

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Faculdade de Psicologia

Verdade, Errância e Linguagem
O Espaço Clínico por uma via Poética

Felipe A. Alvarenga Loberto

Orientador: Prof.º
Maximiliano Rezende
Trabalho de conclusão de curso
como exigência para graduação
no curso de Psicologia.

São Paulo
2001

Agradecimentos.

Aos meus pais, Luiz Carlos (Cacaoio) e Nielsen, por terem acreditado e investido em mim durante esses 29 anos.

Aos mestres:

Nichan Dichtchekian por acreditar, acolher e escutar, pois sem sua proposta de apresentar Bachelard, este trabalho jamais teria acontecido.

Maximiliano Rezende, Max, por deixar-Ser este trabalho e por mostrar que a liberdade é o melhor caminho.

Dulce Mara Critelli por ter apresentado o pensamento de Martin Heidegger de forma acessível.

Ao amigo, Poeta e Escritor Juliano G. Pessanha pela disponibilidade, diálogos e sua obra inquietante, que despertou em mim o possível da pergunta.

E a todos com quem me encontrei durante os anos de PUC-SP e que de uma forma ou de outra colaboraram para a realização deste trabalho.

A todos, obrigado!

Verdade, Errância e Linguagem
O Espaço Clínico por uma via Poética

Felipe A. Alvarenga Loberto

Orientador: Prof^o Maximiliano Rezende

Resumo

Ao participar de um grupo de estudos sobre “A Poética do Espaço” de Gaston Bachelard, uma questão se abre: para Bachelard a metáfora não merece um estudo fenomenológico. No entanto, o autor usa a poesia para apresentar o homem em seu modo de habitar o mundo. Mas, não seria a poesia uma metáfora? Para Bachelard o poema é constituído por imagens e não por metáforas. Deste modo, muitas questões se abriram.

Para tentar responder sobre a crítica à metáfora de Bachelard, procurou-se buscar argumentos que viabilizassem esta crítica.

Encontrou-se em Heidegger a possibilidade de fazê-la. Para isso este trabalho busca compreender a questão da verdade em Heidegger, no sentido de deslocar a verdade do ditame cientificista. Posteriormente, adentra-se ao universo da linguagem onde o autor anuncia ser esta a “Morada do ser”. Para Heidegger, o Homem (Ser-Aí), expressa através da linguagem a fala silenciosa do Ser. Desta forma se anuncia um modo de habitar o mundo: o poético.

Com estas referências, buscam-se expressões e possíveis desdobramentos para que a clínica psicanalítica possa ser o espaço que possibilite esta via.

Palavras-chave: Bachelard, Heidegger, Metáfora, Verdade, Errância, Linguagem, Psicanálise, Poética.

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	01
<i>Metodologia</i>	07
<i>Capítulo I – Verdade e Errância</i>	11
<i>Capítulo II – A Linguagem em Heidegger</i>	40
<i>Espaço, Tempo e Linguagem</i>	48
<i>Linguagem e Responsabilidade a partir da Diferença Ontológica</i> ..	55
<i>Capítulo III – Implicações com a Clínica e Considerações Finais</i> ..	61
<i>Bibliografia</i>	70

INTRODUÇÃO

Para dar início a este trabalho, procurarei expor um pouco do trajeto que percorri até o ponto em que as questões que trago se tornaram presentes. Comecei a vida acadêmica dentro da área de biológicas, mais especificadamente na carreira de medicina veterinária. O encontro com esta área foi permeado pelo interesse colegial à biologia, química e outras matérias. Além disso, era acompanhado de uma “certeza” que “desde pequeno” me direcionava para esta realização profissional.

Foram dois anos e meio tentando entrar em uma faculdade de veterinária. Esta deveria ser uma boa faculdade federal ou estadual, não só porque o curso fosse financeiramente caro, mas porque deveria ser a “melhor”. Assim, consegui adentrar – nos idos de 1994 – na Universidade Federal Fluminense, faculdade de veterinária em Niterói no estado do Rio de Janeiro. Nesta mesma época tinha uma banda que há alguns anos “batalhava” por um espaço dentro do circuito alternativo e em meio à faculdade dividia minha vida entre ensaios e shows. Resumidamente, permaneci no curso por quase dois anos e acabei trancando a matrícula. Era estranho, pois toda a minha “certeza”, aquela que eu tinha “desde pequeno”, já não parecia tão certa assim.

Idas e vindas no mundo, algo inesperado aconteceu. Inesperado, coloco, não só porque foi uma coisa que quando dei por mim já estava acontecendo, mas sim, porque percebi algo que não havia percebido: a abertura que a vida apresenta quando realmente se está presente nela. Tentarei explicar melhor. Vivendo até então com as certezas de minha vida, algo como planejado, com tudo traçado e organizado e munido de todo o conhecimento científico – pelo menos o da área que me propus seguir – tornara-se simples a caminhada para uma realização pessoal e de meus familiares. Quando toda esta construção veio por água a baixo e todo o chão não estava mais lá, percebi realmente que todo aquele “conhecimento” e

“certeza” do que queria não me sustentavam, faziam parte da minha pessoa, mas não eram suficientes para me livrar daquela sensação que estava sentindo, eu estava ali mas também estava perdido. Estava posto à frente de tantas possibilidades de realização, muitas delas nunca pensadas, o que de certo modo era um tanto assustador. Tinha que escolher algo que de repente mudaria totalmente minha vida, ou não, todo percurso já percorrido e conhecido já estava “pré-destinado”.

Ironias do destino à parte – pois fui fazer veterinária com a idéia de quem prefere os bichos que aos humanos – adentrei à faculdade de psicologia. Era um mundo novo e desconhecido, não tinha amigos psicólogos, havia feito terapia muito pequeno quando minha mãe havia me levado mas sem maiores lembranças. No entanto, algo me abria para esta possibilidade. Não tinha a certeza da veterinária, mas eu poderia estar ali. Quando o curso começou, me deparei com as abordagens teóricas da psicologia. Não as conhecia muito bem, todas tinham sua preocupação com a cientificidade e de certo modo se propunham a estar explicando o homem e seus conflitos. Novamente, aquela coisa sem nome que não me apontava à certeza, mas um caminho, possibilitou questionar este tipo de discurso que propunha a certeza científica como via de encontro com outros homens e o mundo. Este modo de falar das coisas não me convencia, deveria haver um outro modo de se encontrar com o mundo que não fosse tão preciso.

Sendo assim, me deparei com a fenomenologia. Num primeiro momento era difícil compreender aquele dizer das coisas, ou melhor como entender a estranha proposta de “voltar às coisas elas mesmas”?

Então, além de estar cursando a matéria fenomenologia – que é colocada dentro do currículo da Faculdade de Psicologia da PUC São Paulo – me enveredei a freqüentar um grupo de estudo orientado pelo professor Nichan Dichtchekian cujo tema estava vinculado à fenomenologia. Participando do já citado grupo, sobre “*A Poética do Espaço*” de Gaston Bachelard, surgiu-me algo inquietante.

Bachelard (1957), fala do homem como o ser que saído de uma província de onde nada havia, torna o mundo um lugar habitável. O homem é um sonhador, um ser que se vê como possível e se ver em possibilidades é o exercício mais próprio daquele que se relaciona imageticamente com o mundo. Para Bachelard o homem habita as imagens e se existe uma fenomenologia que apresenta o humano mais propriamente ela é uma fenomenologia da Imaginação. Para isso o homem precisa criar espaços, esta criação se dá no sentido que surge nos modos de relação com o espaço em que o homem habita.

O espaço é sempre o espaço da casa, espaço da moradia, ou o espaço do tempo ou o espaço delimitado pelas pastagens, pela casa. Por conseguinte, as dimensões do espaço tornam-se o alto e o baixo, como também o dentro e o fora. Nessa referida obra, já se estudam imagens relacionadas com os quartos da casa (abertos, fechados) as janelas, as escadas, os vãos, os esconderijos etc. uma verdadeira topografia do imaginário.(Nunes, 1999:140).

Para expressar essa relação do homem com seu habitar, Bachelard, traz a poesia como a forma mais contundente de enunciar o sentido deste homem que habita o mundo. E em meio a sua obra o autor faz uma afirmação.

Bachelard nos traz que a figura metafórica é uma construção de segunda ordem. Ela não é merecedora de um estudo fenomenológico: *A metáfora é relativa a um ser psíquico diferente dela (...)* *A metáfora não pode ser objeto de um estudo fenomenológico. Não vale a pena.* (Bachelard, 1957:88). Mas como a metáfora, figura que propicia a poesia existir, não vale a pena? Se ela não é passível de um estudo fenomenológico, como então, usar poemas para dar veracidade à sua tese? Se não falamos mais de metáforas, do que é constituído o poema? Essas e outras questões percorreram o grupo de estudos durante toda a sua existência.

Então, como olhar a poesia? Segundo o autor, teríamos de olhar para onde está a origem daquilo que chamamos metáfora, temos que procurar o aquém metafórico, temos que olhar para as imagens, pois são elas que nos trazem todo um modo de Ser-no-Mundo. *A imagem, obra pura da imaginação absoluta, é um fenômeno do ser, um dos fenômenos específicos do ser falante.*(Bachelard, 1957:88). A imagem, presentifica a abertura das experiências do homem no mundo e ao mesmo tempo aponta para um modo de significação daquele encontro, para o sentido que aparece.

Mas falar de Ser-no-Mundo não é se referir a um outro autor, Martin Heidegger? Sim, é Heidegger quem explicita o Homem compreendido como Dasein ou Ser-o-Aí, como um Ser-no-Mundo. No entanto o sentido que Bachelard traz do habitar humano está, em nossa modesta opinião, fundado ontologicamente no Ser-Aí de Heidegger. Benedito Nunes compartilha desta compreensão e afirma:

(...) notamos que as dimensões do espaço são valorizadas em La Poétique de L'Espaço [A Poética do espaço], não o espaço métrico, mas o espaço como circunscrição do próprio Dasein, já em termos heideggerianos, (...).(Nunes, 1999:140).

Desta maneira, independentemente do curso de psicologia e do grupo de estudos comecei a ler obras de autores como Sartre, Camus, artigos escritos por professores desta mesma faculdade, etc. sem grandes pretensões intelectuais, mas sempre na busca de uma compreensão maior da fenomenologia e do existencialismo, corrente que surge com fundamentos fenomenológicos, na tentativa de compreender Heidegger. Era difícil encarar sua obra Ser e Tempo sozinho e os comentários que se escutava nos bastidores da faculdade eram aterradores no que diz respeito a possibilidade de compreender este autor.

Não demorou muito, comecei a aprofundar este viés do conhecimento. Ao saber que no curso de filosofia da PUC, havia uma professora – Dulce Mara Critelli - que administrava suas aulas expondo Heidegger, fez com que

me colocasse a freqüentar suas aulas e com isso encontrei algo familiar, mas que não havia dado conta antes deste encontro. De certo modo, havia compreendido que o lugar onde todos nós estávamos acontecendo, estava antes da teoria que explicava ou justificava o que acontecia, era o mundo no seu espaço cotidiano um lugar que quando me dou conta já estou lá. E o mais interessante é que esta abordagem colocava em jogo a verdade da precisão científica como a única que daria o aval do que as coisas eram e que nem por isso, tirava da ciência seu valor.

Heidegger propunha não só uma crítica às teorias do conhecimento, mas expunha a questão visceral que lança o homem a querer responder pelas coisas e que ao responder, ele mesmo, se compreende como um tipo de resposta. Deste modo o conhecimento era apenas uma das formas de resposta a esta pergunta mais fundamental.

Assim, podemos perguntar pela relação que há entre a crítica à metáfora trazida por Bachelard, a poesia como modo de expressão da existência humana, o pensamento de Heidegger e sua crítica ao modo que a metafísica, através da ciência, diz a verdade das coisas. Em recente texto que se encontra em uma publicação dedicada a trabalhos fundamentados na obra de Nietzsche, podemos encontrar uma pista deste caminho que pretendemos percorrer. Leandro Cardim (2001) em seu texto “Nietzsche e a matéria poética”, apresenta em uma de suas notas recentes estudos que aproximam e distanciam a obra de Heidegger à de Bachelard, diz Cardin:

Estudos recentes da filosofia bachelardiana nos autorizam estabelecer algumas analogias com a filosofia de Martin Heidegger. O texto de Pascal Nouvel ‘Bachelard et Heidegger lecteurs de Nietzsche’, publicado em Actualité et Posterités de Gaston Bachelard, é de característica epistemológica. O autor mostra a preocupação de Bachelard para com o ‘dinamismo psíquico’ e acentua a ‘dinamofilia’ que anima os textos sobre a ciência. Quanto a Heidegger, a questão que deve ser posta de fora do pensamento científico, é a do ‘questionamento autêntico’. Se esses dois filósofos (aparentemente tão distantes), encontram na obra

de Nietzsche uma decisiva inspiração, é porque concordam com 'a insuficiência, a fraqueza, a pobreza da idéia comum de razão, sem todavia estarem de acordo sobre a origem desta situação'. Quanto à vertente poética, nos Cahiers Gaston Bachelard, encontramos um artigo estimulante onde Florence Nicolas trabalha 'L'expérience poétique chez G. Bachelard et M. Heidegger'. A autora aproxima com imensa destreza, a noção bachelardiana de repercussão e a Stimmung heideggeriana. Se para Heidegger a poética tem uma função de desvelamento ontológico, para Bachelard a poética deve instruir a poesia como um 'Reino de linguagem', 'para torná-lo independente das obrigações de coerências das idéias, independentes das servidões da significação'¹. Enfim, se no entender de Florence Nicolas, as noções de repercussão e Stimmung 'preparam o caminho para uma verdadeira interpretação ontológica da afetividade', é porque tanto Bachelard quanto Heidegger, 'parecem querer reabilitar a afetividade e estimular que a qualidade de nossa presença no mundo depende do lugar que nós lhe designamos'. Se a princípio estas duas filosofias estão muito distantes, devemos pelo menos partir de algumas convergências para a possibilidade de um diálogo.(Cardim, 2001:64-65).

