



Universidade de Brasília – UnB

Instituto de Psicologia

**HEIDEGGER E LACAN:
A LINGUAGEM DO PONTO DE VISTA ONTOLÓGICO
E DA PRÁTICA ANALÍTICA**

Ívena Pérola do Amaral Santos

**Brasília-DF
2009**



**Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Psicologia**

**HEIDEGGER E LACAN:
A LINGUAGEM DO PONTO DE VISTA ONTOLÓGICO
E DA PRÁTICA ANALÍTICA**

Ívena Pérola do Amaral Santos

**Tese apresentada ao Instituto de
Psicologia como requisito parcial à
obtenção do grau de Doutor em
Psicologia Clínica e Cultura.**

**Orientador: Prof. Dr. Norberto
Abreu e Silva Neto.**

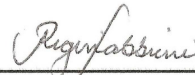
Brasília, março, 2009

**Heidegger e Lacan:
A Linguagem do Ponto de Vista Ontológico
e da Prática Analítica**

Tese defendida e aprovada pela banca examinadora constituída por:




**Presidente: Prof. Dr. Norberto Abreu e Silva Neto
Universidade de Brasília - UnB**



**Membro: Profa. Dra. Regina Fabbrini
Pontifícia Universidade Católica - PUC/SP**



**Membro: Profa. Dra. Maria do Rosário Dias Varella
Universidade Paulista - UNIP**

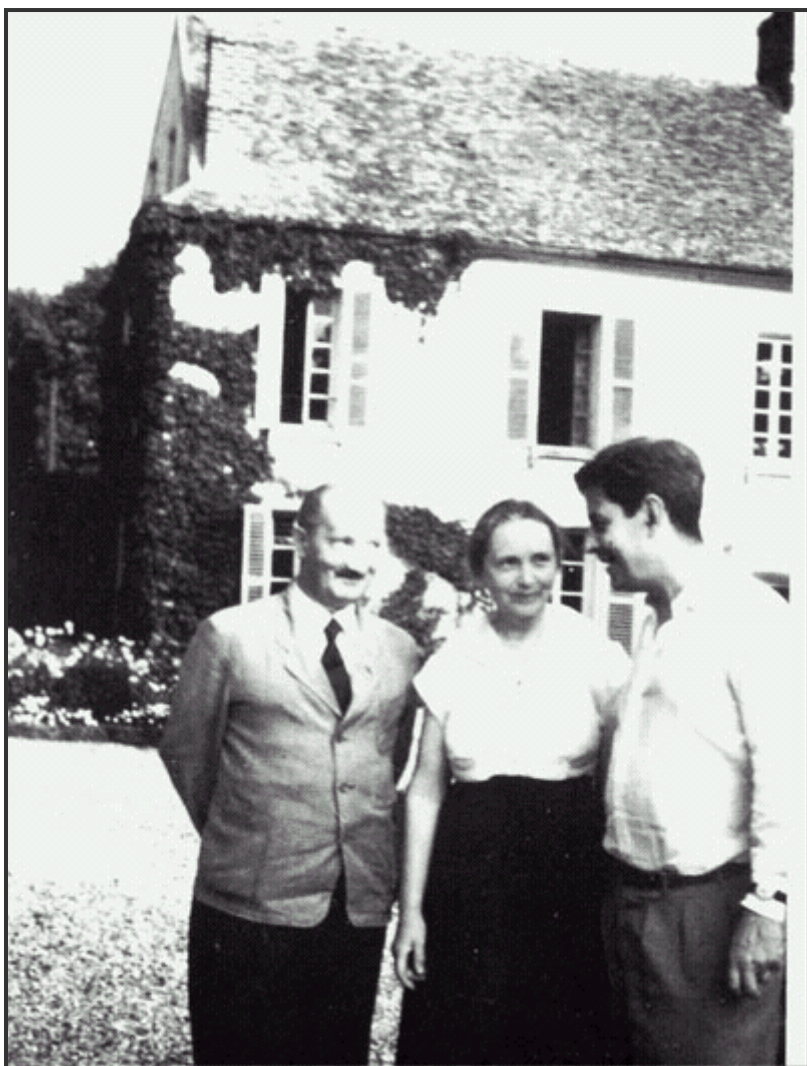


**Membro: Profa. Dra. Daniela Scheinkman Chatelard
Universidade de Brasília - UnB**



**Membro: Prof. Dr. Gerson Brea
Universidade de Brasília - UnB**

**Suplente: Profa. Dra. Maria Izabel Tafuri
Universidade de Brasília - UnB**



Heidegger e sua esposa, hóspedes de Lacan (1955).

*Para minha filha
Vitória Luisa.*

AGRADECIMENTO

Aos meus pais, que me apoiaram e torceram por mim durante todo o tempo em que estive envolvida com este empreendimento. À minha sogra, cujo apoio efetivo, cuidando constantemente da minha filha ainda tão pequena e dependente, foi fundamental para que eu tivesse tempo para me dedicar à elaboração desta tese. E ao meu marido Márcio que, num momento de desânimo meu, disse-me: “eu quero que você termine esse trabalho, seus pais querem, seu professor quer. Por nós, vá até o fim!”. Aliás, meu marido e minha filha foram muitas vezes privados da minha presença e da minha dedicação, mas representaram para mim fonte constante de inspiração e de vontade para concretizar este estudo.

Agradecimento especial aos amigos João Piccino e Maria do Rosário Dias Varella pela ajuda na confecção do *abstract* e do *résumé*, respectivamente.

Agradeço aos professores Dr. Luiz Carlos Nogueira (*in memoriam*) e Dr. Norberto Abreu e Silva Neto por terem acreditado, cada qual a seu tempo, no meu projeto de pesquisa.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que, na qualidade de agência nacional de fomento à pesquisa, forneceu-me o financiamento necessário para a execução desta pesquisa.

E, finalmente, ao corpo docente e à coordenação do Programa de Estudos Pós-graduados em Psicologia da UnB/DF, pela excelente qualidade dos cursos oferecidos.

RESUMO

Este estudo busca encontrar na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, formulada a partir do entendimento de que o inconsciente estrutura-se como uma linguagem, elementos que correspondam às análises efetuadas por Martin Heidegger da estrutura do *Dasein* e sobre a questão do Ser. Por se tratarem de âmbitos conceituais distintos, uma exposição sobre a diferença entre o ontológico e o ôntico mostra-se necessária, e esta é apresentada a partir do pensamento heideggeriano. Após a exposição da teoria da linguagem que cada autor propõe, buscar-se-á responder a pergunta sobre a possibilidade de uma aproximação entre ambos, tendo-se em mente que eles não se equivalem nem se subordinam, como também não representam um a continuidade do outro. O que anima o presente estudo é a visão de homem comum aos dois autores: seja ele *Dasein* ou sujeito, o homem não permite uma interpretação naturalizante nem substancializadora. Os principais textos utilizados foram *Ser e Tempo* e *Seminários de Zollikon*, de Heidegger, e *Escritos* e os seminários de 1955 a 1969, de Lacan. Para este estudo foi realizada uma pesquisa bibliográfica, donde se constatou que há poucas referências que tratam de um diálogo entre Heidegger e Lacan, pelo menos na língua portuguesa. O que se concluiu foi que, nos primeiros anos do ensino de Lacan, Heidegger de fato é presença constante em suas elaborações, particularmente quanto à linguagem ser o que constitui o sujeito enquanto reveladora da verdade em relação ao seu desejo. As divergências conceituais e metodológicas que efetivamente ocorrem não são consideradas para que se garanta a integridade de cada pensador no seu campo de investigação.

Palavras-chave: Heidegger, Lacan, linguagem, fenomenologia hermenêutica, psicanálise.

ABSTRACT

This paper intends to find in Jacques Lacan's psychoanalytic theory, formulated from the understanding that unconsciousness is structured as a language, elements that correspond to analysis accomplished by Martin Heidegger of the structure of Dasein and about the question of Being. Dealing distinct conceptual scopes, an exposition about the difference between ontological and ontic is necessary and is presented from Heidegger's thinking. After exposing the theory of language that each author propose, an answer is searched on the question about the possibility of an approximation between them, keeping in mind that they are not equivalent nor subordinating, as they do not represent a continuity involving one or another. What animates the present study is the concept of human being usual to both authors, being it the Dasein or the subject, human beings do not allow a naturalizing nor substantialize interpretation. The main texts used are Heidegger's Being and Time and Zollikon Seminars and Lacan's Écrits and the seminars from 1955 until 1969. To this study was realized a bibliographic research, in which it was concluded that are few bibliographic references, at least in Portuguese, of a dialog between Heidegger and Lacan. The conclusion is that, in the first years of Lacan's taught, Heidegger is, in fact, a constant presence in his thinking, particularly in the language that constitutes the subject, as a revealer of truth relative to his desire. The conceptual methodological divergence that effectively occurs is not considered to assure each thinker's integrity in his arena of investigation.

Keywords: Heidegger, Lacan, language, hermeneutic phenomenology, psychoanalysis.

RÉSUMÉ

Cette étude il cherche trouver dans la théorie psychanalytique de Jacques Lacan, formulé à partir de l'accord dont l'inconscient structure comme une langage, éléments qui correspondent à eux tu analyses effectuées par Martin Heidegger de la structure du Dasein et sur la question de l'Être. S'agir de contextes conceptuels distincts, une exposition sur la différence entre l'ontologique et ontique se montre nécessaire, et celle-ci est présentée à partir de la pensée heideggerienne. Après une exposition de la théorie de la langage que chacun propose, il se cherchera répondre à la question sur la possibilité d'une approche entre les deux, en ayant à l'esprit que ils ne s'équivalent pas ni se subordonnent, comme ils ne représentent aussi pas une continuité de l'autre. Ce qu'anime présente étude est la vision d'homme commun aux deux auteurs : soit il Dasein ou sujet, l'homme ne permet pas une interprétation naturalisé ni substantiel. Les principaux textes utilisés ont été Être et Temps et Séminaires de Zollikon, de Heidegger, et Écrits et les séminaires de 1955 à 1969, de Lacan. Pour cette étude est réalisée une recherche bibliographique, dont il s'est constaté qu'il y a peu de références qui traitent d'un dialogue entre Heidegger et Lacan, pour le moins dans la langue portugaise. Ce que s'est conclu a été que, dans premières années de l'enseignement de Lacan, Heidegger en fait est présence constant dans leurs élaborations, particulièrement combien à la langage être ce qui constitue le sujet tant que révélateur de la vérité concernant son désir. Les divergences conceptuelles et méthodologiques qui efficacement se produisent sont considérées pour que se garantisse l'intégrité de chaque penseur dans son champ de recherche.

Mots clés : Heidegger, Lacan, langage, phénoménologie herméneutique, psychanalyse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A) Apresentação	1
B) Justificativa	5
C) Estrutura	7

CAPÍTULO 1

POR UMA ONTOLOGIA REGIONAL QUE ESCAPE AO ESPÍRITO TÉCNICO

1.1 – Uma Ontologia Regional à Luz da Filosofia Heideggeriana	9
1.2 – Sobre Método: fenomenologia hermenêutica e exploração ôntica	23
1.3 – Mundanidade e Instrumentalidade	43
1.4 – O <i>Zeitgeist</i> Atual: a época da técnica moderna	51

CAPÍTULO 2

HEIDEGGER E A LINGUAGEM COMO MORADA DO SER

2.1 – Compreensão de Ser e Disposição: modos constitutivos do aí	62
2.2 – Discurso e Falatório no Cotidiano do Ser-Em	75
2.3 – A Linguagem é a Casa do Ser	84
2.4 – Ética e Técnica. Ou Técnica e Ética?	91

CAPÍTULO 3

LACAN E O INCONSCIENTE ESTRUTURADO COMO UMA LINGUAGEM

3.1 – A Ordem Simbólica na Constituição do Sujeito	97
3.2 – A Linguagem é Condição do Inconsciente, e Este é o Discurso do Outro	102
3.3 – Saber e Verdade	116

CAPÍTULO 4

HEIDEGGER E LACAN: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL?

4.1 – Inconsciente e Linguagem	125
4.2 – A Análise e sua Dimensão Ética	139
4.3 – Sobre a Morte e o Fim da Análise	143
4.4 – <i>Logos</i> e <i>Alhêteia</i>	150
4.5 – Uma Questão de Estilo?	158

CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
-----------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	172
---------------------	------------

INTRODUÇÃO

A) Apresentação

A Ciência se desenvolve em três níveis, pelo menos. A partir do exercício prático é possível fazer inferências oriundas da observação de situações novas, que requerem novas soluções. Essas soluções são alcançadas mediante a construção de teorias que explicam e oferecem formas de lidar com o problema. Contudo, essas mesmas teorias podem necessitar uma reavaliação num nível epistemológico. É nesse terceiro nível de construção do conhecimento que o presente estudo se enquadra, porém voltado para uma ontologia regional, visto nosso interesse filiar-se à dimensão ôntica da existência humana.

Martin Heidegger apresenta, nos *Seminários de Zollikon*, uma proposta de modelo de ciência dirigido à psicologia, à psicopatologia e à antropologia. Segundo Heidegger, a especificidade do ser do ente humano não permite ter o modelo das ciências da natureza – positivista, dualista, mecanicista e determinista – como base para o entendimento do homem concreto e para as aplicações próprias das Ciências Humanas. É certo que Heidegger incluiu nesse rol naturalista também a psicanálise. Entretanto, ele só debateu explicitamente com a psicanálise freudiana e, por isso, um diálogo com a psicanálise lacaniana pode resultar bons frutos. Não são poucos os autores que compartilham dessa idéia.

O abandono do fisicalismo freudiano por psicanalistas posteriores – destacando-se nesse particular Jacques Lacan –, possibilitou um estreitamento dos laços entre a psicanálise e a filosofia, especialmente a fenomenologia, fomentando uma revisão de seus pressupostos epistemológicos. (Raffaelli, 2006, p. 9)

O diálogo se dá, de início, através do texto *Discurso de Roma* – que Jacques Lacan escreveu sob a influência do texto *Logos* de Heidegger – posteriormente publicado sob o título *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*. Nele, o psicanalista francês faz um paralelo entre a *busca da verdade* heideggeriana com o *desvelamento do desejo* freudiano, tendo a linguagem como o significante que restitui o sentido do que está sendo dito mas que não se faz escutar.

Assim, em Lacan encontramos uma ligação explícita com o pensamento heideggeriano em um determinado momento de sua obra. Sabemos que o desenvolvimento posterior de Lacan a respeito da linguagem envereda-se por um caminho estruturalista próprio da lingüística saussureana, e mais recentemente a partir da lógica, o que corresponde a um abandono, pelo menos em parte, do pensamento heideggeriano utilizado anteriormente. Porém, é uma característica de Lacan utilizar-se de todo e qualquer sistema (filosófico, antropológico, lingüista, artístico, político) para benefício de seus analisandos, mantendo-se fiel tão somente à psicanálise.

Outra influência filosófica no pensamento lacaniano foi Hegel. Contudo, este pensador foi apresentado a Lacan por Kojève, cujas exposições sobre as teses hegelianas eram impregnadas por uma interpretação fortemente marcada pela filosofia heideggeriana. Esse fato nos anima ainda mais a considerar que Heidegger pode estar mais presente na obra de Lacan do que se supõe. Vejamos se isso se confirma.

Sabemos também que, antes mesmo de conhecer Hegel pela via kojèveniana e de se encantar com o pensamento heideggeriano, Lacan já havia entrado em contato com a fenomenologia no interior da própria psiquiatria.

É Elisabeth Roudinesco (1994) quem nos relata que, no início de sua carreira psiquiátrica, Lacan criticava a posição tradicional da psiquiatria de conceber a doença mental do ponto de vista nosográfico.

Ele propunha, então, uma compreensão fenomenológica da psicose, enfatizando a necessidade de considerar o desenvolvimento biográfico do sujeito em termos estruturais. Isto é, na etiologia da psicose era necessário levar-se em consideração o sujeito em sua relação com o tempo, com o espaço e com o meio, incluindo-se neste os outros seres humanos. Essa seria a estrutura componente da história existencial do psicótico que permitiria compreender e explicar sua doença. Para fundamentar essa idéia, Lacan apoiou-se nos trabalhos de Eugène Minkowski, primeiramente, e de Karl Jaspers, posteriormente.

Lacan também teve contato com as idéias de Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista de inspiração husserliana-heideggeriana, com quem manteve um acalorado debate. Lacan criticava o existencialismo sartreano de ser um novo cartesianismo, fundado na consciência e na liberdade. Para Lacan, não seria possível haver liberdade anterior ao inconsciente, menos ainda a plenitude de uma consciência intencional. Justifica que a consciência é descontínua porque o sujeito é igualmente descontínuo. Entretanto, há quem considere Lacan muito mais herdeiro da filosofia sartreana do que da heideggeriana, como comumente se coloca.

Dos psicanalistas de peso, apenas Lacan se valeu, explicitamente, de certas expressões de Heidegger, além de ter feito traduções de seus textos. Tudo indica, no entanto, que a filosofia subjacente de Lacan era essencialmente a de Sartre, recheada de pressupostos estruturalistas, ou seja, uma combinação de um certo existencialismo com uma ciência produzida no interior da tradição metafísica, ambos recusados por Heidegger. (Loparic, 1994, p. 28)

Diferente do que acontecia com Sartre, Lacan considerava positivamente outro existencialista: seu amigo Maurice Merleau-Ponty. No seminário *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*, Lacan tece comentários sobre a obra do filósofo *O Visível e O Invisível*¹, fazendo uso dela como fundo ontológico da pulsão escópica. Também lançou mão de outra obra do amigo, *Fenomenologia da Percepção*², para suas elaborações sobre o conceito de denegação. E mais: em seus *Outros Escritos* está publicada uma homenagem por

¹ MERLEAU-PONTY, M. (2003). *O Visível e O Invisível*, São Paulo: Perspectiva (trabalho original publicado em 1964).

² MERLEAU-PONTY, M. (2006). *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes (trabalho original publicado em 1945).

ocasião da morte do filósofo que se inicia quase como uma poesia: “Pode-se soltar o grito que nega que a amizade possa deixar de viver” (Lacan, 2003, p. 183).

As influências acima descritas não serão aprofundadas nas páginas que se seguirão. Nosso estudo restringe-se apenas àquelas que dizem respeito à influência heideggeriana. Contudo, essa breve excursão histórico-biográfica sobre os encontros lacanianos com a fenomenologia e o existencialismo nos serve, também, para corroborar que a nossa hipótese de uma possível aproximação entre Lacan e Heidegger é viável.

A “fenomenologia hermenêutica” deverá, pois, decifrar o sentido do texto da existência, esse sentido que precisamente se dissimula na manifestação do dado. E talvez encontraríamos aqui uma analogia com a psicanálise, que é também um deciframento da existência, uma elucidação do sentido profundo que trazem, sem conhecê-lo, os dados imediatos do psiquismo. (Dartigues, s/d, p. 132)

Claro está que o deciframento da existência pela fenomenologia hermenêutica tem como horizonte de investigação a questão ontológica do sentido do ser, ao passo que a psicanálise pergunta pela verdade do sujeito a partir das experiências concretas dadas na clínica, neste âmbito permanecendo. Essa diferença é marcada e pretendida neste trabalho desde o seu título: afinal, a linguagem sob o *ponto de vista ontológico* de Heidegger e a partir da *clínica psicanalítica* de Lacan é o que caracteriza nossa reflexão.

Essa delimitação do tema já indica que, no que diz respeito à psicanálise, nos restringiremos à teoria de Lacan, sem compará-lo a outros autores com os quais ele dialogou, tais como Melanie Klein e Winnicott. Também não trabalharemos Freud, apesar de sabermos que seria um estudo importante, já que, ao partir de Freud tendo como projeto o retorno ao sentido deste, Lacan acaba ultrapassando o texto freudiano e, assim, criando novos conceitos e novas interpretações para as antigas elaborações do pai da psicanálise. Todavia, é certo que este tema de estudo exige um trabalho minucioso, o que demandaria tempo e dedicação, configurando-se, assim, como um novo projeto de pesquisa. Portanto, tal como delimitamos o estudo filosófico-fenomenológico a Heidegger, também delimitaremos o estudo psicanalítico a Lacan.

Aliás, esta é uma das riquezas do pensamento lacaniano: ele possibilita, pelo cruzamento com diversos campos do saber e com vários pensadores destes campos, a abertura das mais variadas frentes de trabalho.

B) Justificativa

Nossa hipótese é que o trabalho que Lacan desenvolveu sobre a linguagem a partir da filosofia de Heidegger pode corresponder ao desdobramento – que o filósofo alemão afirmou ser necessário – da análise do *Dasein* para uma teoria psicológica sobre o homem concreto, sem que a passagem da filosofia para a teoria científica seja uma transposição direta daquela. Como a influência heideggeriana tem lugar nas elaborações iniciais do psicanalista francês, privilegiamos os textos lacanianos do período que Milner (1996) designou como *o primeiro classicismo*, que corresponde à produção de 1953 a 1969, sem, contudo, prescindirmos de suas demais obras.

O objetivo desta tese de doutorado é, portanto, uma análise da teoria lacaniana em aproximação à filosofia heideggeriana, mas sem intentar atribuir a Lacan um papel de subordinação ao pensamento de Heidegger. Antes, trata-se de apreender os elementos presentes nas proposições lacanianas que fazem destas uma explicação teórico-científica não objetificante do homem.

A teoria lacaniana da linguagem investigada em conformidade com o pensamento heideggeriano pode constituir-se no problema exemplar necessário para comprovar a viabilidade do projeto de Heidegger para uma ciência ôntica do existir humano com base em seu pensamento ontológico daseinsanalítico, que vise compreender o homem a partir de suas próprias experiências existenciais, e não com base em algo que lhe determine de fora ou separado dele.

Em outras palavras, o que queremos evidenciar é: o homem pertence à natureza e é regido pelas leis naturais, como por exemplo, a maturação biológica. Contudo, o que o faz propriamente humano é seu desenvolvimento subjetivo, ora dependente de condições biológicas, ora relativo a aspectos sócio-culturais. Mas, em qualquer caso, a condição psicológica humana desenvolve-se e apresenta-se carregada de significações e sentidos oriundos de experiências pessoais e que dão o tom emocional (consciente e inconsciente), e até mesmo cognitivo, à existência individual.

Com isso, chegamos a uma clarificação do modo de lidar profissionalmente com o sofrimento psicológico do homem cotidiano numa vertente humanista, mas não potencializadora, como são as propostas de algumas teorias difundidas nas décadas de 70 e 80, por exemplo, como é o caso de Carl Rogers e Fritz Pearls. Nem tampouco numa vertente adaptativa, como as psicologias comportamentais e as do ego, que Lacan tanto fez para combater no seio mesmo da psicanálise. O resultado psicanalítico seria a própria compreensão ou consciência de si, libertadora para um amadurecimento emocional.

Mas, porque investigar a proposta heideggeriana numa relação com a psicanálise? Porque esta tem um sistema ordenado de teoria, método e técnicas necessário ao atendimento analítico das experiências humanas concretas. E porque há autores e pesquisadores demonstrando a existência de um possível diálogo entre Heidegger e a psicanálise, o que nos é bastante animador. Neles nos apoiamos para demonstrar que essa aproximação é possível.

Portanto, este estudo está fundamentado nas análises e discussões realizadas a respeito da proximidade entre Heidegger e Lacan feitas por filósofos e psicanalistas nacionais e estrangeiros, o que configura nossa pesquisa como sendo bibliográfica. Nossa própria análise fundamenta-se nos trabalhos publicados por Heidegger e Lacan e caracteriza-se muito mais por um diálogo entre os autores do que um estudo crítico da apropriação de Heidegger por Lacan.

Apesar de ser um estudo teórico, a presente tese de doutorado propõe uma leitura também da atuação clínica, visto que aponta para os psicanalistas e psicólogos que seguem essa orientação a concepção de homem que subjaz a compreensão de seu desenvolvimento psicológico e, assim, pretende evidenciar de que modo os resultados analíticos podem ser alcançados.

Diante das justificativas ora apresentadas resta-nos expor, nesse momento, de que maneira essas hipóteses serão trabalhadas na presente tese.

C) Estrutura

Este estudo apresenta quatro capítulos assim desenvolvidos:

O *primeiro capítulo* traz a exposição da proposta heideggeriana para um projeto de ciência que tem a analítica existencial como pano de fundo. Iniciamos apontando a diferença entre ontologia fundamental e ontologia regional e, conseqüentemente, entre fenômeno ontológico e fenômeno ôntico. Alguns existenciais fundamentais que constituem o ser do ente humano estão aqui apresentados. Também a crítica heideggeriana da ciência positivista é abordada.

Depois discutimos sobre o método na filosofia e numa ciência de caráter daseinsanalítico, apresentando o percurso de Heidegger desde a fenomenologia inspirada em Husserl até a hermenêutica desenvolvida em *Ser e Tempo*, para então estabelecer a diferença entre a fenomenologia como método filosófico e aquilo que Heidegger chama, nos *Seminários de Zollikon*, de hermenêutica de investigação como método científico de base fenomenológica.

A seguir, apresentamos a concepção heideggeriana de mundo a partir da análise que o filósofo faz da instrumentalidade dos entes intramundanos e da discussão que ele levanta sobre realidade, representação e percepção.

Por último, trazemos a análise heideggeriana da época atual, a época da técnica, expondo seus perigos, conseqüências e quais meios o filósofo aponta para que o *Dasein* escape de seu próprio aniquilamento.

Nos *capítulos dois e três* são abordadas as teorias sobre a linguagem de Heidegger e de Lacan, respectivamente. Ambos os capítulos trazem a característica de expor o pensamento de um e de outro tal como eles desenvolveram, buscando-se manter ao máximo a fidelidade de entendimento dos conceitos-chave, sem, ainda nesse momento, nos preocuparmos com as possíveis correspondências entre as propostas dos dois pensadores. Heidegger define a linguagem como a morada do Ser e Lacan a define como o modelo de estrutura do inconsciente.

O *capítulo quatro* pergunta pela possível aproximação entre Heidegger e Lacan no que diz respeito à linguagem e conceitos afins, bem como ao estilo que ambos lançam mão para desenvolver suas idéias e distingui-las de outras concepções. A justificativa para a evidenciação apenas das concordâncias, sem se levar em conta as divergências e distinções, é dada nas *considerações finais*.

Este estudo traz conclusões interessantes sobre o fundamento ontológico do inconsciente na constituição do sujeito e sobre o aspecto ético da clínica psicanalítica enquanto um lugar de acolhimento e de libertação.

Enfim, esperamos que este estudo seja uma fonte significativa de pesquisa, não só para aqueles que trabalham com as teorias desses dois autores, mas também para os analistas preocupados em ampliar e aprofundar seus conhecimentos em prol de uma formação consistente.

CAPÍTULO 1

POR UMA ONTOLOGIA REGIONAL QUE ESCAPE AO ESPÍRITO TÉCNICO

Contra o poder irresistível da técnica serão formadas “células” de resistência em todo lugar, as quais manterão desperta a reflexão e prepararão a reviravolta pela qual o “a gente” clamará um dia, quando a desolação geral tiver se tornado insuportável. (Heidegger, 2001, p. 294)

1.1 – Uma Ontologia Regional à Luz da Filosofia Heideggeriana

A Ontologia Fundamental proposta por Heidegger em *Ser e Tempo*, de 1927, busca um retorno ao fundamento de todas as ontologias que constituem o conhecimento filosófico, cuja preocupação sempre se concentrou no ente enquanto tal, e por isso são consideradas metafísicas. No retorno a este fundamento, onde a essência¹ última das coisas é a verdade do

¹ Sempre que nos depararmos com a palavra *essência*, quando se estiver tratando do pensamento heideggeriano, deve-se ter em mente que Heidegger não a utiliza com o sentido de *essentia*, ou seja, não como uma substância, atributo, qualidade, natureza ou valor que faz do ente aquilo que ele é. Essência é o ser mesmo do ente quando se diz que *algo é*. Essência é aquilo que se mostra, que se torna presente. Por isso pode-se dizer essência do *Dasein*, da técnica, da liberdade, da verdade, da linguagem, etc. Mas não se pode dizer essência do Ser, porque ele é a essência de todos os entes, não tendo, portanto, uma essência própria. Por essa razão, a essência não é imutável, mas histórica.

“A definição da essência de qualquer coisa compõe-se de três determinações.

Primeiramente, é necessária a determinação daquilo *como o que* algo é. Em relação ao Da-sein humano, a resposta é: como ser-no-mundo, como se relacionar com o que está presente. Sob este título cabe a descrição para que se possa saber, na verdade, de que se trata.

A segunda sub-determinação refere-se à condição da possibilidade de ser assim. Aplicada ao Da-sein esta condição da possibilidade de ser como Da-sein é: a compreensão do ser.

A terceira sub-determinação refere-se àquilo em que esta condição da possibilidade está fundada por sua vez: em relação ao Da-sein humano: no destino do ser. Se não fosse destinado ser ao Da-sein, também não haveria compreensão do ser.” (Heidegger, 2001, p. 233-234)

Ser possibilitada de se revelar através da estrutura ontológica do *Dasein*², todas as premissas que norteiam o pensar ocidental são desconstruídas, permitindo o surgimento de Ontologias Regionais sob novas visões de homem e de mundo, que constituirão a base de uma ciência factual existencialista³, cuja meta se estabelece no lidar com fenômenos concretos da existência humana em sua manifestabilidade⁴ mais própria.

Na explicitação da base epistemológica que sustentaria esse tipo de ciência ôntica, Heidegger apresenta cinco níveis possibilitadores da revelação dos fenômenos ôntico-ontológicos. A partir de seus ensinamentos, encontrados especialmente nos *Seminários de Zollikon*, podemos condensar sua epistemologia conforme o esquema abaixo:

Nível I – Acontecência do Ser

Nível II – Ontologia Fundamental

Nível III – Ontologia Regional

Nível IV – Ciência Ôntica

² Nome dado por Heidegger para designar o ente que nós mesmos somos, com a intenção de evitar as palavras sujeito, alma, consciência, espírito, pessoa, vida, homem e existência, impregnadas de significações metafísicas. *Dasein* indica que o ente humano é o seu próprio aí enquanto ser-no-mundo, mas só o é porque, em sua determinação última, é compreensão de ser. Em trabalhos posteriores a *Ser e Tempo*, Heidegger passa a grafar *Da-sein*, sendo o hífen usado para realçar a questão do ser do humano no aí, não apenas o seu próprio aí, mas também no aí que se constitui como uma época. Na edição brasileira de *Ser e Tempo* (constante na bibliografia final desta tese), Márcia de Sá Cavalcante traduz o termo por *pre-sença*.

³ A filosofia de Heidegger influenciou, por exemplo, a abordagem psicológica chamada *Daseinsanálise*, que tem como seus mais conhecidos representantes os psiquiatras Ludwig Binswanger e Medard Boss, ambos contemporâneos de Heidegger e com quem mantiveram relações pessoais.

⁴ Em *Ser e Tempo* (1995, p. 58 e segs.), ao apresentar o conceito de fenômeno, Heidegger discute longamente sobre o uso da palavra *manifestação*, indicando que o termo causa certa confusão, já que tanto pode significar *mostrar-se*, que é o significado próprio de *fenômeno* em seu caráter ontológico, como também pode indicar o sentido de *aparecer, parecer e aparência*, que não quer dizer propriamente mostrar-se, mas *anunciar-se, dar sinais de algo*. “Desse modo, fenômenos *nunca* são manifestações, toda manifestação é que depende de um fenômeno” (Heidegger, 1995, p. 59).

Todavia, a palavra em língua portuguesa, segundo o dicionário Aurélio, traz o significado de *revelação, esclarecimento, demonstração*. São termos muito próximos do sentido que Heidegger atribui ao conceito de fenômeno que, além de mostrar-se a si mesmo, enquanto ser dos entes deve *vir à luz, desvelar-se, revelar-se na clareira*.

Diferentemente da tarefa a que se propôs Heidegger, que foi a de questionar-se sobre o sentido do ser em geral, este trabalho move-se muito mais na questão do ente, especificamente do ente humano, e, por isso, não há porque ter problemas em usar a palavra *manifestação e seus derivados*, já que muitos fenômenos humanos ônticos revelam-se por meio de *sinais, sintomas, símbolos, indicações*, etc. Pode-se citar o inconsciente como um exemplo. A idéia do mostrar-se está presente na de-monstração. Não há, aqui, o interesse em opor-se essência e aparência.

Nível V – Fenômenos Individuais

A Acontecência do Ser refere-se aos textos de Heidegger pós *Ser e Tempo*, ou seja, nos trabalhos onde ele realiza uma análise da História da Metafísica. Trata-se de reconhecer o Ser como o espírito de uma época que, de um modo específico, determina a abertura do *Dasein*. Na análise do momento atual sobre as relações do homem com o mundo e com ele mesmo, relaciona-se à essência da técnica e ao mistério⁵. É o aspecto ético da construção da ciência factual existencialista, entendido enquanto o *éthos* sócio-histórico-cultural do ocidente.

A Ontologia Fundamental refere-se aos existenciais fundamentais apresentados em *Ser e Tempo* e analisados à luz da fenomenologia hermenêutica constituída por Heidegger enquanto método de reflexão.

A Ontologia Regional refere-se aos existenciais derivados dos existenciais fundamentais e que constituem teorias gerais do que sejam esses modos-de-ser. O método para a compreensão e interpretação desses fenômenos gerais, porém fáticos, igualmente derivará do nível anterior, o qual Heidegger chamou de hermenêutica da investigação (2001, p. 293).

A Ciência Ôntica trata-se de uma ordenação sistemática das interpretações das experiências concretas do homem à luz da Analítica do *Dasein* apresentada por Heidegger em *Ser e Tempo*. Em outras palavras, é a descrição sistemática dos modos como os existenciais

⁵ Não adentrarei nesse aspecto do pensamento heideggeriano. Pontuo aqui, apenas, que ele se relaciona com o conceito de *mundo-quadrindade* (ou *quaternidade* ou *quadratura*), no qual Heidegger desenvolve a idéia de que, a partir do entendimento de que é o Ser quem convoca o *Dasein* a uma correspondência, e que esse Ser na época atual mostra-se como o espírito técnico, o *Dasein*, enquanto o ente que nós mesmos somos, tem que “habitar a quadrindade, na vastidão do mundo entre a terra e o céu, os mortais e os divinos. O traço fundamental desse modo de morar é o resguardar: poupar, preservar de danos e de ameaças, guardar” (Loparic, 1995, p. 76). Esse pensamento configura a ética heideggeriana em suas últimas conseqüências, não como um conjunto de regras morais para o agir humano nem como um questionamento sobre o bem e o mal, mas como um pensar originário em que o homem tem que cuidar da verdade do ser, já que é nela que o homem existe, e é do próprio Ser que surgirão as leis e as regras para uma morada salutar.

derivados se manifestam à luz do acontecer e do ser-o-aí como estar-no-mundo junto das coisas e com os outros, basicamente referidos à temporalidade e à espacialidade.

Os Fenômenos Individuais são as experiências trazidas para o consultório, vistos pela prática cotidiana sem vínculo conceitual no momento da atitude psico-analítica⁶.

Em resumo, a Ontologia Fundamental seria o domínio para a construção de uma Ontologia Regional, que por sua vez seria o fundamento de uma ciência factual construída a partir de fenômenos concretos, descritos de maneira fenomenológica⁷, constituindo assim o método científico existencial, a saber, a hermenêutica da investigação como o modo de uma exploração ôntica.

Há, portanto, uma certa hierarquia; porém, esta não se apresenta de maneira estática e nem os níveis relacionam-se numa direção de mão única. Transita-se de baixo a cima e de cima a baixo pelos níveis, da Ontologia Fundamental às experiências concretas e vice-versa, dado o dinamismo próprio do existir humano e sua relação intrínseca com o espírito da época (*Zeitgeist*) que fundamenta e permeia o momento epocal.

É importante salientar que todo fenômeno é ôntico-ontológico, ou seja, todo fenômeno ôntico pode ser compreendido à luz dos fenômenos ontológicos, e esta compreensão se dá numa interpretação hermenêutica. O fenômeno ontológico, como Ser, é condição de possibilidade para o aparecimento do ente (Heidegger, 2001, p. 204). A palavra

⁶ Optei por usar, nesse momento, o termo *psico-analítica*, ao invés de psicoterapêutica ou de psicanalítica, para dar a idéia de que o âmbito em referência é o psicológico, sem, contudo, restringir-se à psicologia ou à psicanálise, visto tratar-se de uma dimensão humana. Por essa mesma razão, o uso do sufixo *analítica* tem como intuito apresentar a análise factual como uma atitude derivada da analítica existencial, ou seja, sem menção a um método ou a uma técnica específicos da psicologia ou da psicanálise. Essa opção, entretanto, só se permite no contexto possibilitado pelo pensamento heideggeriano aqui exposto.

⁷ A expressão que designa *descrição fenomenológica* está sendo empregada neste momento no sentido comumente usado de *ver o fenômeno tal qual ele se apresenta*, porém, não prescindindo de interpretação. “O que significa ‘descrição’? Toda descrição é interpretação!” (Heidegger, 2001, p. 207). Descrição heideggeriana é sempre também uma interpretação; não há como ter uma descrição pura. Interpretação aqui é entendida como uma compreensão apropriada do ente tematizado, onde seu caráter descritivo é “estabelecido a partir da ‘própria coisa’ que deve ser descrita, ou seja, só poderá ser determinado cientificamente segundo o modo em que os fenômenos vêm ao encontro” (Heidegger, 1995, p. 65).

fenômeno é usada por Heidegger (1995, p. 58 e segs.) sempre no sentido ontológico (existencial) e a expressão *conteúdo fenomenal* refere-se aos dados ônticos (existenciários).

Entretanto, o fenômeno ontológico é *visto* de maneira diferente do fenômeno ôntico. Onticamente, algo pode ser visto como existente porque é algo perceptível, no sentido de sensorial. Ontologicamente, contudo, algo é visto pela compreensão de seu Ser, pelo tornar presente algo como algo ele mesmo.

Os fenômenos ontológicos não perceptíveis sensorialmente, já se mostraram sempre, necessariamente *antes* para os fenômenos perceptíveis. Para podermos perceber uma mesa como a mesa que ela é, é necessário já ter percebido antes que há algo como uma presença. Os fenômenos ontológicos são, pois, *hierarquicamente* os primeiros, mas, para serem pensados e vistos, são posteriores.

[...]

“Ver” tem um duplo significado: “ver” de modo sensorial óptico e “ver” no sentido de “compreender”. (Heidegger, 2001, p. 35-36)

A característica ontológica refere-se aos elementos que fundamentam o ente. Os entes que chamamos de coisa, como uma mesa ou uma pedra, simplesmente são. São mesa e pedra, não podendo e nem querendo ser outra coisa. O “ser”, da expressão “elas são”, constitui a sua essência ontológica. No ôntico, agregamos-lhes categorias: a mesa é de madeira, a pedra é pesada. O homem, como guardião do Ser, é o único ente que não é. Ele existe num “afim de”.

Por exemplo, quando escrevo um e-mail a um amigo, estou cuidando da nossa relação de amizade, mantendo-a existente. O cuidado⁸ ontológico não tem o sentido comum de zelo. Mas, onticamente, eu estou zelando, e isso é a manifestação do cuidado ontológico que me constitui. Minha espacialidade primordial está expressa onticamente na minha relação de *proximidade* com meu amigo enquanto escrevo o e-mail, ainda que estejamos fisicamente *distantes*. Eu trago meu amigo *aqui*, para perto de mim e, ao mesmo tempo, estou *lá*, junto do meu amigo onde ele estiver. Também a temporalidade primordial está presente nessa relação, já que, ao escrever o e-mail, estou no *agora* com meu amigo, mesmo que ele só leia minha

⁸ *Sorge*. Também traduzido por *cura*, como no caso da edição brasileira de *Ser e Tempo*. Segundo E. Stein (1990, p. 79, nota 2), outras traduções possíveis para *Sorge* são: preocupação, solicitude, zelo.

mensagem *depois*. Além disso, cuidar da minha relação com meu amigo no agora, ocupando-me dela para mantê-la existente, é projetar um poder-continuar-sendo-amiga-do-meu-amigo no *futuro*, é transcender o *presente*, é estender o tempo.

Espacialmente, podemos estar aqui e lá; fisicamente estamos aqui, mas podemos estar “em pensamento”⁹ em algum lugar longe daqui, ou seja, a pessoa é capaz de transcender-se a outros lugares que não o espaço físico em que se encontra.

O ente (*Dasein*) como estar-no-mundo é ele mesmo sempre o seu *aí*. A título do ser o *aí*, ele abre o mundo e a espacialidade. Há uma duplicação, dobra, entre ser *aí* e ser o seu *aí*. O *aí* remete ao aqui e lá, que são especificações do *aí*. Remetem à espacialidade aberta. O *aí* não informa coordenadas espaciais geométricas, significa proximidade. O espaço é relacional, é afetivo. Quer dizer *aqui* quando há uma proximidade ou des-distanciamento, e *lá* se refere àquilo que está à mão para ser ocupado pelo *eu-aqui*.

O estar-*aí* se diferencia dos demais entes por ser existencial, ao passo que os outros são categorias, e portanto, entes simplesmente dados. “O termo *existencial* é usado à diferença de categorial. Categoria no uso moderno significa uma classe ou um grupo a que pertencem determinadas coisas” (Heidegger, 2001, p. 147). O estar-*aí* é um ente que compreende o seu ser, relacionando-se e comportando-se com ele. Porém, o estar-*aí* é um estar-no-mundo, o que indica uma unidade.

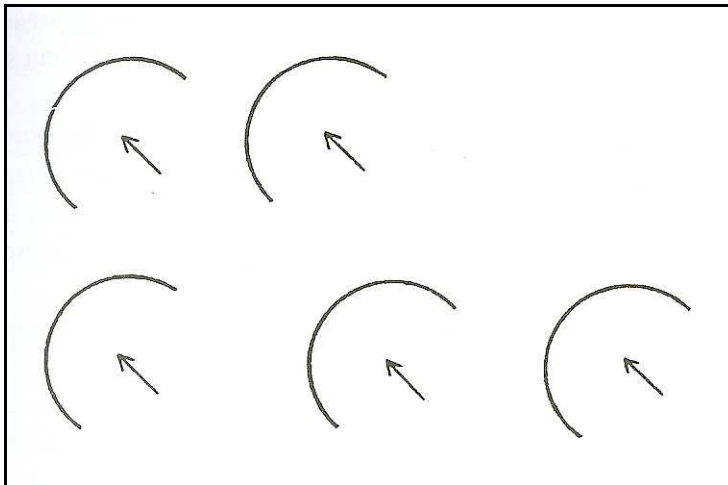
Heidegger, na analítica existencial que desenvolve em *Ser e Tempo*, postula que o homem é constituído por uma estrutura que o permite existir de maneira distinta dos demais entes presentes no mundo. O homem é desde sempre experiência imediata de mundo, não havendo uma separação entre um sujeito observador e um objeto observado. Essa separação

⁹ É incorreto aplicar a expressão *em pensamento*, pois, segundo Heidegger, “nosso estar-aqui é de acordo com sua essência, um estar junto a entes, que não somos nós mesmos. Este estar junto de tem geralmente o caráter do perceber corporalmente coisas corporalmente presentes. Mas nosso estar-aqui também pode ocupar-se do estar junto de coisas não-corporalmente presentes” (2001, p. 100). Trata-se, portanto, de um *tornar presente*. Afinal, “só há pensamento no pensar” (Heidegger, 2001, p. 97). Contudo, usar a expressão *em pensamento* indica o modo como alguém pode compreender-se tornando presente algo que não está fisicamente presente. Não se trata, portanto, de referência a uma função psíquica.

só pode acontecer após esse imediatismo da relação homem-mundo, que é a base do processo de todo conhecimento.

Os existenciais revelados por Heidegger são: a abertura primordial, a temporalidade e a espacialidade originais, a afinação ou afetividade (disposição), o estar-com-o-outro-e-junto-das-coisas, a corporeidade, o cuidado, a linguagem, a compreensão-do-ser e o caráter mortal (finitude). Estes existenciais, evidenciados pela atitude fenomenológica, constituem a essência do *Dasein*, determinando a natureza fundamental do ser-aí-humano. Estes aspectos essenciais determinam a existência humana como ser-no-mundo e compõem a conduta humana dada na abertura, que proporciona liberdade e culpabilidade ontológicas manifestadas nas possibilidades ônticas e que abrem para a angústia.

No primeiro seminário dado em Zurique em 1959, Heidegger faz o seguinte desenho no quadro-negro, numa representação gráfica do *Dasein*¹⁰:



¹⁰ Esse primeiro seminário foi o único realizado na clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique, tendo os demais seminários lugar na casa de Medard Boss, localizada no bairro de Zollikon. Por essa razão, a reunião desses registros – juntamente com os diálogos entre Boss e Heidegger e cartas de Heidegger endereçadas a Boss – receberam o título de *Seminários de Zollikon*, editado por Boss em 1987. O desenho aqui reproduzido encontra-se na página 33 da edição brasileira (2001).

Com esse desenho, Heidegger quis indicar que o *Dasein* não se fecha sobre si mesmo, não sendo portanto um ser encerrado em si. Fica explícita, no desenho, a abertura ontológica. Contudo, a localização dessa abertura na parte de trás do desenho não é aleatória. A seta indica projeção, projeto, projetar-se. No sentido heideggeriano, isso quer dizer que o *Dasein* impulsiona a si mesmo, ao contrário da concepção naturalista e mecanicista que entende o impulso como uma força externa. Assim, ao mesmo tempo em que o *Dasein* lança-se em sua abertura às possibilidades que lhe estão à frente, deve também cuidar de sua abertura, pela disposição e compreensão prévias. Por isso a localização da abertura na parte de trás do círculo aberto, com a seta indicando o auto-impulso do desenho. Enfim, trata-se da configuração do *Dasein* como sendo seu próprio aí, sua própria estrutura possibilitadora de experiências por ser existente (e não simplesmente um objeto dado).

Mas podemos reconhecer, também, que a abertura na parte de trás indica um movimento próprio do *Dasein* que é esquecer-se de si mesmo, tornando-se distante para si mesmo. É o que Heidegger definiu como sendo a situação em que, em geral e na maioria das vezes, o *Dasein* se encontra: na queda, na decadência, na inautenticidade, no impessoal.

De qualquer modo, trata-se de uma ilustração do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, abertura, encontro com os entes. Porém, não devemos nunca esquecer que esse encontro se dá sempre numa específica afinação. Ou seja, o desenho “representa” a estrutura básica do *Dasein*, seu fundamento enquanto ser que é abertura possibilitadora do encontro com os entes, inclusive com ele próprio. No texto manuscrito que Heidegger disponibiliza sobre essa aula, ele enfatiza que “este *Da* não significa, como acontece comumente, um lugar no espaço próximo do observador” (2001, p. 33). Portanto, a curva é o movimento existencial do *Dasein*, que é e está no aberto de sua existência. Não há mais lugar para conceitos como

sujeito, eu, consciência e até mesmo psíquico¹¹, pois sugerem uma oposição a objeto e a exterior.

O nível de análise onde encontramos a estrutura fundamental do *Dasein* destina-se à questão do ser tanto quanto à questão do ente, este último quando nos referimos a uma ciência existencial ôntica. Contudo, Heidegger alerta que não se deve transpor diretamente as estruturas do *Dasein* para explicar fenômenos ônticos, concretos, da existência humana. Daí a necessidade de se construir uma Ontologia Regional.

É decisivo que cada fenômeno que surge na relação de analisando e analista seja discutido em sua pertinência ao paciente concreto em questão a partir de si em seu conteúdo fenomenal e não seja simples e genericamente subordinado a um existencial. (Heidegger, 2001, p. 150)

A *Daseinsanalytik* desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo* não se destina a uma interpretação antropológica do ser do ente humano, mas, antes, visa a evidenciação da estrutura ontológica do *Dasein* a caminho da questão sobre o sentido do Ser. Já a *Daseinsanalyse*, num sentido regional ou ôntico, é

comprovação e descrição de fenômenos que se mostram factualmente, em cada caso, em um determinado *Dasein* existente. Esta análise, por ser dirigida a um existente em cada caso, é orientada necessariamente pelas determinações fundamentais do ser do ente, isto é, por aquilo que a Analítica do *Dasein* destaca como existenciais. (Heidegger, 2001, p. 151)

Dessa definição, pode-se concluir que *Daseinsanalyse*, em termos antropológicos, determina-se como

a totalidade de uma disciplina possível, que se coloca como tarefa demonstrar os fenômenos existenciais comprováveis do *Dasein* social-histórico e individual relacionados no sentido de uma Antropologia ôntica, de cunho *daseinsanalítico*. [...] Esta *Daseinsanalyse* antropológica pode-se dividir por sua vez em (a) uma Antropologia normal e (b) uma patologia *daseinsanalítica* a ela relacionada. Por tratar-se de uma análise antropológica do *Dasein*, uma mera classificação dos fenômenos destacados não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada para a existência histórica concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea. (Heidegger, 2001, p. 151)

¹¹ Em *Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise*, Loparic também traz uma interessante interpretação desse mesmo desenho de Heidegger, porém, com o objetivo de confrontar a representação heideggeriana do *Dasein* com as figuras representativas do aparelho psíquico desenhadas por Freud. O intuito de Loparic foi desenvolver “a desconstrução da psicologia freudiana do consciente e do inconsciente” (2001, p. 105).

Portanto, a *Daseinsanalyse*, como ciência, distingue-se da imagem tradicional de disciplina científica, já que não lida com objetos propriamente observáveis e mensuráveis, dos quais se pudesse extrair conceitos e representações. A *Daseinsanalyse* pode tematizar o universo humano, mas seu método para isso deve lhe ser próprio, visto que “o fator decisivo de uma ciência é sempre que sua forma de pesquisa corresponda a seu objeto” (Heidegger, 2001, p. 158). Por isso, a *Daseinsanalyse* é fenomenológica.

Na concepção fenomenológica, o fenômeno é ele mesmo, com seus significados particulares atribuídos pela pessoa, mas não se trata de uma coisa significando outra. O mesmo vale para a pergunta a respeito de mundo real. Se considerar realidade no quadro da objetividade – real é aquilo que pode ser verificado, que se torna evidente –, sempre haverá uma interpretação *a priori*. Se a realidade for vista como a compreensão de si em direção à verdade do Ser, realidade concebe-se como os entes com os quais me encontro na abertura.

A realidade ôntica é sempre a do paciente, mas devemos tomar o cuidado de não relativizar, senão entramos numa subjetividade sem fim e perdemos a cientificidade, tanto da nossa compreensão como da nossa atitude enquanto analistas.

Procuramos ver os fenômenos sem conceitos preconcebidos, mas é claro que esta total imparcialidade não existe. Há uma teoria que nos norteia e, inclusive, que nos treina o modo de ver, mas que no momento do atendimento fica implícita. No entendimento das experiências concretas do homem com base na analítica do *Dasein*, “o fator decisivo é a questionabilidade do homem e de seu poder existir no mundo contemporâneo” (Heidegger, 2001, p. 226).

Pensando agora no esquema de horizontes de estudo para a construção de uma ciência da existência, o pensar de uma Ontologia Regional e a articulação teórico-metodológica são iluminados pela Ontologia Fundamental heideggeriana, mas partindo-se da experiência concreta do indivíduo que está na nossa frente em atendimento. Por esta razão,

privilegia-se o existir concreto, entendido à luz de sua estrutura ontológica (fundamental e regional).

A relação entre interpretação ôntica e Ontologia é, historicamente, sempre *correlativa*, uma vez que se descobrem novos existenciais a partir da experiência ôntica.

Desta interpretação resulta que: a Daseinsanalyse como ciência ôntica seria uma ciência inteiramente nova. Ciência significa a ordenação sistemática de interpretações de experiências. Toda ciência é ligada rigorosamente ao seu campo, mas nem todo rigor é exatidão no sentido de calcular.

