensada enquanto diferença ontológica, como a diferença que impera entre

ser e ente. No pensamento heideggeriano, ao contrário da tradição filosófica, o ser não se reduz ao ente, uma vez que a diferença entre ambos é levada em consideração.

A questão da essência da verdade se origina da questão da verdade da essência. Aquela questão entende essência, primeiramente, no sentido de quiddidade (*quidditas*) ou de realidade (*realitas*) e entende a verdade como uma característica do conhecimento. A questão da verdade da essência entende essência em sentido verbal e pensa, nesta palavra, ainda permanecendo no âmbito da representação metafísica, o ser (*Seyn*) como a diferença que impera entre ser e ente. Verdade significa o velar iluminador enquanto traço essencial do ser (*Seyn*). A questão da essência da verdade encontra sua resposta na proposição: *a essência da verdade é a verdade da essência* (HEIDEGGER, 1979, p. 135).

A questão da verdade e a questão do ser incorporam-se uma na outra, fundem-se: o acontecer da verdade é o próprio dar-se do ser. O ser se revela pela abertura do *Dasein*; o processo ontológico pelo qual o ente revela o seu ser é, neste sentido, a “essencialização”. Uma vez que o *Dasein* existe temporalmente, a essencialização do ser implica, por sua vez, em sua temporalização. Essencializado, o ser se apresenta como um âmbito aberto, como uma clareira que ilumina os entes em certos aspectos e limites. Os aspectos iluminados na clareira pertencem ao conjunto “histórico” de possibilidades do *Dasein*, isto é, pertencem ao ente em sua totalidade enquanto os limites pertencem ao próprio mistério, que é o encobrimento originário.

Heidegger se propõe a pensar a existência humana além do plano ôntico. Em *Sobre a essência da verdade*, pretende pensar o acontecimento do ser em sua verdade e ao acontecer da verdade como revelação, isto é, essencialização do ser. A questão da verdade funde-se à questão do sentido do ser na medida em que a concepção de verdade da qual tratamos corresponde simplesmente à aparição do ser. Neste sentido, podemos dizer que o ser é, em última instância, a própria abertura do *Dasein*, o desencobrimento mesmo.

A co-originariade entre ser e verdade já havia sido mencionada no início do parágrafo 44 de *Ser e Tempo*. No entanto, apenas em *Sobre a essência da verdade*, a *alétheia* passou a ser “o aparecer do ser enquanto ser”, nas limitações próprias do encobrimento. Cabe-nos ressaltar, porém, que mesmo havendo uma modificação terminológica nos dois escritos, ambos continuam a pensar a verdade enquanto modo de ser do *Dasein*. Com a virada de seu pensamento, Heidegger pôde chegar ao *Seyn* enquanto elemento mais profundo da *alétheia*, onde impera a diferença ontológica: “a resposta à questão da essência da verdade é a dicção de uma viravolta no seio da história do ser (*Seyn*). Porque ao ser pertence o velar iluminador,

aparece ele originariamente à luz da retração que dissimula. O nome desta clareira é *alétheia*.” (HEIDEGGER, 1979, p. 135). Em suma, a verdade é um modo de ser do *Dasein* e é, todavia, limitada, posto que tanto o desencobrimento quanto o encobrimento fazem parte da *alétheia* e do ser em sua vigência.

Em *Sobre a essência da verdade*, Heidegger nos apresenta a tese de que “a essência da verdade é a liberdade”. A noção heideggeriana de liberdade não se confunde de modo algum com um atributo voluntarista de um sujeito<sup>7</sup>, mas, antes de tudo, a liberdade remete à própria condição de abertura do *Dasein*, isto é, na possibilidade da livre co-respondência entre *Dasein* e ser. A essência da liberdade é o âmbito da verdade do ser, ou seja, é condição de abertura a partir da qual acontece o desvelamento. A liberdade existencial é a condição de possibilidade de toda e qualquer experiência de sentido; é a condição para que uma compreensão de ser se dê.

---

<sup>7</sup>Cf. HEIDEGGER, M. **Carta sobre o Humanismo**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

### CAPÍTULO III – A DETERMINAÇÃO TÉCNICA DO MUNDO E A QUESTÃO DA LIBERDADE

No capítulo anterior, apresentamos a noção de verdade utilizada por Martin Heidegger em sua analítica existencial e em seu pensamento tardio. A verdade originária – a *alétheia* – revelou-se como o fundamento da concepção tradicional da verdade no sentido de *veritas*. O resgate da verdade originária, fomentado pelo diálogo com os pensadores gregos clássicos, forneceu à Heidegger a oportunidade de realizar a apropriação dos fenômenos em seu próprio âmbito de proveniência, aclarando o horizonte de sentido a partir do qual emergem. A investigação sobre o sentido do ser passou a se realizar, portanto, em articulação à dinâmica do desencobrimento.

O questionamento da verdade tradicional (*adaequatio correspondentia*) e o resgate proposto da verdade originária nos revelaram o contexto da abertura originária do *Dasein* – a liberdade ontológica – que é o fundamento de possibilidade do desencobrimento mesmo. Com efeito, Heidegger se afasta de qualquer determinação corrente da liberdade que a confunda com uma propriedade do ente humano ao designá-la como a essência da verdade no sentido da *alétheia*, de modo que a liberdade existencial, antes de poder ser determinada de alguma forma, é ela mesma a condição de abertura a partir da qual a experiência do sentido se dá.

As possibilidades de comportamento do *Dasein*, isto é, todas as formas como se relaciona com o ente em sua totalidade no aberto do mundo, encontram-se subordinadas a um conjunto de possibilidades historicamente constituído tal como decorre da noção de facticidade (*Faktizität*) apresentada anteriormente. Como ek-sistente, o *Dasein* encontra o mundo sempre à luz do contexto histórico-social ao qual pertence e toda época histórica, por sua vez, se determina por um conjunto singular de possibilidades de desencobrimento do ente em sua totalidade. Na abertura do *Dasein*, que constitui sua liberdade, o ente em sua totalidade se encontra, pois, circunscrito a um conjunto de possibilidades historicamente determinado.

A discussão sobre a liberdade será realizada, neste capítulo, em articulação ao horizonte de sentido contemporâneo – a modernidade – caracterizado amplamente pela apreensão “técnica” do ente em sua totalidade. Buscaremos, portanto, elucidar as determinações “técnicas” do mundo contemporâneo que abrem e regulam as possibilidades do comportamento que o *Dasein* estabelece com os entes no aberto do mundo. Para tal, o fenômeno da técnica moderna será investigado em seu próprio âmbito de pertencimento

(desencobrimto) e procuraremos, afinados ao pensamento heideggeriano, elaborar suas condições de possibilidade a fim de fomentarmos um relacionamento mais livre com sua essência.

### 3.1 A Questão da Técnica

Em uma conferência proferida na Escola Técnica Superior (*Technische Hochschule*) de Munique, no ano de 1953, sob o título *A questão da técnica (Die Fragenach der Technik)*, Martin Heidegger reflete sobre a técnica no contemporâneo, construindo um caminho de pensamento que visa inaugurar um relacionamento mais livre com a mesma. A meta de sua reflexão somente poderá ser atingida, no entanto, caso possamos nos desvencilhar do estudo das representações correntes da técnica moderna e nos abirmos à essência que a rege. Com efeito, o primeiro passo nesta direção consiste em diferenciar a técnica de sua essência, o que significa dizer que a técnica e sua essência não coincidem, isto é, que a essência da técnica não é, ela mesma, absolutamente nada de técnico. O desafio será, então, podermos revelar o fundamento sobre o qual repousa a técnica moderna, evidenciá-lo, trazendo à luz nossa relação com sua essência. Para dar cabo desta tarefa, devemos poder prescindir, em alguma medida, de um proceder e de um representar técnicos, uma vez que a reflexão proposta depende fundamentalmente de não nos limitarmos ao pensamento técnico, quer seja nos identificando com este, quer seja o recusando.

Haveremos sempre de ficar presos, sem liberdade, à técnica tanto na sua afirmação como na sua negação apaixonada. A maneira mais teimosa, porém, de nos entregarmos à técnica é considerá-la neutra, pois essa concepção, que hoje goza de um favor especial, nos torna inteiramente cegos para a essência da técnica (HEIDEGGER, 2010, p. 11).

Perguntar pela essência de alguma coisa é, antes de tudo, perguntar por aquilo que ela é. Assim, ao perguntar sobre o que é a técnica, Heidegger encontra, a princípio, duas respostas: em primeiro lugar, a técnica é comumente concebida como “um meio para um fim”, isto é, o recurso técnico é apontado como um modo de atingirmos determinadas finalidades de nosso interesse; e, em segundo lugar, a técnica é comumente concebida como uma simples atividade do *Dasein*. Podemos constatar, pois, que as duas respostas se complementam na medida em que procurar “meios para fins” não pode ser, senão, uma atividade humana.

A produção, o uso de ferramentas, os aparelhos e máquinas, os produtos, os utensílios e as necessidades às quais atendem pertencem ao âmbito da técnica; todos estes elementos



formam um conjunto do que é técnico e resultam igualmente da atividade humana. Diante disto, a técnica pôde ser determinada, então, em sentido amplo, como “instrumento” porquanto os instrumentos são justamente “meios para alcançar finalidades”. Ambas as definições encontradas da técnica se co-pertencem e foram sintetizadas por Heidegger mediante sua determinação “instrumental-antropológica”, reunindo simultaneamente seus significados, a saber, que a técnica é um “meio para alcançar fins” (instrumento) e também resultado da “atividade humana” (antropologia). As determinações correntes da técnica servem, inclusive, à técnica moderna edificada sobre as ciências naturais modernas, ainda que se possa objetar que a técnica moderna seja algo completamente díspar frente à técnica artesanal antiga. Todavia, em detrimento de todas as marcantes diferenças entre suas vertentes artesanal e moderna, permanece correto afirmar que a técnica moderna é igualmente um “meio para um fim”.

Aceitar a determinação instrumental-antropológica da técnica como correta não equivale, no entanto, a garantir o acesso à essência da técnica. No pensamento heideggeriano, o termo “essência” não exprime o mesmo sentido recebido em sua atribuição tradicional na filosofia. A reflexão sobre a essência da técnica não poderá se cumprir, nesta perspectiva, através da perseguição de uma *essentia*, na acepção metafísica de *quidditas*, quiddidade.

(...) Dissemos acima que a determinação instrumental da técnica era correta. Com certeza. O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto-ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

A utilização da tecnologia para atender às nossas necessidades, o relacionamento superficial e descomprometido com os aparatos técnicos e a maneira como lidamos na convivência cotidiana com o conjunto do que é técnico não nos abre o caminho, bem como não nos garante o acesso à essência da técnica; pelo contrário, é sua lida cotidiana justamente o que contribui de modo fundamental para o encobrimento de sua essência, uma vez que nos mantendo junto aos entes nos esquecemos de perguntar pelo ser. Por esta razão, a investigação acerca da essência da técnica não pode equivaler, de forma alguma, a realizar o levantamento de suas determinações, senão que, antes de tudo, devemos elucidar o fundamento que sustenta

a própria “correção” destas determinações, ou seja, devemos poder realizar a elaboração de suas condições de possibilidade.

(...) O correto constata sempre algo exato e acertado naquilo que se dá e está em frente (dele). Para ser correta, a constatação do certo e exato não precisa descobrir a essência do que se dá e apresenta. Ora, somente onde se der esse descobrir da essência, acontece o verdadeiro em sua propriedade. Assim, o simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne (HEIDEGGER, 2010, p. 13).

Heidegger inicia sua meditação, portanto, buscando elaborar as condições de possibilidades das determinações correntes da técnica e, para tal, decide partir do esclarecimento de sua determinação “instrumental-antropológica”, detendo-se, inicialmente, na investigação do que é a “instrumentalidade” em si mesma. Procedendo desta forma, Heidegger acredita ter encontrado na instrumentalidade da técnica – sua determinação como “meio para um fim” – um vínculo com a noção de causalidade, pois, conforme compreende, uma “causa” pode ser tanto o que tem como consequência um efeito, como também o fim pelo qual se determinam os meios utilizados. A elucidação da determinação instrumental da técnica se realizará, então, relativamente ao seu fundamento, a saber, a causalidade. Em sua determinação corrente, a técnica é concebida como *instrumentum*, como a aplicação de “meios” para se obter determinados “fins”, pertencendo, pois, ao âmbito da causalidade.

Uma vez que a técnica moderna se determina como *instrumentum* e a causalidade é o seu fundamento, a tarefa adjacente, nesta investigação, será tentar esclarecer o fundamento próprio à noção de causalidade. Para tal, Heidegger recorre aos pensadores gregos clássicos, mais precisamente à doutrina aristotélica das quatro causas (*materialis, formalis, finalis e efficiens*). Esclarecer a doutrina das quatro causas corrobora o esforço de trazer à luz o fundamento da causalidade e com ela, por conseguinte, o fundamento da instrumentalidade necessário à elucidação da determinação corrente da técnica. Detendo-se na investigação da causalidade, Heidegger interpreta que, posteriormente à filosofia grega clássica, a tradição enfatizou e privilegiou a ideia de eficiência (*efficiens*) em relação às demais causas originárias. A consequência deste privilégio concedido à ideia de eficiência resultou em toda noção de causalidade passar a assumir e limitar-se, por seu turno, ao significado parcial de “alcançar e obter” resultados e efeitos. A causa *efficiens* passou a determinar toda concepção de causalidade após Aristóteles, mesmo que, em seu sentido originário, não possuísse o sentido de “eficiência” ou “eficácia” de um fazer. O que hodiernamente chamamos “causa”

recebia no pensamento grego clássico, segundo Heidegger, a denominação de *aition* – “aquilo pelo que um outro responde e deve” (2010, p. 14) –, sendo, pois, as quatro causas originárias os quatro modos diferentes e complementares entre si de “responder e dever”.

Mas qual o sentido originário de *aition*? No que consistia, no pensamento grego, “responder e dever”? Para alcançarmos o sentido originário de *aition*, posteriormente denominado como “causalidade”, não devemos nos deixar guiar, antes de tudo, por nenhuma concepção corrente de “responsabilidade”. Heidegger ressalta que “responder”, em sentido grego, não possuía um sentido moral, tampouco designava alguma espécie de ação como atualmente se atribui ao termo “responsabilidade”. Precisaremos elaborar o sentido originário de *aition* para percebermos propriamente a instrumentalidade em seu vínculo com a noção de causalidade. Todavia, para evitarmos mal-entendidos sobre o que é “dever” e “responder”, devemos tentar esclarecer seus quatro modos a partir daquilo pelo que respondem. Tomando o exemplo da criação de um cálice, Heidegger busca explicitar a maneira como os quatro modos respondem pelo dar-se e propor-se do cálice:

(...) Dar-se e propor-se (*ipokeisthai*) designam a vigência de algo que está em vigor. É que os quatro modos de responder e dever levam alguma coisa a aparecer. Deixa que algo venha a viger. Estes modos soltam algo numa vigência e assim deixam viger, a saber, em seu pleno advento. No sentido deste deixar, responder e dever são um deixar-viger (HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Considerando a experiência grega de responder e dever, no sentido de *aitia*, a expressão deixar-viger recebe um sentido mais amplo, uma vez que com ela pretende-se evocar a essência grega da causalidade. Deixar-viger significa, pois, trazer à vigência, deixar chegar à vigência o que ainda não vige, conduzir o vigente a aparecer. Heidegger acredita ter encontrado, no Banquete de Platão, uma sentença que expressa o sentido originário desta condução do vigente ao aparecimento: “Todo deixar-viger o que passa e procede do não-vigente para a vigência é *poiésis*, é pro-dução” (2010, p. 16). A compreensão desta sentença depende de podermos pensar a produção e o produzir de maneira bastante ampla e em sentido grego, desvencilhando-nos dos sentidos atribuídos a estes termos no contemporâneo. A produção, no sentido de *poiésis*, não remete apenas à confecção artesanal e não se restringe, tampouco, a uma criação poética ou artística. A produção da *poiésis* também abarca a própria *physis* enquanto o surgir e elevar-se por si mesmo. A *physis* se apresenta, neste sentido, como a máxima *poiésis*, na medida em que possui em si mesmo, enquanto vigente, o eclodir da produção. Já as produções artesanal e artística, por sua vez, não possuem em si mesmas o

eclodir da produção, mas em um outro, nas figuras do artesão e do artista. As quatro causas, enquanto os diferentes modos do deixar-viger, pertencem, assim, ao âmbito da produção e do produzir, isto é, da *poiésis*.

Como se dá e acontece, porém, a produção e o produzir? O que é a produção e o produzir aos quais pertencem os quatro modos de deixar-viger? Encontramos a seguinte passagem que pode esclarecer estas questões:

(...) O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na produção e no produzir, chega a aparecer e apresentar-se. A produção conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra *alétheia*. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos “verdade” e a entendemos geralmente como o correto de uma representação (HEIDEGGER, 2010, p. 16).

Heidegger interpreta a concepção grega de produção em conexão com a noção de desencobrimento (*alétheia*), visto que produzir tem o significado de deixar-viger aquilo que aparece e se apresenta, ou seja, a produção se dá na condução do encobrimento ao desencobrimento. Produzir seria, assim, em última instância e em sentido grego, equivalente a descobrir e desvelar. A reflexão teve seu início mediante o questionamento da técnica e chegamos, agora, à dinâmica do desencobrimento. O que se busca demonstrar, em consonância com a meditação heideggeriana, é que o desencobrimento constitui a condição de possibilidade de todo produzir, nele acontecem os quatro modos de deixar-viger (*aitia*) a causalidade. A investigação do traço fundamental da técnica – a instrumentalidade – nos trouxe, uma vez mais, ao âmbito da verdade (*alétheia*), à dinâmica do desencobrimento de onde advém a possibilidade de toda produção.

(...) Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

Recorrendo ao sentido da experiência grega clássica, elaboramos a noção originária da causalidade que sustenta e funda a instrumentalidade da técnica. Resta ainda, porém, esclarecer o significado originário da palavra “técnica”, oriundo da palavra grega *technè*. Para

dar cabo desta tarefa, Heidegger ressalta que devemos admitir duas considerações acerca de seu sentido. Em primeiro lugar, a palavra *technè* não sugere apenas o fazer na habilidade artesanal, mas também remete ao fazer na grande arte e nas belas artes. A *technè* originária vincula-se à noção de produção, à *poiésis*. Em segundo lugar, devemos ter em mente que a palavra *technè* aparece, desde os pensadores pré-socráticos até a época de Platão, associada, não ocasionalmente, à palavra *epistéme*, devido ao fato de ambas as palavras serem, em sentido amplo, designadas como sinônimo de conhecimento. Decorre daí a seguinte sentença heideggeriana:

(...) O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento. Numa meditação especial, Aristóteles distingue *episteme* de *techne* e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas desencobrem. A *techne* é uma forma de *alétheuein*. Ela des-encobre o que não se produz a si mesmo e ainda não se dá e propõe, podendo assim apresentar-se e sair, ora num, ora em outro perfil. (...) O decisivo da *techne* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *techne* se constitui e cumpre em uma pro-dução (HEIDEGGER, 2010, p. 17).

O sentido que os gregos atribuíam à palavra *technè* nos conduz, assim, uma vez mais, ao contexto revelado pelo questionamento da instrumentalidade: o desencobrimento. A técnica se determinava, portanto, em seu sentido originário, como uma forma de desencobrimento, isto é, ela vigora no âmbito onde se dá o desencobrimento, onde acontece a *alétheia*.