Não seria, então, um delírio pensar na possibilidade de uma tese em que ambos os autores pudessem estar convergindo para dar conta de uma questão.

Assim, buscaremos trazer uma possível correlação onde, a partir da crítica à metafísica na obra de Heidegger, a crítica à metáfora trazida por Bachelard possa ser compreendida. E deste modo tornar aberta a possibilidade para uma clínica não mais centrada na linguagem fundada nas metáforas e metonímias como limitou Freud e a psicanálise. Ou pelo menos, iluminar um pouco mais esse campo tão complexo, sutil e escorregadio.

¹ Bachelard, G. *Os fragmentos de uma Poética do Fogo*. Trad. Norma Telles. Ed. Brasiliense, 1990.

METODOLOGIA

A metodologia deste trabalho, pretende ser entendida em seu sentido mais original já que se propõe ser este um trabalho de fundamentação fenomenológica.

Assim, a tarefa de se pensar a possibilidade de uma metodologia fenomenológica de conhecimento é, em última instância, uma reflexão sobre o modo humano de ser-no-mundo, inclusive tal como desdobrado na tradição da civilização ocidental.(Critelli, 1996:16).

Em sua etimologia a palavra método² significa: um caminho para... . É assim que este trabalho se coloca, um caminho para pensar outro possível daquilo que corriqueiramente não causa mais nenhum espanto.

(...), pensar fenomenologicamente não é o privilégio nem o estilo de alguns filósofos, mas é um modo essencial de pensar o que está dado como condição ontológica a todo homem, indistintamente. Se a fenomenologia, enquanto postura epistemológica, é o pensamento atuando diante de um vazio de sentido civilizacional, o pensar do homem cotidiano é um pensar diante do vazio de sua própria condição de humanidade (pessoal e coletiva). Pensar fenomenologicamente é sempre um pensar que se abre desde um mudo saber-se estrangeiro, livre num mundo inóspito, onde coisa alguma experimenta qualquer parada.(Critelli, 1996:24).

Deste modo, quando o espanto se deu frente ao que Bachelard propôs sobre a metáfora, foi percebido que algo que já parecia estar compreendido se fez obscuro e misterioso.

Desta forma, um caminho se fez possível na medida em que ele começou a ser trilhado na busca de uma outra compreensão sobre a questão

² Método: sm. 'ordem que segue na investigação da verdade no estudo de uma ciência ou para alcançar um fim determinado' XVI. Do lat. tardio *methodus* e este do gr. *Methodos de meta e hodós* 'via,

da metáfora e dentro desta o espanto de que a linguagem poética não pode estar vinculada à metáfora.

Seria preciso, então, desconstruir a metáfora para que se percebesse qual a questão original que propicia o surgimento das metáforas e então discorrer sobre uma possível maneira da poesia se dar através das imagens. Pois seria necessário colocar, de uma forma explícita, esses contrapontos existentes entre a fenomenologia e outras perspectivas já tão bem estruturadas cientificamente e aceitas como referência à expressão metafórica.

Esse parece um caminho longo a ser percorrido, comentou o escritor Juliano G. Pessanha em um encontro que tivemos. Mas, recorro a este método pois ele aponta para outras dimensões que muitas vezes desestruturam o lugar onde se apóiam as elaborações teóricas das ciências.

Deste modo, buscou-se trabalhar com um possível questionamento sobre a questão mesma da verdade compreendida por Heidegger. Isso viabiliza a desconstrução e o surgimento de novas possibilidades sobre aquilo que se acredita estar pronto e acabado.

Compartilho com Critelli (1996) que este método de trabalho possibilita pôr em jogo a ciência como a entendemos: como a última voz sobre a verdade das coisas. O viés científico do conhecimento, parte do pressuposto de que para haver a conceituação das coisas do mundo, haveria a necessidade de um distanciamento entre o sujeito que observa e o objeto a ser observado. Esta distância propicia que o fenômeno se mostre por si só e o sujeito que o observou poderá manipular o objeto, pois acredita ter dele aquilo que ele é.

A ciência valoriza o conceito das coisas, pois ela mesma, com sua metodologia é quem determina o conceito como verdadeiro. E dentro da crítica heideggeriana podemos compreender todo caminho que percorreu a história do pensamento ocidental para que o conceito se torne uma representação do

caminho', já no sentido se 'investigação científica. (...). Dicionário Etimológico Nova Fronteira (1999),

objeto; e até como surge a idéia mesma de objeto e conseqüentemente de sujeito. Heidegger faz assim, uma crítica ao que se conhece por metafísica³.

(...) assim, para o pensar metafísico, toda possibilidade de um conhecimento válido e fidedigno é garantida pela construção de conceitos logicamente parametrados e de uma privação de intimidade entre os homens e seu mundo, isto é, entre os homens e a experiência que têm de seu mundo.(Critelli, 1996:14).

Mas se pode pensar, então, que ao abandonar a precisão científica; de que modo poder-se-ia ter a certeza de que algo é verdadeiro ou falso?

A fenomenologia, desde seu princípio com Husserl, já expunha uma resposta para esta questão. A fenomenologia apresenta que há um rigor científico, este rigor, difere da precisão. O rigor leva em conta o homem como presente na observação do fenômeno, para a fenomenologia não há algo que aconteça pura e simplesmente sem que tenha alguém para que este fenômeno se dê. O rigor científico reconhece esse distanciamento entre o sujeito e o objeto e toma-o como algo relevante no direcionamento e compreensão das coisas, pois o rigor *não é somente um modo de pensar como que a metafísica instrui o homem ocidental, mas um modo de Ser-no-Mundo, um modo de instalar-se nele, de conduzir sua vida e a dos outros homens com quem convive de forma próxima ou distante.*(Critelli, 1996:15).

Deste modo a questão da representação como modo mesmo de compreensão do Ser das coisas no mundo, expõe o modo mesmo do homem se compreender como este que pode intervir, modificar, dominar o mundo, pois o mundo, na perspectiva da metafísica, é entendido como um objeto, como uma coisa em si, em oposição a uma consciência, também em si, que o determina.

R.J.: Nova Fronteira.

³“Emprego o termo ‘metafísica’ no sentido de Heidegger, para referir-me à filosofia em geral, entendida como o pensamento do ser posterior a Platão.(...).”(Loparic, 1995[a]:9).

Deslocada esta compreensão e abrindo o homem como um Ser-no-Mundo, a questão da verdade em sua essência se abre como liberdade. Assim, todo erro, compreendido como o que não concorda com o que se está vigente, passa a ser compreendido como o movimento mesmo de um Ser desgarrado e que caminha pelo mundo durante a sua existência. A Verdade é errante, pois é o homem este que caminha. (Heidegger 1930).

Assim, a verdade se relaciona com a questão da linguagem para que seja possível recolocar uma questão sobre a metáfora. A linguagem, também compreendida por Heidegger, muda de configuração. Ela deixa de ser objeto lingüístico e surge como a “Morada do Ser”.

A possibilidade de transcendência e o modo de nomear os entes no mundo se desdobram pela linguagem e esta deve ser aquela que escuta o que o Ser tem a dizer, o homem é este que aberto para o Ser, permite expressar o sentido revelado, e isso significa dizer o que a coisa é não só de uma forma conceitual ou representativa, mas no modo de um deixar-ser. Desta forma a linguagem é a expressão mesma de um modo de habitar o mundo. Este habitar é estar poeticamente em relação com as coisas, é uma possibilidade patente, viável e responsável.

Posteriormente e finalizando este trabalho, buscar-se-á apresentar possíveis implicações para com a clínica psicológica. Apontar-se-á a clínica como um espaço de um trabalho tocado pelo poético. Como o espaço que permite a expressão do não-dito. Para isso encontramos como ponto de diálogo a tese de Helena K. Rosenfeld (1998) “Palavra pescando não Palavra (A metáfora na interpretação psicanalítica)”, onde a autora também parte de referenciais próximos da obra de Heidegger para argumentar como viável este tipo de abordagem. E por fim buscar-se-á propor, em decorrência deste fato, um possível trabalho a partir da obra de Bachelard. Mas isso é um tema para o futuro que se abre.

Capítulo I

VERDADE E ERRÂNCIA.

Retórica

1.

Cantam os pássaros, cantam

Sem saber o que cantam:

Seu entendimento é sua garganta.

2.

A forma que se ajusta ao movimento

é pele – não prisão – do pensamento.

3.

O claro do cristal transparente

para mim não é claro suficiente:

Água clara é a água corrente.

Octavio Paz, *Signos em Rotação*, p. 307

O tema deste capítulo diz respeito à verdade. Mas assim que se mostra esta proposta, imediatamente surgem algumas perguntas: qual verdade? O que é verdade? Existe uma verdade ou ela é relativa?

As perguntas são muitas e não se sabe se as respostas que são dadas a estas respondem totalmente ou dizem a verdade. No entanto, falar-se-á sobre a verdade na busca de trazer à tona aquilo que permite tanto o perguntar quanto o modo de responder a todo o mistério que toca a busca pela verdade: buscar-se-á pela essência da verdade.

Para percorrer este caminho partir-se-á das referências trazidas pela obra de Martin Heidegger. A referência a este autor não é de forma alguma aleatória. Por quê?

Porque Heidegger traz em sua obra algo que recoloca o homem frente a um problema que só lhe diz respeito, a saber, o seu Ser. Este “só lhe diz” quer dizer, só o homem pergunta pelo Ser – quem **sou**? O que **é** isso? Aquilo **é**... São questões próprias do ente humano. Mas, qual a relação entre o Ser e a verdade que é mais particularmente o tema deste capítulo?

Segundo este autor, no princípio do que se chama de filosofia, a questão mais fundamental e que permite o filosofar foi esquecida; quando a ontologia metafísica de Aristóteles foi proposta se esqueceu da pergunta que interroga pelo Ser e, em decorrência deste esquecimento, foi esquecida a diferença ontológica entre ser e ente:

*(...) através de uma desconstrução do arcabouço do saber metafísico, conseqüentemente de sua ontologia, uma outra ontologia, que podemos chamar de fenomenológica, foi se esboçando. A própria noção de **ser** (aquela da qual todas as demais se originam e na qual se baseiam) é posta em questão, e pela primeira vez desde sua postulação inicial por Platão e Aristóteles. (Critelli, 1996:8)*

Grosso modo, os homens se preocuparam mais em como responder à pergunta que interroga pelo Ser do que com o perguntar mesmo. E como se está abrindo uma pergunta sobre a metáfora, precisa-se deslocar, ou melhor, suspender a fala que determina o sentido vigente da metáfora para que outro possível possa aparecer, isso não quer dizer que a referência que já está conhecida não seja verdadeira, ou a que se propõe se torne uma verdade absoluta. É neste sentido que a questão da verdade se relaciona com a questão do Ser:

*Uma discussão a respeito do método de conhecimento reproduz, inevitavelmente, à discussão de duas questões filosóficas primeiras e originárias: **o ser e a verdade**. A interrogação básica desta discussão é o interesse em saber e delimitar, entre outros, o melhor caminho, o ângulo mais adequado, a forma mais plausível de se captar e expressar, **verdadeiramente, o que são e como são as coisas**.(Critelli, 1996:11).*

Numa retrospectiva sobre a questão do Ser, Heidegger, busca um tempo em que a relação com o Ser era mais originária. Ao retornar aos gregos, mais precisamente aos Pré-Socráticos e ao percorrer todo trajeto do pensamento Ocidental, Heidegger percebe que o Ser foi desvelado de vários modos. Os primeiros modos de relação com o ser desvelaram-no como *Physis* (vigor) ou *Archè*; como exemplo, Heráclito que atribuía este vigor ao fogo devido ao movimento que este possui. Todavia, a partir de Parmênides e suas críticas sobre o Ser e o não-Ser trazidas por Heráclito, algo surge como questão:

O que não se manifesta não existe. Parmênides nos diz que 'o ser é e o não-ser não é'. Para que as coisas sejam, elas dependem de manifestações. Não se pode falar das coisas se elas não se manifestarem, ainda que esta manifestação seja expressão da fantasia, da loucura, da imaginação.(Critelli, 1996:42).