O pólo de unidade na ciência psicoterápica é o homem que existe. (Heidegger, 2001, p. 222)

Assim – como buscamos desenvolver no presente item – os fenômenos gerais são do âmbito da Ontologia Regional, que também busca a essência de certos fenômenos, mas que não constituem em existenciais fundamentais, sendo, portanto, existenciais derivados. As teorias lidam com o específico, transitam tanto na Ontologia Regional como no corpo constituinte de uma Ciência Ôntica, que também intersecciona-se com a Ontologia Regional. E essa ciência constrói-se por seu método específico, derivado do método de reflexão ontológica que a fundamenta.

Pois toda reflexão ontológica refere-se a algo que pertence imanentemente à ciência, ou seja, ao que é indispensável para a ciência. Quando eu digo que é inacessível à ciência, continua sendo indispensável para a ciência.

[...]

Poder-se-ia esclarecer: a ciência tem a possibilidade de observar estruturas ontológicas a partir de si, mas não de apreendê-las e pensá-las como tais. Mas, quando isso acontece, isto é, o próprio tornar temático de uma reflexão ontológica, isto não significa que ela se torne isolada como um âmbito especial, de modo a criar uma separação entre si mesma e o chamado fático, mas o ôntico continua sendo o que determina o próprio fático e, isto só é visto especialmente, justamente pela reflexão ontológica como tal. (Heidegger, 2001, p. 219-220).

De fato, a ciência pode entrar em crise. E, quando isso acontece, ela requer uma revisão de seus próprios fundamentos. Essa revisão pode até ser feita pelo próprio cientista, mas, na realidade, pertence ao âmbito da filosofia. A ciência, ao fazer proposições, realizar experimentos e criar instrumentos para investigar e interpretar os fatos concretos, sejam eles naturais ou humanos, possui uma compreensão pré-ontológica e pré-científica do ser. Daí que o desvelamento ontológico (filosófico) do sentido do ser é fundamental para a construção das

bases de um conhecimento científico. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger atenta para essa problemática:

O “movimento” próprio das ciências se desenrola através da revisão mais ou menos radical e invisível para elas próprias dos conceitos fundamentais. O nível de uma ciência determina-se pela sua *capacidade* de sofrer uma crise em seus conceitos fundamentais. Nessas crises imanentes da ciência, vacila e se vê abalado o relacionamento das investigações positivas com as próprias coisas em si mesmas. Hoje em dia, surgem tendências em quase todas as disciplinas no sentido de colocar as pesquisas em novos fundamentos. (Heidegger, 1995, p. 35)

Reconhecemos, então, que, para Heidegger, o progresso de uma ciência não ocorre por acúmulo de conhecimento, mas, ao contrário, quando o conhecimento acumulado entra em crise em seus fundamentos. É bem parecido com a idéia que o filósofo da ciência Thomas Kuhn¹² tem a respeito do progresso científico.

Já em *Ser e Tempo* Heidegger afirma que o questionamento da metafísica tradicional revela um esquecimento sobre o sentido do ser, e que esse abandono do ser reflete-se no modo como as ciências em geral se constroem a partir de seus fundamentos metafísicos. O ponto máximo da decepção de Heidegger com a ciência encontra-se na sua análise sobre o espírito da época atual, que se revela de modo extremamente técnico¹³, trazendo como consequência o enredamento da natureza e do homem numa *maquinação* produzida pelo fazer científico, tanto nas suas descobertas quanto nas suas aplicações.

A especialização é essencial à ciência, ao contrário da arte ou da filosofia; isto deriva da entidade como representação. [...] Uma ciência retira seu rigor do fato de se colar estritamente à sua região e à referência pela qual ela a considera. Seu rigor consiste no seu método e nos demais aspectos que produzem “resultados”. Suas explicações são causais, do tipo “se...então” na forma do “quando...então”. Isto é exigido pela maquinação. [...] A ciência não aspira ao conhecimento genuíno, mas a informações e resultados utilizáveis, alcançados por meio de um certo método. Ela precisa justificar a si mesma através de seu

¹² Não pretendo desenvolver a idéia de Kuhn na presente tese. Contudo, o leitor familiarizado com a obra desse filósofo da ciência poderá reconhecer que emprego alguns termos pertinentes a ele. Sugiro a leitura de seu livro *A Estrutura das Revoluções Científicas* (referida na bibliografia geral desse trabalho). Em resumo, Thomas Kuhn afirma que uma ciência, antes de edificar seus próprios paradigmas, pode encontrar-se numa condição pré-paradigmática. Para que uma ciência construa seus paradigmas, segundo Kuhn, é necessário que ela tenha problemas exemplares e que sua matriz disciplinar seja composta por generalizações simbólicas, metafísica heurística e valores (1998, p. 227-230). Por fim, a compreensão da estrutura de uma ciência envolve responder às seguintes perguntas: Qual é o seu problema exemplar? Qual é sua matriz paradigmática? Houve crise? Se houve, então houve uma revolução.

¹³ A questão sobre o espírito técnico e sobre a técnica será discutida mais adiante, no item 1.4 deste capítulo.

serviço à nação. [...] À medida que a ciência alcança mais e mais resultados, ela não admite nenhuma crise, nenhuma mudança essencial em sua visão; isto está excluído tanto mais definitivamente quanto mais ela avança uniformemente para seu fim. [...] À medida que a ciência torna-se mais tecnológica e manipulativa, a diferença entre as ciências naturais e humanas diminui. A ciência natural torna-se parte da tecnologia e do empreendimento maquinais, as humanidades tornam-se um jornalismo de gigantesca amplitude, interpretando a experiência corrente e tornando-a pública para todos tão rapidamente e atrativamente quanto possível. Universidades tornam-se institutos puramente organizacionais, sempre mais realistas e relevantes, com algum adorno cultural com fins de propaganda. (Inwood, 2002, p. 16)

Todavia, Heidegger não acredita que o fim da ciência seja a solução. Aliás, o filósofo chega a afirmar que a ciência nunca chegará ao fim, mas que se tornará vazia de sentido e tremendamente entediada. É preciso, no entanto, escapar da cegueira da ciência moderna.

Para vislumbrar o ser, só serve a própria disposição à percepção. Ocupar-se desta percepção é uma atividade distinta do homem. Significa uma mudança da existência. Isto não significa um abandono da ciência, mas, ao contrário, chegar a uma relação refletida, conhecedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites. (Heidegger, 2001, p. 45).

Heidegger propõe, então, que a ciência moderna – com suas premissas de causalidade, verificabilidade, previsibilidade, adequação do objeto à teoria que o explica, com seu método calculador e seus objetivos de dominação e utilidade – deva ser questionada em seus fundamentos quando se trata de investigar o que seja relativo ao ente humano. Isso não significa, necessariamente, uma reflexão de caráter filosófico, mas, sobretudo, quanto à relação do cientista com o âmbito humano que ele investiga (aqui no nosso caso, sobre o aspecto psicológico). Essa reflexão deriva da própria relação do *Dasein* enquanto ser-no-mundo e contrasta radicalmente com a objetivação presente na ciência moderna, pois visa o fenômeno em seu próprio parecer.

[...] quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psicicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; [...]; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir. [...] Refletindo constante e fundamentalmente sobre tudo isso chegará o dia em que teremos de decidir se a reflexão sobre a mensurabilidade e o medir é apenas um assunto aborrecido, que não nos serve para nada na profissão médica. (Heidegger, 2001, p. 129)

Esta nova ciência, a qual o próprio Heidegger diz que ainda está para ser construída, tem como horizonte a interpretação clínica dos eventos biográficos do homem. Deve possuir

seu próprio paradigma, com suas leis, teorias, aplicação e instrumentação, iluminado pela Ontologia Fundamental.

A pre-sença não tem, nem nunca pode ter o modo de ser dos entes simplesmente dados dentro do mundo. E por isso é que não se pode dar tematicamente nos modos e métodos em que se constata os entes simplesmente dados. (Heidegger, 1995, p. 79)

Os problemas existenciais abordados por esta ciência são as manifestações saudáveis ou patológicas encontradas na história de vida de um dado indivíduo, sendo esta história escrita a partir dos seus modos de relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo. O interesse último desta ciência é saber lidar com tais problemas de maneira que se possa permitir a este ser humano apropriar-se de sua existência.

Heidegger indica que o médico (o psiquiatra, o psicólogo), ao querer ajudar seu paciente, não deve relacionar-se com ele como algo que não está funcionando direito e que deve ser readaptado. Antes, trata-se do existir mesmo desse paciente, cuja adaptação está baseada em seu ser-com.

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. (Heidegger, 2001, p. 180)

Para lidar com esse paciente de modo diferente da medicina tradicional, é necessário que esta ciência tenha seu próprio método de investigação dos fenômenos concretos da existência humana, que difere do método explicativo das ciências naturais. Tendo como base a fenomenologia, este novo método constitui-se como descritivo-interpretativo, e possibilita o entendimento do movimento do ser humano em suas possibilidades fáticas e do modo como o homem se envolve com elas; não apenas sua estrutura, como visa a fenomenologia aplicada filosoficamente.

O método hermenêutico é uma interpretação que visa a significação que o próprio fenômeno traz. Não é o mesmo que “ir às coisas mesmas” de Husserl, pois ele buscava a essência do fenômeno, seu dado irredutível. Portanto, isso é diferente, também, de dizer que o

significado trazido pelo fenômeno é aquele trazido pela pessoa que significa o fenômeno. Localizar ôntico e ontológico significa, ademais, dizer localizar o horizonte da interpretação. Quando Heidegger fala em fenomenologia hermenêutica, está explicitando sua investigação no horizonte da ontologia e isso implica dizer que seu fenômeno investigado é o ontológico. No nível ôntico, a investigação nem deve ser chamada de fenomenológica, que é um método (consideremos este recorte) da filosofia. Melhor dizer interpretação-compreensiva e que Heidegger chama de hermenêutica da investigação.

1.2 – Sobre Método: Fenomenologia Hermenêutica e Exploração Ôntica

Em *Meu Caminho para a Fenomenologia*, de 1963, Heidegger declara a importância da obra de Husserl, *Investigações Lógicas*¹⁴, para o desenvolvimento de seu pensar com relação ao sentido do Ser, ainda que reconheça nela alguma ambigüidade. Tal importância é dada

sobretudo à Sexta Investigação da primeira edição. A distinção que Husserl aí constrói entre intuição sensível e categorial revelou-me seu alcance para a determinação do “significado múltiplo do ente”. (Heidegger, 1979, p. 299)

A ambigüidade que Heidegger reconhece no pensamento de Husserl está no fato de que o fenomenólogo defende, no primeiro volume de sua obra, a refutação da psicologia como fundamento do conhecimento. Porém, no segundo volume, Husserl propõe a descrição dos atos conscientes e, portanto, parece não prescindir de uma psicologia. Contudo, Heidegger reconhece que Husserl consegue resolver esse paradoxo ao discernir entre fenomenologia pura e filosofia fenomenológica.

A “fenomenologia pura” é a “ciência básica” da filosofia por ela marcada. “Pura” significa: “fenomenologia transcendental”. “Transcendental” é a “subjetividade” do sujeito que conhece, age e valora. Ambos os títulos, “subjetividade” e “transcendental”, indicam que a “fenomenologia” se encaminhava, consciente e decididamente, na esteira da tradição da Filosofia Moderna; fazia-o, não há dúvida, de tal maneira, que a “subjetividade

¹⁴ HUSSERL, E. (1975). *Investigações Lógicas*, São Paulo: Abril Cultural. (Obra em dois volumes. O primeiro foi originalmente publicado em 1900 e o segundo em 1901. A edição brasileira apresenta a “Sexta Investigação”.)

transcendental” atinge, através da fenomenologia, uma possibilidade de determinação mais originária e universal. A Fenomenologia retém as “vivências conscientes” como área temática; mas, já agora no âmbito da pesquisa da estrutura dos atos vivenciados, sistematicamente projetada e garantida, e isto conjugado à pesquisa dos objetos vivenciados nos atos, sob o ponto de vista de sua objetividade. (Heidegger, 1979, p. 298-299)

Heidegger reconhece a fenomenologia como algo de uma importância tal que chega a afirmar que essa maneira rigorosa de filosofar “muito em breve passou a determinar o espírito da época, nas diversas áreas e em geral de maneira silenciosa” (1979, p. 301). E acrescenta que, longe de ser apenas um movimento, “ela é a possibilidade do pensamento [...] de corresponder ao apelo do que deve ser pensado” (Heidegger, 1979, p. 301).

Contudo, a interpretação que Heidegger faz da fenomenologia põe em questão o aspecto subjetivista presente na proposição husserliana para o fundamento de todo ato de conhecer e, conseqüentemente, para a própria produção científica moderna. Heidegger assim compreende a maneira fenomenológica de proceder:

[...] o que para a fenomenologia dos atos conscientes se realiza como automostrar-se dos fenômenos é pensado mais originariamente por Aristóteles e por todo o pensamento e existência dos gregos como *Alétheia*, como o desvelamento do que se pre-senta, seu desocultamento e seu mostrar-se. Aquilo que as *Investigações* redescobriram como a atitude básica do pensamento revela-se como o traço fundamental do pensamento grego, quando não da Filosofia como tal. (Heidegger, 1979, p. 300).

Essa forma de entender o fundamento da própria fenomenologia leva Heidegger a questionar-se sobre o que de fato determina “a coisa mesma”: a consciência e sua objetividade, ou o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?

Assim, Heidegger vai se afastando da fenomenologia de seu mestre e vai construindo o seu próprio método: uma fenomenologia hermenêutica.

Stein (1979) observou que Heidegger, apesar de atribuir grande importância ao método fenomenológico, discorre muito pouco sobre ele desde a obra que inaugurou seu pensamento, *Ser e Tempo*. No §7 dessa obra, Heidegger de início esclarece que “a expressão ‘fenomenologia’ diz, antes de tudo, um *conceito de método*” (1995, p. 57).

A palavra “fenomenologia” exprime uma máxima que se pode formular na expressão: “às coisas mesmas!” – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados, por oposição às pseudoquestões que se

apresentam, muitas vezes, como “problemas”, ao longo de muitas gerações. (Heidegger, 1995, p. 57)

Ao assumir que se deva ir “às coisas mesmas” para se apreender o ser do ente, Heidegger está definindo que o procedimento fenomenológico é “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia” (1995, p. 65). E aquilo que se mostra, segundo o filósofo, mostra-se velado ou oculto, sendo esse encobrimento o oposto do fenômeno que se pretende desvelar. Um fenômeno pode nunca ter sido descoberto, ou o foi e encobriu-se novamente. O fenômeno é, então, o “objeto” de investigação da fenomenologia.

Entretanto,

O termo “fenomenologia” nem evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quiddidativo. A palavra se refere exclusivamente ao modo *como* se de-monstra e se trata *o que* nesta ciência deve ser tratado. Ciência “dos” fenômenos significa: apreender os objetos *de tal maneira* que se deve tratar de tudo que está em discussão, numa demonstração e procedimento diretos. O mesmo sentido possui a expressão, no fundo tautológica, de “fenomenologia descritiva”. (Heidegger, 1995, p. 65)

Portanto, Heidegger apresenta, no §7 de *Ser e Tempo*, uma exposição preliminar sobre o método e já parte para a analítica do *Dasein* na busca por responder à questão do Ser.

Para Heidegger, “a ontologia só é possível como fenomenologia” (1995, p. 66).

Em seu conteúdo, a fenomenologia é a ciência do ser dos entes – é ontologia. Ao se esclarecer as tarefas de uma ontologia, surgiu a necessidade de uma ontologia fundamental, que possui como tema a pre-sença, isto é, o ente dotado de um privilégio ôntico-ontológico. Pois somente a ontologia fundamental pode-se colocar diante do problema cardeal, a saber, da questão sobre o sentido do ser em geral. Da própria investigação resulta que o sentido metódico da descrição fenomenológica é *interpretação*. [...] Fenomenologia da pre-sença é *hermenêutica* no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar. Na medida, porém, em que se desvendam o sentido do ser e as estruturas fundamentais da pre-sença em geral, abre-se o horizonte para qualquer investigação ontológica ulterior dos entes não dotados do caráter da pre-sença. [...] E, por fim, visto que a pre-sença, enquanto ente na possibilidade da existência, possui um primado ontológico frente a qualquer outro ente, a hermenêutica da pre-sença como interpretação ontológica de si mesma adquire um terceiro sentido específico – sentido primário do ponto de vista filosófico – a saber, o sentido de uma analítica da existencialidade da existência. (Heidegger, 1995, p. 68-69)

Assim, em seu retorno ao fundamento da metafísica, Heidegger utiliza-se da fenomenologia, porém de modo hermenêutico, onde seu pensamento é circular, não buscando um fundamento nem nas leis da natureza nem nos princípios teológicos. Com isso, a analítica

da existência heideggeriana promove um *encurtamento hermenêutico*¹⁵, eliminando a noção positivista de verdade como adequação à realidade e dando lugar à verdade como revelação do Ser.

Essa circularidade presente no pensamento heideggeriano, onde método e tema de investigação acabam por se confundir por serem intrínsecos, leva Stein a reconhecer que Heidegger somente pode retornar a uma discussão sobre o método após ter realizado a analítica dos existenciais fundamentais que constituem o *Dasein*, em particular o existencial da compreensão.

[...] é decisiva a hipótese da compreensão como existencial, que pode ser metodicamente explicitada em sua articulação. É através dela que o ser-aí sempre está aberto, antecipa um sentido que o orienta, ainda que só o faça sempre voltando-lhe as costas, em fuga de si mesmo, por não suportar a estrutura nadificante que acompanha a preocupação. Na compreensão como Heidegger a estiliza em ST, nos §§ 31 e 32, esboça-se a matriz do método fenomenológico. Pois pela sua explicitação se descobre que a compreensão possui uma estrutura em que se antecipa o sentido. Ela se compõe de aquisição prévia, vista prévia e antecipação. Desta estrutura explicitada nasce a situação hermenêutica [...] (Stein, 1979, p. 90)

O retorno de Heidegger à questão do método ocorre no §63 de *Ser e Tempo*, onde o filósofo argumenta que

a investigação deve retomar agora, explicitamente, o “argumento do círculo”, no tocante ao esclarecimento da situação hermenêutica da problemática ontológico-fundamental. A “objeção do círculo”, levantada contra a interpretação existencial, quer dizer: a idéia de existência e a idéia de ser são “pressupostas” e “segundo elas” interpreta-se a pre-sença para, então, se conquistar a idéia de ser. [...] Na comprovação de alguma coisa, a analítica existencial jamais pode “evitar” um “círculo” porque ela não faz, *de modo algum*, comprovações segundo as regras da “lógica de consequência”. (Heidegger, 1996a, p. 107-108)

Para se compreender fenomenologicamente qualquer evento que se relacione com o *Dasein*, é necessário desprender-se das concepções tradicionais e objetificadas para o entendimento de que “ser” quer dizer “que algo é”. Especialmente o fenômeno da existência humana não pode ser coisificado como um ente encerrado em si, visto do mesmo modo que

¹⁵ Conforme Ernildo Stein, 1990, p. 28: “o que denomino de ‘*encurtamento hermenêutico*’: a rejeição de Deus e das ‘verdades eternas’ e a forclusão (rejeição) do mundo e das ‘leis naturais’ (o que Heidegger chamará de superação da metafísica) e a proposta de superação da relação sujeito-objeto, base das teorias da consciência, preparam, portanto, em Heidegger, a mudança do paradigma tradicional e a proposta de uma nova questão do método.”

qualquer objeto inanimado. A questão do “porquê” não responde a questão “o que é”. É preciso compreender que modos-de-ser não existem por efeitos. Assim, abandona-se a explicação causal, mas a idéia de explicação permanece pela inclusão da condição ontológica da compreensão e do cuidado. O motivo, presente no cuidado, refere-se ao passado e ao futuro, ou seja, relativos à temporalidade.

Assim, a Analítica do *Dasein* “trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da pre-sença como condição ôntica de possibilidade da história fatural” (Heidegger, 1995, p. 69).

Stein informa que uma exposição explícita do método heideggeriano foi apresentada logo após a edição de *Ser e Tempo*, no mesmo ano, e encontra-se no volume 24 das *Obras Completas* de Heidegger. Tal exposição tem íntima relação com o projeto da analítica existencial desenvolvido por Heidegger, além de cumprir a função de delimitar a fenomenologia heideggeriana em relação à husserliana. A partir desse documento, Stein fará sua interpretação do método fenomenológico de Heidegger, exclusivamente no âmbito de *Ser e Tempo*, da seguinte maneira:

Podem efetivamente ser distinguidas duas vertentes na fenomenologia de Heidegger; *são como que as duas faces do método*. A primeira designarei de *perspectiva molecular (micro)* e a segunda de *perspectiva molar (macro)*. O método na sua vertente molecular será apresentado como *redução* fenomenológica. É uma das instâncias fundamentais da fenomenologia, na concepção de Heidegger. A vertente molar é apresentada como *destruição* fenomenológica das ontologias da tradição metafísica. É com ela que o filósofo realiza a crítica do paradigma da subjetividade, das teorias da consciência e da representação na História da Filosofia. (Stein, 1990, p. 36-37)

Ainda segundo Stein, um aspecto relevante da metodologia de Heidegger está na sua consideração à linguagem. Ele cita, inclusive, uma observação feita por Wittgenstein, que considerou os limites da linguagem analisados por Heidegger o problema fundamental da interrogação heideggeriana (Stein, 1979, p. 88). Stein coloca ainda que a linguagem, sendo um existencial fundamental, aproxima a analítica heideggeriana das questões relativas à *praxis* e à história, âmbitos da existência humana concreta. Trata-se de uma aproximação um

tanto ambígua, já que a análise da cotidianidade executada por Heidegger visa justamente afastar-se do ôntico em busca de suas raízes ontológicas.

Bem contra a tendência do fundador da fenomenologia, Heidegger liga o questionamento de sua obra-prima ao problema da linguagem. Ela assume papel condutor na elaboração do seu método e na realização da analítica existencial. No método fenomenológico como “interpretação ou hermenêutica universal”, como apossamento de tudo o que foi transmitido pela tradição através da linguagem, como destruição e revolvimento do chão lingüístico da metafísica ocidental, se descobre um imenso projeto de analítica da linguagem. Mas, como o método fenomenológico visa ao redimensionamento da questão do ser, não numa abstrata teoria do ser, nem numa pesquisa historiográfica de questões ontológicas, mas numa imediata proximidade com a *praxis* humana, como existência e faticidade, a linguagem – o sentido, a significação – não é analisada num sistema fechado de referências, mas ao nível da historicidade. [...] encontramos no método fenomenológico de Heidegger uma certa ontológica do dizer, isto é, uma compreensão da dimensão pré-ontológica da linguagem, ligada à explicitação do mundo como horizonte da transcendência.

O método fenomenológico, enquanto método hermenêutico-lingüístico, não se desliga da existência concreta, nem da carga pré-ontológica que na existência já vem sempre antecipada. É isto que lhe dá como característica uma inelutável circularidade [...] (Stein, 1979, p. 88)

Além de apontar a relação inerente entre o método fenomenológico e a linguagem na analítica heideggeriana, encontramos na citação acima uma breve referência a mais uma diferenciação entre a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica de Heidegger. Assim, voltando a esse assunto, citamos ainda que, para uma compreensão da distinção entre Husserl e Heidegger quanto ao método, “o método fenomenológico [de Husserl] consiste [...] em reconsiderar todos os conteúdos da consciência. [...] Mediante a epouê possibilita-se à consciência fenomenológica ater-se ao dado enquanto tal e descrevê-lo em sua pureza.” (Mora, 1996, p. 291). Em relação à hermenêutica heideggeriana, “Heidegger declara que a hermenêutica não é uma direção no interior da fenomenologia, nem algo que se lhe sobreponha: é um modo de pensar ‘originariamente’ a essência da fenomenologia” (Mora, 1996, p. 332). Já nas palavras de Heidegger,

“A diferença de Husserl e sua fenomenologia não consiste justamente em que são elaboradas somente estruturas de ser do Dasein. Consiste em colocar expressamente o ser-homem de modo geral como Da-sein, diferentemente das determinações do homem como subjetividade e como consciência do eu transcendental” (2001, p. 146).

Isso não quer dizer que Heidegger renegue a influência de Husserl em seu pensar, nem que ele esteja lutando para desvincular seu nome do de seu mestre. Como já vimos, Heidegger presta-lhe sempre homenagens, e uma delas está expressa da seguinte forma:

Mas como Descartes, um homem tão sábio e razoável, chega a uma teoria tão estranha de que o homem existe apenas para si, sem relação com as coisas? Husserl, meu venerado mestre, acompanhou amplamente esta teoria, mas já intuiu algo além dela. Senão suas *Meditações Cartesianas* não seriam seu livro fundamental. (Heidegger, 2001, p. 135)

Entretanto, Heidegger faz questão de marcar a diferença entre ele e seu mestre, em resposta a críticas e comentários feitos, como no caso de Binswanger, que disse que a obra *Ser e Tempo* seria uma continuidade coerente dos ensinamentos de Kant e de Husserl. “Isto é totalmente errado, já que a questão que se coloca em *Ser e Tempo* não é colocada em Husserl nem em Kant, aliás nunca foi colocada antes na Filosofia” (Heidegger, 2001, p. 142).

Essa questão é, justamente, a ambigüidade presente no Ser, que se oculta e se revela em referência ao ente. Não se pergunta mais pelo ente em referência ao seu ser, mas sim pelo ser de modo geral. O pensamento heideggeriano propõe o inverso do que as ontologias até então têm feito, ou seja, enquanto estas últimas vêm o ente a partir das categorias e classificações que o definem, a ontologia heideggeriana visa encontrar o ser dos entes, isto é, o lugar de possibilidades múltiplas que tem o ente de ser algo.

Por essa razão, a compreensão de ser que orienta o *Dasein* em seus relacionamentos mostra-se tão necessária ao método e à análise de Heidegger, ainda que de alguma maneira se relacione com a intencionalidade da consciência elaborada por Husserl. Mas, “a relação de *Dasein* e consciência necessita uma discussão especial. Ela é assinalada pela pergunta da relação fundamental entre ser-no-mundo como *Dasein* e intencionalidade da consciência” (Heidegger, 2001, p. 146). Isso porque

Fala-se também da consciência “pura”, que é aquele saber que não se relaciona com o sensorialmente perceptível, com objetos empíricos, mas também, com aquilo que possibilita a experienciabilidade dos objetos, isto é, sua objetividade. A objetividade dos objetos, isto é, o ser do ente aponta para a consciência. Até e com Husserl chama-se a isto de idealismo moderno.

Assim o título *consciência* tornou-se uma representação fundamental da filosofia moderna. A fenomenologia de Husserl também lhe pertence. Ela é a descrição da consciência. Como novidade Husserl só acrescentou a *intencionalidade*. De alguma forma a intencionalidade já tinha sido vista na obra de Brentano, mestre de Husserl.

Intencionalidade significa: toda consciência é consciência de algo, aponta para algo. Não se tem uma representação, mas representa-se. Representar = tornar presente; o “re” = de volta para mim. *Repreasentatio* = o apresentar de volta para mim, a mim, embora eu não me represente especialmente junto.

Nisto há a possibilidade de que este “re” (= apresentar de volta para mim) se transforme em tema, a relação comigo, que sou então definido como representante. Consciência de si, sendo que o si mesmo não se torna necessariamente temático. Esta é a estrutura fundamental mais comum da representação ou – no sentido de Husserl – a consciência de algo. (Heidegger, 2001, p. 171-172)

A consciência perde seu lugar como fundamento, já que “a consciência pressupõe clareira e *Dasein* e não o contrário” (Heidegger, 2001, p. 181). Além disso, a compreensão de ser encerra com a categoria de sujeito e de subjetividade porque põe o homem como um ente que transcende a si mesmo e ao mundo. “*Dasein* não é ‘sujeito’; não há mais pergunta pela subjetividade. A transcendência não é ‘a estrutura da subjetividade’ mas sim sua *eliminação!*” (Heidegger, 2001, p. 208). O *Dasein* é transcendente porque acolhe o ser e o ente, porque se comunga com o mundo de tal maneira que não é possível pensar numa cisão ou numa oposição (homem-mundo, sujeito-objeto), porque *Dasein* é-no-mundo acontecendo a partir e através do cuidado.

No pensamento do filósofo desaparece a *epoche* e o processo de redução que procurava instaurar metodicamente a ruptura com o mundo natural para atingir a dimensão transcendental. Para Husserl tal procedimento se impunha pelo fato de, segundo ele, o homem movimentar-se, em seu cotidiano, na atitude natural. Para Heidegger não há propriamente um comportamento natural do homem. Em todo o comportamento humano já é exercida a transcendentalidade. O que importa é mostrar tal comportamento pela analítica existencial. A fenomenologia não será um método que busca a transcendentalidade pelo processo reutivo; para Heidegger ela consiste em desvelar o que propriamente sempre está em marcha. A transcendentalidade não reside na intelectualidade do sujeito, mas na pré-compreensão do ser pelo ser-aí no homem. (Stein, 1996, p. 46-47)

A transcendência – que em última instância é o habitar do *Dasein* na diferença, acessando o ser a partir da presentificação dos entes, deixando os entes mostrarem-se em seu ser – leva-nos para a questão da essência da verdade. Com ela, retornamos ao ponto de partida de Heidegger, ou seja, ao sentido da *alétheia*. “Assim, *alétheia*, *fenomenologia*, *círculo hermenêutico*, *viravolta*, podem ser designados: *o momento de eclosão*, *o método*, *a estrutura*

e o movimento da interrogação heideggeriana” (Stein, 1979, p. 94). Os passos dados por Heidegger para chegar ao fundamento da própria fenomenologia e superá-la, podendo até mesmo abandoná-la, são assim descritos por Stein:

O que penso ser o fator determinante e individualizador do método fenomenológico é a descoberta que Heidegger fez de que existe um *primado da tendência para o encobrimento*. [...] Ao invés de pensar, como Husserl e outros filósofos, que diante de nós a realidade se estende à espera da rede de nossos recursos metodológicos que a aprisionem, Heidegger afirma que o homem e o essencial nas coisas tendem para o disfarce ou estão efetivamente encobertos. Por isso, volta-se para o *como*. No começo, o filósofo ainda fala do “ser dado”; depois já trata do “encontro”; mais adiante alude à “descoberta”; paralelamente fala de “revelação”; enfim, passa a dominar o “desvelamento”; às vezes este último vem estilizado no termo “clareira”. [...] Trata-se sempre de um empenho para abrir um âmbito em que aquilo que está velado se mostre por si mesmo. É o ser que se deve revelar sob o ente. (Stein, 1979, p. 89)

A *viravolta* ocorre quando Heidegger deixa de privilegiar o *Dasein* como o aberto para o qual o ser se mostra e passa a pensar o Ser como a abertura que conclama o *Dasein* vir-a-ser. A partir dessa virada, Heidegger não mais vai firmar-se na compreensão de ser do *Dasein* para alcançar o Ser, mas na linguagem que, não pertencendo ao *Dasein*, é a própria expressão do Ser.

Ser e Tempo já nos mostra um Heidegger que faz uma espécie de fenomenologia das palavras. Ele tenta através da etimologia, mediante a redução do sentido cotidiano das palavras, fazendo-as estourar, revelar os significados implícitos, retomando a linguagem humana em sua fonte original, significativa.

Todavia, se os significados que se revelam essencialmente como realidades objetivas são palavras cheias de certa plenitude de sentido perdido, vale dizer que a linguagem não é mais o instrumento que o homem utiliza para se exprimir e, sim, a própria revelação do Ser. [...] Mesmo antes de o homem falar ou pensar, o Ser fala ao homem e torna possível a linguagem, a lógica e o pensamento. (Giles, 1989, p. 111)

A essa consideração à linguagem como o Ser que se revela ao homem, corresponde um abandono de Heidegger em relação à fenomenologia¹⁶ e à própria hermenêutica. De fato,

¹⁶ Segundo Otto Pöggeler, 1986, p. 83: “la conferencia *¿Qué es metafísica?*, pronunciada con ocasión del acceso de Heidegger a la cátedra friburguesa como sucesor de Husserl, significa el adiós a la fenomenología, cuyo nombre aparece en los primeros momentos del período friburgués más bien como homenaje al *genius loci*; más tarde no aparecerá ya más en el título de los cursos y trabajos de Heidegger.”

Heidegger assume esse abandono no texto *De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador*¹⁷:

Se não me falha a memória, usei esse termo [hermenêutica] pela primeira vez numa preleção posterior, no verão de 1923. Naquele tempo, havia começado as primeiras anotações de *Ser e Tempo*.

[...]

Conheci a palavra “hermenêutica” no âmbito de meus estudos de teologia. Naquele tempo, sentia-me particularmente atraído pela questão das relações entre a palavra da Sagrada Escritura e a especulação teológica. Era a mesma questão entre linguagem e ser, só que para mim ainda inacessível e encoberta.

[...] posteriormente, voltei a encontrar a palavra “hermenêutica” em W. Dilthey, na teoria das ciências históricas do espírito.

[...]

Em *Ser e Tempo*, hermenêutica não se refere nem às regras da arte de interpretação nem à própria interpretação. Refere-se à tentativa de se determinar a essência da interpretação a partir do hermenêutico.

[...] em minhas publicações posteriores, não emprego mais as palavras “hermenêutica” e “hermenêutico”.

[...]

Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada. No pensamento, o que permanece é o caminho. (Heidegger, 2003, p. 78-81)

Mais adiante, nesse mesmo texto, Heidegger explica como compreende a palavra “hermenêutica” no contexto de seu pensar mais recente, isto é, pelo Ser que envia a verdade através da linguagem:

Tinha acentuado, no final, que, usado como qualificação da “fenomenologia”, o termo “hermenêutico” não indicava como é de costume a metodologia da interpretação, mas a própria interpretação.

[...] queria ater-me à etimologia da palavra. [...] o uso da palavra não é arbitrário, mas adequado ao propósito de esclarecer a fenomenologia.

[...]

A palavra “hermenêutico” [...] se pode articular com o nome do deus Hermes [...] Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino [...]

Assim, hermenêutico não diz interpretar, mas trazer mensagem e dar notícia.

[...]

A linguagem é, portanto, o que prevalece e carrega a referência do homem com a duplicidade entre ser e ente. A linguagem decide a referência hermenêutica.

[...] a palavra “referência” quer dizer que o homem é recomendado, pois pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e reivindica. (Heidegger, 2003, p. 95-99)

Vimos, então, que a fenomenologia hermenêutica trata-se de um método filosófico, que tem como objetivo ontológico investigar a estrutura fundamental do *Dasein* em direção ao

¹⁷ Esse texto data de 1953/54, mas somente apareceu na coletânea *A Caminho da Linguagem*, originalmente publicada em 1959. Editada no Brasil pela Vozes/São Francisco com tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback e constante nas referências bibliográficas da presente tese.

sentido do Ser dos entes. “Apreender o ser dos entes e explicar o próprio ser é tarefa da ontologia” (Heidegger, 1995, p. 56).

Apesar do pensamento de Heidegger enveredar-se por outros caminhos, para além da fenomenologia e da própria hermenêutica, não podemos nos esquecer que “método significa o caminho no qual o caráter do campo a ser conhecido é aberto e limitado” (Heidegger, 2001, p. 132). Por essa razão, um método adequado às questões relativas ao homem concreto deve ser pensado. Um método que não se identifique com uma simples técnica de pesquisa. Um método que não busque alcançar verdades absolutas e estritamente evidentes sobre a realidade ôntica do homem.

Em face desta pretensão inaceitável, parece-me ser necessário, como indicação de nosso método totalmente diferente, o nome de “*envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro*”, em que já nos encontramos sempre. Num certo sentido, faz parte da Fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se. Envolver-se também não significa absolutamente só um tornar-se consciente de meu modo de ser. Só posso falar de tornar consciente se eu quiser tentar determinar como este nosso estar-junto... originário se relaciona com as outras determinações do Dasein.

O envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do que o método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original, verdadeiro: [*meta odos*], o “caminho para”... (Heidegger, 2001, p. 136-137)

Assim como vimos que não se deve transpor diretamente às ontologias regionais e às teorias científicas os traços fundamentais do *Dasein*, também o método científico não deve ser uma aplicação direta da fenomenologia hermenêutica articulada filosoficamente.

O método de pesquisa “inteiramente diferente” da pesquisa científico-natural não é filosófico, ontológico; ele se refere ao ente humano em seus estados que são assim e assim de maneira *idêntica* ao científico-natural. O título “fenomenológico” é então usado em sentido ôntico, assim como o título “fenômeno”, isto é, “o ente que se mostra, respectivamente, assim e assim”, *isto* é que na medicina é examinado e tratado. (Heidegger, 2001, p. 235)

Entretanto, esta investigação não se trata apenas de uma descrição, mas de uma descrição interpretativa, ou melhor dizendo, uma interpretação-compreensiva. Heidegger propõe que esse novo método de exploração seja concebido como *hermenêutica da investigação*. “O tema ‘hermenêutica da investigação’ é muito oportuno uma vez que se move

no *campo intermediário* e não corre perigo de tornar-se muito filosófico” (Heidegger, 2001, p. 293).

Mas, o que significa “*envolver-se especialmente em nossa relação com o que encontro*”, que Heidegger diz ser o exercício desse novo método para a investigação do ente humano? Antes de tudo, *envolver-se* pressupõe o traço essencial do ser-no-mundo que, com-os-outros-e-junto-das-coisas, já se encontra de um modo ou de outro, *especialmente*, na abertura propiciadora dos *relacionamentos*.

A pre-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível *porque* a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é. (Heidegger, 1995, p. 96)

Estar-em-relação indica um ser-com que se mostra de uma maneira ou de outra. Numa reunião entre amigos, por exemplo, esse ser-com é um estar-junto em comum. Isso significa que há, de fato, envolvimento, um estar-relacionado-com. Já numa sala de cinema, ou qualquer outro lugar onde se possa ir sozinho reunir-se com pessoas estranhas, não há esse envolvimento no modo do comum estar-junto. O estar-junto mostra-se no modo da privação.

É importante entender que, seja na privação ou na positividade de um relacionamento no qual o ente humano se envolve, o ser-com é, sempre, a base desses modos de relação. Isso quer dizer que, pelo traço fundamental do ser-no-mundo numa abertura compreendendo-se a si mesmo e aos outros, não cabe mais falar de sujeito ou eu isolado que depois se relaciona.

O discurso do estar-relacionado, da relação co-pessoal ou mesmo inter-pessoal é errôneo porque nos leva à representação de dois sujeitos simplesmente presentes de maneira polarizada, que então devem formar ligações entre as representações presentes em seus conscientes. Neste caso o conceito do relacionamento impede o envolver-se em nossa verdadeira relação com os outros.

[...] Nesta representação, evidentemente não correta, está baseada a tão falada teoria psicológica da empatia. Esta formula, de maneira puramente cartesiana, um eu dado primeiramente para si, que depois se sente dentro dos outros e descobre assim que ele também é uma pessoa e é assim como eu sou, um alter-ego. Entretanto, isto é uma pura construção.

[...] Quando se fala das tão faladas relações eu-tu-e-nós, diz-se algo muito incompleto. Esta maneira de falar provém ainda de um eu primariamente isolado.

[...] O ser-uns-com-os-outros não é uma relação de um sujeito com outro. (Heidegger, 2001, p. 137-138)

Mais adiante, Heidegger continua: “em vez de se falar sempre de uma chamada relação eu-tu seria melhor falar de uma relação tu-tu, porque eu-tu é sempre falado somente a partir de mim, enquanto na realidade é uma relação mútua” (2001, p. 224).

Uma ciência ôntica fundamentada na *Daseinsanalytik* pressupõe os caracteres ontológicos do *Dasein*, mas trabalha com os modos derivados desses caracteres. Assim, o método do *envolver-se numa relação com o que encontro* está de acordo com a Analítica do *Dasein*. “Em *Ser e Tempo* diz-se: o *Dasein* é aquele ente a quem interessa o próprio *Da-sein*” (Heidegger, 2001, p. 149). Isso significa que o encontro entre duas pessoas é um encontro de *Dasein-com-Dasein*, no qual cada um já pré-compreende o outro como ser-de-possibilidades e já apreende o modo como cada um se dispõe.

Entretanto, a transparência ontológica não é necessária, enquanto tema, nessa relação ôntica estabelecida. Afinal, “a questão da existência é um ‘assunto’ ôntico da pre-sença. Para isso, não é necessária a transparência teórica da estrutura ontológica da existência” (Heidegger, 1995, p. 39). Sua interpretação, porém, ainda que ôntica, requer estar em *conformidade com Dasein*. Essa conformidade se realiza porque o homem é um ente que possui uma compreensão pré-ontológica de si mesmo e do mundo. Isso significa que, não necessariamente, o homem faça ontologia, mas, por ser fundamentalmente compreensão de ser, o homem pode interpretar aquilo que surge para si de várias maneiras. Uma interpretação em conformidade com *Dasein* deve ser diferente de uma interpretação de entes simplesmente dados, que não possuem o modo de ser do *Dasein*. Para estes, uma explicação causal e genética, por exemplo, é possível.

[...] a medicina como ciência ôntica do homem, que é assim ou assim, experiencia este ente assim e assim à luz de um ser-homem, cujo caráter fundamental é determinado ontologicamente como *Da-sein*. [...] o que é neste sentido de ser (*Da-sein*), ente assim e assim, o homem sadio e doente é experienciado, observado e tratado, em cada caso isolado, à luz do projeto do ser-homem como *Da-sein*. Deixar-ser este ente – assim-e-assim-como-*Dasein* em seu ser-assim só é possível desistindo-se do projeto do ente (no caso do homem) como ser-vivo dotado de razão, como sujeito na relação sujeito-objeto, como ser vivo auto-producente (Marx) e se, antes de tudo, o projeto do ser-homem como *Da-sein* for realizado e

mantido constantemente – apenas à luz deste projeto o ente (homem) pode ser examinado conforme o *Dasein*. (Heidegger, 2001, p. 235).

A interpretação é uma compreensão de *como* algo se apresenta. Enquanto a compreensão é fundante, já que constitui um existencial originário do *Dasein*, a interpretação traz o sentido daquilo que se compreende. Numa relação analista-analisando, a interpretação se moverá na busca pelo *motivo* daquilo que afeta e determina as possibilidades e o modo de ser da pessoa atendida.

Motivo é diferente de buscar por uma causa. O homem, porque é ser-no-mundo como ser-com, está a todo tempo diante de possibilidades. Estas se apresentam porque, estruturalmente, o homem é lançado em seu projeto de ser. “Enquanto projeto, a compreensão é o modo de ser da pre-sença em que a pre-sença é as suas possibilidades enquanto possibilidades” (Heidegger, 1995, p. 201). Ontologicamente, o homem é projeto, onde passado, presente e futuro se entrelaçam e o constituem, sendo o *Dasein* transcendente de si mesmo. Por essa razão, o que funda o motivo é a liberdade.

O motivo faz surgir o livre arbítrio; ele não o limita. O motivo não obriga. A pessoa não é obrigada, é livre. [...] O motivo é uma razão [*Grund*], que eu represento, que eu vivencio como algo que me determina.

[...]

À diferença da causa que obedece a uma regra, não há nada semelhante para a determinação do que seja um motivo. O caráter do motivo é que ele me move, que interpela o homem. No motivo há, evidentemente, um ente, que me interpela; compreensão, ser aberto para uma determinada conexão de significado e de mundo.

[...]

Causalidade é uma idéia, uma determinação ontológica, ela faz parte da determinação da estrutura do ser da natureza. *Motivação* refere-se à existência do homem no mundo como um ente que age, que tem experiências. (Heidegger, 2001, p. 49-51)

Liberdade significa, justamente, poder corresponder a uma solicitação. Tudo o que nos interpela e nos convida a agir, tudo o que escolhemos e acolhemos, tudo o que realizamos como possibilidades, são solicitações que nos pedem para ser correspondidas de uma ou de outra maneira. Esses modos de corresponder denunciam a espécie de motivo que está vigorando no relacionamento. “Por isso, em relação à liberdade, é indiferente se conhecemos todas ou nenhuma ou algumas das causas de uma coisa” (Heidegger, 2001, p. 230). O que está

em jogo é *como* algo é correspondido, de que modo alguém responde a uma solicitação: por exemplo, de modo sadio ou doente. Assim é que, em *Ser e Tempo*, “a expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*” (Heidegger, 1995, p. 189).

O fundamento da causalidade está na certeza e na segurança que o controle alcança ao explicar os eventos em termos de efeitos ocorridos linearmente no tempo. Na causalidade só é possível apreender o ente pela precisão e pela necessidade. “Até onde isto nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos!” (Heidegger, 2001, p. 47).

Quando o problema é da ordem do humano, o modelo empírico-indutivo não responde satisfatoriamente aos questionamentos existenciais, pois, ao contrário do que ocorre com os eventos naturais, os eventos humanos não são simplificáveis, dada a complexidade que lhe é própria pelo fato das ações humanas serem o resultado de um conjunto de fatores, como por exemplo, a hereditariedade e a influência ambiental. O existir humano é indeterminado, isto é, um devir no qual implicam-se escolhas nem sempre autônomas e conscientes, dependentes da interação com o meio sócio-histórico-cultural do qual o indivíduo extrai informações pela linguagem¹⁸.

O critério de quantificação – que exige a objetividade e a neutralidade do observador na relação com seu objeto de estudo para que a previsão e o controle das variáveis possam ser alcançados – faz com que muitos aspectos dos fenômenos humanos se percam. A generalização impede o conhecimento de fatores isolados presentes em casos particulares, empobrecendo a compreensão das dinâmicas humanas em seus relacionamentos sociais. O que se evidencia são justamente as polaridades e a complexidade das inter-relações que se constroem de forma sistêmica, trazendo, a cada nova configuração, também novos sentidos e significados. Desse modo, mostram-se em intersecções dinâmicas individualidades e coletividade, afetividade e lógica, externo e interno, consciente e inconsciente.

¹⁸ Linguagem, aqui, diz respeito à fala, aos gestos, aos sinais, a toda expressão verbal e não verbal com que nos deparamos cotidianamente e que nos remetem a algum tipo de interpretação, inclusive às filosóficas e científicas.

Alguém pergunta:

— Por que você agiu assim?

— Porque a situação era essa – responde a pessoa.

— Mas você podia ter agido diferente...

Agir *assim* e não de outra maneira, *diferente*, revela o modo como a pessoa interpretou a situação, mesmo que a *situação* seja entendida como a causa de seu comportamento. O que importa não é a situação em si, mas o modo como a pessoa a compreende e reage a ela. Se pensarmos num quadro mais extremista, como uma depressão, por exemplo, conhecer o que motiva uma pessoa a deprimir-se diante de certos eventos torna-se muito mais significativo do que reconhecer os eventos mesmos que causam sua depressão.

Levando-se em conta o aspecto dinâmico e inclusivo – envolvente, portanto – tanto do analista como do analisando, torna-se premente considerar as muitas realidades possíveis que se apresentam como constituintes da pessoa e de sua identidade, de modo a não objetificá-la, mas, antes, acolhê-la e revelá-la em seu modo essencial: o de ser atravessado pelo acaso e pela finitude, pela diferença e pela incerteza, pela unidade permanente e pela multiplicidade.

A *relação*, com algo ou alguém, em que eu estou, sou eu. Entretanto, “relação” não deve ser objetivamente entendida aqui no sentido moderno, matemático de relação. A relação existencial não pode ser objetivada. Sua essência fundamental é ser aproximado e deixar-se interessar, um corresponder, uma solicitação, um responder, um responder por baseado no ser tornado claro em si da relação. (Heidegger, 2001, p. 202)

Enfim, o método da *hermenêutica da investigação* exige um envolvimento do analista com seu paciente e consigo mesmo, numa relação de *Dasein* com *Dasein*. Este envolvimento estabelece uma importante relação de confiança, onde o terapeuta e o paciente permitem-se mutuamente e a si mesmos estarem presentes. Implica em um “poder envolver-se especialmente com o ser-com num estar-junto do que vem ao encontro em comum” (Heidegger, 2001, p. 138).

Neste sentido, a interpretação visa alcançar o modo de envolvimento do paciente com o que o cerca, analisando como ele responde ao que o interpela, isto é, em que medida se dá um corresponder ou um não corresponder. Medida não num sentido físico, matemático, inequívoco, mas, justamente, pela multiplicidade de maneiras como um fenômeno pode se mostrar.

A solicitação em geral exige em cada caso um corresponder de alguma forma. A esse corresponder pertencem, também, como privações, o não corresponder e o não poder corresponder.

[...]

Trata-se aqui, primeiramente, de observar e refletir mais profundamente sobre o que interpela em primeiro lugar o homem existente – a saber, o mundo em que ele está cotidianamente.

[...]

Isto torna claro que a solicitação [...] deve ser medido de modo completamente diferente por medidas completamente diferentes, isto é, pelo modo pelo qual correspondemos e conseguimos corresponder a priori a uma solicitação, isto é, de que forma nossa relação existente com o mundo, com os outros e conosco mesmo é determinada. (Heidegger, 2001, p. 167)

E o horizonte desta interpretação são os eventos concretos de uma existência humana – sua biografia individual – tratados em uma situação psico-analítica. Interpretar quais significados estão presentes num evento específico para compreender a configuração do dado fenomênico, valendo-se sempre de categorias histórico-culturais, é ter uma atitude hermenêutica. Os significados vão-se constituindo no tempo e no espaço, dentro de uma história pessoal e acontecencial.

Explicitamente ou não, a pre-sença é sempre o seu passado e não apenas no sentido do passado que sempre arrasta “atrás” de si e, desse modo, possui, como propriedades simplesmente dadas, as experiências passadas que, às vezes, agem e influem sobre a presença. [...] A pre-sença “é” o seu passado no modo de *seu* ser, o que significa, a grosso modo, que ela sempre “acontece” a partir de seu futuro. Em cada um de seus modos de ser, a pre-sença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. (Heidegger, 1995, p. 48)

Para, então, investigar a história fatural do homem, que enquanto *Dasein* é em seu ser histórico, o horizonte da interpretação, o horizonte do sentido, é a história clínica relatada na relação analista-paciente. Ter este horizonte definido é fundamental, pois “é a partir da

necessidade real de determinadas questões e do modo de tratar imposto pelas ‘coisas em si mesmas’ que, em todo caso, uma disciplina pode ser elaborada” (Heidegger, 1995, p. 56).

O modo de tratar “as coisas” é a interpretação que se dá às experiências concretas à luz da Analítica do *Dasein*. As próprias experiências, quando constituídas, já são interpretadas por aquele que as experiencia. A hermenêutica da investigação visa evidenciar a interpretação relativamente aos traços essenciais do ser humano, levantados pelas Ontologias Fundamental e Regional, ou seja, os existenciais ontológicos e derivados. Em suma, o problema do analista é a exploração das experiências ônticas à luz da analítica ontológica.

Compreender a história biográfica, que surge como história clínica na situação terapêutica, pressupõe a acontecencialidade do *Dasein*. “A pre-sença de fato sempre possui a sua ‘história’, e pode possuí-la porque o ser deste ente se constitui de historicidade” (Heidegger, 1996a, p. 188). Isto é, tendo o *Dasein* o caráter privilegiado de ser ôntico-ontológico, seu comportamento e suas possibilidades existenciais fácticas remetem a uma singularidade e a uma universalidade. Isto quer dizer que, ainda que cada caso seja um caso, de alguma forma o universal se revela no singular.

Contudo, Heidegger observa que:

Exige-se do pesquisador justamente isto, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para ser-homem como *Dasein*. Assim, é absolutamente equivocado que o caminho para o tema do médico pesquisador possa ser “extremamente simples”. O deixar-ser do ente (homem) à luz do *Da-sein* é extremamente difícil e insólito, não somente para o cientista de hoje, mas também para aquele que está familiarizado com o projeto do *Da-sein*, devendo ser constantemente examinado de novo. O “deixar”, isto é, aceitar o ente, assim como ele se mostra, só se tornará um deixar-*ser* apropriado se este ser, o *Da-sein*, ficar antes e constantemente à vista; isto é, quando o próprio pesquisador tiver experienciado e experienciar-se a si mesmo como *Da-sein*, como ek-sistente e determinar-se toda a realidade humana a partir *daí*. O eliminar e afastar representações inapropriadas sobre este ente, o homem, só é possível se o treino na experiência de ser homem como *Da-sein* tiver tido êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente. (Heidegger, 2001, p. 236)

Para Heidegger, a concepção de um saber científico apropriado ao ser-homem requer, de início, que a pergunta seja feita corretamente. Perguntar corretamente é o que faz da interpretação uma arte.