Numa primeira aproximação, afirmar a essência da técnica como uma forma de desencobrimento pode parecer demasiado estranho e se poderia argumentar que esta asserção serve somente ao pensamento grego ou, talvez, na melhor das hipóteses, à técnica artesanal, mas que, sobretudo, não alcança a técnica moderna devido ao fato desta se utilizar das ciências naturais modernas e, por esta razão, ser de um tipo inteiramente distinto de toda técnica anterior. A argumentação heideggeriana, no entanto, depõe no sentido contrário, pois rejeita que essa distinção entre a técnica artesanal e a moderna seja o mais relevante. Heidegger observa que podemos constatar, na atualidade, a existência de uma influência recíproca entre a técnica e a física. A técnica moderna se apoia nas ciências exatas, não obstante, o inverso também seja verdadeiro, isto é, a física moderna, na medida em que é uma ciência experimental, também depende do progresso da construção de aparelhagens técnicas.

O que nos importa tratar, porém, não é a constatação desta influência, mas, antes de tudo, que tal constatação se trata apenas de uma verificação historiográfica (*Historie*) de fatos e nada pode nos acrescentar sobre o fundamento no qual está baseada esta dependência. A distinção entre a técnica artesanal e a técnica moderna não consiste, portanto, simplesmente na constatação ou não da utilização das ciências modernas em seu favor, mas, sobretudo, a diferença fundamental que lhes concerne remonta muito mais ao fundamento sob o qual se sustentam. Este fundamento do qual estamos falando não é senão o descobrimento mesmo. A técnica moderna é, em última instância, ela mesma, também uma forma de descobrimento, mas de um tipo fundamentalmente diferente da anterior, visto que o descobrimento que domina a técnica moderna não consiste numa produção no sentido da *poiésis* grega.

O descobrimento que rege a técnica moderna se caracteriza, fundamentalmente, por revelar a natureza, mediante um ímpeto explorador, como “fundo de reserva” ou “reservatório de recursos disponíveis” ao beneficiamento e armazenamento pela atividade humana. O ente em sua totalidade mostra-se, no horizonte da técnica moderna, como conjunto de objetos disponíveis ao controle e manipulação humanas. A técnica artesanal e a técnica moderna não se distinguem, portanto, por serem essencialmente diferentes, mas, sobretudo, devido à essência que as rege; a essência da técnica, quer seja ela moderna, quer seja ela tradicional, permanece a mesma: descobrimento. O que, no entanto, se distingue é o modo pelo qual esse descobrimento acontece. Se, por um lado, a característica do pensamento grego antigo e da técnica artesanal consistia no descobrimento enquanto produção no sentido da *poiésis*, na modernidade, o modo dominante de descobrimento consiste na exploração da natureza enquanto reservatório de energia disponível. A distinção entre os dois modos de descobrimento da natureza, isto é, entre as duas diferentes experiências do real, pode ser verificada no seguinte trecho:

O descobrimento dominante na técnica moderna não se desenvolve, porém, numa produção no sentido de *poiésis*. O descobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. Isto também não vale relativamente ao antigo moinho de vento? Não! Suas alas giram, sem dúvida, ao vento e são diretamente confiadas a seu sopro. Mas o moinho de vento não extrai energia das correntes de ar para armazená-la. Em contrapartida, uma região se desenvolve na exploração de fornecer carvão e minérios. O subsolo passa a se descobrir, como reservatório de carvão, o chão, como jazidas de minério. Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola (HEIDEGGER, 2010, p. 19).

A experiência moderna descobre o solo, dispondo-o a fornecer energia; dispor recebe aqui o sentido de “explorar”, ou seja, dispor significa explorar as energias da natureza. O descobrimento predominante no horizonte técnico moderno tem como traço característico a “disponibilidade”, onde a natureza é provocada a descobrir-se como reservatório de recursos disponíveis à exploração, tendo as expectativas de controle e segurança como suas marcas fundamentais.

A disponibilidade mostra – numa determinação *a priori* – o ente em sua totalidade como disponível. A disponibilidade designa o modo em que vigora tudo aquilo atingido pelo descobrimento explorador, onde o ser da natureza se descobre, mediante este ímpeto explorador, como reservatório de energia. A natureza vive como disponível onde todo extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são derivações deste modo de descobrimento. É o *Dasein* que realiza a exploração do real como disponibilidade ainda que o descobrimento não derive de sua escolha e não resulte, por fim, de qualquer decisão deliberada, visto que o *Dasein* não controla o modo como, a cada vez, a natureza se mostra ou se retrai. Podemos somente representar e elaborar isto que se descobre sem, no entanto, podermos determinar efetivamente a maneira como esse descobrimento se realiza.

Somente à medida que o homem já foi desafiado a explorar as energias da natureza é que se pode dar e acontecer o descobrimento da dis-posição. Se o homem é, porém, desafiado e dis-posto, não será, então, que mais originariamente do que a natureza, ele, o homem pertence à disponibilidade? (...) Todavia, precisamente por se achar desafiado a dis-por-se de modo mais originário do que as energias da natureza, o homem nunca se reduz a uma mera dis-ponibilidade. Realizando a técnica, o homem participa da dis-posição, como um modo de descobrimento. O descobrimento em si mesmo, onde se desenvolve a dis-posição, nunca é, porém, um feito do homem, como não é o espaço, que o homem já deve ter percorrido, para relacionar-se, como sujeito, com um objeto (HEIDEGGER, 2010, p. 21).

A disponibilidade da natureza antes de ser o resultado de um feito do *Dasein* é muito mais o modo como respondemos ao apelo e à solicitação do próprio descobrimento. Estamos sempre correspondendo ao que já se revelou a nós. A disponibilidade consiste, portanto, no modo de descobrimento que responde à solicitação que nos provoca à obtenção de recursos energéticos. A força de reunião que nos provoca, no apelo explorador, a dispor do ente em sua totalidade como disponibilidade foi designada por Heidegger “com-posição” – uma tradução do alemão *Gestell*.

*Gestell* é um termo formado pelo prefixo “*ge*”, que possui o significado de conjunto, como, por exemplo, a relação entre montanha e cordilheira: em alemão se diz “*Birg*” para designar “montanha”, mas se utilizarmos a expressão composta “*Gebirg*”, estaremos, pois, nos referindo a um conjunto de montanhas, ou seja, uma cordilheira. Já o étimo “*stell*” tem o sentido de “pôr”, “fixar”, “regular”, entre outros significados. A expressão “com-posição” tem o sentido de conjurar os diversos “pôres”, isto é, as diferentes maneiras possíveis de “pôr” alguma coisa: “ex-por”, “dis-por”, “com-por”, etc. “Com-posição” nomeia a força de reunião que nos provoca e desafia a explorar a natureza na forma da disponibilidade, designando o desencobrimento que rege a técnica moderna. Heidegger emprega o termo “com-posição”, portanto, em alusão à produção no sentido da *poiésis*, onde o real vigente emerge para o desencobrimento.

Desconstruir a determinação instrumental-antropológica da técnica foi o recurso metodológico que permitiu demonstrar que a técnica moderna não é o efeito de uma atividade do *Dasein*, sequer um simples meio dessa atividade. A técnica moderna não pode ser o resultado de uma atividade que se baseia em outra atividade (a ciência) porque ela é, antes de tudo, uma forma de responder à solicitação do desencobrimento do real como disponibilidade. Por esta razão, a técnica não deve ser compreendida como a simples consequência do nosso acúmulo historiográfico de conhecimento, senão que ela advém do desencobrir-se da natureza à luz da com-posição.

A emergência das ciências naturais modernas deve ser considerada, nesta perspectiva, relativamente ao comportamento dispositivo do *Dasein*. O que equivale a dizer, utilizando outras palavras, que o desencobrimento do ente em sua totalidade como fundo de reserva reuniu as condições necessárias e fomentou, por seu turno, o surgimento das ciências modernas da natureza. Esta afirmação pode causar perplexidade à primeira vista, entretantes ela possui uma justificativa. Estamos acostumados a pensar em conexão com uma perspectiva historiográfica, conduzindo nosso pensamento no interior das representações de fatos históricos; todavia, se atentarmos à perspectiva do acontecimento do ser (*Ereignis*) conduzindo nossa reflexão à própria experiência do real, poderemos compreendê-la em seu próprio âmbito. Se analisarmos as ciências naturais modernas à luz da historiografia, apenas poderemos constatar que seu surgimento precede a técnica moderna em, aproximadamente, dois séculos. Porém, à luz da história (*Geschichte*), essa constatação não revela a verdade (*alétheia*). A técnica moderna só pôde se estabelecer, de fato, ao apoiar-se nas ciências exatas da natureza. Contudo, em relação à essência que a rege – a disponibilidade da natureza – a técnica moderna é, ela mesma, anterior ao aparecimento das ciências modernas. A



constituição do conhecimento científico se deu, como aponta Heidegger, apenas devido ao fato de o descobridor já ter aberto e exposto o real como fundo de reserva disponível.

Permanece verdade: o homem da idade da técnica vê-se desafiado, de forma especialmente incisiva, a comprometer-se com o descobrimento. Em primeiro lugar, ele lida com a natureza, enquanto o principal reservatório das reservas de energia. Em consequência, o comportamento dispositivo do homem mostra-se, inicialmente, no aparecimento das ciências modernas da natureza. O seu modo de representação encara a natureza, como um sistema operativo e calculável de forças. A física moderna não é experimental por usar, nas investigações da natureza, aparelhos e ferramentas. Ao contrário: porque, já na condição de pura teoria, a física leva a natureza a ex-por-se, como um sistema de forças, que se pode operar previamente, é que se dispõe do experimento para testar, se a natureza confirma tal condição e o modo em que o faz (HEIDEGGER, 2010, p. 24).

A física moderna, na medida em que provoca a natureza a expor-se como um sistema de forças previamente operável, revela a essência da técnica moderna, uma vez que ela mesma (a física moderna) já se encontra regida por esta força de exploração da disponibilidade, mesmo que o faça de modo ainda encoberto. Numa constatação historiográfica, a técnica moderna é posterior às ciências modernas da natureza, embora, no que respeita à sua essência, a técnica moderna lhe seja historicamente anterior. A emergência das ciências modernas é historiograficamente anterior ao surgimento da técnica moderna; todavia, a essência que a rege, o dispor explorador da natureza, o abrir-se e expor-se do real como fundo de reserva, já se fazia presente, de maneira velada, na época do advento das ciências naturais modernas. A técnica moderna pôde se apoiar nas ciências exatas modernas justamente porque compartilham de um fundamento comum: ambas se alicerçam na composição. Por isso, conceber a técnica moderna como mera aplicação das ciências naturais é uma aparência que se mantém apenas enquanto não se questiona, de maneira suficiente, a proveniência das ciências modernas e a essência da técnica moderna.

A meditação heideggeriana acerca da técnica traz à luz e evidencia a relação do *Dasein* com sua essência, o dispor explorador da natureza. O que interessa, porém, é liberar o *Dasein* para corresponder ao comportamento dispositivo. Se, por um lado, a composição não resulta simplesmente da atividade humana, por outro lado, o descobrir-se da disponibilidade também não ocorre de maneira completamente independente do *Dasein*, posto que já estamos imersos na essência da composição ao sermos solicitados, no horizonte histórico moderno, a descobrir o ente em sua totalidade ao modo da disponibilidade.

Heidegger inaugura a noção de destino (*Geschicklich*) buscando designar a força de reunião que nos lança a caminho de um desencobrimento. “Destinar” significa pôr-se a caminho e alude à produção no sentido da *poiésis*. A com-posição, por sua vez, na medida em que realiza um desencobrimento, possui também um destino, ou seja, a com-posição é o envio de um destino histórico do *Dasein*. O destino remonta à força de reunião encaminhadora que conduz à vigência, que traz ao descoberto. Se Heidegger pretende liberar o *Dasein* para corresponder ao comportamento dispositivo, isto significa, num primeiro momento, tornar claro o destinar do desencobrimento que se efetiva na época contemporânea. A possibilidade da liberdade depende de podermos compreender o envio de nosso destino histórico respondendo às suas solicitações de modo que o *Dasein* possa liberar-se diante do comportamento dispositivo, na medida em que seja possível perceber, de alguma forma, a maneira como é interpelado pela essência da com-posição.

O desencobrimento do que é e está sendo segue sempre um caminho de desencobrimento. O destino do desencobrimento sempre rege o homem em todo o seu ser mas nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino (HEIDEGGER, 2010, p. 27).

Com a meditação sobre a essência da técnica podemos, agora, pensar considerando o descobrir-se de um destino histórico, e nos mantermos, assim, no “espaço livre” do destino. Podemos compreender o modo como, na modernidade, a natureza se revela à luz da com-posição, mas sem com isso permanecermos necessariamente identificados com ela. Porquanto seja possível nos abirmos à essência da técnica, como vigência do real, somos tomados por um apelo de libertação. A meditação sobre a técnica permite redimensionar historicamente o horizonte de sentido no qual vivemos, fomentando, deste modo, uma maior liberdade diante do desencobrimento que nos rege.

A liberdade advém do alcance da compreensão em face do destino histórico que se descobre. A reflexão e o questionamento acerca da essência da técnica desocultam o acontecimento do ser que constitui nossa abertura, traz à nossa presença e, assim, podemos participar do envio de nosso destino sem, no entanto, ficarmos cegos para sua essência e fundamento. O apelo de libertação se dá uma vez que seja possível participar atentamente do descobrir-se de um destino histórico sem comprometer-se com ele; a abertura de sentido à qual o ente em sua totalidade se subordina deve poder revelar-se, admitindo-se o mistério da existência, como aquilo que de fato é: uma possibilidade de desencobrimento dentre outras.

A liberdade rege o aberto, no sentido do aclarado, isto é, do des-encoberto. A liberdade tem seu parentesco mais próximo e mais íntimo com o dar-se do desencobrimento, ou seja, da verdade. Todo desencobrimento pertence a um abrigar e esconder. Ora, o que liberta é o mistério, um encoberto que sempre se encobre, mesmo quando se descobre. Todo desencobrimento provém do que é livre, dirige-se ao que é livre e conduz ao que é livre. A liberdade do livre não está na licença do arbitrário nem na submissão a simples leis. A liberdade é o que aclarando encobre e cobre, em cuja clareira tremula o véu que vela o vigor de toda verdade e faz aparecer o véu como o véu que vela. A liberdade é o reino do destino que põe o desencobrimento em seu próprio caminho (HEIDEGGER, 2010, p. 28).

O *Dasein*, enquanto projeto lançado, já se encontra sempre situado em um horizonte histórico posto pelo destino. O envio do destino rege o ser do *Dasein* e ocorre em proximidade com a possibilidade de seguir e favorecer o que se descobre, retirando daí todas as suas medidas e parâmetros e fechando-se, deste modo, à sua possibilidade mais autêntica. O *Dasein*, identificado com o destino que se descobre à sua abertura de mundo, recebe da convivência cotidiana – conforme sua condição de queda – todas as possibilidades de seu ser, ainda que estas possibilidades não sejam últimas e definitivas. Realizando sua possibilidade mais autêntica, por outro lado, o *Dasein* pode empenhar-se pela essência disto que se descobre e assumir, de modo originário, como sua própria essência a pertença ao desencobrimento.

O *Dasein* se expõe, portanto, entre estas duas possibilidades, a um perigo que provém do próprio destino. Este perigo, oriundo do destino do desencobrimento, não é, contudo, um perigo qualquer, mas é o perigo extremo, visto que nele o *Dasein* pode perder-se de si mesmo, fechar-se à sua essência ek-sistente. Preso junto aos entes, o *Dasein* se entrega à in-sistência e, restrito à onticidade do mundo, se esquece do ser. O perigo do qual estamos falando não é senão a possibilidade de não podermos mais perceber nossa co-pertença ao desencobrimento, que é a dinâmica a partir da qual tudo o que é se constitui.

Deste modo, Heidegger afirma que se nos parece correto, por exemplo, o princípio da causalidade e este, por sua vez, serve ao arcabouço conceitual e experimental da física moderna. Isso não significa que todos os fenômenos devam ser necessariamente explicados pelo mesmo princípio. Se tomamos um princípio como universal sem refletir e questionar suficientemente sobre a proveniência de sua essência, estaremos, então, diante do perigo de nos equivocarmos e retirarmos todos os nossos parâmetros e medidas do interior do destino de um desencobrimento sem podermos nos abrir à sua essência.

O perigo que defronta o *Dasein* é o obscurecimento da dinâmica do desencobrimento a mantendo não apenas encoberta, mas, sobretudo, esquecida. A ameaça que assola o *Dasein*, na

modernidade, é o encobrir-se do próprio desencobrimento, de onde provém sua essência existente. A essência da com-posição rege o ente em sua totalidade, deixa-viger o real como fundo de reserva, dissimulando nossa co-pertença ao desencobrimento e ameaçando nos trancar no comportamento dispositivo.

*Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e explora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração. Com isso não escuta nada que faça sua essência existir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo (HEIDEGGER, 2010, p. 30).*

O destino da com-posição ameaça não apenas o *Dasein* em sua relação consigo mesmo e com o ente em sua totalidade, mas ameaça também o próprio desencobrimento, pois onde domina a com-posição, suprime-se qualquer outra possibilidade de desencobrimento. Abrindo e expondo o real como fundo de reserva, oculta-se sua própria dinâmica de instauração que, no sentido da *poiésis*, deixa o real emergir para aparecer em seu ser. Onde impera a com-posição, o asseguramento da disponibilidade marca todo o desencobrir-se do real e isto se dá tão radicalmente que o próprio desencobrimento não pode revelar-se, ele mesmo, como o fundamento da disponibilidade.

O destinar da com-posição oculta e encobre a regência da verdade (*alétheia*). Não é a técnica que é perigosa em si mesma, mas sim o ocultamento de sua essência provocado pela disponibilidade. A essência da técnica moderna é perigosa porque encobre e dissimula a dinâmica de constituição do horizonte histórico no qual nos encontramos. A predominância da com-posição traz consigo a ameaça de se vetar ao *Dasein* a possibilidade de voltar-se para um desencobrimento mais originário e realizar a experiência da verdade inaugural.

O perigo reside na essência da técnica moderna, no ímpeto explorador que apenas dispõe da natureza, e nela reside, simultaneamente, a possibilidade de “salvação”. A com-posição é o perigo extremo porque ameaça nos trancar definitivamente na disposição como pretensamente o único modo de desencobrimento, nos levando a abandonar nossa essência livre. A essência da com-posição encobre o envio de nosso destino histórico, ainda que, investigando sua essência, possamos voltar nossa atenção ao âmbito da verdade originária e, por conseguinte, responder com mais liberdade a seu apelo e solicitação.

O decisivo, no entanto, é podermos perceber o que vige na essência da técnica moderna e não ficarmos estáticos diante do conjunto de tudo que é técnico. Se conservarmos a

técnica moderna exclusivamente em sua determinação instrumental, permaneceremos empenhados em dominá-la, não obstante, qualquer esforço nessa direção passará ao largo de sua essência. Todavia, o questionamento da instrumentalidade como derivação da causalidade originária nos permitiu descobrir o que vige na essência da técnica moderna e, deste modo, compreendê-la como o destino de um desencobrimento e não apenas como a simples consequência da utilização das ciências naturais modernas.