A compreensão sobre o Ser trazida por estes primeiros pensadores, sempre estava relacionada ao *Logos*; este se entende como recolher o que se mostra. O *logos* trazia o Ser/Pensar/Dizer como uma unidade; é um copertencimento entre o homem e o Ser. O Ser é a presença é manifestação, no entanto, Parmênides traz que quem pensa e diz o que o ser é, tem uma opinião (*Doxa*) sobre a coisa. A *Doxa* é entendida como: o como me aparece. Então a unidade Ser/Pensar/Dizer sofre uma cisão entre o que se manifesta e o que se diz do manifesto é desta cisão que surge o questionamento: se a opinião dita sobre o Ser das coisas (entes) era falsa ou verdadeira.

É preciso lembrar também que a presença das coisas, a manifestação daquilo que se mostra, dentro da compreensão do *Logos* que é recolher e “expressar” o que se mostra, traz o sentido daquilo que os gregos chamavam **Aléthèa** que é desocultamento. O Ser tinha a dinâmica do desvelamento/ocultação, ou seja, os entes no mundo surgem desocultando-se⁴.

Inaugura-se aqui o problema do conhecimento. A questão do Ser começa a ser esquecida dando lugar à questão da verdade. Separou-se o Ser do Pensar/Dizer e a questão, agora, era saber qual das opiniões, dentre todas, era a verdadeira. Na *Doxa* o verdadeiro é o desvelador e o falso o encobridor.

Assim, surgem os Sofistas que trazem um modo de dar conta da questão da opinião. Qual das opiniões era a verdadeira?

Para os Sofistas a procura pelo Ser já era um engano, para eles o Ser é inacessível e inefável, ele escapa o tempo todo e a única coisa acessível é o ente, o manifesto e dele todos têm opiniões. Para que essa opinião sobre os entes fosse válida eles propunham que se deveria convencer seu interlocutor, através do exercício da retórica, com argumentos persuasivos.

⁴ Esse ponto, dentro da obra de Heidegger, será resgatado na compreensão do homem como abertura ou Clareira.

Com isso os sofistas abalaram toda a estrutura de ideal de igualdade da organização política na Pólis grega. Eles acabavam por persuadir o outro, o cidadão livre, através da retórica. Esta maneira de convencer o outro de que há dentro das opiniões uma única verdadeira, impedia o interlocutor do sofista de “expressar” a sua opinião. Este convencimento, pelo exercício da retórica, impedia a virtude de “expressão” do outro e era isso que contrariava a organização da Pólis nesta época.(Arendt[1958], 1983).

Contra a retórica dos sofistas surge Platão e antes dele Sócrates para quem a verdade era trazida pela virtude – esta entendida como virtuosismo e não como questão moral. A verdade para Sócrates é dada pela convicção que cada homem tem de sua verdade; esta é buscada em sua própria alma e é ela quem dita a verdade das coisas. Foi condenado a tomar cicuta.

Segundo Platão, Sócrates esperou demais dos homens em ter, cada um uma opinião da sua verdade, então, ele propõe a idéia de um padrão de verdade, uma verdade única que seria Una, Estável e Eterna na busca de dar conta ao problema da impermanência dos entes:

(...) Platão já havia denunciado o mundo sensível e aparente como um mundo enganoso, já que era múltiplo, diverso e, ainda por cima, mutável e corruptível. Quer dizer, degenerante. O ser mesmo é o conceito e não poderia estar sujeitado a estas leis do mundo sensível, a nenhuma degeneração e mutação. Ao contrário, o ser só poderia estar para fora disto tudo. A aparência dos entes era extremamente problemática, por suas características próprias, e escondia o ser, porque não apresentava na sua unicidade, nem na sua estabilidade, nem na sua permanência.(Critelli, 1996:33).

Ao seguir os passos de Sócrates na afirmação de que é a alma quem pode trazer a verdade e, ao estabelecer que esta (alma) também traz esta verdade única, Platão, tira a medida da verdade da opinião de cada homem. Esta nova relação com a verdade propõe que *alma* e *essência* devem ter a mesma natureza, uma natureza ideal. É essa essência o Ser dos entes.

O lugar deste ser que Platão buscava era, então, o Hades, um mundo não aparente. Todo o caminho do pensamento, a dialética do conhecimento por ele proposta, consiste numa forma de fazer com que o homem se desprenda de seu próprio corpo (também um ente sensível) e possa ver o ser (Conceito), digamos assim, com o olho do espírito. A verdade mesma o homem só teria acesso através da morte. (Critelli, 1996:33).

Para Platão, ao retomar a alegoria da caverna, os homens acorrentados olhando para as paredes das cavernas só teriam acesso às sombras das coisas e não às verdadeiras coisas. No mundo sensível, que é o mundo do cotidiano, as coisas são múltiplas, mutáveis e corruptíveis e dão chance para os enganos; enquanto que, no mundo das idéias, as coisas seriam verdadeiras, eternas e estáveis. É na passagem do mundo das idéias para o mundo sensível que a alma bebe do rio do esquecimento (**Léthè**) o que faz com que não se lembre do que viu no mundo das idéias, mas conforme se encontra com os entes do mundo sensível, o homem, teria reminiscências das coisas verdadeiras, assim, se desvela enquanto conhecimento as essências verdadeiras do Ser dos entes.

(...) o ser é imaterial, não-sensível, é idéia pura, e o ente é material, sensível. O ente é aparente, o ser inaparente. Mas dele o espírito sabe porque já esteve em contato com ele no Hades. O exercício dialético do conhecimento que consiste numa depuração e num desprendimento do corpo e de suas sensações é, em verdade, um caminho de recordação (a teoria da reminiscência sobre a qual se apóia o pensamento).(Critelli, 1996:33).

É dessa compreensão do Ser desvelado como essência que a cultura Ocidental se aproximou para tomar a verdade como o conceito das coisas. O Ser, a Essência e o ente começam a ser tomados como sinônimos. Esse mérito é atribuído a Aristóteles e sua Metafísica.

Aristóteles parte desta angústia de Platão (...). Angústia diante da diversidade, da multiplicidade das coisas (diante delas ficamos sempre sem controle) e da necessidade emergente, então, de que o ser seja patente e não se recolha jamais, depois de uma vez encontrado, para aquela zona escura de onde saiu.(Critelli, 1996:33).

Aristóteles aceita do pensamento de Platão que o Ser dos entes coincide com a idéia que se tem dos entes, ou seja, o Ser equivale à essência. No entanto, as essências são concebidas, agora, como juízos, conceitos e noções compreendidas pelo intelecto. Nos entes coincide a matéria (acidentes: aspecto, textura) e a forma (Substância). O acesso aos acidentes é dado pelos nossos sentidos enquanto que a substância é acessada pelo intelecto⁵.

Aristóteles responde a esta angústia de um modo diferente de Platão.

Este inaparente do ente, que é o seu ser, seu conceito, não se alocaria num mundo à parte do mundo sensível (do qual este último seria mera sombra, mero reflexo), mas residiria no mundo sensível mesmo, e em cada ente que é. O acesso a este ser inaparente seria trabalho do intelecto; a substância, o conceito dos entes, seu ser, não seria una, estável, eterna no ente, mas na idéia/no juízo (mesmo porque, se para Platão a alma humana era imortal, para Aristóteles ela não o era).(Critelli, 1996:33).

Pela percepção se adquire imagens e estas sofrem a ação do intelecto, se transforma esta imagem em uma idéia e é esta idéia que revela a substância. É nesta passagem da imagem para a idéia que surge a questão de um “método”, um “processo de fabricação” da idéia através da Lógica, pois ainda se pode ter uma idéia falsa e a busca, não se pode esquecer, é pela verdade.

Com Aristóteles falamos, pela primeira vez e propriamente, num método para a conquista do conhecimento verdadeiro do mundo, ou seja, num procedimento que controlasse o pensamento para que ele

cientificamente definisse os entes em seu 'verdadeiro' ser, além de pôr à prova os juízos formulados. É a primeira vez que, na história do Ocidente, por assim dizer, se fala do pensar como um processo de produção de idéias, no qual os procedimentos lógicos seriam seus sistemas de operação e os instrumentos, os maquinários. (Critelli, 1996:33-34).

O desvelamento, em Aristóteles, é fruto de um trabalho intelectual com parâmetros lógicos. É esse trabalho, o de uma prova lógica, que trará a verdade pois uma idéia é tão mais verdadeira quanto mais universal ela for. Esse método se dá pelos silogismos em Aristóteles.

*Este processo de conhecer não se desdobra sobre o nada, mas sobre a pré-compreensão do ser como substância do ente. Os procedimentos metodológicos combinam com a noção prévia do ser e dela são derivados. E as noções resultantes deste processo devem ter, por sua natureza, a permanência, isto é, elas mesmas não podem desaparecer, não podem voltar ao reino do inaparente. Portanto, o cuidado para a postulação e criação de procedimentos e instrumentais deve ser tomado em alta conta. O **processo** torna-se garantia dos produtos: patência (permanente) da substância dos entes é retirada do escuro ou do ocultamento onde estava e impedida de retornar a ele.(Critelli, 1996:34).*

É neste contexto que a verdade dos entes não se dá mais pela sua manifestação, mas sim pela elaboração de seu conceito. A verdade passa a ser uma adequação e o Ser o conceito produzido sobre o ente, sua definição. Aristóteles cria uma Ontologia (questões que permeavam o Ser) Metafísica (que está além do ente, do físico).

Esta postura a respeito do ser, que nos vem de Platão e é melhor elaborada por Aristóteles sob a ordem da correlação entre Matéria e forma, e que nos fala do ser do ente como manifesto que reúne em si mesmo sua substância (forma) e seus acidentes (matéria), de uma

⁵ inter-lectere: que entra e lê dentro.

*maneira muito tácita, tranqüila e inesgotável, passeia e se instala em nossa própria estrutura de linguagem⁶. Em nossa língua essa mesma perspectiva se apresenta na figura de **um sujeito com seus predicados**. Falamos de algo identificando-o a um sujeito (substantivo) com seus predicados (adjetivação).*

*Com isso, mantemo-nos na noção de que o ente carrega, incorpora nele mesmo o seu ser, **o que ele é**⁷. O ser é um atributo do ente, na mesma proporção em que um predicado convém a um sujeito, e a ele pertence constituindo-o naquilo que ele é.(Critelli, 1996:34).*

O ser entendido como atributo do ente desperta a concepção de que existe algo independente, a *coisa em si* e, contrapondo a esta, uma consciência que o reconhece ou seja que esta consciência também é *em si*. (Critelli 1996). Este é o primeiro esboço do que mais tarde se definirá como sujeito e objeto do conhecimento.

Dar-se-á um salto temporal e se chega aos tempos de Descartes. Isso é justificado pelo fato de que o modo de raciocínio oferecido por Aristóteles – a metafísica – ganhar um acréscimo e uma adesão maior no momento em que Descartes recoloca a necessidade do método e do uso do instrumento⁸ para o acesso à verdade, sem contar que é no pensamento cartesiano que o mundo moderno se sustenta no que diz respeito ao seu desenvolvimento tecnológico e científico.

O pensamento cartesiano é o modelo sobre o qual nossas ciências atuais tomam fôlego.(Critelli, 1996:35).

É relevante lembrar que neste período, o de Descartes, a verdade ainda é compreendida como revelação. É Deus através da igreja quem dá o aval da verdade; são os dogmas. É dentro desta compreensão de mundo que

⁶ *Grifo nosso.*

⁷ Cabe apontar que esta elaboração trazida por Aristóteles é na obra de Heidegger denunciada como o esquecimento da diferença ontológica entre Ser e ente. Permanência no ente e esquecimento do ser.

⁸ O instrumento é compreendido como um artefato que proporciona perceber o que não é visto, como exemplo uma luneta ou um microscópio.

Descartes se coloca a questionar se o ser é concedido pela revelação divina ou pela razão.

Descartes não se desvia da noção metafísica de que o ser é a idéia a respeito da substância do ente nem mesmo a põe em dúvida. Sua discussão remete-se apenas ao âmbito de sua delimitação, a saber: a idéia da substância do ente (seu ser) é concedida ao homem pela revelação divina ou é obra da razão mesma dos homens?

(Critelli, 1996:35).