Para perguntar apropriadamente já preciso conhecer o assunto. Então eu sempre já sei o assunto pelo qual pergunto. Mas se eu já conheço o assunto, na verdade, eu não precisaria mais perguntar por ele. Significaria isto que não é possível desenvolver um questionamento apropriado?

Toda relação de pergunta e resposta move-se inevitável e constantemente em círculo. Só que não é um círculo vicioso, um círculo que deveria ser evitado por ser supostamente errado. Antes, o círculo pertence à essência de todo perguntar e responder. É possível que eu já tenha um conhecimento daquilo pelo que pergunto, mas isto não quer dizer que eu já reconheci aquilo pelo que pergunto, reconheci no sentido de ter apreendido e determinado tematicamente. (Heidegger, 2001, p. 64)

Conhecer aquilo pelo que se pergunta pressupõe uma pré-compreensão sobre o perguntado, ainda não tematicamente. Só então pode-se construir um conceito sobre a coisa de que se pergunta. O conceito é a apreensão e a representação do geral de algo, daquilo que é reconhecido como idêntico nos vários casos particulares. “Ao nomear as coisas, ao interpelar o ente como isto ou aquilo, isto é, na linguagem, toda formação de conceito já está pré-delineada” (Heidegger, 2001, p. 157).

Entretanto, nem tudo pode ser tratado como um objeto do qual se pode extrair sua especificidade para alcançar as características gerais e, então, conceituá-lo. É nesse sentido que uma interpretação hermenêutica de base fenomenológica abstém-se de buscar por certezas indubitáveis e absolutas. Porque há coisas, como o próprio existir humano, que se tornam presentes sob múltiplas formas, sem que se possa dizer que algumas delas sejam certas e outras erradas. Nesse caso, o conceito deixa de ter o caráter de inequívoco e pode apresentar-se como ambíguo, desde que corresponda àquilo pelo que se pergunta.

Por essa razão, antes de toda e qualquer explicação, há a necessidade de esclarecer a essência do que se investiga. Perguntar pelo que algo é. Só assim será possível alcançar, concomitantemente, o entendimento de *como* esse algo se presentifica na co-relação do homem com seu mundo circundante. Portanto, “não se trata apenas de uma diferenciação metódica (técnico-prática), mas sim do modo fundamentalmente diferente de determinar o ser-homem e a posição do homem na civilização mundial contemporânea” (Heidegger, 2001, p. 292).

Ao pensar sobre outra forma de fazer ciência que tem o próprio homem como projeto de investigação, Heidegger estava preocupado com o aspecto tecnológico presente em todos os meios com que o homem tem lidado com o mundo e consigo mesmo. Sua preocupação residia em encontrar um modo de salvaguardar o homem da objetivação, de modo a preservar sua essência.

Se, então a ciência do homem tiver de satisfazer as exigências fundamentais da ciência moderna ela deve obedecer ao princípio de precedência do método no sentido do projeto da pré-mensurabilidade. O resultado inevitável desta ciência do homem seria a construção técnica da máquina = homem. Muitos sinais indicam que a pesquisa e a fabricação do homem desta maneira científica realmente já está sendo feita sob a imposição da mencionada “vitória do *método* sobre a ciência” e com o fanatismo da vontade incondicional de progresso e em função do progresso. (Heidegger, 2001, p. 161-162).

Desde *Ser e Tempo* Heidegger aponta para o fato de que a psicologia, a antropologia e toda ciência chamada “humana” requerem um fundamento que se conforme com a essência do homem, em contraste com as ciências que trazem o caráter naturalista. Nos *Seminários de Zollikon* Heidegger discorre em vários momentos sobre a construção dessa nova ciência, direcionando seus ensinamentos a psiquiatras recém-formados no seio da ideologia científico-natural e orientando, pessoalmente, Medard Boss na elaboração de uma psicologia e uma psicopatologia daseinsanalíticas.

Desse modo, reconhecemos que Heidegger não é contra a ciência, mas sim, contra o espírito técnico que domina o homem contemporâneo. Mas isso não quer dizer contra a técnica em si mesma, ou seja, contra, por exemplo, a aplicação de testes psicológicos. Nesse caso, a contraposição se daria pela interpretação técnica dos dados subjetivos levantados pelo teste. Afinal, “a técnica não é igual à essência da técnica” (Heidegger, 2002, p. 11). Por isso a ênfase dada no *encontro* e na *compreensão* como originários do dizer e do mostrar a realidade conjunta que surge na relação analista-analisando.

Como médicos, devemos nos recolher e deixar o outro ser ser-humano. Isto são modos de comportamento completamente diferentes, que, vistos de fora, não são diferenciáveis. Nisto está fundamentada a diferença existencial entre um médico de família e o chefe de uma clínica. É característico que os médicos de família estejam em extinção. (Heidegger, 2001, p. 225)

Com essas indicações sobre qual é a base para a condução de uma pesquisa e de uma *praxis* científicas que escapem ao espírito técnico, reconhecemos o quão Heidegger estava interessado em ver sua filosofia aplicada nas áreas da antropologia, da medicina, da sociologia e outras que se relacionam diretamente com o homem, para que um maior número de pessoas pudesse usufruir de seus ensinamentos (cf. Boss, 2001, p. 308).

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 a sociólogos, pois todas as perturbações sociológicas e da saúde do indivíduo são perturbações da adaptação e da liberdade. (Heidegger, 2001, p. 178)

Vimos que a liberdade está na possibilidade do homem responder e corresponder às solicitações que advêm do mundo circundante, pelo homem já ser no mundo desde seu lançamento. Vejamos, agora, como se dá o relacionamento do homem com o mundo, de que modo o mundo pode ser compreendido e como o homem, sendo-no-mundo, cuida de si mesmo, dos outros e das coisas.

1.3 – Mundanidade e Instrumentalidade

Para compreender o ser-no-mundo do ente *Dasein* de modo a desconstruir a visão coisificadora e representacional presente na metafísica, Heidegger principia sua análise pela investigação do ente humano imerso em seu mundo cotidiano. De início, Heidegger faz uma distinção fundamental: o modo de presença do *Dasein* no mundo não é o mesmo dos outros entes. O modo de ser do estar-aí é designado como *mundano*, pois, em sua facticidade, o homem ocupa-se de diversas maneiras com as coisas dadas no mundo, estas designadas como *intramundanas* por estarem dentro do mundo, mas não possuem propriamente “um mundo”. Os modos de ocupação do *Dasein* com os demais entes fundam-se no cuidado.

Pode-se exemplificar a multiplicidade desses modos de ser-em através da seguinte enumeração: ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar... Esses modos de ser-em possuem o modo de ser da *ocupação* [...] Modos de ocupação são também os modos

deficientes de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de “ainda apenas”, no tocante às possibilidades da ocupação. O termo “ocupação” tem, de início, um significado pré-científico e pode designar: realizar alguma coisa, cumprir, “levar a cabo”. (Heidegger, 1995, p. 95)

A palavra *mundo*, segundo Heidegger, pode ser entendida sob quatro significações.

Em sentido ôntico, *mundo* é concebido como a totalidade dos entes simplesmente dados dentro do mundo. Também pode ser entendido como o contexto no qual o ente *Dasein* já se encontra, que é o sentido que interessa a Heidegger.

Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio”. (Heidegger, 1995, p. 105)

Em sentido ontológico, *mundo* designa o ser dos entes intramundanos, assim como uma região a que pertencem esses entes, como por exemplo, o “mundo da psicanálise”. Por fim, mundo é tomado em seu sentido existencial-ontológico como a própria *mundanidade do mundo em geral*, que se caracteriza e se manifesta a partir e através do ser-no-mundo cotidiano.

Mundo no sentido heideggeriano é pré-ontológico e próprio do estar-aí, ou seja, é existenciário. Como mundo ontológico, se caracteriza pela mundanidade do estar-aí. Tanto mundo *próprio* como mundo *público* são meus. Não existem mundos interno e externo, já que cada um de nós é o seu *em*. O encontro com os objetos não define o aí; o estar-aí permite o encontro com os objetos.

A desconstrução da Ontologia da Coisa se opera de início pela instrumentação dos entes. A questão de Heidegger não são os atributos do objeto, mas o *Dasein* já afetado se apropriando do instrumento, já compreendendo seu significado e articulando possibilidades. Com o lançamento do *Dasein* no mundo já comercializando com os entes, Heidegger quebra a noção metafísica de sujeito distinto e em oposição ao objeto.

A compreensão do instrumento pelo manual dada na cotidianidade não exige uma transparência teórica daquilo que configura o mundo e os entes presentes nele. Essa

compreensão prévia funda-se na própria familiaridade constituinte da relação do ente *Dasein* com o mundo circundante. Assim, essa compreensão mostra-se nas significações atribuídas a partir das referências imediatamente intuídas no movimento de ser-em-um-mundo-junto-a.

Todavia, a própria significância, com que a pre-sença sempre está familiarizada, abriga em si a condição ontológica da possibilidade de a pre-sença, em seus movimentos de compreensão e interpretação, poder abrir “significados”, que, por sua vez, fundam a possibilidade da palavra e da linguagem. (Heidegger, 1995, p. 132-133)

Imediatamente intuídas tem, aqui, o sentido heideggeriano de *circunvisão*, isto é, “o modo de lidar com instrumentos se subordina à multiplicidade de referências do ‘ser para’ ” (Heidegger, 1995, p. 111). Trata-se da interpretação que todo ente humano faz constante e ateoricamente do contexto em que sempre está inserido, já que, de acordo com Heidegger, é natural ver algo como algo, de modo prático, numa visada compreensiva. Difere um pouco da intuição entendida pela filosofia tradicional, pois, não se trata de um conhecimento pautado primordialmente na experiência sensível, ainda que não prescindida dela; tampouco diz respeito a uma modalidade de pensamento. A circunvisão funda-se na própria relação dada na abertura, numa rede de referências que remete à significância que constitui a estrutura do mundo e possibilita o *Dasein* descobrir os demais entes que lhe vêm ao encontro.

Por essa razão, há uma crítica à metáfora do olhar, onde os objetos são conhecidos perceptivelmente a partir de um exterior. A metáfora do olhar, isto é, a vinculação a partir da percepção dos entes, deixa de existir quando da revelação dos entes pela abertura. Posto que a descoberta originária dos entes intramundanos como instrumentos já se deu na abertura, o *Dasein* redescobre os entes como simplesmente dados na manualidade. Os entes, ainda que não percebidos pelo *Dasein*, já são pré-compreendidos em seus significados e revelam o *Dasein* a si-mesmo.

As explicações dos eventos ocorridos ao homem perdem o sentido se restringidas às percepções, pois o corpo¹⁹ é mais que seus órgãos sensoriais, ainda que ele seja necessário na relação humana. O relacionamento interpretado apenas sob o ponto de vista empírico destrói a unidade *Dasein*-mundo e cai na concepção tradicional de um sujeito que apreende um objeto através dos órgãos dos sentidos e, então, tematiza-o.

Pode haver dois tipos de resposta para a pergunta: “Que é isso?”. A primeira, no sentido do aspecto, refere-se ao nome, propriedades e material do objeto. A segunda, no sentido do manuseio e, portanto, no sentido heideggeriano, refere-se à função ou uso do objeto. Tanto a serventia quanto a não-serventia remetem ao uso. A compreensão não é uma classificação; não se diz a que gênero ou ordem pertencem os objetos.

Exemplo: não percebo como tábua laqueada a porta que eu habitualmente abro. Quando estou familiarizado com ela, nem a percebo. Eu a abro para ir ao meu escritório. Ela tem seu “lugar” no meu espaço vital, mas também no meu tempo vital: ela desempenha determinado papel no ritual do meu cotidiano. Seu ranger faz parte dele, os rastros de seu uso, as lembranças que se prendem nela, etc. Essa porta, segundo a expressão de Heidegger, está *disponível*. Se acaso alguma vez, surpreendentemente, ela estiver trancada e eu bater com a cabeça nela, perceberei doloridamente a porta como tábua dura que ela realmente é. Então a porta *disponível* se tornará uma porta *simplesmente existente*. (Safranski, 2000, p. 197)

O homem como *Dasein* sendo-no-mundo anula qualquer objetivação entendida como um sujeito que representa para si uma coisa. O homem como ser existente no aberto encontra-se com as coisas do mundo e as significa, respondendo a elas de maneira singular. O ser humano tem como condição fundamental perceber a presença dos entes e atribuir-lhe significações próprias deles mesmos.

¹⁹ Em alemão há duas palavras para corpo: *Leib* é usada para designar o corpo vivo do homem, enquanto que *Körper* é usada para designar os corpos inanimados. Nas línguas latinas não há essa distinção, como o próprio Heidegger observa ao comentar sobre a tradução francesa *le corps*, derivada da palavra latina *corpus*, cuja noção se aproxima mais de um *Körper* animado (Heidegger, 2001, p. 117). Heidegger faz questão de frisar essa distinção para demonstrar que o *Dasein* transcende seu próprio corpo (*Körper*), pois, o corpo (*Leib*) participa da relação do estar-no-mundo. Trata-se de uma distinção qualitativa entre a corporeidade do *Dasein* e a materialidade corpórea dos entes simplesmente dados. Como esclarece Heidegger, “o corpo está envolvido no ouvir e no ver. Mas o corpo vê? Não. *Eu vejo*. Mas para este ver são necessários meus olhos e, pois, o meu corpo. Entretanto não é o olho que vê, mas sim *meu* olho – eu vejo através de *meus* olhos” (2001, p. 115). E o filósofo complementa: “não podemos ‘ver’ porque temos olhos, mas, antes, só podemos ter olhos porque segundo a nossa natureza fundamental somos seres que vêem” (Heidegger, 2001, p. 244).

O ser humano enquanto *Dasein* é o único ente solicitado a revelar a presença dos demais entes, inclusive dele mesmo. Isso em nada tem a ver com representação, mas sim com re-presentação, ou seja, apresentar novamente, tornar presente o que já é presença em Ser. Na existência concreta do ser humano, esta re-presentação se manifesta nas experiências significadas e significantes, na acontecencialidade do existir humano como biografia individual e na acontecência do *Dasein* como ente histórico.

Heidegger defende que “a pre-sença é um *ens realissimum*, caso se entenda ‘realidade’ como um ser dotado do caráter de pre-sença” (1995, p. 181). Isso quer dizer que, “para Heidegger, ‘realidade’ é o contexto dos significados e das referências com que nos relacionamos” (Critelli *in* Heidegger, 1981, p. 52, nota 16). Muito diferente do que entender que a realidade é passível de verificação objetiva ou, ainda, a verdade como adequação à realidade.

O mundo, segundo a análise heideggeriana, é composto de significações concretas, pragmáticas, relativas ao usar ou lidar com as coisas. A significação não vem apenas da percepção do instrumento, mas de seu manuseio. Um instrumento ou objeto de uso nunca pode existir sozinho, a não ser que exista o usuário. Sem a significação de sua utilidade, o instrumento torna-se um ente simplesmente dado, desprovido de referências, tomado em seu em-si, transformado em objeto de pesquisa científica. O mundo propriamente dito é o da instrumentação; e o objeto é um utensílio, aquele que está à mão. Para Heidegger, o acesso às coisas não se dá, de início, pela cognição, mas pela lida cotidiana. O uso tem um determinado objetivo, pois a função de uso transforma o poder-ser e descobre a própria estrutura do mundo. Compreender o instrumento é a mesma coisa, portanto, que compreender o uso do instrumento.

Usando uma caneta, descobrimos o que ela é: descoberta que difere de um “conhecimento” a respeito do objeto, de sua natureza, de suas propriedades. O escrever revela a *serventia*, o *ser disponível*, à mão, do utensílio. Por outro lado, a serventia não é apenas o manejo físico da caneta; o simples uso dela estende-se ao emprego adequado de outros meios e instrumentos, que não existem isoladamente: a tinta e o papel, a mesa e a cadeira encadeadas no serviço

que prestam, cada qual como termo de uma práxis remetendo a outros, e todos, em conjunto, formando um *complexo referencial*. (Nunes, 1992, p. 91)

No encontro com o mundo possibilitado pelo próprio homem por ser este abertura, os entes surgem já imbuídos de uma significação e de um sentido. A significação está naquilo que o próprio ente é e também naquilo que o homem refere que o ente é para o próprio homem. O sentido último de todas as presenças ônticas é: coisas são tudo aquilo com que o homem se ocupa. A partir do momento em que o ente humano se absorve num mundo de significações, lançado no cotidiano, projeta-se em seu aí factual no cuidado ontológico-existencial.

Mas cuidado como constituição fundamental existencial do Da-sein do homem no sentido de *Ser e tempo* é, nada mais nada menos, do que o nome de toda a essência do Dasein, uma vez que este é sempre já apontado para algo que se lhe mostra e, como tal, é absorvido constantemente, desde o início, sempre num relacionamento qualquer, em cada caso, com aquilo que se lhe mostra. Assim também todos os modos de relacionamentos ônticos, seja dos amantes, dos que odeiam, do cientista natural objetivo, etc., estão igualmente fundamentados em tal ser-no-mundo como cuidado. (Heidegger, 2001, p. 240).

O encontro com as coisas é, portanto, sempre permeado pela afetividade inerente ao ser humano. Isso inclui, obviamente, o encontro com outras pessoas. Em sentido semelhante ao relacionamento do *Dasein* com os utensílios, a percepção do outro já pressupõe um ser-com, onde o si-mesmo e o outro já se compreenderam como pessoa. O modo como cada pessoa afeta e se deixa afetar é condição necessária para a construção de cada história pessoal.

Como o ser humano é ser o aí factual, o *Dasein* está preocupado com o seu estar-aí. O estar-aí é um espaço de possibilidades antecipadas na compreensão. O *Dasein* possibilita a si mesmo, ou seja, o seu estar-aí, e também possibilita que as coisas e os outros se manifestem, que passem a ser e a ocupar um lugar.

O aí não se revela na consciência, ele é dado na luz. A teoria heideggeriana do cuidado não se encaixa numa teoria da consciência. Estamos além de qualquer relação cartesiana de sujeito/objeto. Não há uma preocupação com o sujeito ou o objeto, mas com o existir. Heidegger começou sua teoria pela instrumentalidade das coisas acessíveis à

percepção e à razão para depois levar o leitor à teoria do cuidado. Entretanto, consciência, em Heidegger, tem outro sentido que não o do conhecimento intelectual ou o da moralidade; trata-se de uma voz, de um clamor, de um chamamento que convoca *Dasein* ao seu si-mesmo mais próprio. Esse chamamento expressa-se pela angústia que toma o ente humano, fazendo-o reconhecer sua condição existencial de ser em um mundo inóspito que não lhe oferece qualquer fundamento. Contudo, porque o *Dasein* é livre, ele pode escolher manter-se nessa condição existencial mais própria ou fugir para a tranquilidade mediana do cotidiano.

Na vida cotidiana que de início já sempre nos encontramos, estar-no-mundo significa estar na abertura em relação com as coisas de uso e com os outros. A minha relação com as coisas é *relação-junto-com* e, por isso, mostra-se no modo da ocupação. A minha relação com outro ser humano, por ser *relação-com*, presentifica o cuidado como preocupação. A preocupação, de maneira geral, pode apresentar-se de modo inautêntico, quando não permitimos ao outro exercer livremente seu próprio cuidado; ou de modo autêntico, deixando que o outro seja suas próprias possibilidades e assumamos seu existir.

O relacionar-se com alguém, com o outro numa maneira envolvente e significativa, é o que Heidegger chama de “solicitude”, que imbrica as características básicas de ter *consideração* para com o outro e de ter *paciência* com o outro. Ter consideração e paciência com os outros não são princípios morais, mas encarnam a maneira como se vive com os outros, através das experiências e expectativas. *Considero* alguém em vista de tudo o que foi vivenciado e experienciado. O *ter paciência* sempre pressupõe uma expectativa de algo que possa vir a acontecer. (Spanoudis, 1981, p. 19)

O cuidado não é um fato bruto, seu sentido está no contexto, seu lugar é o tempo. O tempo originário é o tempo de acontecimento do cuidado. O sentido do tempo no cuidado é a existência do nascimento à morte. O cuidado não pode se reduzir a cuidar de algo em uma presença. O cuidado tem um sentido essencialmente temporal. Essa afirmação nos leva a pensar que não cuidamos somente do presente, ou que só cuidamos do futuro quando este se torna presente. Quando se cuida das coisas do presente, esse cuidado está interligado a um cuidado das coisas existentes anteriormente.

O cuidado chama o estar-aí para si, estando o ser humano já lançado no cuidado. O cuidado determina o homem como projeto finito, conforme podemos perceber na fábula²⁰ usada por Heidegger como prova pré-ontológica e pré-científica da determinação estrutural do ser-no-mundo como cuidado:

Certa vez, atravessando um rio, “cura” viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado o corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de *humus* (terra)”. (Heidegger, 1995, p. 263-264)

O ser humano não cuida do si-mesmo como objeto, cuida do seu aí; portanto não se está falando sobre interesses específicos, acontecimentos cotidianos. O ser humano pode ter medo pelas incertezas da vida, pode ter reações traumáticas por algum evento acontecido, mas é no aí que essas coisas podem aparecer, e por isso mesmo há o cuidado com o aí. Este cuidado se manifesta pela finitude do próprio ser-o-aí. O ser humano não cuida do ente, mas da presença do ente no seu todo. Ao cuidar do seu aí, cuida do aí de todas as outras coisas e, se o aí desaparecer, desaparece a possibilidade de manifestação de todas as outras coisas, desaparece o mundo. Portanto, se desaparecer o aí, desaparece a condição de manifestabilidade, a possibilidade do ser humano existir e de qualquer outra coisa se fazer presente. É justamente essa a ameaça que paira sobre a sociedade atual.

Na época atual, de consumo e tecnologia, a imposição de preferências da opinião pública através dos meios de divulgação tem forças irresistíveis. Cada vez mais a vida fica estruturada e dirigida pelas organizações supereficientes, onde o indivíduo fica disperso, protegido, acomodado no geral, onde é empurrado, compelido à uniformidade e mediocridade. Ninguém em particular é responsável, pois a responsabilidade mesma recai

²⁰ Além da interpretação que o próprio Heidegger faz dessa fábula em *Ser e Tempo*, há também uma interessante análise apresentada por Stein (1990, p. 79-101) onde o autor situa essa alegoria como sendo o lugar de passagem entre a analítica existencial efetuada até aquele ponto da obra e a mudança paradigmática desenvolvida nos capítulos posteriores de *Ser e Tempo*, que Stein denomina como encurtamento hermenêutico. Não nos cabe, contudo, no contexto do presente trabalho, desenvolver essa questão.

sobre a organização, sobre seu representante que, sempre, pode ser substituído por outro a qualquer hora. O homem se torna apenas um número ou uma parcela desse modo superorganizado de viver. (Spanoudis, 1981, p. 21)

Em análises posteriores, que veremos a seguir, Heidegger irá deslocar essa noção do cuidado como pertinente à própria estrutura existencial do *Dasein* para os modos como o ente humano responde e corresponde a partir das solicitações oriundas de sua própria época, não mais de si-mesmo ou simplesmente de seu mundo circundante mais imediato.

1.4 – O *Zeitgeist* Atual: a Época da Técnica Moderna

Diante do que foi exposto até o momento, reconhecemos que, inicialmente, Heidegger considera que o ser humano basta para determinar o sentido da presença de todas as coisas. O homem é ente como os demais, mas ente privilegiado, pois é nele que se encontra o sentido do Ser. O próprio Ser é frágil, ou seja, o mundo como tal, o universo, é frágil, a presença de todas as coisas é frágil. Num certo sentido, o homem pode mais que todas as outras coisas; ele pode abrir um espaço para a manifestação das coisas.

Após *Ser e Tempo*, Heidegger vai dar-se conta de que apenas essa teoria não é suficiente para explicitar o Ser. O Ser torna-se determinação ontológica de tal forma que não pode estar sob o controle do ente-homem. O Ser se faz presença na História da Metafísica, que é o “atestado” de como o homem compreende a si mesmo e ao mundo nas várias épocas.

O filósofo, então, se volta para o fenômeno da técnica, para o modo como ela se manifesta e como foge ao controle do homem, chegando a dominá-lo. A técnica é uma forma de manifestação que extorpe, controla, desafia, persegue, securitiza o ente no seu todo. Heidegger descobre, então, que, se tem um aí onde se manifestam as coisas no seu todo, esse aí não é o aí que o *Dasein* é. Ele perceberá dois aís: esse inicial, do que se convencionou chamar de teoria do primeiro Heidegger, onde o homem é a própria abertura para a manifestação das coisas; e o outro aí, do segundo Heidegger, outra abertura na qual o homem

vai ser chamado a participar, mas que ele próprio não *será* essa abertura, apenas *estará* nela (*estar* é um momento ôntico e *ser* é o momento ontológico).

Para estudar o aí onde surge a técnica, é preciso estudar um espaço maior. Não mais o espaço da historicidade do não-mais-estar-aí, mas uma outra acontecência, a do Ser mesmo, dele mesmo tal como revelado na História do Ser. É o aí das caras da presença dos entes no seu todo. O aí no qual se deu a historicidade da metafísica. A presença dos gregos, por exemplo, não é a mesma coisa que a presença dos tempos modernos. A presença do momento da técnica é a que nos atinge, e também é diferente. As máquinas começaram a surgir na técnica moderna.

Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. Esse nome engloba todos os setores dos entes que equipam a totalidade dos entes: natureza objetivada, cultura ativada, política produzida, superestrutura dos ideais. A “técnica” não significa aqui os setores isolados da fabricação e aparelhamento de máquinas. (Heidegger, 2002, p. 69)

Ao iniciar seu questionamento a respeito da essência da técnica, Heidegger reconhece sua determinação enquanto meio, finalidade e atividade do homem. Enquanto tal, a técnica relaciona-se com o uso de instrumentos, a criação de máquinas e a disponibilidade dos aparelhos, ferramentas, utensílios e outros produtos oriundos da própria técnica. “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica” (Heidegger, 2002, p. 12).

Devido ao seu caráter antropológico, o homem necessita dominar a técnica. Contudo, como alerta Heidegger, “este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem” (2002, p. 12). Denuncia-se, assim, a ausência de neutralidade na técnica e, mais ainda, a ocultação de sua essência mesma ao pensamento, por mais verdadeira que seja sua determinação instrumental.

O problema que reside na técnica está no fato de ela hoje ser objetificante, não apenas em relação às coisas animadas e inanimadas presentes na natureza, mas,

principalmente, em relação ao próprio homem. Isso porque, em sua origem latina, *objeto* indica estar diante de (ob-) uma coisa, em oposição e não em contemplação. Assim mostra-se a técnica moderna.

De acordo com Heidegger, a essência da técnica moderna consiste numa *Gestell*²¹. Esse termo designa a relação conflituosa entre o homem e a natureza, na medida em que aquele busca dominar esta. E a natureza, por seu turno, reage às ações destrutivas do homem, mostrando a este suas forças ainda incontroladas. Trata-se, portanto, de uma armadilha na qual homem e natureza se vêem prisioneiros, controlados pelo espírito técnico que ambos alimentam.

Michelazzo chamou atenção para duas importantes conseqüências da técnica moderna: a devastação da terra e a massificação do homem.

Por toda parte para onde dirigimos nosso olhar, constatamos os resultados. E eles são espantosos. Esgotamos as forças da terra – dos seus campos, das suas florestas, dos seus mares; envenenamos justamente aquilo de que mais nós, os humanos e os demais seres vivos, dependemos em nossa sobrevivência – o ar, as águas e os alimentos; impomos, com

²¹ *Gestell*. J. C. Michelazzo, Z. Loparic, M. S. C. Schuback, M. A. Werle e L. B. Holanda a traduzem por *armação*. B Nunes e E. Stein por *arrazoamento*. E. C. Leão por *com-posição*. L. Luft por *dispositivo*.

Michelazzo se apóia na tradução de Loparic dizendo preferir o termo *armação* ao termo *arrazoamento* por este “estar bastante vinculado ao âmbito jurídico”, enquanto aquele “traz a idéia de uma estrutura ou mesmo de uma armadilha engendrada pela técnica” (1999, p. 161, nota 119 e 2000, p. 100, nota 5).

Loparic não justifica sua tradução por *armação*; apenas define-a como “o modo de ser do ente na época da técnica” (1995, p. 95, nota 3).

Stein justifica sua tradução por *arrazoamento* porque ela exprime “o império da razão que tudo invade pela técnica, que caracteriza uma época em que o homem busca razões, os fundamentos de tudo, calculando a natureza, e em que a natureza provoca a razão do homem a explorá-la como um fundo de reserva sobre o qual dispõe” (Stein in Heidegger, 1996b, p. 179, N. do T. 1). O tradutor baseia-se no uso pelos franceses da palavra *arraisonnement*.

Schuback explica que “o termo *Ge-stell*, usado por Heidegger, significa comumente armação, armação de óculos, por ex. Diz literalmente *ge* = prefixo de reunião, com, e *stell*, do verbo *stellen*, pôr, colocar e, assim, numa tradução literal, com-posição” (Schuback in Heidegger, 2003, p. 211, nota 13).

Nunes não comenta diretamente o termo *Gestell* traduzido por *arrazoamento*, mas, numa nota prévia que abre seu livro *Passagem para o Poético* (1992), o autor informa confrontar sua tradução “com as versões disponíveis para o português da autoria de Ernildo Stein, Emmanuel Carneiro Leão, José Henrique Santos e Maria do Carmo Tavares de Miranda”.

Conforme o dicionário Aurélio, *armação* é “peça ou conjunto de peças que serve(m) para sustentar, revestir, fixar, reforçar, fortalecer, unir, etc., as diversas partes de um todo”; *composição* trata-se de “coordenação, constituição”; *dispositivo* é o “conjunto de meios planejadamente dispostos com vista a um determinado fim”. Não há o verbete *arrazoamento*; porém, *arrazoar* significa “expor ou defender (causa, assunto, argumento, etc.) alegando razões”.

Heidegger assim define: “De acordo com o uso corrente, ‘*Gestell*’ designa um equipamento, por exemplo, uma estante de livros. ‘*Gestell*’ significa também o esqueleto. [...] Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem” (2002, p. 23-24).

Pela pluralidade de traduções e pela diversidade de significações dadas à palavra, optei por mantê-la em alemão.

violência, a nossa vontade aos rios, às montanhas, às plantas, aos animais, às culturas nativas. Nada parece escapar do gigantismo dessa força.

[...]

Muito diferente daquele homem descrito por *Ser e tempo* – apreendido como aquele ente que não era primordialmente ele mesmo, mas “o impessoal”, “a gente” (*Man*) – ele é agora massa, um ser-em-comum, muito mais apropriado para esta época de extrema uniformidade. Esta palavra massa, tomada no seu sentido figurado, era aplicada ao homem, noutros tempos, para indicar uma aglomeração de pessoas que se reuniam de forma pacífica (multidão) ou tumultuada (turba) diante de algum acontecimento específico. Mesmo isoladas, as pessoas fazem parte da massa e o dado de reunião, agora, é o fato de pertencerem a uma multidão indiferenciada de pessoas que possuem as mesmas opiniões, têm os mesmos gostos, compram e consomem as mesmas coisas, lêem os mesmos jornais, seguem as mesmas regras de conduta, vão aos mesmos lugares – enfim, tal como estabelece o poder anônimo dos chamados veículos de comunicação de massa. (Michelazzo, 1999, p. 164-165 e 2000, p. 104-106²²)

A citação acima ilustra bem a denúncia de Heidegger quanto ao tipo de desencobrimento que a técnica moderna realiza. Na realidade, ela provoca um encobrimento do sentido do Ser, o que leva o homem a experienciar a angústia em seu sentido mais profundo: a ausência de um fundamento. Por essa razão, o homem torna-se prisioneiro da técnica moderna, pois, para aplacar essa angústia fundamental²³, ele deixa-se levar por uma necessidade absoluta de preencher o vazio pelo consumo desenfreado e imediatista de bens e pessoas, desde que lhe tragam alguma emoção. Há um desenraizamento e uma inospitalidade que obrigam o homem a responder e a corresponder de modo técnico. É a técnica provocando o homem. Tal como sua essência – enquanto *Gestell* – exige.

O modo técnico como o homem relaciona-se com sua angústia revela o esquecimento de seu próprio ser (do homem). Essa atitude justifica a necessidade constante que o homem tem de dominar a técnica. Justamente porque ela, em sua essência, escapa ao seu domínio. Esse domínio se traduz pela relação de causalidade que o homem estabelece com as coisas do mundo e consigo mesmo. Por isso, tudo passa a ter o caráter de utilidade.

²² O artigo de 2000 é praticamente uma reprodução – com algumas poucas alterações e acréscimos – do livro publicado em 1999, resultado de sua dissertação de mestrado defendida publicamente em 1997.

²³ A angústia é um existencial estrutural do ente *Dasein*, constituindo seu ser. Contudo, o modo como ela se faz presente é determinado pelo Ser histórico que, atualmente, mostra-se como o espírito técnico. Daí a angústia ser sentida como um vazio. Sobre esse existencial fundamental do *Dasein* falaremos mais adiante, no capítulo 2.

Contrariamente, a essência da técnica, em sua manifestação não-técnica, deve ser resgatada no sentido originário grego da causalidade, onde as coisas são produzidas, isto é, postas adiante, trazidas à luz em suas possibilidades de ser. Em outras palavras, a causalidade, nesse sentido, é a permissão de algo acontecer em sua plenitude, é a ocasião que proporciona a oportunidade de que algo seja. Esse outro lado da essência da técnica, se resgatado, libertará o homem e a natureza para uma correspondência mais verdadeira. E nessa correspondência não haverá nada de técnico, no sentido moderno do termo.

História da Metafísica passa a ser, então, a história das caras da presença. Com Heidegger pode-se dizer: se tem um tempo tem história, se tem história tem espaço; vamos chamar esse espaço de aí. Será que o ser do homem é esse espaço? Não é. Esse espaço todo, onde aconteceu a mudança do mundo grego para o moderno, não é mais o aí que o *Dasein* é. Por essa razão, Heidegger vai chamar a isso de tempo da acontecência do Ser. Esse aí também é tempo, mas não o tempo originário do ser-o-aí, e sim o da acontecência do Ser ele mesmo, não do estar-aí.

A presença que nos domina hoje, que estamos sentindo, é justamente essa da técnica. O nosso tempo acontece mais rápido e é medido. Heidegger vai dizer que não são as coisas que mudam ao longo do tempo, mas a maneira como elas se tornam presentes. Essas são as caras da presença. O conteúdo da acontecência do Ser é a mudança das caras da presença. À luz da técnica, o cuidado toma outra forma, não sendo mais o cuidado com o aí e com o estar-aí a partir da possibilidade de não-mais-estar-aí. A angústia deixa de ser pela própria existência, mas pela existência moldada pela técnica.

O ser-o-aí possui uma estrutura ôntico-ontológica determinante, constituída pelo passado, pelo futuro, pelos medos e pela busca do ser humano, pelos instrumentos, conforme análise realizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, onde o filósofo apresenta o projeto como a cara da presença. A partir de 1930, ele vai dizer que somente isso não é possível, pois esse

modo das coisas se apresentarem não se dá pelo poder do ser-o-aí, do meu ser. O projeto não é algo assim, sem mais nem menos, mas sugerido por uma época. O projeto se instala no aí do estar-aí, mas sofre influência do aí da técnica, e quanto a isso não se pode escapar, pois há a condicionante da cara da presença de hoje. As modificações da presença do Ser dependem da técnica existente hoje. O mundo que se apresenta ao aí do estar-aí tem uma cara específica.

Em *Ser e Tempo*, para se alcançar o aí, deve-se evidenciar o modo de existir no mundo. Mas esse horizonte de análise não dá conta da técnica. Surge um sentido de Ser, que é a técnica, que não foi constituído pelo ser humano, mas que constitui o seu acontecer. Quando Heidegger descobre esse problema, a unidade do acesso ao espaço é a história da metafísica (cf. *Introdução à Metafísica*, de 1935).

O ser humano vai ficar exposto ao cuidado da presença, mas à luz dessa acontecência pela técnica, não mais a título de projeto. O cuidado do homem para com a presença mudou. O ser humano não vai mais cuidar ativamente, projetar, re-projetar, retomar a idéia da presença das coisas, mas guardar, resguardar, preservar, pastorear, acolher. Os modos de cuidar vão se transformar. Contudo, quanto mais o Ser clama ao *Dasein* para ser seu guardião, tanto mais o ente homem afunda-se no impessoal e automatiza-se nas suas relações.

Não se pode matar o cuidado, mas o cuidado é transcendente pelo não-mais-estar-aí, ou seja, não mais ser cuidado. Técnica é uma forma que implica num cuidado, mas que nos remete à possibilidade de não-mais-cuidar. Reformulando o modo do cuidado, lidamos existencialmente com o estar-aí desvinculando-nos da técnica. Porém o modo de cuidar da técnica não vem do nosso projetar no “afim de que”, mas de fora, e o nosso “afim de que” fica preso naquilo que nos propõe a técnica. O cuidado da técnica não é abstrato, é absolutamente concreto. Há uma manipulação externa que norteia o cuidado do estar-aí.

Pensemos por um instante sobre essa questão num sentido ôntico. Por exemplo, hipoteticamente: um pai, viciado em trabalho, não é capaz de afastar-se, nem por um instante,

do seu aparelho celular. Passa muito pouco tempo com a família e, nesse pouco tempo em que está com eles, mal os vê nem se comunica com eles, pois passa o tempo todo ao telefone falando de trabalho. Aliás, sua família o incomoda, já que solicita sua atenção, coisa que ele não está disposto a dar. Quando sua esposa e seus filhos cobram-lhe presença, ele lhes responde: “Alguma coisa lhes falta, por um acaso? Afinal, a razão de eu trabalhar tanto é vocês!”. Podemos ver claramente que esse pai está imerso no espírito utilitarista da época atual, onde o sistema econômico o engoliu de tal forma que não sobra espaço na sua vida para uma convivência harmoniosa com sua família. Ele não é mais um homem capaz de vivenciar afetos nem de relacionar-se com outros seres humanos enquanto tais, mas uma máquina de ganhar dinheiro, estando sempre disponível para esse sistema econômico, como uma peça que deve funcionar a todo vapor e em sua carga máxima.

O homem massificado, anteriormente uma forma da existência imprópria do Dasein, aparece, nessa reflexão de Heidegger, como o homem metafísico, última versão, ainda custodiada pela tradição humanística, do *animal racional*, que, impotente, assiste à sua transformação em *animal de carga* ou de labor, trabalhando para viver e vivendo para trabalhar. (Nunes, 1992, p. 242)

Vejamos o que acontece se, por um motivo qualquer, ele não possa mais fazer uso de seu celular nem manter-se ligado a nada que se refira ao seu trabalho quando estiver com sua família. É claro que, de início, ele se incomodará com essa situação, até mesmo resistindo a ela. Passado esse primeiro momento, ele então descobrirá que nada sabe sobre sua esposa e seus filhos, e até mesmo perceberá que desconhece a si próprio. Aos poucos, numa relação aberta e desinteressada, ele reconhecerá o quanto sua esposa é dedicada a ele, aos filhos e à casa. Reconhecerá que um de seus filhos é muito parecido com ele próprio. Compreenderá a si mesmo como esposo e pai, assim como acolherá sua casa como uma verdadeira morada. O celular não sairá da sua vida, mas sua relação com ele tornou-se de desprendimento. Então ele compreenderá, espantosamente, que a situação em que ele se encontrava antes era mais angustiante, ainda que ele não se apercebesse disso.

A idéia de Heidegger é a seguinte: a tecnologia não pode deixar os entes serem. Tudo, inclusive o próprio homem, torna-se-lhe um objeto disponível. Em consequência, o aberto, o mundo, não apenas torna-se menor, como corre o risco de desaparecer completamente, reduzindo o homem a um “animal mecanizado”, apenas uma coisa em meio às outras. *Gelassenheit* [serenidade] é a tentativa do pensador de manter aberto o mundo, “deixando mundo fazer-se mundo”. Nós o fazemos ao adotar uma postura de desapego em relação às invenções tecnológicas que ameaçam nos engolir, deixando que *elas* sejam, e ao alcançar a “serenidade” dentro do aberto. Assim preservamos o espaço aberto de mundo e nossa integridade humana, por meio de um esforço especial desnecessário no passado. (Inwood, 2002, p. 37)

Enfim, para compreender o espírito técnico, para não se deixar dominar pela técnica, para não se aniquilar com a maldade do bem que se diz bom, para não mortificar o ser do ser humano, devemos sempre ter em conta o pensamento de Heidegger que, ao mesmo tempo tão simples²⁴ e tão complexo, desconstrói a História da Humanidade de até agora e profetiza uma esperança para as futuras gerações, se a própria humanidade reconhecer o perigo que ela própria ameaça a si ao manter-se no esquecimento.

A análise de Heidegger tenta salvar o mundo do *disponível* para o pensar, porque em geral ele é visto com *excessiva pressa* pelo conhecimento filosófico. Organizamos depressa demais as coisas (e pessoas) de modo a que só *existam* de uma maneira indiferente. Mais tarde Heidegger chamará a transformação do mundo em algo meramente existente de *esquecimento-do-ser*, e a preservação consciente do espaço vital *disponível* torna-se uma *ligação-do-ser*, compreendida como *proximidade* ou como *morar junto das coisas*. A postura correspondente chamar-se-á então *serenidade*. (Safranski, 2000, p. 197-198)

Esse reconhecimento do homem se dá, segundo Heidegger, pelo pensar. Não se trata de abolir a técnica, enquanto meio, do cotidiano; tampouco seus resultados. Afinal, além dos equipamentos produzidos pela técnica moderna terem se tornado indispensáveis em diferentes níveis, também contribuem para que o homem, cada vez mais, busque por melhorias e aprimoramentos.

Sua crítica à inelutável invasão do planeta pelo domínio da técnica não deve ser vista como postura anticientífica ou simplesmente reacionária e pessimista; ele [Heidegger] quer salvar um espaço essencial para o humano, que não pode ser dissolvido no processo tecnocrático... (Stein, 1996, p. 18)

O pensar como o caminho de superação do espírito técnico não é, portanto, racional.

Quer dizer, não se trata de por ordem às coisas nem, muito menos, estabelecer normas morais

²⁴ Simples não significa fácil, mas sim, que Heidegger põe às claras como nosso mundo atual vem se configurando e para onde tudo se encaminha.

para a conduta humana. “A ética do morar não é uma ética do dever e do agir, porque ela não é uma ética do poder” (Loparic, 1995, p. 101). Assim, “a postura recomendada é a serenidade (*Gelassenheit*), a renúncia à vontade de potência, o querer do não querer. Essa é a única maneira de assegurar a sobrevivência do Espírito no mundo da técnica” (Loparic, 1990, p. 206).

O espírito técnico que permeia nossa época, que é o Ser da atual acontecência (*Ereignis*), não pode ser contido ou aniquilado pelo homem porque não pertence a este. Ao contrário, o espírito técnico é o destino do homem. E é com relação ao destino que Heidegger vai dizer que o pensar pode afastar o perigo presente na técnica.

O dispositivo [*Gestell*] é algo feito pelo ser humano, mas perdemos a liberdade em relação a ele. O dispositivo [*Gestell*] tornou-se nosso *destino*. O perigoso nisso é que essa vida dentro do dispositivo [*Gestell*] ameaça tornar-se unidimensional e sem alternativas, e que a memória de uma espécie de encontro com o mundo e estadia no mundo se apague. (Safranski, 2000, p. 465)

Heidegger coloca como saída possível ao impasse provocado pelo espírito técnico o deixar entrar a técnica no mundo cotidiano com o sentido de produção, ou seja, de deixar acontecer. Não com o sentido de provocação que, visando o controle e a dominação, leva o homem ao esquecimento de si mesmo e do Ser em geral. Trata-se, portanto, de “voltar-se para um descobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural” (Heidegger, 2002, p. 31).

Entende-se como *verdade mais inaugural* o deixar ser livremente das coisas. Numa relação com as coisas em que se as deixa serem livremente reside a postura serena do pensador diante do destino do Ser. Essa serenidade, entretanto, não se caracteriza como mero pensar meditativo mas, antes, como uma antecipação da mudança que pode ou não acontecer no próprio destino. Não está nas mãos do homem mudar a historicidade, mas, ao buscar compreender o que o destino lhe reserva, liberta-se.

O destino do descobrimento 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.

A essência da liberdade não pertence originariamente à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano.

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. (Heidegger, 2002, p. 27-28)

Destino não tem o sentido de fatalidade. Antes, designa envio. De início, em *Ser e Tempo*, Heidegger localiza esse destino no próprio acontecer do *Dasein*. Destino, então, é a antecipação que o *Dasein* realiza a partir de si mesmo em seu poder-ser, exercendo sua liberdade ou não num existir autêntico ou inautêntico, ou seja, em relação à apropriação de si como ser-para-a-morte.

Posteriormente, Heidegger não abandona essa idéia de destino, mas considera-a como uma espécie de derivação de um destino maior, que é a própria acontecência do Ser. Nesse sentido que *Ereignis* deve ser compreendido como acontecimento. O Ser de uma época envia o modo como as coisas, o mundo e o próprio *Dasein* se revelam. E o modo atual é o da técnica. De uma historicidade do *Dasein* passamos para a História do Ser.

Tornar-se livre significa, então, acolher a verdade que se revela na clareira do Ser. Verdade não mais como adequação ou conformidade do ente em relação ao seu ser, pois, é mais originária que esse movimento. Verdade como interpretação-compreensiva. Verdade como a essência da liberdade do *Dasein* para desvelar os entes ou mantê-los ocultos (esquecidos). Dessa verdade primordial, o *Dasein* pode interpretar o mundo de maneira falsa ou verdadeira, correta ou incorreta. Nisso reside a transcendência do ente humano.

Mas o que encerra o sentido da verdade originária ou da essência da verdade, é o *abandono*, a entrega do *Dasein* ao aberto, sem o qual o ente não se tornaria manifesto: *abandono* ou entrega que abre o ente e deixa-*ser* o que é. Mas nesse abrir-se, que condiciona a conformidade, desvelando o ser no ente, consiste a liberdade, finalmente resgatada da órbita do sujeito transcendental. “A essência da verdade é a liberdade” (WW, p. 12). E a essência da liberdade, “a ex-posição ao ente em seu desvelamento” (WW, p. 15)²⁵. (Nunes, 1992, p. 209)

²⁵ Heidegger (1943), *Von Wesen der Wahrheit (Sobre a Essência da Verdade)*. Esse texto compõe o livro *Conferências e Escritos Filosóficos*, publicado pela Ed. Nova Cultural com tradução de Ernildo Stein e constante nas referências bibliográficas ao final dessa tese.

O espírito técnico que se manifesta na atualidade impede, segundo Heidegger, o desenvolvimento de uma ontologia regional e de uma teorização que tenha por meta interpretar o homem levando-se em consideração a indeterminação de sua essência.

Interpretação é linguagem. Mas, a linguagem necessita ser entendida mais além do que como uma mera comunicação ou um instrumento proposicional. Ela deve ser reconhecida como algo em relação ao próprio ser do ente humano.

De início pensada por Heidegger como pertencente à estrutura do *Dasein*, a linguagem enquanto compreensão do ser abre o mundo e o próprio homem para ele mesmo, num relacionamento afinado e pré-reflexivo. Em momentos posteriores da sua obra, Heidegger vai considerar a linguagem como algo relacionado com o próprio Ser e, portanto, determinante do modo como o *Dasein* compreende a si mesmo e ao mundo. O filósofo passa a definir, então, a linguagem como sendo a morada do Ser. Esse é o percurso de seu pensamento que veremos a seguir.

CAPÍTULO 2

HEIDEGGER E A LINGUAGEM COMO MORADA DO SER

A libertação da linguagem dos grilhões da Gramática e a abertura de um espaço essencial mais original está reservado como tarefa para o pensar e poetizar. (Heidegger, 1991, p. 2)

2.1 – Compreensão de Ser e Disposição: Modos Constitutivos do Aí

No Capítulo 1 vimos que o ser-no-mundo se estrutura, de maneira fundamental, como *compreensão de ser* e que esta dimensão da abertura proporciona possibilidades de interpretação, constituindo uma rede de significância pelas relações e referências realizadas no entendimento de *como* os entes se mostram e se presentificam.

Em contrapartida, a “compreensão”, no sentido de *um* modo possível de conhecimento entre outros, que se distingue, por exemplo, do “esclarecimento”, deve ser interpretada juntamente com este como um derivado existencial da compreensão primária, que também constitui o ser do pre da pre-sença. (Heidegger, 1995, p. 198)

A compreensão consiste no fato de o estar-aí, como estar-em, já lançado, vir a ser. Nisso reside a possibilidade do *Dasein* em seu poder-ser mais próprio. Sendo o estar-aí projetado em suas possibilidades, o ente humano compreende-se a partir de seu mundo, nos modos da ocupação e da preocupação.

Como poder-ser, o ser-em é sempre um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se abre como mundo, no sentido de possível significância, mas a liberação de tudo que é intramundano libera esse ente para *suas* possibilidades. (Heidegger, 1995, p. 200)

A compreensão projeta-se numa elaboração de tais possibilidades, apropriando-se do que se compreendeu não no sentido de conhecimento desta compreensão. Essa elaboração – como interpretação – se dá no âmbito da circunvisão, ou seja, no contexto de uso diário, em relação ao manual intramundano, conforme já foi descrito anteriormente, quando se disse sobre os instrumentos ou objetos de uso, aquele que está à mão e que vem ao encontro no aí do *Dasein*. É o que Heidegger chama de “fenômeno da interpretação na compreensão de mundo, ou seja, na compreensão imprópria e isso no modo de sua autenticidade” (1995, p. 205). A coisa mesma se abre na sua possibilidade de *algo como algo* conjuntural, em relação às minhas possibilidades - possibilidades intramundanas. O encontro intramundano é possibilitado pelo poder-ser-o-aí.

O “como” constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação. O modo de lidar da circunvisão e interpretação com o manual intramundano, que o “vê” *como* mesa, porta, carro, ponte, não precisa necessariamente expor o que foi interpretado na circunvisão numa *proposição* determinante. Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma uma compreensão e interpretação. (Heidegger, 1995, p. 205)

O encontro com os entes intramundanos implica numa *posição, visão e concepção prévias* que fundam a interpretação, expondo-se aquilo que a compreensão já abriu, a saber, a totalidade conjuntural. Portanto, a apreensão de algo como algo não se dá *a posteriori* do encontro, após ser-lhe atribuído um significado ou um valor. Algo só faz *sentido* na medida em que foi apreendido compreensivamente pelo ser-no-mundo. “Sentido é um existencial da pre-sença e não uma propriedade colada sobre o ente” (Heidegger, 1995, p. 208).

O sentido que se articula na interpretação permite fazerem-se proposições acerca daquilo que vem ao encontro. Como forma derivada da interpretação, a proposição relaciona-se com o *logos* e com a verdade.

A necessidade de pronunciar-se pertence à proposição, entendida como comunicação existencial. Enquanto comunicado, o que se propõe pode ser partilhado ou não pelos outros sem que eles mesmos necessitem ter próximo à mão ou à visão o ente que se demonstra e determina. (Heidegger, 1995, p. 213)

Em Heidegger, *logos* traduz-se por discurso, sendo este um deixar e fazer ver pela fala, pela palavra. Esse desvelamento executado pelo discurso é a descoberta da verdade daquilo que o ente é a partir de si e por si mesmo, isto é, não a partir de uma concordância da evidência empírica com uma representação construída pelo juízo.

Mas, sobre o discurso será falado mais adiante, no item 3.2 deste capítulo. Por ora, torna-se necessária a exposição sobre outro existencial co-originário da abertura do *Dasein*: a *disposição*.