Neste cenário, Heidegger considera que a essência da técnica carrega consigo uma ambiguidade, visto que se, por um lado, o desencobrimento da com-posição ameaça trancar o *Dasein* no comportamento dispositivo que vela e dissimula para si mesmo o desencobrimento, por outro lado, abre a possibilidade de realizar sua apropriação no âmbito da verdade originária. A essência da técnica é, na ambiguidade que lhe é própria, habitada pelo mistério. A ambiguidade da técnica advém, portanto, da duplicidade de seu aspecto, ao passo que, dispondo do real antecipadamente como fundo de reserva, encobre e suplanta a meditação sobre o ser ao mesmo tempo em que seu questionamento fornece o ensejo para revelar a co-pertença do *Dasein* e do ser à dinâmica do desencobrimento.

O questionamento da técnica moderna é uma meditação sobre o acontecimento do ser onde, diante do mistério – entre encobrimientos e desencobrimientos –, vige a essência da verdade. Abrir-se à essência da verdade significa trazer à luz a ambiguidade da essência da técnica, percebendo o perigo e o que salva como as possibilidades extremas de aderir e identificar-se irrestritamente ao comportamento dispositivo ou, ainda, liberar-se diante de seus parâmetros. O desencobrir-se do real, regido pela essência da técnica moderna, ameaça suprimir o próprio desencobrimento com a possibilidade extrema de todo desencobrimento ocorrer em face do comportamento dispositivo, conduzindo cada ente enquanto tal a mostrar-se apenas à luz da disponibilidade.

A *technè*, em sua atribuição originária, não remetia apenas ao fazer técnico, mas designava também o desencobrimento pelo qual a verdade se dava. Em sentido grego, *technè* referia-se à produção da verdade da *poiésis* e também era sinônimo de “arte”, que, por sua vez, era um modo de desencobrimento. A arte originária – *technè* – não provinha do artístico, sequer pertencia a um setor da atividade cultural e, ainda, tampouco servia ao prazer estético. A arte integrava a regência e a preservação da verdade, era um desencobrimento produtor que pertencia ao âmbito da *poiésis*.

Como pretendíamos demonstrar aqui, a investigação do âmbito de pertencimento da técnica moderna abre a possibilidade de uma relação outra com o destino histórico que se desencobre na modernidade. Questionamos a determinação corrente da técnica em articulação

ao fundamento que lhe é próprio, isto é, na produção (*poiésis*) da vigência da verdade originária. A meditação sobre a técnica moderna revelou o desencobrimento que vigora na essência da técnica e deflagrou um apelo de libertação, pois o *Dasein* é o ente que em seu ser descobre e produz (*poiésis*) empenhado na regência e preservação da verdade. Heidegger reflete sobre a técnica pretendendo liberar o *Dasein* para corresponder de maneira mais livre ao comportamento dispositivo, algo que somente é possível caso se possa trazer à luz o envio do destino histórico que se efetiva no contemporâneo. Compreendendo a vigência da essência da técnica moderna, podemos redimensionar historicamente o horizonte de sentido no qual vivemos, habitando o espaço livre do destino e fomentando, assim, uma maior liberdade diante do desencobrimento que rege a nossa essência ek-sistente.

### 3.2 Ciência e Pensamento do Sentido

Na modernidade, o conhecimento científico passou a determinar, em grande medida, o comportamento e as relações que o *Dasein* estabelece com o ente em sua totalidade. O sentido de realidade, no contemporâneo, encontra-se amplamente influenciado pela edificação e desenvolvimento do conhecimento científico que conquistou uma abrangência inédita na história da humanidade. A meditação sobre a técnica nos levou a considerar que não apenas o surgimento da técnica moderna como também a emergência do conhecimento científico se alicerçam e se fundam no comportamento dispositivo do *Dasein*, regido pela essência da composição, muito embora, como já observamos, o advento das ciências naturais modernas esteja, em sua representação cotidiana, vinculado simplesmente ao processo historiográfico de aquisição e acúmulo de conhecimento pela tradição.

Em conformidade com o pensamento heideggeriano, realizaremos agora a meditação acerca do fundamento sobre o qual repousa a essência das ciências modernas, buscando demonstrar como sua atividade incide decisivamente no modo como se nos apresenta o ente em sua totalidade. Em uma primeira aproximação, a representação habitual das ciências naturais modernas como o resultado da atividade humana só contribuirá para o obscurecimento da conjuntura que a rege. Como já observamos, no que se refere à essência que a rege, a ciência não advém de nenhuma escolha ou decisão deliberada, senão que, antes de tudo, impera na ciência uma outra coisa, a saber, que esta provém do envio de um destino

histórico que não se revelará enquanto permanecermos lidando com suas determinações correntes.

A conjuntura oculta que rege a ciência moderna apenas poderá se revelar caso possamos compreender com suficiente clareza o que é a ciência e, para tal, necessitamos conhecer o fundamento sobre o qual sua essência repousa. A meditação heideggeriana se cumprirá mediante a elucidação de sua tese que afirma: “a ciência é a teoria do real” (HEIDEGGER, 2010, p. 40). Esta proposição diz respeito somente à ciência moderna devido ao fato desta se distinguir, no que tange à sua essência, das ciências precedentes. O que se pretende com ela, no entanto, é suscitar questões que serão desdobradas e se tornarão compreensíveis ao longo do esclarecimento de sua tese.

Os alicerces do conhecimento científico moderno remontam, segundo as análises heideggerianas, ao pensamento grego clássico. A distinção entre o conhecimento moderno e seus predecessores se deu justamente a partir da elaboração decisiva de um traço fundamental do pensamento clássico ao qual Heidegger pretende resgatar. A meditação sobre a constituição de um saber científico da natureza apenas poderá realizar-se se pudermos estabelecer um diálogo com os pensadores gregos clássicos e com sua linguagem, nos rearticulando ao solo no qual se fixam as raízes de nosso horizonte histórico. Este diálogo é necessário porque o pensamento da antiguidade grega ainda vive nos dias atuais, vindo ao nosso encontro mesmo no interior do âmbito da técnica moderna. Por esta razão, retornar aos antigos pensadores originários servirá ao esclarecimento de alguns traços do mundo moderno no momento de sua fundação. O que significa dizer, com efeito, que neste diálogo poderemos elaborar as condições de possibilidade não só do conhecimento científico como tal, mas também da técnica moderna, elucidando o acontecimento histórico (*Ereignis*) ao qual se subordinam, desocultando o que vive em sua essência.

O retorno ao pensamento grego clássico, porém, não pode significar o empenho na criação de representações historiográficas do modo como os gregos se relacionavam com o real. O diálogo com os pensadores da antiguidade não se cumpre através da perseguição do início historiográfico do pensamento ocidental, mas se realizará, sobretudo, investigando a própria experiência grega antiga ao buscar no sentido das palavras as perspectivas que tornaram este início possível. A este respeito, nos fala Heidegger:

(...) A mera constatação do significado antigo, que hoje muitas vezes já não nos diz nada, ou a sua simples retomada no intuito de empregá-lo num novo jogo de linguagem não leva a nada, a não ser à arbitrariedade. Trata-se muito mais de, apoiando-se no significado originário da palavra e em sua evolução, perceber o âmbito do real em que fala a palavra. Trata-se de pensar este

âmbito de essência, como o espaço, em que se movimenta a coisa evocada pela palavra. Somente assim a palavra fala e fala num contexto de significações, em que a coisa invocada se desdobra através da história do pensamento e da poesia (HEIDEGGER, 2010, p. 42).

No horizonte originário do pensamento ocidental, portanto, é que a assertiva heideggeriana “a ciência é a teoria do real” pode começar a revelar seu significado e por meio dele poderemos verificar ainda sua atualidade. A meditação procede por meio da análise etimológica dos termos constituintes de sua tese – “teoria” e “real” – que serão elucidados em relação à sua significação.

Etimologicamente, o termo “real” se vincula ao sentido de “operação”, isto é, “real” significa originariamente aquilo que “opera”. O verbo alemão para operar é *wirken*, ao qual Heidegger relaciona à *tun* (fazer); a etimologia de *tun* remonta, por sua vez, à raiz indo-europeia “*dhe*”, da qual se originou igualmente a palavra grega *thésis*. O verbo *tun* – fazer – em sentido grego antigo possuía um sentido amplo e não se limitava ao fazer da atividade humana, não se restringia ao sentido de “ação” ou “agir”, haja vista que até mesmo o crescimento e a vigência da natureza (*physis*) eram considerados também uma espécie de “fazer” no sentido originário de *thésis*:

(...) *Physis* é *Thésis*, a saber, a pro-posição de algo por si mesmo, no sentido de pôr de frente, de trazer à luz, de a-duzir e pro-duzir, de levá-lo à vigência. É, neste sentido, fazer que equivale a operar, que diz viger numa vigência. Assim o real é o vigente. Entendido assim como trazer e levar à vigência, o verbo “operar”, “*wirken*”, invoca um modo de o real se realizar, de o vigente viger e estar em vigor. Operar é, pois, trazer e levar à vigência, seja que, por si mesmo, algo traga e leve a si mesmo para sua própria vigência, seja que o homem exerça este trazer e levar. (...)

O real é tanto o operante como o operado, no sentido daquilo que leva ou é levado à vigência. Pensando-se de maneira bem ampla, “realidade” (*Wirklichkeit*) significa, então, estar todo em sua vigência, significa a vigência em si mesma acabada do que se pro-duz e se leva ao vigor de si mesmo (HEIDEGGER, 2010, p. 42).

Heidegger verifica que *physis* e *thésis* possuem uma origem comum e vieram a opor-se uma à outra tardiamente, justamente devido a seu aspecto de identidade, ou seja, apenas por se determinarem a partir de uma origem comum é que *physis* e *thésis* puderam posteriormente vir a se opor. O decisivo, no entanto, é observarmos que ambos os termos designavam originariamente o “propor-se de algo por si mesmo”, o “vir à luz”, o “produzir” no sentido de trazer à vigência (*poiésis*).



O termo “real” remete, portanto, a operar (*wirken*) e fazer (*tun*) que, em sentido originário, significavam o “trazer e levar à vigência”, que é o modo do real realizar-se. O real é assim designado precisamente porque o real é aquilo que vigora, o real é o vigente. O “fazer” que se realiza no sentido de operar é o “trazer e levar à vigência” que comporta tanto o “trazer e levar à vigência” exercido pela atividade humana como também o propor-se por si mesmo à vigência exercido pela *physis*.

A análise etimológica do verbo *wirken* (operar) remonta à raiz indo-europeia *uerg*, que originou igualmente a palavra alemã *Werk* (obra) e a palavra grega *ergon*. O significado de *wirken* e *Werk* não se associa, por sua vez, ao sentido moderno de *efficere* ou *effectus*, pois não remete à eficiência ou efeito de um fazer humano qualquer, senão que seu traço fundamental vincula-se ao significado originário de *uerg*, que designa o “vir à luz” de algo, seu descobrir-se e manter-se descoberto. O *ergon* grego, na medida em que é um fazer, remonta àquilo que se conduziu à vigência, àquilo que vigora em sua plenitude. *Werk* e *ergon* determinam-se pelo sentido originário de *uerg*, vigência. O *ergon* é, em sentido pleno, a própria vigência.

No pensamento grego clássico, a “realidade” significava trazer para o descoberto ou levar à vigência, uma vez que o vigente é justamente aquilo que dura, aquilo que permanece. A vigência é a duração e permanência daquilo que, uma vez descoberto, assim perdura. Os romanos traduziram o *ergon* para o latim, utilizando o termo *operatio* (operação) a partir do qual a vigência passou a ser pensada como *actio*, ação. Nesta tradução, porém, seu sentido originário ficou reduzido. O *ergon* da antiguidade grega, enquanto o vigente numa vigência, restringiu-se em sua interpretação latina à *operatio*. Deste modo, o que anteriormente era compreendido como o vigente de uma vigência foi re-interpretado pelo espírito da língua latina, isto é, pelo modo latino de estar no ser, recebendo o sentido de resultado de uma *operatio*, como aquilo que sucede a uma *actio*, o sucesso.

O sentido de ser originário do real – a vigência – tornou-se o “sucedido”, aquilo que obteve sucesso. O que sucede, o sucesso, só é possível a partir de algo que o antecede, isto é, uma causa. Na temporalidade própria do *Dasein*, o sentido de realidade modificou-se, seu traço originário – a vigência do vigente – deu lugar à compreensão do real como resultado de um operação, como o efeito de uma causa. Todo o descobrimento do real passou a estar comprometido com a causalidade da *causa efficiens*, concebida, então, como o resultado de uma *operatio*, como o efeito de uma causa, logo, o sucesso de um “fazer”. Não obstante, em meio a todas as mudanças de significado, o real não deixou de conservar seu traço mais

originário – a vigência – embora tenha assumido outra nuance e passado a vigorar, na modernidade, como “objetividade”:

É que, agora, o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*). A palavra alemã “*Gegen-stand*”, “ob-jeto”, surgiu apenas no século XVIII e como tradução do latim “*ob-iectum*”. (...) Entretanto, nem o pensamento medieval, nem o pensamento grego re-presentam o vigente, como ob-jeto. Chamamos aqui de *objetividade* o modo de vigência do real que, na Idade Moderna, aparece como objeto (HEIDEGGER, 2010, p. 44).

A modernidade é o horizonte histórico no qual o ente em sua totalidade determina-se pela “objetividade”, uma vez que os entes que nos vêm ao encontro mostram-se, antes de tudo, como objetos. Para evitar equívocos acerca do que pretendemos discutir, é importante ressaltar que Heidegger não presume que a objetividade do real seja apenas uma simples invenção da modernidade ou uma arbitrariedade do pensamento humano, ao contrário, ele admite que a objetividade seja, ela mesma, um caráter do próprio vigente. Sua pretensão, portanto, não é combater a noção moderna de objetividade, mas poder tornar clara a maneira como o pensamento moderno descobre o real à luz da “objetividade”, reduzindo todos os fenômenos a objetos da representação. Para demonstrar sua tese, Heidegger busca elucidar a acepção moderna do real articulada à noção de teoria que iremos agora elaborar.

A palavra “teoria” provém do verbo grego *theorein*, que se constitui a partir da composição de dois étimos, a saber, *théa* e *orao*. O étimo *théa* indica originariamente a “fisionomia” ou o “perfil” em que algo se mostra e é visto, enquanto o étimo *orao* significa ver algo com os olhos, perceber pela visão. Assim, o recurso à etimologia da palavra “teoria” busca evidenciar seu significado originário, explicitado por Heidegger da seguinte forma: “*theorein é théa orao*: visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele” (2010, p. 45).

A *theoria* grega suporta ainda uma variação que remete a um outro significado. O étimo *théa*, acentuado de forma alternativa, alude à deusa *alétheia*, que se apresentou ao pensador originário Parmênides. Já o étimo *orao*, assumindo uma variação, possuía o significado de consideração, honra e respeito. Nestes termos, o campo semântico da palavra *theoria*, em seu sentido originário, poderia significar também “consideração respeitosa” do que vige em sua vigência ou, ainda, a “visão protetora da verdade” (HEIDEGGER, 2010, p. 46) no sentido da *alétheia*.

O *theorein* foi traduzido pelos romanos por *contemplari* e *theoria*, por sua vez, traduziu-se por *contemplatio*. Esta tradução revela o modo romano de estar no ser e oculta o essencial da palavra grega (visualizar a fisionomia do vigente). *Contemplari* significa separar e dividir; sua etimologia adveio do termo *templum*, que se originou, por seu turno, do grego *témenos*: partir, separar. Ao se traduzir para o latim, o *theorein* grego recebeu um significado inteiramente distinto e passou a evocar uma experiência completamente diversa da originária, haja vista que a tradução romana trouxe consigo e colocou em evidência o significado de *témenos*, associado à ideia de partir e separar, isto é, um significado evidentemente diferente de seu traço fundamental.

Devido às modificações de significado sofridas pela *theoria* grega até os dias atuais, a concepção do conhecimento passou a adquirir, na modernidade, o caráter de um procedimento divisor, mas sem deixar de conservar seu traço de “percepção visual”. Os alemães traduziram *contemplatio* por *Betrachtung*, observação. O *theorein* grego – a visão do perfil do vigente em sua vigência – passou a significar, em sua forma mais recente, “observação”. A teoria tornou-se, portanto, a observação do real. Deste modo, a palavra “teoria” recebeu um sentido essencialmente distinto, evocando uma experiência do real diversa da experiência grega. A teoria moderna como “observação” adquiriu outro significado que, embora não seja arbitrariamente concebido, também não alude ao seu significado originário.

Observação – do alemão *Betrachtung* – deriva-se do radical *trachten*, que tem o sentido de pretender e aspirar e vincula-se, no latim, ao verbo *tractare*: tratar, empenhar-se, trabalhar. De acordo com Heidegger, a teoria tornada observação consiste, portanto, em uma espécie de observação que busca apoderar-se e assegurar-se do real. Definir teoria desta forma pode parecer, a princípio, contrário ao próprio propósito das ciências, tendo em vista que estas se empenham em apreender o real em si mesmo sem intervir sobre ele, observando de modo neutro e desinteressado e prescindindo, assim, de qualquer elaboração. Todavia, o que se pretende considerar nesta meditação é justamente que a ciência, em seu caráter de teoria – como um “apoderar-se e assegurar-se” –, se constitui precisamente como um modo de elaboração intervencionista do real, na medida em que corresponde, expondo e consolidando em sua vigência, ao seu caráter de objetividade. No horizonte histórico moderno, a teoria científica trata o ente em sua totalidade sob o âmbito da objetividade, expondo, estabelecendo e consolidando o real em sua vigência como “conjunto de objetos”.

A ciência corresponde a esta regência objetivada do real à medida que, por sua atividade de teoria, ex-plora e dis-põe do real na objetividade. A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e

processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser previsível e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetividade. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. A representação processadora, que assegura e garante todo e qualquer real em sua objetividade processável, constitui o traço fundamental da representação com que a ciência moderna corresponde ao real. O trabalho, que tudo decide e que a representação realiza em cada ciência, constitui a elaboração que processa o real e o ex-põe numa objetividade. Com isto, todo real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas (HEIDEGGER, 2010, p. 48).

O domínio da objetividade com o qual a ciência lida não é em si mesmo nada natural, senão o contrário, a ciência moderna, abrindo e expondo o ente em sua totalidade sob o âmbito da objetividade, é o que garante a vigência do real como conjunto de objetos. A teoria moderna é o elemento que assegura às pesquisas científicas o mostrar-se do real em sua objetividade, desencobrando antecipadamente a natureza como objeto, de modo que todos os novos fenômenos descobertos numa área da ciência são processados até que possam se enquadrar no domínio de objetos da respectiva teoria.

A ciência moderna, na medida em que se apodera e se assegura do real sob o domínio da objetividade, necessita proceder em suas pesquisas por intermédio do asseguramento processador: seu método. É a “calculabilidade<sup>8</sup>” antecipada da natureza o elemento que assegura a possibilidade do conhecimento científico moderno, uma vez que seu método se encontra inexoravelmente subordinado ao domínio da objetividade. O conhecimento científico depende, deste modo, do estabelecimento prévio da natureza como conjunto de objetos e de seu asseguramento em função das possibilidades metodológicas de mensuração e quantificação. Esta é a razão pela qual Heidegger afirma que “o cálculo é o procedimento assegurador e processador de toda teoria do real” (2010, p. 49). A objetivação do real é um cálculo, quer se oriente antecipadamente pela expectativa de assegurar as sequências de causa e efeito em uma explicação determinístico-causal, quer se fundamente sobre qualquer sistema de relações de ordenamentos pré-determinados.