Para Descartes toda percepção do mundo trazida pelos sentidos é falsa e em suas “Meditações” ele apresenta a necessidade de adquirir um conhecimento Certo e Seguro já que, para ele, seria a razão quem formularia a idéia que se faz das coisas:

*(...) Descartes detém-se, então, em encontrar os limites nos quais essa razão pode conter tal idéia do ente. O que se mostra como seguro, enquanto procedimento da razão, é a certificação de certos aspectos do ente que podem ser precisados mediante um controle baseado na observação, na mensuração, na classificação dos entes. Fora deste controle preciso e metodológico, a razão não pode ter segurança de mais nada. O ser mesmo dos entes continua a se revelar como algo misterioso. Dele o pensamento não se encarrega porque é inaparente, intangível, impermanente, portanto, não patenciável. Com isto, caímos no que Descartes mesmo diz nas **Meditações**, que o que cabe ao Cógito é a busca da **certeza** sobre o ente e não seu ser.(Critelli, 1996:35).*

Aqui, a verdade passa a ser relacionada com certeza e segurança. Para isso o instrumento entra como intermediário entre o homem e o mundo, ele propicia um distanciar para se olhar o mundo, surge o sub-jectum e conseqüentemente o ob-jectum (lançado além de mim). O instrumento é agora o que proporciona a medida de conhecimento de mundo; tira-se a supremacia do conceito e passa-se para o instrumento. Contudo, isso não quer dizer que a questão do ser foi finalizada, todo inquietamento de Descartes permeia ainda um modo de relação com o ser:

Mesmo descartando o ser como questão para o pensamento e, portanto, descartando-o como uma questão para o homem, Descartes não saiu do circuito do ser. Ao contrário, sua busca da certificação do ente é um embate sem tréguas diante do jogo de aparecimento e de desaparecimento do ser. E que Heidegger recupera sob a noção de 'alétheia', do desvelamento do ser.

(Critelli, 1996:35).

Aristóteles ofereceu o sentido do Ser como uma idéia e propôs um “método”: a observação, classificação e a generalização e este modo de relação com o ser ainda permitia um certo leque de possibilidades do ser se mostrar. A partir de Descartes o sentido do Ser é exatidão e desta maneira se reduziu os possíveis modos do ser aparecer para um único modo; o da objetividade:

*Com Aristóteles, a patência necessária à substância das coisas através do conceito, que é a patência dos entes, ainda acontece no âmbito aberto do pensar. Ainda é revelação. A patência (permanência) do conceito ainda é tida como possibilidade que a substância tem de expressar. Na modernidade, esta patência é delimitada. Ela deixa de ser **lugar de revelação** da substância dos entes para se tornar apenas **objetivação**.*(Critelli, 1996:36).

O conhecimento é agora medição das coisas, não se quer mais o Ser e sim a precisão; a noção da realidade é medida pela certibilidade. Ela é objetiva e passiva de mensuração e quem dá o olhar para a realidade é o sujeito. Este último conhece e intervém, é a mensuração quem permite a intervenção. O real é hipotético enquanto não é provado, essa prova é feita por um método e é medido instrumentalmente, o homem tem agora a medida da verdade:

(...) não é mais importante a pergunta sobre a verdade dos entes em seu ser, mas a pergunta sobre a medida da certificação das coisas mesmas, a constituição de uma empiria. Importa, portanto, não a verdade das coisas em seu ser, mas o processo de precisão

(certificação) das coisas serem assim. E é esta precisão que, em sua vulgarização, passa a ser conotada como verdade: a verdade de algo estaria na precisão de sua mensuração.(Critelli, 1996:37).

Esse modo de relação com o ser, elaborado por Descartes, é presente até os dias de hoje. A ciência, eleita pela cultura ocidental como o olhar que dita a verdade, edifica a compreensão cotidiana sobre o mundo e as coisas:

Portanto, sobre o descarte⁹ que Descartes realiza como tarefa para o pensar, nossa civilização ocidental conquistou a chance de seu desenvolvimento técnico, científico, industrial, comercial, ideológico. Todo modo de produção material/econômico do mundo apóia-se numa noção de ser e, portanto, de todas as noções dela derivadas, como as questões do tempo, do espaço, do homem, do mundo, da história.(Critelli, 1996:35).

O mundo compreendido como objeto permite deslocar da filosofia a primazia de responder as questões que tocam o ser. Descartes com a elaboração de seu método introduz a matemática no plano desta metodologia afim de que esta complemente aquilo que a filosofia sozinha não poderia mais dar conta. Na modernidade a Física toma este papel de quem daria conta das questões que permeiam o ser:

Especialmente depois das indicações de Descartes, a área de saber que se encarrega por responder a questão do ser deixa de ser a filosofia para ser a física. A matematização da natureza, através da física moderna, aparece no cenário do pensamento como aquilo que vai tomar o lugar da filosofia diante desse tema. Melhor ainda, a própria filosofia, segundo os novos paradigmas que lhe são indicados por Descartes, deixa de ser filosofia, enquanto reflexão, para ser ela mesma física. A filosofia moderna gera a física moderna, que, portanto, se apresenta como a expressão última da filosofia a partir da modernidade.(Heidegger, apud Critelli, 1996:36).

⁹ Grifo nosso.

O mundo ocidental, apoiado sobre este paradigma, descreve a realidade objetivamente e conceitualmente. A objetividade do mundo permite sua manipulação e assim a possibilidade do controle sobre tudo. Em prol de uma eficácia metodológica o mundo é compreendido como representação.

A física moderna faz um rearranjo e até uma redução dos fundamentos metafísicos para pensar o ser, mas não uma substituição e um questionamento desses fundamentos. O horizonte – a precisão metodológica do conceito – toma até mesmo o lugar do ente objetivado, ou do objeto empírico, em termos de importância para a dedicação, para o cuidado. A precisão metodológica do conceito – a representação – é muito mais controlável do que o próprio objeto a que ela se refere.(Critelli, 1996:37).

É dentro desta referência que a época moderna se encontra. A necessidade de controle e precisão aferradas às representações, desvelam o ente decaído de si mesmo. *Não importa o ente como tal, mas o que dele pode ser objetivado e tornado apto para a medição e o controle. A face objética do ente é que se delimita como o patenciável do ente.(Critelli, 1996:37).*

Portanto, o que era compreendido como objeto não é mais a coisa em si, mas sim a representação que tenho desta coisa, isso faz com que o objeto empírico perca seu caráter substancial para dar lugar a representação elaborada sobre ele.

O Objeto empírico não existe, pois, em si mesmo, mas apenas e na medida da sua reconstrução pelo pensamento logicamente paramentado sobre a base da certificação. Ele é posto por sua própria representação. O pensamento do ente não é mais resultante de um encontro do Logos com o que se manifesta, mas produto da representação do Cógito. O objeto empírico não existe como coisa em si, mas só pode ser apreendido como objeto por causa de uma representação. Então, aquilo em que se pode confiar não é nem mesmo o objeto empírico, mas a sua representação. Tem-se segurança do conceito, mas não da coisa.(Critelli, 1996:37).

Este trajeto é importante, pois mostra que no decorrer da história Ocidental a pergunta pelo Ser e principalmente a diferença ontológica entre Ser e ente foi esquecida e que a verdade é agora a busca pela exatidão e a coerência mensurável das coisas, sem contar que o verdadeiro passa a ser monopólio de um modo de olhar para o mundo, a saber, o da ciência.

O intuito deste percurso foi o de compreender que o homem, em sua relação com o ser, adequou esta questão como busca pela verdade. Desta forma trouxe à luz o ser compreendido de vários modos: physis/archè (Gregos), essência (Platão/Aristóteles), revelação (Idade Média), concordância (Descartes), e agora como certificação e representação (Modernidade).

Então, isso quer dizer que buscar a essência da verdade é procurar o conceito ou a representação da verdade? A verdade é...

Não seria bem isso. Então estaria errado falar sobre o conceito de verdade como uma verdade? E o conceito de verdade não é verdadeiro?

Segundo Heidegger o homem é compreendido como abertura ou clareira. Isso faz com que se compreenda o humano dentro de uma outra ontologia, diferente da metafísica de Aristóteles. Esta última, dentro desta leitura heideggeriana, já se compreende como um modo pelo qual a ontologia se fez; e isso demonstra que a metafísica não é mais um fundamento primeiro de entendimento sobre o Ser e tudo o mais que se elabora sobre o ser dos entes.

Para Heidegger, perceber o esquecimento da diferença ontológica que decorre de um primeiro esquecer, o esquecimento da pergunta que interroga pelo Ser, faz com que mude de configuração a compreensão de quem é o homem. Por exemplo, o Ser é algo que se mostra junto do homem no seu acontecer mesmo pelo mundo: o homem é um Ser-no-Mundo. As coisas (entes) e a verdade sobre as coisas não são compreendidas apenas como o conceito, a representação ou a medida disto ou aquilo. O Ser é isso e aquilo e

não quer dizer que tudo o que foi dito sobre o homem e o mundo até ele (Heidegger) estava errado ou não era verdade. Mas como assim?

Percebe-se, até aqui, que perguntar sobre a verdade é responder a um modo de ser no qual o Ser se mostra. Responder é falar sobre o ser dos entes, é falar sobre o mundo e se comportar frente o que se mostra, é ter intimidade com o ser.

‘Zusammengehörigkeit’ (zusammen: conjuntamente e gehören: pertencer) é como Heidegger denomina o que foi traduzido para o português como o comum-pertencer, ou seja, o pertencer recíproco do homem e ser. (...). Pertencer refere-se àquilo que é próprio ou característico de algo. Neste âmbito, podemos dizer que ser e homem se pertencem, enquanto necessitam-se reciprocamente para atingirem suas essências.(Beaini, 1981:53).

É este comum-pertencer que se mostra como fundamento originário para que o homem possa perguntar e dizer sobre a verdade. Falar que a verdade está centrada no olhar científico, compreendê-la como a certificação ou que é o conceito quem dita o ser é o movimento mesmo da busca da essência última da verdade. É neste sentido, para Heidegger (1930), que a *essência da verdade é a Liberdade!*

Entender que, ao perguntar sobre a verdade de algo, geralmente se responde pelo conceito desse algo, é reconhecer que há uma concordância entre o que se fala (conceito) com o aquilo que se mostra (fenômeno). Cabe perceber que há uma adequação entre a coisa (res-extensa) e a razão (res-cogitans).

Para que isso ocorra de maneira coerente convencionam-se, criam-se critérios para a concordância. Entende-se esses critérios – a partir de Heidegger – como uma ordem de mundo, uma rede de significações. Assim já se traz com isso uma certa possibilidade de encontro com as coisas, o conceito, por exemplo, deixa de ser o determinante da compreensão para ser

compreendido agora como uma parte, mais de senso comum, sobre a verdade dos entes. E como se chega nesta consideração?

A verdade é uma coisa que coincide com a realidade, se fala de quanto é verdadeiro as coisas que realmente o homem vive. No entanto, será que é verdade aquilo que o real apresenta? A verdade está naquilo que se sente? Ou está na elaboração que a razão faz?

Não era esta a questão para Descartes? Como já colocado anteriormente ele não acreditava nos seus sentidos, o real sensório para o homem racional é equivocado. Isso aparece também no cotidiano, quando ao se deparar com, por exemplo, uma jóia, se pergunta: ela é falsa ou verdadeira. Descartes tinha sua razão em querer um método e um instrumento que pudessem dar à verdade, a autenticidade daquilo que era questionado. Ora, não é isso que se faz quando se está em dúvida sobre algo? Olham-se as estatísticas, se pergunta sobre a segurança das fontes referentes, se o autor é reconhecido pela instituição 'X' ou pela sociedade tal... ; ou se aquilo que preocupa está de acordo, se concorda com os critérios que convencionaram para dar o aval da verdade:

(...) o verdadeiro, seja uma coisa verdadeira ou uma proposição verdadeira, é aquilo que está de acordo, que concorda. Ser verdadeiro e verdade significam aqui: estar de acordo, isto de duas maneiras: de um lado, a concordância entre uma coisa e o que dela previamente se presume, e, de outro lado, a conformidade entre o que é significado pela enunciação e a coisa.(Heidegger[1930], 1979:133).

Percebe-se esse movimento à verdade e se chega a *definição mais tradicional da essência da verdade: **Veritas est adaequatio rei et intellectus.** Isto pode significar: Verdade é a adequação da coisa com o conhecimento (Heidegger[1930], 1979:133).*

Na adequação se pensa uma igualdade. O pressuposto é de que se trabalha com a igualdade entre o que é enunciação (o que se fala, a idéia) e a

coisa (res). A enunciação, ao apresentar o ente, possibilita a apresentação da coisa em sua essência. Cabe também pensar que a não-verdade da proposição, ou seja, o que se chama de mentira ou idéia falsa, seja uma não-conformidade, um desacordo de um ente com sua essência.