“O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, *onticamente*, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estado de humor” (Heidegger, 1995, p. 188). Disposição não tem o sentido de uma emoção ou um afeto específicos, ainda que se manifeste por meio deles no cotidiano, mas, existencialmente, trata-se da *atmosfera* que descobre o *aí* do estar-no-mundo para ele mesmo. Entenda-se a disposição, no sentido ôntico, como os diversos sentimentos que assaltam o ente humano a todo instante e que abrem para este sua própria condição de ser-lançado, isto é, “o humor coloca a pre-sença diante do fato de seu pre que, como tal, se lhe impõe como enigma inexorável” (Heidegger, 1995, p. 190).

Para Heidegger, independentemente do teor claro ou obscuro da intuição que corresponde aos sentimentos em particular, o fato relevante é o da *dominância da afetividade*. Seja que nos envolva a “equanimidade” ou a velada melancolia, seja que oscilemos de uma a outra, bem-humorados hoje e maldispostos amanhã, sempre vivemos numa determinada *tonalidade afetiva*, numa *disposição de ânimo*. Esse *sentimento dos sentimentos* a que estamos entregues, sem justificativa e sem porquê revela-nos a existência como uma carga que nos pesa; revela-nos enfim o nosso irreduzível *aí*, onde sempre já nos encontramos lançados. O ser-lançado, sobre que a disposição se abre, expressa a facticidade do *Dasein* – a entrega a si mesmo, à existência, a que está concernido, pela qual responde, e da qual também se esquivava. (Nunes, 1992, p. 99)

É por isso que Heidegger afirma que “o humor revela como *alguém está e se torna*” (1995, p. 188), cuja sintonia com o que vem ao encontro, não sendo nem interior nem exterior (não é algo psicológico), de início, revela ao *Dasein* seu próprio ser num *sentimento de situação*. Por essa razão, a disposição é histórica e temporal, mesmo que se destaquem modos fundamentais de disposição, como o tédio, o temor e a angústia. Desse modo, a disposição é

mais originária que o conhecimento “visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a pre-sença se depara com seu ser enquanto pre” (Heidegger, 1995, p. 188). Porém, esse entendimento de Heidegger quanto ao modo de abertura do *Dasein* para si mesmo não deve ser confundido com uma apologia à irracionalidade.

A disposição põe o *Dasein* diante do fato de ser lançado, tornando-o responsável pelo seu próprio ser e por encontrar a si mesmo, cujo encontro não é necessariamente obtido por uma procura, mas pela *fuga*. O homem, quando se concentra nas ocupações do “mundo”, cai no impessoal, fugindo do peso de sua existência, sem apreender ou sequer experienciar o seu próprio aí, já que a imersão na medianidade cotidiana se dá de maneira irrefletida. Em outras palavras, a fuga nada mais é que o estar-aí se desviando de si mesmo, mas ao mesmo tempo já tendo sido descortinado para si o seu aí.

A disposição não apenas abre a pre-sença em seu estar-lançado e dependência do mundo já descoberto em seu ser, mas ela própria é o modo de ser existencial em que a pre-sença permanentemente se abandona ao “mundo” e por ele se deixa tocar de maneira a se esquivar de si mesma. (Heidegger, 1995, p. 194)

A fuga é necessária para que o ente humano possa instalar-se no mundo das ocupações aberto pelos humores cotidianos. Sem o obscurecimento proporcionado pelos humores “mais leves”, não seria possível ao ente humano relacionar-se com as coisas e as outras pessoas, pois, ao invés delas lhe serem familiares, elas lhe seriam totalmente indiferentes. “*O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para...*” (Heidegger, 1995, p. 191).

O temor é um modo determinado da disposição que *direciona-se para* um ente intramundano ameaçador. “*O que se teme, o ‘temível’, é sempre um ente que vem ao encontro dentro do mundo e que possui o modo de ser do manual, ou do ser simplesmente dado ou ainda da co-pre-sença*” (Heidegger, 1995, p. 195). Em última instância, contudo, o que e pelo que se teme é o próprio *Dasein* enquanto ser-no-mundo e ser-para-a-morte, visto

que o que está em jogo é o seu próprio ser. Tal constatação aproxima o temor do fenômeno da angústia.

Não há dúvida de que o nexos ontológico entre angústia e temor é ainda obscuro. Mas é claro que, entre ambos, existe um parentesco fenomenal. O indício de parentesco é o fato de ambos os fenômenos permanecerem, na maior parte das vezes, inseparáveis um do outro e isso a tal ponto que se chama de angústia o que é temor e se fala de temor quando o fenômeno possui o caráter de angústia. (Heidegger, 1995, p. 249)

Como angústia decaída, o temor, por direcionar-se a um ente intramundano específico, “protege” o *Dasein* do estranhamento da existência e, ao mesmo tempo, revela a própria angústia. Aquilo que ameaça e pelo que o temor teme caracteriza-se como temível pela sua periculosidade, é algo advindo de uma determinada região, é conhecido e pode aproximar-se ou não. Essa indefinição só faz manter e até mesmo aumentar o temor. Por ser um modo da disposição, o temor pode aparecer sob várias formas, como pavor, horror, terror e outras, “mais brandas”. Por isso Heidegger vai afirmar que “as modificações do temor [...] apontam para o fato de que a pre-sença, como ser-no-mundo, é ‘temerosa’ ” (1995, p. 197).

O que eu temo é um ente dentro do mundo, por exemplo uma broca de dentista. Este ente é “prejudicial”. [...] O prejuízo é de um tipo definido, dor de dente, e vem de uma região definida, o dentista. A região e o que vem dela me são familiares como “amedrontadores”. A broca ainda não está no meu dente ou nervo, mas está se aproximando. Já está próxima. [...] Ela ameaça, mas não é certo que chegue. Eu posso não precisar de uma obturação; pode ser que não doa se eu precisar. A incerteza persiste até o último momento. A incerteza intensifica meu temor.

Eu não temo a broca simplesmente por causa da dor que eu espero. Algumas pessoas não temem a broca do dentista, algumas talvez não temam nada. Elas podem esperar a mesma intensidade de dor que eu espero, mas não a consideram temível e não lhe dão a mesma atenção que dou. (Inwood, 2002, p. 7)

Pode-se, inclusive, temer no lugar do outro, sem, contudo, tirar-lhe o temor. Entretanto, podemos estar temendo pelo outro justamente porque este não teme por si próprio. Neste caso, a ameaça não nos atingirá diretamente, mas apenas pelo fato de estarmos com o outro. Tememos pelo nosso ser-com.

Heidegger amplia sua descrição fenomenológica do temor, enquanto medo, pela evidência de que o ente humano o tem e, tendo-o, encontra-se nele. Ter é, portanto, estar numa específica afinção que se presentifica no encontro. Reconhece-se a dimensão temporal

do ter medo como presente e como futuro, na medida em que, presentificando-se, o medo antecipa-se por aquilo que ainda está por vir.

Eu tenho medo. Eu vivo no medo de ameaças que desconheço. Eu tenho medo mais precisamente não porque eu me proporciono o medo, mas porque ele me atinge, digamos, algo me dá medo. O que há com o ter neste ter medo? O próprio ter, e exatamente este, é cheio de medo. O medo está exatamente neste ter. O ter é encontrar-se no medo. Não, o próprio medo é este encontrar-se. O que depreendemos deste esclarecimento temporário em relação ao ter-medo citado? Nada menos do que isto, que, neste caso, o ter não é uma relação indiferente com aquilo que temos, mas, que aqui, o tido citado, o medo não é justamente o que temos, mas na verdade o próprio ter. Não há medo que se possa ter, mas sim um ter como encontrar-se assim ou assim, encontrar-se este que, neste caso, chama-se medo. O medo só se encontra no âmbito do encontrar-se, tem o traço fundamental do *encontrar-se* que pode ser entendido como respectiva *afinação*. (Heidegger, 2001, p. 90)

Entretanto, “poder-se-ia mencionar que o medo não nos atinge em todo lugar e a toda hora assim como o tempo nos atinge constante e inelutavelmente” (Heidegger, 2001, p. 91). A dimensão temporal torna-se mais evidente no fenômeno do *tédio*.

No *tédio* verdadeiro não se sente *tédio* apenas de algo determinado, mas sente-se *tédio* em geral. Isto é: tudo nos interpela igualmente pouco. No *tédio*, que quer dizer tempo comprido¹, o tempo desempenha um papel como a palavra diz. Não há mais futuro, passado ou presente. No *tédio* acontece a solicitação não apreendida do ser. (Heidegger, 2001, p. 223)

O profundo *tédio*, que como névoa silenciosa desliza para cá e para lá nos abismos da existência, nivela todas as coisas, os homens e a gente mesmo com elas, numa estranha indiferença. Esse *tédio* manifesta o ente em sua totalidade. (Heidegger, 1996b, p. 55)

No *tédio* o ente humano deixa de se ocupar com as coisas; tudo se torna uma realidade cinzenta, onde os entes mostram-se como que destituídos de significação. Entretanto, “a existência própria da pre-sença também se detém nesta ocupação mesmo quando a ocupação permanece ‘indiferente’ para a pre-sença” (Heidegger, 1996a, p. 151). Não há, então, uma ausência de encontro do estar-aí no mundo circundante, mas a disposição apresenta-se no modo da apatia. “No *tédio* acontece um retirar-se de todo ente, mas não como na angústia, onde o ente desaparece” (Heidegger, 2001, p. 223). Tanto o *tédio* como o temor põem a nu a existencialidade do aí, revelando a condição própria do *Dasein* de ser-lançado no poder-ser. Mas o ente humano pouco se demora nesse estado. Mergulha novamente nas ocupações cotidianas, fugindo e se esquivando de seu si mesmo. Somente na angústia há um

¹ Tradução literal de *Langeweile* = *tédio*.

estranhamento verdadeiramente capaz de desentranhar a inospitalidade da existência para o próprio *Dasein* de maneira capital. E é justamente da angústia que o ente humano foge caindo no impessoal. “Fugimos continuamente da angústia, e a angústia de que fugimos, condição de possibilidade do temor, enquanto essencial vulnerabilidade do *Dasein*, fundamenta a queda” (Nunes, 1992, p. 111).

A partir da caracterização da disposição como sendo histórica, Safranski analisou a eleição de Heidegger do temor e do tédio como os humores cotidianos básicos e concluiu que “Heidegger tomou como ponto de irrupção a disposição fundadora predominante nele, e a situação de tempos de crise de Weimar” (Safranski, 2000, p. 200). O autor afirma que tomar as disposições onerosas como sendo as fundamentais não é muito convincente, já que estudos como os de Max Scheler chegam a outros resultados, onde o amor e o afeto são situações fundamentais, ao passo que o ônus seria uma perturbação e uma ausência desses traços fundamentais. A resposta de Heidegger aos estudos de Scheler foi a seguinte:

É um mérito da pesquisa fenomenológica ter recriado uma visão mais livre desses fenômenos. E não apenas isso; Scheler, instigado por Santo Agostinho e Pascal, orientou a problemática para o nexos de fundamentação entre os atos de “representação” e os de “interesse”. No entanto, mesmo aqui, os fundamentos ontológico-existenciais do fenômeno do ato ainda permanecem inteiramente obscuros. (Heidegger, 1995, p. 193-194)

Discussão semelhante travou-se sobre a proposta de Binswanger de elevar o amor à condição de existencial ontológico. Heidegger assim comenta sobre essa questão:

Mas como o próprio Ludwig Binswanger teve de admitir há alguns anos, ocorreu-lhe um mal-entendido da Analítica do *Dasein*, embora como ele o chama, um “mal-entendido produtivo”. Os senhores podem reconhecer isto pelo fato de que no grande livro de Binswanger sobre as formas fundamentais do *Dasein* há uma “complementação” do “cuidado sombrio” de Heidegger, a saber, um tratado sobre o amor, que Heidegger teria esquecido. (Heidegger, 2001, p. 142)

Entretanto, segundo Heidegger, o amor, além de poder ser uma forma ôntica derivada do traço ontológico do ser-no-mundo como cuidado, pode ser tomado, em sua essência, como coincidente ao próprio cuidado.

Mas o cuidado, compreendido corretamente, isto é, de modo ontológico-fundamental, nunca pode ser diferenciado do “amor”, mas sim, ele é o nome da constituição ek-stático-temporal do traço fundamental do *Dasein*, a saber, como compreensão do ser.

[...] Pode-se até esperar que a determinação essencial do amor, que procura um fio condutor na determinação ontológico-fundamental do *Dasein* venha a ser essencialmente mais profunda e mais abrangente do que aquela caracterização do amor que vê nele meramente o mais elevado em comparação com o cuidado. (Heidegger, 2001, p. 206)

Já em *Ser e Tempo* Heidegger aponta para outras formas possíveis do ente humano dispor-se, como a esperança, a alegria, o encantamento e a jovialidade. Mas, apesar de trazerem um caráter positivo, também esses estados de ânimo referem-se ao ônus da existência e prestam-se a aliviar esse peso pelo esquecimento do *Dasein* de si mesmo no cotidiano.

Que não apenas o temor e a angústia mas também outros fenômenos estão existencialmente fundados num vigor de ter sido, isso se mostra, claramente, quando nomeamos fenômenos tais que tédio, tristeza, melancolia e desespero. Sem dúvida, sua interpretação deve-se fazer com base numa analítica mais ampla da pre-sença, elaborada existencialmente. Mas também um fenômeno como a esperança, que parece totalmente fundada no porvir, deve ser analisado de forma correspondente à análise do temor. Em oposição ao temor, que se relaciona a um *malum futurum*, costuma-se caracterizar a esperança como espera de um *bonum futurum*. [...] O fato de a esperança, em oposição ao medo que abate, *aliviar* diz apenas que também essa disposição permanece referida ao peso de uma carga, no modo de *ser* o vigor de ter sido. (Heidegger, 1996a, p. 143)

O modo da disposição que expõe ao ente humano sua condição existencial, de maneira privilegiada e radical, é a *angústia*. O homem sabe que é responsável por sua própria essência, por aquilo que virá a ser, sendo o seu porvir um eterno processo de construção da personalidade, do caráter, dos valores, da sua própria história de vida.

Essa responsabilidade traz ansiedade. Tal ansiedade, inerente ao próprio existir humano, manifesta-se nas diversas escolhas que realizamos no nosso dia a dia. Sim, porque, sempre que optamos por um caminho, deixamos de ser aquele alguém do outro caminho preterido.

A complexidade da condição humana aumenta se levarmos em conta que “saber” não significa ter conhecimento intelectual ou cognitivo sobre sua responsabilidade em relação a si mesmo.

A angústia retira, pois, da pre-sença a possibilidade de, na de-cadência, compreender a si mesma a partir do “mundo” e na interpretação pública. Ela remete a pre-sença para aquilo pelo que a angústia se angustia, para o seu próprio poder-ser-no-mundo. A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta

essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença *como ser-possível* e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. (Heidegger, 1995, p. 251-252)

Na maioria das vezes afetamos as outras pessoas e somos afetados por elas sem que tenhamos a menor ciência desses acontecimentos. Vivenciamos situações e relacionamentos que, aos nossos olhos, não escolhemos. Mas, de maneira inconsciente, nos vinculamos afetivamente com essas situações e relacionamentos. É assim que realizamos escolhas das quais não temos conhecimento.

Quando nos metemos em situações assim, que parecem nos enredar contra a nossa vontade, paramos para refletir sobre o que está acontecendo conosco. É nesse momento que adquirimos o “conhecimento”, isto é, buscamos explicações racionais para os comportamentos e sentimentos dos outros e os nossos próprios. “Quando a angústia passa, diz-se costumeiramente: ‘propriamente não foi nada’. De fato, esse discurso cotidiano refere-se onticamente ao que *foi*” (Heidegger, 1995, p. 251). A reflexão não garante o conhecimento verdadeiro dos motivos que geraram a situação. Trata-se mais de uma interpretação da nossa parte, que tanto pode ser satisfatória como não, mas que certamente nos leva a um maior conhecimento sobre nós mesmos.

O discurso cotidiano empenha-se em ocupar e discutir o manual. O com quem a angústia se angustia nada tem a ver com o manual intramundano. Mesmo esse nada a ver, o único que o discurso cotidiano da circunvisão é capaz de compreender, não é um nada completo. O nada da manualidade funda-se em “algo” mais originário, isto é, no *mundo*. (Heidegger, 1995, p. 251)

A angústia e a consciência² de sermos responsáveis por aquilo que nos tornamos e pelos vínculos que realizamos propiciam as preocupações. Num sentido mais originário, preocupar-se indica uma ocupação prévia com algo. Ocupamo-nos de algo ou alguém quando pensamos nele. Com isso, antecipamos uma ação ou um acontecimento. Aliás, ocupamo-nos

² Nunca é demais nos lembrarmos que consciência, em Heidegger, “antecede toda descrição psicológica de suas vivências e sua classificação, estando também fora de uma ‘explicação’ biológica, ou seja, de uma dissolução do fenômeno. Também não é menor a distância que a separa de uma interpretação teológica da consciência moral ou mesmo da sua consideração com vistas a provar a existência de Deus ou uma consciência ‘imediata’ de Deus” (Heidegger, 1996a, p. 54), como já foi esboçado no capítulo 1. Por tratar-se de uma voz, esse existencial será abordado mais adiante, no item 2.2, em relação ao discurso.

tanto com vivências passadas quanto com eventos futuros. É essa capacidade humana de transitar pelo passado, pelo presente e pelo futuro – não de maneira linear, mas cíclica – que nos faz seres essencialmente temporais.

Quanto mais somos honestos conosco mesmos, quanto mais próximos de nós – daquilo que somos – menos ignorantes nos tornamos. É preciso entender aqui ignorância com o sentido de ingenuidade, de desconhecimento, de falta de ciência; não com o sentido de imperícia ou de brutalidade. Ao invés de fugirmos da angústia imergindo no mundo das ocupações, deveríamos fugir da alienação provocada pela medianidade cotidiana. Só assim podemos nos tornar mais conscientes de nós mesmos.

Um animal, por exemplo um gato ou um cachorro, não tem consciência de si. Não se angustia porque não sabe que vai morrer. Não se preocupa porque não se responsabiliza por seu próprio existir. Não depende do outro para se sentir vivo, para perceber a si mesmo, para definir sua identidade, auto-imagem e auto-estima. Não se relaciona com o tempo, pois, não re-vivencia o passado nem planeja o futuro. E o presente é vivido apenas para a satisfação de suas necessidades básicas, numa resolução sempre imediata.

Em todo caso, os seres vivos são como são, sem que, a partir do seu ser como tal, estejam postados na verdade do ser, guardando numa tal postura o desdobramento essencial do seu ser. Provavelmente, causa-nos a máxima dificuldade, entre todos os entes que são, pensar o ser vivo, porque, por um lado, de certo modo, possui conosco o parentesco mais próximo, estando, contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, separado, por um abismo, da nossa essência ex-sistente. Em comparação pode até nos parecer que a essência do divino nos é mais próxima, como o elemento estranho do ser vivo; próxima, quero dizer, numa distância essencial, que, enquanto distância, contudo é mais familiar para a nossa essência ex-sistente que o abissal parentesco corporal com o animal, quase inesgotável para o nosso pensamento. Tais considerações lançam uma estranha luz sobre a determinação corrente e, por isso, sempre provisória e apressada, do homem como *animal rationale*. Porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só esta clareira é “mundo” –, por isso, falta-lhes a linguagem. (Heidegger, 1991, p. 12)

A angústia é necessária para que, a cada momento e a cada situação vividos, continuemos crescendo e nos constituindo como seres humanos. Não é à toa que Heidegger afirma que “o disparo psicológico da angústia só é possível porque a pre-sença, no fundo do

seu ser, se angustia” (1995, p. 254). A ocupação prévia – ou preocupação – é o que nos mantém alertas quanto à nossa responsabilidade pelo nosso próprio existir e pelos vínculos que estabelecemos com os outros e com as coisas que nos cercam.

A angústia originária pode despertar a qualquer momento no ser-aí. Para isto ela não necessita ser despertada por um acontecimento inusitado. À profundidade de seu imperar corresponde paradoxalmente a insignificância do elemento que pode provocá-la. Ela está continuamente à espreita e, contudo, apenas raramente salta sobre nós para arrastar-nos à situação em que nos sentimos suspensos. (Heidegger, 1996b, p. 60)

Portanto, de acordo com Heidegger, “em vista do predomínio da decadência e da publicidade, a angústia ‘propriamente dita’ é rara” (1995, p. 254). Por essa razão, o que vimos descrevendo como ansiedade não é a angústia propriamente dita, mas é decorrente desta. Isto porque a angústia, ao revelar a falta de fundamento para a existência do *Dasein* e para o mundo no qual ele está imerso, ao escancarar para o *Dasein* seu poder-ser livre para escolher a si mesmo, abre sua condição existencial mais própria, que é o cuidado. Daí o movimento cíclico (ou hermenêutico) que caracteriza o existir humano e que possibilita o relacionamento do ente humano consigo mesmo de maneira própria ou imprópria.

Desse modo, o *cuidado*, como raiz do poder-ser, para onde retrocede a noção heideggeriana de liberdade, vem da nadificação revelada pela angústia. Sem a abertura originária do Nada, não haveria nem si-mesmo nem liberdade. (Nunes, 1992, p. 115)

A angústia é um modo privilegiado de abertura para o aí, pois revela o mundo tal qual ele é. A angústia é um modo próprio do estar-aí e, portanto, não se encontra em lugar algum, estando sempre presente sem que haja propriamente uma proximidade. A ameaça que provém da angústia é diferente da encontrada no temor, já que não remete a nenhum ente intramundano, sendo, desse modo, indeterminada. Na angústia, o ser simplesmente dado e o ente à mão perdem sua significância, dando lugar ao mundo em sua totalidade (mundanidade) e depara o estar-aí com o si-próprio em seu poder-ser-no-mundo. Entretanto, apesar da total irrelevância que passa a caracterizar o mundo, isto não significa a sua ausência. É preciso que os seres simplesmente dados “venham ao encontro para que não estabeleçam *nenhuma* conjuntura e possam, *assim*, se mostrar num vazio impiedoso” (Heidegger, 1996a, p. 141).

A angústia tira o *Dasein* da decadência, que é a relação imprópria que ele estabelece com o “mundo” quando busca a tranqüilidade e a familiaridade junto aos entes intramundanos. Angustiado, o ente humano deixa de se sentir em casa. Mas, ao mesmo tempo em que traz uma ameaça “que sufoca a respiração” (Heidegger, 1995, p. 250) por sua impossibilidade de determinação, a angústia provoca uma “estranha tranqüilidade” (Heidegger, 1996b, p. 56). Diferente da “falta de humor contínua, regular e insípida” (Heidegger, 1995, p. 188) presente no tédio ou do “colorido e dramático” (Safranski, 2000, p. 200) temor, a angústia é “calma e serena” (Inwood, 2002, p. 8). Na estranheza que a angústia provoca no *Dasein*, este se percebe singularizado por uma solidão original, um solipsismo existencial. A angústia é calma porque proporciona lucidez.

A angústia singulariza e abre a pre-sença como “*solus ipse*”. Esse “solipsismo” existencial, porém, não dá lugar a uma coisa-sujeito isolada no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo. Ao contrário, confere à pre-sença justamente um sentido extremo em que ela é trazida como mundo para o seu mundo e, assim, como ser-no-mundo para si mesma. (Heidegger, 1995, p. 252)

A angústia desliga o ente humano das interpretações cotidianas e públicas de si mesmo, por isso ele se singulariza. A angústia retira-lhe a sensação de estar certo sobre quem é, mostrando-lhe que está no mundo, mas não pertence a lugar nenhum. O *Dasein* se vê indefeso diante do fato irrefutável de que o que está em jogo é o seu próprio ser. É um estar-aí livre para decidir-se pela autenticidade ou pela inautenticidade, mas podendo não-mais-estar-aí. Diante da falta de um fundamento próprio, o ente humano percebe-se desalojado. Então, na maioria das vezes, foge para a segurança do mundo das ocupações, denunciando, assim, ter sido assaltado pela estranheza e pela inospitalidade.

Na angústia – dizemos nós – “a gente sente-se estranho”. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. (Heidegger, 1996b, p. 56-57)

Abrindo para a estranheza, a angústia revela o *nada*. A angústia põe o *Dasein* em suspenso na medida em que retira dos entes intramundanos sua significância. Nessa retirada, o nada se mostra, não como um ente, mas como o próprio fundo do qual os entes – inclusive o ente humano – podem surgir. Mostra, também, que os entes nos quais o homem se refugia não lhe oferecem apoio. O nada não é algo, mas também não é a negação de algo. “Nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação” (Heidegger, 1996b, p. 54). Justamente porque o ser-aí adentra o nada, que ele pode relacionar-se com o ente enquanto tal. Isso porque, originariamente, é o nada que manifesta que o ente *é*, “e não nada” (Heidegger, 1996b, p. 58).

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “*é*”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí. (Heidegger, 1996b, p. 57)

Por que a angústia está sempre presente, ainda que velada pelos modos impróprios da disposição, o nada é revelado de forma dissimulada nos entes com os quais o ser-aí se encontra. Por essa razão que, mesmo imerso no cotidiano, o *Dasein* é capaz de transcender para os entes em sua totalidade, de estar na verdade do ser pela compreensão afinada. Somente assim é possível ao ente humano perceber, apreender, abstrair, tematizar, filosofar e fazer ciência.

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o “porquê”. Somente porque é possível o “porquê” enquanto tal, podemos nós perguntar, de maneira determinada, pelas razões e fundamentar. Somente porque podemos perguntar e fundamentar foi entregue à nossa existência o destino do pesquisador. (Heidegger, 1996b, p. 62)

Enfim, o homem é angustiado por saber-se finito. Por tomar consciência de sua própria morte, o homem toma para si a responsabilidade de fazer-se ser, tornando-se irremediavelmente cindido entre ser e não-ser. É pela compreensão de sua própria mortalidade

e o angustiar-se por ela que o homem lança-se em seu projeto de vida, numa relação-com espaço-temporal. Entretanto,

a análise da angústia de Heidegger não tem expressamente o medo da morte como tema. Pode-se dizer, antes, que seu tema é o medo da vida, de uma vida que subitamente se torna presente a nós em toda a sua contingência. A angústia evidencia que a vida cotidiana está fugindo de sua contingência. Esse é o sentido de todas as tentativas de se *estabelecer na vida*. (Safranski, 2000, p. 204)

A *disposição*, seja ela imprópria como no tédio e no medo ou apropriadora como na angústia, expõe ao *Dasein* sua tríplice constituição fundamental: o ente humano existe de fato (facticidade), é responsável por sua própria essência (existencialidade) e relaciona-se com os outros homens e com as coisas em um mundo (decadência). Os três caracteres ontológicos, longe de comporem uma estrutura pela somatória, encontram sua unidade de sentido no *cuidado* que revela pela *compreensão* as possibilidades ônticas fundadas na possibilidade última, a *finitude*.

Os dois modos originários que constituem o aí são, portanto, a *compreensão* e a *disposição*. Entretanto, “disposição e compreensão são, de maneira igualmente originária, determinadas pelo *discurso*” (Heidegger, 1995, p. 187). Em outras palavras, a compreensão de ser, já disposta e apropriada pela interpretação, é explicitada pelo discurso. Falar e dizer pertencem ao discurso enquanto lugar de articulação daquilo que se apreendeu pela interpretação e pela proposição. No exercício concreto da existência, o ser-no-mundo se expressa, na maioria das vezes, por um falatório superficial e repetitivo.

2.2 – Discurso e Falatório no Cotidiano do Ser-Em

Em *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta a linguagem numa íntima relação com a palavra, o falar, o dizer, o escutar, o ouvir e o silenciar. Estes são possibilidades existenciais intrínsecas ao *discurso*, constituinte originário da abertura e no qual se funda a linguagem.

A linguagem é o pronunciamento da compreensão que constitui o *Dasein*. Na linguagem está o dizer em palavras e o calar-se, que implica num silêncio igualmente

compreensivo. Na linguagem também se encontra a escuta, que se manifesta pelo poder ouvir. Dizer, silenciar-se e escutar são modos possíveis do homem comunicar-se, mas “comunicação nunca é a transposição de vivências, por exemplo, de opiniões e desejos, do interior de um sujeito para o interior de outro sujeito” (Heidegger, 1995, p. 221). O discurso como existencial no qual se funda a linguagem, estrutura o ser-no-mundo do *Dasein* e permite a articulação do sentido encontrado em um mundo junto aos entes e com os outros.

Porque o discurso é constitutivo do ser do pre, isto é, da disposição e da compreensão, a presença significa então: como ser-no-mundo, a presença se pronunciou como ser-em um discurso. A presença possui linguagem. (Heidegger, 1995, p. 224)

Entretanto, dizer que o *Dasein* possui linguagem não significa que a linguagem é uma característica do *Dasein* por ele ser capaz de emitir sons, ou por ele ter um aparato corporal fonoaudiológico. Os animais também o têm; o papagaio, por exemplo, pode até falar. Mas ele não dá sentido ao que diz, ele não se relaciona compreensivamente com o que o cerca. O *Dasein* possuir a linguagem significa dizer que esta se apresenta como modo de ser do ente humano. É por isso que Heidegger vai diferenciar o *dizer* do *falar*. Podem-se falar palavras totalmente destituídas de sentido, tal como faz o papagaio. Mas somente um dizer genuíno descobre o mundo e o próprio *Dasein* em seu poder ser mais próprio.

O decisivo da *linguagem* é o significado. [...] O essencial da linguagem é o dizer, que uma palavra diga algo e não que tenha um som. Que uma palavra mostre algo. [...] A linguagem é o que mostra. (Heidegger, 2001, p. 202)

Assim, torna-se compreensível a afirmação de Heidegger de que “as palavras, porém, não são coisas dotadas de significados” (1995, p. 219). Isso se deve ao fato de que as palavras só podem ser emitidas porque, antes, o homem compreende significativamente – o que implica dizer numa determinada disposição – tudo o que vem ao seu encontro. O homem, pela interpretação derivada da compreensão, articula sentidos e atribui significações expressas pelas proposições.

O enunciado proposicional retoma e modifica o sentido que a interpretação detém preliminarmente. Como forma derivada da interpretação, a proposição rearticula

verbalmente, numa estrutura lingüística determinada, a experiência já articulada. (Nunes, 1992, p. 102)

Tal como o dizer e o falar, também o *escutar* e o *ouvir* têm suas diferenças, ainda que estejam originariamente interligados pelo discurso. Escutar pressupõe uma compreensão prévia. “Não é por acaso que dizemos que não ‘comprendemos’ quando não escutamos ‘bem’ ” (Heidegger, 1995, p. 222). Podemos ouvir, mas, não necessariamente, escutar de maneira a compreender o que está sendo ouvido. Aliás, “quem ‘não pode ouvir’ e ‘deve sentir’ talvez possa muito bem e, justamente por isso, escutar” (Heidegger, 1995, p. 223). Ouvir sem escutar caracteriza uma privação da compreensão, mas não significa que alguém possa ouvir sons sem qualquer referência significativa, mesmo sendo de algo desconhecido.

É indispensável uma atitude artificial e complexa para se “ouvir” um “ruído puro”. Entretanto, o fato de ouvirmos primeiramente motocicletas e carros constitui um testemunho fenomenal de que a pre-sença, enquanto ser-no-mundo, já sempre se detém *junto* ao que está à mão dentro do mundo e não junto a “sensações”, cujo turbilhão tivesse de ser primeiro formado para propiciar o trampolim de onde o sujeito pudesse pular para finalmente alcançar o “mundo”. (Heidegger, 1995, p. 222-223)

Do mesmo jeito que “dar ouvidos” a tudo o que se diz por aí não garante a compreensibilidade, também “falar muito sobre alguma coisa não assegura em nada uma compreensão maior” (Heidegger, 1995, p. 223). Todavia, no *silêncio* pode-se dizer muito. Silenciar não é ficar mudo. “Alguém que for mudo e não puder falar pode assim mesmo, em determinadas circunstâncias, ter muito a dizer” (Heidegger, 2001, p. 124). Silenciar é estar num contato genuíno com sua própria abertura e, então, poder ouvir a *voz da consciência*.

A consciência é o “amigo que toda pre-sença traz consigo” (Heidegger, 1995, p. 222) e difere radicalmente das concepções morais, teológicas, psicológicas e antropológicas, pois, não se trata de “faculdades da alma ou dos atos pessoais” (Heidegger, 1996a, p. 57). Sua voz, nada vocativa, não está às vezes presente às vezes ausente, apesar do homem poder escutá-la somente se escapar da publicidade e do falatório. É no e pelo afeto da angústia que o *Dasein* volta-se para si-mesmo e pode ouvir a voz da consciência, que lhe diz sobre sua condição existencial de não ter fundamento e de não ser substância. Entretanto, a voz da consciência

encontra dificuldades para atingir o si-mesmo impróprio, pois, estando este totalmente imerso no mundano, interpreta de maneira distorcida essa voz, definindo-a como regras de comportamento, como censura e advertência.

O próprio-impessoal é aclamado para o si-mesmo. Esse, contudo, não é o si-mesmo que se pode tornar “objeto” de avaliação, nem o si-mesmo que se empenha com curiosidade e sem descanso no exame de sua “vida interior” e nem tampouco o si-mesmo de uma cupidez “analítica” de olhar os estados da alma e suas profundezas. A aclamação do si-mesmo no próprio-impessoal não leva para um interior a fim de se trancar para o “mundo exterior”. O clamor passa por cima de tudo isso e desfaz tudo isso para aclamar unicamente o si-mesmo que, por sua vez, não é senão no modo de ser-no-mundo. (Heidegger, 1996a, p. 58-59)³

O poder ser si-mesmo mais próprio – pelo que a voz da consciência clama – não é um dado singular, uma possibilidade específica ou uma decisão particular relativos a cada ente humano. Também “o clamor não dá a compreender um poder-ser ideal e universal; ele abre o poder-ser como a singularidade de cada pre-sença” (Heidegger, 1996a, p. 67). O que a consciência abre para a compreensão do *Dasein* é o fato dele ser-lançado no mundo das ocupações, sem mais nem por que, e sem qualquer substancialidade. Dessa maneira, ao *Dasein* resta tão somente subsistir a partir da transcendência do mundo cotidiano.

Vejamos um exemplo. Um filho diz à sua mãe: “eu não pedi para nascer!”. De fato, é verdade. Assim como é verdade, também, que ele não pode retornar ao ainda-não-nascido. Já está-lançado sem que houvesse tido qualquer participação nisso. Entretanto, não é responsabilidade da sua mãe o que ele faz da sua vida, apesar dela poder objetar que ele só existe porque ela assim o quis. Deixando as questões teológicas de lado, pode-se até dizer que ela lhe deu a vida. Mas não a existência. A existência só a ele pertence. Não é à toa que se diz que “criamos os filhos para o mundo”. É uma fala cotidiana, mas tem lá seu fundo de verdade. Esse pequeno debate concreto testemunha e denuncia o caráter ontológico da propriedade do existir. A cada um cabe a responsabilidade de apropriar-se do fato de ser seu próprio

³ Há indicações nessa passagem de uma crítica heideggeriana à teoria psicanalítica e seu conceito de inconsciente. Abordaremos a possibilidade de uma fundamentação ontológico-regional para o inconsciente a partir de Heidegger mais adiante, no capítulo 4.

fundamento e de não ter qualquer substância que garanta seu destino. Daí que, na falta de garantias, cai-se constantemente nas interpretações e determinações públicas.

“O *daímon* do homem é o seu *éthos*”, registra o fragmento 119 de Heráclito. No sentido da existência desabrigada, lançada no mundo, em seu poder-ser próprio que a angústia revela, o *éthos* é o mais estranho para o homem. [...] Não é a vocação, por conseguinte, uma potência estranha ao *Dasein*. Ela invoca o cuidado, que responde pela culpa, enquanto limite ontológico de um ser finito. [...] basta a finitude do *Dasein*, enquanto *a priori* de erros e omissões, para que seja humanamente culpado. (Nunes, 1992, p. 127)

Longe de trazer uma conotação moral religiosa ou jurídica ou, ainda, psicológica, ser culpado tem a ver com ser e estar em débito por encontrar-se, constantemente, acompanhado por dois *nãos*: a negação de escolhas fáticas em detrimento de outras e a possibilidade de estar-aí podendo não-mais-estar-aí. A estranheza aberta pela angústia e anunciada pela voz da consciência revela ao *Dasein* o nada que funda os *nãos* de sua existência.

A consciência, que em sua “silenciosidade retira a palavra do falatório e da compreensão impessoal” (Heidegger, 1996a, p. 86), é por esse mesmo impessoal abafada através das interpretações cotidianas da própria consciência. Isso porque, ao suspender o *Dasein* para sua possibilidade mais própria, a angústia não o retira da “realidade”, pois, o ente humano não deixa de ser no-mundo. O aspecto impessoal da linguagem, enquanto *falatório*, como o modo da decadência do *Dasein*, leva o homem ao esquecimento de si mesmo e, conseqüentemente, à alienação na tentadora convivência tranqüilizante.

A estranheza da oscilação em que a pre-sença tende para uma crescente falta de solidez permanece encoberta sob a proteção de auto-evidência e autocerteza que caracterizam a interpretação mediana. (Heidegger, 1995, p. 230)

Sem ser compreendido pejorativamente, já que o termo falatório indica o fenômeno da compreensão e da interpretação no âmbito do cotidiano, tal modo de estar, na maioria das vezes, “no mundo”, é a maneira pela qual se conhece e aprende sobre as coisas, sem que se desvele totalmente o ser dos entes intramundanos. “O falatório é a possibilidade de compreender tudo sem ter apropriado previamente a coisa. O falatório se previne do perigo de fracassar na apropriação” (Heidegger, 1995, p. 229). O falatório repete constantemente o já

conhecido, definindo, inclusive, os modos de humor nos quais a pessoa deve se encontrar. “O impessoal prescreve a disposição e determina o quê e como se ‘vê’ ” (Heidegger, 1995, p. 230). O falatório, porque a tudo compreende e, ainda, porque direciona nossa curiosidade, traz para a existência uma certeza de que ela está sendo vivida autenticamente. Contudo, tal certeza, na verdade, é ambígua, já que não se faz possível discriminar o que de fato é certo. Essa característica está no fundo de expressões, como por exemplo, “a primeira impressão é a que fica”, em contraste com “as aparências enganam”, ambas podendo ser ditas sobre uma pessoa.

Farei uma breve divagação: há pouco tempo ouvi uma psicóloga afirmando em sua conferência que hoje em dia as pessoas têm muita dificuldade de falar. Por isso saem beijando; para tampar a boca. Por isso “ficam”. E ela concluiu dizendo que, quem fica, fica parado; não anda. Eu até concordo que as pessoas têm dificuldade de falar. Não só de falar, mas de ouvir também. Por essa razão nos admiramos quando alguém se dispõe a nos escutar. Principalmente quando nos ouvem sem pré-julgamentos. Justamente por isso me vem ao pensamento a seguinte idéia: será que as pessoas saem beijando porque não encontram quem as escute? Na falta de reverberação, na falta de reflexão (no sentido do espelho, que reflete nossa imagem), não seria um caminho melhor preencher o vazio pelo ato, pelo contato mais real, que leve à sensação de existência? Existência para si e para o outro.

A impossibilidade de falar leva a pessoa a uma ação que oculta para si mesma a angústia da falta de contato verdadeiro e, por isso, ela beija. Um beijo vazio, superficial, mas a única forma possível de encontro que o mundo social atual tem permitido. Ocultamento e evidenciação presentes num mesmo contexto vivencial. O calar-se e o não ser ouvido são modos de linguagem que, neste caso, mostram a condição espacial de inospitalidade dessa pessoa, ao mesmo tempo em que proporcionam um distanciamento da pessoa de sua condição existencial mais própria pelo gesto de beijar.

A linguagem que se apresenta no modo do falatório torna-se instrumentalizada, isto é, um ser à mão que pode ser definido, por exemplo, pela lógica gramatical e pelas categorias semânticas. A linguagem assim definida passa a ser compreendida como um meio de expressão e comunicação, como uma formulação simbólica, como referencial do que se discorre. Tais definições não correspondem à essência mesma da linguagem. Por isso que Heidegger vai afirmar que é preciso “renunciar a uma ‘filosofia da linguagem’ a fim de poder questionar e investigar ‘as coisas elas mesmas’ ” (1995, p. 225-226).

E qual seria, no contexto de *Ser e Tempo*, a essência da linguagem? A linguagem *mostra*. Linguagem é tudo aquilo que diz: é um gesto, o modo de presença dos entes, o perceber, o silêncio. Já vimos que linguagem não é apenas o falar, a palavra, aquilo que é verbalizado. Aquilo que se mostra, mostra-se também no calar-se. A linguagem “é um deixar ver do ente como um ente sendo assim e assim” (Heidegger, 2001, p. 117). O tornar-se evidente, o mostrar-se, o ser visto são modos da linguagem.

Seriam dizer e linguagem a mesma coisa? Todo dizer é um falar? Não. [...] O falar humano é um dizer. Nem todo dizer é um falar, mas todo falar é um dizer, mesmo o falar “insignificante”. Falar é sempre sonoro, mas eu também posso dizer algo sem som, silenciosamente.

[...] O dizer torna visível algo em sua circunstância. Dizer, de acordo com seu significado arcaico, significa mostrar, deixar ver. (Heidegger, 2001, p. 115)

Tal deixar-mostrar-se passa sempre pela linguagem. Deve-se, pois, sempre diferenciar rigorosamente o falar no sentido de uma verbalização, do dizer que também pode acontecer sem verbalização. (Heidegger, 2001, p. 124)

Do conceito estreitado de linguagem no sentido de sonorização não posso compreender nada. A coisa me fala. Se compreendermos a linguagem do dizer no sentido de se deixar mostrar como algo, então perceber é sempre linguagem e ao mesmo tempo dizer palavras. (Heidegger, 2001, p. 215)

Falou-se mais acima que a linguagem é comumente definida como meio de expressão. Afirmar agora que um gesto diz algo, que um gesto mostra, seria confirmar a definição citada? De acordo com Heidegger, não.

Quando digo que o movimento da mão é um gesto, este nome deve caracterizar a espécie de movimento e não valer como expressão de algo diferente. [...] “Expressão” indica muito mais algo que se expressa no movimento da mão, algo que se supõe como estando atrás do movimento e que o causaria. O nome *gesto* caracteriza o movimento como o meu movimento corporal. (Heidegger, 2001, p. 116)

O gesto pertence ao comportar-se do homem, que se realiza num espaço determinado, circunstancial. Um gesto só pode se realizar porque, essencialmente, o homem é corporal. Tal essência não se refere especificamente ao corpo físico, mas à corporeidade do *Dasein*; o homem transcende seu corpo físico. Dissemos anteriormente que escutar é um modo da linguagem. Eu tenho ouvidos para ouvir, mas meus ouvidos não escutam; *eu* escuto. “No ver e ouvir dirigidos diretamente para o ‘mundo’, o olho e o ouvido desaparecem de forma estranha” (Heidegger, 2001, p. 110). Aí reside a transcendência do corpo físico⁴. Eu me movimento no espaço pertencente a minha própria abertura iluminada pelo cuidado.

Comportar-se: portar-se com. Reconhecemos nessa expressão a própria condição do *Dasein* enquanto ser-no-mundo. *Portar*: proceder, agir. *Com-*: em companhia de. *-Se*: a si mesmo. O ente humano age em relação a si mesmo e ao outro (homem ou demais entes). O ente humano relaciona-se. E, como “não há relacionamento humano sem linguagem” (Heidegger, 2001, p. 44), o gesto como um comportamento relacionado a algo ou alguém é um modo da linguagem, visto que “relacionar-se com algo como algo é falar, dizer” (Heidegger, 2001, p. 44).

Já que os relacionamentos humanos são sempre afinados por uma dada disposição, e, sendo a linguagem condição de possibilidade para a interpretação, torna-se compreensível a tradução equivocada de gesto como expressão, por exemplo, no enrubescimento “como sinal de um estado de ânimo interior” (Heidegger, 2001, p. 118) sem levar em conta o relacionamento com os outros.

Na filosofia não devemos limitar a palavra gesto à interpretação “expressão”, mas sim indicar todo o comportamento do ser humano como um ser-no-mundo determinado pelo corporar do corpo. Cada movimento do meu corpo não entra simplesmente em um espaço indiferente como um gesto, como um comportar-se desse ou daquele modo. De fato, o comportamento já está sempre numa região determinada que está aberta através da coisa com que está relacionado, quando por exemplo, pego algo na mão. (Heidegger, 2001, p. 118)

⁴ Ver nota 19 do capítulo 1, p. 46.

As idéias trabalhadas em *Ser e Tempo* trazem a linguagem como um existencial inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo que se encontra com os demais entes, que é por eles absorvido e que lhe dizem respeito. “O dividir do mesmo mundo com outro nesta relação de ser absorvido por... é o que possibilita uma *comunicação*” (Heidegger, 2001, p. 183). Nesse sentido, a linguagem é o discurso que revela os entes e o próprio *Dasein*, enquanto um ente ele mesmo. A compreensão do ser que essencializa o *Dasein* permite aos fenômenos tornarem-se evidentes. Entretanto, a linguagem não é apenas comunicação, já que não necessita ordinariamente do dizer falado. A linguagem possibilita ao *Dasein*, enquanto ente que em seu ser é abertura, trazer à luz os entes como tais e a si mesmo em sua propriedade.

Ser lançado e compreensão co-pertencem mutuamente numa união cuja unidade é determinada pela *linguagem*. Linguagem deve ser pensada aqui como dizer, no ente como ente, quer dizer, a linguagem se mostra com referência ao ser. Somente baseado na unidade de ser lançado e compreensão pela linguagem como tradição é que o homem é interpelável pelo ente em geral. Entretanto a interpelabilidade é a condição da possibilidade de solicitação, seja uma opressão ou uma desopressão.

[...] Linguagem aqui não é compreendida como uma capacidade de comunicação, mas a abertura, original e preservada, de diversas maneiras pelo homem, daquilo que é. Visto que o homem é ser-com, que permanece essencialmente relacionado com o outro, a linguagem como tal é discurso. Hölderlin diz: “A partir do diálogo nós somos” (Celebração da paz). Pode-se dizer mais claramente: na medida em que somos diálogo, o ser-com faz parte do ser homem.

[...] O diálogo, por sua vez, forma o âmbito fundamental no qual uma interpretação torna-se possível. (Heidegger, 2001, p. 165)

Até os anos finais da década de 1930, aproximadamente, a linguagem é tratada como enunciação da condição autêntica ou inautêntica do *Dasein* enquanto ente. Em outras palavras, a linguagem expressa pela fala significada e pelo silêncio serve de instrumento encobridor ou desvelador do ser dos entes intramundanos e do próprio homem.

Já em *A Caminho da Linguagem*, por exemplo, obra que reúne textos escritos entre 1953 e 1959, Heidegger já não traz a linguagem como pertencente ao homem e a serviço deste na forma do discurso. Antes, é porque há linguagem que o homem pode falar, nomear, significar, representar. A linguagem, nesse caso, se mostra pelo próprio espírito da época. Utilizando mais uma vez a divagação elaborada mais acima (p. 80), a linguagem está na falta

de reverberação e no vazio existencial que a sociedade atual proporciona. Essa “linguagem do mundo”, digamos assim, se mostra, por exemplo, no ato aparentemente sem sentido de sair por aí beijando, modo possível de correspondência da pessoa ao momento histórico em que ela vive. É por isso que Heidegger, ao refletir sobre a essência da técnica e o desamparo a que ela conduz, cita preferencialmente os versos de Hölderlin, que dizem: “Ora, onde mora o perigo / é lá que também cresce / o que salva” (cf. Heidegger, 2002, p. 31 e 37). De acordo com Heidegger, o que pode salvar o homem, resguardar o Ser e restituir o valor da palavra é o pensar poético.

A técnica é tanto o “perigo” quanto a “salvação”, nas palavras de Hölderlin citadas por Heidegger, pois é preciso pensá-la a partir de sua proveniência essencial enquanto “produzir” em sentido amplo, em seu parentesco com a “*poíesis*”. (Werle *in* Heidegger, 1997, p. 5)

2.3 – A Linguagem é a Casa do Ser

Particularmente a partir da década de 1950, quando Heidegger compreende *Dasein* e mundo pelo espírito da época – o que significa dizer pelo espírito da técnica moderna – o filósofo passa a pensar a linguagem ela mesma de forma mais radical e, nesse sentido, como o ser das coisas que se mostra pela linguagem, mas não pela representação que o homem pode fazer das coisas por meio da fala. Em outros termos, homem e linguagem implicam-se mutuamente, mas o homem não possui a linguagem, ainda que constituído por ela.

O homem se comporta como se fosse o criador e o soberano da linguagem. A linguagem, no entanto, permanece a soberana do homem. Quando essa relação de soberania se inverte, o homem decai numa estranha mania de produção. A linguagem torna-se meio de expressão. Enquanto expressão, a linguagem pode apenas ser rebaixada a simples meio de pressão. Cuidar do dizer, mesmo nessa manipulação da linguagem, é, sem dúvida, positivo. Contudo, só esse cuidado não basta para nos ajudar a retornar à verdadeira relação de soberania entre a linguagem e o homem. Em sentido próprio, a linguagem é que fala. O homem fala apenas e somente à medida que co-responde à linguagem, à medida que escuta e pertence ao apelo da linguagem. De todos os apelos que nós, humanos, devemos conduzir, a partir de nós mesmos, para um dizer, a linguagem é ela mesma o apelo mais elevado e, por toda parte, o apelo primordial. É a linguagem que, primeiro e em última instância, nos acena a essência de uma coisa. Isso, porém, não quer absolutamente dizer que, em cada significação tomada ao acaso de uma palavra, a linguagem já nos tenha entregue a essência transparente das coisas, de forma imediata e absoluta, como se fosse um objeto pronto para o uso. (Heidegger, 2002, p. 167-168)

Mesmo que definir a linguagem como meio de expressar as coisas como existentes e que de alguma maneira são – isto é, de nomear a realidade – não seja de todo incorreto, tal definição não alcança a essência da linguagem. A linguagem assim definida pertence ao âmbito do corriqueiro e, portanto, contribui para a alienação do si-mesmo. A linguagem assim definida torna-se estagnada, não mostra sua essência como fundamento da história. Ao contrário, Heidegger diz que a linguagem, em sua origem – naquilo que ela é como é – *acena* para o *apelo* do Ser.

Nomear deixa de ser primeiramente a atribuição de signos lingüísticos para tornar-se a evocação pela palavra que convoca, isto é, convida o homem à proximidade daquilo que lhe diz respeito. Nesse sentido, a linguagem é *saga* – *o que se diz* – sendo esse dizer intrínseco, dependente e co-originário ao escutar.

Nomes são palavras pelas quais o que já é, o que se considera como sendo se torna tão concreto e denso que passa a brilhar e a florescer por toda parte na terra, predominando como beleza. Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-o para a representação. (Heidegger, 2003, p. 178)

No já citado texto *De uma conversa sobre a linguagem...*⁵, Heidegger trava o seguinte diálogo com seu visitante japonês:

P – [...] De há muito que a palavra *língua* pena para pensar a linguagem.

J – Mas o senhor tem outra melhor?

P – Penso ter encontrado, mas queria preservá-la para não ser usada como termo corrente e ser falsificada como um conceito.

J – Que palavra o senhor emprega?

P – A palavra “*saga*”. Indica e significa o dizer, o dito e o que deve ser dito.

J – O que significa dizer?

P – Presumivelmente, o mesmo que mostrar, no sentido de deixar aparecer e brilhar, mas nos movimentos de acenar. (Heidegger, 2003, p. 113)

Já nesse fragmento do texto podemos reconhecer a preocupação de Heidegger em manter o sentido originário da palavra, sem transformá-la num conceito, para que ela possa realmente dizer daquilo que acena, trazer à fala, resguardar e fazer permanecer o ente em seu ser. Por essa razão, Heidegger realiza um movimento de tradução, interno ao seu pensar,

⁵ Conforme capítulo 1, p. 32. Ver nota 17.

buscando a etimologia de palavras comumente empregadas para resgatar seu sentido primeiro, muitas vezes desvirtuado e estreitado pelo uso objetificante.