Em decorrência do primado do método, a ciência moderna, como teoria do real, precisa assegurar-se do domínio de seus objetos, dividindo e separando as regiões do real e enquadrando-as em disciplinas específicas. A “teorização” do real procede por meio da

---

<sup>8</sup> A expressão “calculabilidade” é utilizada aqui em sentido amplo. Calcular significa, para Heidegger, o mesmo que ter expectativas, esperar por algo e, ainda, contar com alguma coisa. Voltaremos neste ponto adiante quando tratarmos do temática da serenidade (*Gelassenheit*).

divisão em disciplinas, ou seja, do processo de criação de especialidades que é a consequência necessária da essência da ciência moderna.

Esclarecemos, até agora, o significado dos termos “real” e “teoria”, relativos à tese heideggeriana: “a ciência é a teoria do real”; todavia, esta explanação não alcança o real propósito da meditação, mas somente prepara o solo para seguirmos adiante. A pretensão de Heidegger vai além da constatação ou verificação de sua tese, sua intenção é trazer à luz e tornar clara a conjuntura invisível que se esconde na essência da ciência moderna. Assim, seguiremos buscando elucidar a conjuntura invisível que alicerça as ciências modernas e, para tal, Heidegger toma o desenvolvimento da ciência física como exemplo. A física – enquanto objetivação da natureza material – possui em suas vertentes clássica e moderna características fundamentalmente diferentes. Na passagem da física clássica à moderna, a objetividade em que se expunha a natureza revelava-se com características inteiramente distintas em cada época, ainda que algo tenha permanecido o mesmo: em ambos os períodos, a natureza já se encontrava disposta – antecipadamente – ao asseguramento processador da ciência enquanto teoria, isto é, seu método.

A objetividade do real decorre do permanente mostrar-se da natureza determinado pela com-posição, onde o ente em sua totalidade está disposto à exploração e manipulação humana. A teoria moderna abre e expõe o real na objetividade. Na física, a natureza inanimada é o que se mostra sob o domínio da objetividade. A natureza, porém, já vigora por si mesma, ou seja, a natureza não depende das pesquisas científicas para ser desencoberta, senão o contrário, é a ciência que, na condição de teoria, depende da vigência da natureza para efetuar a objetivação do real. A natureza é o incontornável do conhecimento científico, uma vez que a teoria não pode prescindir da natureza já vigente. A teoria científica depende da existência de uma percepção e experiência do real para determinar algo como “objeto” pelo simples fato de que apenas podemos representar aquilo que já tenha de alguma forma se tornado acessível, quer seja por percepção direta, quer seja indiretamente através de algum recurso técnico.

A física pode representar as leis mais universais e constantes da natureza pela identificação de matéria e energia. O que a física assim representa é, com certeza, a própria natureza, mas, por outro lado, não se pode contestar que se trata, apenas, da natureza assumida, como domínio de objetos, cuja objetividade determina e produz o processamento físico. Em sua objetividade nas ciências modernas, a natureza se reduz a *um* modo em que e como o vigente, de há muito chamado de *physis*, se manifesta e se oferece ao processamento científico. Esta objetividade nunca pode abarcar toda a plenitude essencial da natureza ainda que o domínio de objetos da física seja uniforme e conclusivo em si mesmo. A representação científica nunca é capaz de evitar a essência da natureza porque, já em princípio, a objetividade da

natureza é, apenas, *um* modo em que a natureza se ex-põe. Para a ciência física, a natureza permanece, portanto, incontornável (HEIDEGGER, 2010, p. 52).

Há uma dupla significação para o termo “incontornável” mencionado. Este termo se refere, por um lado, à teoria que nunca contorna a natureza, não podendo passar à sua margem, justamente devido ao fato de depender sempre de sua vigência; por outro lado, “incontornável” significa que a própria representação e certezas científicas, como modos da objetividade, são incapazes de abarcar a natureza em sua plenitude, não podem esgotá-la. O que se pretende trazer à tona aqui não é senão uma limitação intrínseca ao conhecimento científico, a saber, que sua representação não pode visualizar, sequer questionar, o acontecimento histórico do qual provém sua essência. O que equivale a dizer, em outros termos, que a ciência é cega para a sua própria essência e fundamento (desencobrimto) e não pode perguntar por ela, uma vez que “na condição de teoria, já se instalou na região da objetividade” (HEIDEGGER, 2010, p. 53).

O incontornável das ciências não é, porém, exclusividade da física e as outras ciências também corroboram este fato. Na psiquiatria, por exemplo, o modo de ser do *Dasein* já está inscrito no domínio da objetividade, representado como a integração de corpo, alma, mente e espírito, onde a ek-sistência do *Dasein* como *Dasein* é, portanto, o incontornável da psiquiatria. De maneira análoga, o acontecer dos acontecimentos históricos do ser é o incontornável da ciência historiográfica. A constatação historiográfica é possível apenas em função dos acontecimentos históricos, embora estes últimos independam completamente de um saber historiográfico. Na filologia, por seu turno, é a própria linguagem que é o incontornável de sua teoria. Nas palavras de Heidegger (2010, p. 54) encontramos o seguinte:

A natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, constituem, para as respectivas ciências, o incontornável já vigente nas suas objetividades. Dele cada uma delas depende, mas a representação de nenhuma delas nunca poderá *abarcar-lo* em sua plenitude essencial. Esta impossibilidade da ciência não se funda no fato de ela não chegar nunca ao fim de suas investigações de controle e segurança. Essa impossibilidade se apoia no fato de que, em princípio, a objetividade, em que se expõe a natureza, o homem, o acontecer histórico, a linguagem, permanecer em si mesmo apenas *um* modo de vigência. Neste modo, o real vigente em cada um pode, sem dúvida, mas não precisa aparecer incondicionalmente.

A essência de toda ciência depende e se subordina a algo que lhe é incontornável, embora, em si mesma, toda ciência não possa nem encontrá-lo, nem determiná-lo como

incontornável. As ciências não têm condições de perceber sua própria essência, não podem alcançá-la de nenhuma forma. A física, por exemplo, não tem condições de estudar a própria física, como física, isto é, todos os seus procedimentos são possíveis a partir da investigação da natureza inanimada; portanto, a física enquanto ciência, não pode ser estudada através de uma metodologia física de pesquisa. As ciências não podem tratar de sua própria essência através de recursos, métodos e procedimentos científicos. Justamente por esta razão, a representação científica não pode acessar o incontornável de sua essência. Isto o que as ciências não podem contornar torna-se, para elas, em si mesmo, inacessível. A conjuntura discreta da qual toda ciência depende e se subordina apenas se deixa perceber se pudermos considerar que o incontornável de sua essência é também definitivamente inacessível à sua representação.

A conjuntura da qual estamos tratando não é acessível no âmbito da objetividade porque todo representar científico, enquanto teoria do real, já se encontra subordinado a esta conjuntura discreta que não se mostra. As ciências modernas são regidas, em última instância, pela conjuntura discreta e nela repousam suas essências. O incontornável inacessível de toda ciência se revela na própria objetividade, pois é a partir e através dela que o real se abre e expõe como âmbito de objetos aos quais a teoria busca assegurar-se, representando-os no domínio de suas disciplinas. A conjuntura discreta rege e atravessa todo o domínio da objetividade no qual estão instaladas a realidade, a teoria do real e a essência da ciência moderna. A meditação heideggeriana não se propunha, porém, a determinar com exatidão no que consiste esta conjuntura discreta, sendo suficiente que ela se tornasse de alguma forma acessível. O que se quer indicar, no entanto, é um caminho de pensamento que nos aproxima e põe diante daquilo que nos é mais caro e próximo o sentido do ser que é, segundo Heidegger (2010, p. 58), o que é digno de ser questionado.

Ao contrário do meramente questionável e de todo questionável, o que é digno de ser questionado nos proporciona, por si mesmo, a oportunidade clara e o apoio livre para podermos vir ao encontro e convocar o apelo que fala e diz respeito à nossa essência. Encaminhar na direção do que é digno de ser questionado não é uma aventura mas um retorno ao lar.

O alemão *sinnan*, *sinnen*, pensar o sentido, diz encaminhar na direção que uma causa já tomou por si mesma. Entregar-se ao sentido é a essência do pensamento que pensa o sentido. Este significa mais do que simples consciência de alguma coisa. Ainda não pensamos o sentido quando estamos apenas na consciência. Pensar o sentido é muito mais. É a serenidade em face do que é digno de ser questionado.

O pensamento do sentido é um retorno ao nosso modo próprio de ser, abrange um modo de pensar que vai além do representar e calcular predominantes no pensamento contemporâneo, haja vista que suas possibilidades não se restringem às pré-determinações técnico-científicas. O pensamento do sentido e o questionar “o que é digno de ser questionado” são um convite a outro estar-no-mundo mais próximo do nosso modo próprio de ser e, portanto, mais livre para responder às solicitações de nosso horizonte histórico. É no pensar que se realiza em proximidade com nossa experiência e relacionamento com o ser que podemos, então, retornar ao nosso “lar”. A reflexão sobre a essência da ciência e o pensamento do sentido reúnem elementos e abrem o caminho em direção à serenidade (*Gelassenheit*) do pensamento.

### 3.3 Serenidade (*Gelassenheit*)

No ano de 1949, durante a cerimônia comemorativa do centésimo aniversário do falecimento do compositor Conradin Kreutzer, Heidegger proferiu seu discurso sobre a *Serenidade (Gelassenheit)*, acreditando ter encontrado nesta ocasião a oportunidade para realizar uma meditação. O seu discurso serviu de ensejo para refletir sobre aquilo que, em sua essência, nos é mais próximo e caro: o sentido do ser. O autor desejava chamar a atenção para a “ausência de pensamentos”, característica do espírito da época contemporânea, onde seu intuito era, no entanto, trazer à tona a falta de apropriação do modo inautêntico da existência pelo qual conduzimos nossa vida cotidiana, explicitando que, por meio desta, temos a impressão de tudo conhecer mesmo sem nunca sentirmos necessidade de refletir sobre o ser de cada coisa.

Não nos iludamos. Todos nós, mesmo aqueles que pensam por dever profissional, somos muitas vezes, pobres-em-pensamentos; ficamos sem-pensamentos com demasiada facilidade. A ausência-de-pensamentos é um hóspede sinistro que, no mundo actual, entra e sai em toda a parte. Pois, hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais econômico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece (HEIDEGGER, 2001, p. 11).

A ausência de pensamentos não alude à renúncia ao pensamento por parte do *Dasein*, mas, antes de tudo, remonta ao afastamento do *Dasein* em relação ao seu modo próprio de ser e o esquecimento de sua pertença à dinâmica do desencobrimento. Antes de ser confundida com a simples negatividade da atividade espiritual humana, a ausência de pensamentos é



compreendida muito mais como uma derivação “empobrecida” de um modo de ser originário e constitutivo do próprio *Dasein*: a reflexão. Afirmar, na perspectiva heideggeriana, o empobrecimento do pensamento não pode significar constatar sua ausência absoluta, haja vista que somente podemos empobrecer daquilo que, de alguma forma, já dispomos. O que significa dizer, utilizando outras palavras, que o *Dasein* apenas pode encontrar-se pobre em pensamentos uma vez que pensar já constitui originariamente o seu ser.

O fenômeno da ausência de pensamentos que Heidegger pretende destacar advém do espírito da época contemporânea que é perpassado por uma determinação fundamentalmente técnica do mundo onde predomina, tanto no saber científico quanto na convivência cotidiana, o pensamento que calcula (*das rechnende Denken*). Verificamos, nos dias de hoje, a crescente demanda pelo avanço das pesquisas científicas e desenvolvimento tecnológico – úteis e, até mesmo, necessários à vida moderna –, ainda que este mesmo avanço e desenvolvimento técnico-científico vincule-se ao fenômeno da ausência de pensamentos. Como já deve ter ficado claro, a crítica heideggeriana não configura uma oposição ao saber científico, logo, seria equivocado pressupor que sua meditação posicione-se contrariamente à ciência e à tecnologia. A serenidade do pensamento não se confunde nunca com uma recusa ou oposição à técnica e ciência modernas, mas significa, sobretudo, a possibilidade de pensar historicamente considerando o fundamento sob o qual estas repousam.

A meditação sobre a serenidade desenvolve-se em resposta ao perigo oriundo do espírito da época moderna que, segundo as análises heideggerianas, ameaça reduzir todo o pensamento à objetivação e representação científicas uma vez que, diante do comportamento dispositivo, a meditação sobre o ser é tão pouco conhecida e praticada que se encontra em vias de sucumbir frente à hegemonia do cálculo e da representação. O cálculo – procedimento característico do pensamento científico –, ao qual já havíamos citado brevemente, pode agora ganhar novos contornos e ser explicitado com maior precisão através da seguinte passagem:

A sua particularidade consiste no facto de que, quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objectivo que pretendemos atingir. Contamos, antecipadamente, com determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planificador e investigador. Este pensamento continua a ser um cálculo, mesmo que não opere com números, nem recorra à máquina de calcular, nem a um dispositivo para grandes cálculos. O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*einbesinnliches Denken*), não

é um pensamento que reflecte (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe (HEIDEGGER, 2001, p. 13).

O cálculo se caracteriza por ser um pensamento planificador e investigador que conta sempre com condições prévias para alcançar determinados resultados, enquanto o pensamento que medita, por sua vez, ocupa-se da reflexão sobre o sentido do ser, detendo-se na investigação da própria experiência. Devemos ter em mente, contudo, que ao posicionar-se criticamente acerca do cálculo, Heidegger não procura privilegiar a meditação como sendo de alguma forma o pensamento superior ou mais importante. Ambas as modalidades do pensamento – o cálculo e a meditação – são consideradas legítimas e necessárias cada qual à sua maneira; sendo assim, o discurso sobre a serenidade limita-se apenas a expor e a caracterizar suas diferentes modalidades. Se Heidegger detém-se mais sobre a meditação é porque acredita que esta se ausenta com maior frequência na época atual, muito embora sua opção não represente nenhum julgamento de valor. O empenho dedicado à meditação se justifica por esta surgir muito menos espontaneamente do que o cálculo e requerer, por esta razão, treino e esforços prolongados.

O cálculo se destaca e predomina como modo mais admitido e praticado do pensar humano, ainda que não consista em sua única e derradeira possibilidade, uma vez que a reflexão constitui originariamente o ser do *Dasein* e, por conseguinte, cabe a qualquer um enveredar por si mesmo na investigação sobre o sentido do ser. Na convivência cotidiana, o pensar determina-se amplamente pelo cálculo, não obstante, não se reduza a ele. A meditação resgata uma possibilidade originária do pensamento ao refletir sobre o que nos é mais próximo – a própria experiência –, retornando à unidade inaugural de onde todo cálculo deriva. O pensamento do sentido é, como citado anteriormente, um “retorno ao lar” porque remonta ao nosso modo próprio de ser: a ek-sistência desveladora.

À luz das representações da técnica e do cálculo, os entes enquanto tal podem se revelar apenas como simplesmente dados, subsistentes em si mesmos, e, por isso, ocultam seu ser. A meditação surge, então, respondendo à solicitação do espírito de nossa época que é dominado pelo cálculo. A vigência do real no âmbito da objetividade e o imanente conhecimento representacional do mundo ameaçam o *Dasein* a perder o contato com o solo do qual provém suas raízes históricas por não poder compreender seu próprio enraizamento, sua co-pertença à dinâmica do desencobrimento. A serenidade do pensamento nos lembra, isto é, não nos deixa esquecer de que a constituição e a emergência de um conhecido científico da

natureza dependem de um fundamento mais originário, a saber, que está diretamente subordinado à essência da com-posição.

O conhecimento científico ocupa o lugar hegemônico do saber, isto posto, a complexificação de suas pesquisas vislumbra alcançar o domínio sobre as forças da natureza. Almeja-se, por meio da tecnologia, intervir sobre o real com a finalidade de dominar, extrair e beneficiar toda sorte de energias disponíveis. Nada obstante, o que Heidegger quer demonstrar é que o saber técnico-científico não provém somente da aquisição e do acúmulo de conhecimento, mas, antes de tudo, está fundado na essência oculta da técnica moderna, na experiência da disponibilidade.

Assenta no facto de estar em curso há alguns séculos uma reviravolta de todas as representações dominantes. O homem é, assim, transposto para uma outra realidade. Esta revolução radical da visão do mundo é consumada na filosofia moderna. Daí resulta uma posição totalmente nova do Homem no mundo e em relação ao mundo. O mundo aparece agora como um objecto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A Natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas. Esta relação fundamentalmente técnica do Homem com o todo do mundo surgiu pela primeira vez no século XVII, na Europa e unicamente na Europa. Permaneceu desconhecida das restantes partes da Terra durante longo tempo. Era totalmente estranha às épocas precedentes e aos destinos dos povos de então.

O poder oculto na técnica contemporânea determina a relação do Homem com aquilo que existe. Domina a Terra inteira (HEIDEGGER, 2001, p. 19).

Os desígnios do cálculo alcançaram uma amplitude inédita no contemporâneo, instalaram-se no discurso impessoal e arriscam exercer seu domínio de forma quase absoluta. A consolidação do cálculo ameaça a essência ek-sistente do *Dasein* e preocupa diante da possibilidade de todo pensamento reduzir-se ao representar técnico-científico. O mais inquietante, porém, não é a crescente tendência ao cálculo, mas, sobretudo, a incapacidade e o despreparo da humanidade para meditar sobre o envio de seu destino histórico. O processamento calculante da natureza e a ascensão desenfreada da técnica moderna retêm consigo, paradoxalmente, o ensejo para resgatar a meditação, uma vez que a redução técnico-calculante do mundo é justamente o que outorga o momento propício à reflexão acerca da ameaça que assola o modo de ser do *Dasein*.

A meditação que envolve o pensamento heideggeriano gira em torno do questionamento da técnica moderna, conquanto a resolução destas questões não requeira a utilização de soluções igualmente técnicas, posto que, procedendo desta forma,

permaneceríamos restritos ao âmbito de suas representações. O que se persegue, no entanto, é o retorno a algo que – de tão próximo – seja precisamente o mais difícil de ser percebido, haja vista que “o caminho para o que está mais próximo é para nós, homens, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho da reflexão” (HEIDEGGER, 2010, p. 23). A reflexão sobre o ser exige que nos desvencilhemos das representações para que possamos, em alguma medida, pensar fora de seus parâmetros nos empenhando em uma modalidade do pensamento que se rearticula à experiência de sentido a partir da qual todo representar se faz possível. O que a meditação tem a oferecer é precisamente uma perspectiva mais abrangente em relação às determinações do cálculo, visto que os impasses do mundo técnico não poderão ser solucionados caso permaneçamos inseridos unilateralmente no domínio de suas representações.