Deve-se lembrar que na tradição do pensamento ocidental (Metafísica) o ser foi entendido como a permanência naquilo que se manifesta. A exibição do ente e a sua fixação se dão na manifestação enquanto concordância com seu *conceito essencial tal como o 'espírito' (a razão) o concebe* (Heidegger[1930], 1979:134) o que faz pensar que a enunciação é o ente mesmo. É a partir deste raciocínio que se torna possível o encobrimento do Ser, não por sua dinâmica de desocultamento/ocultação, mas por um acordo, uma adequação. A pergunta que se abre então é: como duas coisas diferentes, a enunciação e a coisa, podem se adequar?

Heidegger (1930) se serve do exemplo das moedas para explicitar essa questão. Ele mostra que duas moedas de mesmo valor sobre uma mesa estão de acordo uma com a outra pela sua identidade, seu aspecto, uma é igual a outra. Que ao olhar para uma delas se pode dizer que ela é redonda e isso também é uma concordância entre a enunciação e a coisas. No entanto, neste caso e diferentemente do primeiro, a relação de concordância não se deu pela comparação das igualdades entre uma moeda e outra, mas pela enunciação (redonda) com a coisa (moeda). Assim o filósofo apresenta suas questões:

Mas em que devem convir a coisa e a enunciação, já que ambos os elementos da relação são manifestamente diferentes pelo seu aspecto? A moeda é feita de metal. A enunciação não é de nenhum modo material. A moeda é redonda. A enunciação não tem nenhum carácter espacial. A moeda permite comprar um objeto. A enunciação jamais é meio de pagamento. Mas, apesar de todas as diferenças, a enunciação em questão concorda, enquanto é verdadeira, com a moeda.(...). Como pode aquilo que é completamente diferente, a enunciação, adequar-se à moeda de cinco marcos? (Heidegger[1930], 1979:135).

Deste modo, deveria haver uma submissão da enunciação à coisa. *Para realizar a adequação, a enunciação enquanto tal não mais poderia estar em concordância com a coisa. Para realizar a adequação, a enunciação deve permanecer, ou antes, tornar-se o que é.*(Heidegger[1930], 1979:135).

O fundamental da enunciação é apresentar a coisa tal como ela é. Toda a elaboração da formação dos conceitos seu método e raciocínio se preocupam em dar conta deste aspecto, que na modernidade desemboca no caráter de representação. Entretanto, ainda não fica explícito aquilo mesmo que permite a adequação entre a enunciação e coisa.

A adequação não pode significar aqui um igualar-se material entre coisas desiguais. A essência da adequação se determina antes pela natureza da relação que reina entre a enunciação e a coisa. Enquanto esta 'relação' permanecer indeterminada e infundada em sua essência, toda e qualquer discussão sobre a possibilidade ou impossibilidade sobre a natureza e o grau desta adequação, se desenvolve no vazio.(Heidegger[1930], 1979:135).

Para esclarecer esta “relação” entre a enunciação e a coisa é preciso que esteja evidente que a enunciação precisa trazer nela a coisa enunciada. É neste aspecto que a enunciação se apresenta no “como se” ou uma metáfora:

A enunciação apresentativa exprime, naquilo que diz da coisa apresentada, daquilo que ela é, isto é, exprime-a tal qual é, assim como é. O 'assim como' se refere à apresentação e ao que é apresentado. 'Apresentar' significa aqui, descartando todos os preconceitos 'psicologistas' e 'epistemológicos', o fato de deixar a coisa diante de nós enquanto objeto. O que assim se opõe a nós deve, sob este modo de disposição, cobrir um âmbito aberto para nosso encontro, mas permanecer, ao mesmo tempo, também a coisa em si mesma e se manifestar em sua estabilidade.
(Heidegger[1930], 1979:135-136).

Para que se possa deixar surgir as coisas, é preciso uma abertura para que elas se mostrem. Este apresentar a coisa através da enunciação se torna evidente, enquanto apresentação de uma verdade, não só porque a enunciação é obra da razão, mas porque o homem se comporta, age frente ao que foi enunciado. Ele está em relação com o ente que a enunciação representou:

Esta aparição da coisa, enquanto cobre (mede) um âmbito para o encontro, se realiza no seio de uma abertura cuja natureza de ser aberto não foi criado pela apresentação, mas é investido e assumido por ela como campo de relação. A relação da enunciação apresentativa com a coisa é a realização desta referência; esta se realiza, originariamente e cada vez, como o desencadear de um comportamento. Todo comportamento, porém, se caracteriza pelo fato de, estabelecido no seio do aberto, se manter referido àquilo que é manifesto enquanto tal. Somente isto que, assim, no sentido estrito da palavra, está manifesto foi experimentado precocemente pelo pensamento ocidental como 'aquilo que está presente' e já, desde há muito tempo. É chamado de 'ente'.

(Heidegger[1930], 1979:136).

Deste modo se traz à luz novamente aquela compreensão grega, a qual já foi referida, sobre o aparecer das coisas na relação com os homens. Há um âmbito onde as coisas aparecem. Em Heidegger esse lugar é compreendido como clareira. É neste âmbito, o do aberto, que o encontro com o ente acontece, e é nesta relação do homem com o ente que o ser se mostra. Portanto, ao enunciar algo não se comporta frente a idéia ou um conceito, mas frente ao ente que ela (enunciação) representa:

O comportamento está aberto sobre o ente. Toda relação de abertura, pela qual se instaura a abertura para algo, é um comportamento. A abertura que o homem mantém se diferencia conforme a natureza do ente e o modo do comportamento. Todo trabalho e toda realização, toda a ação e toda previsão, se mantém na abertura de um âmbito aberto no seio do qual o ente se põe

propriamente e se torna suscetível de ser expresso naquilo que é e como é. Isto somente acontece quando o ente mesmo se pro-põe, na enunciação que o apresenta, de tal maneira que esta enunciação se submete à ordem de exprimir o ente assim como é. O dizer que se submete a tal ordem é conforme (verdadeiro). O que assim é dito é conforme (verdadeiro).(Heidegger[1930], 1979:136).

Quando se dá credibilidade ao enunciado, se submete a enunciação ao ente. O importante aqui é que se compreenda que, antes comportamo-nos frente aos entes e esses comportamentos já se realizam dentro de uma rede de significações onde o homem já se encontra e isso mostra o caráter pré-enunciativo do encontro, ou seja, para que o homem faça uma proposição ele já deve se encontrar em uma abertura, pois só onde há luz é que se pode falar em desvelamento e a primeira dimensão em que se apresenta o humano é em um comportamento.

A questão da enunciação é algo que acontece posteriormente ao encontro com os entes, sendo assim a verdade originária não está na enunciação (em filosofia enunciar é uma proposição), pois aqui, só se tem a aparência e, *sendo assim, desloca-se a atribuição tradicional e exclusiva da verdade à enunciação, tida como único lugar essencial da verdade.* (Heidegger[1930], 1979:136). Então, como é que uma aparência se estabelece como verdade?

É este o lugar em que a essência da verdade se desvela como liberdade:

É isto que somente se realizará se esta doação prévia nos tiver instaurado como livres, dentro do aberto, para algo que nele se manifeste e que vincula toda a aparição. Liberar-se para uma medida que vincula, somente é possível se se está livre para aquilo que está manifesto no seio do aberto. Maneira semelhante de ser livre se refere à essência até agora incompreendida da liberdade. A abertura que mantém o comportamento, aquilo que torna

intrinsecamente possível a conformidade, se funda na liberdade. A essência da verdade é a liberdade.(Heidegger[1930], 1979:137).

Deve ser um tanto estranha essa afirmação, mas ao trazer essas novas possibilidades de compreensão do ente humano, muitas outras dúvidas podem surgir já que se está, agora, aberto ou disponível para isso.

Talvez as dúvidas mais próximas sejam: se a essência da verdade é a liberdade, o homem não perderia a verdade? Buscar uma verdade não remete ao livre arbítrio ? E a não-verdade?

Quando se pergunta pela verdade não se percebe que, para questionar sobre isso, já se está na não-verdade. Essa não-verdade sempre está à mercê de alguns pressupostos. Talvez o mais próximo, dentro do âmbito da filosofia, seja o do livre arbítrio.

A questão do livre arbítrio conduz sempre à verdade e à não-verdade. É um poder fundado no arbítrio (Vontade) que nos leva a idéia de que exista a verdade em si. É uma verdade deslocada para a subjetividade do sujeito humano, por mais que este homem tenha acesso ao mundo objetivo, sua leitura será sempre a partir desta subjetividade. Deste modo prevalece ainda o enunciado como parâmetro de verdade, pois a verdade é uma elaboração do sujeito, ela está no juízo feito por ele e se algo não está de acordo com esta verdade, dir-se-á, individual, surge a não verdade.

Outra maneira de relação com a idéia de livre arbítrio é proposta pela compreensão de que a verdade, ou sua essência, está acima do homem. Na tradição deste pensamento que toca a dimensão religiosa, a verdade é eterna e imperecível e sua credibilidade está posta fora do que é mais peculiar do ente humano, sua fragilidade e efemeridade. Para que a verdade esteja acima do humano e para que a ele seja dado o livre arbítrio, a verdade, deve estar centrada, por exemplo, em um Deus.

Entretanto, como se apresenta agora, a liberdade, como essência da verdade tem-se, então, que compreendê-la dentro disto que é mais efêmero no homem, isto é, a verdade como parte de sua condição humana.

Compreender o homem como abertura, como o cuidador do Ser¹⁰ e, a partir disso, que *apresentar* é um deixar surgir, se retoma a compreensão daquilo que se mostra como **aléthea**, como *desvelamento*, no sentido grego que já foi colocado anteriormente.

A liberdade ek-sistencial é compreendida como: deixar-Ser o ente antes de o determinar. Cabe aqui a compreensão do abandono, que em Heidegger se compreende como acolher a coisa tal como ela é. Só se compreende que a essência da verdade é a liberdade, ao se compreender a própria condição humana.

O homem apresentado pela filosofia da existência¹¹ é compreendido como um Ser (Sein) Aí (Da), para fora, em ex-posição, é o que se compreende como ek-sistência. Aquele que está posto para fora, fora aqui é Mundo (Aí) das coisas e outros homens. Então o homem é este Ser-Aí ek-sistente ou Ser-no-Mundo.

A ek-sistência não é um acontecer no sentido de “subsistência” de um ente não humano ou esforço existencial do homem preocupado com sua identidade, baseada na constituição psicofísica. *A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a exposição ao caráter desvelado do ente como tal.* (Heidegger[1930], 1979:138).

O aberto do mundo é a abertura que se mostra ao homem, mas também o homem é o que se mostra na abertura. O homem neste contexto é historial, um homem que ao ser tocado pelo ente, é tocado não só pelas coisas, mas pela história que traz esse encontro; história esta que começou com o

¹⁰ O homem como cuidador do ser será mais bem explicitado nos próximos capítulos.

¹¹ Maior aprofundamento ler, Arendt H. , *O que é a filosofia da Existenz?* in A dignidade da Política, ed. Relume Dumará

primeiro pensador que é tocado pelo desvelamento do Ser e se pergunta: o que é isso?

O desvelamento inicial do ente em sua totalidade, a interrogação pelo ente enquanto tal e o começo da história ocidental são uma e mesma coisa; eles se efetuam ao mesmo 'tempo', mas este tempo, em si mesmo não mensurável, abre a possibilidade de toda medida. (Heidegger[1930], 1979:139).

Portanto ek-sistir é uma abertura onde as coisas se apresentam. Em sua existência o Homem é este que o tempo todo vive os desocultamentos. Então, se a verdade é esse deixar-ser no desocultamento das coisas, onde fica a não-verdade?

Como já se falou, perguntar pela verdade é já estar instalado em uma não-verdade e isso não significa que se está no erro, no falso, na mentira.

Deste modo buscou-se compreender que a essência da verdade é a liberdade entendendo-a como um deixar-Ser. Este deixar-ser, não é algo aleatório, mas é um encontrar a partir de um lugar, de uma rede significativa onde o homem já se encontra. É dentro desta abertura ou clareira que o Ser dos entes se desoculta, se mostra. Deste modo algo também se oculta, se encobre, ou melhor, se dissimula. Dissimular é encobrir algo e, se a verdade é des-cobrir este algo, a dissimulação se apresenta como a não-verdade. Isso acaba por implicar que no momento em que algo se revela (*re* significa novamente e *velar* é encobrir) outra possibilidade se encobre. É esta a dinâmica dos fenômenos e do Ser-no-Mundo.

Como a verdade é liberdade em sua essência, o homem historial pode também, deixando que o ente seja, não deixá-lo naquilo que ele é e assim como é. O ente, então, é encoberto e dissimulado. A aparência passa assim a dominar. Sob seu domínio surge a não-essência da verdade.(Heidegger[1930], 1979:139).

A não-verdade deriva da liberdade que é a essência mesmo da verdade. É por isso que verdade e a não-verdade se colocam como copertentes. A reflexão sobre a verdade também engloba a não-verdade.