Essa preocupação faz de seu pensamento um pensar poético, avizinhando filosofia e poesia, já que filosofia não é mais para ele um meio para o conhecimento científico, no sentido de *ratio*, mas, antes, uma ação produtora, no sentido de *poíesis*, por à frente, trazer à luz. Nem teoria nem prática, o pensar é uma técnica, mas não com o sentido moderno instrumental e explorador, e sim, em seu sentido originário de fazer acontecer, tal como se faz acontecer na poesia a palavra plena. Encontrar e receber harmonizando-se com o que interpela. Filosofia e poesia, técnica e arte. Lugares distintos, morada comum: a linguagem.

Michelângelo disse certa vez que a escultura já existia na pedra, bastava liberá-la. É mais ou menos assim que se deve imaginar o que Heidegger quer dizer com produzir e deixar acontecer. (Safranski, 2000, p. 463)

Heidegger antecipa sua consideração à linguagem poética já em *Ser e Tempo*, enfatizando a importância da correspondência do homem às coisas pelo que elas são através da disposição (*pathos*) que abre para a compreensão, visto que *Dasein* é e está na verdade do Ser, lançado já fora-de-si (ek-sistente):

O índice lingüístico próprio do discurso em que se anuncia o ser-em da disposição está no tom, na modulação, no ritmo do discurso, “no modo de falar”. A comunicação das possibilidades existenciais da disposição, ou seja, da abertura da existência, pode-se tornar a meta explícita do discurso “poético”. (Heidegger, 1995, p. 221)

Mas é em *A Questão da Técnica*, de 1954, que Heidegger vai apontar a distinção entre ciência e poesia, situando-a no início da filosofia e relacionando o conhecimento poético com a verdade, no sentido originário de *alétheia*, de velamento e desvelamento, contrariando o entendimento comum de verdade como representação correta:

Τεχνικόν diz o que pertence à τέχνη. Devemos considerar duas coisas com relação ao sentido desta palavra. De um lado, τέχνη não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A τέχνη pertence à pro-dução, a ποιήσις, é, portanto, algo poético.

De outro lado, o que vale considerar ainda a propósito da palavra τέχνη é de maior peso. Τέχνη ocorre, desde cedo até o tempo de Platão, juntamente com a palavra ἐπιστήμη. Ambas são palavras para o conhecimento em seu sentido mais amplo. Dizem ser versado em alguma coisa, dizem entender do assunto. O conhecimento provoca abertura. Abrindo, o conhecimento é um desencobrimento. Numa meditação especial [*Ética a Nicômaco*],

Aristóteles distingue *ἐπιστήμη* de *τέχνη* e justamente no tocante àquilo que e ao modo em que ambas desencobrem. A *τέχνη* é uma forma de *ἀληθεύειν*. 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.⁶ (Heidegger, 2002, p. 17)

Nomear, nesse contexto, não é designar algo por uma palavra que o represente. É chamar algo para que se mostre tal como é ao homem. “É a palavra que confere ser às coisas” (Heidegger, 2003, p. 126). Se não fosse assim, “o ‘mundo’ mergulharia na obscuridade como também o ‘eu’ ” (Heidegger, 2003, p. 136). A palavra, sendo relação, estabelece uma intimidade entre mundo e eu, entre as coisas no e do mundo, onde esse “entre” é a própria palavra.

[...] aqui coisa significa o que é de algum modo, todo e qualquer ente. [...] a palavra não apenas está em relação com a coisa mas [...] a palavra leva cada coisa enquanto o ente que está sendo para esse “é”, nele a sustentando, a ele relacionando, nele propiciando à coisa a garantia de ser coisa. Por isso insistimos para que a palavra não apenas sustente uma relação com a coisa, mas para que a palavra “seja” ela mesma o que sustenta e relaciona a coisa como coisa, e que ela “seja”, enquanto esse sustento, a própria relação. (Heidegger, 2003, p. 146)

Heidegger diz que difícil é pensar justamente esse relacionamento. Porque relação é sempre relação entre dois elementos; então, pensamos a relação a partir dos elementos e não a partir dela mesma. Nessa via, uma relação entre palavra e coisa faz da palavra igualmente uma coisa. Contudo, a palavra não deve ser pensada como, por exemplo, palavras em um dicionário. “É que o dicionário não é capaz de apreender e abrigar a palavra pela qual as palavras vêm à palavra” (Heidegger, 2003, p. 150). A palavra, não sendo algo meramente perceptível aos órgãos dos sentidos, é doadora do Ser. Por essa razão, “falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando *sobre* a linguagem quando, na verdade, é *a partir* da linguagem que falamos” (Heidegger, 2003, p. 148). Torna-se compreensível, neste contexto, a designação da linguagem como a morada do Ser e, conseqüentemente, do homem como aquele que diz o Ser.

Entretanto, pergunta Heidegger:

⁶ Numa tradução aproximada, as palavras gregas que o texto traz significam: *Τεχνικόν* = técnico, *τέχνη* = arte, *ποίησις* = poesia, *ἐπιστήμη* = ciência, *ἀληθεύειν* = desencobrimento.

Mas onde a linguagem como linguagem vem à palavra? Raramente, lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma. Nesse momento, ficamos sem dizer o que queríamos dizer e assim, sem nos darmos bem conta, a própria linguagem nos toca, muito de longe, por instantes e fugidamente, com o seu vigor. (Heidegger, 2003, p. 123)

Numa tentativa de compreender a declaração acima, relembramos a ênfase dada por Heidegger à mortalidade humana. Nossa mortalidade destina nossa existência e, mesmo não sabendo quando ela chegará, temporaliza nossas experiências.

Chamamos aqui de mortais os mortais – não por chegarem ao fim e finarem sua vida na terra, mas porque eles sabem a morte, como morte. Os homens são mortais antes de findar sua vida. Os mortais são mortais, por serem e vingarem, no resguardo do ser. São a referência vigente ao ser, como ser. (Heidegger, 2002, p. 156)

Mas, na maioria das vezes, nossa mortalidade é esquecida e isso pode ser constatado pelo modo como nos relacionamos com o tempo. Vivemos, em geral, no passado e no futuro, mas raramente no presente. Dizemos coisas tais como: “se isso não tivesse acontecido” ou “quando eu conseguir isso”. Portanto, as coisas, isto é, o que nos interpela e nos interessa, ou *já foram* ou *ainda serão*, mas quase nunca *são*. Particularmente, a relação com o futuro traz uma carga de eternidade que denuncia nosso esquecimento sobre nossa própria mortalidade. Nesse esquecimento, a relação que estabelecemos com o mundo e conosco mesmos é a da dominação e da domesticação. A palavra se perde e o Ser se oculta. Somente um sentimento de estranheza poderá restituir à palavra seu verdadeiro lugar e sentido.

Heidegger reconhece o entendimento tradicional de que o homem é aquele capaz de falar e, por essa capacidade, distingue-se dos demais seres vivos. Reconhece ainda que falar não é *uma* dentre outras capacidades humanas, mas aquela que marca o homem como homem e aponta para sua essência. Entretanto, falar não constitui a essência da linguagem; antes, é a linguagem que essencializa o homem e que lhe concede a possibilidade de falar. O modo como nos deixamos tocar pela linguagem, na propriedade ou impropriedade referidas no parágrafo acima, pode ser assim distinguido:

A linguagem: referimo-nos à fala, que conhecemos como uma atividade e capacidade nossas. Mesmo assim falar não é nenhuma propriedade assegurada. Diante da admiração profunda e

do terror atroz, o homem perde a fala. Enche-se de admiração, sente-se tocado e só isso. Ele não fala mais: fica em silêncio. Alguém pode num acidente perder a capacidade de falar. Ele não fala mais. Só que também não silencia. Ele fica mudo apenas. (Heidegger, 2003, p. 193)

Vimos falando, sem contudo explicar ou esclarecer, que a linguagem é a morada do Ser. Foi numa carta aberta escrita em 1947, *Sobre o Humanismo*, ao filósofo parisiense Jean Beaufret, que Heidegger definiu pela primeira vez a linguagem como a *casa do ser*:

A linguagem é a casa do ser. Nesta habitação do ser mora o homem. Os pensadores e os poetas são os guardas desta habitação. A guarda que exercem é o consumir a manifestação do ser, na medida em que a levam à linguagem e nela conservam. (Heidegger, 1991, p. 1)

Apesar de Heidegger dar a entender que a expressão *casa do ser* designa a essência da linguagem, esclarece ele que “para a infelicidade dos filósofos, a formulação ‘casa do ser’ não fornece um conceito sobre a essência da linguagem” (Heidegger, 2003, p. 90). Isso porque não se trata do ser dos entes, mas do vigor do ser, ou seja, da verdade enquanto acontecimento. Heidegger faz uma reversão de *essência da linguagem* para *linguagem da essência*, sem, contudo, promover um mero jogo de palavras. Não se trata, portanto, de uma simples inversão de termos, já que uma expressão não anula nem nega a outra.

Ao questionar sobre a essência da linguagem, é preciso que a linguagem ela mesma já se nos tenha indicado, consentindo-se. Nesse caso, a essência da linguagem se torna o consentimento de sua essência, ou seja, se torna a linguagem da essência. (Heidegger, 2003, p. 135-136)

Ao percorrer o caminho de um pensamento que alcance a linguagem de modo diferente do que a tradição está acostumada a representá-la – a saber, como “energia, atividade, trabalho, força do espírito, visão de mundo, expressão” (Heidegger, 2003, p. 199) – Heidegger chega à seguinte formulação: “o en-caminhamento traz a linguagem (o vigor da linguagem) como linguagem (saga do dizer) para a linguagem (para a palavra verbalizada)” (2003, p. 210).

Buscar pela essência da linguagem significa dizer buscar por aquilo que ela mostra. Entretanto, o que ela mostra é o Ser. O Ser é o que a essencializa, na medida em que deixa revelar a verdade, e é o que também essencializa o próprio homem. E é o homem quem diz

sobre os entes, manifestando, no seu dizer doado pela linguagem, o ser dos entes e de si mesmo. O ser se essencializa, igualmente, na linguagem. Por essa razão que Heidegger vai afirmar que, em última instância, a linguagem é que fala.

A linguagem aponta para o próprio Ser, ou seja, a presença do presente, isto é, a dualidade do Ser e do ente em sua unidade. O homem está comprometido em sua própria essência pelo Ser assim entendido, pois o homem é homem na medida em que corresponde ao apelo da dualidade e põe de manifesto a mensagem mesma, o que se realiza na linguagem. (Giles, 1989, p. 132)

É aí que encontramos o reverso, como a cara e a coroa de uma moeda. A linguagem possui sua essência, que é o próprio falar da linguagem. A linguagem fala do Ser. Em contrapartida, temos o Ser como a essência de tudo o que há, sendo ele próprio desprovido de fundamento, indefinível e imperceptível por não ser um ente, mas, ao mesmo tempo, evidente pelo dizer de que algo *é*. O Ser não como princípio ou causa, que seriam interpretações metafísicas, mas sim como vigor, como condição de possibilidade, como presença que apresenta o ente presente e que, por isso mesmo, pode ocultar-se. Assim, manifestando-se pela e na linguagem, o Ser, não como um conceito universal, mas como um acontecimento histórico, apela ao homem um escutar que corresponda à sua verdade essencial, um habitar no seu abrigo iluminador, na *alétheia*.

Entretanto, o que se revela no acontecimento é o esquecimento do Ser promovido pela predominância metafísica. “O esquecimento do ser manifesta-se indiretamente no fato de o homem sempre considerar e trabalhar só o ente” (Heidegger, 1991, p. 23). O Ser vela-se na calculabilidade, na massificação e na fuga do tédio características da época atual, um período histórico extremamente veloz. “Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo” (Heidegger, 2002, p. 143). Mas, apesar desse encolhimento e da rapidez com que tudo vigora, a proximidade com as coisas, do ser que as fazem coisas, está ausente.

Por essa razão, Heidegger vai valorizar o pensar como o caminho necessário e primordial para resgatar o Ser do obscurecimento. Não um pensar prático-utilitarista ou teórico-conceitual, que corresponderia ao espírito técnico contemporâneo, mas um pensar

libertador, que atenda à solicitação de ser o homem o pastor do Ser. Se o pensar corresponder ao espírito técnico, a verdade do Ser permanecerá esquecida, ainda que a técnica seja uma forma da verdade.

Caso o homem encontre, alguma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública, quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo que restar a dizer. Somente assim será devolvida à palavra o valor da sua essência e o homem será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser. (Heidegger, 1991, p. 6)

2.4 – Ética e Técnica. Ou Técnica e Ética?

A linguagem é a morada do Ser. O homem, enquanto aquele que corresponde ao Ser, tem na linguagem sua essência. A linguagem é, portanto, também a morada do homem. Pensemos agora sobre a linguagem como o *éthos* no qual reside o homem.

Éthos significa morada, lugar da habitação. A palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita. O aberto de sua morada torna manifesto aquilo que vem ao encontro da essência do homem e assim, aproximando-se, demora-se em sua proximidade. A morada do homem contém e conserva o advento daquilo a que o homem pertence em sua essência. (Heidegger, 1991, p. 36-37)

Esse habitar, contudo, não deve ser tomado como um comportamento humano apenas, nem também a partir das construções que o homem realiza e nas quais pode morar. Habitar é o próprio da existência humana. Porque o homem habita que ele pode construir.

No sentido do cuidado construtor com o crescimento, da edificação de construções e obras e da confecção de instrumentos, construir é, precisamente, uma consequência do habitar e não a sua razão de ser ou mesmo a sua fundamentação. (Heidegger, 2002, p. 169)

Em Heidegger não há uma ética constituída por um sistema de valores morais. Não é o bem e o mal, ou a regulação das ações humanas, o que está em questão. No pensamento do primeiro Heidegger, aquele de *Ser e Tempo*, há uma ética do agir por consideração ao existir humano ser o que está em jogo e, assim, o que move suas ações coletivas e individuais é sua essência como poder-ser, sejam estas realizadas na maneira autêntica ou inautêntica. Já no pensamento do segundo Heidegger, aquele que desloca a questão do Ser do *Dasein* para a

acontecência, o agir humano transforma-se numa contemplação, entendendo-se, agora, o Ser como o destino da configuração das relações entre homem, mundo, coisas, deuses. A postura humana, nessa proposta contemplativa, é a do resguardo e da proteção. Resguardar o homem, a natureza, as divindades, o Ser. Assim se mostra a morada humana enquanto habitação e construção do homem sobre a terra e sob o céu.

No parágrafo acima faço referências aos quatro elementos que, um em relação aos outros sempre numa unicidade reunidora, formam o mundo-quadrindade (ou quaternidade ou quadratura)⁷. Num certo sentido, a consideração heideggeriana a céu e terra, mortais e divinos é uma extensão ou uma ampliação da unicidade de *Dasein* e mundo proposta em *Ser e Tempo*.

Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Resguardar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência. (Heidegger, 2002, p. 130)

O abrigo da quadratura está nas coisas junto às quais o homem se demora, às quais pertencem à sua morada. O abrigo ocorre quando o homem respeita as coisas naquilo que elas são e deixa-as seguirem seu curso.

Darei um exemplo que pode estar de acordo com a idéia acima levantada. Nos arredores da floresta amazônica há artesãos que aproveitam a madeira desprezada por aqueles que praticam derrubadas e, com elas, fazem móveis, utensílios de cozinha, esculturas, etc. Esses artesãos estão, de alguma maneira, deixando que a madeira desprezada mostre-se a partir de seu ser-madeira sem que para isso eles tivessem precisado violentá-la. Infelizmente, tal violência havia se consumado antes por aqueles que promoveram o desmatamento desmedido.

Portanto, não é como resguardo ou proteção que as relações entre homem e mundo vêm se estabelecendo, mas por uma visão técnica que empreende uma manipulação de tal forma arbitrária sobre a natureza, que esta se transforma contra a sua própria maneira de ser.

⁷ Ver nota 5 do capítulo 1, p. 11.

É o caso, por exemplo, da clonagem, dos alimentos transgênicos, dos aterros e das conseqüências derivadas da dominação humana sobre as forças naturais e que ocorrem de modo cada vez mais freqüente e violento, tais como as mudanças bruscas de clima pelos buracos na camada de ozônio, os tizunames, os terremotos.

Também na esfera estritamente humana percebe-se esse domínio. É preciso formar-se mais, ser melhor que os outros, correr atrás do prejuízo, estar sempre bem informado sobre as inovações tecnológicas e sobre o que ocorre no mundo, tornar-se universal pela introjeção de outras culturas, outras línguas, globalizar-se, ser por aquilo que tem, pelo consumo desenfreado, não adoecer, não descansar, não entregar-se as emoções, não fraquejar.

A racionalidade do homem e suas conseqüências em termos de previsão e controle dos entes em prol do progresso, seja lá qual ele for, é o que faz, justamente, da existência humana algo irracional. Quanto mais constrangido o homem por suas próprias maquinações, mais rapidamente ele estoura. É fácil ver isso pela falência do corpo, do psíquico, da alma e do espírito, expressa pela proliferação de doenças graves (morte por causas naturais?) ou pelo culto exagerado ao físico, pelo alto número de surtos por síndromes psicológicas e psiquiátricas ou pelo abuso dos vícios, pela adesão cega a um sistema religioso ou pelos atos que contrariam qualquer norma moral (a violência, em todos os seus níveis), pela absorção dos conhecimentos de forma dogmática ou por um posicionamento cético sem a necessária reflexão.

Mesmo os discursos que versam sobre a necessidade de cuidar da natureza – como os programas de reflorestamento, de coleta seletiva do lixo, de não-consumo de produtos derivados de animais em perigo de extinção; ou sobre o resgate da dignidade humana – como a luta antimanicomial, a defesa dos direitos humanos, a exigência de um pensamento ético intrínseco às descobertas científicas, todos os programas governamentais em prol dos socialmente desfavorecidos, a luta contra o preconceito e a discriminação, ainda que bem-

vindos, como o próprio Heidegger reconhece, ainda não são o caminho de escape ao espírito técnico, visto que a técnica é pressuposta como algo já vigente e que precisa ser dominada para se evitar a aniquilação da terra e do homem.

Está certo; até agora falou-se do óbvio. Sobre o que está acima descrito todo mundo sabe. Mas, então, como fazer do habitar humano nessa terra assim devastada uma verdadeira moradia?

O homem, por ser ek-sistente, é um estrangeiro em sua própria morada. Por estrangeiro entende-se aquele que não pertence ao lugar, que é estranho. “Estranho significa comumente o que não é familiar, o que não nos diz respeito, mas sobretudo o que nos pesa e inquieta” (Heidegger, 2003, p. 30). Não negando ou recusando esse entendimento comum, Heidegger toma o estranho como o atravessar em direção a um lugar no qual se poderá habitar e construir.

Atravessar é estar “entre” um lugar e outro. Já falamos sobre o “entre”: ele é relação, e essa relação necessita ser escutada a partir da linguagem para, então e se for o caso, ser verbalizada. No atravessar em direção a um lugar que se possa habitar, nos encontramos “entre” o ser e o ente, isto é, entre a diferença ontológica. Não se trata de uma oposição do ser ao ente, mas, o “entre” é, justamente, o pólo de unidade a ambos.

O ente humano traz, pela compreensão, uma proximidade com o ser. Essa proximidade, no entanto, lhe é estranha porque velada. O “entre” no qual o homem reside e pelo qual atravessa distâncias, construindo espaços habitáveis, mostra-se numa tensão entre a familiaridade e a estranheza. Habitar é demorar-se junto ao familiar e, ao mesmo tempo, reconhecer o estranho.

Essas breves considerações nos fazem concordar com Luciana Ferreira, que cunha a palavra *eticidade* para justificar a coincidência que a autora encontra entre a ontologia fundamental e a ética. Para ela, a ontologia de Heidegger desconstrói a ética enquanto

disciplina filosófica dos valores e da moral, já que a conduta humana como ser-no-mundo e poder-ser é, em si mesma, ética. *Eticidade* seria, então, o modo próprio do *Dasein*, anterior a qualquer sistema ético.

Chamamos de *eticidade* esse modo de ser, já que em nosso ser-no-mundo *estamos sempre eticamente em questão* – sentimos inevitavelmente *o apelo*, quer seja da técnica e seu convite para a exploração, quer dos deuses, da terra e do céu com a sua evocação para o resguardo; quer da voz da consciência para que nos compreendamos autenticamente como mortais e assumamos o nosso ser e a nossa morte, quer do impessoal para que nos entreguemos a sua neutralidade niveladora; quer do ser para que autenticamente nos encontremos com o outro em uma atitude liberadora, quer, uma vez mais, do impessoal para que, inautenticamente, substituamos o outro de forma dominadora, roubando-lhe o encargo de ser. Estamos sempre mergulhados nesse jogo ontológico e seu duplo destino, em que, respondendo ao seu apelo em *uma* ou *outra* direção, ora ganhamos o ser, ora o perdemos, ora nos asseguramos na familiaridade, ora nos angustiamos no estranhamento. O nosso embate com o ser nos coroa incessantemente com a sua dubiedade, que instaura, de forma também constante e irremediável, os nossos duplos “espaços”, a ambigüidade essencial do nosso “lugar”, a dubiedade estrutural do nosso ek-sistir: somos e não somos, deixamos-ser e não deixamos-ser, compreendemos ser e não compreendemos. Essa é a nossa condição ontológica: um estar a caminho que não se consuma em nenhum destino definitivo e que, todavia, não deixa de nos colocar, a todo instante, eticamente em questão. (Ferreira, 2008, p. 69)

O título dado ao presente subitem sugere, portanto, que não há uma relação de sucessão entre ética e técnica. Não há primeiro a técnica que depois necessite de critérios éticos para a garantia de uma morada salutar, nem uma ética que norteie padrões técnicos menos prejudiciais. Há o Ser que se doa para a compreensão do ente humano e este interpreta aquele de diversas maneiras. Há o homem que habita junto às coisas do mundo.

Não posso, por fim, me furtar de pensar uma relação entre casa, morada e lar. Casa, temos muitas: o local de trabalho ou a escola como nossa segunda casa, a estada temporária num hospital ou num hotel como nossa casa provisória, um “sentir-se em casa” na casa de amigos ou parentes, a casa em que efetivamente moramos. Mas, de que maneira essas casas todas podem ser experienciadas como lares⁸? Quando elas propiciam uma morada segura,

⁸ O significado etimológico da palavra latina *lares*, no plural, é “deuses domésticos entre os romanos”. *Lar*, como substantivo masculino significa “chão da chaminé ou parte da cozinha sobre a qual se faz o fogo” e, por extensão, “a casa”. No sentido figurado, *lar* faz referência à “família” e à “pátria”. A fala cotidiana costuma considerar a cozinha o melhor lugar da casa, numa alusão ao aconchego e à intimidade que ela proporciona, bem como à subsistência por ser lá onde está a comida. O fogo, como numa *lareira*, também proporciona conforto e luz. Isso tudo, aliado aos deuses domésticos presentes, parece-nos permitir relacionar lar com a morada heideggeriana, enquanto habitação e construção humanas com base no *éthos* histórico que revela e vela. Permite, ainda, iniciar uma consideração ao *éthos* da prática psicológica em relação às reflexões trazidas nesse trabalho.

confiante e serena. Quando elas permitem um recolhimento para pensar, representar, brincar e experimentar (cf. Figueiredo, 1996, p.47). Quando elas se mostram suficientemente permeáveis para proteger, mas também, deixar ir e vir lá de fora.

Essa imagem da Ética enquanto habitação (Heidegger e Lévinas), que diz respeito à casa que cada um de nós precisa erguer para si mesmo no mundo, se presta também à analogia com o serviço de psicologia. Ele deve, portanto, oferecer minimamente essa serenidade, mas sem que se transforme em uma falsa segurança que impede o cliente de ver-se, em sua finitude, habitando a tragicidade do mundo. Morada temporária, eu diria, enquanto o cliente (re)constrói sua própria habitação. Hospitalidade oferecida ao habitante de um mundo inóspito. (Freire, 2003, p. 14)

Há que se pensar, agora, o *éthos* proporcionado pela prática psicológica para as experiências concretas trazidas ao consultório, particularmente em referência à teoria psicanalítica.

Visto que qualquer coisa fora da linguagem já não diz respeito à psicanálise⁹, em função do aspecto abstrativo da linguagem ser a própria natureza humana, a ênfase lacaniana na linguagem como condição do inconsciente e este como sendo o discurso do outro evidencia a importância da relação intersubjetiva.

Afinal, o que nos faz humanos é justamente o fato de transcendermos ao sensível e alcançarmos uma dimensão simbólica. Tal dimensão não se mostra pelo significado das palavras, como mera comunicação, mas como significantes próprios à estrutura de uma linguagem pessoal. Assim é que, como disse Lacan, o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Vejamos como Lacan desenvolve essa definição.

⁹ Comentário do Prof. Dr. Luiz Carlos Nogueira em aula proferida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP), curso “A Clínica Lacaniana I”, primeiro semestre de 2001.

CAPÍTULO 3

LACAN E O INCONSCIENTE ESTRUTURADO COMO UMA LINGUAGEM

Digo sempre a verdade: não toda, porque dizê-la toda não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam as palavras. É justamente por esse impossível que a verdade provém do real.
(Lacan, 1993, p. 11)

3.1 – A Ordem Simbólica na Constituição do Sujeito

Onde se origina a linguagem? “A linguagem está aí. É um emergente. Agora que emergiu, jamais saberemos quando nem como começou, nem como era antes que fosse” (Lacan, 2005b, p. 24). A linguagem, então, pré-existe ao homem, à consciência, ao inconsciente, ao sujeito. Mas, se é assim, como ela se dá ao homem? Por uma ordem simbólica. “Eis o homem, portanto, incluído no discurso que desde antes de sua vinda ao mundo determina seu papel no drama que dará sentido à sua fala” (Lacan, 2003, p. 159).

A criança, ao nascer, é inserida num contexto sócio-cultural já estabelecido, ele mesmo, por relações simbólicas que caracterizam o universo humano. Em termos antropológicos, a sociedade e a cultura não são algo natural, são construídas a partir do estabelecimento de leis que determinam os comportamentos entre os homens, sendo essas leis sustentadas pela proibição do parricídio e do incesto como condição *sine qua non* para a passagem do estado biológico de acasalamento à inserção na cultura pela escolha de um

parceiro não-consangüíneo. A estrutura de parentesco que ordena as relações sociais é, contudo, inconsciente. Essa tese de Lévi-Strauss é o que dá apoio, em 1953, à versão lacaniana do complexo de Édipo como a experiência que propriamente insere a criança no registro simbólico e a constitui como sujeito do inconsciente.

É justamente nesse sentido que o complexo de Édipo, na medida em que continuamos a reconhecê-lo como abarcando por sua significação o campo inteiro de nossa experiência, será declarado em nossa postulação como marcando os limites que nossa disciplina atribui à subjetividade: ou seja, aquilo que o sujeito pode conhecer de sua participação inconsciente no movimento das estruturas complexas da aliança, verificando os efeitos simbólicos, em sua existência particular, do movimento tangencial para o incesto que se manifesta desde o advento de uma comunidade universal.

A Lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. A proibição do incesto é apenas o eixo subjetivo, desnudado pela tendência moderna a reduzir à mãe e à irmã os objetos interditados às escolhas do sujeito, aliás continuando a não ser facultada toda e qualquer licença para além disso.

Essa lei, portanto, faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem. (Lacan, 1998b, p. 278-279)

De acordo com Lacan, a criança iniciará sua entrada no registro imaginário por volta dos seis meses de idade. Essa fase, que ele designou de *estádio do espelho*, assinala o processo de identificação pelo qual a criança pequena passa ao deparar-se com sua própria imagem refletida no espelho, estendendo-se essa identificação imaginética a outras pessoas, adultos e crianças de seu convívio.

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu [*Je*] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (Lacan, 1998b, p. 97)

Ainda sem domínio motor e sem ter sido inserida na linguagem, a criança fascina-se diante de sua imagem ao ponto de confundir-se com ela. Essa indiferenciação é a base para a futura alienação do eu que, neste momento, está se constituindo.

[...] o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade que chamaremos de ortopédica – e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental. (Lacan, 1998b, p. 100)

Imaginário e exterioridade conjugados na imagem especular marcam a criança para sempre, cujo drama será uma eterna busca por sua identidade na relação com o outro. Em outras palavras, haverá o indivíduo que se perguntar: sou eu ou o outro? Essa situação, além de denunciar o caráter ilusório do eu, aquele entendido como o *cogito*, mostra-se como o princípio da erotização do indivíduo, visto concorrer aí um outro que tornar-se-á seu objeto de desejo.

É esse momento que decisivamente faz todo o saber humano bascular para a mediatização pelo desejo do outro, constituir seus objetos numa equivalência abstrata pela concorrência de outrem, e que faz do eu [*Je*] esse aparelho para o qual qualquer impulso dos instintos será um perigo, ainda que corresponda a uma maturação natural – passando desde então a própria normalização dessa maturação a depender, no homem, de uma intermediação cultural, tal como se vê, no que tange ao objeto sexual, no complexo de Édipo. (Lacan, 1998b, p. 101-102)

Temos, nessa etapa da vida humana, o início do processo de simbolização, mas, é somente na passagem pelo complexo de Édipo que a criança será marcada pelo registro simbólico, constituindo-se, assim, como sujeito do inconsciente.

Para Lacan, a passagem pelo complexo de Édipo é necessária para a inserção da metáfora paterna como o significante-mestre que estabelecerá a Lei da Ordem simbólica, ou, como disse Althusser, a Lei da Cultura:

Está aí, sem dúvida, a parte mais original da obra de Lacan: a sua descoberta. Essa passagem da existência (no puro limite) biológica à existência humana (filho do homem), Lacan mostrou que ela se operava sob a Lei da Ordem que eu chamarei de Lei da Cultura, e que essa Lei da Ordem se confundia, em sua essência *formal*, com a ordem da linguagem. (1985, p. 64)

De início, a criança vive uma relação fusional com a mãe, sem distinguir-se do outro (a mãe), e obtendo desta a satisfação de suas necessidades relativas à sobrevivência. A criança, na verdade um bebê, tem contato apenas com suas excitações internas (fome, sede, etc.), sem sequer reconhecê-las como tais. Diante dessas excitações, o bebê chora, mas não com a intenção de chamar a atenção de sua mãe. Contudo, esta vem ao seu socorro e, como ser falante que é, significa o choro do bebê. Temos aí aquilo que Lacan falou sobre o indivíduo desde sempre já estar num mundo de linguagem.

Embora o pranto não seja dirigido à mãe como um pedido de ajuda, ela corre em socorro da criança. Notemos que é a mãe quem, ao perceber o choro, o interpreta de acordo com o clássico aforismo laciano que pretende que todo sujeito receba sua própria mensagem em forma invertida. A rigor, é pois a mãe quem preenche, com sua própria intencionalidade, esse pranto, e é em função desse “recheio” que o choro se converte num pedido de auxílio, sem que seja este seu sentido inicial.

Deste modo, a mãe acha que provém do bebê um “sentido” que, na realidade, surgiu e foi atribuído por ela. É assim que a mãe, ao “escutar” o choro do bebê, está, na verdade, escutando “seu próprio sentido, seu próprio pranto”. É em função dessa atribuição de sentido que a mãe se locomove, pondo-se em marcha para prover uma solução à necessidade de seu filhote. (Cabas, 1982, p. 113-114)

Nessa relação dual, na qual a criança se identifica com a mãe passando a ver a si mesma através do olhar da mãe, uma primeira relação de objeto começa a se estabelecer e a criança começa a demandar outras coisas que não são a mera satisfação de necessidades. Sem ainda apreender-se como subjetividade ou individualidade, a criança coloca-se nessa relação como sendo o objeto do desejo da mãe, desejando ser esse objeto. A mãe ocupa o lugar, nesse momento, do Outro absoluto. Absoluta, a mãe representa um símbolo fundamental para o estabelecimento da falta que fará da criança um sujeito: o *phallus*.

Há nessa relação de dependência uma ilusão de completude que atinge tanto a criança como a mãe. Por essa razão, a relação não é propriamente dual, visto que o *phallus* vem como um terceiro elemento a se impor nessa díade. Esse símbolo, o *phallus*, vê-se representado nos beijos, carícias e cuidados que a mãe dispensa à criança. Em contrapartida, a criança deseja ser *tudo* para a mãe. Essa relação fálica é deslocada num sentimento manifesto: o amor.

Entretanto, a mãe, já inserida numa ordem simbólica, não pode estar o tempo todo presente para o filho. O desmame e as ausências da mãe são então sentidos pela criança como frustração.

[...] sabemos que a mãe não é um objeto à disposição permanente da criança, na medida que se acha regida por outros interesses que a reclamam fora dessa relação. Pouco importa o *status* desses interesses, que podem ser seu próprio esposo, seu pai, sua profissão, o exercício das artes, a benevolência ou tomar conta da casa. O importante, aqui, é que esses interesses a requerem, a exigem – libidinalmente – e, também, em função desse requerimento, ela sai desse campo.

Obviamente, para o *infans*, esses interesses [...] assumirão, em nossa cultura, a forma do pai. (Cabas, 1982, p. 143)

O pai, inicialmente, é visto pela criança como um intruso, como o que torna a sua mãe ausente. Entretanto, é a própria mãe, em seu discurso, que contribui para introduzir a figura paterna. O reconhecimento e a nomeação do pai pela mãe assinalam o desejo da mãe a esse Outro e concorre para a substituição da metáfora materna pela metáfora paterna. “A função do pai no complexo de Édipo é ser um significante que substitui o primeiro significante introduzido na simbolização, o significante materno” (Lacan, 1999, p. 180). O afeto manifesto pela criança é de agressividade em relação ao pai.

[...] o que o pai proíbe? Esse foi o ponto de que partimos – ele proíbe a mãe. Como objeto, ela é dele, não é do filho. É nesse plano que se estabelece, pelo menos numa certa etapa, tanto no menino quanto na menina, aquela rivalidade com o pai que, por si mesma, gera uma agressão. O pai efetivamente frustra o filho da posse da mãe.

Eis um outro patamar, o da frustração. Nesse, o pai intervém como detentor de um direito, e não como personagem real. Mesmo que não esteja presente, mesmo que telefone para a mãe, por exemplo, o resultado é idêntico. Nesse ponto, é o pai como simbólico que intervém numa frustração, ato imaginário concernente a um objeto muito real, que é a mãe, na medida em que a criança necessita dela [...].

Por fim vem o terceiro nível, o da privação, que intervém na articulação do complexo de Édipo. Trata-se então do pai como aquele que se faz preferir em lugar da mãe [...]. É na medida em que o pai se torna um objeto preferível à mãe, seja por que vertente for, pelo laço da força ou pelo da fraqueza, que pode estabelecer-se a identificação final. A questão do complexo de Édipo invertido e de sua função se estabelece nesse nível. Direi mais: é aí que se centra a questão da diferença do efeito do complexo no menino e na menina. (Lacan, 1999, p. 178-179)

O pai é o quarto termo necessário para a realização do Édipo. O pai rompe a relação harmônica, de completude, existente entre mãe e filho. Ele entra para resgatar a mãe em seu papel de esposa e de mulher, desalojando-a do lugar fálico e impondo limites à criança. O pai vai estruturando esse elemento fálico tanto na criança como na mãe, inclusive na questão da ausência do objeto. A criança, então, substitui a mãe simbólica pela mãe real. A constatação da castração da mãe e a renúncia de ser o objeto do desejo materno levam a criança do *ser* ao *ter*, o que irá permiti-la apropriar-se de sua subjetividade.

O pai é, no Outro, o significante que representa a existência do lugar da cadeia significante como lei. Ele se coloca, por assim dizer, acima desta.

O pai acha-se numa posição metafórica, na medida e unicamente na medida em que a mãe faz dele aquele que sanciona, por sua presença, a existência como tal do lugar da lei. Uma imensa amplitude, portanto, é deixada aos meios e modos como isso pode se realizar, razão por que é compatível com diversas configurações concretas.

É nessa medida que o terceiro tempo do complexo de Édipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui. (Lacan, 1999, p. 202-203)

O pai é um modelo que traz os primeiros significantes para o sujeito, mas também instaura os traços sintomáticos. A marca indelével do pai introduz a estrutura neurótica ou psicótica ou perversa. A falta da metáfora paterna – a forclusão do Nome-do-Pai – leva ao pior: suicídio, fobia, depressão, delírios. A introdução da lei, do desejo, do amor e da proibição do incesto é, portanto, decisiva na constituição do sujeito. Isso porque a inserção da criança na Lei imposta pela interdição paterna irá determinar sua passagem do real para o simbólico.

Por meio do recalque originário e da metáfora paterna, o desejo vê impor-se, então, a mediação da linguagem. Mais precisamente, é o significante Nome-do-Pai que inaugura a *alienação do desejo na linguagem*. [...] *O desejo de ser*, recalcado em prol do *desejo de ter*, impõe à criança que engaje a partir de então seu desejo no terreno dos objetos substitutivos do objeto perdido. Para tanto, o desejo não tem outra saída a não ser fazer-se palavra, desdobrando-se numa *demanda*. Mas ao se fazer demanda, o desejo se perde cada vez mais na cadeia de significantes do discurso. Com efeito, pode-se dizer que, de um objeto a outro, o desejo remete sempre a uma seqüência indefinida de substitutos e, ao mesmo tempo, a uma seqüência indefinida de significantes que simbolizam esses objetos substitutos, persistindo assim em designar, à revelia do sujeito, seu desejo original.

[...]

Concluindo, a metáfora paterna institui um momento radicalmente estruturante na evolução psíquica da criança. Além de inaugurar seu acesso à dimensão simbólica, afastando a criança de seu assujeitamento imaginário à mãe, ela lhe confere o status de *sujeito desejante*. O benefício desta aquisição só advém, entretanto, às custas de uma nova alienação. [...]

Com justa razão, a metáfora do Nome-do-Pai aparece, segundo Lacan, como uma *encruzilhada estrutural* de amplas conseqüências. Suas implicações são múltiplas: quer se trate de seu fracasso, como algo que introduz a instalação de processos psicóticos; quer se trate de seu sucesso, como algo que aliena o desejo do sujeito na dimensão da linguagem ao instituir uma estrutura de divisão subjetiva (*Spaltung*) que o separa irreversivelmente de uma parte de si mesmo, fazendo advir o inconsciente. (Dor, 1989, p. 94-95)

3.2 – A Linguagem é Condição do Inconsciente, e Este é o Discurso do Outro

Vimos, então, que a mãe e o pai operam como o Outro na articulação do sujeito com seu desejo. A isso decorre que esse “primeiro Outro, isto é, o primeiro sujeito a quem o indivíduo falante se dirige, seja, ele mesmo, simbolizado” (Lacan, 1999, p. 474). A simbolização é fundamental para que o indivíduo se humanize enquanto ser falante. “O

homem fala, pois, mas porque o símbolo o fez homem” (Lacan, 1998b, p. 278). Entretanto, é preciso lembrar que, “assim como o imaginário tem apenas uma relação indireta com a imaginação, o ‘simbólico’ de Lacan tem pouco a ver com simbolismo” (Diatkine, 1999, p. 27).

O registro imaginário diz respeito à imagem, tal como vimos no estádio do espelho, que leva à organização corporal e à identificação narcísica. “Poderíamos resumir: o olho se acha na base de toda identificação que necessariamente sempre supõe a presença do outro” (Cabas, 1982, p. 20). Contudo, o registro imaginário traz também uma ilusão, já que constitui a base de todas as fantasias que cercam, na relação com o outro, o desejo e seus objetos.

[...] falar de ilusão ou de fantasia é falar de uma relação com o outro, é também falar de uma relação com esse objeto peculiar, o objeto *a* e, finalmente, falar do desejo. Precisamente, o outro remete à questão da identificação sob seu matiz ideal (ou ilusório), enquanto que o desejo remete à relação que essa identificação estabelece com um objeto. (Cabas, 1982, p. 24)

De outra parte, o simbolismo, em seu sentido comum, diz respeito aos signos como aqueles que representam alguma realidade, seja ela concreta ou abstrata. Em Lacan, o símbolo nada mais é do que a própria ordem simbólica na qual o sujeito está implicado, “na medida em que símbolo quer dizer pacto e em que, antes de mais nada, eles são significantes do pacto que constituem como significado” (Lacan, 1998b, p. 273). Em outras palavras, o simbólico em Lacan diz respeito à linguagem enquanto lei que ordena os registros imaginários. A linguagem, entretanto, distingue-se da fala por esta última cobrir o campo da verdade singular. Contudo, “a palavra é por essência ambígua” (Lacan, 1986, p. 261), pois instaura o que é e o que não é, a verdade e a mentira. Ela está em franca relação com a hiância do inconsciente.

Daí o inconsciente, ou seja, a insistência com a qual se manifesta o desejo, ou ainda, a repetição do que aí se demanda [...] daí o inconsciente, se a estrutura – que se reconhece por fazer a linguagem n’alingua, como digo – a comanda bem, lembra-nos que à vertente do sentido que na fala nos fascina [...] concluo, o estudo da linguagem opõe a vertente do signo. Como o próprio sintoma, o que assim se chama na análise, não traçou aí a via? Isso até Freud, pois foi preciso que ele, dócil a histórica, chegasse a ler os sonhos, os lapsos e até mesmo os chistes como se decifra uma mensagem cifrada. (Lacan, 1993, p. 21-22)

De fato, o mundo e as coisas são criados pela palavra. Mas a função da palavra, em psicanálise, é articular o imaginário com o simbólico. Por meio dela, o inconsciente fala. Por isso, a palavra, por pertencer a uma língua, funda a fala e é uma função da linguagem. Enquanto mediação entre o imaginário e o simbólico, a palavra é reveladora dos significantes que as fantasias expressam. Em outros termos, “o significado é efeito do significante” (Lacan, 1985b, p. 47). São os significantes que dão sentido aos significados evidenciados pelas palavras. Ou seja, por meio do enunciado, o sujeito da enunciação se faz conhecer, lá no Outro de onde vêm seus desejos. E mais, é a presença do desejo que une um significante a outro, constituindo-se, assim, uma cadeia significante.

A ordem legal, na qual se acha introduzido quase que desde a origem, confere sua significação às relações imaginárias, em função daquilo que denomino discurso inconsciente do sujeito. Com isto tudo o sujeito quer dizer alguma coisa, e isto numa linguagem que virtualmente se oferece para converter-se numa fala, ou seja, para ser comunicada. A elucidação falada é a mola do progresso. As imagens tomarão sentido num discurso mais vasto, no qual a história toda do sujeito está integrada. O sujeito se acha, como tal, historizado de ponta a ponta. É aqui que a análise se efetua – na fronteira do simbólico e do imaginário.

O sujeito não tem uma relação dual com um objeto que está na sua frente, é em relação a um outro sujeito que suas relações com este objeto tomam sentido e, da mesma feita, valor. Inversamente, se ele mantém relações com este objeto, é porque um outro sujeito que não ele tem também relações com este objeto e porque ambos podem nomeá-lo numa ordem diferente da do real. A partir do momento em que pode ser nomeado, sua presença pode ser evocada como sendo uma dimensão original, distinta da realidade. A nomenclatura é evocação da presença e conservação da presença na ausência. (Lacan, 1985a, p. 321)

No inconsciente estruturado como uma linguagem, a fala enquanto sua expressão reveladora põe em movimento o próprio corpo que, de meramente biológico, passa a ser simbólico. Muito mais do que a atribuição de significados, na fala, instrumento da linguagem, estão os significantes. Enquanto o significado é a representação da realidade, o significante é exatamente o que permite significados emergirem.

O inconsciente é estruturado como uma linguagem justamente porque nele podemos depreender efeitos de linguagem, tais como a *metáfora* e a *metonímia*. Lacan dá um novo sentido aos processos freudianos de *condensação* e *deslocamento*. Ao apresentarmos a relação mãe-filho, por exemplo, dissemos que a criança deseja ser o desejo da mãe. A metáfora aí

presente é a da mãe fálica. Mas essa metáfora, por ser um significante, não se apresenta diretamente. Ela desloca-se numa metonímia como demanda de amor. Daí a criança, um menino por exemplo, poder dizer para a mãe: “*Minha garotona, cheia de bumbum e de músculos*” (Lacan, 1988, p. 260 e 261). O menino representa a mãe fálica pelas partes de seu corpo. Enquanto a metáfora condensa os vários significantes (mãe, *phallus*, desejo), a metonímia representa parcialmente seus significados.

Se uma parte, tardia, da investigação analítica, aquela que concerne à identificação e ao simbolismo, está do lado da metáfora, não negligenciamos o outro lado, o da articulação e o de contigüidade, com o que aí se esboça de inicial e de estruturante na noção de causalidade. A forma retórica que se opõe à metáfora tem um nome – ela se chama metonímia. Ela concerne à substituição de alguma coisa que se trata de nomear – estamos, com efeito, ao nível do nome. Nomeia-se uma coisa por uma outra que é o seu contingente, ou a parte, ou que está em conexão com.

[...]

A oposição da metáfora e da metonímia é fundamental, pois o que Freud colocou originalmente no primeiro plano nos mecanismos da neurose, bem como naqueles dos fenômenos marginais da vida normal ou do sonho, não é nem a dimensão metafórica, nem a identificação. É o contrário. De uma forma geral, o que Freud chama a condensação, é o que se chama em retórica a metáfora, o que ele chama o deslocamento é a metonímia. (Lacan, 1988, p. 251-252)

Enfim, o significante não é algo diretamente acessível; ele pertence à estrutura da linguagem. Ele impõe-se como um saber inconsciente e formaliza as diferentes manifestações concretas que ocorrem à pessoa independentes da sua vontade. “O significante pode ser uma palavra, um gesto, o detalhe de um relato, a inspiração de um poema, a criação de um quadro, um sonho ou mesmo um sofrimento ou ainda um silêncio” (Nasio, 1989, p. 112). Essas expressões humanas, por ocorrerem involuntariamente, revelam uma verdade sobre a pessoa, seja para ela mesma ou para outrem, de modo espantoso por parecer não advir dela mesma. Esse é o sentido da frase de Freud, “*Wo Es war soll Ich werden*” (1996, p. 84), que Lacan assim traduz: “Lá onde isso foi, ali devo advir” (1998b, p. 528).

Mas essas manifestações involuntárias que denunciam de onde o sujeito advém não são, contudo, aleatórias. Elas indicam um significante que não se apresenta isoladamente, pois, “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan,

1998b, p. 833). Há, portanto, uma supremacia do significante sobre o significado. O sujeito é, então, efeito do significante. “Que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significante só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (Lacan, 1998b, p. 855). Há, então, uma preexistência do significante ao sujeito – tal como a linguagem – e ele encontra-se no Outro, que “é o lugar do tesouro do significante” (Lacan, 1998b, p. 820).

Lacan diz: “Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com *A* maiúsculo e um outro com *a* minúsculo, que é o eu” (1985a, p. 297). E Anika Lemaire (1989, p. 209) nos orienta sobre os outros sentidos conceituais que o termo “Outro” adquire na obra de Lacan, além da mãe e do Nome-do-Pai, de acordo com o contexto no qual aquele se inscreve:

1. A linguagem, lugar do significante, o simbólico.
2. O lugar da intersubjetividade do paciente e do analista, portanto, o diálogo analítico.
3. O inconsciente, constituído por elementos significantes, enquanto é o outro do sujeito.
4. A terceira testemunha, invocada na análise desde que se trate de formular uma verdade.

As manifestações inconscientes (sintoma, ato falho, sonho, gesto involuntário, lapsos, etc.) apresentam duas características: podem ser tomadas como *signo* e como *significante*. Como signo, as manifestações inconscientes adquirem algum sentido, remetem a uma causa, significam algo a alguém e, por isso, permitem que a relação de transferência entre analista e analisando se estabeleça. Como significante, elas apresentam-se desprovidas de qualquer sentido, não permitem nenhuma explicação, mas provocam a angústia necessária ao questionamento pelo sujeito e pelo analista, não mais sobre um *porquê* e sim sobre o *como*.

Tomar o sofrimento do sintoma pelo ângulo da causa é fazer dele um signo, ao passo que surpreender-me por sofrer essa mesma infelicidade num instante propício, como se ela fosse imposta por um saber que ignoro, é reconhecê-lo como significante. (Nasio, 1993, p. 20-21)

Darei um exemplo pessoal. Há uma música interpretada por Chico Buarque que me faz chorar sempre que a ouço. Seu título é *O Filho Que Eu Quero Ter*¹ e sua letra diz o seguinte:

É comum a gente sonhar, eu sei
Quando vem o entardecer
Pois eu também dei de sonhar
Um sonho lindo de morrer.

Vejo um berço e nele eu me debruçar
Com o pranto a me correr.
E assim chorando acalantar
O filho que eu quero ter.

Dorme meu pequenininho,
Dorme que a noite já vem.
Teu pai está muito sozinho
De tanto amor que ele tem.

De repente o vejo se transformar
Num menino igual a mim
Que vem correndo me beijar,
Quando eu chegar lá de onde vim.

Um menino sempre a me perguntar
Um porquê que não tem fim.
Um filho a quem só queira bem
E a quem só diga que sim.

Dorme menino levado,
Dorme que a vida já vem.
Teu pai está muito cansado
De tanta dor que ele tem.

Quando a vida enfim me quiser levar
Pelo tanto que me deu
Sentir-lhe a barba me roçar
No derradeiro beijo seu.

E ao sentir também sua mão vedar
Meu olhar dos olhos seus
Ouvir-lhe a voz e me embalar
Num acalanto de adeus...

Dorme meu pai, sem cuidado.
Dorme que ao entardecer
Teu filho sonha acordado
Com o filho que ele quer ter...

¹ *Artista:* Chico Buarque / *Música:* Toquinho / *Letra:* Vinicius de Moraes / *Álbum:* Sinal Fechado (Phonogram, 1974).

Porque eu choro sempre que a ouço? Será porque ela remete à minha relação com meus pais? Será porque ela remete à minha relação com minha filha? Será porque ela remete ao meu futuro, seja como filha, seja como mãe? Será porque ela remete à possibilidade da morte dos meus pais, ou da minha própria morte? Será porque ela remete ao fato incontestável de que minha filha irá crescer?

Muitos questionamentos podem ser feitos, mas todos eles buscam um sentido, um significado, um porquê para essa experiência que, ao mesmo tempo única, se repete a cada vez que eu ouço essa música. Tentar explicar essa experiência é vê-la como signo, é interpretá-la a partir de suas possíveis causas. Por isso a colocação proposital do termo “remete” em todas as questões. Por que, enquanto signo, o sintoma *choro* diz algo a mim, representa algo para mim.

Porém, há um “algo a mais” que se apresenta aí. A angústia se mostra de forma implacável. O sofrimento, sem um porquê específico, se instala. E, paradoxalmente, um sentimento de êxtase aparece, uma alegria estranha.

Para Lacan, os afetos não são inconscientes, mas estão ligados a um significante recalcado. A angústia, portanto, é um afeto. Assim, “para que a angústia se constitua, é preciso que haja relação com o nível do desejo” (Lacan, 1992a, p. 351). A angústia vem como um sinal, um pré-sentimento. Ela assinala um corte necessário para a presença do significante. Por isso, a angústia é “*aquilo que não engana*” (Lacan, 2005a, p. 88). Entretanto, “se a angústia é [...] uma relação de sustentação do desejo, pois o objeto falta, invertendo os termos, o desejo é um remédio para a angústia” (Lacan, 1992a, p. 357).

Em suma, a angústia é correlativa do momento em que o sujeito está suspenso entre um tempo em que ele não sabe mais onde está, em direção a um tempo onde ele será alguma coisa na qual jamais se poderá reencontrar. É isso aí, a angústia. (Lacan, 1995, p. 231)
[...] a angústia aqui é o signo ou a testemunha de uma hiância existencial [...] (Lacan, 2005b, p. 63)

A angústia surge como um sinal da manifestação do desejo do Outro. No eu que se angustia, surge um questionamento quanto ao ser do sujeito. O Outro, “ele me questiona,

interroga-me na raiz mesma de meu próprio desejo como *a*, como causa desse desejo, e não como objeto” (Lacan, 2005a, p. 169). Na angústia, o sujeito se perde, se evanesce e, nessa perda, o eu se transforma. Isso porque o eu, que vinha realizando suas fantasias e mantendo-se numa posição segura em relação ao Outro, de repente reconhece a falta do gozo absoluto e impossível de ser alcançado – falta no Outro – a ilusão que vinha vivendo. É “o momento de um *fading* ou eclipse do sujeito, estreitamente ligado à *Spaltung* ou fenda que ele sofre por sua subordinação ao significante” (Lacan, 1998b, p. 830). O sujeito tem diante de si, então, a verdade sobre o seu ser: mortal e sexual, porém castrado.