A serenidade não pode ser nunca uma simples recusa à utilização de aparatos técnicos, sequer sua caracterização como inconvenientes ou desnecessários à nossa vida cotidiana. Não se trata, pois, de sua afirmação desmedida nem de sua negação apaixonada, sabendo-se, inclusive, que a vida moderna exige que nos relacionemos com a ciência e a tecnologia, algo que, de fato, devemos fazê-lo sem, contudo, nos tornarmos escravizados por elas. A serenidade do pensamento requer que tenhamos liberdade diante do mundo técnico, inaugurando uma relação onde seu lugar seja propriamente dimensionado.

Podemos utilizar os objectos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objectos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objectos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer “sim” à utilização inevitável dos objectos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza (*Wesen*) (HEIDEGGER, 2001, p. 23).

À primeira vista, esta passagem pode dar a entender que a serenidade consiste na mera relativização da tecnologia, ou talvez, na indiferença diante dela. Todavia, a serenidade se realiza como uma atitude do pensamento que diz simultaneamente “sim” e “não” à tecnologia, mas sem com isso instaurar uma relação ambígua para com ela. Sendo assim, podemos dizer “sim” ao seu emprego inevitável na vida cotidiana e, ao mesmo tempo, dizer “não” à restrição de possibilidades do pensar que a adesão estrita ao pensamento calculante efetua. Podemos habitar o horizonte da técnica moderna sem, no entanto, nos aprisionarmos a ele, sem permitir

que todos os nossos comportamentos sejam regidos pelo ímpeto explorador e controlador que lhe é próprio.

Heidegger propõe uma atitude distinta frente à determinação técnica do mundo onde possamos nos beneficiar da tecnologia, utilizando seus aparatos e equipamentos, sem nos deixar arbitrar por ela, porquanto possamos compreender que o conhecimento do real não depende do desenvolvimento técnico-científico moderno, mas, senão que, antes de tudo, a verdade da técnica moderna repousa sob a verdade originária, a *alétheia*. Como já observamos, o saber técnico-científico não advém apenas da vontade de conhecer do *Dasein* que, ao longo dos séculos, reuniu e acumulou conhecimento sobre a natureza. O destino histórico da humanidade excede o arbítrio da vontade humana, não provém de nossa escolha deliberada; logo, foge completamente de nosso controle a ponto de não termos nenhuma condição de prever ou dirigir o decurso de nosso destino. O horizonte que se desencobre não pertence ao âmbito de uma representação controlável pela vontade humana, sua dinâmica de constituição não é inventada ou produzida pelo *Dasein*, uma vez que é o próprio acontecer do ser que abre e regula as possibilidades do conhecimento representacional, não o contrário.

A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objectos técnicos entrar no nosso mundo quotidiano e ao mesmo tempo deixamo-los fora, isto é, deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto, mas que dependem elas próprias de algo superior. Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zuden Dingen)* (HEIDEGGER, 2010, p. 24).

A serenidade para com as coisas compreende o mostrar-se do real, próprio ao horizonte técnico moderno, articulado à sua própria dinâmica de constituição, em sua pertença ao desencobrimento. Decorre daí, que tudo o que se mostra no interior deste horizonte não se absolutiza como tal, destitui-se de seu carácter de necessidade, permitindo que se apresente em uma perspectiva mais ampla que não se restringe às determinações sedimentadas do discurso impessoal. A serenidade é uma atitude que aponta à abertura do ser, a traz à presença e revela, assim, a possibilidade de pensar para além de uma perspectiva técnico-científica onde tudo já se encontra objetivado e determinado de antemão.

Todo desencobrir de algo determinado corresponde, como já observamos, a um ocultamento do mistério. Preso à onticidade do mundo, petrificado junto ao ente, o *Dasein* se esquece do mistério e dissimula o ente em sua totalidade. O esquecimento do mistério conduz o *Dasein* a entregar-se à convivência cotidiana e ao mundo ôntico, esquecendo-se da ek-

sistência para prender-se à in-sistência junto aos entes. O desencobrimento do ente em sua totalidade como “fundo de reserva disponível” significa, portanto, não somente o velamento de outras possibilidades, como também oculta a condição de abertura livre a partir da qual o desencobrimento se dá. A admissão do mistério da existência caminha, pois, em proximidade à serenidade do pensamento. Os dois conceitos possuem um vínculo necessário e se complementam como podemos constatar na seguinte passagem:

*O sentido do mundo técnico oculta-se. Porém, se atentarmos agora, particular e constantemente, que em todo o mundo técnico deparamos com um sentido oculto, então encontramos imediatamente na esfera do que se oculta de nós e se oculta precisamente ao vir ao nosso encontro. O que, deste modo, se mostra e simultaneamente se retira é o traço fundamental daquilo a que chamamos o mistério. Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto no mundo técnico a abertura ao mistério (die Offenheit für das Geheimnis).*

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico (HEIDEGGER, 2001, p. 25).

O que se evidencia nesta passagem é que a serenidade e a abertura ao mistério estão intimamente associadas, uma vez que comungam da atenção ao desencobrimento, o trazem constantemente à luz, não o deixam cair no esquecimento. Há, na atitude da serenidade, um permanente deixar vir à luz de algo que não se limita ao já revelado no interior do horizonte histórico, mantendo-se atento ao inesgotável mistério da existência, na medida em que não insiste, na convivência cotidiana, junto aos entes.

A discussão acerca da serenidade para com as coisas se justifica, no pensamento heideggeriano, em decorrência da ameaça oriunda do espírito de nossa época, o perigo do *Dasein* moderno prender-se tão cegamente ao cálculo a ponto de esquecer-se de refletir sobre o ser. Nesta possibilidade extrema, o pensamento que calcula viria a ser o único admitido e exercido, assumindo sob sua tutela tudo o que existe e obscurecendo radicalmente a própria essência meditante do *Dasein*.

Então, que grande perigo se aproxima? Então a máxima e mais eficaz sagacidade do planejamento e da invenção que calculam andaria a par da indiferença para com a reflexão, para com a ausência total de pensamentos. E então? Então o Homem teria renegado e rejeitado aquilo que tem de mais próprio, ou seja, o facto de ser um ser que reflecte. Por isso o importante é salvar essa essência do homem. Por isso o importante é manter desperta a reflexão.

Porém – a serenidade para com as coisas e a abertura ao mistério nunca nos caem do céu. Não são frutos do acaso (*nichtsZu-falliges*). Ambas medram apenas de um pensamento determinado e ininterrupto (HEIDEGGER, 2001, p. 26).

Os esforços heideggerianos concentram-se em sustentar e manter viva a meditação sobre o sentido do ser, compreendendo que a reflexão constitui originariamente o ser do *Dasein*. A essência da com-posição é fundamento sob o qual o pensamento calculante pôde se erigir e o fez com tamanha persistência que arrisca tornar-se absoluto, suplantando, subsequentemente, o pensamento do sentido. Por esta razão, Heidegger julga ser necessário manter viva a meditação diante do perigo de, em nossa época, a reflexão sobre o ser ocultar-se e cair definitivamente no esquecimento. A serenidade vem responder ao domínio do cálculo que ameaça a ek-sistência do *Dasein*.

Buscamos demonstrar, neste capítulo, o vínculo entre o questionamento do horizonte técnico moderno e a noção de liberdade. Conforme compreendemos, a liberdade se apresenta na possibilidade da apropriação do destino histórico que rege a essência ek-sistente do *Dasein*. A liberdade constitui-se na possibilidade de inaugurar uma relação não alienada com o momento histórico ao qual pertencemos e, sobretudo, na possibilidade de pensar fora dos parâmetros legados pela tradição metafísica que ignora a diferença ontológica. O movimento da libertação que Heidegger permanentemente propõe se vincula à própria atitude questionadora do *Dasein*, que conduz a um outro estar-no-mundo, que prescindir de todo representar e calcular, estabelecendo uma postura que libera o pensamento das demandas de objetivação podendo, por sua vez, responder de outra forma ao apelo da disponibilidade.

#### **CAPÍTULO IV: APROPRIAÇÃO DE SENTIDO E LIBERDADE NAS PRÁTICAS CLÍNICAS FENOMENOLÓGICAS**

Nossa pretensão se dirige à possibilidade de pensar uma prática clínica psicológica de postura fenomenológica capaz de propiciar um movimento de apropriação dos modos de ser

do *Dasein* e que possa se manter, por conseguinte, atenta ao âmbito de proveniência dos fenômenos que se revelam por si mesmos nos encontros psicoterapêuticos. A possibilidade de um cuidado clínico nestes termos implica em efetuar um deslocamento em relação às perspectivas e padrões de pensamento, correntes no horizonte de sentido moderno – as tendências de determinação e objetivação dos fenômenos – que obscurecem a experiência do ser ao limitarem-se aos aspectos ônticos da existência. Enveredar por este caminho requer que possamos nos posicionar criticamente diante do modelo científico bem como das interpretações do cotidiano impessoal, adotando uma postura fenomenológica diante daquilo que emerge no âmbito da atenção psicoterapêutica e conquistando, por meio dela, uma maior liberdade em relação às estruturas de significados pregnantes no contemporâneo.

Deste modo, ao pensarmos as práticas psicológicas clínicas à luz do horizonte técnico moderno, estaremos nos referindo, numa primeira aproximação, à aplicação de recursos e procedimentos técnicos. O que significaria dizer que, à semelhança de um modelo médico de intervenção, a clínica psicoterápica seria concebida, sobretudo, como a aplicação de um conjunto de procedimentos técnicos sobre as enfermidades ditas “psíquicas”, almejando-se, por meio destes, alcançar efeitos precisos guiados por certas expectativas de controle e previsibilidade.

O psicólogo se apresentaria, nesta perspectiva, à igualdade de um médico especialista detentor de um conhecimento específico sobre as enfermidades “psíquicas” de modo que possa analisá-las e, por conseguinte, executar os procedimentos pré-determinados que visam solucionar a situação a partir de suas causas, restaurando a saúde de seus clientes e retirando-os, portanto, de suas condições de sofrimento. De acordo com este raciocínio, a função do psicólogo seria de dominar um conhecimento especializado a partir do qual possa realizar a análise da condição do indivíduo e efetuar, a partir de então, os procedimentos necessários para sanar seu sofrimento. A análise entendida desta forma, em analogia com a análise da ciência química, tem o sentido de realizar uma decomposição da enfermidade a fim de alcançar seus elementos constitutivos, permitindo descrevê-los e explicá-los para então agir de forma adequada sobre estes. Esta concepção de análise, no entanto, se sustenta por meio de uma compreensão cartesiana da realidade que opera ainda segundo a dicotomia sujeito-objeto e aspira alcançar modelos conceituais de explicação de uma suposta realidade dada em si mesma. Se nos prestamos a considerar as contribuições heideggerianas ao exercício de uma atenção clínica psicológica, esse esforço se traduz na impossibilidade de continuarmos concebendo o existir humano por meio da perspectiva tradicional, a saber, concebê-lo atrelado a qualquer noção de substancialidade (*res cogitans*), confundindo-o com o sentido de algo



simplesmente dado. Como já observamos, ao romper com o pensamento legado pela tradição, Heidegger concebe a existência humana, antes de tudo, como *Dasein*, na forma da unidade ontológica “ser-no-mundo”. A consequência imediata deste raciocínio é que o sentido de análise, em uma investigação fenomenológica, não pode corresponder à ideia de fragmentação ou dissolução dos fenômenos em seus termos constitutivos na tentativa de explicá-los mediante sua inscrição numa sequência de causas e efeitos.

Assumir uma postura fenomenológica na atenção clínica psicológica significa prescindir de efetuar a decomposição dos fenômenos que ali se apresentam a fim de explicá-los por seus elementos mais simples, uma vez que, procedendo desta forma, estaríamos deixando escapar aquilo mesmo pelo que buscávamos: o sentido da experiência. Se a fenomenologia visa apreender os fenômenos tal como se mostram, qualquer tentativa de decompô-los acarretaria inevitavelmente, portanto, em perdermos o acesso a eles. Assim, pensar a psicologia clínica nestes termos não pode significar de modo algum recorrer a uma explicação determinístico-causal dos fenômenos – procedimento comum à metodologia científica moderna –, senão que, o interesse da clínica fenomenológica é, antes de tudo, proporcionar uma atitude reflexiva orientada ao âmbito de proveniência dos próprios fenômenos. A investigação clínica fenomenológica pressupõe, primeiramente, a suspensão da atitude natural (*epoché*) e, para tal, se propõe a recuar a um ponto anterior em relação às tendências de naturalização dos fenômenos, atentando, sobretudo, às suas condições de possibilidade.

A concepção de análise com a qual estamos lidando remete, pois, a seu sentido mais originário, o qual Heidegger se propõe a resgatar, remontando aos pensadores gregos clássicos, a saber, a noção de “*analisein*”, que significa o “destecer de uma trama” ou ainda “liberar” ou “libertar” o que está preso. Encontramos, portanto, a seguinte passagem que pode nos esclarecer a este respeito:

O uso mais antigo da palavra análise encontra-se em Homero e, exatamente, no segundo livro da *Odisséia*. Ela é usada ali para aquilo que Penélope faz todas as noites, a saber, desfazer a trama que ela tecera durante o dia. *Analisein* significa aqui o desfazer de uma trama em seus componentes. Em grego significa também soltar, por exemplo, soltar as algemas de um preso, libertar alguém da prisão; *analisein* pode significar também desmontar os pedaços de uma construção, por exemplo, desmontar as barracas (HEIDEGGER, 2001, p. 140).

A psicoterapia de postura fenomenológica visa elaborar as condições de possibilidades dos fenômenos que se apresentam no encontro terapêutico, buscando conduzir o *Dasein* à

apropriação de seu modo de ser e, para tal, a dinâmica que se instaura nestes encontros não se volta simplesmente à identificação ou reconhecimento dos fenômenos já previamente objetivados pelas teorias psicológicas, mas sugere, ao invés, o exercício de suspensão deste modo de pensar, lançando um olhar outro que não este da “atitude natural”, que tende a pressupor a subsistência de uma realidade objetiva. O rigor fenomenológico exige a sustentação da dúvida sobre o conhecimento, o que significa dizer que uma investigação nestes moldes não se orienta pela verificação de pressupostos teóricos que buscam pré-determinar o ser do homem, ao contrário, mantém em suspenso qualquer teoria sobre a existência humana. Quando nos referimos ao *Dasein*, sustentar a dúvida sobre o conhecimento equivale, acima de tudo, a não nos deixarmos guiar por nenhuma concepção de “natureza” ou “essência” humana, mas, admitir seu caráter de poder-ser, reconhecendo sua condição de abertura livre. Nas palavras de Boss (1981, p. 70) encontramos o seguinte:

O homem não existe que nem uma coisa, por si, que tem qualidades determinadas e que está num certo lugar. Pelo contrário, ele existe como um conjunto singular de possibilidades de relacionamento, possibilidades que realiza, na medida em que é solicitado pelo que encontra. Podemos dizer que o nosso existir consiste nas possibilidades de relacionamento recebidas diante daquilo que nos solicita e que nos chama.

No âmbito da clínica psicoterápica, esse rigor se traduz em abordar aquele existente em seu modo de ser singular, atentando aos fenômenos de sua existência na maneira tal como se apresentam no encontro terapêutico. Não seria coerente, portanto, pressupor complexos, estruturas ou dinâmicas “psíquicas” de antemão, haja vista que esta atitude representaria uma redução do fenômeno clínico a um conjunto pré-determinado de fenômenos considerados possíveis. Se almejarmos, isto posto, ter acesso direto e imediato aos fenômenos tal como se mostram por si mesmos, reduzi-los a um conjunto de manifestações possíveis determinados por um arcabouço teórico específico não atenderia às nossas aspirações. A possibilidade de uma clínica fenomenológica exige que nos desvencilhemos de todo posicionamento ontológico prévio, requerendo, assim, que procedamos à suspensão de qualquer teoria relativa à existência humana, suspensão esta que é condição de possibilidade para deixar o fenômeno revelar-se por si mesmo.

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger discute com Boss a possibilidade de uma psicologia clínica que não se oriente pelo modelo científico, uma vez que o conhecimento científico, na busca pela regularidade dos fenômenos, concebe o *Dasein* como sujeito substancializado e o confunde, assim, com algo simplesmente dado, algo passível de

determinação. O questionamento de uma psicologia clínica “científica” atém-se ao fato de que o *Dasein* não possui uma “essência” ou “natureza” positiva determinada *a priori* tal como pressupõe as teorias psicológicas contemporâneas. Ademais, que a dinâmica terapêutica não pode se resumir apenas ao reconhecimento e atribuição de categorias diagnósticas pressupostas por essas teorias para proceder, por conseguinte, à utilização de procedimentos técnicos pré-determinados. O método científico, atendo-se a critérios de quantificação e mensurabilidade, passa ao largo da experiência do sentido, pois não pode realizar uma apreciação ontológica dos fenômenos, uma vez que se restringe ao plano ôntico da existência.

A fenomenologia busca se ater aos fenômenos tal como se dão, os significados e as relações devem poder se mostrar imediatamente a partir de si mesmos. Desta forma, a psicoterapia de postura fenomenológica se distancia das abordagens científicas, uma vez que “a ciência natural só pode observar o homem como algo simplesmente presente na natureza” (HEIDEGGER, 2001, p. 53), pois, na condição de ciência, já se instalou no interior do âmbito da objetividade. O processo psicoterapêutico orientado pela busca de determinações causais dos fenômenos da existência humana identifica-se às tendências presentes no seio do horizonte histórico contemporâneo que apenas podem conceber o modo de ser do *Dasein* assim como os objetos “simplesmente dados”, obscurecendo, deste modo, seu ek-sistir desvelador e sua liberdade existencial. A articulação do pensamento fenomenológico com a atenção psicológica clínica se ocupa da reflexão acerca do âmbito de proveniência dos fenômenos de sofrimento e adoecimento do existir humano que se revelam na dinâmica terapêutica e visam fomentar a liberação do *Dasein* diante dos significados e comportamentos sedimentados, que impõem restrições ao seu horizonte existencial. A aproximação da fenomenologia-hermenêutica com as práticas psicológicas clínicas pretende conduzir o *Dasein* à reconquista de sua condição de liberdade “esquecida”, sustentando uma atmosfera reflexiva que favoreça um relacionamento mais livre ante o horizonte de sentido que constitui sua abertura ao mundo.

A interpretação psicoterapêutica, nesta perspectiva, não busca adequar os fenômenos que se apresentam no encontro clínico aos constructos simbólicos das teorias psicológicas, mas remete o *Dasein* a si mesmo, aos significados e discursos que compõem sua facticidade, o que equivale a dizer que a dinâmica psicoterapêutica remete o *Dasein* à interpretação de mundo que ele mesmo é (seu círculo hermenêutico), embora esta não se revele em um primeiro momento. A interpretação instaurada nestes encontros busca a verdade em seu sentido originário, aludindo à dinâmica do descobrimento, uma vez que se trata sempre de um “trazer à luz” de algo, um “desocultar”. O diálogo busca o interlocutor em seu espaço de liberdade e se conduz pela via da *poiésis*, deixando que os modos de ser do *Dasein* emergjam

para o desencoberto, se desocultem através de seu discurso. Feijoo (2010, p. 118) nos esclarece acerca da interpretação psicoterapêutica:

O psicoterapeuta, assim como Hermes na mitologia grega, atuará como mensageiro da palavra. Da mesma forma que Hermes, o psicoterapeuta não vai ocupar a casa do outro, morada do ser, mas vai habitá-la para, então, poder entender o que o outro entende. Acompanhará aquilo que o cliente revela na sua fala, mesmo quando silenciar. Direcionar-se-á de acordo com aquilo que lhe é dado, agindo em um espaço de expressão livre. O psicoterapeuta compreende o outro e isto consiste em captar a interpretação de mundo que o outro é. Abre, então, possibilidades para o próprio se questionar em seu ser mais próprio. O psicoterapeuta, ao se permitir pensar sobre o “modo do diálogo”, possibilita o emergir do ser-do-ente, de forma que a fala se dê em liberdade, como possibilidade do ente.