Isso leva a pensar que se a verdade (desvelamento) é sempre apresentada em uma medida, o mesmo ocorre com a não-verdade pois, a dissimulação também faz parte da condição humana, é ela um modo mesmo do homem estar, existir e se compreender enquanto um Ser-no-Mundo.

Compreender então o homem como esta abertura, e, que verdade e não-verdade se copertencem é perceber que quando há o velamento de uma possibilidade, há também o desvelamento de outra ainda não vista ou já vista antes. É deste modo que podem se tornar flexíveis as escolhas que o homem toma durante o seu existir.

Refletir sobre o movimento de desocultação das coisas e se espantar com o ente que surge de uma maneira ainda não vista, é perceber que há antes de seu surgimento, um lugar obscuro, um lugar de onde *nada* se sabe. No pensamento da nossa tradição (metafísica) esqueceu-se desta relação com o que é anterior ao ente desvelado: o mistério. É este mistério que dá a sustentação mais primordial sobre a dissimulação, a não-verdade. O que não veio à luz guarda o mistério.

Pensar neste lugar e tentar dizê-lo parece ser uma tarefa impossível. No entanto, falar da imagem da Clareira é ter que lembrar que para que uma clareira possa trazer à luz o que não é visto, ela está envolta pela obscuridade, por aquilo que não é possível de ser visto, nos termos de Heidegger, pelo nada, pelo não-Ser. Esta compreensão permite dar um caráter de circularidade ao movimento de desocultação/ocultação dos entes. Ele sai do escondido, vai à luz e retorna a se esconder. O próprio desvelar já é um encobridor/dissimulador.

Quando no começo deste capítulo se remeteu aos Pré-Socráticos, lembrou-se que estes tinham uma relação mais primordial com a questão do Ser. O *Logos* (Ser/pensar/dizer) era próximo ao espanto daquilo que aparecia, e, então, procurou-se responder o que é que mantinha os entes na sua aparição. Quando se começou a procurar por esta resposta, por exemplo, quando responderam que o Ser era o Archè, o mistério ainda permanecia, no entanto, com Platão e Aristóteles o mistério perde sua força e se inicia a filosofia como a que busca *o que é o ente enquanto é*. (Heidegger[1955], 1979:18).

Contudo, não se pode esquecer que filosofar é a inesgotabilidade de todo o possível do nada, do mistério. Quando Heidegger recoloca a primazia da pergunta, ele recoloca o nada também como um possível da manifestação do Ser. Assim, abre-se então, a compreensão da Transcendência do Ser para além do homem em suas dimensões não determinantes, pois a inesgotabilidade acima citada parte intimamente do nada.

Todavia, a resposta em nossa tradição metafísica buscou se afastar desta sua origem misteriosa, origem que também lhe diz respeito. Neste desenraizamento o homem se construiu com respostas que lhe ditavam ser um Eu, animal racional, dono do conhecimento, senhor e controlador do mundo, possuidor do Intelecto e que domina o instrumento, ou seja, o homem entendido como aquele que possui as respostas, e isso elimina a possibilidade do mistério, do não-ser como uma possibilidade sua. *Ek-sistente, o ser-aí é insistente. Mesmo na existência insistente reina o mistério, mas como a essência esquecida, e assim tornada 'inessencial', da verdade.* (Heidegger[1930], 1979:142).

Quando se compreende a circularidade do Ser-no-Mundo dentro da questão do desvelamento e a integração do nada como parte do Ser, o homem deixa de ser exclusivamente o Ser do conhecimento, para ser compreendido como um Ser da *Errância*.

*Este vaivém do Homem no qual ele se afasta do mistério e se dirige para a realidade corrente, corre de um objeto da vida cotidiana para outro, desviando-se do mistério, é o **errar**.*

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância (...) a errância participa da constituição íntima do Ser-aí à qual o homem historial está abandonado. A errância é este espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância.(Heidegger[1930], 1979:142).

Este trecho da obra de Heidegger aponta exatamente para esse caráter do esquecimento da pergunta e da diferença ontológica, ao enredamento do homem às respostas e a permanência nos entes e isso não quer apontar um erro, mas sim, que é este o movimento mesmo de um ente desgarrado. No desgarramento, fica-se no ente e se esquece do Ser. O desgarramento pode ser compreendido como esse apego às respostas centradas no ente, no modo como o Ser se mostra em nossas vidas cotidianas. A nossa ilusão é a da plena potência só que quando saímos disso se desvela a própria condição de errante, indigente lançado no mundo tendo o tempo todo que dar conta do próprio Ser.

O erro se entende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam de erro, isto é, a não conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar. A errância na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é um componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta

possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí.(Heidegger[1930], 1979:143).

Portanto, a verdade toma a configuração do próprio Ser como algo que se desvela e se dissimula na abertura do Ser. Esta abertura é um olhar para o ente dentro de uma perspectiva e ao mesmo tempo coloca o homem em errância devido à impossibilidade de apreender a retração de ser ele mesmo.

Tanto o mistério como a ameaça de desgarramento mantém o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. O ser-aí é o voltar-se para a indigência. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.(Heidegger[1930], 1979:143).

Assim a dissimulação faz parte desta abertura, pois só a percebe no momento em que, na abertura, o ente aparece de uma outra forma.

A verdade, então, é circular, pois tem outros âmbitos de descobrimento. Estar-se aberto junto a alguma coisa ou alguém, faz compreender as coisas sempre instalado já em um lugar, abandona-se este lugar e se instala novamente; é nesta errância que se amplia a possibilidade de compreensão das coisas as quais o homem encontra pelo Mundo. Essa compreensão de errância também traz com ela uma impossibilidade; a de retornar ao lugar anterior. Se em algum momento há um retorno, não se olha mais este lugar como antes, mas sim com uma compreensão maior – isso não quer dizer de caráter positivo ou negativo, mas transcendente – pois outras coisas já se desvelaram/dissimularam.

O mais importante é que esta descoberta não é dada pela razão, mas sim pelos gestos, comportamentos e pela disposição afetiva¹² fundadas na liberdade e não mais pelas idéias ou enunciações, pois até estas são experiências compreendidas como Ser-no-Mundo.

*A liberdade, compreendida a partir da ek-sistência insistente do ser-
aí, somente é a essência da verdade (como conformidade da
apresentação) pelo fato de a própria liberdade irromper da originária
essência da verdade, do reino do mistério da errância, o deixar-ser
do ente como tal e em sua totalidade acontece, autenticamente,
apenas então, quando, de tempos em tempos, é assumido em sua
essência originária¹³. Então, a decisão enérgica pelo mistério se põe
em marcha para a errância que reconheceu enquanto tal. Neste
momento a questão da essência da verdade é posta mais
originariamente. Então se revela, afinal, o fundamento da imbricação
da essência da verdade com a verdade da essência.
(Heidegger[1930], 1979:143).*

Abre-se, então, a possibilidade de pensar a *questão da verdade para além dos limites tradicionais da concepção comum e isso auxilia a se perguntar se a questão da essência da verdade não deve ser, ao mesmo tempo e primeiramente, a questão da verdade da essência.* (Heidegger [1930], 1979:144-145). Pois se o homem na tradição é este que essencialmente com o auxílio do Intelecto é quem tem o acesso às coisas de uma forma distante, conceitual e mensurável; e agora deslocada a essência para fora no próprio acontecer do homem como Ser-no-Mundo, na ek-sistência, como pensar, por exemplo, uma terapêutica que não está mais pressupondo esse universo subjetivo e psicológico, onde não há mais um sujeito ou indivíduo que acesse o mundo mediado por representações?

¹² A disposição afetiva ou afinção (§ 29) em Ser e Tempo, volume I, ed. Vozes. A disposição afetiva indica o caráter de compreensão pré-reflexiva dos fenômenos.

¹³ *Grifo nosso.*

Para que seja possível tal reflexão¹⁴, é preciso adentrar ao âmbito daquilo que originariamente apresenta o homem como aquele que expressa esta íntima relação com o Ser. Expressar é remeter à linguagem:

*(...) linguagem (...) é o traço de união entre homem e ser, o fruto de duas aberturas que se interpenetram, se entregam para integrar-se. A linguagem, assim, pertence ao ser, pois é ele quem se oferta a nós, mostra-se em seu dizer silencioso. A linguagem é, assim, desvelamento (**aletheia** – como diziam os gregos), o âmbito do aparecer que o ser delimita e dá ao homem para mover-se (...).*
(Beaini, 1981:77).

Pois a linguagem para Heidegger é a casa da verdade do ser. (Heidegger[1949], 1979:152). É esta uma possibilidade que se mostra à luz desta abertura.

¹⁴“Reflexão é a coragem de tornar o axioma de nossas verdades e o âmbito de nossos próprios fins em coisas que, sobretudo, são dignas de serem postas em questão”.(Heidegger, apud Critelli p.23)

Capítulo II

A LINGUAGEM EM HEIDEGGER

Neste movimento essencial que é a palavra na qual o homem acolhe o homem justamente nisto de que se desvia.

Palavra diferente de qualquer palavra já dita e por isto sempre nova, jamais ouvida: exatamente palavra inaudita e à qual devo no entanto responder.

Tal seria então minha tarefa: responder a esta palavra que ultrapassa meu entendimento, responder sem tê-la realmente ouvido e responder repetindo-a, fazendo-a falar.

*Nomear o possível, **responder** ao impossível: eu me lembro que havíamos designado assim os dois centros de gravidade de toda linguagem.*

Esta resposta, esta palavra que começa respondendo e que, neste começo repete a questão que lhe vem do Desconhecido e da forma como ela se exprimirá depois, na dura linguagem da exigência: é preciso falar.

Falar sem poder.

Manter a palavra.

Maurice Blanchot, *A Conversa Infinita*, p.117

A intenção do primeiro capítulo foi a de propor uma compreensão outra daquela que se tem mais corriqueiramente sobre a questão da verdade, com isso, a compreensão do homem como aquele que se encontra no aberto com os outros homens e com as coisas, como um Ser-no-Mundo, permite estabelecer uma relação mais originária do homem com a verdade:

(...) a 'pro-dução' originária da verdade é primeiramente o movimento de 'tornar presente' aquilo que é, na medida mesma em que 'deixa ser' os entes e 'faz advir' cada coisa na sua 'espantosa realidade'. O deixar-ser que presentifica opera assim o desvelamento ('aletheia'). O desvelamento, porém, nasce do velamento, supõe o oculto como condição de possibilidade, provém do mistério. O movimento que re-vela, vela; garante assim, o inacabável do processo.(Muchail, in Beaini, 1981:7-8).

No entanto, pode-se perguntar sobre o porquê deste longo caminho que foi percorrido já que a intenção deste trabalho é a de estar recolocando um questionamento sobre a metáfora. Como foi proposta na introdução, a metáfora, em Bachelard, toma uma outra configuração: ela não serve a um estudo fenomenológico. Ter-se-ia, então, que buscar argumentos que viabilizassem esta outra possibilidade de compreensão deste tropo de linguagem e como se tomou a possibilidade de um diálogo com o pensamento de Heidegger; será indispensável à compreensão do que seja a linguagem dentro da abordagem de sua filosofia da existência.

Linguagem, é este o ponto de convergência entre a questão da verdade e o homem como este Ek-sistente na in-sistencia: (...) *é também, para Heidegger, no pensamento do Ser que o homem 'alcança a palavra'.*(Muchail, in Beaini, 1981:8).

Da mesma forma que verdade e homem começam a ser compreendidos de um outro modo, também a linguagem se renova e se entrelaça dentro desta referência. O Dasein, a Verdade e a Palavra são ao mesmo tempo um modo primordial da acontecência do Ser-no-Mundo:

*Se, todavia, a verdade do ser tornou-se digna de ser pensada para o pensar, deve também a reflexão sobre a essência da linguagem alcançar um outro nível. Ela não pode continuar sendo apenas filosofia da linguagem. É somente por isso que **Ser e Tempo** (§ 34) contém uma indicação para a dimensão essencial da linguagem e toca a simples questão que pergunta, em que modo de ser, afinal, a linguagem enquanto linguagem é, em cada situação. (Heidegger[1949], 1979:151).*

É dentro desta compreensão que a linguagem toma seu caráter mais original. Todavia, caberia ainda perguntar qual o sentido desta “novidade” para este trabalho.

O Ser como foi apresentado anteriormente dentro da tradição metafísica ficou centrado naquilo que permanece, no seu **é** mais substancial.