Por isso o desejo é o remédio da angústia. O sujeito precisa desejar, precisa criar fantasias e sintomas que o protegerão da dissolução no real. Precisa, enfim, substituir o objeto *a*. “Porque o que se trata de evitar é aquilo que, na angústia, assemelha-se à certeza assustadora” (Lacan, 2005a, p. 88).

[...] a angústia é desprovida de causa, mas não de objeto.

[...] Não só ela não é sem objeto, como também, muito provavelmente, designa o objeto, digamos, mais profundo, o objeto derradeiro, a Coisa. É nesse sentido [...] que a angústia é aquilo que não engana. (Lacan, 2005a, p. 338-339)

É bem provável que não seja nesse nível que a angústia se mostra no exemplo relatado, pois, um aspecto importante na questão do choro que devemos considerar é que ele *sempre* vem. Esse *sempre* denuncia a repetição da experiência, demonstra o inconsciente se impondo como um saber do qual eu não sei mas que trago comigo, mostra a minha estrutura enquanto sujeito do inconsciente. A experiência passa a ser vista, então, como um significante. Essa é a linguagem do inconsciente.

É o sujeito, no entanto, que atribui determinado sentido a um significante. A tese de Lacan é a de que há uma primazia do significante, e o significado é o sentido atribuído por um sujeito, o que ocorre dentro da possibilidade do significante significar alguma coisa. (Leite, 2000, p. 67)

Portanto, sendo componente da estrutura do inconsciente, o significante é o núcleo da repetição das manifestações inconscientes, do sintoma. “Chamo aqui de sintoma, em seu sentido mais geral, tanto o sintoma mórbido quanto o sonho, ou quanto qualquer coisa

analisável” (Lacan, 1999, p. 335). Para Lacan, o sujeito grita através de seu sintoma a verdade do que é o desejo em sua história. Por isso, o sintoma “é o significante de um significado recalçado da consciência do sujeito” (Lacan, 1998b, p. 282). A insistência do sintoma traz um gozo parcial.

A presença do significante no Outro é, com efeito, uma presença vedada ao sujeito na maioria das vezes, já que, comumente, é em estado de recalçado que ela persiste ali, que dali insiste em se representar no significado, através de seu automatismo de repetição. (Lacan, 1998b, p. 564)

O sujeito do inconsciente assim se caracteriza por estar assujeitado pela cadeia de significantes ao nível do simbólico, que marca pela incompletude presente na própria estrutura psíquica, diferentemente das relações reais e imaginárias que se possa estabelecer com os outros e com os objetos. O sujeito é diferente de si mesmo e para si mesmo. Daí a pergunta: “quem é então aquele que, para além do eu, procura fazer-se conhecer?” (Lacan, 1986, p. 65).

Desse modo, Lacan acredita que a repetição do mesmo faz a diferença, isto é, a repetição da linguagem não é a reprodução do idêntico (representação). O ato de linguagem, o ato simbólico, é sempre novo. A compulsão seria, então, a incessante busca por suprir a falta. Apesar de parecer a reprodução do idêntico, o ato compulsivo é sempre uma novidade.

Nada se representa aí que não tenha lugar numa frase, mesmo interrompida, ou que não seja sustentado por uma pontuação, ainda que incorreta; e é isso que possibilita a repetição simbólica no ato e o modo de insistência com que ele aparece na compulsão. Quanto ao fenômeno da transferência, ele sempre participa da elaboração própria da história como tal, isto é, do movimento retroativo pelo qual o sujeito, assumindo uma conjuntura em sua relação com o futuro, reavalia a verdade de seu passado com base em sua nova ação. (Lacan, 2003, p. 144-145)

Pela repetição, o significante instiga analista e analisando a questionarem, leva o analista a ocupar o lugar de sujeito-suposto-saber (demanda do analisando), objetiva fazer o analisando conhecer onde reside seu desejo. Mas é possível alcançar a dimensão do desejo?

[...] o desejo, seja ele do sonho ou da vigília, não é articulável na fala. Mas nem por isso é verdade que ele não seja articulado na linguagem e que, deslizando como o anel do jogo do passa-anel pelo fio da metonímia que o retém num círculo de fantasia, não produza metaforicamente o significado do sintoma em que essa fantasia se realiza. (Lacan, 2003, p. 179)

A expressão *realização do desejo* implica numa realização metafórica, e portanto, ilusória, dado que não comporta propriamente uma realidade, no sentido objetivo. O desejo é a fonte da fantasia e, assim, manifesta-se no registro do imaginário.

O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado. É, ao mesmo tempo, este desejo que se acha na origem de qualquer espécie de animação. Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaixo deste paralelismo, que não é nada, que ele volta ao sentimento de um ser consciente de si, que é apenas seu próprio reflexo no mundo das coisas. Pois, ele é o companheiro dos seres que estão aí diante dele, e que, com efeito, não sabem que são.

O ser consciente de si, transparente a si mesmo, que a teoria clássica põe no centro da experiência humana, aparece, nesta perspectiva, como uma maneira de situar no mundo dos objetos este ser de desejo que não poderia ser visto como tal, a não ser na sua falta. Nesta falta de ser, ele se dá conta de que o ser lhe falta, e que o ser está aí, em todas as coisas que não sabem que são. E ele se imagina como um objeto a mais, pois não vê outra diferença. Ele diz – *Eu, sou aquele que sabe que sou*. Infelizmente, mesmo que ele saiba que é, não sabe absolutamente nada daquilo que é. Eis o que falta em qualquer ser. (Lacan, 1985a, p. 281)²

Mas, afinal, onde o desejo reside? No grande Outro, lugar dos significantes, dimensão simbólica da estrutura inconsciente. Contudo, o desejo em si não é acessível, pois ele sinaliza a falta que marca a cisão no homem e o torna sujeito do inconsciente. A essa falta original, Lacan deu o nome de *objeto a*. O *objeto a* é, justamente, *objeto causa do desejo*.

O objeto “a” é o referente, causa do desejo, e promessa de que, mesmo sendo impossível o gozo absoluto, que seria Real e Mortífero, podemos gozar um pouquinho. (Souza, 1988, p. 57)

Como vimos, Lacan parte de uma concepção estrutural do homem, em termos fundamentais, cuja inauguração do inconsciente ocorre a partir da instituição da lei, formalizada pelo psicanalista como o Nome-do-Pai, e que instaura o recalque por meio da castração. Dessa origem filogenética – ou, no sentido lacaniano, epistemológica – nasce o sujeito cindido em ser e não-ser, dotado de consciência e ignorante de seu saber inconsciente,

² Não posso me furtar de assinalar que encontramos nesse trecho referência a Hegel e a Heidegger, tal como aludimos na introdução desse trabalho sobre a leitura feita por Kojève de um Hegel “heideggerianizado” e que foi passada a Lacan. Os conceitos de desejo e de consciência de si certamente pertencem à dialética hegeliana, enquanto que identificamos uma referência ao ser-no-mundo heideggeriano e ao nada como o que funda o ser. Sabemos que há uma concordância entre Lacan e Heidegger no que diz respeito à angústia apontar para o nada, o vazio, e isso ser, justamente, o que é negado pela ciência. Essa questão é prenunciada nesse trecho, visto podermos reconhecer, também, uma crítica à certeza do *cogito* cartesiano.

atravessado pela linguagem e pelo desejo, sendo a linguagem condição para o inconsciente se fazer acessível e o desejo a energia mobilizadora que leva o sujeito a transitar nos âmbitos do simbólico e do imaginário. Ao entrelaçamento entre linguagem, desejo e inconsciente, bem como suas atuações simbólicas e imaginárias, é o que a psicanálise chamará de subjetividade.

O objeto perdido da história de cada sujeito, objeto *a*, pode ser re-encontrado nos sucessivos substitutos que o sujeito organiza para si em seus deslocamentos simbólicos e investimentos libidinais imaginários. Mas nesses re-encontros, por trás dos objetos privilegiados de seu desejo, o sujeito irá sempre se deparar de forma inarredável com a Coisa perdida da espécie humana [...]. (Jorge, 2000, p. 142)

O desejo originário (*objeto a*), recalçado e impossível de ser reencontrado, inominável e destituído de significantes, é causa de objetos de desejo que satisfarão, parcialmente, a incessante busca do sujeito por suprimir a falta fundamental. Essa satisfação parcial ocorre por sublimações e manifesta-se na fantasia (fantasma, devaneio diurno). O sujeito (*sub jacere*) é aquele submetido aos sonhos, atos falhos, esquecimento, sintomas, chistes, enfim, às formações do inconsciente. É nesse sentido que se diz que o sujeito é determinado por sua estrutura inconsciente e exposto a uma realidade psíquica que, constituída por objetos pulsionais (transicionais), leva o sujeito a identificar-se com esses objetos. Em última instância, é o que Lacan designa como “o inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1998b, p. 555). Afinal,

o Outro, simbolizado por *A*, indica o lugar do código, o lugar da *palavra*, à qual o sujeito se refere em sua relação com um *outro*, o lugar da referência simbólica inevitavelmente convocado no processo da comunicação. (Dor, 1989, p. 172-173)

Segundo J.-D. Nasio, o *objeto a* pode ser reconhecido através da fantasia inconsciente que a pessoa apresenta em seu relato.

Em síntese, os indícios que permitem discernir uma fantasia inconsciente num dado momento da análise são: a repetição do relato; o caráter enigmático e surpreendente do roteiro que se impõe ao sujeito; os personagens da cena; a ação exibida; o afeto dominante; a parte do corpo implicada e, por fim, o roteiro perverso. (Nasio, 1993, p. 128)

Peguemos, mais uma vez, meu exemplo pessoal (p. 107) para ver se conseguimos esclarecer melhor os aspectos da fantasia inconsciente abordados por Nasio.

Digamos que o relato se repita no fato de eu constatar que a música interpretada por Chico Buarque sempre me afeta de um modo familiar. Quando comento como essa música me afeta, sempre digo: ela me faz chorar. O choro em si é o caráter enigmático: por que ela me faz chorar, o que me toca dela? Quanto aos personagens da cena, basicamente são eu mesma, minha filha e meus pais, principalmente minha mãe. É a eles que a música remete quando pergunto por que ela me faz chorar. Já a cena é temporal: vem à minha mente o passado (meus pais), o presente (eu como filha, eu como mãe, meus pais ainda são vivos, eu estou viva, minha filha ainda depende de mim) e o futuro (a morte dos meus pais, a minha própria morte, minha filha crescida). O afeto dominante, em primeira mão, é a angústia, que leva à incerteza do futuro (minha filha me amará sempre, estará sempre ao meu lado?), a uma dúvida pelo passado (poderia ter sido diferente, poderia ter sido melhor, eu poderia ter sido melhor, meus pais poderiam ter sido melhores?), e à insegurança do presente (sou uma boa mãe, amo o suficiente meus pais e minha filha, eles me amam como eu acho que mereço?).

Quanto à “parte do corpo implicada”, esse aspecto merece um comentário à parte. Lacan ensina que o gozo absoluto é impossível. O gozo absoluto seria a dissolução do sujeito. Isso porque não é possível ao sujeito, entenda-se sujeito neurótico, alcançar a completude porque, em sua estrutura fundamental, há a falta, a cisão, a fratura imposta ao seu inconsciente pela marca da lei, da castração, do proibido. Por essa razão, ao neurótico só é permitido gozar parcialmente. Isso significa dizer que o seu corpo está implicado em manifestar o gozo de seu desejo por suas partes: olhos, boca, genitais, ânus, músculos... Portanto, a parte implicada do meu corpo que constitui a substância gozosa são, obviamente, meus olhos. Sabemos que gozo e prazer não são coincidentes. Entretanto, chorar ao ouvir a música dá uma espécie de prazer, aquela alegria estranha já descrita anteriormente. Prazer e sofrimento. Alegria estranha e angústia frente ao passado, ao presente e ao futuro, a mim mesma e ao outro.

E o aspecto perverso? Nasio observa que “a perversidade contida na fantasia não é assemelhável à perversão, considerada como entidade clínica” (1993, p. 127-128). Entretanto, sua fantasia é vivenciada pelo sujeito como algo vergonhoso, e essa é a característica que denuncia o aspecto perverso da fantasia.

Através dessa breve análise de meu exemplo pessoal (nada aprofundada, é claro!), podemos reconhecer outro importante ponto da teoria lacaniana do desejo: a distinção entre necessidade, demanda e desejo. O que podemos constatar é que a necessidade direta não se apresenta, ao passo que uma demanda de amor, dirigida ao outro (no caso, aos meus pais e à minha filha) se mostrou a partir da evidenciação dos sentimentos despertados pela música ouvida. Na base dessa demanda está o desejo de verdade sobre mim mesma, de completude do meu eu, algo impossível.

É preciso afirmar que é a incidência concreta do significante na submissão da necessidade à demanda que, recalçando o desejo na posição de desconhecido, dá ao inconsciente sua ordem. (Lacan, 1998b, p. 717)

A música, por trazer os significantes da falta, está no lugar do grande Outro; enquanto que meus pais e minha filha, sendo os *outros* com os quais me identifico, representam a mim mesma para mim, constituindo minha fantasia inconsciente de demanda de amor e o desejo de completude. Por se tratar de uma fantasia, o gozo é parcial, expresso num ponto específico do corpo: os olhos e suas lágrimas.

O significante é a causa do gozo. Sem o significante, como mesmo abordar aquela parte do corpo? Como, sem o significante, centrar esse algo que, do gozo, é a parte material? Por mais desmanchado, por mais confuso que isto seja, é a parte que, do corpo, é significada nesse depósito. (Lacan, 1985b, p. 36)

Lacan considerou que o imaginário poderia ser trabalhado através do simbólico, mas deparou-se com o limite imposto pelo real. De início, o simbólico tem primazia sobre o real e o imaginário. Contudo, a linguagem – ato simbólico – é limitadora e castradora. A interferência do real se dá pelo sintoma, que sinaliza a falta e faz do indivíduo um sujeito desejante. O sintoma não é contingente, mas sim, necessário na estruturação psíquica. Então,

“aonde isso fala, isso goza” (Lacan, 1985b, p. 156). Porque, pela linguagem, o corpo pode gozar. E só há gozo onde há falta.

O psicanalista J.-D. Nasio classifica os “momentos em que a linguagem se equivoca e a fala derrapa” (1993, p. 12) como sendo a face empírica da experiência analítica. Entretanto, seguindo Lacan, justamente “onde a fala fracassa, aparece o *gozo*” (Nasio, 1993, p. 12).

O gozo tem a ver com prazer, satisfação e sofrimento. O gozo marca porque estabelece uma identidade. É por isso que o fim da análise é uma identificação com o próprio sintoma, ou seja, com a própria identidade. O aspecto castrador da linguagem é superado pelo ato de criação. A comunicação do paciente é, assim, um movimento em direção ao gozo. “É o gozo, termo designado em sentido próprio, que necessita a repetição” (Lacan, 1992b, p. 43). A linguagem, nesse sentido, é o exercício do imaginário, pondo-se em ação. O desejo e o gozo tornam-se realidade na fala do desejante.

[...]a castração para Lacan não é somente sexual; mais importante, é também lingüística: estamos inevitavelmente privados de qualquer compreensão eficiente da linguagem, e somente podemos nos representar num sistema simbólico que não dominamos, e que mais propriamente nos domina. (Gallop, 1992, p. 18-19)

Lacan realiza um retorno a Freud justamente pela consideração à linguagem como revelação do inconsciente. O psicanalista francês considera que a verdadeira importância da descoberta freudiana está no valor dado à linguagem, enquanto fala, e na não submissão do paciente diante de suas questões subjetivas. A distinção do processo analítico em relação a outras práticas de tratamento está na associação livre, pois esta não se caracteriza por uma sugestão objetiva. O paciente passa a ser agente de si mesmo, numa relação intersubjetiva a partir da transferência. Por isso é fundamental que o analisando transfira seu conteúdo inconsciente para o analista.

O gozo é inconsciente, sendo o corpo a única substância gozante. Não como o corpo de um ser vivo, sexuado, mas como o corpo de um ser humano, desejante. Os lugares que o

analista pode ocupar – grande Outro, objeto *a*, sujeito barrado – possibilitam ao paciente se dar conta de sua própria castração através da falta no outro.

3.3 – Saber e Verdade

Lacan vai falar sobre saber e verdade a partir de dois campos: o da clínica psicanalítica e o da ciência. Quanto ao primeiro, a experiência analítica reconhece uma “divisão do sujeito entre verdade e saber” (Lacan, 1998b, p. 878). Sobre o segundo, a discussão gira em torno do *cogito* cartesiano e da “ciência no sentido moderno, sentido que se postula como absoluto” (Lacan, 1998b, p. 869). Iniciaremos falando sobre o campo da clínica.

Lacan tece críticas rigorosas à psicologia e, principalmente, à psicanálise “clássica” por promoverem a alienação do eu, visto aproximarem-se bastante da prática da sugestão. Os esforços engendrados por esses especialistas para fazerem coincidir o ego e o inconsciente são, para Lacan, um engodo a serviço dos interesses do próprio analista, sejam eles financeiros ou não. Assim, Lacan vê-se praticamente obrigado a realizar um retorno a Freud, já que se põe no lugar de herdeiro e guardião das verdades freudianas. “O sentido de um retorno a Freud é um retorno ao sentido de Freud” (Lacan, 1998b, p. 406).

Contra quais práticas Lacan combate? As chamadas análises das resistências, as interpretações da transferência e as identificações do analisando ao ego do analista. Essas práticas, que levariam o analisando à tomada de consciência do seu eu, adaptando-o a uma realidade objetivada, são rechaçadas por Lacan por partirem do princípio de que há uma interioridade, a qual o psicanalista francês recusa-se a aceitar. Não há um interior porque o inconsciente não existe dentro do sujeito; há um entre-dois, que é a linguagem, pela qual o sujeito advém na fala que se manifesta no discurso do eu a um outro, o analista que ocupa o lugar do Outro, a testemunha da verdade revelada. De modo que, inclusive, “os psicanalistas

fazem parte do conceito do inconsciente, posto que constituem seu destinatário” (Lacan, 1998b, p. 848).

A crítica de Lacan parte do fato de que “a transferência já é, potencialmente, uma análise da sugestão” (1999, p. 439). Nesse nível, a transferência opera com as demandas do analisando, o que quer dizer que ela encontra-se no registro do imaginário, no qual o analisando identifica-se com o analista a partir das diversas variações decorrentes de sua demanda primária de amor. O analista, nesse tipo de relação, adquire o poder de fazer seu analisando dependente das suas interpretações, que as aceita docilmente. Se a transferência se mantiver no nível das demandas, a análise torna-se interminável.

O analista, tornando-se espelho para que o analisando identifique-se com o ego daquele, suplanta a divisão do sujeito porque, ao buscar uma aliança com a “parte sadia do eu”, espera reduzir as discordâncias da outra parte com a realidade. Muitas questões problemáticas instalam-se aí. Primeiro, que não há “parte sadia” e “parte doente”. Estaríamos falando do *médico e o monstro*, por um acaso? O que há é aquilo que Lacan bem esclareceu quando discutiu o *penso, logo existo* cartesiano, como veremos mais adiante. Em segundo lugar, de que realidade estamos falando? A do paciente, a do analista, ou a realidade objetiva da ciência? E o próprio Lacan pergunta, ainda: “o saber que só se revela no engano do sujeito, qual pode realmente ser o sujeito que o sabe de antemão?” (2003, p. 337).

Com efeito, é na desagregação da unidade imaginária constitutiva do eu que o sujeito encontra o material significante de seus sintomas. E é do tipo de interesse que nele desperta o eu que provêm as significações que desviam seu discurso. (Lacan, 1998b, p. 428)

O que essas práticas fazem, portanto, é reforçar o muro de linguagem que mantém a alienação do sujeito. Esse muro de linguagem opõe-se à fala, lugar de onde brota a verdade, e contribui para a normalização do sujeito que a cultura e a sociedade solicitam.

Como, então, procede o analista na abordagem lacaniana? Esquemáticamente, temos as seguintes indicações dadas pelo próprio Lacan:

[...] ponto de partida: O analista é um personagem simbólico como tal, [...] na medida em que ele é ao mesmo tempo o símbolo por si mesmo da onipotência, na medida em que ele próprio já é uma autoridade, o mestre. [...] *É o senhor que tem minha verdade*. Essa postura é completamente ilusória, mas é a postura típica.

[...] depois, temos a realização da imagem, isto é, a instauração mais ou menos narcísica na qual o sujeito entra em certa conduta que é justamente analisada como resistência. [...]

Depois disso temos [...] a fase da resistência, de transferência negativa, ou mesmo, no limite, de delírio, que existe na análise. [...]

Depois, o que acontece? [...] Ele imagina o símbolo. Temos na análise mil exemplos da imaginação do símbolo, por exemplo o sonho. O sonho é uma imagem simbolizada.

[...] Começa então a elucidação do sintoma pela interpretação [...].

Em seguida, temos [...] o objetivo de toda saúde. Não se trata, como se acredita, de se adaptar a um real mais ou menos definido ou bem organizado, mas de fazer reconhecer sua própria realidade, em outras palavras, seu próprio desejo. (2005b, p. 39-41)

Há, portanto, um movimento cíclico, no qual parte-se de uma verdade posta na figura do analista, o sujeito-suposto-saber, que irá transformar-se num elemento identificatório imaginário que, simbolizado por ocupar o lugar do Outro, devolve ao sujeito sua própria verdade.

Quando Lacan afirma que “desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber [...] há transferência” (Lacan, 1998a, p. 220), essa posição ocupada pelo analista de fato mostra-se necessária. Mas ela não é suficiente para se alcançar o objetivo último da análise, que é, pela interpretação, levar o sujeito a reconhecer o significante irreduzível que anima seu desejo.

Na estrutura da linguagem, Lacan reconhece que o significante antecede o sentido. Da dependência do sentido em relação ao significante decorrerá a resistência. “O que resiste é o desejo” (Lacan, 1999, p. 443). O paciente repete porque está amarrado a certos significantes que insistem em se manterem recalcados. As palavras do analisando o representam, e não a realidade de que ele fala. É justamente na fragilidade da significação que o analista se interpõe. Por exemplo, o analista pode intervir com seu silêncio, ou interrompendo a sessão ou, ainda, devolvendo ao sujeito sua mensagem invertida.

Vocês conhecem estas mensagens que o sujeito emite sob uma forma que as estrutura, as gramaticaliza, como vindas do outro, sob uma forma invertida. Quando um sujeito diz para um outro *tu és meu mestre* ou *tu és minha mulher*, isso quer dizer exatamente o contrário. Isso passa por *A* [Outro] e por *m* [eu], e volta em seguida ao sujeito que é, de repente

intronizado, por isso, na perigosa e problemática posição de esposo, ou de discípulo. É dessa maneira que se expressam as falas fundamentais. (Lacan, 1985a, p. 404)

O que o analista deve visar é levar o analisando a uma fala plena. De início, “o sujeito parece falar em vão de alguém que, mesmo lhe sendo semelhante a ponto de ele se enganar, nunca se aliará à assunção de seu desejo” (Lacan, 1998b, p. 255). A fala vazia, que é esta em que o analisando narra seus acontecimentos sem propriamente comprometer-se, é, apesar de tudo, uma comunicação constituída pela verdade. Daí a possibilidade de ele alcançar uma fala plena, ou seja,

ele acaba reconhecendo que nunca foi senão um ser de sua obra no imaginário, e que essa obra desengana nele qualquer certeza. Pois, nesse trabalho que faz de reconstruí-la *para um outro*, ele reencontra a alienação fundamental que o fez construí-la *como um outro*, e que sempre a destinou a lhe ser furtada *por um outro*. (Lacan, 1998b, p. 251)

Ao invés de decifrar os significados trazidos pelo analisando, o que corresponderia a uma análise das resistências, o analista deve escutar o sentido presente no próprio discurso, pois, esse sentido não está encapsulado no sujeito, mas encontra-se no Outro a quem o sujeito se dirige. “O Outro é, portanto, o lugar onde se constitui o eu [*Je*] que fala com aquele que ouve, o que um diz já sendo a resposta, e o outro decidindo, ao ouvi-lo, se esse um falou ou não” (Lacan, 1998b, p. 432).

A relação do sujeito do inconsciente com o grande Outro se faz pela cadeia de significantes, que estabelece uma estrutura. No ato falho e no reconhecimento da falta surge o sujeito do inconsciente; aí se inscreve a escuta analítica. O saber que decorre do ato falho não é conhecimento; é um saber que decorre de uma intervenção da linguagem e é o surgimento da posição simbólica com o outro.

Dessa maneira, o analista põe em suspenso seu discurso para que o analisando entre em contato com a própria singularidade. Então, a postura do analista é a de não colocar-se como sujeito-suposto-saber, pois há coisas que de fato ele não sabe, assim como há coisas que ele sabe mas não pode dizer. O analisando perde a ilusão de que o analista sabe sobre ele mais do que ele próprio. A relação psicanalítica é um convite à criatividade para o analisando e o

analista, pois ela extrapola a previsibilidade e a objetividade. Afinal, não é função da psicanálise ter uma resposta pronta que direcione a vida das pessoas, pois teríamos – do ponto de vista do paciente – o seguinte paradoxo: como manter a subjetividade ao assujeitar-se à orientação do outro, que é objetificante?

Portanto, em psicanálise não encontramos uma das conseqüências da objetividade da ciência moderna: a produção de técnicas que sabem manipular uma situação porque conhecem como ela funciona sem, contudo, ter conhecimento de seus fundamentos. Isso porque a psicanálise não tem o domínio sobre seu objeto, o inconsciente humano. Além do mais, toda prática que oferece receitas prontas continua recalcando o sintoma.

Afirmamos, quanto a nós, que a técnica não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam. Nossa tarefa será demonstrar que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala. (Lacan, 1998b, p. 247)

Compreendemos, então, que Lacan fala a partir da experiência analítica. Como essa experiência questiona o princípio da consciência, Lacan pode ser visto como um pensador que ultrapassa os limites da própria ciência sendo esta criticada pelo psicanalista por desconsiderar a subjetividade.

A verdade não é outra coisa senão o que o saber só pode aprender que sabe ao pôr em ação sua ignorância. Crise real em que o imaginário se resolve, para empregarmos nossas categorias, por engendrar uma nova forma simbólica. Essa dialética é convergente e chega à conjuntura definitiva como saber absoluto. Tal como é deduzida, ela só pode ser a conjunção do simbólico com um real do qual nada mais há a esperar. Que é isso, se não um sujeito consumado em sua identidade consigo mesmo? No que se lê que esse sujeito já é perfeito ali e constitui a hipótese fundamental de todo esse processo. Com efeito, ele é nomeado como sendo o substrato, e se chama [...] o ser de si consciente, todo-consciente. Quisera Deus que assim fosse [...] (Lacan, 1998b, p. 812)

Na concepção de Lacan, partindo do conceito de inconsciente como fenda (*Spaltung*), a ciência inaugurada por Descartes com base no seu “*cogito ergo sum*” promove uma obturação no sujeito, pois equipara saber e conhecimento, donde este último resulta da certeza do sujeito como aquele que alcança a verdade por sua natureza consciente (pensante).

“Descartes não sabia, [...] mas nós, nós sabemos, graças a Freud, que o sujeito do inconsciente se manifesta, que isso pensa antes de entrar na certeza” (Lacan, 1998a, p. 40).

Descartes, num certo sentido, inaugura a alienação do sujeito ao partir do método da dúvida para assentar na certeza o eu pensante como o único existente. Com isso, em seu ceticismo, o “*não se pode saber nada*” (Lacan, 1998a, p. 212) da dúvida foi suplantado por um Deus onipotente, que não engana. Em Descartes temos o modelo do sujeito-suposto-saber.

Que é o Outro? É o campo da verdade que defini como sendo o lugar em que o discurso do sujeito ganharia consistência, e onde ele se coloca para se oferecer a ser ou não refutado. Surgiu para Descartes o problema de saber se existia ou não um Deus que garantisse esse campo. Ora, esse problema está hoje totalmente deslocado por não haver no campo do Outro a possibilidade de uma consistência completa do discurso. (Lacan, 2008, p. 24)

A ciência, na busca por uma verdade que dê garantias de sua certeza, concebe o grande Outro como sendo absoluto, sem falta. Essa ficção é explicada por Lacan através do objeto *a*, objeto causa do desejo, com o qual o sujeito se identificaria e se complementaria.

A promoção da consciência como essencial ao sujeito, na conseqüência histórica do *cogito* cartesiano, é para nós a acentuação enganosa da transparência do Eu [*Je*] como ato, à custa da opacidade do significante que o determina [...] (Lacan, 1998b, p. 824)

O *penso, logo existo* traz o seguinte problema: levar em conta o eu apenas sob o ponto de vista do pensamento é considerá-lo como um fenômeno, como um objeto. Ademais, não considerar o sujeito no sentido freudiano, aquele que não é senhor da sua própria casa, é inviabilizar o projeto da própria ciência, que é a exclusão de todo e qualquer subjetivismo. “O que cumpre dizer é: eu não sou lá onde sou joguete de meu pensamento; penso naquilo que sou lá onde não penso pensar” (Lacan, 1998b, p. 521). Afinal, “o douto que faz ciência é também um sujeito, ele próprio” (Lacan, 1998b, p. 808).

O problema reside no fato de que, estando a verdade fundada na linguagem, anterior ao sujeito, não há como falar o verdadeiro sobre o verdadeiro. A verdade é a causa de todo efeito que se faz presente em qualquer produção humana, inclusive o desenvolvimento científico. Mas disto, diz Lacan, a ciência não quer saber nada.

Essa falta do verdadeiro sobre o verdadeiro, que exige todos os fracassos que a metalinguagem constitui no que ela tem de falsa aparência, é propriamente o lugar [...] do recalque originário que atrai para si todos os outros – sem contar outros efeitos de retórica, para o reconhecimento dos quais dispomos tão-somente do sujeito da ciência. (Lacan, 1998b, p. 882)

Enfim, as psicologias e psicanálises do ego são questionadas por promoverem a alienação e a adaptação do sujeito a serviço da política e da tecnocracia. A ciência também é criticada por promover uma sutura da divisão do sujeito, isto é, por negar ou excluir a existência do inconsciente em nome de uma totalidade. Nessa revisão crítica de Lacan sobre o conhecimento científico, as ciências humanas e o humanismo não ficam de fora.

É preciso ver bem até onde vai a questão. Ela vai até a seguinte pergunta – será que a psicanálise é um humanismo? – a qual coloca em questão uma das premissas fundamentais do pensamento clássico a partir de uma certa data do pensamento grego. O homem, dizemos, é a medida de todas as coisas. Mas onde está sua própria medida? Será que é em si mesmo que ele a tem? (Lacan, 1985a, p. 92)

O “humano” do homem se dá no advento do sujeito do inconsciente. Em comparação ao animal, o homem é desprovido de instinto. Isso significa dizer que, além da distinção corriqueira pelo homem ser falante, seu saber provém não de uma programação genética, mas de uma ordem simbólica.

Na teoria do significante de Lacan, o significado não é algo convencionalizado, mas sim o efeito do drama da própria existência humana. Lacan considera que o ser humano não é um ser natural por não ser instintivo, mas sim, desejante. A partir dessa noção, Lacan concebe um sujeito que não é nem pura abstração nem constituinte natural, mas surgido de uma suposição: o paradigma dramático da castração. O inconsciente vem como mediador entre o sujeito e o real, cujo saber inscreve-se numa cadeia significante que permite ao eu orientar-se, conduzir-se.

Para Lacan, o termo *ciências humanas* é falso, pois, contrário à divisão do sujeito que o funda enquanto tal, promove um egocentrismo e uma objetivação que mais parecem “a própria voz da servidão” (Lacan, 1998b, p. 873). As ciências humanas só fazem contribuir para reforçar a sutura imposta ao inconsciente pelo homem da ciência. Entretanto, “o sujeito

em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antimônico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo” (Lacan, 1998b, p. 875).

Contudo, há, para Lacan, ciências que ele considera escaparem dessa armadilha e que deveriam ser retiradas do rol das ciências humanas e serem denominadas *ciências conjeturais*. Nessas ciências, Lacan achou ter encontrado as bases para dar à psicanálise o estatuto científico. São elas: a antropologia estrutural, a lingüística estrutural e a teoria matemática dos jogos. Para o psicanalista, essas ciências profíbem-se a ilusão “que podemos generalizar no termo psicologização do sujeito” (Lacan, 1998b, p. 874). Ao contrário das ciências humanas e de acordo com a psicanálise, essas disciplinas não se opõem ao desvelamento do sujeito, dividido entre saber e verdade.

Ciências conjeturais, eis aí, creio, o verdadeiro nome que se deveria dar, de ora em diante a um certo grupo de ciências que se designa, habitualmente, pelo termo de ciências humanas. Não por este termo ser impróprio, já que, na verdade, nesta conjuntura, é da ação humana que se trata, mas creio que seja por demais vago, por demais infiltrado e controlado por todos os tipos de ressonâncias confusas de ciências pseudo-iniciáticas, que só podem rebaixar-lhe a tensão e o nível. Ganhar-se-ia com a definição mais rigorosa e mais orientada de ciências da conjetura. (Lacan, 1985a, p. 369-370)

É de uma iniciação nos métodos do lingüista, do historiador e, diria eu, do matemático que se deve tratar agora, para que uma nova geração de clínicos e pesquisadores resgate o sentido da experiência freudiana e seu motor. Ela há de encontrar meios também de se resguardar da objetivação psico-sociológica, onde o psicanalista, em suas incertezas, vai buscar a substância daquilo que faz, embora ela só lhe possa trazer uma abstração inadequada em que sua prática se atola e se desfaz.

Essa reforma há de ser uma obra institucional, pois só pode sustentar-se por uma comunicação constante com disciplinas que se definam como ciências da intersubjetividade, ou pelo termo ciências conjeturais, expressão em que aponto a ordem das pesquisas que vêm fazendo alterar-se a implicação das ciências humanas. (Lacan, 1998b, p. 436-437)

Para finalizar, cito a seguinte questão que Souza Leite deixa para nós: “Poderíamos pensar que a contribuição da psicanálise à modernidade seria a invenção de um novo Cogito, que se poderia chamar de lacaniano? Cogito este definido como a consequência do inconsciente diante do ‘penso logo sou’ que produz ‘ou eu não penso ou eu não sou, introduzindo aí um ser de gozo?’” (2000, p. 21). E eu acrescento: quereria ou poderia a psicanálise ocupar o lugar de fundamento do conhecimento científico, à revelia do que Lacan

sempre afirmou, que não fazia ele uma ontologia? Isto posto em razão de Lacan considerar que “o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência” (1998b, p. 873). Não se trata, aqui, de uma pergunta depreciativa.

A teoria lacaniana da linguagem aqui esboçada obviamente não está completa. Privilegiamos o período que prioriza o registro Simbólico e desconsideramos a última fase do ensino de Lacan, que dava primazia ao registro do Real, apesar de lançarmos mão de alguns conceitos que fundamentaram essa fase, tais como o de gozo e de objeto *a*.

Nossa eleição se justifica: Lacan, ao longo de seu percurso, foi-se afastando das bases que sustentaram suas proposições durante um bom tempo. Primeiro foi a lingüística, substituída pela *lingüística*, apesar do conceito de significante permanecer em toda a sua obra, materializado agora pela *letra*. Depois ele trocou o estruturalismo pela lógica, o que justifica, por exemplo, seus *matemas*. A linguagem deu lugar a *alíngua*. Mesmo a interpretação, que na clínica do simbólico orientava-se pelo sentido do sintoma, na clínica do real a intervenção se dá pela *leitura* do inconsciente. Isso sem contar as transformações conceituais que operou no interior da própria psicanálise freudiana!

Para averiguarmos a possibilidade de uma aproximação entre Lacan e Heidegger, essa última fase nos parece pouco fecunda. Veremos se essa impressão se mantém ou se será dissipada.

Lembremos, contudo, que as afirmações de Lacan estão restritas ao campo da psicanálise: às manifestações inconscientes e aos meios para investigá-las. É, portanto, uma prática empírica, que se pretende científica, e não uma ontologia. A aproximação com Heidegger, então, deverá ser vertical.

CAPÍTULO 4

HEIDEGGER E LACAN: UMA APROXIMAÇÃO POSSÍVEL?

Tenho notícia de que em Paris ele [Écrits] suscita atenção parecida a L'être et le néant, de Sartre, a seu tempo. (Heidegger, 2001, p. 291)

Quando falo de Heidegger, ou melhor, quando o traduzo, esforço-me para deixar à fala que ele profere sua significância soberana. (Lacan, 1998b, p. 532)

4.1 – Inconsciente e Linguagem

Sabe-se que Heidegger rejeitava veementemente a concepção freudiana do inconsciente. Para o filósofo, a existência de uma instância psíquica autônoma, regida por leis próprias, movida por energias específicas, alimentada por desejos reprimidos por essa mesma instância e que explica as lacunas existentes nas conexões causais da consciência nada tem a ver com a constituição existencial do homem.

Mesmo a noção de desejos inconscientes era pelo filósofo negada. Afinal, “o querer, desejar, tender e ansiar são modos de exercer o ser-no-mundo” (Heidegger, 2001, p. 192). Porque o ente humano é sempre um já-adiante-de-si-no-mundo, não há como desejar sem sabê-lo, ou mais exatamente, desconhecer que deseja e o que se deseja. Menos ainda, que o

desejo seja um impulso exterior à pessoa. Antes, trata-se de uma motivação inerente à condição existencial de já-ser-lançado.

Por isso nos chamados desejar, querer, tender e ansiar trata-se sempre de modificações dos três momentos estruturais do cuidado, isto é, do ser-adiante-de si, do sempre-já-ser, do estar junto a... Em relação a isto nunca nenhum dos três elementos da estrutura é perdido. Eles também estão presentes no *modus* do não-dizer-respeito-a, da indiferença ou até rejeição. (Heidegger, 2001, 193)

Desejar, querer, tender e ansiar são modos do ser-no-mundo fundados no cuidado.

Tais motivações referem-se a um projeto que necessita da realização de tarefas. Tarefa é algo de que se está encarregado e pode estar em conexão com projetos futuros, pois o *Dasein* já é projeção de si mesmo. O *Dasein*, sendo antecipado, ocupa-se com algo que está a sua frente e que vem ao encontro pela clareira em que desde sempre já está. O *Dasein* impulsiona a si mesmo.

Porém, como sabemos, Heidegger não se movimenta no nível da consciência racional nem a considera no sentido de função mental, ou intencionalidade, ou estado, etc. Ele não quer dizer que é necessário que saibamos ou percebamos efetivamente o que desejamos. O que ele defende é que tudo acontece ao homem porque, de antemão, ele já se encontra numa relação afinada e pre-compreendida. É a compreensão do ser que fundamenta todos os desejos e suas variações.

Mas, de fato, acontece de nos esquecermos de algo, seja físico, como os óculos de sol no caixa do supermercado, seja emocional ou psíquico (vivencial), como uma agressão ou uma rejeição que tenhamos sofrido. Vamos para um lugar quando na verdade queríamos ir para outro, esquecemos ou trocamos nomes, voltamos para nos certificarmos que trancamos a porta ou apagamos a luz. O que seriam esses esquecimentos, senão as formações do inconsciente? De acordo com a teoria freudiana, essas formações ocorrem como meios de satisfação parcial de um desejo recalcado e impossível.

Para Heidegger, os atos falhos, os lapsos, as projeções e todos os outros meios de defesa que o homem pode manifestar constituem modos do poder-ser do *Dasein*. E, como já

vimos, o *Dasein* pode-ser na autenticidade ou na inautenticidade. O ente humano, na maioria das vezes, encontra-se no próprio-impessoal, isto é, por não ser um indivíduo isolado reconhece-se nas suas relações com o outro e, nelas e por elas, determina sua própria identidade. Nesse sentido, lapsos e atos falhos podem ser “explicados” por verbalizações do tipo: “como sou esquecida!”, ou por uma resposta do meio circundante: “você é mesmo muito esquecida”, ou ainda, por uma projeção ao meio: “você me fez esquecer”. Em cada uma dessas verbalizações o ser-no-mundo está presente.

O ser-no-mundo é temporal, o que significa dizer que passado, presente e futuro encontram-se concomitantemente em toda experiência de vida humana. Não de maneira linear, pois o ente humano já-é (presente), transformando seu poder-ser (futuro), tendo-já-sido (passado). Essa condição existencial permite compreender como algo que ocorreu no passado e ficou esquecido insiste em determinar nossas ações, nossos pensamentos e nossas emoções atuais, de modo que essa determinação continue se repetindo.

[...] o primado do passado deve-se ao fato de o ser humano só poder ser-adiante-de-si retomando o que já foi, o que tem sido. A relação com o futuro, com o ser-adiante-de-si pode, entretanto, ser encoberta e, no mais das vezes, é encoberta. Em consequência disso, pessoas podem passar a viver só ou predominantemente no passado ou no presente, perdendo, dessa maneira, a seu verdadeiro si-mesmo. (Loparic, 2001, p. 128)

É na relação espaço-temporal que as coisas podem surgir e ser esquecidas. Sobre o esquecimento, Heidegger diz que “as diversas formas de ‘esquecimento’ são modos e maneiras de como algo se retira, se oculta” (2001, p. 189). Assim, esquecer e lembrar são modos de relacionar-se que cada pessoa manifesta diante daquilo com o que está existencialmente envolvida.

O esquecimento se dá como *privação*. Esquecer os óculos de sol é uma privação da lembrança. Esquecer um nome é uma privação do reter. Esquecer uma agressão é um deixar-escapar o que causa dor, é um não querer pensar nisso, é um ocupar-se com outras coisas para que a dor não apareça. A pessoa

não se deixa envolver por esta dor da qual ela é consciente, senão não poderia ser uma dor para ela. É um desviar de si como si mesmo, que está sendo constantemente atingido pela dor. Neste desviar de si mesmo ela se dá de modo não temático, e quanto mais ela exerce este desviar tanto menos tem consciência dele e é absorvida no desviar, sem reflexão. (Heidegger, 2001, p. 190)

Na perspectiva heideggeriana, o recalque ou repressão como uma operação psíquica para manter inconscientes representações que, em conflito com as exigências externas, causariam desprazer, é negado porque essa noção desloca o fenômeno mesmo do esquecimento vigente no estar-com-outros cotidiano para uma causa distinta da pessoa e da sua experiência. Trata-se de uma descrição fenomenológica em oposição a uma explicação objetificante e hipotética.

Quem reprime habita um mundo do qual ele mesmo retirou certas pessoas ou coisas, de tal modo que essa retirada ficou-lhe inacessível. O que se oculta e o que, por isso, volta é o próprio reprimido, não a sua representação. (Loparic, 2001, p. 119)

Todavia, há quem questione se Heidegger seria hostil à hipótese freudiana do inconsciente, se esta lhe fosse apresentada a partir da interpretação lacaniana do inconsciente estruturado como uma linguagem. Provável resposta: não.

Nós agora temos uma outra leitura de Freud que nem Heidegger nem Boss consideraram, aquela de Jacques Lacan. Para Lacan, o que Freud descobriu no inconsciente não foi uma cadeia ininterrupta de causalidade psíquica, mas o poder oculto da fala, que é estruturada não como uma máquina termodinâmica, mas como uma linguagem. Se o pensamento de Freud tivesse sido claramente apresentado a Heidegger nestes termos lacanianos, teria ele sido, ainda, tão hostil a isso? (Richardson, 2003, p. 16. A tradução é nossa.)

A alternativa dada a Heidegger seria, no mínimo, a de reconhecer que o psicanalista francês, mesmo

claramente permanecendo na tradição cartesiana, a ponto de chamar um ser humano de *sujeito*, Lacan, de modo algum, concebe este sujeito como um ego encapsulado da consciência. Enquanto sujeito do inconsciente, ele reside naquilo que podemos pensar como o espaço intersubjetivo, no domínio do discurso social, o *locus* do Outro. Isto significa que Lacan e Heidegger estão dizendo a mesma coisa? Certamente não! (Richardson, 2003, p. 19. A tradução é nossa.)

Lacan não parte de um inconsciente caracterizado por representações que não estão na consciência e que, justamente via consciência, se chegaria a elas. O inconsciente é posicionado na constituição do sujeito sem alimentar uma dicotomia com a racionalidade,

pois esta pressupõe a existência do inconsciente. Pode-se dizer que, em seu retorno aos conceitos fundamentais da psicanálise freudiana, Lacan cria um conceito do inconsciente todo seu. Assim ele o entende:

O inconsciente *é* um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito. O inconsciente *não é* uma espécie que defina na realidade psíquica o círculo daquilo que não tem o atributo (ou a virtude) da consciência. (Lacan, 1998b, p. 844)

O inconsciente lacaniano não é concebido como a não-consciência em oposição à consciência. A consciência pressupõe um sujeito que pensa; é o *cogito* cartesiano. Mas, “o inconsciente é o não-sabido de *um saber*, quer dizer, um saber que não tem sujeito, um sujeito que saiba” (Lacan, 1979, p. 12). Então, só há inconsciente para um ser falante, pois, o inconsciente só se realiza como *um saber* pela fala concreta, porém, transindividual. Sob essa ótica, “o inconsciente participa das funções da idéia ou até do pensamento” (Lacan, 1998b, p. 260).

Daí que Lacan toma a própria linguagem, ponto de partida na teoria freudiana para o acesso ao inconsciente, como sendo ela mesma o inconsciente. Ou melhor, são as palavras que re-presentam o inconsciente, sendo este estruturado como uma linguagem. Assim, privilegiando os significantes e não os significados, a experiência analítica reconhece dois discursos não coincidentes no sujeito, mas que constituem um só: o discurso verbal e o discurso do desejo.

O inconsciente estruturado como uma linguagem é reconhecido, justamente, pela primazia que se atribui na clínica às palavras, particularmente quando faladas em livres associações. Mas as palavras não trazem sentidos claros, indubitáveis. A pessoa não diz sempre realmente o que quer dizer. Aquilo que ela diz mas que não sabe que queria dizer são os significantes que trazem à tona a verdade sobre seu desejo, ou seja, sobre si mesma em sua historicidade e finitude. “Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito [...] em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado” (Lacan, 1998a, p. 32).

Essa situação denuncia que a linguagem não pertence à pessoa, mas é ela que está subordinada à linguagem. E mais: o que surge como significante mostra qual ordem simbólica marca a pessoa como sujeito, o que quer dizer, como assujeitada pela linguagem. Assim, pessoa e sujeito não são a mesma coisa. Sujeito é sempre para um inconsciente; o sujeito (*sub jacere*) está submetido às suas formações inconscientes.

O inconsciente tomado pela vertente lacaniana não é mais uma instância, e sim uma estrutura. Por isso ele é compreendido em sua função e funcionamento, não em sua origem. Por isso, ainda, que o inconsciente está subordinado à linguagem, ou melhor, a linguagem é condição do inconsciente. Assim, quando Lacan fala em discurso sem palavras, remete a uma relação dialética na qual todo ser humano é um ser de linguagem sempre em relação ao Outro.

Nestes termos, o inconsciente veicula um saber não sabido e o repete sempre que necessário, até que sua significação seja ouvida. É nessa repetição que encontramos as formações do inconsciente enquanto significantes. O inconsciente é reconhecido na repetição do que aí se demanda, pela manifestação insistente do desejo.

A origem do sujeito são os significantes, ou mais precisamente, o grande Outro, lugar dos significantes. Quando nascemos, dão-nos um nome. O mundo é apresentado para nós em nossa língua materna. Tudo já está aí, com seus sentidos e, desde nosso nascimento, vão-nos constituindo enquanto sujeitos.

[...] antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador. (Lacan, 1998a, p. 26)

Se o sujeito se constitui a partir do grande Outro, dos significantes advindos do grande Outro e, sendo os significantes uma cadeia que determina a linguagem, onde, então, se encontra o inconsciente? Justamente na fala, nas palavras que, ao expressarem significados, revelam os significantes. Desse modo, o inconsciente lacaniano não está encapsulado na cabeça de cada pessoa, nem tampouco é uma entidade coletiva, mas, está na relação intersubjetiva que a linguagem proporciona. Por essa razão, Lacan vai afirmar que “o estatuto

do inconsciente [...] é ético” (Lacan, 1998a, p. 37). Mais ainda, que “a hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la *pré-ontológica*. [...] ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado” (Lacan, 1998a, 33-34).

Lacan, semelhante a Heidegger, inverte a fórmula tradicional que diz que a linguagem é criação do homem e afirma que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Isso significa dizer que a linguagem é quem estrutura o sujeito, linguagem essa que não se resume à fala, mas que é condição para essa última se fazer expressar, revelando os significantes que indicam o sujeito a si mesmo. Assim, o inconsciente estruturado como uma linguagem é o que determina o homem; ou seja, o sujeito do inconsciente é efeito do significante.

A linguagem não se resume à fala enquanto palavra. O silêncio do analista é um exemplo disso, quando se trata de uma intervenção bem sucedida. E mais: Lacan, coincidindo com Heidegger, considera os gestos igualmente um meio de linguagem. “Ora, um gesto humano está do lado da linguagem e não da manifestação motora. É evidente.” (Lacan, 1986, p. 290). Essa evidência se dá porque o sujeito, tendo o inconsciente como a fonte de seu saber, é destituído de instinto. O gesto como algo motor estaria relacionado com a resposta instintiva dos animais.

A linguagem fala, tanto para Heidegger quanto para Lacan. O homem faz uso das palavras pela linguagem, por meio delas significa suas próprias experiências e o mundo que o cerca. Em Lacan, a linguagem fala o desejo.

[...] o desejo, seja ele do sonho ou da vigília, não é articulável na fala. Mas nem por isso é verdade que ele não seja articulado na linguagem e que, deslizando como o anel do jogo do passa-anel pelo fio da metonímia que o retém num círculo de fantasia, não produza metaforicamente o significado do sintoma em que essa fantasia se realiza. (Lacan, 2003, p. 179)

Portanto, quando Heidegger critica a psicanálise por falar em desejos reprimidos, inconscientes, na verdade está falando de um desejo no nível da demanda. As demandas ocorrem na relação com o outro e em referência à cadeia significante, essa sim, oculta ao

sujeito. “Que é a demanda? É aquilo que, a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro” (Lacan, 1999, p. 91). Então, os significantes podem presentificar-se, tornarem-se conhecidos, serem rememorados.

A demanda está ligada, antes de mais nada, a algo que está nas próprias premissas da linguagem, isto é, à existência de uma invocação, que ao mesmo tempo é princípio da presença e termo que permite repeli-la, jogo da presença e da ausência. O objeto chamado pela primeira articulação já não é mais um objeto puro e simples, mas um objeto-símbolo – transforma-se naquilo que o desejo da presença faz dele. (Lacan, 1999, p. 342)

De fato, há significantes-mestres, como o *phallus* por exemplo, que permanecem recalcados, sendo reconhecidos apenas por seus substitutos. Mas estes podem ser rememorados na elucidação da história do sujeito, tal como Heidegger define memória, não apenas como um guardar e um lembrar, mas algo em relação com a própria acontecência do *Dasein*. Assim, em Lacan reconhecemos o inconsciente como a própria memória dos significantes que constituem a história do sujeito. E essa memória vem à luz pela linguagem.

Ensinamos, seguindo Freud, que o Outro é o lugar da memória que ele descobriu pelo nome de inconsciente, memória que ele considera como objeto de uma questão que permanece em aberto, na medida em que condiciona a indestrutibilidade de certos desejos. A essa questão respondemos com a concepção da cadeia significante, na medida em que, uma vez inaugurada pela simbolização primordial [...], essa cadeia se desenvolve segundo ligações lógicas cuja influência sobre o que há por significar, ou seja, o ser do ente, se exerce pelos efeitos de significante descritos por nós como metáfora e metonímia. (Lacan, 1998b, p. 581-582)

Mesmo o conceito de recalque, em Lacan ele não é tão pulsional como na perspectiva freudiana. Lacan considera que o recalque, que institui a falta, é necessário para que o sujeito entre na ordem simbólica e torne-se um ser de linguagem. Senão, nenhuma produção humana seria viável. Mesmo o homem da ciência, pensado enquanto sujeito, só pode compreender-se objetivamente se recalcar a ambigüidade de sua consciência.