O exercício clínico de interpretação consiste em clarificar àquele que sofre o modo como se relaciona com os significados previamente estabelecidos no seu existir, destecendo o discurso que constitui sua abertura ao mundo e restituindo-lhe, então, a possibilidade de responder com mais liberdade às solicitações de sentido de sua existência. Uma vez que o ser do *Dasein* se encontre, de início e na maior parte das vezes, encoberto para ele mesmo, o exercício fenomenológico se constitui como interpretação, isto é, como hermenêutica do ser do *Dasein*.

Exercitando a suspensão fenomenológica, o terapeuta mantém-se atento ao que lhe é comunicado sem, contudo, transferir para estas falas os conteúdos de uma dada teoria. Assim sendo, o afastamento em relação às teorias do existir humano não significa, portanto, que a fenomenologia se posicione contrariamente às ciências ou que seja de alguma forma hostil ao pensamento científico. Com efeito, não é isto que está em voga nesta discussão. A este respeito, Heidegger (2001, p. 136) se limita a afirmar que “a ciência como tal não é rejeitada, de nenhuma maneira. Só a sua pretensão ao absoluto, a ser o parâmetro de todas as verdades, é julgada pretensiosa”. Uma das contribuições evidentes das reflexões heideggerianas se refere precisamente à possibilidade de não concebermos o saber científico por meio da atitude natural que lhes designa um status de “verdade” absoluta, o que nos traz a possibilidade de pensarmos em uma perspectiva histórica, dimensionando, por conseguinte, o lugar correntemente atribuído à ciência e à técnica moderna.

Conceber o conhecimento científico e a técnica moderna de forma natural e absoluta equivale precisamente ao fenômeno da perda de enraizamento que havíamos mencionado quando tratamos da discussão sobre a serenidade (*Gelassenheit*). O *Dasein*, preso às determinações do horizonte moderno, não consegue compreender o solo do qual advém suas

raízes históricas, ignorando, assim, sua co-pertença à dinâmica do desencobrimento. Devemos poder pensar a técnica e a ciência moderna considerando seu aspecto histórico e reconhecendo as limitações inerentes a estes saberes.

(...) O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição de povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o mundo sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar a reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir (HEIDEGGER, 2001, p. 129).

Apoiados no pensamento heideggeriano, não nos é lícito pensar a existência humana dissociada de seu horizonte histórico, ao contrário, nosso interesse é justamente poder pensá-la em conjunção a este nexos necessário, reconhecendo explicitamente que o ser do *Dasein* se determina segundo uma totalidade de significados e referências presentes no horizonte de sentido no qual se encontra. Por esta razão, se faz mister destacar que, na Era da Técnica, todo o sentido de realidade torna-se reduzido a uma apreciação técnico-científica do mundo que, por sua vez, obscurece o desencobrimento de outras possibilidades de sentido ao pleitear para si o lugar hegemônico do saber.

Devemos poder pensar também os fenômenos de adoecimento psíquico em sua pertinência ao envio de nosso destino histórico, onde a dinâmica de constituição do ser se oculta em favor das representações objetivas de uma suposta realidade já dada e onde todo conhecimento do real se subordina a possibilidades metodológicas de mensuração, visto que, à luz da essência da técnica moderna – a disponibilidade –, o ente em sua totalidade determina-se previamente como fundo de reserva (*Gestell*). Neste panorama, o *Dasein*, comprometido com o comportamento dispositivo, apenas pode apreender seu próprio modo de ser como algo já dado e igualmente “disponível” à quantificação e mensuração. Aprisionado às pretensões modernas de domínio e controle sobre a natureza, o *Dasein* não deixa que o ser dos entes revele-se por si mesmo em sua abertura de mundo. Não consegue, pois, abrir-se à verdade originária – à dinâmica do desencobrimento – admitindo como legítima apenas a verdade do conhecimento representacional.

Se, portanto, o adoecimento vincula-se à condição de restrição de sentido, cabe-nos ressaltar que o nosso próprio contexto histórico – a Era da Técnica – propicia um horizonte de

sentido demasiado restritivo onde todos os fenômenos encontram-se previamente determinados pelo imperativo moderno de controle e dominação sobre a natureza. A emergência do horizonte técnico contemporâneo só faz reforçar nossas tendências ao encobrimento, na medida em que, dispondo da natureza como algo passível de quantificação e mensuração, estimula nosso anseio de tudo controlar. Aquilo que não se ajusta às exigências do pensamento calculante, o que não pode ser objetivado por representações ou, de alguma forma, escapa às nossas expectativas de controle e previsibilidade tornam-se, subitamente, fonte de estranheza.

Na perspectiva heideggeriana, a enfermidade, como modo de ser do *Dasein*, está relacionada precisamente à nossa dificuldade em suportarmos uma relação de abertura para com os sentidos do mundo, recaindo, por conseguinte, num fechamento diante do significado daquilo que nos vem ao encontro. É neste contexto que podemos constatar o vínculo entre a condição de sofrimento ou adoecimento psíquico e o desencobrimento de nosso destino histórico, haja vista que o modo de ser do homem moderno, com suas pretensões de controle, tende a acentuar as tendências ao fechamento por não conseguir tolerar o estranhamento e a indeterminação. As manifestações ônticas da angústia no contemporâneo, encontradas nos consultórios de psicologia na forma de sofrimento psíquico, devem poder ser pensadas, portanto, em referência a este estreitamente dos limites de compreensão, proveniente de nosso horizonte histórico de sentido.

O sofrimento e o adoecimento psíquico são possíveis apenas enquanto fenômenos existenciais e dependem, por sua vez, de seu vínculo necessário com o contexto de significância no qual o *Dasein* se encontra lançado. As possibilidades e limites de compreensão no qual nos movemos não são simplesmente dados, uma vez que se constituem no horizonte de temporalidade. Isto posto, o sentido dos entes que vem ao encontro no aberto do mundo provém, fundamentalmente, daquilo que o *Dasein*, enquanto abertura compreensiva, pode deixar vir à luz. Por esta razão, o horizonte de sentido no qual se move o *Dasein* nunca é fixo ou definitivo, justamente porque não encontra sua base e fundamento em nenhuma realidade ou substancialidade de um sujeito. Os fenômenos de adoecimento psíquico se vinculam, portanto, ao próprio poder-ser e à abertura do *Dasein*; consistem, na sua identificação, em certas possibilidades de ser em detrimentos de outras, constituindo cenários existenciais restritos que tem por fundamento de possibilidade sua liberdade originária. O *Dasein* enquanto poder-ser comporta, também, o identificar-se e o restringir-se como possibilidades do seu existir.

Neste sentido, Heidegger admite, em uma correspondência a Boss, que o que está em jogo na dinâmica psicoterapêutica é sempre a liberdade da existência:

Exercemos a Psicologia, a Sociologia, a Psicoterapia para ajudar as pessoas, para que elas alcancem a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isto diz respeito tanto a médicos como sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade (HEIDEGGER, 2001, p. 178).

Conforme pensa Heidegger, o exercício psicoterapêutico se vincula inequivocamente ao contexto da liberdade existencial do *Dasein*. Deste modo, as entidades nosológicas da psicopatologia podem nos interessar não por designarem perturbações da ordem de uma interioridade psíquica, mas, sobretudo, por representarem limitações do horizonte existencial do *Dasein*. O que significa dizer que a condição de enfermidade se associa aos fenômenos de privação dos modos de ser saudáveis do *Dasein*. Se nos deslocarmos de um modelo científico-natural, podemos compreender o adoecimento de forma alternativa, não mais como alterações do funcionamento “intrapíquico” do homem, mas, antes, como fenômenos de restrição da sua liberdade ontológica decorrentes do estreitamento do horizonte hermenêutico que constitui sua abertura.

Este ver e reconhecer infinitamente mais rico, como é possível num relacionamento fenomenológico com o mundo, tem, evidentemente, as maiores consequências, também e especialmente, para todas as ciências do homem e para todos os métodos de tratamento da psicoterapia. *Cientificamente* rompe-se na luz de um relacionamento com o mundo, fenomenológico, de uma vez por todas, o conceito de uma “psiquê” tipo cápsula, o qual de antemão entrava o acesso a todas as compreensões adequadas ao homem. (...) Isto, em outras palavras, quer dizer, que a essência que tudo sustenta do estar-aqui humano, pode agora ser vista como sendo o *suportar* não coisificado de um estar estirado na amplidão do mundo. É um estar aberto no sentido de um poder-perceber a presença dos fatos de nosso mundo e de ser capaz de corresponder a seus significados especiais (BOSS, 1981, p. 60).

As entidades nosológicas da psicopatologia podem ser interpretadas, nesta perspectiva, como fenômenos de restrição da liberdade onde a capacidade de co-responder livremente às diversas situações que se apresentam do decorrer da vida se encontra prejudicada, devido ao estreitamento do âmbito de poder-ser do *Dasein*; o adoecimento decorre, portanto, da limitação de suas possibilidades de ser e estar no mundo. A incapacidade de responder às solicitações de sua própria existência devido à falta de amplitude de seu cenário existencial é, neste sentido, o que configura a situação de enfermidade. A enfermidade se vincula à restrição

de possibilidades que a adesão a determinados comportamentos e significados infligem à liberdade do *Dasein*.

Assim, se formos pensar um *Dasein* diagnosticado com uma patologia qualquer, o que o diferencia de um outro *Dasein* considerado “saudável” não é o fato do primeiro possuir algo que o outro não possua (neste caso o modo de ser saudável), mas simplesmente o fato de estar restrito apenas a esta possibilidade de ser, isto é, confinado ao modo de ser-doente. Enquanto poder-ser, o *Dasein* comporta simultaneamente tanto o modo de ser “doente” quanto o modo de ser “saudável” enquanto possibilidades. Contudo, o que o diferencia é justamente não conseguir comportar-se de outro modo que não este da doença. Seu estado enfermo está relacionado, portanto, à restrição de seu cenário existencial apenas a esta possibilidade específica, por não ser capaz de alterar sua condição devido à rígida adesão ao poder-ser-doente. Segundo Heidegger (2001, p. 180), todo adoecimento se associa, de forma ampla, aos fenômenos privativos da liberdade humana:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver.

O adoecimento representa limitações às possibilidades do existir humano e designa, por esta razão, seu vínculo necessário com a questão da liberdade. O que significa dizer, por um lado, que todo adoecer, enquanto fenômeno privativo, constitui-se como restrição da abertura e do âmbito de poder-ser do *Dasein*, de sua liberdade ontológica; por outro lado, que toda restrição de possibilidades é possível apenas em virtude da condição originariamente livre do *Dasein*. O adoecimento somente pode se instaurar devido ao fato do *Dasein* já ser originariamente livre e comportar, portanto, tanto o modo de ser saudável quanto o modo de ser doente como possibilidades próprias de seu ser. Justamente por se constituir ao modo do poder-ser é que o *Dasein* pode, em sua liberdade, aderir ao poder-ser-doente.

A clínica pensada neste viés pretende, portanto, abrir um espaço para a tematização dos modos de ser do *Dasein*, partindo da desnaturalização dos significados previamente sedimentados em seu discurso, buscando fomentar a ampliação dos limites de seus horizontes de compreensão e a flexibilização das estruturas rígidas de significação. Para tal, se propõe a sustentar o questionamento em relação ao sentido da própria experiência, promovendo uma atmosfera reflexiva adequada à emergência e desencobrimento de outras possibilidades



existenciais. A dinâmica psicoterapêutica se dá através de uma conduta hermenêutica, uma vez que o exame e a meditação acerca das estruturas de sentido da existência se fazem através do trabalho de interpretação. Sobre a dinâmica interpretativa, Feijoo (2011, p. 141) nos adverte que:

Um analista não deve desprezar os horizontes hermenêuticos que estarão sempre presentes na situação clínica. E o que de fato se interpreta são os encontros de horizontes, que consistem precisamente no que se fala e se escuta, a partir de uma relação intencional. Este choque de horizontes é o horizonte mesmo de aparição do que acontece no encontro clínico, ou seja, da aparição da coisa. Quando o fundir dos horizontes se dá de maneira integral, essa fusão abre o espaço para que o outro apareça para ele mesmo. O que o analisando diz vai ser escutado, a partir do horizonte compreensivo do analista, porém o analisando é a medida.

A reflexão sobre o sentido da experiência e o questionamento acerca das estruturas prévias de significação suscita a apropriação do horizonte hermenêutico a partir do qual o *Dasein* se constitui, abrindo espaço a novas possibilidades de pensar, compreender, comportar-se, ser e estar neste horizonte. A atmosfera reflexiva proporcionada pelo encontro psicoterapêutico, o questionamento e a investigação de seus pressupostos ontológicos remetem o *Dasein* a uma compreensão de si mesmo em uma perspectiva mais ampla, onde os fenômenos podem revelar-se em articulação ao contexto relacional que os sustenta. A dinâmica terapêutica aspira realizar uma reflexão ontológica sobre o sentido da própria experiência e se direciona à apropriação dos modos de ser do *Dasein*, fomentando a reconquista de sua condição de liberdade “esquecida” ao buscar libertá-lo da restrição de possibilidades, que é apreender-se a partir de um horizonte hermenêutico sedimentado.

Acreditamos que as estruturas existenciais descritas por Heidegger em *Ser e Tempo* podem nos fornecer subsídios para a compreensão dos fenômenos de adoecimento e sofrimento que se apresentam no âmbito da clínica psicológica. Para tal, entendemos ser necessário realizar agora um breve retorno a alguns tópicos discutidos em nosso primeiro capítulo. Deste modo, como já observamos, sendo o *Dasein* essencialmente livre, seu ser pode revelar-se tanto como aquilo que é quanto como aquilo que não é, encobrendo-se. Isto significa que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o *Dasein* se encontra lançado ao estado interpretativo da decadência, encobrendo sua condição de “abertura de possibilidades” ao compreender-se a partir das interpretações do cotidiano impessoal. Absorvido pela “cadência” do mundo, o *Dasein* desvia-se de si mesmo, isto é, oculta o seu

próprio poder-ser, decaindo nas verdades fornecidas pelas estruturas medianas da existência onde, preso às suas determinações, encobre o sentido do ser.

Imerso no impessoal, fechado ao ser dos entes, o *Dasein* existe no encobrimento de sua condição fundamental de abertura. Porquanto se identifique com as verdades do impessoal, dificilmente cabe ao *Dasein* compreender que essas mesmas verdades, isto é, este mesmo conjunto de significados e referências com o qual se relaciona também se determina no horizonte da temporalidade. Assim sendo, o *Dasein* obscurece seu “estar-aberto”, reduzindo suas possibilidades existenciais ao já previamente desencoberto, não alcançando a apropriação de seus modos de ser – caráter este que foi descrito como inautenticidade. No impessoal, os entes se apresentam à manualidade do *Dasein* apenas na forma do simplesmente dado e até mesmo o seu próprio ser confunde-se com este modo de compreensão. Em seu existir cotidiano, o *Dasein* não consegue realizar uma apropriação originária de seu modo de ser, não pode dar-se conta de que aquilo que ele mesmo é encontra-se em jogo no devir do tempo.

Entregue à medianidade, portanto, o *Dasein* desvia-se de si, não se compreende de modo autêntico, guiando-se pelas verdades do impessoal que fornecem todos os significados e referências que constituem seu mundo. Até mesmo o encontro com o aspecto finito da existência – seu ser-para-morte – se revela obscurecido pela compreensão do impessoal, uma vez que a morte é simplesmente apreendida como algo indeterminado e que, por essa razão, não o ameaça em sua constituição de ser. A compreensão cotidiana do fenômeno da morte tem, deste modo, o caráter de um escape encobridor de um morrer no sentido próprio.

Segundo as análises heideggerianas, a superação da condição de dispersão e encobrimento na qual o *Dasein*, de início e na maior parte das vezes, se encontra se faz possível através da disposição da angústia, que pode suspender a significância do mundo. Na angústia, o *Dasein* pode sair da situação de encobrimento na qual se encontra e revelar o seu ser-no-mundo em sentido próprio, uma vez que, afinado nesta disposição, não pode mais apreender-se pelos conteúdos e interpretações fornecidas pelas estruturas sedimentadas da existência. A disposição da angústia, em sentido ontológico-existencial, é o que revela ao *Dasein* seu poder-ser, visto que, afinado nela, rompe com a familiaridade da significância do impessoal. Assim, porquanto não lhe seja possível compreender-se a partir das verdades providas pelo impessoal, o *Dasein* se “vê” lançado diante de sua radical indeterminabilidade: seu poder-ser em sentido próprio.

Se o ser do *Dasein* é poder-ser, isto significa, então, que seu ser se constitui pela livre co-respondência às possibilidades de seu “estar em jogo” no devir da existência. A disposição

da angústia, descobrindo o poder-ser do *Dasein*, revela também sua liberdade originária, pois a angústia “libera” o *Dasein* da compreensão advinda da medianidade, descobrindo sua natureza de possibilidade e abertura. A apropriação de sua liberdade, o manter-se “aberto” às possibilidades de significação requer que o *Dasein* possa, uma vez afastado da significância do impessoal, sustentar em alguma medida a ausência de sentido e tolerar o estranhamento em relação aos fenômenos. Se Heidegger sustenta que o *Dasein* tende, de início e na maior parte das vezes, a desviar-se de si mesmo decaindo no impessoal, aqui se encontra a razão última deste fato, ou seja, o *Dasein* tende a desviar de si mesmo justamente por não poder tolerar radicalmente sua condição de abertura e indeterminação, recorrendo então ao contexto de familiaridade fornecido pela convivência cotidiana.

Heidegger explicita o nexos originário entre a disposição da angústia e o caráter existencial do ser-para-morte, admitindo que o “com que” a angústia se angustia é sempre com a morte. Neste sentido, a essência da própria angústia é a abertura para essa condição insuperável do *Dasein*: a morte. A angústia não apenas revela ao *Dasein* seu caráter de poder-ser, como também desoculta seu ser-para-morte mais próprio, sua finitude. Apreendendo a morte como sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, o *Dasein* pode dar-se conta de que o que está em jogo é o seu próprio ser-no-mundo. O ser-para-morte em sentido próprio permite ao *Dasein* apreender-se como poder-ser, na medida em que é somente antecipando a própria morte que o *Dasein* pode reconhecer que nenhuma das possibilidades factuais que a vida lhe apresenta é definitiva. Antecipando a morte, portanto, o *Dasein* não se cristaliza, projetando-se “definitivamente” sobre uma ou outra dessas possibilidades, senão que sustenta seu estar-aberto mais próprio. Ao antecipar-se na própria finitude, o *Dasein* já não se dispersa nas possibilidades do impessoal, mas as assume originariamente como possibilidades. A antecipação da morte possibilita todas as outras possibilidades, o que significa dizer que apenas por antecipar a morte o *Dasein* pode apreender-se como abertura de possibilidades.