*Heidegger ensina que o ser se diz de diferentes maneiras, que o sentido fundamental do ser é o da presença e que, tanto na vida individual como na história coletiva do ocidente, dominada pela metafísica, o sentido predominante da presença é a **constância**, sentido determinado no horizonte do tempo. (Loparic, 1995[b]:59).*

Com isso se acaba por esquecer da diferença ontológica existente entre o Ser e o ente. Isto quer dizer que ao nomear o Ser dos entes, por exemplo, com um conceito, deu-se ao ente que permanece o sentido desvelado pelo Ser. Deste modo se esqueceu o sentido do Ser e se permaneceu naquilo que ficou, o ente:

O homem cotidianamente só se interessa pelo ente, porque o ente é aquilo que está à sua vista, que aparece. O ser do ente não aparece, de ordinário, em si próprio. Contudo, o Ser não se identifica com o ente, nem pode ser reduzido a ele. (Beaini, 1981:22).

É possível perceber então que a tradição lingüística, assim como a ciência, economia e outros âmbitos do saber, se estruturou sobre este modo de expressão do Ser.

No entanto é na busca pelo sentido do Ser que a linguagem retoma seu aspecto mais decisivo, ela tem que deixar-Ser, ela não é apenas um objeto da lingüística ou se reduz à mera comunicação, segundo Beaini:

O pensamento de Martin Heidegger é essencialmente busca do sentido do Ser¹⁵. Nele, a linguagem emerge como um problema de vital importância. Isto é, o sentido do ser está arraigado à linguagem e não pode ser encontrado se estiver dela desvinculado.

(...) a linguagem é o ponto de união entre o ser que se manifesta, ou, como coloca Heidegger, se des-vela, e o homem, que, caracterizando-se por seu comportamento de abertura, o capta. A linguagem não é um utensílio à disposição do homem, mas o acontecimento fundamental que lhe possibilita ser homem.

(Beaini, 1981:17).

Tomar a linguagem como fundamento do existir humano presentifica o que diferencia o ente homem dos demais entes intramundanos¹⁶, o homem é o “ente que fala”. É provável que ainda se vincule este falar à razão, como se o falar fosse decorrência de um primeiro movimento iniciado pelo entendimento de que o homem é um “animal racional”, ou seja, o falar como produto de um sujeito pensante. Esta é, portanto, uma compreensão da tradição ocidental do pensamento que propõe a “razão” como aquilo que enuncia a diferença com os demais entes, todavia a compreensão que aqui se propõe parte de outro referencial: o *do sentido do Ser*. Isso não quer dizer que o homem perca essa sua marca de ser um animal racional.

A compreensão do sentido do ser expõe o homem ao que exclusivamente lhe faz pertencer a uma condição peculiar, no entanto, este diferencial não é um atributo que constitui este homem (tal como a razão), diz Heidegger:

¹⁵ *Grifo nosso.*

¹⁶ Ver nota explicativa (N 17) em Ser e Tempo, volume I, ed. Vozes, pag. 314

O homem fala. Nós falamos acordados; nós falamos em sonho. Estamos sempre falando, mesmo quando não pronunciamos uma única palavra, mas meramente ouvimos ou lemos e mesmo quando não estamos particularmente ouvindo ou falando, mas envolvidos com algum trabalho ou descansando. Estamos continuamente falando de um jeito ou de outro.

Falamos porque falar é natural para nós. Isso não surge de uma vontade especial. Diz-se do homem, que tem linguagem por natureza. Assegura-se que o homem, distinto de uma planta ou animal, é o ser vivo capaz de falar. Essa afirmação não significa apenas que, ao lado de outras faculdades também possui a da fala. Ela significa que apenas a fala capacita o homem a ser o ser vivo que ela é enquanto homem. É como um ser que fala que o homem é homem.

(Heidegger[1950], 1989:7).

Esta diferença do homem pode sofrer certa crítica no que diz respeito aos estudos de uma linguagem animal ou a idéia de que os animais conseguem intermediar uma conversa com os homens através do jogo com sinais, é possível até se decifrar o “sentido” do que um animal pode “intencionar”, contudo é ainda este falar que torna o homem aquilo que é e media a diferença:

(...) o animal dirigido pelo instinto obedece aos sinais, não podendo ter acesso aos símbolos, ou seja, àquilo que evoca algo abstrato ou ausente. A linguagem é simbólica e deste modo, restringe-se ao campo humano. O animal, que tanto se avizinha do homem, reage de maneira que tem sentido, mas não fala.(Beaini, 1981:26).

É importante ressaltar este caráter do símbolo¹⁷ pois, dentro de um aspecto lingüístico, também diferencia o homem destes outros animais. Outra marca para esta diferença é que o homem é presença, o homem está presente e participa deste presente, mas também o transcende e se lança para o futuro; ele dá o sentido, a direção e os articula:

O homem tem a capacidade de captar conteúdos inteligíveis e de revelar o sentido dos entes em sua linguagem, que se caracteriza por ser a articulação dos sentidos. Deste modo, podemos concluir que não existe linguagem animal.(...).

O que dá ao homem condição de falar, é o fato de que é um ser de presença. Aos demais entes, pelo contrário, o traço comum é a ausência, ou seja, não-presença a eles próprios e àquilo que os cerca.(Beaini, 1981:26-27).

O homem compreendido como Dasein é o ente que se distingue de todos os outros entes por ser o Aí da manifestação de todos os entes, inclusive do si mesmo¹⁸ (no sentido ôntico, 'mundano'). A estrutura ontológica é o Dasein, o Ser-o-Aí. Agora podemos completar: o Aí, o **apriori** da pura manifestação de tudo e de todos, é o que temos-que-ser.(Loparic, 1999:204).

É neste sentido que se procura trazer esta compreensão que circunscreve o homem como este que se relaciona intimamente com o Ser. É nesta relação que o sentido se dá e diz ao homem aquilo que ele desoculta pela palavra.

O homem não possui a palavra, mas esta possui o homem para que ele diga o sentido do Ser: *O que faz o homem Ser-no-mundo é o relacionamento com o Ser, que propicia a linguagem.*(Beaini, 1981:30).

Então, é importante que se torne possível compreender:

1. Que a verdade, o homem e a palavra se co-pertencem e que esta condição constitui o homem enquanto Dasein;
2. Que a questão do sentido do Ser é trazido pelo "ente que fala" e que este é um diferencial existencial entre o homem e os demais entes;

¹⁷ Esta compreensão de símbolo é trazida por Ricoeur: "Chamo de símbolo toda estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo, outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro". (Ricoeur, 1969:15).

¹⁸ Grifo nosso

3. Que é o modo do Ser-no-Mundo que explicita a própria condição humana na medida em que o sentido do Ser é desvelado pela palavra, esta última é expressão do chamado do Ser: *Somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: Que o ente é.*(Heidegger, *apud* Beaini, 1981:31).

Deste modo uma cumplicidade entre homem e mundo se estabelece, o Ser-no-Mundo é Este-Aí que não está acabado, que está presente e transcende sua condição, pois tem seu ser mesmo como questão:

Este apelo supremo do Ser, que atinge a essência do Homem conferindo-lhe o poder de revelação na linguagem, diferencia fundamentalmente o homem de todos os demais entes que estão no mundo. Isto porque o homem, além de procurar compreender o ser, interroga-se sobre si próprio, busca ser plenamente homem. Ele não é acabado como os outros entes, pois quer ultrapassar-se. Ser homem é buscar uma explicação, arquitetar a vida individual que é nossa. É através dela que o homem aparece, não como algo que está aí no mundo (como uma coisa), mas como alguém que pode ser, encontrar-se com os outros homens, tocar a essência do mundo.(Beaini, 1981:31).

É no mundo que o homem se realiza como um projeto, esta realização está intimamente ligada ao modo da significação trazida à linguagem que mostra o sentido do Ser. Este sentido se mostra dentro de uma rede significativa em que o homem também está enredado, pois não é uma questão de produzir significação, mas estar envolto às significações, é neste âmbito que o homem se desvela como um projeto:

O mundo como estrutura de significação acena para o mundo como abertura, des-velamento, onde os entes aparecem em seu ser e o homem lhes dá um significado através da linguagem, ordenando-os entre si, relacionando-os, tirando-os da treva em que primitivamente

se encontravam dispersos. Contudo, as significações aparecem no mundo onde o homem, revelando-se a si mesmo, revela os entes, o próprio mundo.(Beaini, 1981:31-32).

Falar do homem como este que transcende, pois é ele mesmo um projeto implica compreendê-lo como um ser temporal. Ao mesmo tempo, sua acontecência é espacial, pois é no mundo, enquanto mundo-projeto, que este acontecer mesmo se dá, desta forma se faz *necessário que estabeleçamos dois elementos que constituem o mundo e a história: o espaço e o tempo. Não podem existir homens fora de um espaço e a linguagem será o acontecimento temporal do homem em seu tempo.*(Beaini, 1981:36).

ESPAÇO, TEMPO E LINGUAGEM.

Percorrer a questão da linguagem a partir da compreensão de Ser-no-Mundo, é perceber o acontecer do homem no movimento mesmo de um poder-ser. Este poder-ser revela a própria condição humana tal como um jogo de possibilidades onde as decisões tomadas acontecem no tempo. Este tempo não é apenas uma sobreposição de fatos, mas a abertura mesma que traz o homem em seu acontecer no mundo a caminho de sua destinação. Deste modo o homem se apresenta como um ser histórico e temporal:

A história é constituída de três momentos: o passado, o presente e o futuro (...). É pela história que o homem conhece o seu destino: sabe para onde vai, porque sabe de onde veio – ele tem um destino enquanto assume sua posição no mundo, estabelecendo nexos entre fatos que se desenrolam em sua vida, enquanto acontecer histórico.
(Beaini, 1981:34).

Esse acontecer dá ao homem um caráter de historicidade à sua condição humana, pois o homem não está, quando adentra ao mundo, começando pura e simplesmente uma história em particular. Como diz Benedito Nunes: *essa origem, **que já nos principiou antes de termos começado**(...)¹⁹*, aponta para esse caráter de doação de tudo o que já foi e é herdado por aquele que será; ou seja, toda tradição do mundo no qual se habita. Neste empenho de dar conta desta história que o antecede e, ao mesmo tempo, acontecer dentro dela, o homem transcende a si mesmo e percebe que seu existir está sempre em jogo:

A historicidade caracteriza-se pelo fato do homem encontrar-se em situação no mundo, e de assumir suas possibilidades: fazendo História o homem faz-se a si mesmo. Através da historicidade o homem efetua uma transcendência constante de si próprio.(Beaini, 1981,35).

Com isso a história perde seu caráter de determinação causal sobre o homem para ser o modo mesmo do homem registrar o seu acontecer. A

¹⁹Benedito Nunes, *in* Pessanha, 1999:16.

história, herança do homem, ainda será escrita por aqueles que a herdarão, sendo assim não se pode falar de um fim da história para onde o homem se encaminha, mas que o homem errante por se compreender finito, registra o possível do seu acontecer:

A história sendo herança recebida das gerações anteriores não deve ser compreendida como mera repetição, ou então por uma ligação plena com os fatos do passado. Isto porque a História é uma experiência a ser completada, liga-se essencialmente ao fazer-se constante do homem, ao seu poder-ser. Deste modo, a história é a conquista que o homem faz de si e de sua situação no mundo, adaptando-se às novas possibilidades de ser que lhe propiciaram os modos de agir das gerações anteriores.(Beaini, 1981:35).

Neste ponto, é preciso ressaltar os elementos que constituem esse caráter de historicidade do homem como Ser-no-Mundo.

A relação do homem para com o espaço se dá de uma forma factual. Existir é se perceber existindo é estar na relação com os outros homens e com as coisas do mundo. Isso segundo Heidegger, abre dois modos de encontrar-se: um ôntico se referindo ao modo cotidiano na relação com os seres intramundanos e outro ontológico que é o encontrar-se mesmo do homem:

Para tratarmos da espacialidade humana, convém colocar o problema da facticidade, que se refere ao modo próprio de ser-no-mundo que o homem possui, a espacialidade existencial. O homem existe de fato, isto quer dizer, sobre o modo da facticidade que revela o fato do homem ser assim como é, de encontrar-se sendo. O homem estabelece relações com o mundo: sendo aberto a ele, o conhece e revela, permitindo assim ao ente intra-mundano encontrar o seu lugar no espaço.(Beaini, 1981:37).

O lugar é a relação originária com o espaço. O homem busca por seu lugar, ele coloca as coisas no seu devido lugar e isso já revela uma diferença fundamental entre o homem e os demais entes intramundanos. Enquanto os

demais entes estão dentro do mundo, o homem é um Ser-no-Mundo, ele não está dentro do mundo, ou está encerrado no mundo. *O homem é um ser-no-mundo, enquanto dele participa, organizando, relacionando e dando sentido aos entes que estão ao seu redor.*(Beaini, 1981:39).

A busca pelo lugar, no sentido de reconhecer, de poder tornar o mundo um lugar onde se habita, é trazer duas dimensões desta espacialidade existencial: o des-afastamento e a orientação.