Já encontraram, vocês, seres totais? Talvez seja um ideal. Eu nunca vi nenhum. Eu não sou total, não. Nem vocês. Se se fosse total, estaria cada um no seu canto, total, não estaríamos aqui juntos, tentando organizar-nos, como se diz. É o sujeito, não em sua totalidade, porém em sua abertura. (Lacan, 1985a, p.307)

Portanto, é a fenda do inconsciente que propicia o encontro com o Outro, seja uma pessoa ou uma realidade qualquer. O inconsciente funciona como uma abertura. Então,

podemos pensar numa aproximação em termos de *modo de pensar* a constituição do ser humano. Em Lacan, o sujeito tem o inconsciente como estrutura e é determinado pelos significantes. Em Heidegger, o *Dasein* tem uma estrutura ontológica e é determinado pelos existenciais. Em ambos, a determinação não se dá em termos de substancialização.

O que a psicanálise nos demonstra no tocante ao desejo, em sua função que podemos chamar de a mais natural, já que é dela que depende a manutenção da espécie, não é apenas que ele está submetido, em sua instância, sua apropriação, em suma, em sua normalidade, aos acidentes da história do sujeito (idéia do trauma como contingência), mas também que tudo isso exige o concurso de elementos estruturais que, para intervir, prescindem perfeitamente desses acidentes, e cuja incidência desarmônica, inesperada, difícil de reduzir, realmente parece deixar na experiência um resíduo que conseguiu arrancar de Freud a declaração de que a sexualidade devia trazer a marca de alguma fissura pouco natural. (Lacan, 1998b, p. 826-827)

Sujeito não é pessoa nem indivíduo, assim como o *Dasein* também não é, porque ambos trazem a marca da cisão, a ausência da totalidade. Não que isso signifique que sujeito e *Dasein* sejam a mesma coisa, mas se equivalem se tomados a partir do *status* de constituintes do ente humano. O sujeito do inconsciente está presente mesmo quando se desvia pela fala vazia, assim como o *Dasein* está na abertura de suas possibilidades mais próprias mesmo quando se encontra imerso no cotidiano.

Na mesma linha de raciocínio, podemos pensar *Dasein* e sujeito quanto ao desconhecimento de si mesmo. E é o próprio Lacan quem denuncia essa proximidade entre a ignorância do sujeito e a inautenticidade do *Dasein*:

Com o que o lugar do inter-dito, que é o intra-dito de um entre-dois-sujeitos, é justamente aquele em que se divide a transparência do sujeito clássico, para passar aos efeitos de *fading* que especificam o sujeito freudiano, por sua ocultação por um significante cada vez mais puro: quer esses efeitos nos levem aos confins em que lapso e chiste em sua colusão se confundem, quer até onde a elisão é tão mais alusiva ao esconder em sua toca a presença, que é espantoso que a caça ao *Dasein* não tenha tirado maior proveito disso. (Lacan, 1998b, p. 815)

Em Heidegger, aquilo que é mais próximo ao homem é, paradoxalmente, o mais distante. O homem não se deixa ouvir sobre si, sobre sua possibilidade mais própria. Em Lacan também encontramos essa concepção. Para o psicanalista, o homem não sabe e nem quer saber de si como sujeito do inconsciente.

Assim, as palavras de Lacan que dizem: “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (1998b, p. 521), aproximam-se das de Heidegger, que dizem: “onticamente, a pre-sença é o que está ‘mais próximo’ de si mesma; ontologicamente, o que está mais distante; pré-ontologicamente, porém, a pre-sença não é estranha para si mesma” (1995, p. 43).

Em Heidegger, o homem não sabe de si, de seu ser essencial, ainda que seja atravessado pela compreensão do ser, *pré-ontológica* e não intelectual de suas possibilidades. Só pela angústia por seu próprio existir que o homem poderá apreender seu si-mesmo. Em Lacan, o sujeito também não sabe de si no nível intelectual, podendo entrar em contato com aquilo que o constitui, seu inconsciente, *pré-ontológico*, justamente quando a fala parece fracassar e, aí, ter consciência de si como sujeito desejante.

“Penso onde não sou”: quem pensa é o eu. Esse mesmo eu com o qual, onticamente, o *Dasein* se identifica. Esse eu que, interpretando-se pela fala cotidiana, equivoca-se. O eu que, se perdendo nas ocupações, cai no esquecimento de sua propriedade e torna-se o *a gente*. O eu que traz uma fala vazia, narcísica, advinda do registro imaginário. Contudo, “sou onde não penso”: sou lá onde me angustio, onde me aproprio de mim mesmo, me singularizo, alcanço minha subjetividade, me mostro pelos meus sintomas, denuncio a ordem simbólica que me determina. E tanto *Dasein* quanto sujeito podem alcançar sua propriedade pela linguagem.

Na tese heideggeriana, a linguagem nomeia coisas, mundo, homem. Não se trata de uma expressão de títulos, nomes e representações, mas do chamar que traz à presença, que permite ser. A linguagem, em Heidegger dá-se ao ente humano para que ele, a partir do falar, do escutar e do silenciar, deixe-ser o ente em si mesmo, o que inclui o próprio homem. Entretanto, porque a fala não é a essência nem do homem nem da linguagem, ela pode faltar.

E, mesmo que não falte, somente em momentos raros de espanto e admiração, como que um facho de luz, ela revela o ente em seu ser.

Em Lacan encontramos algo semelhante. A linguagem é também aquela que abre e faz escutar o “ser” do sujeito: o significante advindo do grande Outro. Juranville coaduna com essa maneira de ver o inconsciente, enquanto o Outro do sujeito, como o lugar de onde advém o ser:

Pois o Outro, aqui, é aquele que comanda e intima. Não é evidente, em sua presença, mas necessariamente dissimulado por trás do mundo que ele desdobra diante do sujeito, tal como o ser de Heidegger, que abre o mundo onde aparece o ente, que se abre em mundo, mas, ao mesmo tempo, retira-se (porque não é, em sua essência própria de tempo real, “apresentável” no mundo). (1987, p. 162)

Então, a abertura da linguagem é o próprio inconsciente que, não correspondendo nem ao ser nem ao não-ser, mostraria-se como o “nada” que permite aos significantes manifestarem-se enquanto tais. Afinal, “o ser do sujeito é fendido” (Lacan, 2003, p. 206).

O que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazida à luz – por um instante, pois o segundo tempo, que é de fechamento, dá a essa apreensão um caráter evanescente. (Lacan, 1998a, p. 35)

Realmente, Lacan designa o inconsciente como o *lugar de ser*. No texto *A Coisa Freudiana* de 1956, quando explica a frase freudiana *Wo Es war soll Ich werden*, assim Lacan a traduz: “ ‘Ali onde isso era’, como se pode dizer, ou ‘ali onde se era’, gostaríamos de fazer com que se ouvisse, ‘é meu dever que eu venha a ser’ ” (1998b, p. 419), isto é, “vir à luz, desse lugar mesmo como lugar de ser” (1998b, p. 418).

Ali, alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz, no sentido pleno do termo *produzir-se*, se apresenta como um achado. [...] Um achado que é ao mesmo tempo uma solução – não forçosamente acabada, mas por mais incompleta que seja, tem esse não-sei-o-quê que nos toca [...] – *a surpresa* – aquilo pelo que o sujeito se sente ultrapassado, pelo que ele acaba achando ao mesmo tempo mais e menos do que esperava – mas que, de todo modo, é, em relação ao que ele esperava, de um valor único.

Ora, esse achado, uma vez que ele se apresenta, é um reachado, e mais ainda, sempre está prestes a escapar de novo, instaurando a dimensão da perda. (Lacan, 1998a, p. 30)

Nesse trecho, que fala justamente sobre a fenda do inconsciente, chama atenção a ênfase dada ao *sentido pleno do produzir*, que muito faz lembrar o uso etimológico que

Heidegger faz dessa palavra, como *deixar-acontecer, por adiante*. Ademais, toda a descrição bem poderia ser um exemplo ôntico do movimento próprio ao *Dasein* de oscilar entre a propriedade e a impropriedade. E há também *a surpresa*, tal como Heidegger afirma ser condição para uma fala verdadeira, isto é, para que a linguagem fale. De fato, encontramos essa consideração lacaniana ao *deixar-ser* na seguinte passagem:

A resposta ao *que sou eu?* não é nenhuma outra coisa de articulável [...]. Ao *que sou eu?* não há outra resposta no nível do Outro que o *deixa-te ser*. E toda precipitação dada a esta resposta, qualquer que seja ela na ordem da dignidade, criança ou adulto, não passa de *eu fujo ao sentido deste deixa-te ser*. (Lacan, 1992a, p. 239)

A fuga se revela na fala vazia, enquanto que a verdade surge da fala plena. Já vimos, no capítulo anterior, que a fala vazia é a fala do eu cotidiano, e a fala plena é aquela que pode “reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes” (Lacan, 1998b, p. 257).

Esse entendimento de Lacan tem fundamento no fato de que

a linguagem do homem, esse instrumento de sua mentira, é atravessada de ponta a ponta pelo problema de sua verdade [...] inclusive na ambigüidade radical que nela indica Heidegger, na medida em que verdade significa revelação. (Lacan, 1998b, p. 167)

Daí podemos compreender porque o sujeito se encontra entre saber e verdade. “O inconsciente não é perder a memória; é não lembrar do que se sabe” (Lacan, 2003, p. 335). Por isso a palavra é vista por Lacan como revelação, e não como mera expressão. Porque, podendo introduzir *o que não é* – a palavra vazia – pode, igualmente, introduzir *o que é* – a palavra plena. Essa é sua ambigüidade: poder inserir tanto a verdade como a mentira. Esse é um dos temas centrais no relatório que foi apresentado no congresso de Roma em 1953.

É claro que Lacan estava completamente consciente da concepção de verdade de Heidegger e aparentemente bastante confortável com ela em 1953, quando descreve o processo psicanalítico como a realização do “discurso pleno”. (Richardson, 2003, p. 32. A tradução é nossa.)

Entretanto, porque o sujeito resiste, nem sempre a fala plena é alcançada. Ademais, a fala plena abre para a angústia, que vem mostrar ao sujeito a ilusão de totalidade que ele vivencia no Outro. Desse modo, “todos os desvios são possíveis a partir da angústia” (Lacan,

2005a, p. 88), desvios estes necessários, pois, se o sujeito permanece na certeza da angústia de um real impossível – o gozo absoluto do objeto de desejo primitivo – ele pode chegar a limites drásticos tal como o suicídio. Por isso, é a angústia o que promove o recalque.

A fala plena, dirá Lacan, é a que apresenta ao sujeito a revelação de sua verdade, que efetua a ἀλήθεια, o desvelamento de que fala Heidegger. Mas ela é apenas um ideal. Na maioria das vezes, nossa fala não está em nossas palavras, a fala que vem de nós não está nos atos de fala. (Jurenville, 1987, p. 104)

Uma questão que vem transparecendo e que ainda não foi discutida é sobre a temporalidade. De fato, “a ampla participação de Heidegger na elaboração do pensamento de Lacan, principalmente ao longo dos anos 50, reflete-se em pelo menos dois temas cruciais da teoria: sua concepção da linguagem e a da temporalidade do sujeito” (Simanke, 2005, p. 16). Também Regina Fabbrini aponta para a existência de uma concordância entre o pensamento de Lacan e o de Heidegger em relação a esse tema. Conforme a autora,

[...] o aporte heideggeriano nos auxilia a melhor compreender que do que se trata na análise não é da ‘volta ao passado’ – coisa por si só impossível – mas do encontro com isto que está, e sempre esteve, aí, e não pode ser dito interior (dentro do sujeito), nem exterior (fora do sujeito). (1996, p. 30-31)

Outra aproximação possível em relação à temporalidade diz respeito aos momentos da compreensão do ser de Heidegger – *posição prévia, visão prévia, concepção prévia* – e aos do tempo lógico de Lacan – *instante do olhar, tempo para compreender, momento de concluir*. Em ambos os autores, a interpretação que se realiza nessas formas temporais referem-se a transformações dos dados espaciais. A construção teórica lacaniana encontra-se num artigo intitulado *O Tempo Lógico e a Asserção de Certeza Antecipada*, de 1945, e parece apoiar-se na analítica existencial heideggeriana de *Ser e Tempo*.

Observa-se enfim, nesse artigo, uma homenagem apoiada em Heidegger [...] a esse tema do tempo, e é provável que Lacan tenha sorvido em sua leitura uma inspiração que lhe teria permitido inventar o tempo lógico. (Porge, 1998, p. 21)

O *Dasein* encontra-se no mundo das ocupações diante dos instrumentos numa *posição prévia* que permite reconhecê-los em sua manualidade. Corresponde ao *instante do olhar*, que é o momento em que o sujeito depara-se com a situação da qual deve extrair sua

própria posição nela. É o que acontece na análise, por exemplo, diante da pergunta: em que você está pensando agora?

A *visão prévia* constitui uma primeira interpretação sobre a situação, já destacado o aspecto que se pretende compreender. É um momento de prudência, ainda temporário por não passar de uma intuição, tal como no *tempo para compreender*, que se caracteriza como um momento de meditação.

Por fim, na *concepção prévia* o *Dasein* irá interpretar a partir dos conceitos que possui, tal como o sujeito no *momento de concluir*, que age de acordo com a compreensão que extrai da situação. Esse tempo assenta-se num juízo e caracteriza-se por uma certeza antecipada. Por isso, a interpretação pode ser corrigida.

Enfim, o saber inconsciente pode ser compreendido como a abertura à significância, tal como a abertura do *Dasein*, impensada, que possibilita o encontro com os entes (outros, si-mesmo como outro), encontro esse imbuído de sentido, porém anterior ao pensamento. Assim, há uma *ex-sistência* tanto em Lacan como em Heidegger. No primeiro, ela se manifesta pelo sujeito estar na falta, sempre sendo fisgado por seu desejo. No segundo, ela é a própria condição ontológica do *Dasein* do sendo já fora de si no vir-a-ser. Tanto em Lacan quanto em Heidegger essa *ex-sistência* mostra-se como *insistência*, sendo no primeiro a incessante relação do sujeito com seu desejo e no segundo o permanente encontro do *Dasein* com o ser. Portanto,

é a partir do uso que dela [da *ex-sistência*] faz Heidegger que melhor se poderá compreender a *ex-sistência* do real como impossível. Essa aproximação está submetida, contudo, a uma condição imperativa: justificar-se em seu alcance no tocante à psicanálise. Ora, nesse caso, e no período em que Lacan sublinha a prevalência assumida pelo real em seu pensamento após o imaginário e o simbólico, a impossibilidade que o define é a da relação sexual, ela própria manifestada pela angústia de castração. (Kaufmann, 1996, p. 445)

4.2 – A Análise e sua Dimensão Ética

Mas voltemos à questão da temporalidade. Ela nos remete à própria prática analítica. Em primeiro lugar, em relação ao tempo próprio da análise, visto que “não podemos prever no sujeito qual será seu *tempo para compreender*, na medida em que ele inclui um fator psicológico que nos escapa como tal” (Lacan, 1998b, p. 311). Afinal, “o inconsciente demanda tempo para se revelar” (Lacan, 1998b, p. 314). Essas afirmações já demonstram a ausência de objetificação do sujeito em análise. Em segundo lugar, porque o que está em questão é a historicidade do sujeito.

O que ensinamos o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história – ou seja, nós o ajudamos a perfazer a historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de “reviravoltas” históricas. Mas, se eles tiveram esse papel, já foi como fatos históricos, isto é, como reconhecidos num certo sentido ou censurados numa certa ordem. (Lacan, 1998b, p. 263)

Portanto, se o objetivo da análise é liberar o sentido do sintoma do sujeito pela fala plena, de modo a fazê-lo reconhecer seu desejo, essa prática mostra-se libertadora.

[...] o tratamento ocorre porque a verdade que ele procura é a verdade da revelação (*alétheia*) [...]. Como uma libertação da escuridão (*léthé*), esta verdade é essencialmente liberdade, e a liberdade deste tipo acontece através do funcionamento da linguagem. (Richardson, 2003, p. 36. A tradução é nossa.)

Essa liberdade só será alcançada se o analista estiver consciente de sua real função, ou seja, de não prestar-se à adaptação do sujeito, de não ceder aos seus próprios desejos. É o que Juranville considera, apoiando-se em Heidegger, ao dizer que o analista deve *querer não querer*.

A teoria do inconsciente não exclui necessariamente a liberdade. Mas é pelo Outro, pelo dom de amor implicado no desejo do analista, que o ato de liberdade é possível. Não se trata de querer, nem tampouco, por motivos ainda mais fortes, de querer a vontade, mas antes de querer não querer, como propõe Heidegger. Deixar acontecer a emergência do significante. (Juranville, 1987, p. 228)

Em seu artigo *A Questão da Técnica*, Heidegger afirma que “a essência da liberdade não pertence *originariamente* à vontade e nem tampouco se reduz à causalidade do querer humano” (2002, p. 28). De fato, querer não querer é renunciar à vontade de potência, é não ceder à tentação de domínio do outro. Assim, o analista, ocupando o lugar do Outro, devolve

ao sujeito o desejo deste. Frustra-o por não corresponder às demandas investidas no analista pelo analisando, que tenta enganá-lo numa identificação imaginária.

Essas considerações nos conduzem a pensar a regra fundamental psicanalítica, que tem sua prática na solicitação de associações livres por parte do analisando, ou seja, que ele diga tudo o que vier à sua mente, sem julgamentos nem seleção, mesmo que lhe pareça ridículo ou sem importância.

Lacan raramente falou sobre essa técnica. Isso porque ele sabia que ela não era uma prática tão livre assim, já que a fala do analisando está subordinada à cadeia significante que o constitui. Por essa razão, a atenção flutuante do analista também perde seu sentido. Ao invés de prender-se no que está sendo dito, o analista ouve o não-dito e, como atitude interpretativa, traduz a fala do analisando ao invés de decifrá-la. Porque “uma mensagem decifrada pode continuar a ser um enigma” (Lacan, 2003, p. 550). Assim, a fala do analisando se liberta.

Heidegger tece uma crítica à regra fundamental. Segundo o filósofo, “ela deixa justamente de determinar o caráter do ser do ser-homem do homem que se expressa sem ressalvas” (Heidegger, 2001, p. 237). Isso quer dizer que a regra fundamental não permitiria que viesse à presença aquilo que constitui o homem enquanto tal, a saber, exposto na clareira, em relação com os outros e ocupando-se das coisas. Mas, aí, seu argumento perde a validade, pois, clareira pressupõe desvelamento e ocultação, presença e ausência. E isso é o que acontece na prática analítica, onde se busca exatamente revelar o que insiste em não se apresentar.

Regina Fabbrini, numa aproximação com a discussão heideggeriana sobre a técnica moderna, diz que a associação livre não se trata de uma técnica no sentido moderno do termo, de “operacionalização de diferentes formas de domínio sobre o objeto” (1996, p. 24). Antes, a associação livre psicanalítica é um escutar, sem condicionamentos prévios, o sujeito do inconsciente que se mostra pela fala não racionalizada.

O analista convida o analisando a entrar em contato com seu imaginário, que é ilimitado, e põe-lhe limites. Por isso que a análise é um trabalho doloroso. O que o analisando indica sobre si mesmo através da associação livre, o próprio analisando não sabe, o que é muito angustiante. A responsabilidade do analista está, justamente, em reconhecer seus atos como intervenções no nível simbólico ou no imaginário, de modo a fazer o analisando conhecer sua própria história.

Em sua luta contra a psicologização do sujeito, Lacan, assim como Heidegger, também denuncia os perigos da técnica moderna.

Se é tão importante para nós afirmar que a psicologia não abarca o campo da existência humana, é por ser ela uma particularização expressa dele, historicamente válida, e porque a ciência que leva esse nome, em suma, é inseparável de uma certa realidade pressuposta – a que se caracteriza como um certo tipo de relação do homem consigo mesmo na chamada época moderna, tipo este ao qual a denominação de *homo psychologicus* não nos parece trazer nada de forçado em seu termo.

Nunca seria demais, com efeito, insistir na correlação que liga a objetivação psicológica à crescente predominância assumida, na vivência do homem moderno, pela função do *moi*, a partir de um conjunto de conjunturas sociais, tecnológicas e dialéticas cuja *Gestalt* cultural foi visivelmente constituída no início do século XVII. (Lacan, 2003, p. 148-149)

Lacan assume que, na sua preocupação em devolver à fala seu verdadeiro valor – isto é, como o que constitui o sujeito, como o que condiciona o inconsciente, como o lugar de onde a verdade se revela – aproximou-se das filosofias da linguagem e delas utilizou-se, de maneira geral, como instruções preparatórias, mesmo que constantemente preocupado em delas poder extrair um fundamento para a psicanálise de modo a que ela correspondesse a uma ciência não objetificante do humano.

Assim é que passei, pelo menos por algum tempo, por ser obsedado por não sei que filosofia da linguagem, mesmo heideggeriana, quando se tratava apenas de uma referência propedêutica. E não é porque eu falo nessas coisas que eu tenha que falar como filósofo. (Lacan, 1998a, p. 24)

No entanto, a aproximação com Heidegger torna-se explícita quando Lacan considera o sujeito um “ ‘ser’ vivo do qual o mínimo que se pode dizer é que ele se distingue dos outros por habitar a linguagem, como diz um alemão que tenho a honra de conhecer” (2003, p. 551).

De fato, ao questionar o *cogito* cartesiano, Lacan afirma que foi justamente com a emergência do sujeito da certeza que a psicanálise pode nascer para “chamar o sujeito de volta para casa, no inconsciente” (Lacan, 1998a, p. 49). Entendemos que, se o inconsciente é a casa do sujeito e faz conhecer sua verdade pela linguagem, o inconsciente lacaniano aproxima-se consideravelmente da linguagem heideggeriana como morada do ser.

E isso pode ser confirmado através de uma expressão muito original que Lacan cunhou a partir da palavra *dimension*. Ele a transforma em *dit-mansion*, algo como mansão do dito e, portanto, casa da linguagem. Ora, quem mora na linguagem é o ser! Ou melhor, para continuarmos seguindo Lacan: o *parlêtre*, outra criação original do psicanalista para designar o sujeito enquanto um ser falante.

Nesta criação, temos Heráclito, que Lacan conhecia no original grego, temos Heidegger – ser e linguagem – e temos a presença do que chamei de gênio da língua [...]. Gênio da língua aqui é o que a língua, seu léxico particular, permite [...]. (Souza, 1988, p. 39)

Vimos no item 2.4 do capítulo 2 que Heidegger toma a palavra *éthos* em seu sentido originário como morada, habitação. Essa habitação não são as construções físicas, mas permite que elas sejam produzidas pelo homem. A ética heideggeriana não traz um sistema de valores morais; é o próprio modo como o homem habita a terra e faz uso dela, além da relação que mantém com seus semelhantes. O homem é ético *a priori*, conduzindo seu agir tanto para o resguardo quanto para a exploração.

Se *éthos* é morada e linguagem é a casa do ser, podemos considerar que a dimensão ética da psicanálise lacaniana insere-se nesse contexto. A ética lacaniana é uma ética clínica. Portanto, é na clínica que encontraremos uma morada que resguarde a dignidade do sujeito. De que maneira? Garantindo que ele mantenha-se enquanto sujeito, ou seja, em relação com a sua hiância. Porque, o que Lacan diz é que o sujeito do inconsciente é posto à prova, por exemplo, pela ciência que insiste em suturá-lo.

Então, a ética lacaniana é uma ética do desejo, entendendo-se que não se trata de uma apologia ao hedonismo. O que a análise visa não é a felicidade do sujeito, mas sim que ele se

reconheça e se aceite como um ser faltoso, ou seja, que nunca irá alcançar a totalidade que suas fantasias prometem. Assim, ao colocar-se como semblante do objeto *a*, objeto causa do desejo, o analista provoca no analisando uma identificação com a falta do outro.

Tampouco a ética da psicanálise lacaniana estabelece princípios morais. A única lei a qual o sujeito é obrigado a se submeter é a da Ordem simbólica, pois, somente adentrando nela o sujeito constitui-se enquanto tal e pode inserir-se na linguagem. Pelos significantes que estabelecem a história do sujeito, o analista poderá tornar-se o Outro do analisando e ajudá-lo a lidar com seu desejo.

Ao fazer da castração a determinação fundamental do desejo humano, a teoria do inconsciente reencontra o tema clássico da finitude do homem. [...] Se a experiência do ser é feita de angústia, como quer Heidegger, a angústia é “sensação do desejo do Outro”, angústia de castração, encontrada, antes de mais nada, na relação sexual. É aí que o homem se experimenta, ao mesmo tempo, como sendo e não sendo. (Juranville, 1987, p. 174)

Nessa ética do desejo, a psicanálise impede a dissolução do sujeito. Isso porque não é possível haver sujeito sem a falta. E é na relação com a falta que o sujeito pode demandar coisas, relacionar-se com os outros, habitar a linguagem. Caso contrário, o sujeito evanesce num gozo absoluto, o que seria a morte.

4.3 – Sobre a Morte e o Fim da Análise

Cesarotto e Souza Leite fazem uma análise filológica bastante interessante sobre o neologismo *parlêtre*, lançado por Lacan. Segundo os autores, Lacan cria esse termo para designar qual seria a ontologia implícita em sua teoria. Os dois psicanalistas brasileiros analisam a conotação desse termo quando traduzido para o português¹, e pareceu-nos uma interessante aproximação com a analítica ontológica existencial de Heidegger:

¹ Em um comentário pessoal (set/2008), o Prof. Dr. Norberto Abreu e Silva Neto sugeriu outra interpretação semântica para o neologismo lacaniano “*parlêtre*”: por uma proximidade sonora, o neologismo lembra a expressão *par lettre* que, a partir da tradução *pela letra*, permite uma referência à instância da letra – o que coincide com o título de um dos artigos centrais de Lacan, constante em *Escritos* (1998b), “A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud” – e, conseqüentemente, ao sistema de Lacan como uma ciência da letra.

Esse termo, em francês, condensa dois verbos, *parler* e *être*, falar e ser – e um substantivo, letra, e metaforiza explicitamente a versão de Lacan sobre o problema do ser. Designaria aquele que habita a língua, ao humano que fala, na medida em que diz ser.

Interessante que, ao ser vertido ao português como ‘falesser’, este neologismo ganha um sentido extra: a morte, dimensão indefectível da existência.

Dizer ‘ser humano falante’ pode até parecer redundância – já que somos propriamente humanos porque falamos – então nossa condição de ‘falesseres’ nos situa, como sujeitos desejantes determinados pela linguagem, perante a morte, o Outro absoluto. (Cesarotto e Leite, 2001, p. 91)

A existência humana se dá no diapasão entre dois *não-ser*, um antes do ser-lançado e outro após a morte. Aliás, a única determinação inerente à existência humana é sua finitude. O Nada, como fundamento, assinala o não fundamento, isto é, a falta de justificativas para o existir humano. Mesmo que sendo uma determinação, a morte em si é indeterminada, no sentido de que não se sabe quando vai acontecer. Entretanto, a morte impossibilita o poder-ser do ente humano, o que significa dizer que na morte o homem se totaliza. Sua finitude revela seu nada de ser. A partir desse reconhecimento, o ente humano está entregue a sua falta de ser, pois, sendo, é um constante vir-a-ser até que chegue seu fim último. Mas esse reconhecimento, em geral, não se dá, visto que o homem está constantemente imerso nas situações cotidianas. Em Heidegger, o *Dasein* está em débito, isto é, fundado na negatividade, na possibilidade da falta, no poder não mais existir. Daí que cai no mundo das ocupações e nas interpretações cotidianas como meio de constituir seu si-próprio-impessoal. Somente quando o ser humano se angustia, sai da situação. O *Dasein*, enquanto ser-para-a-morte que se assume, é um ser que se angustia.

De fato, o ser-para-a-morte heideggeriano foi explicitamente incorporado por Lacan em sua sistematização teórica, especialmente nos primeiros trabalhos sobre a linguagem, quando ainda pensava o simbólico a partir do registro imaginário.

No famoso “Discurso de Roma” de 1953, “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (considerado por muitos como a *Magna Charta* de seu trabalho futuro), a alusão a Heidegger é explícita. Por exemplo, quando, ao discutir a memória, Lacan observa: “na linguagem heideggeriana pode ser dito que [dois] tipos de recordação constituem o sujeito como *gewesend* – quer dizer, como sendo aquele que assim foi”, e ele alegremente torna sua a famosa fórmula de Heidegger do “ser-para-a-morte”. (Richardson, 2003, p. 16-17. A tradução é nossa.)

Souza Leite também observa que o papel de Heidegger na obra de Lacan foi “tão fundamental, que o fim da análise, num determinado momento, foi pensado em termos heideggerianos do ‘ser para a morte’ ” (2000, p. 29).

Lacan parte do conceito de pulsão de morte de Freud, não por sua função libidinal, mas sim como pertencente à ordem simbólica. Ela seria, então, um significante que indica incessantemente a origem da falta no sujeito. Por essa razão, Lacan a relacionou ao automatismo de repetição que, como sabemos, não é mera reprodução mas uma insistência significativa dos efeitos da cadeia significante.

O que se faz presente no que Freud chamou de compulsão à repetição e que Lacan, em dívida com Clérambault, traduz por “automatismo de repetição” é, para este, a historicidade como condição primeira da experiência humana no sentido do “ser-para-a-morte” descrito por Heidegger. [...] É a partir da estrutura ontológica-existencial do *Dasein* e não da pulsão que, na presente visão de Lacan, devem ser compreendidas a morte e a repetição na psicanálise. (Sales, 2004, p. 56-57)

Em seu artigo de 1953, *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise*, Lacan denuncia a ironia da noção de instinto de morte que, de um lado, pode ser entendida como um instinto em sentido abrangente, e de outro, como a lei que articula a vida com a morte. Esse aspecto simbólico Lacan vai reconhecer nas fantasias de morte do analista que ocorrem aos pacientes e que são acompanhadas de angústia. Essas fantasias surgem no momento em que o ego do paciente é questionado e ele não encontra meios para resistir. Nesses eventos, Lacan reconhece o exercício do automatismo de repetição.

Ou seja, assim como o automatismo de repetição, que é igualmente desconhecido quando se quer dividir os termos, não visa outra coisa senão a temporalidade historicizante da experiência da transferência, o instinto de morte exprime essencialmente o limite da função histórica do sujeito. Esse limite é a morte, não como término eventual da vida do indivíduo, nem como certeza empírica do sujeito, mas, segundo a fórmula que dele fornece Heidegger, como “possibilidade absolutamente própria, incondicional, insuperável, certa e, como tal, indeterminada do sujeito”, quer dizer, do sujeito definido por sua historicidade.

Com efeito, esse limite está presente a cada instante no que essa história tem de acabado. Ele representa o passado sob sua forma real, isto é, não o passado físico, cuja existência é abolida, nem o passado épico, tal como se aperfeiçoou na obra da memória, nem o passado histórico em que o homem encontra o garante de seu futuro, mas o passado que se manifesta revertido na repetição. (Lacan, 1998b, p. 319)

Essa é a via pela qual Lacan segue para definir que o fim da análise seria o reconhecimento por parte do analisando desse significante que designaria a sua totalidade: a morte.

Após ter assim definido três elementos do sistema – a função paterna, o eu e o sujeito –, Lacan fazia intervir como quarto “parceiro” a *experiência da morte*, “constitutiva de todas as manifestações da condição humana”, mas muito especialmente perceptível no vivido do neurótico. Nessa expressão entravam ao mesmo tempo a noção freudiana de *pulsão de morte*, a concepção hegeliano-kojeviana da *luta até a morte* e uma visão heideggeriana do *ser para a morte*. (Roudinesco, 1994, p. 223)

De fato, Lacan explica a relação imaginária que o sujeito neurótico obsessivo estabelece com o analista por meio da dialética hegeliana do senhor e do escravo: o senhor é o analista e o escravo é o analisando. Ambos estão numa relação de poder, na qual o escravo submete-se ao senhor. Para se esquivar da morte, que seria certa caso lutasse com o senhor, o escravo sacrifica seu gozo trabalhando para o senhor. Mas, tal como ele, o senhor também é mortal; daí que o escravo aguarda a morte daquele. Enquanto aguarda, o escravo esforça-se para agradar ao senhor.

Assim se caracteriza a transferência no nível da resistência, na qual o analisando tenta seduzir o analista, sem entregar-se ao trabalho clínico. Então, para que a análise chegue ao seu término,

para além da morte do mestre, será preciso que se afronte à morte, como todo ser plenamente realizado, e que assuma, no sentido heideggeriano, o seu ser para a morte. Precisamente, o obsedado não assume o seu ser para a morte, está em *sursis*. É o que se trata de lhe mostrar. Eis qual é a função da imagem do senhor enquanto tal [...] que está encarnado no analista. (Lacan, 1986, p. 326)

O término ideal da análise exige que o analista sustente essa posição de senhor absoluto, morto, para que o analisando, após sucessivas regressões imaginárias que levam a uma progressão rememoradora, possa subjetivar sua própria morte.

Essa condição imaginária, contudo, só pode ser realizada numa ascese que se afirme no ser por uma via em que todo o saber objetivo seja mais e mais colocado em estado de suspensão. Pois, para o sujeito, a realidade de sua própria morte não é nenhum objeto imaginável, e o analista, como qualquer outro, nada pode saber dela, senão que ele é um ser prometido à morte. Portanto, supondo-se que tenha reduzido todos os artifícios de seu Eu para chegar ao “ser-para-a-morte”, nenhum outro saber, quer imediato ou construído, poderá ter sua

preferência para que ele o transforme num poder, mesmo que não seja abolido por isso. (Lacan, 1998b, p. 351)

Nessa tese Lacan apoiou seu lema de que o inconsciente é o discurso do Outro. Mas logo reconheceu que essa resolução seria impossível, pois o recalque primário não é subjetivável.

Assim, na via do Simbólico, Lacan pretendia o surgimento total do Sujeito. Isso equivaleria à idéia de subjetivação da morte, tirada de Heidegger. Lacan avançou em relação a Freud, com a idéia de que haveria uma postura existencial do sujeito ante a própria morte, postura que possibilitaria completá-lo.

Porém, essa não é uma idéia analítica, é existencialista. E a prática de Lacan rapidamente chegou à sua impossibilidade. O sujeito poderia chegar até o extremo do dizível, mas nunca se completaria, nunca se realizaria totalmente nas palavras, nunca poderia dizer tudo. (Leite, 2000, p. 207)

Essa incompatibilidade entre a psicanálise e o ser-para-a-morte heideggeriano é analisada por Milner nos seguintes termos:

A psicanálise é em seu âmago uma doutrina do universo infinito e contingente. Assim se esclarece sua doutrina da morte e da sexualidade.

Não podemos ignorar que aos olhos da maioria a morte é a própria marca da finitude. Mas o lema moderno sustenta que a finitude não existe e a psicanálise segue esse lema. Dele dá inclusive uma versão específica:

‘na medida em que é uma marca de finitude, a morte nada é na análise;

ou:

‘a morte só conta na análise na medida em que é uma marca de infinitude;

ou:

‘a morte nada é, a não ser o objeto de uma pulsão’.

Este é o fundamento do conceito de pulsão de morte. Daí se concluirá que a palavra *morte* é um foco de homonímias entre finito e infinito. Mas também que é incompatível com a possibilidade da psicanálise toda filosofia em que a morte valha justamente pelo motivo inverso: enquanto marca da finitude. Uma conclusão particular: se a filosofia de Heidegger é destas, se o ser para a morte é ser para a finitude, então, apesar das trocas epistolares e das visitas privadas, apesar mesmo do peso que se deve dar, quanto à doutrina do tratamento analítico, a uma definição da verdade como desvelamento, a doutrina de Lacan, enquanto doutrina da psicanálise, é antinômica da filosofia de Heidegger – e reciprocamente. (1996, p. 55-56)

A partir de então, Lacan concebe o analista como aquele que deve portar o semblante do objeto *a* e aproxima esse objeto causa do desejo do conceito de *das Ding*, tanto o freudiano quanto o kantiano e o heideggeriano. Falaremos apenas deste último.

A teoria lacaniana [...] reinscreve a problemática do objeto em relação ao desejo humano, isto é, em relação ao de um parlente (“*parlêtre*”), desejo que encontra sua razão e sua consistência na própria linguagem. Ora, por sua função de representação e não de apresentação, a linguagem já assinala a ausência da Coisa (*das Ding*), como Lacan o indica ao evocar, com esse termo, Heidegger. Mais radicalmente, as oposições diferenciais que

definem os significantes fazem com que o objeto de um desejo inteiramente tecido pela linguagem seja essa parte de real que excede aos efeitos de sentido, mas cujo excesso só pode ser medido pelos jogos retóricos, metáforas e metonímias, desses significantes. (Lacôte in Kaufmann, 1996, p. 16)

Heidegger vai pensar *das Ding* a partir da constatação de que o mundo está cada vez mais caótico, apesar do aparente progresso, pelo qual distâncias são encurtadas e o tempo é controlado. Segundo o filósofo, ainda que haja extrema vigência das coisas, o que se presencia são o horror e o terror, ou seja, “o poder que joga para fora de sua essência, sempre vigente, tudo o que é e está sendo” (Heidegger, 2002, p. 144). As coisas estão perdendo sua *coisalidade*, sua essência enquanto coisa.

Das Ding diferencia-se de realidade e de objeto representado, que são apresentados por aquela. *Das Ding* também não é causalidade. Ela é o que permite coisas serem produzidas, ou seja, virem-a-ser. Não possuindo substância, é dela que as coisas se tornam enquanto tal. O seu vazio, o seu nada, reúne tudo o que há e aproxima o mundo. “Pensar a coisa, como coisa, significa deixar a coisa vigorar e acontecer em sua coisificação, a partir da mundanização do mundo” (Heidegger, 2002, p. 158). *Das Ding* resgata a significância das coisas.

Bem se vê o que encantou Lacan! *Das Ding* é o que faz as coisas virem-a-ser. Mas, ela mesma não é nada, é o vazio, aquilo que não pode ser representado. *Das Ding* é o próprio real da realidade, real este que se sobrepõe ao imaginário e ao simbólico. Desse modo, a análise chega ao seu término quando a fala do analisando alcançar o indizível e o impossível de ser representado por carecer de significante, mas, ao mesmo tempo, de onde brotam todos os significantes que indicam ao sujeito seu desejo. O objeto causa do desejo, objeto *a*, existe em *das Ding* e, como o objeto faltoso, perdido, é o que o sujeito tenta reencontrar, porém em vão.

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*, a Coisa. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito pois ele é o fim, o término, a abolição do mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente do homem. (Lacan, 1997, p. 87)

Daí que Lacan, utilizando-se da reflexão heideggeriana para fundamentar seu registro do real, acaba por criticar o conceito de autenticidade do filósofo, mesmo tendo admitido que “foi dele e de sua derrelição original que mais me aproximei” (Lacan, 2005a, p. 16).

O que é o verdadeiro, senão o verdadeiro real? E como distinguir o verdadeiro real do falso senão empregando algum termo metafísico, o *autêntico [echt]* de Heidegger? Pois *autêntico [echt]* está, apesar de tudo, do lado do real. É de fato aí que toda a metafísica de Heidegger emperra. Nesse pedacinho sobre o *autêntico [echt]*, ele confessa, de certa forma, seu fracasso. (Lacan, 2007, p. 83)

Todavia, do mesmo modo que Milner criticou o uso do ser-para-a-morte feito por Lacan, Garcia-Roza pede prudência quanto à aproximação de Lacan com *das Ding* heideggeriano.

A análise que Heidegger faz da Coisa não deve nos levar a conclusões apressadas quanto à sua possível articulação com a coisa lacaniana. Enquanto a coisa heideggeriana mantém uma semelhança com o mundo, a coisa lacaniana, concebida como objeto absoluto, permanece mítica. (Garcia-Roza, 1999, p. 83)

De qualquer modo, esse real que é vazio, que traz o nada, *das Ding*, é o que permite a Lacan dizer que a ciência, em seu esforço por excluir o inconsciente, justamente está fugindo dos efeitos desse registro.

O discurso da ciência rejeita a presença da Coisa, uma vez que em sua perspectiva se delinea o ideal do saber absoluto, isto é, de algo que estabelece, no entanto, a Coisa, não levando ao mesmo tempo em conta. Todos sabem que essa perspectiva se revela na história, no final das contas, como que representando um fracasso. (Lacan, 1997, p. 164)

Lacan e Heidegger são concordantes quanto a linguagem ser o que constitui o homem, e não ao contrário. De certo que cada um desenvolve essa idéia num sentido um tanto quanto distinto, mas, a consideração à linguagem como o lugar do qual a verdade vem à tona é coincidente. E mais, que essa verdade se revela, igualmente, uma não-verdade, e que sua revelação não passa de um relâmpago, um lampejo, uma luz que logo se ofusca.

De uma verdade não considerada em termos de adequação, mas de revelação, uma crítica às ciências que seguem o modelo da natureza torna-se praticamente uma consequência lógica. Em outras palavras, o sujeito da ciência é o sujeito do inconsciente, sendo que o

conhecimento científico vem mascarar essa cisão presente no sujeito e torna-se, assim, uma ilusão.

Assim, tanto em Lacan como em Heidegger o homem da ciência nega a condição de saber verdadeiro que é aberto pela angústia, esta mesmo tendo de ser dominada por explicações e produções cada vez e sempre mais objetificantes. Pois,

mantendo-se nessa tradição metafísica, a ciência não acredita que nada possa surgir do nada, ou, em outras palavras, não acredita que o nada possa ter efeitos. Ora, o que Heidegger e Lacan mostram é que o nada não só pode ter efeitos, como ser causa de muitas coisas, como a angústia, o sintoma e a inibição. (Oliveira, 2006, p. 37)

Contudo, a referência que Lacan faz sobre o nada parece diferir da concepção heideggeriana, a qual foi esboçada no segundo capítulo.

Lacan toma de Heidegger a idéia do ser como “nacidade”, mas, ao contrário de Heidegger, ele situa a “nacidade” nas origens do desenvolvimento psíquico do sujeito. Para Lacan, a identidade real do sujeito se localiza em uma condição de existência anterior à identidade e à diferença, uma condição de “nacidade” que ele denomina de “real”. (Ramos, 2005, p. 88.)

Enfim, mesmo que a influência heideggeriana tenha se transformado ao longo do desenvolvimento teórico de Lacan, e, ainda que ele tenha sido criticado por seus empréstimos e distorções, o fato é que o psicanalista

tomou-lhe emprestada a noção de “busca da verdade”, que lhe parecia compatível com a freudiana de “desvelamento do desejo”. Em ambos os casos, havia um “ser-aí” da verdade incessantemente esquecido e recalado, e que permitia ao desejo “revelar-se”. (Roudinesco, 1994, p. 233-234)

4.4 – Logos e Alétheia

Ao apresentar a obra *O Título da Letra* (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991), Checchinato evidencia, tal como outros já fizeram, a importância de Heidegger no pensamento de Lacan:

Lacan soube reconhecer a dependência de sua formação médica: Clérambault, “notre seul maître em psychiatrie”; soube guardar sempre o maior respeito à pessoa de Freud, seu verdadeiro mestre em psicanálise, mas teve pouca humildade para reconhecer sua constante dependência de Martin Heidegger.

[...]

Há momentos em que não sabemos se estamos em Heidegger ou em Lacan. Um simples exemplo: “O homem fala, pois, mas é porque o símbolo o fez homem” (L.). “O homem é

homem enquanto é aquele que fala”. “É a palavra que faz o homem, que o torna homem” (H.). Os exemplos de pontos de vista filosófico de idêntico pensar poderiam se multiplicar a vontade. (p. 11-12)

E, para corroborar sua opinião de que Heidegger está presente nas bases de algumas das proposições teórico-epistemológicas de Lacan, Checchinato conclui da seguinte maneira sua apresentação:

[...] mais que Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Descartes... é a Heidegger que Lacan deve sua fundamentação filosófica do inconsciente. O algoritmo lacaniano se fundamenta num tripé: *Freud* (o sonho é um “enigma”), *Saussure* (“é o ponto de vista que cria o objeto”) e *Heidegger* (toda sua filosofia da linguagem, sobretudo os estudos sobre poesia: “o ser do sendo e o ser em vista da verdade”; a palavra é o “sentido do ser”, “a casa do ser”). (1991, p. 12)

Esses comentários ocorrem porque, como assinala o próprio Checchinato, Lacan, quando noticiou sobre a mesma obra em um de seus seminários, apesar de elogiá-la, critica as últimas páginas escritas, chamando os autores, até, de “pífaros”² e acusando-os das “piores intenções”.

À parte, então, essas trinta ou vinte últimas páginas – na verdade, foram apenas estas que eu li em diagonal – as outras serão para vocês de um conforto que, em suma, posso lhes desejar. (Lacan, 1985b, p. 90)

Reconhece-se, portanto, a recusa de Lacan a “apadrinhamentos românticos” (Lacan, 2003, p. 166), mas ele não deixa de dar o devido valor àqueles que o inspiraram.

[...] todo o movimento fenomenológico ou existencialista afigura-se a compensação exasperada de uma filosofia que já não é senhora de seus motivos, e que não convém confundir, apesar de estas se demarcarem nela, com as interrogações que um Wittgenstein ou um Heidegger trazem sobre as relações do ser com a linguagem [...]. (Lacan, 2003, p. 166)

Enfim, o livro de Nancy e Lacoue-Labarthe versa sobre a estrutura da teorização de Lacan no que diz respeito à desconstrução do signo para uma reconstrução a partir do significante sem representação. Nancy e Lacoue-Labarthe evidenciam a influência de

² Checchinato, ao citar em sua apresentação o trecho do seminário de Lacan, o traduz utilizando o termo “pífaros”. Já na tradução de M. D. Magno publicada pela Jorge Zahar, o termo escolhido foi “bagrinhos”. De qualquer modo, a intenção de Lacan em colocar os autores numa posição desconfortável, rebaixada ou de pouco valor está clara, já que, segundo o dicionário Aurélio, *pífaros* é o soldado que toca o instrumento de mesmo nome, agudo e estridente. E *bagrinho* é o profissional subempregado que recebe remuneração inferior à do titular e não goza de nenhum direito trabalhista.

Saussure nessa reconstrução e, ao mesmo tempo, o distanciamento de Lacan para com o lingüista, além de apontar as influências de Hegel e de Descartes.

A intenção de Nancy e Lacoue-Labarthe foi a de realizar uma leitura de um texto específico de Lacan, *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud*, de 1957, para dele extrair o sistema de pensamento que levou à elaboração de uma ciência da letra. Mais do que uma interpretação, trata-se de uma tradução do texto lacaniano.

Texto, leitura, escrita, tradução, significância, verdade. Esse foi o caminho que levou os autores, no capítulo final, a relacionarem e aproximarem o *desejo* de Lacan (via Freud) da *alétheia* e do *logos* (verdade) de Heidegger.

[...] como o *logos* (a verdade), a experiência (o desejo) é, também ela (também ele), perfeitamente (in)traduzível, isto é, imediatamente equivalente à sua pura proferição ou à sua pura enunciação. O desejo (freudiano) ocupa, por conseguinte, a mesma posição que a verdade (heideggeriana): o além-texto é o lugar (ou melhor, o não-lugar) onde se reúnem e compõem-se juntos desejo e verdade. Duplo (in)traduzível que, no entanto, *articula* ao discurso de Lacan, porquanto, neste discurso, se “articula”, “fala” a verdadeira voz do desejo (ou a voz desejanse da verdade). (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 147-148)

Entretanto, os autores não pretenderam transformar Lacan num heideggeriano, já que o próprio Lacan recusa que suas colocações sejam consideradas como “um caso de heideggerianismo” (Lacan, 1998b, p. 532). Antes, intentaram explicitar a posição que Heidegger ocupa no texto lacaniano, visto que “o texto acaba e fecha-se, de fato, numa página totalmente comandada, até suas últimas linhas, pela temática heideggeriana. Isto é, sabe-se bem, pela questão da *verdade*, do ser da verdade e da verdade do ser” (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 141-142).

O nome de Heidegger surge como “pura evocação, se assim se preferir, puro apelo” (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 142) na frase que está em epígrafe no presente capítulo. Porém, não só no final do texto Heidegger é referido, mas logo nas primeiras páginas reconhecemos uma alusão ao *das Ding* heideggeriano, conforme se segue:

Se formos discernir na linguagem a constituição do objeto, só poderemos constatar que ela se encontra apenas no nível do conceito, bem diferente de qualquer nominativo, e que a *coisa*, evidentemente ao se reduzir ao nome, cinde-se no duplo raio divergente: o da causa em que

ela encontrou abrigo em nossa língua e o do nada ao qual abandonou sua veste latina. (Lacan, 1998b, p. 501)

Para os autores, “a verdade heideggeriana parece [...] dar acabamento à lógica deste texto” (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 111). Eles entendem que Lacan relaciona letra ao ser, de modo que “o significante heideggeriano do *ser* vem imprimir o carimbo da verdade” (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 111). Os autores se baseiam no fato de que, logo após citar Heidegger, Lacan inicia o parágrafo seguinte desta maneira: “Se falo da letra e do ser [...]” (Lacan, 1998b, p. 532). Essa relação realizada por Lacan entre a letra freudiana e o ser heideggeriano tem sua razão, segundo os autores, porque tanto o psicanalista como o filósofo puseram em questão todo o discurso filosófico.

Pois a letra é aquela de Freud, isto é, de uma potência “subversiva” a respeito da filosofia inteira, e o ser é aquele de Heidegger, isto é, da empreitada de destruição [...] da ontologia. (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 138)

De fato, em seu seminário de 1955-56 sobre as psicoses, Lacan chega a comentar a importância do verbo *ser* e a maneira que Heidegger o trabalha, dado que este é um verbo que apresenta grande complicação.

Não podemos esgotar tudo o que nos é proposto em torno da análise deste verbo ser, pelos filósofos que centraram a meditação deles em torno da questão do *Dasein*, e especialmente o Sr. Heidegger, o qual começou a encará-lo sob o ângulo gramatical e etimológico [...]. O Sr. Heidegger dá muita importância ao significante, ao nível da análise da palavra e da conjugação como se diz correntemente, digamos mais exatamente da declinação. Em alemão como em francês, esse famoso verbo ser está longe de ser um verbo simples, e mesmo de ser apenas um verbo. (Lacan, 1988, p. 338)

A posição que Heidegger ocupa no texto *A Instância da Letra...* é a de ser evocado “como aquele de quem é preciso ‘falar’, porque é ele que, de maneira exemplar, fala” (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 111). Contudo, argumentam os autores que, não se prestando a um uso ou a uma leitura, a evocação de Heidegger na verdade visa aludir à tradução que Lacan fez de seu texto *Logos*, publicado um ano antes do artigo que está em questão.

Ao citar o nome de Heidegger, Lacan estaria, segundo os autores, invocando a forma como se desenvolve o texto heideggeriano: a tradução que visa trazer à luz o sentido

originário (grego) de palavras como *logos*, *legen* e *alétheia*, o que implica numa decifração do impensado e do intraduzível.

Tomando Heidegger como modelo, Lacan justifica, dizem os autores, o modo como ele próprio trata os textos freudianos: em seu retorno a Freud, Lacan esforça-se por traduzi-lo em sua originalidade e, traduzindo-o, extrapola os limites do próprio texto, como é o caso ao buscar uma articulação entre Freud e Saussure.

[...] na violência feita por Lacan ao texto freudiano, no arbitrário aparente ou na liberdade do tratamento ao qual o submete, não há exagero em reconhecer o jogo do próprio modelo heideggeriano. (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 145)

Ao articular *letra* e *ser*, Lacan enfatiza a significância do verbo quando se diz que “o desejo *é*”, “o sintoma *é*”. O primeiro dizendo respeito à falta da presença; o segundo, à presença da falta. Presença e ausência; desvelamento e velamento. *Logos* e *alétheia*.