A disposição da angústia e a antecipação da morte remetem, por sua vez, à “decisão antecipadora”. O fenômeno da decisão responde ao “clamor” e ao estar em “débito” do *Dasein*, designando um movimento de apropriação originária das possibilidades factuais entre as quais está disperso na convivência cotidiana. No entanto, a despeito da conotação que o termo “decisão” possa suscitar, ela não se refere a nenhum caráter volitivo do *Dasein*, mas significa antes de tudo a renúncia aos projetos inautênticos e às verdades do impessoal, dando margem a processos de singularização. A decisão antecipadora renuncia, portanto, à orientação pela sedimentação do impessoal, liberando o *Dasein* para o seu poder-ser em

sentido próprio. O que se evidencia neste fenômeno é que o ser do *Dasein* não está dado, os sentidos de sua existência não são fixos ou permanentes, senão que são possibilidades de ser determinadas no horizonte da temporalidade.

O “estar aberto” ao qual nos referimos é ele mesmo o *Dasein* em seu caráter de possibilidade, sua abertura mesma; a decisão antecipadora da morte é, em suma, o que torna transparente para o *Dasein* sua própria abertura, seu poder-ser. A decisão antecipadora é a liberdade mesma onde as possibilidades factuais, destituídas de qualquer caráter de necessidade, podem transparecer como tais, onde o *Dasein* as assume originariamente como possibilidades, fazendo com que estas se apresentem de modo próprio. O que está em jogo na decisão é a possibilidade do *Dasein* colocar-se em aberto, suportando a condição de indeterminação própria do seu existir. A decisão antecipadora possibilitada pela disposição da angústia desloca as verdades do impessoal de sua pregnância, abrindo o *Dasein* à emergência de outros sentidos possíveis e, por conseguinte, à sua singularização. Na decisão antecipadora da morte, o *Dasein* encontra-se diante de sua liberdade, apropriando-se de suas possibilidades mais próprias e singulares.

Os caracteres ontológicos descritos por Heidegger podem nos fornecer elementos que auxiliam na compreensão dos fenômenos de restrição de sentido subjacentes às situações de sofrimento e adoecimento psíquico que encontramos na clínica psicológica. Para tanto, gostaríamos de ilustrar esta possibilidade de interpretação a partir de um fragmento de nossa experiência clínica: Maria<sup>9</sup>, 21 anos, estudante, chegou até nós encaminhada por um médico endocrinologista, o qual havia procurado devido ao seu recente aumento de peso. Após constatada a ausência de qualquer disfunção ou anormalidade em seu funcionamento endócrino, seu médico achou por bem encaminhá-la a um acompanhamento psicológico, visto que pouco poderia fazer para ajudá-la.

Na ocasião de nosso primeiro encontro, Maria relatou sofrer de “muita ansiedade”, admitindo recorrer à alimentação na tentativa de obter alguma sensação de prazer que lhe fornecesse alívio. Quando, no entanto, se dera conta de que havia adquirido peso, foi o momento em que resolvera investigar a situação se dirigindo ao endocrinologista. Seus primeiros relatos consistiam basicamente em alegar que se sentia “ansiosa”, “nervosa”, de um modo que não conseguia controlar, embora não pudesse explicitar com clareza como, de fato, se sentia. Não foi difícil reparar que sua postura encontrava-se invariavelmente rijá, seus pés e mãos frequentemente executavam movimentos repetitivos e logo que se sentava posicionava

---

<sup>9</sup> Trata-se de um nome fictício a fim de que possamos preservar o anonimato do indivíduo em questão.

sempre uma bolsa ou mochila em seu colo (numa postura que sugeria um movimento de proteção).

Passadas algumas semanas, com a continuidade dos encontros, pudemos perceber que se sentia frequentemente frustrada com seu relacionamento afetivo, pois, segundo relatava, seu namorado raramente correspondia às suas solicitações por atenção e companhia. Ademais, o relacionamento interpessoal em seu núcleo familiar também não satisfazia suas necessidades de diálogo e acreditava estar sempre sendo negligenciada nos planos familiares. Seu desconforto se agravava, uma vez que se sentia coagida por seu pai a concluir o curso de graduação que iniciara em biologia, mesmo sendo o seu real interesse estudar medicina.

Como as queixas sobre seu namorado ocuparam nossas primeiras sessões, achamos legítimo investigar, então, sobre o sentido de sua demanda. Em resumo, cabe-nos dizer que estas se dirigiam sempre a pouca atenção que ele lhe designava. Logo seus relatos começaram a tornar-se mais específicos, seu desconforto parecia advir principalmente da demora e da suposta “indiferença” com que seu namorado respondia suas mensagens. Em verdade, é preciso dizer que todos os dias (ocasionalmente, muitas vezes num mesmo dia) Maria queria saber onde este se encontrava e o que estava fazendo; entretanto, como não obtinha respostas ou estas demoravam a aparecer, não raro começava a levantar hipóteses sobre possíveis infidelidades e mentiras. Nas ocasiões em que estavam juntos, porém, Maria relatava dificuldade em abordar o assunto, alegando que seu namorado sempre dava um jeito de “escapar” das conversas. Quando tinha oportunidade, Maria não hesitava em verificar as ligações e mensagens no telefone celular dele, procurando por evidências que comprovassem suas hipóteses. Seu relacionamento havia se tornado constante motivo de apreensão e suspeita. Certa vez, durante uma de suas frequentes queixas, acreditamos ser oportuno interrogar sobre a razão de manter-se neste relacionamento que, aparentemente, lhe provocava tanta desconfiança e insatisfação. Num primeiro momento, Maria revelou-se atônita e não pôde nos responder; todavia, esta simples pergunta parece ter-lhe apontado para questões que ainda não haviam sido propriamente tematizadas.

Nos encontros que se seguiram tivemos a oportunidade de nos aprofundarmos no assunto em questão. Maria nos confidenciou que, embora insatisfeita, não se sentiria confortável sozinha e que, além disso, preferia estar neste relacionamento que definiu como “defeituoso” a ter de sujeitar-se a procurar outro namorado. Visando sustentar um questionamento referente a este tema, arriscamos questionar, por conseguinte, se haveria a real necessidade de procurar um substituto, isto é, por que, nesta situação hipotética, ela

deveria imediatamente dispor-se a iniciar outro relacionamento. Mais uma vez não houve resposta e nos mantivemos, portanto, calados por alguns minutos.

O que seu discurso começou a desvelar é que Maria assumia determinados comportamentos em virtude da presença de um sentimento ao qual denominou “insegurança”, mas que ainda não era muito claro nem para ela. Gradativamente, Maria teve a oportunidade de se apropriar de seu modo de ser, podendo começar a dar-se conta do que de fato lhe inquietava. Admitia que, mesmo insatisfeita, preferia manter o relacionamento, pois simplesmente não suportava arriscar-se a ficar “sozinha”, além do que seu namorado lhe provia, segundo suas palavras, uma sensação de “bem-estar” e “pertencimento”. Acreditava, portanto, que ter alguém ao seu lado lhe garantiria uma sensação de “conforto” e “segurança” (termos com os quais se expressou) – algo que claramente não estava acontecendo, tendo em vista seu sentimento constante de ansiedade e seu recurso a uma alimentação desregrada.

Passados alguns meses, Maria passou a dar-se conta de que, na verdade, não permitia arriscar-se não apenas em sua vida afetiva como também em diversos outros aspectos de sua vida. Sentia-se demasiado desconfortável para lidar com incertezas. Assim sendo, por não tolerar desconhecer seu destino, preferia manter-se na ilusão de segurança junto a seu namorado. E, por não ter garantias quanto ao seu futuro profissional, conformava-se em cursar uma carreira na qual não almejava atuar.

Paulatinamente, refletindo sobre os significados de seus comportamentos, sua sensação de ansiedade pôde se atenuar. Em paralelo, reparamos que sua postura ia se tornando mais relaxada e que a expressão de sua face acompanhara o mesmo movimento de seu corpo. Maria começou a sentir-se menos vulnerável às contingências, fato que demonstrou ao passar a reivindicar um diálogo mais próximo com seu namorado. Por mais de uma vez, admitiu a possibilidade de romper seu relacionamento, caso não se operassem certas mudanças de seu interesse; parecia já não possuir grande hesitação diante das possíveis consequências desta atitude. Em seus estudos, mesmo com a desaprovação de seu pai, passou a buscar outros mecanismos para realizar seu sonho de estudar medicina. Começou a pesquisar sobre programas de financiamento estudantil e, então, pôde começar a ponderar se terminaria a graduação de biologia (já próxima do fim) ou se a abandonaria para prestar vestibular novamente. Suas queixas sobre a alimentação excessiva ou sobrepeso gradualmente deixaram também de ocupar as sessões, ao que parece já não lhe eram mais fonte de tanta “ansiedade” como declarava inicialmente. Nossos encontros não perduraram por muito mais tempo. Até onde pudemos acompanhar o caso, poucas transformações efetivamente haviam se operado em seu modo de vida a não ser, mais especificamente, no que se refere à administração de sua

alimentação. Todavia, seu sofrimento parece ter-se abrandado significativamente e, neste ponto, acreditamos ter sido importante a atenção que lhe dispomos.

O que buscamos evidenciar nesta síntese foi a situação de sofrimento na qual Maria, de início, se encontrava. Sofrimento este que a motivou a nos procurar e que nos faculta interpretá-lo, por sua vez, como uma manifestação ôntica, dentre muitas possíveis, do caractere ontológico da angústia descrito por Heidegger. A sua condição de sofrimento que apontava à instalação de um comportamento alimentar compulsivo advinha de um estreitamento de seu campo existencial de sentido. Maria parecia agarrar-se a um modo de ser que não lhe era razoável, devido à sua incapacidade de lidar com o desconhecido, com a indeterminação, isto é, com a ausência de familiaridade. Suas tentativas de encobrir seu “estar em jogo”, seu desvio de si mesma, refletiam-se no modo como buscava conforto nos alimentos, embora esta sua estratégia não tenha se revelado muito efetiva, na medida em que a conduziu à aquisição súbita de peso, tornando-se, por esta razão, nova fonte de ansiedade. Neste contexto, decidiu procurar ajuda, recorrendo primeiramente a um endocrinologista e só então, encaminhada por este, chegou até nós. Uma vez estabelecido um vínculo de confiança, sem o qual o trabalho psicoterapêutico se revelaria inviável, pudemos estabelecer uma atmosfera reflexiva onde aos poucos tivemos oportunidade de tematizar o sentido de sua experiência, clarificando os significados e referências com os quais guiava seus comportamentos.

Maria pôde restaurar o contato com seu próprio “estar-no-mundo” o qual, num primeiro momento, obscurecia-se por compreender-se ao modo da impropriedade. Não conseguia vislumbrar alternativas à sua situação que não fossem suas tentativas ineficazes de tentar apaziguar sua ansiedade alimentando-se. Ao longo do tempo, no entanto, sua identificação com este modo de ser tornou-se menos rígido. Progressivamente, pode realizar uma apropriação de suas possibilidades próprias e singulares, abrindo, então, a possibilidade de inaugurar outras formas de relacionar-se com aquilo que lhe incomodava, algo que, num primeiro momento, sequer fazia-se possível.

Acreditamos que o ganho que envolveu este processo terapêutico não poderia ser constatado pela verificação de uma mudança radical em seu modo de vida, mas, antes de tudo, por poder se relacionar de forma um pouco mais esclarecida consigo mesma. Ao apropriar-se do sentido de sua própria experiência, pôde dissipar parte do encobrimento de seu poder-ser factual, fato este que significou a aquisição de uma maior liberdade em relação aos comportamentos e significados previamente estabelecidos. Em nossos últimos encontros, com uma maior apropriação de suas possibilidades existenciais, relatava se sentir mais “leve e

desapegada”. Já não via com maus olhos o fato de não corresponder às expectativas de seu pai, bem como a possibilidade de passar talvez algum tempo solteira. Estava conduzindo bem seus estudos, embora ainda não tivesse se decidido, efetivamente, se terminaria ou não a graduação em biologia.

Acreditamos poder exemplificar, neste breve relato, o vínculo anteriormente citado entre a condição de sofrimento e adoecimento psíquico com a questão da liberdade do *Dasein*. Como observamos, a restrição de sentido ocorre mediante a própria condição de abertura do *Dasein* – sua liberdade – e advém da nossa incapacidade de suportar o indeterminado e a ausência de sentido. Conforme as tendências de fechamento próprias ao “estado de queda”, o *Dasein* busca, de início e na maior parte das vezes, assegurar-se de um contexto de sentido no qual esteja familiarizado e a partir do qual determinadas possibilidades existenciais se destacam em detrimento de outras. No caso de Maria, as possibilidades factuais com as quais lidava, as verdades de sua experiência, referiam-se sempre à sensação de insegurança diante do que não podia prever. A incerteza revelava-se para ela frequentemente com um aspecto “ameaçador”. Em seu cenário existencial, tudo o quanto fosse indeterminado apresentava-se possivelmente como ameaça, devendo, portanto, ser evitado. Acreditamos poder afirmar que aí se encontrava sua restrição de sentido, sendo esta a única verdade com a qual podia lidar no momento. Mais uma vez, nos interessa destacar que, quando tratamos da questão da verdade, nos referimos ao sentido originário que Heidegger se ocupou a resgatar. Portanto, nossa intenção não é de forma alguma remontar à sua acepção tradicional – *addequatio* –, uma vez que não nos interessa agora discorrer acerca de realidades simplesmente dadas e suas representações subjetivas. Pelo contrário, queremos justamente trazer à tona aquele outro sentido de verdade mais inaugural – o desencobrimento –, cuja essência é a própria liberdade humana. Assim, Maria parecia encontrar-se restrita a este modo específico de realizar a experiência, só podia deixar vir à luz esta possibilidade existencial. Contudo, mesmo constituindo sua existência em territórios que considerava seguros, desviando-se de seu próprio ser-no-mundo, parece que algum sentido de “débito” se fazia presente. De alguma forma, algo parecia conclamá-la a assumir seu poder-ser mais próprio. Nossos encontros se iniciaram ante este tensionamento entre suas estratégias defensivas e encobridoras (no caso, o recurso à ingestão de alimentos) e a emergência do “clamor” por assumir seu poder-ser mais próprio. Nos parece lícito interpretar que advinha daí seu sofrimento.

É importante ressaltar que não devemos confundir o caractere existencial da angústia descrito por Heidegger com as manifestações ônticas que encontramos nos consultórios de psicoterapia. A reflexão heideggeriana se concentra nos aspectos ontológicos da existência,



sendo o discurso sobre a disposição da angústia, portanto, uma descrição das condições de possibilidade dos fenômenos ônticos com os quais lidamos na psicologia clínica. O sofrimento e o adoecimento psíquico, tal como se apresentam na psicoterapia, não são senão manifestações possíveis deste existencial originário.

A angústia, em sentido ontológico, remonta à própria condição de estar-aberto do *Dasein*, à sua pura possibilidade de significação, embora seja, num plano ôntico, experimentada como “fechamento” ou “estreitamento” (devido à identificação e restrição existencial) que engendra a experiência de sofrimento. Assim sendo, ao mesmo tempo em que a angústia existencial pode manifestar-se onticamente na forma de adoecimento e sofrimento psíquico, é afinado na disposição da angústia que o *Dasein* encontra a possibilidade de romper com as estruturas prévias de significação, vislumbrando, por conseguinte, novas possibilidades de sentido que ensejam inaugurar projetos existenciais autênticos. Esta dinâmica existencial descrita por Heidegger é o que nos faculta falar em processos de singularização, isto é, como espaço de constituição de uma significação própria e singular, uma vez que, afinado na angústia, o *Dasein* encontra sua possibilidade de abertura privilegiada onde, transpondo a “condição de queda”, revela a autenticidade e a inautenticidade como possibilidades de seu ser.

Conforme Heidegger descreve ontologicamente, toda angústia é, por fim, angústia com a morte. No entanto, quando nos referimos às práticas clínicas, remontamos ao contexto ôntico e isto não pode significar que as manifestações do caractere ontológico da angústia envolvam uma “tomada de consciência” em relação à iminência da morte. O discurso sobre o ser-para-morte é ontológico e se identifica muito mais com a possibilidade de reconhecimento de que nenhuma das possibilidades existenciais às quais aderimos é definitiva, ou seja, que aquilo que somos se encontra sempre em jogo na existência. A importância do caractere ser-para-morte é que possibilita as possibilidades, as faz aparecer originariamente como tais, colocando-as na posse do *Dasein*, uma vez que as insere no contexto sempre aberto do projeto próprio da existência. Deste modo, não seria equivocado afirmar que a prática clínica psicológica se constitui, neste viés, como um espaço aberto à livre emergência de sentidos, à verdade originária, não estando nunca comprometida com a verdade de uma representação “correta”.

Quando somos, portanto, tomados como um ente cujo modo de ser é simplesmente dado, que é o modo de compreensão característico do cotidiano impessoal e da representação científica, nos apreendemos enquanto substancialidade e, desta maneira, nos definimos a partir de características que cremos ser inerentes a nós, encobrendo o contexto relacional que

as possibilita. Dessa maneira, percebemos as características que manifestamos como nossas propriedades intrínsecas, ignorando que são sustentadas pela maneira como nos relacionamos com nosso existir. Ao nos identificarmos com a concepção de sujeito (substância psíquica) oriunda da tradição, encerramos uma compreensão de nós mesmos onde as mudanças e transformações não se apresentam como possibilidade, pois ignoramos que o horizonte de constituição do *Dasein* é o próprio tempo. A atmosfera psicoterapêutica é um espaço que fornece condições aos processos de transformação e mudança do *Dasein*, na medida em que suspende as verdades do impessoal e da representação científica que constituem sua abertura ao mundo, permitindo que os fenômenos que se revelam no diálogo clínico sejam reconhecidos não como suas características inerentes, mas, senão, como simples relações com o mundo.

Deste modo, quando procuramos a ajuda de um psicólogo para nossas demandas de sofrimento, não podemos dizer que “resolvemos o problema” simplesmente nos livrando daquilo que supostamente o causava, mas, antes de tudo, porque nos livramos das restrições de possibilidades que fomentavam aquela maneira específica de realizar a experiência. Não se trata, portanto, de uma intervenção nos moldes da medicina que, uma vez identificada a causa “objetiva” do adoecimento, utiliza-se de procedimentos técnicos específicos para eliminá-lo. Mas, sobretudo, trata-se de um encontro entre terapeuta e cliente onde juntos conduzem um trabalho de interpretação pelo qual destecem e re-tecem a trama que propicia aquele fenômeno restritivo e o superam não por terem suprimido-lhe as causas, mas por ele não mais poder se sustentar quando se encontrou uma nova forma de relacionar-se com ele. A dinâmica terapêutica consiste, portanto, na dissolução dos núcleos de sentido que são condição ontológica de possibilidade para as experiências de sofrimento e adoecimento.

Nosso intuito aqui é pensar as contribuições do pensamento heideggeriano às práticas clínicas psicológicas. Deste modo, cremos ser importante nos aproximarmos da discussão sobre a serenidade do pensamento. A possibilidade de uma clínica fenomenológica se realiza em proximidade com a atitude da serenidade que apresentamos anteriormente; nela encontramos elementos que podem contribuir na elaboração de um cuidado clínico atento ao sentido do ser, sobretudo no que concerne aos desígnios da técnica moderna. Essa aproximação entre a serenidade do pensamento e a prática psicológica clínica de postura fenomenológica se traduz em trazer à tona o esforço de manter viva a reflexão sobre o ser que está sendo gradativamente suplantada no destino histórico da humanidade. Cabe ressaltar, contudo, que não pretendemos nos opor à utilização de artifícios técnicos no cuidado terapêutico, mas tão somente afirmar que os procedimentos técnicos modernos não suprimem

a necessidade da meditação sobre o sentido dos fenômenos, pelo contrário, é justamente o que a reafirma, na medida em que todo decompor, derivar e explicar mediante sequências determinístico-causais são operações simplesmente destituídas de significado em si mesmas.

Nos movendo na contramão das tendências contemporâneas de objetivação, pensar as contribuições do pensamento heideggeriano às práticas clínicas psicológicas não implica em sustentar a fenomenologia-hermenêutica como mais uma teoria psicológica, sequer como uma nova técnica terapêutica. A postura clínica que pretendemos desenvolver possui afinidades com a disposição da serenidade, na medida em que, por meio dela, buscamos manter aberta e sustentar a possibilidade de realizar uma meditação sobre o sentido do ser. A disposição “serena” nos interessa por representar uma atitude onde a utilização de artifícios técnicos não verifique uma possibilidade absoluta das práticas clínicas psicológicas, isto é, onde a aplicação técnica não configure, portanto, o único âmbito de atuação possível àqueles que se prestam a realizar um trabalho de acompanhamento psicológico.

Adotar uma escuta clínica de postura fenomenológica não equivale, portanto, à utilização de uma nova técnica terapêutica, mas, antes de tudo, implica em conquistar uma abertura mais ampla diante da determinação técnica do mundo contemporâneo, onde as práticas psicológicas clínicas são concebidas, amplamente, como espaço de aplicação técnica. A reflexão sobre o ser empreendida por Heidegger evidencia que nenhuma perspectiva ou conhecimento é absoluto ou definitivo senão que se constitui a partir de um espaço sócio-histórico que é, sobretudo, temporal.

Justamente a fenomenologia revela que também este relacionamento tecnocrata com o mundo não é um mero e arbitrário artifício dos homens, mas um destino na história do homem. (...) Por outro lado, um envolvimento decisivo com a fenomenologia cria um relacionamento mais livre com o destino da tecnocracia e permite ver que ela é a apenas um relacionamento com o mundo entre muitos outros possíveis. Assim não somos mais obrigados a entender a tecnocracia como sendo o absoluto, o melhor, o definitivo, a verdade pura e simples. Mas reconhecemos então que a tecnocracia, hoje ainda dominante, deve solicitar os homens em proporção moderada e decerto não definitivamente (BOSS, 1981, p. 63).

A objetivação necessária à representação científica é, sem dúvida, importante e até mesmo necessária ao modo de vida moderno, muito embora a dinâmica psicoterapêutica não se reduza à execução de procedimentos técnicos pré-determinados. A serenidade do pensamento nos interessa, pois mantém um distanciamento em relação às perspectivas que pretendem pré-determinar e objetivar a condição humana, propiciando uma outra

possibilidade de atuação clínica que não se restringe ao domínio da objetivação. O propósito de dialogarmos com o pensamento heideggeriano, sobretudo no que concerne à ciência e à técnica moderna, é reunir elementos que nos permitam estabelecer uma relação não alienada com as teorias psicológicas, podendo dimensionar sua importância em articulação a uma perspectiva histórica.

A disposição serena, mantendo aberto o espaço para a reflexão sobre o sentido do ser, reitera a possibilidade de uma atenção clínica que não retire todos os seus parâmetros e medidas do interior do horizonte técnico moderno, apresentando uma outra atitude e disponibilidade às práticas psicológicas clínicas que não privilegia, a princípio, nenhuma possibilidade, uma vez que não consiste na espera ou reconhecimento de algo já determinado. Neste sentido, a disposição da serenidade é um aguardar, uma abertura ao que se revela por si mesmo, é um deixar-ser que, assumindo o mistério, não se cristaliza e tampouco enfatiza nenhuma forma privilegiada de desencobrimento. O “aguardar sereno” mantém-se próximo da experiência de sentido e a conserva justamente por não esvaziá-la ao guiar-se pela expectativa de reconhecer os conteúdos já determinados pela ciência. Boss (1994, p. 112), ao pensar a serenidade em sentido ôntico, afirma que:

Ela pode dar à existência humana o tipo de receptividade que permite ver na mais brilhante luz a significância e a conexão de cada fenômeno em sua própria revelação. Essa serenidade é a clareira e a abertura na qual o ser humano está emocionalmente conectado à tudo que encontra, não querendo ter as coisas em seu poder, mas contente em deixar elas serem e revelarem-se por si mesmas.

O que a reflexão fenomenológica pode acrescentar à clínica psicológica é, sobretudo, a possibilidade de pensarmos em uma perspectiva mais abrangente, recuando a um ponto anterior em relação às determinações do horizonte moderno e possibilitando, assim, que nos posicionemos também de forma distinta em relação às concepções de eficácia e eficiência que circulam no interior deste horizonte. Podemos, desta forma, nos deslocar da lógica cotidiana de eficácia e eficiência que se pauta pela obtenção de efeitos e resultados específicos no cuidado psicoterapêutico. Este distanciamento em relação às expectativas de controle e previsibilidade dos fenômenos que se dão na clínica nos fornece uma postura diferenciada que pode ser significativa, na medida em que, a assumindo, oferecemos algo distinto da reprodução dos padrões hegemônicos sedimentados no impessoal. Sá (2002, p. 355) nos esclarece que:

Com relação à clínica, também não se poderia pensar este tipo de “caminho” como um método ou técnica no sentido usual, antes como uma postura de desapego para a qual nada se encontra a priori supervalorizado nem excluído a partir de uma postulação teórica de fundamentos, a atenção serena seria uma disposição de abertura que não exclui por princípio possibilidade alguma, nem mesmo aquela da intervenção técnico-científica, embora aqui já descaracterizada em sua pretensão de hegemonia e superioridade.

A meditação de forma alguma se propõe a substituir a técnica como forma mais eficiente de cuidado terapêutico. Não se trata aqui de tentar modificar o que é hegemônico e sim fornecer a possibilidade de realizar outro modo de experimentar a determinação técnica do mundo, que também produz efeitos ainda que não esteja comprometida com nenhuma concepção corrente de eficácia ou eficiência, permitindo que surjam outras soluções para os “impasses” que se apresentam na clínica.

Atuarmos em uma perspectiva que não é da eficiência abre a possibilidade de correspondermos de outro modo àquilo que se apresenta nos encontros terapêuticos que não é o da operação que visa resultados, mas corresponder ao que se revela, ao sentido da experiência, de modo que este corresponder nunca é um servir para uma finalidade específica, embora, ainda sim, seja um modo de atuação clínica. Sabemos que a reflexão ontológica não pode solucionar todas as situações da existência, mas permite que nos posicionemos de outra maneira em relação a elas. A proposta fenomenológica não se constitui, em suma, como uma nova teoria psicológica, mas como um convite a uma outra experiência ou outra atitude em relação à atuação clínica. Por esta razão, não se propõe como uma nova área dentre outras do conhecimento científico, senão como um outro modo de estar e atuar na psicologia clínica.

Nesse sentido, como pretendemos sustentar inicialmente, podemos pensar que o processo da clínica psicoterapêutica seja, em última instância, um movimento de flexibilização e ampliação das estruturas de sentido que compõe o horizonte existencial de cada *Dasein*; ampliação do âmbito de liberdade do co-responder às situações com as quais se deparam ao longo da existência. Como afirma Boss:

Se a prática psicoterápica se orientar num relacionamento fenomenológico com o mundo, então ela pode recuperar sua própria natureza e essência. Sua essência consiste no fato de mesma ser livre e de permitir aos homens tornarem-se livres dentro dela. Como psicoterapeutas queremos, no fundo, libertar todos os nossos pacientes para si mesmos (BOSS, 1981, p. 61).

A clínica, neste viés, também pode ser compreendida como uma busca pela verdade, mas a verdade da qual estamos falando não pode ser a verdade da representação científica, a

verdade como mera adequação do juízo humano aos “fatos” da realidade. Conforme nos esclarece Sá (2009, p. 12):

O desvelamento dos entes no aberto do mundo é um traço ontológico do ser-aí humano, aquele que Heidegger denominou como cuidado. A existência, como modo de ser do homem, caracteriza-se por ser originariamente apropriada pela verdade como desvelamento. Esta compreensão de verdade, como correspondência desveladora do que nos vem ao encontro no mundo, encontra-se, assim, em íntima conexão com a liberdade. O quanto uma existência pode deixar vir à luz em sua abertura de mundo, nunca depende apenas da investigação de fatos e de raciocínios lógicos, mas, essencialmente, do quanto é livre. Nas práticas psicoterapêuticas de inspiração fenomenológico-existencial, estas concepções de verdade e liberdade trazem consequências fundamentais. Todos os fenômenos abordados pelo campo da psicopatologia interessam à clínica fenomenológica enquanto restrições do livre âmbito de poder-ser que caracteriza ontologicamente o ser-aí (Dasein). A verdade em jogo na relação clínica não é a verdade impessoal da representação correta, mas os modos de desvelamento de sentido que a existência realiza enquanto abertura e suas restrições. As estruturas de sentido que geram sofrimento não são corrigidas através de concepções mais adequadas à realidade. O que produz sofrimento não é a sua incorreção lógica ou factual e, sim, a redução de possibilidades de sentido que impõem ao campo existencial, isto é, a restrição da liberdade.

O encontro com a verdade na terapia não se trata, portanto, de encontrar a verdade sobre uma suposta realidade dada, mas, sobretudo, é a busca de uma verdade que é desvelada na produção de novos sentidos, que somente são possíveis de acordo com a abrangência da “abertura ao mundo” que nós mesmos somos, pois aquilo que pode se dar à nossa abertura de mundo depende essencialmente do quanto somos livres. A dinâmica terapêutica é, também, deste modo, esta busca pela verdade, cuja essência é a liberdade ontológica existencial do *Dasein*, que possibilita a produção – *poiésis* – de outras possibilidades existenciais.

O pensamento meditante se vincula à psicologia clínica de postura fenomenológica, na medida em que visam resgatar o âmbito de pertencimento dos fenômenos humanos: a compreensão dos sentidos e as possibilidades de relacionamento. Nesta perspectiva, buscamos pensar a clínica psicológica como um espaço de liberdade, isto é, de abertura à livre emergência dos fenômenos e à apropriação de sentido, considerando o existir humano ao modo do poder-ser. A atitude que caracteriza a postura clínica fenomenológica possui afinidades com a disposição serena a partir da qual os encontros terapêuticos podem se desenrolar, suspendendo a verdade do cotidiano impessoal e do conhecimento científico e desconstruindo, assim, as pretensões de controle e certezas nas intervenções terapêuticas, na medida em que buscamos pensar que o “terapêutico” na atuação clínica não consiste

necessariamente na aplicação de recursos e procedimentos técnicos, mas, antes, no movimento de apropriação dos modos de ser do *Dasein* e da interpretação de mundo que ele mesmo é, fomentando, assim, sua liberdade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso intuito com este trabalho consistiu em elucidar as considerações do filósofo Martin Heidegger acerca da liberdade humana, articulando questões referentes ao exercício da psicologia clínica. Buscamos demonstrar, apoiados em uma perspectiva fenomenológico-hermenêutica, o vínculo entre a questão da liberdade humana e os fenômenos de sofrimento e adoecimento psíquico, com os quais lidamos na *práxis* psicoterapêutica. O alcance de nosso objetivo necessitou trilharmos um percurso pelo campo da filosofia heideggeriana, almejando reunir elementos que nos permitissem assumir uma postura crítica acerca da hegemonia técnico-científica no contexto das práticas clínicas psicológicas, facultando-nos, por conseguinte, adotar uma atitude diferenciada na condução dos atendimentos, na medida em que assumimos uma postura mais livre no que respeita às determinações “técnicas” do mundo contemporâneo.

O raciocínio fenomenológico elaborado por Heidegger se revelou de fundamental importância na articulação de nossa problematização, haja vista que suas reflexões distanciam-se do legado da tradição metafísica que, segundo suas análises, vige ainda no pensamento científico moderno e nas estruturas sedimentadas da existência cotidiana. Nos propusemos a pensar a existência humana enquanto poder-ser – abertura de possibilidades –, realizando um esforço por efetuar uma certa “liberação” ante a tradição do pensamento que nos abre e regula as possibilidades de compreensão do ente em sua totalidade. Ao desenvolvermos este trabalho, procuramos nos posicionar junto às reflexões heideggerianas, considerando a existência como devir, em seu constituir-se no horizonte da temporalidade, não o confundindo nunca com o sentido do simplesmente dado, como algo passível de determinação e objetivação prévias. Se nos valemos do *insight* filosófico de Heidegger, a saber, admitir o modo de ser do homem enquanto *Dasein*, esta opção repercute na maneira como compreendemos os processos de adoecimento psíquico e se reflete, conseqüentemente, na atitude que assumimos frente às situações psicoterapêuticas.

O que pretendemos evidenciar, portanto, com o *Dasein* heideggeriano é que o modo de ser do homem é estar constantemente investindo sob um espaço relacional que nunca é simplesmente dado uma vez que se constitui na história e se perfaz, portanto, numa dinâmica temporal. Assim sendo, compreender os fenômenos de adoecimento psíquico à luz da fenomenologia-hermenêutica não se cumpre nos eximindo de refletir sobre o horizonte histórico de sentido no qual nos situamos, visto que as situações de enfermidade não são consideradas meramente como perturbações de um suposto funcionamento “intrapíquico” de um sujeito já dado, senão que estas se vinculam à condição de abertura do *Dasein*, isto é, à própria liberdade humana, configurando limitações ou restrições de seu horizonte existencial.

A questão da liberdade, no entanto, não se resume aos fenômenos de sofrimento ou adoecimento da existência. Heidegger dedica seu pensamento também à problematização da determinação do mundo à luz da técnica moderna, procurando alçar modos mais livres de co-responder ao destino histórico que se nos descortina. Mediante o questionamento acerca da essência da técnica, pudemos aclarar o acontecimento (*Ereignis*) que constitui nossa abertura ao mundo, nos facultando participar do envio de nosso destino sem, contudo, nos tornarmos cegos à sua essência e fundamento: a própria dinâmica do desencobrimento. Elucidar as determinações “técnicas” do mundo contemporâneo, redimensionando historicamente (*Geschichte*) o horizonte de sentido no qual vivemos, significa, por fim, poder conquistar maior liberdade em relação àquilo que nos solicita e vem ao encontro.

Se a determinação fundamental do mundo contemporâneo é a técnica moderna, devemos poder considerar, primeiro, que a própria psicologia, na medida em que é uma disciplina científica, retira sua condição de possibilidade no interior deste horizonte histórico, muito embora a existência humana não se limite às objetivações propostas pelo modo de conhecer científico-natural, devido ao fato de que sua característica mais fundamental é estar sempre em jogo no próprio tempo. Assim sendo, nos pareceu coerente trazer à tona a problematização sobre a “redução técnico-científica” dos fenômenos que vigora nos dias de hoje, uma vez que, pensando historicamente, podemos constatar que nenhum conhecimento ou perspectiva é último ou definitivo. À vista disto, não julgamos equivocado admitir que o modo de conhecer técnico-científico nos fornece um solo rico em possibilidades de atuação clínica, conquanto isto não signifique que toda dinâmica psicoterapêutica deva necessariamente ser arbitrada por ele, reduzindo-se a seus parâmetros e medidas. Como acreditamos ter deixado claro, não nos interessa, pois, rejeitar as teorias psicológicas ou técnicas terapêuticas, mas tão somente adotar uma postura onde, caso as utilizemos, não nos afastemos da experiência do sentido, esvaziando-a em favor da utilização acrítica e irrefletida



de técnicas e procedimentos pré-determinados.

Ao nos aproximarmos das meditações heideggerianas, alcançamos uma perspectiva mais abrangente em relação às determinações do pensamento calculante, visto que não nos mantemos unilateralmente inseridos no domínio de suas representações. Pensar o sentido nos convida a um outro estar-no-mundo mais livre para responder às solicitações de nosso horizonte histórico, sem privilegiar uma forma determinada de desencobrimento, sem subordinar nossas possibilidades de compreensão dos fenômenos aos critérios de mensuração da apreciação técnico-científica, que se pretende reivindicar para si o lugar hegemônico do saber.

Nesta conjectura, entendemos ser importante pensar a técnica e a ciência moderna considerando seu aspecto histórico e reconhecendo as limitações inerentes a estes saberes, o que se reflete, no âmbito da clínica psicológica, em não promover as teorias psicológicas a patamares absolutos ou lugares preponderantes da verdade. Se, portanto, nos parece coerente refletir sobre nosso destino histórico, isto se deve porque a compreensão que podemos lançar sobre os fenômenos de enfermidade e as manifestações de sofrimento psíquico revelam-se também amplamente determinadas pelas possibilidades fornecidas a partir do horizonte de sentido no qual nos encontramos.

Meditar sobre o problema da liberdade a partir de nossa existência e de nossas experiências clínicas, ensejou o aparecimento das questões com as quais nos envolvemos neste trabalho. Mediante nosso contato com o pensamento de Martin Heidegger, nos acercamos de reflexões que cremos ser caras também ao exercício psicoterapêutico, haja vista que este, conforme entendemos, não se limita à aplicação de procedimentos técnicos bem definidos, mas se dá também em conexão com um movimento de apropriação dos sentidos que compõem a “abertura de mundo” humana, ampliando seu campo existencial de possibilidades e fomentando, portanto, sua liberdade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOSS, M. **Angústia, Culpa e Libertação**: ensaios de psicanálise existencial. 3. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1981.

\_\_\_\_\_. **Existencial foundations of medicine & psychology**. New Jersey: Jason Aronson Inc, 1994.

CABRAL, A. M. **A mãe das verdades**: a originalidade e a originariedade do conceito de verdade em Heidegger. Rio de Janeiro: Maanaim e Adinvest, 2004.

FEIJOO, A. M. L. C. **A escuta e a fala em psicoterapia**: uma proposta fenomenológico-existencial. 2. ed. Rio de Janeiro: IFEN, 2010.

\_\_\_\_\_. **A existência para além do sujeito**: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. Rio de Janeiro: Edições IFEN: Via Verita, 2011.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Ensaio e Conferências**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 11-38.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o Humanismo**. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

\_\_\_\_\_. Ciência e pensamento do sentido. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Ensaio e Conferências**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 39-60.

\_\_\_\_\_. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a essência da verdade. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Conferências e escritos filosóficos / Martin Heidegger**. São Paulo: Nova Cultural, 1979. p. 117-135. (Coleção: Os Pensadores).

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia**. Porto: Rés, 1986.

SÁ, R. N. A psicoterapia e a questão da técnica. **Arquivos brasileiros de psicologia**, n. 4, Instituto de Psicologia, UFRJ, p. 348-362, 2002.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: MORATO, H.T.P., BARRETO, C.L.B.T., NUNES, A.P. **Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológico existencial: uma introdução**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.

\_\_\_\_\_. Práticas Psicológicas clínicas, verdade e liberdade: reflexões fenomenológicas. IX Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições. **Atenção Psicológica: Fundamentos, Pesquisa e Prática**. Recife: UNICAP, 2009.