Trata-se aqui daquele ser que só aparece no lampejo de um instante no vazio do verbo ser, e eu disse que ele formula sua questão ao sujeito. Que significa isso? Ele não a coloca *diante* do sujeito, pois o sujeito não pode vir para o lugar onde ele a coloca, mas coloca-a *no lugar* do sujeito, ou seja, nesse lugar, ele coloca a questão *com* o sujeito [...] (Lacan, 1998b, p. 524)

Mas, antes de darmos continuidade ao que viemos expondo, vamos nos situar quanto ao *Logos* heideggeriano. O filósofo inicia sua análise pelo sentido comumente dado à palavra.

Desde a Antiguidade, interpretou-se o Λόγος de Heráclito das maneiras mais diversas: ora, como *Ratio*, ora, como *Verbum*, ora como lei do mundo, ora como o que é lógico e a necessidade de pensamento, ora como sentido, ora como razão. Sempre de novo um convite à razão insiste, como o parâmetro de todo fazer e deixar de fazer. Mas o que poderá a razão se, junto com a des-razão e a anti-razão, ela se mantém no patamar de uma mesma negligência? Ou seja, da negligência, que se esquece de pensar de onde provém a essência da razão e de se empenhar por seu advento? (Heidegger, 2002, p. 184)

Logos vem de λέγειν, que significa dizer e falar, mas seu sentido mais originário é “de-por e pro-por que recolhe a si e o outro” (Heidegger, 2002, p. 184). Daí Heidegger se pergunta: como λέγειν, de de-por e pro-por, passou a significar falar e dizer? De-por e pro-por “diz prostrar uma coisa, deixando-a disponível num conjunto com outras coisas” (Heidegger, 2002, p. 186). Assim, λέγειν deixa disposto num conjunto o real, preservando-o no desencobrimento e no recolhimento. Nesse dispor-se, dizer e falar vigoram.

Assim, o falar da Linguagem, que vige no λέγειν como *legen*, como de-por e pro-por, não se determina nem pela voz, articulação de sons, nem pela significação, articulação de referências semânticas. De há muito que expressão e significação valem, como manifestações, que, sem discussão, formam aspectos característicos da Linguagem. Mas nem tocam no âmbito em que acontece a moldagem originária da Linguagem, nem têm condições de determinar-lhe as características principais. (Heidegger, 2002, p. 188)

Então, “Λόγος é postura recolhedora e nada mais” (Heidegger, 2002, p. 190). Aos homens cabe ver e ouvir o *logos* numa postura mais originária do que escutar sons ou visualizar cores. Não se trata, portanto, de mera apreensão. O *logos*, em si mesmo, “é *simultaneamente* des-velar e velar. É a ἀλήθεια” (Heidegger, 2002, p. 195), a verdade que se revela.

Mas, alerta-nos Heidegger, essa reunião num conjunto não é a mesma coisa que uma síntese, uma cópula ou uma ligação. Tampouco é um simples ajuntamento ou a nivelção das oposições. É o aparecimento do ser dos entes que, no entanto, permanece encoberto no esquecimento, pela própria transformação do conceito de *logos*.

Pensado como a postura recolhedora, δ Λόγος seria a essência da saga, pensado de modo grego. Linguagem seria saga. Linguagem seria: deixar dis-por-se recolhedoramente o vigente em sua vigência. (Heidegger, 2002, 201)

Portanto, *logos* tem o sentido de tornar manifesto o ser pela linguagem que o revela, deixa e faz ver o fenômeno por si mesmo. Como *alétheia*, descobre a verdade do ser do ente, sem, contudo, dissipar o encobrimento. “Pensemos que ‘ser’ significa originariamente ‘vigência’ e ‘vigência’ significa adiantar-se e perdurar no des-encobrimento da verdade” (Heidegger, 2002, p. 203).

Alétheia é des-encobrimento. Mas, “des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento” (Heidegger, 2002, p. 229). E encobrimento está ligado a esquecimento. O encobrimento encobre-se, digamos assim.

O vigente desaparece de tal forma no encobrimento que, nesse encobrimento, eu mesmo me mantenho encoberto enquanto aquele para quem o vigente se retrai. [...] No esquecimento não é somente uma coisa que nos escapa. O próprio esquecer se encobre e isso de tal maneira que se encobrem tanto nós mesmos como nossa relação com o que se esquece. (Heidegger, 2002, p. 234)

Tal entendimento do esquecimento funda a compreensão lacaniana de um esquecimento sem volta do recalcado como sendo um recalque bem sucedido.

A integração na história comporta evidentemente o esquecimento de um mundo inteiro de sombras que não são levadas à existência simbólica. E se essa existência simbólica é bem sucedida e plenamente assumida pelo sujeito, não deixa nenhum peso atrás dela. Seria preciso fazer intervir então noções heideggerianas. Há em toda entrada do ser na sua habitação de palavras uma margem de esquecimento, uma *λήθη* complementar de toda *ἀλήθεια*. (Lacan, 1986, p. 222-223)

Heidegger nos ensina a entendermos “descobrimento e encobrimento, não enquanto dois acontecimentos distintos e reunidos por uma simples ordem sucessiva, mas como um e o mesmo acontecimento” (2002, p. 238). Do mesmo modo, sobre o surgimento daquilo que vigora e se encobre, diz Heidegger que “surgir é, como tal, a cada vez já uma tendência para fechar-se. Surgir resguarda-se nesse fechar” (2002, p. 239). O que seria isso, senão a própria *pulsão do inconsciente*?

O inconsciente, sendo estruturado como uma linguagem, é falado a partir do desejo que o anima. Mas o desejo, em si mesmo, não se mostra, senão pelo sintoma. “É a verdade do que esse desejo foi em sua história que o sujeito grita através de seu sintoma” (Lacan, 1998b, p. 522). Daí que o desejo é *a verdade*, no sentido do *logos* heideggeriano. E essa “verdade, nós a recalamos” (Lacan, 1998b, p. 525).

[...] o desejo é, de fato, pensado e compreendido dentro de uma ontologia geral e pensado, no fim das contas, segundo as oposições clássicas: ausência/presença, manifestação/recolhimento, etc. Sem dúvida, o desejo não é para ser pensado *como* a verdade. O desejo é a verdade [...]. (Nancy e Lacoue-Labarthe, 1991, p. 150)

Esse movimento de ocultação/desvelamento tem sua correspondência máxima, segundo Nancy e Lacoue-Labarthe, nos conceitos de metáfora/metonímia que Lacan desenvolve no artigo *A Instância da Letra...*. Para os autores, “não é de se espantar, então, no processo final da literalização (da apresentação) de se ver a metáfora, porque ela se anula ao se redobrar, levar a melhor sobre a metonímia” (1991, p. 154).

Os conteúdos do inconsciente não nos fornecem, em sua enganosa ambigüidade decepcionante, nenhuma realidade mais consistente no sujeito do que o imediato; é da verdade que eles extraem sua virtude, e dentro da dimensão do ser [...]. (Lacan, 1998b, p. 522)

É verdade que Lacan, nesse texto, não emprega em momento algum a palavra *alhéteia*, e refere-se uma única vez ao *logos* somente em relação a Freud quanto ao desenvolvimento de sua teoria. Mas Lacan, de fato, não somente reconhecia a correção com que estes termos foram tratados por Heidegger, mas também os considerava para compreender a natureza do inconsciente e seus processos.

[...] quando nos dispomos a entender a maneira como Martin Heidegger nos revela na palavra *alethés* o jogo da verdade, só fazemos redescobrir um segredo em que esta sempre iniciou seus amantes, e a partir do qual eles sustentam que é ao se ocultar que ela *mais verdadeiramente* se oferece a eles. (Lacan, 1998b, p. 24)

Todo o desenvolvimento da teoria de Lacan parte do princípio que é a linguagem o que faz do homem um sujeito. A relação do sujeito com o Outro é a própria experiência da linguagem, visto encontrar-se no Outro os significantes que sustentam sua história subjetiva. Na linguagem encontramos a própria revelação do sujeito. Assim, é perfeitamente compreensível Lacan afirmar que

essas revelações, que o homem encontrava até então no real – no real onde aquilo que se revela é, aliás real – pelo real que o desloca, ele vai buscá-las no *logos*, isto é, no nível de uma articulação significante. (Lacan, 1992a, p. 51)

Portanto, para Lacan, o Outro é “o *logos* encarnado, isto é, do Outro como precisamente marcado pelo verbo” (Lacan, 1999, p. 464-465). Mas Lacan não está falando do *logos* da mesma maneira que o faz Heidegger.

O Outro da linguagem originária de Heidegger, ou seja, o *Logos* de Heráclito, não se identifica com o Outro da linguagem de Lacan, ou seja, com a Ordem simbólica. [...] Conceito de origem científica, a Ordem simbólica visa apenas o nível ôntico (a ordem dos entes como entes) das coisas, incluindo o *parlêtre* ele mesmo. Do mesmo modo, conceber a verdade como “causa” no sentido aristotélico da palavra, como o faz Lacan em *A Ciência e a Verdade*, é similarmente uma diligência completamente ôntica. (Richardson, 1991, p. 197. A tradução é nossa.)

Entretanto, “o esforço heideggeriano não se opõe ao pensamento de Lacan, mas ele é bastante complementar, interrogando, como se faz, o Outro ontológico do Outro ôntico de Lacan, e sobretudo a diferença entre os dois” (Richardson, 1991, p. 198. A tradução é nossa.). Afinal, “a perspectiva ontológico-diferencial de Heidegger oferece-nos outra maneira de

conceber as coisas quando é necessário falar de maneira filosoficamente compreensível do grande Outro barrado como barrado, ou da castração simbólica” (Richardson, 1991, p. 198.

A tradução é nossa.). E Richardson propõe, então, uma leitura diferente dos três registros de

Lacan:

De minha parte, proponho à vossa reflexão que ponha em correlação o real de Lacan com *léthé*, e o simbólico e o imaginário com a *alétheia* como mundo revelado (nomeado frequentemente “a realidade”), ou seja constituído na ordem de representação com as coisas que se encontram. Na qualidade de estruturado, este mundo é organizado pela Ordem Simbólica que ele mesmo é projetado pelo entendimento no esclarecimento do mundo pelo *Dasein*. Todo saber inconsciente é encontrado. Mas o *léthé* comporta um outro saber, o saber do impossível a representar. (1991, p. 198-199. A tradução é nossa.)

O sujeito cindido entre a verdade e o saber, tendo de responder se age conforme seus desejos. O sujeito que tem de reconhecer que, quando fala de si, ele não é idêntico àquele de quem ele fala. O sujeito que não coincide com seus pensamentos. Esse é o sujeito do inconsciente, de quem a psicanálise tenta dar conta.

Que a verdade seja o desejo de saber, e nada mais, evidentemente só serve para nos fazer questionar precisamente isto: e se houvesse uma verdade antes? Todos sabem que é esse o sentido do *deixar ser* heideggeriano. Haverá alguma coisa a *deixar ser*? É nesse sentido que a psicanálise traz uma contribuição.

Para dizer que, com efeito, existe alguma coisa que se poderia *deixar ser*. Só que ela intervém nisso. E intervém de um modo que nos interessa, para além do limiar atrás do qual se detém, na medida em que ela faz com que nos interroguemos sobre o que se passa com o desejo de saber. (Lacan, 2008, p. 205)

4.5 – Uma Questão de Estilo?

Feitas essas excursões teóricas, resta-nos, agora, colocar Heidegger e Lacan lado a lado e compararmos o estilo de ambos, já que “o estilo é o próprio homem” (Lacan, 1998b, p. 9). Muito se diz sobre o estilo de Heidegger. E também sobre o de Lacan.

De Heidegger, diz-se, por exemplo:

Nunca, ao fim de uma preleção, livro ou ensaio de Heidegger, pensamos finalmente conhecer a sua opinião. Suas respostas às questões invariavelmente levantam questões ainda mais profundas, questões que propulsionam seu pensamento. As questões apontam para além dos confins de uma obra em particular. Suas obras freqüentemente terminam com uma questão, ou uma citação, por exemplo, de Hölderlin, cuja obscuridade torna-se praticamente uma questão. Isto ajuda a explicar o fascínio por Heidegger, assim como sua dificuldade. (Inwood, 2002, p. xvi)

Além dessa dificuldade interna aos textos de Heidegger, de um movimento circular e da ausência de respostas taxativas, pontuais, há ainda, como fator complicador, o modo como ele empreende e emprega sua linguagem. Porém,

a dificuldade não reside tanto na estranheza provocada pelos neologismos e pelos usos inesperados de palavras corriqueiras feitos pelo filósofo mas sobretudo porque a linguagem filosófica de Heidegger é uma busca e não um sistema. Desse modo, a consistência do vocabulário de Heidegger encontra-se bem mais na radicalidade de suas questões filosóficas do que num uso coerente das palavras e conceitos. (Schuback *in* Inwood, 2002, p. xxv)

Não só na leitura de seus textos, mas também na audição de seus seminários e conferências encontramos essa dificuldade e esse fascínio, como nos relata, por exemplo,

Medard Boss:

[...] ouve-se freqüentemente, ainda hoje, a pergunta que participantes dos seminários da época ousavam dirigir diretamente a M. Heidegger, ou seja: por que ele não procurava dizer as coisas em um alemão comum, compreensível. Toda vez a resposta do pensador era: sempre só podemos dizer como pensamos e pensar como falamos. Se, pois, o fundamento essencial de uma coisa – e seja ela o próprio ser-homem – resultar na experiência de um novo pensar e ver em outra significação, então isso exige também um novo dizer, de acordo com ela. [...]

Diante de tais – para a época – enormes dificuldades de comunicação, o mais estranho dos Seminários de Zollikon pode ter sido que jamais Martin Heidegger ou qualquer seminarista quisesse desistir deles. Tenazmente, mestre e alunos da primeira hora esforçaram-se através dos anos em direção a um mútuo encontro. (1987, p. 13-14)

Os textos do “segundo Heidegger”, por tratar do Ser na reunião da quadratura (céu e terra, deuses e mortais), da serenidade como postura diante da técnica e de aproximar linguagem e poesia, são considerados por muitos como

uma volta ao paganismo dos poetas, uma postura espiritual anterior ao surgimento do pensamento filosófico e científico, essencialmente religiosa e antiluminista, embora claramente distinta daquela baseada na Bíblia. (Loparic, 1990, p. 206)

Lacan, assim como Heidegger, conta com relatos apaixonados sobre suas exposições orais, mesmo que, muitas vezes, incompreensíveis. Ele, inclusive, foi reconhecido para além do meio psiquiátrico e psicanalítico, tendo sido convidado para programas de rádio e de televisão. Contudo, o que se diz de sua obra é que “seu estilo preciosista, as citações eruditas e as referências à lingüística, matemática, lógica e topologia serviram para taxá-lo de

rebuscado, hermético e difícil” (Cesarotto e Leite, 2001, p. 68). Além disso, suas produções são julgadas

como um *corpus* presumidamente esotérico e inacessível, por certos aprendizes clínicos. Fantasmas amplamente reforçados pelo mito do tesouro teórico enterrado na obra ainda inédita de Lacan. (Dor, 1989, p. 9)

Lacan é foco, ademais, de comentário bem ao estilo do próprio Lacan: irônico. Sobre suas formulações finais, diz-se que “além de cair numa retórica lingüística barroca, que faz Nostradamus parecer óbvio, Lacan gostava de utilizar fórmulas algébricas que davam às suas obras a clareza de um poço de piche” (Osborne, 2001, p. 162).

Esse hermetismo proporcionado pela obscuridade de suas concepções e a falta de publicação das suas “obras completas” acabam por permitir

o culto iniciático da reverência lacaniana, onde conceitos, expurgados de suas conotações teóricas, são doutamente convocados para ornamentar insípidas perorações escolásticas, ou então selvagememente brandidos sob a forma de navalha interpretativa. (Dor, 1989, p. 9)

Apesar das dificuldades, é certo que, como Heidegger, Lacan arrebanhou muitos ouvintes, leitores e seguidores. Lacan também travou importantes diálogos e debates com grandes nomes da filosofia e da psicanálise européias. Entretanto, é preciso entender o que leva a obra de Lacan apresentar-se tão obscura:

Esta tem várias causas. Ele trata de assuntos difíceis, sobre os quais ele avança lentamente, voltando sobre seus passos quando encontra um impasse. [...] Além disso, para ele é conveniente que a verdade seja “meio-dita”, para que o “saber” não se torne obstáculo para a descoberta da “verdade” do inconsciente. [...] Uma outra causa da obscuridade é sua dificuldade em abandonar os sentidos usuais das palavras, ainda que tenha lutado para lhes dar uma significação inédita. Um conceito pode mudar várias vezes de sentido no decurso de uma obra [...]. Essa incapacidade de Lacan de renunciar às concepções que ele próprio denuncia torna, às vezes, indecível o sentido de suas proposições. Essa incapacidade é, em si mesma, um enigma. (Diatkine, 1999, p. 19-20)

Muitos registros semelhantes aos citados, seja como crítica ou como desconcerto, são encontrados nas introduções das obras dos comentadores de Lacan. Mesmo Heidegger teceu um breve comentário sobre o estilo de Lacan – certamente num tom negativo – em uma carta endereçada a Boss, datada de 4 de dezembro de 1966: “Com certeza o senhor recebeu também o grosso livro de Lacan (*Écrits*). Pessoalmente não consigo, no momento, ler este texto

evidentemente barroco” (Heidegger, 2001, p. 291). Entretanto, tal comentário não nos autoriza a afirmar que Heidegger não tenha lido posteriormente a obra de Lacan ou parte dela, como alguns acreditam (por ex: Roudinesco, 1994, p. 302; Matteo, 2003, p. 13-14).

Nessas breves referências já podemos reconhecer certa semelhança entre Heidegger e Lacan, no que diz respeito ao acolhimento do modo como esses autores transmitem suas idéias. Ambos são considerados difíceis porque tratam de questões complexas. Ambos cunham palavras novas ou dão novos significados a velhas palavras. Ambos decepcionam porque não oferecem respostas prontas. Ambos apresentam um pensar em constante construção e, por isso, “dão voltas”. Ambos são condenados por seu obscurantismo. Ambos são acusados de esoterismo. O estilo de ambos parece propiciar a criação de “seitazinhas” em torno de seus nomes.

Todavia, Bairrão argumenta que reduzir o estilo de Lacan a mera excentricidade é uma maneira gratuita de explicar seus escritos. Seu estilo tem uma função: a “necessidade de provocar efeitos de formação” (Bairrão, 1996, p. 24). Tal objetivo justifica que “boa parte das dificuldades impostas ao leitor derivam da inclusão de procedimentos de redação que visam a formação analítica” (Bairrão, 1996, p. 25). Nas palavras do próprio Lacan: “toda a nossa retórica visa a atingir o efeito de formação que, no entanto, é-nos preciso levar-lhe” (1998b, p. 731). Longe de trazer um discurso universitário, carregado de significados, Lacan ancora-se na própria estrutura do inconsciente, na dimensão significante da linguagem que diz que “nossa mensagem nos vem do Outro” (Lacan, 1998b, p. 9).

[...] é claro que seu “artifício”, sua estranheza e seu “esoterismo”, tudo isso, enfim, não deixa de ter relação com as condições de seu exercício pedagógico: tendo de ensinar a teoria do inconsciente a médicos, analistas e analisandos, Lacan lhes dá, na retórica de sua palavra, o equivalente em mímica da linguagem do inconsciente, que é, como todos sabem, em sua essência última, “Witz”, trocadilho, metáfora, fracassada ou bem sucedida: o equivalente da experiência vivida em sua prática, seja ela de analista ou de analisado. (Althusser, 1985, p. 59)

Em Heidegger também não encontramos um discurso que poder-se-ia simplesmente classificar como prolixo. Nele há, igualmente, uma função: a de questionar e, no caminho do

questionamento, novas questões são levantadas. Assim, a dificuldade em ler Heidegger reside no fato de ele estar sempre a caminho. Por isso, Heidegger preferia se denominar “pensador” a “filósofo”, já que não explicava nada, apenas questionava. Nesse questionar, Heidegger pretendia resgatar “a lembrança do ser e nada além disso” (1991, p. 39). A essência das suas questões está em deixar “que o ser – seja” (1991, p. 40). Por essa razão, seu pensar “trabalha na edificação da casa do ser” (1991, p. 40).

No estilo dos dois, o que está sendo dito é o que deve ser dito por si mesma: a linguagem.

Stein propõe uma analogia entre a forma como Lacan e Heidegger desenvolveram seus textos e suas idéias, não para encontrar pontos de concordância entre seus conceitos e colocações, mas para traçar um paralelismo entre as estratégias de produção dos dois autores, que ele caracteriza como uma *anamorfose*.

A anamorfose é uma arte de inverter e interpretar, mas é através desta operação que se produz uma profundidade e uma complexidade que passa para o texto dos dois autores. Eles se tornam oraculares, porque não exibem claramente e talvez nem tenham consciência dela, a *ação* da anamorfose. Mas um certo efeito de surpresa e até de incompreensão é o que os textos, assim produzidos, querem suscitar. Não são autores difíceis, são antes cifrados. (Stein, 1997, p. 124)

Stein inicia considerando que “Lacan e Heidegger são dois dinossauros em seus respectivos campos de pensamento” (1997, p. 121), o que já nos indica que ele os iguala em termos de importância e força influenciadora na formação cultural e intelectual contemporânea. Em linhas gerais, as concordâncias encontradas por Stein na maneira como os dois autores realizam suas interpretações são:

- Lacan e Heidegger partiram de métodos já estabelecidos, mas que se transformam após as análises que efetuaram e, com isso, promoveram uma originalidade e instauraram um novo paradigma para a psicanálise e para a filosofia, respectivamente, e, assim, estabeleceram novos referenciais teóricos;

- Ambos trabalharam em cima de textos já escritos, mas não lidaram com eles de maneira ortodoxa, o que trouxe inovações revolucionárias, denunciando a inventividade de cada um;

- Lacan e Heidegger preocuparam-se unicamente com a coisa mesma e, por essa razão, as interpretações que realizaram não seguem parâmetros e regras comuns. Por isso fizeram *teoria da teoria* e produziram um universo conceitual radicalmente novo que aponta para o não-dito nos autores que escolheram trabalhar;

- Por terem feito uma releitura dos autores escolhidos para análise, Lacan e Heidegger falaram constantemente em retorno: Lacan a Freud e Heidegger aos fundamentos da metafísica. Nesse retorno, os dois empreenderam uma desconstrução, o que acaba por caracterizar a análise de ambos como uma *inversão* em busca de outra perspectiva, outro ângulo para compreender a coisa mesma. Nessa operação, tanto Lacan quanto Heidegger puseram sob suspeita os autores interpretados, passando a falar deles o que eles próprios não disseram em seus textos;

- Os temas abordados adquiriram uma nova linguagem, mais ampla, e, por isso, criaram dificuldades de articulação. Em conseqüência, aqueles que conseguem assimilá-la tornam-se intérpretes e discípulos, numa adesão teórica quase dogmática, o que colabora para a difusão das obras de Lacan e Heidegger.

Stein comenta, ainda, que “a passagem do milênio é heideggeriana, sem dúvida alguma, e o próximo século se ocupará muito em estudar a obra heideggeriana” (1997, p. 134). Será esse também o destino de Lacan no campo da psicanálise? Afinal, como assinala Stein, o conjunto da obra de Heidegger finalmente está sendo publicado. O mesmo ocorre com Lacan; muitos de seus textos encontram-se inéditos, e alguns deles circulam em versões “piratas”. Stein não levanta essa questão, mas este pode ser mais um ponto em comum entre o filósofo alemão e o psicanalista francês.

Cesarotto e Souza Leite (2001, p. 73) noticiam que Lacan sempre afirmava que “não me repito, mas sempre digo o mesmo”, referindo-se ao seu retorno à psicanálise, mas, logicamente, criando algo novo dessa releitura. Heidegger, ancorando-se numa anedota sobre Sócrates³, também dizia que se esforçava em “dizer o mesmo do mesmo” (2001, p. 51) para encontrar o pensamento originário, essencial e radicalmente novo em sua significação. Estaremos diante de mais uma concordância de estilo entre os dois pensadores?

Certamente Heidegger e Lacan não dizem a mesma coisa porque a filosofia fala de um outro lugar, do ontológico, enquanto que a psicanálise fala a partir do contexto clínico com vistas a sistematizar uma teoria científica. As manifestações inconscientes são modos-de-ser possíveis ao ente *Dasein*, portanto necessitam de uma compreensão a partir das situações cotidianas e particulares. Não é possível igualar o inconsciente ao oculto, ao nada, à errância por estes serem do âmbito da possibilidade da presença dos entes no seu todo na relação do *Dasein* com a clareira do Ser. No máximo, tais fenômenos ontológicos podem ser vistos como o fundamento das experiências concretas dadas inconscientemente. Se pensarmos na angústia existencial, que expõe o ente humano à sua fragilidade, não querer saber da dor estaria ligado a não querer saber da morte. Assim, no contato com a angústia o esquecimento pode se estabelecer, enquanto ocultamento. É onde se pode, talvez, situar a manifestação inconsciente que se revela nos registros real, simbólico e imaginário.

³ “Um sofista muito viajado pergunta a Sócrates: ‘Você continua aí dizendo sempre a mesma coisa? Você torna as coisas fáceis para você’. Sócrates responde: ‘Não, vocês sofistas é que facilitam, porque vocês sempre falam as coisas mais novas e supernovas e sempre outra coisa. Mas o difícil é dizer a mesma coisa e o mais difícil ainda: dizer a mesma coisa do mesmo.’” (Heidegger, 2001, p. 51)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A questão que este estudo se propôs a responder foi: uma aproximação entre Heidegger e Lacan é possível? A partir da teoria da linguagem que ambos oferecem – o primeiro sob o ponto de vista ontológico de que é ela a doadora de sentido do ser ao *Dasein*, e o segundo tomando-a como aquela que estrutura o sujeito do inconsciente e faz emergir significações – reconhecemos, de início, que a resposta à questão parece ser afirmativa, pelo menos em alguns aspectos. Afinal, ambos tomam a linguagem como condição de abertura ao homem e seu mundo para alcançar a verdade sobre si mesmo.

Entretanto, os âmbitos a que cada um dos autores pertence são diferentes, bem como seus objetivos para os questionamentos que empreenderam. Portanto, essa aproximação só se torna possível se não os considerarmos como um subordinado ao outro, ou um em continuidade ao outro, ou, ainda, colocando-os num nível de igualdade.

De início, reconhecemos que este estudo caracteriza-se por apresentar duas unilateralidades. A primeira diz respeito à intenção de aproximar Lacan de Heidegger, e não o contrário. Em princípio, essa escolha se justifica porque Lacan, explicitamente, cita Heidegger. Mesmo quando já não mais se baseia no pensamento do filósofo, Lacan ainda faz alguma referência a seu nome.

Por outro lado, na hierarquia da construção do conhecimento, a filosofia vem antes da ciência, o que quer dizer que ela constitui a base para o desenvolvimento de uma teoria e de uma prática científicas. Nada mais natural, nesse contexto, do que aproximar Lacan de Heidegger, e não o inverso. O próprio Lacan nos autoriza a isso, na medida em que ele não reivindica a si o título de filósofo, sendo até mesmo contrário a essa designação para si e para a psicanálise e, se lança mão do currículo filosófico, é tão somente para, num diálogo da psicanálise com a filosofia, fortalecer o *status* científico da primeira.

A segunda unilateralidade está na consideração em buscar por pontos de concordância entre os autores, sem a preocupação de levantar os pontos de divergência. Isto porque a questão que guia este estudo é saber se encontramos em Lacan traços de uma ontologia regional que corresponda à proposta epistemológica heideggeriana de entendimento do homem.

Além disso, deixar de lado as diferenças é garantir a integridade das elaborações dos dois autores, quer dizer, é mantê-los pertencentes aos seus específicos campos de investigação. Obviamente, não se intenta reduzir um ao outro, nem usar um como critério de valor para negar a importância e a pertinência do outro.

As divergências ocorrem em função dos objetivos de cada um: Heidegger estava interessado na questão do Ser; Lacan, na verdade de Freud. Ou ocorrem por conta da metodologia: Heidegger parte da fenomenologia para uma hermenêutica; Lacan, ainda que apresente componentes hermenêuticos, toma de empréstimo como operadores metodológicos as matrizes lingüística, estruturalista, dialética e lógica. As divergências ocorrem, ainda, pelas interlocuções que ambos realizaram: Heidegger dialoga com a filosofia clássica, notadamente a grega e em especial com os pré-socráticos; Lacan, predominantemente com autores da filosofia, da psicologia e da psicanálise modernos e contemporâneos. Nesse aspecto, entretanto, há uma convergência entre os dois autores: em muitos de seus questionamentos,

Lacan e Heidegger iniciam por um debate com Aristóteles. Por fim, as diferenças ocorrem pela preocupação que os animou: Heidegger buscava desconstruir a metafísica que levou ao esquecimento do ser; Lacan lutava contra a domesticação por um pragmatismo alienante e adaptativo que vinha sofrendo a psicanálise. Não são, portanto, divergências, mas distinções.

Nosso estudo demonstrou, entretanto, que há muitas concordâncias entre Heidegger e Lacan, apesar de algumas opiniões em contrário. Essas concordâncias, contudo, não ocorrem em nível horizontal, como se colocássemos Heidegger e Lacan lado a lado. O filósofo e o psicanalista, definitivamente, não disseram a mesma coisa e por isso sejam concordantes.

As elaborações convergentes que os dois autores realizam não são tratadas por eles da mesma maneira e nem pelos mesmos objetivos. É certo que um ponto comum a ambos é basilar: o repúdio à objetivação do homem. Por esse repúdio, ambos questionam a legitimidade das chamadas ciências humanas e concordam que, de humanas, elas não têm nada, já que o homem é reduzido a um objeto empírico, lógico-positivo.

Uma coisa é certa: se o sujeito está realmente ali, no âmago da diferença, qualquer referência humanista a ele torna-se supérflua, pois é esta que ele corta de imediato. (Lacan, 1998b, p. 871)

[...] pois, humanismo é isto: meditar e cuidar para que o homem seja humano e não desumano, inumano, isto é, situado fora da sua essência. Entretanto, em que consiste a humanidade do homem? Ela repousa em sua essência. (Heidegger, 1991, p. 6)

Mesmo a posição do cientista é questionada, visto que, ao considerar o real como coisa concreta e distinta da experiência humana, acaba por apoiar-se numa ilusão de certezas absolutas e numa garantia de domínio de seus objetos. Nesse ponto, Heidegger e Lacan concordam que o que o cientista faz é ocultar de si mesmo uma condição básica do ser humano: a de ser arrebatado pela angústia. Aplacando a angústia, o cientista se protege de ter que reconhecer a falta de fundamento de tudo o que há, inclusive dele próprio – o nada – e também de perceber-se como ser finito, o que abala os dogmas da permanência e da constância no tempo e no espaço. Claro está que essa leitura não vale somente para o cientista, mas para todo e qualquer ser humano. Daí a manifestação dos sintomas como meio

de preservar alguma estabilidade, por mais doloroso que isso possa ser. Para seguir a leitura lacaniana, o próprio pensamento científico é um sintoma.

De fato, o que podemos depreender desse estudo é que podemos encontrar alguns elementos heideggerianos no pensamento de Lacan, mas não devemos dizer que sua teoria corresponderia totalmente à formulação de uma ontologia regional segundo a proposta heideggeriana.

Encontramos correspondência explícita na consideração da linguagem como formadora do sujeito, sendo esta compreendida com o mesmo sentido que lhe dá Heidegger, ou seja, anterior e fundadora da palavra, dos gestos, do silêncio, da escuta e de qualquer forma de expressão que leva o homem a falar e se revelar. Revelação esta, inclusive, que é a verdade do sujeito livre de qualquer adequação, sendo, portanto, uma justificativa dos modos impróprios de viver uma mentira contada de si para si mesmo.

Há uma intersecção, ainda, entre Heidegger e Lacan pelo reconhecimento deste último de uma temporalidade cíclica e estendida na experiência do sujeito com os seus sintomas e de uma espacialidade fluida na qual o sujeito transita entre os registros imaginário e simbólico, cujo limite é o real que, em última instância, revela o próprio limite da existência humana na morte.

Observamos que, ao longo de sua obra, Lacan emprega o termo fenomenologia indistintamente, ora numa alusão a Husserl, ora numa referência a Hegel. Porém, percebe-se claramente sua preocupação em compreender o fenômeno psicológico a partir dele mesmo, e para isso dialoga com importantes nomes do pensamento fenomenológico, tais como Sartre, Merleau-Ponty e Ricoeur – além do próprio Heidegger, claro – e adere a algumas de suas proposições. Nesse sentido que o método de investigação de Lacan pode ser visto como hermenêutico, já que corresponde a uma descrição-interpretativa.

Ora, essa hermenêutica, nós analistas estamos interessados nela, porque a via do desenvolvimento da significação que a hermenêutica se propõe, confunde-se, em muitos espíritos, com o que a análise chama *interpretação*. (Lacan, 1998a, p. 15)

No que concerne à clínica, esta é caracterizada por um encontro de dois sujeitos, onde o analista deve reconhecer-se como faltoso do mesmo modo que seu analisando. Por esse reconhecimento, o analista se abstém de impor-se ao sujeito como um exemplo a ser seguido e isso corresponde ao exercício do cuidado que deixa o outro entregue à responsabilidade de tornar-se por si mesmo. Com isso, o analista não “preenche” seu analisando com explicações exteriores à própria experiência do sujeito, construída a partir de situações conscientes e inconscientes vivenciadas em seu mundo circundante e que compõem sua história pessoal. Assim, o analista ajuda o analisando a reconhecer e aceitar sua falta de ser, sua origem no nada.

O modo de minha presença no mundo é o sujeito, no que, à força de se reduzir a essa única certeza de ser sujeito, ele se torna *nadificação* ativa. A continuação da meditação filosófica faz bascular efetivamente o sujeito à ação histórica transformante e, em torno deste ponto, ordena os modos configurados da consciência de si ativa através de suas metamorfoses na história. Quanto à meditação sobre o ser que chega ao seu cume no pensamento de Heidegger, ele restitui ao ser mesmo esse poder de *nadificação* – ou pelo menos põe a questão de como ele pode se reportar a ela. (Lacan, 1998a, p. 81)

Uma contribuição importante que acreditamos ter realizado, então, foi a de mostrar que a clínica lacaniana corresponde ao *éthos* *daseinsanalítico*. Longe de constituir-se como referência moral ou visar a adaptação do sujeito, a clínica lacaniana tem na linguagem o campo do existir ético. Portanto, é uma ética que se funda na relação analista-analisando, cuja responsabilidade do analista em acompanhar o analisando ao reconhecimento de si mesmo sem comandá-lo é fundamental. Assim, a relação analítica implica liberdade e comprometimento. Não responder às demandas do analisando, não sugerir, não exercer seu poder de sujeito-suposto-saber faz com que o analista *deixe* o analisando *ser*. E, com isso, promove transformações. É o cuidado construtor com o crescimento do qual Heidegger fala. E também é o resguardo, já que proporciona uma estada serena do sujeito ao levá-lo a apropriar-se de sua condição existencial de habitar a fenda e de não se totalizar na relação com o outro.

Creemos que outra contribuição significativa do nosso estudo foi ter desmistificado a crítica de Heidegger quanto ao inconsciente psicanalítico quando demonstramos que há muito mais similaridades do que se pensa entre a constituição do sujeito lacaniano e a estruturação do *Dasein* heideggeriano.

Por fim, acreditamos que nosso estudo contribui com a própria formação do analista. Em nossa pesquisa bibliográfica percebemos que são poucos os autores que se preocupam em situar o leitor quanto à elaboração das questões heideggerianas. Ou seja, Heidegger é citado como fundamento de alguns conceitos lacanianos, mas não é explicado. Parece haver uma pressuposição de que o leitor da teoria lacaniana conhece o pensamento heideggeriano. E isso não é verdade, pois, conhecer Heidegger não é uma exigência nem uma condição para formar-se analista.

Decerto essa deficiência se deva ao modelo fornecido pelo próprio Lacan. Ele mesmo cita Heidegger, e vimos que não são poucas vezes, sem explicitar o pensamento do filósofo. Talvez a única exceção seja quando ele discorre sobre *das Ding*, apresentando em detalhes o texto heideggeriano.

E mesmo os autores consultados que se preocupam em apresentar tanto a teoria de um quanto a de outro antes de estabelecer relações e tirar conclusões, estes elegem um ou outro tema para realizarem suas discussões. Não estamos dizendo que esse procedimento não seja meritório. Apenas estamos justificando que, por nosso estudo abranger um número maior de temas abordados, proporciona uma visão mais ampla das contribuições do pensamento heideggeriano às elaborações psicanalíticas de Lacan, bem como possibilita o entendimento das transformações exercidas por este nos conceitos daquele, além de uma compreensão das modificações no interior da própria teoria lacaniana.

Portanto, as aproximações que encontramos podem ser úteis para uma releitura da teoria de Lacan, tal como ele fez em relação à teoria de Freud, visando, tão somente, a uma

ampliação da atuação clínica, caso isso se mostre pertinente. E eu acredito que de fato o seja, visto haver um número razoável de pensadores filósofos e psicanalistas defendendo algumas aproximações entre Heidegger e a psicanálise num contexto mais amplo, não apenas em relação a Lacan. Quanto a esse último ponto, acreditamos que nosso estudo contribua também como uma fonte a mais de pesquisa para o estudo das relações entre Heidegger e a psicanálise, empreendido tanto por filósofos quanto por psicanalistas.

Enfim, resta uma última palavra. Se, ao longo deste trabalho, apresentei um Lacan “fenomenologizado”, pode-se dizer que o fiz seguindo de bom grado o exemplo do psicanalista J.-D. Nasio que, ao apresentar seu livro *Cinco Lições sobre a Teoria de Jacques Lacan* (1993), faz o seguinte comentário, quase num tom de desculpas:

Assim, de certo modo, é um Lacan “meu” que apresento nestas páginas. [...]
O melhor ensinamento que recebi de Lacan foi esta liberdade de tratar um autor a ponto de recriá-lo.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. (1985). *Freud e Lacan, Marx e Freud* (trad. W. J. Evangelista), 2^a ed., Rio de Janeiro: Graal.

ANÔNIMO (2007). *Michaelis – Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, São Paulo: Melhoramentos.

BAIRRÃO, J. F. M. H. (1996). *O Impossível Sujeito: implicações do tratamento do inconsciente por Lacan* (tese de doutorado em filosofia), Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

BOSS, M. (1987). “Prefácio à primeira edição”, in Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon*, São Paulo: Educ/Petrópolis: Vozes, p. 9-16.

BOSS, M. (2001). “Palavra Final”, in Heidegger, M. *Seminários de Zollikon*, São Paulo: Educ/Petrópolis: Vozes, p. 306-311.

CABAS, A. G. (1982). *Curso e Discurso da Obra de Jacques Lacan* (trad. M. L. Baltazar), São Paulo: Moraes.

CESAROTTO, O. e LEITE, M. P. S. (2001). *Jacques Lacan: uma Biografia Intelectual*, 2^a ed., São Paulo: Iluminuras.

CHECCHINATO, D. (1991). “Apresentação”, in Nancy, J.-L. e Lacoue-Labarthe, P. *O Título da Letra*, São Paulo: Escuta, p. 9-12.

CUNHA, A. G. (2001). *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*, 2^a ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- DARTIGUES, A. (s/d). *O que é a Fenomenologia?* (trad. M. J. J. G. Almeida), 7^a ed., São Paulo: Centauro.
- DIATKINE, G. (1999). *Jacques Lacan* (trad. F. F. Settineri), Porto Alegre: Artes Médicas.
- DOR, J. (1989). *Introdução à Leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem* (trad. C. E. Reis), Porto Alegre: Artes Médicas.
- FABBRINI, R. (1996). “A fala como lugar dum encontro privilegiado entre Freud, Lacan e Heidegger”, in *O Falar da Linguagem*, São Paulo: Lovise, p. 23-33.
- FERREIRA, A. B. H. (1995). *Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FERREIRA, L. S. M. (2008). *Da Ética ao Ethos Originário – um diálogo com Heidegger* (dissertação de mestrado em filosofia), Brasília: Universidade de Brasília.
- FIGUEIREDO, L. C. M. (1996). *Revisitando as Psicologias – da epistemologia à Ética das práticas e discursos psicológicos*, 2^a ed., São Paulo: Educ/Vozes.
- FREIRE, J. C. (2003). “A Psicologia a Serviço do Outro: ética e cidadania na prática psicológica”, in *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 23 n. 4, p. 12-15.
- FREUD, S. (1996). “Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise”, in *Obras Psicológicas Completas* (trad. J. Salomão), ESB vol. XXII, Rio de Janeiro: Imago (trabalho original publicado em 1933).
- GALLOP, J. (1992). *Lendo Lacan* (trad. A. M. Barreiros), Rio de Janeiro: Imago.
- GARCIA-ROZA, L. A. (1999). *O Mal Radical em Freud*, 4^a ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GILES, T. R. (1989). *História do Existencialismo e da Fenomenologia*, São Paulo: E.P.U.
- HEIDEGGER, M. (1979). “Meu Caminho para a Fenomenologia” (trad. E. Stein), in *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, p. 297-302 (trabalho original publicado em 1963).
- HEIDEGGER, M. (1981). *Todos Nós... Ninguém – um enfoque fenomenológico do social* (trad. D. M. Critelli), São Paulo: Moraes.

- HEIDEGGER, M. (1987). *Introdução à Metafísica* (trad. E. C. Leão), Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (trabalho original publicado em 1935).
- HEIDEGGER, M. (1989). “Linguagem” (trad. M. F. A. Prado, M. Arnhold e S. Capobianco), *in Daseinsanalyse* n. 7, p. 7-27 (trabalho original publicado em 1959).
- HEIDEGGER, M. (1991). *Carta sobre o Humanismo* (trad. R. E. Frias), São Paulo: Moraes (trabalho original publicado em 1947).
- HEIDEGGER, M. (1995). *Ser e Tempo* (trad. M. S. Cavalcanti), parte I, 5ª ed., Petrópolis: Vozes (trabalho original publicado em 1927).
- HEIDEGGER, M. (1996a). *Ser e Tempo* (trad. M. S. Cavalcanti), parte II, 4ª ed., Petrópolis: Vozes (trabalho original publicado em 1927).
- HEIDEGGER, M. (1996b). *Conferências e Escritos Filosóficos* (trad. E. Stein), São Paulo: Nova Cultural.
- HEIDEGGER, M. (1997). “A questão da técnica” (trad. M. A. Werle), *in Cadernos de Tradução* n. 2, p. 40-93 (trabalho original publicado em 1954).
- HEIDEGGER, M. (2001). *Seminários de Zollikon* (trad. G. Arnhold e M. F. A. Prado), São Paulo: Educ/Petrópolis: Vozes (trabalho original publicado em 1987).
- HEIDEGGER, M. (2002). *Ensaio e Conferências* (trad. E. C. Leão, G. Forgel e M. S. C. Schuback), Petrópolis: Vozes (trabalho original publicado em 1954).
- HEIDEGGER, M. (2003). *A Caminho da Linguagem* (trad. M. S. C. Schuback), Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/ São Francisco (trabalho original publicado em 1959).
- INWOOD, M. (2002). *Dicionário Heidegger* (trad. L. B. de Holanda), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- JORGE, M. A. C. (2000). *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan – Vol. 1: as bases conceituais*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- JURANVILLE, A. (1987). *Lacan e a Filosofia* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KAUFMANN, P. (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e Lacan* (trad. V. Ribeiro e M. L. X. A. Borges), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KUHN, T. S. (1998). *A Estrutura das Revoluções Científicas* (trad. B. V. Boeira e N. Boeira), 5ª ed., São Paulo: Perspectiva (trabalho original publicado em 1962).
- LACAN, J. (1979). “Entrevista com Ramón Sarró”, in *Freud e a Psicanálise* (trad. M. E. V. Silva e I. Garcia), Rio de Janeiro: Salvat.
- LACAN, J. (1985a). *O Seminário. Livro 2: O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise (1954-55)* (trad. M. C. L. Penot), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1985b). *O Seminário. Livro 20: Mais, Ainda (1972-73)* (trad. M. D. Magno), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1986). *O Seminário. Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud (1953-54)* (trad. B. Milan), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1988). *O Seminário. Livro 3: As Psicoses (1955-56)* (trad. A. Menezes), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1992a). *O Seminário. Livro 8: A Transferência (1960-61)* (trad. D. D. Estrada), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1992b). *O Seminário. Livro 17: O avesso da psicanálise (1969-70)* (trad. A. Roitman), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1993). *Televisão* (trad. A. Quinet), Rio de Janeiro: Jorge Zahar (trabalho original publicado em 1974).
- LACAN, J. (1995). *O Seminário. Livro 4: A Relação de Objeto (1956-57)* (trad. D. D. Estrada), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- LACAN, J. (1997). *O Seminário. Livro 7: A Ética da Psicanálise (1959-60)* (trad. A. Quinet), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1998a). *O Seminário. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise (1964)* (trad. M. D. Magno), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (1998b). *Escritos* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar (trabalho original publicado em 1966).
- LACAN, J. (1999). *O Seminário. Livro 5: As Formações do Inconsciente (1957-58)* (trad. V. Ribeiro), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2003). *Outros Escritos* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2005a). *O Seminário. Livro 10: A Angústia (1962-63)* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2005b). *Nomes-do-Pai* (trad. A. Telles), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2007). *O Seminário. Livro 23: O Sinthoma* (trad. S. Laia), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LACAN, J. (2008). *O Seminário. Livro 16: de um Outro ao outro* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LEITE, M. P. S. (2000). *Psicanálise Lacaniana: cinco seminários para analistas kleinianos*, São Paulo: Iluminuras.
- LEMAIRE, A. (1989). *Jacques Lacan: uma introdução* (trad. D. Checchinato), 4ª ed., Rio de Janeiro: Campus.
- LOPARIC, Z. (1990). *Heidegger Réu - Um Ensaio sobre a Periculosidade da Filosofia*, Campinas: Papirus.
- LOPARIC, Z. (1994). “Prefácio” in FIGUEIREDO, L. C. *Escutar, Recordar, Dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: Educ/Escuta, p. 11-29.
- LOPARIC, Z. (1995). *Ética e Finitude*, São Paulo: Educ.

- LOPARIC, Z. (2001). “Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”, in *Natureza Humana*, v. 3 n. 1, p. 91-140.
- MATTEO, V. (2003). “Heidegger e Freud: clareira e cegueira?”, in *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 10 n. 13-14, p. 9-21.
- MICHELAZZO, J. C. (1999). *Do Um como Princípio ao Dois como Unidade*, São Paulo: Fapesp/Annablume.
- MICHELAZZO, J. C. (2000). “Heidegger e a questão da técnica moderna”, in Castro, D. S. P.; Ázar, F. P.; Piccino, J. D. e Josgrilberg, R. S. *Fenomenologia e Análise do Existir*, São Bernardo do Campo: Umesp/Sobraphe, p. 97-116.
- MILNER, J.-C. (1996). *A Obra Clara: Lacan, a ciência, a filosofia* (trad. P. Abreu), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MORA, F. (1996). *Dicionário de Filosofia* (trad. R. L. Ferreira e A. Cabral), São Paulo: Martins Fontes.
- NANCY, J.-L. e LACOUÉ-LABARTHE, P. (1991). *O Título da Letra* (trad. S. J. de Almeida), São Paulo: Escuta.
- NASIO, J.-D. (1989). *Lições Sobre os 7 Conceitos Cruciais da Psicanálise* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NASIO, J.-D. (1993). *Cinco Lições Sobre a Teoria de Jacques Lacan* (trad. V. Ribeiro), Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- NUNES, B. (1992). *Passagem Para o Poético*, 2ª ed., São Paulo: Ática.
- OLIVEIRA, C. (2006). “A Ciência e a Angústia”, in *Revista do Departamento de Psicologia - UFF*, v. 18 n. 1, p. 29-38.
- OSBORNE, R. (2001). *Freud para Principiantes* (trad. A. Cardoso), 7ª ed., Rio de Janeiro: Objetiva.

- PÖGGELER, O. (1986). *El Camino del Pensar de Martin Heidegger* (Trad. F. D. Pajuelo), Madrid: Alianza Editorial.
- PORGE, E. (1998). *Psicanálise e Tempo: o tempo lógico de Lacan* (trad. D. D. Estrada), Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- RAFFAELLI, R. (2006). “Convergências Entre Freud e a Fenomenologia: um Olhar Interdisciplinar”, in *Interthesis*, v. 3 n. 1, p. 1-11.
- RAMOS, F. P. (2005). *Teoria Contemporânea do Cinema*, São Paulo: Senac.
- RICHARDSON, W. J. (1991). “La vérité dans la psychanalyse”, in COLLECTIF. *Lacan avec les Philosophes*, Paris: Albin Michel, p. 191-200.
- RICHARDSON, W. J. (2003). “Heidegger and Psychoanalysis?”, in *Natureza Humana*, v. 5 n. 1, p. 9-38.
- ROUDINESCO, E. (1994). *Lacan: Esboço de uma Vida, História de um Sistema de Pensamento* (trad. P. Neves), São Paulo: Cia. das Letras.
- SAFRANSKI, R. (2000). *Heidegger - Um Mestre da Alemanha Entre o Bem e o Mal* (trad. L. Luft), São Paulo: Geração Editorial.
- SALES, L. S. (2004). “Linguagem no *Discurso de Roma*: Programa de Leitura da Psicanálise”, in *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 20 n. 1, p. 049-058.
- SANTOS, Í. P. A. (2000). *Teoria dos Sonhos em Medard Boss* (dissertação de mestrado em psicologia), São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.
- SCHUBACK, M. S. C. (2002). “Nota à edição brasileira”, in Inwood, M. *Dicionário Heidegger*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. xxv.
- SIMANKE, R. T. (2005). “Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas”, in *Natureza Humana*, v. 7 n. 1, p. 9-58.
- SOUZA, A. M. (1988). *Uma Leitura Introdutória a Lacan (exegese de um estilo)* 2ª ed., Porto Alegre: Artes Médicas.

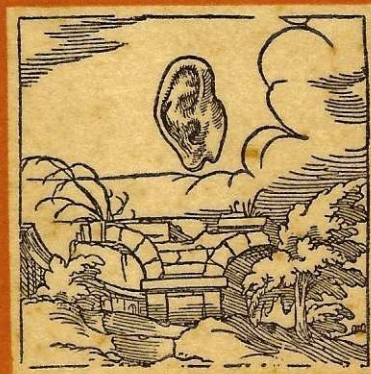
- SPANOUDIS, S. (1981). “Apresentação: a todos que procuram o próprio caminho”, in Heidegger, M. *Todos Nós... Ninguém – um enfoque fenomenológico do social*, São Paulo: Moraes, p. 9-22.
- STEIN, E. (1979). “Introdução ao Método Fenomenológico Heideggeriano”, in Heidegger, M. *Coleção Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, p. 85-94.
- STEIN, E. (1990). *Seis Estudos Sobre Ser e Tempo*, 2ª ed., Petrópolis: Vozes.
- STEIN, E. (1996). “Nota Introdutória” e “Nota do Tradutor”, in Heidegger, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*, São Paulo: Nova Cultural, p. 17-19 e p. 43-48.
- STEIN, E. (1997). *Anamnese: a filosofia e o retorno do reprimido*, Porto Alegre: EDIPUCRS.
- WERLE, M. A. (1997). “Apresentação”, in Heidegger, M. *Cadernos de Tradução* n. 2, p. 5.

La Psychanalyse

RECHERCHE ET ENSEIGNEMENT FREUDIENS
DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PSYCHANALYSE

1

Sur la Parole et le Langage



Presses Universitaires de France

Capa da revista *La Psychanalyse*, nº 01, publicada em 1956 e onde constam o artigo de Jacques Lacan, “Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise”, e o texto de Martin Heidegger, “Logos”, traduzido por Lacan.