O des-afastamento é a capacidade existencial do homem de superar a distância e aproximar-se dos entes que, fechados neles mesmos, isolados, não podem distanciar-se, nem aproximar-se. O homem é espacial porque descobre o espaço, permitindo que os entes situem-se nele, no relacionamento constante homem-mundo.(...).

O homem procura essencialmente a proximidade e é por ela que o mundo e os entes a ele se mostram.(Beaini, 1981:40).

Já a orientação é a dimensão do agir em direção, do situar-se humano. *Cada coisa está ao lado da outra, inserindo-se em um contexto, oferecendo assim uma orientação para o homem, que situa, de acordo com as regiões privilegiadas do mundo, os entes intra-mundanos. A orientação é a capacidade de determinar uma posição de dirigir-se.*(Beaini,1981:41).

Após essa breve passagem pela questão do espaço como plano da relação entre o homem e os demais seres intramundanos, entrar-se-á naquilo mesmo que articula esses elementos integrando-os, a saber: o tempo.

O homem é um ser estritamente temporal, por ser histórico e por ter uma limitação ontológica, que é a morte. O tempo é o horizonte da compreensão do ser, do homem mesmo e de sua expressão na linguagem.(Beaini,1981:41).

A dimensão que possibilita o homem ser esse ek-sistente, esse possível que transcende a si mesmo, é o tempo. O tempo é o horizonte

mesmo da compreensão do ser. Toda a articulação dos sentidos, a rede significativa em que o homem se encontra, o modo de interpretar o ente dentro de sua época (Homem Historial) e sua linguagem são expressões temporais do sentido do ser. Perceber esta dimensão do tempo é compreender que o homem, enquanto um ser finito, precisa criar um mundo-projeto no qual possa se realizar. Essa realização, então, é articulada no entrelaçamento das dimensões temporais, o passado, o presente e o futuro:

O tempo é constituído por três momentos que não podem ser compreendidos fora da relação de dependência de um com o outro. Cada um destes momentos não se encerra, portanto, em si mesmo – há uma ultrapassagem, a transcendência de um para o outro, sendo que Heidegger lhes denomina ec-stases. Estes três ec-stases são: o futuro, o passado, e o presente.

O futuro é o por-vir: não deve ser entendido como o ‘agora que ainda não chegou cronologicamente’, mas no sentido de que sou o meu futuro, ao sair de mim, ao abrir-me para as possibilidades, ao importar-me com o meu ser.

*O passado é a facticidade, o vir-a-si: o homem é aquele que é, dizendo ‘eu tenho sido’, por ser o único que tem passado, história. O passado não deve ser entendido como algo que ficou para trás, mas como algo que afeta **agora** minha existência, pois o passado está sempre presente, marcando nossas vidas. O homem se compreende ao retomar seu passado para projetar-se no futuro, e se desconhece se desconhecer o seu passado*

O presente é o decaimento. É a condição de possibilidades de ser-no-mundo do homem. O ser do homem caracteriza-se pelo fato de estar presente ao ser e de ter uma compreensão histórica de seu próprio ser: pois o homem só é plenamente enquanto não se fixa em uma das dimensões de sua temporalidade²⁰, mas abre-se às outras que fazem dele o ser uno que é.(Beaini, 1981:42).

Percebe-se, então, que o Ser do homem sempre se dá no tempo. Ser homem é transcender na temporalidade, pois é assim que o Ser se mostra

²⁰ *Grifo nosso.*

para que o homem o expresse através da palavra, como já dito anteriormente, é um comum-pertencer.

No tempo o homem assume sua vocação, e através de seu relacionar-se com o ser o faz linguagem. O tempo é assim o lugar de enaltecimento do homem e do ser.(Beaini, 1981:43).

No entanto, ao tocar na questão do tempo para apresentar o homem como aquele que por condição se compreende como um projeto; nomeou-se o tempo presente como decaimento, mas o que significa este nome?

Em sua obra, Ser e Tempo, Heidegger fala de duas maneiras do Dasein (Homem) acontecer no mundo. Estas duas maneiras descrevem o homem que, na busca de ser si-mesmo, se realiza duas formas: *própria (autêntica)* e *imprópria (inautêntica)*²¹.

O presente é nomeado decaimento devido a tendência humana à inautenticidade, à perda de suas possibilidades, à autopresença.(Beaini, 1981:42).

A forma inautêntica é aquela regida pela fala pública, pelo *agente*, é a fala e o modo de ser no cotidiano onde, quem fala, somos todos nós e ninguém como anuncia Critelli (1981).

*O existir inautêntico, modo por que todo homem inicial e constantemente é ele mesmo, desenvolve-se na **existência cotidiana** – onde o homem encontra-se indeterminado, dominado pelos outros (**on**), por ‘todo-o-mundo’ (impessoal), que lhe fornece as normas para seu agir e relacionar-se com o mundo.*

(Beaini, 1981:86).

²¹ Para um maior aprofundamento ler em *Ser e Tempo*, volume I, (§ 25-27) e (§ 35-38) ou o livro *Todos nós... ninguém*, trad. Dulce Mara Critelli, ed: Moraes, 1981.

Dentro deste âmbito da inautenticidade o homem se revela em três modos no decaimento: o falatório (palavreado), a avidez de novidades (curiosidade), e a ambigüidade (equívoco).

*Sua linguagem testemunha o decaimento através do **palavreado** (falar à toa que encobre o sentido dos entes ao invés de revelá-lo), através da **curiosidade** (tendência a procurar a novidade para preencher o vazio da falta de si mesmo); e pelo **equívoco** (aparência onde tudo o que se procura parece estar revelado). A linguagem cotidiana fala no vazio, fora da presença e do relacionar-se com o ser.(Beaini,1981:86).*

O que esta compreensão revela, é que nem sempre o homem se percebe no jogo mesmo de sua existência. Ele se agarra à fala pública e vive no universo do conhecido, onde tudo está dito e sabido, sua ação é a ação justificada por “todo-o-mundo” e explicada pela voz da verdade do tempo em que vive. É neste aspecto que a ciência e a técnica humana, como as que promovem o viver do homem moderno, podem ser compreendidas como um modo inautêntico do existir.

*Enquanto a linguagem inautêntica mantém-se afastada do ser, dela, de algum modo, fazem parte a técnica e a ciência. Isto porque a **Técnica**, baseada no dar forma ao ente como material de construção, reduzindo tudo a critério da racionalidade, do homem como sujeito dominador, esquece o ser, sendo também uma forma de inautenticidade. O mesmo acontece com a **Ciência**, que, atendo-se ao ente, o demarca como seu limite, colocando além dele o nada. Ambas, enquanto atém-se apenas ao ente, a uma esfera do real, esquecem o ser.(Beaini, 1981:86).*

Quando se falou anteriormente sobre a época moderna estar centrada nas representações, onde o ente se viu decaído de si mesmo em nome de maior controle e certificação do real, ter-se-ia a intenção de demonstrar que este foi um modo do homem dar conta de uma questão mais fundamental – a questão que interroga pelo Ser – no entanto, esse esquecimento gera o

esquecimento mesmo da diferença ontológica entre o Ser e o ente o que leva a linguagem, que se fala, se estruturar também sobre este esquecer.

Mas, se falou do modo inautêntico e como será então, existir autenticamente?

Heidegger propõe que o esquecimento da pergunta está relacionado ao afastamento do não-ser como uma possibilidade do ser. Dentro da existência humana a única certeza do homem é a concretização do seu morrer; a morte é a configuração ôntica do não-ser, e, na fuga da mais certa das certezas, o homem cotidiano se desencarrega da morte como uma das possibilidades do seu existir. Nesta fuga, se funda o homem que almeja a eternidade, o controle, o adiamento de seu fim, no entanto, é o Dasein o Ser-para-a-morte²².

Esta condição de ser para a morte é desvelada pela angústia. É ela quem revela este poder ser autêntico. *A existência autêntica, paralela à anterior, revela-se no homem que, assumindo sua finitude, de seu ser datado em face à morte, está atento às suas possibilidades mais próprias e à sua vocação de dialogar com o ser.*(Beaini, 1981:86).

Compreender o homem como Ser-no-Mundo e como um projeto, como este que está com seu ser sempre em jogo é compreender porque Heidegger vai designar a existência humana como Cuidado (*Sorge*): *o homem cuida de ser, se importa com seu ser, no sentido de diligência (zelo, empenho) por ser mais do que já é.*(Beaini, 1981:32).

Como um Cuidador se abre toda uma dimensão de responsabilidade do ente humano para com os outros entes e com ele mesmo. Compreender-se como um projeto à luz do Ser-para-a-morte, pois o homem é este Aí que como possível pode não-ser-mais, mostra que a preservação da diferença ontológica se desdobra em um modo de existir responsável, já que a busca de um existir autêntico requer a possibilidade de escutar a silenciosa voz do Ser.

²² Maior aprofundamento *Ser e Tempo*, volume II (§51-53), ed.Vozes.

LINGUAGEM E RESPONSABILIDADE A PARTIR DA DIFERENÇA ONTOLÓGICA.

A responsabilidade aqui mencionada, assim como verdade, linguagem, cuidado, não está entendida da forma como a compreendemos no nosso cotidiano. Não é a responsabilidade em obedecer às leis ou obrigações morais que são elaboradas em nome da razão, como afirma Loparic em seu texto “Origem e Sentido da responsabilidade em Heidegger”:

A obrigação baseada em leis, tradicionalmente considerada como primárias, deve ser desconstruída. O lugar de origem da ‘ditadura’ da lei não é a natureza humana, mas um determinado sentido do ser projetado pelo ser humano: o ser-presentidade. Com essa afirmação, Heidegger inicia a desconstrução das interpretações tradicionais da responsabilidade. Em particular, ele desvinculou esse problema do domínio do agir determinado por regras racionais. (Loparic, 1999:204).

Pode-se pensar, então, que o Homem-Cuidador-do-Ser age no mundo sobre o império do irracional e que isso acarretaria em interpretações onde estar no mundo é fazer qualquer coisa com os outros entes e com o próprio homem, mas não é este o sentido que se mostra ao se apontar a responsabilidade como um constituinte do Ser-Aí:

Poderia parecer que uma tal desconstrução da responsabilidade, por mudar radicalmente os sentidos desse termo na linguagem cotidiana e na filosofia, não pode servir de ponto de partida para uma discussão razoável sobre a responsabilidade que tenha relevância para as relações humanas concretas. Isso é um engano. (Loparic, 1999:204).

E por que apontar esse caráter de responsabilidade, dir-se-ia ontológica, neste ponto da tese?

Trazer a linguagem dentro de uma referência que não é mais a da lingüística, no sentido de objetivação ou racionalização das falas, é entender que a linguagem que mostra o sentido do ser, é desmedida e neste sentido meramente especulativa, contudo, a responsabilidade em seu sentido original não possui esta determinação e pelo contrário afirma o zelo que se deve ter para com o mundo-projeto em que habita o Ser-Aí, seja ele o si-mesmo ou o outro:

*Esse engano pode ser corrigido mostrando que a responsabilidade de preservar a diferença ontológica se desdobra, por seu turno, em **outras** responsabilidades. De um modo geral, essas outras responsabilidades situam-se em dois níveis, um ontológico e outro ôntico. No nível ontológico, o homem tem que cuidar dos diferentes sentidos da presença dos entes no seu todo. No nível ôntico, ele tem que ocupar-se e preocupar-se com os entes eles mesmos. O cuidado (Sorge) para com a transcendência torna-se, no nível ôntico, cuidado para com diferentes mundos-projetos que, por seu turno, nos impõe tarefas referentes aos outros seres humanos e as que dizem respeito às coisas intramundanas. Em resumo, a questão da responsabilidade bifurca, desde o início: uma linha vai aos projetos a priori do sentido do ser e a outra em direção do deixar-ser os entes eles mesmos, os humanos e os intramundanos, à luz desse ou daquele sentido do ser, anteriormente projetado, e num mundo-projeto em que nos movemos. (Loparic, 1999:204).*

Resgatou-se, então, a dimensão da responsabilidade em Heidegger a partir da questão da diferença ontológica já apontada em Ser e Tempo. No entanto, a compreensão de linguagem que esse autor traz, revela um modo-de-Ser para se habitar o mundo: o poético. Isso implica em adentrar no que se conhece como Heidegger II²³, onde a questão da diferença ontológica caminha para outra forma de compreensão e a responsabilidade se aspirará, a partir

²³ Heidegger I é o autor relacionado à sua obra com referências em Ser e Tempo, onde só há a dimensão do esquecimento da pergunta pelo Ser. Heidegger II está relacionado à obra após 1930, onde o autor já percebe que não há só o esquecimento da pergunta, mas da diferença ontológica entre Ser e ente, e que o Ser sempre se deu ao homem de diferentes modos durante a história da metafísica ocidental, o Ser é compreendido epocalmente e se evidenciam as questões sobre a Técnica.

desta demarcação, como uma forma “ética” de habitar o mundo:

(...) em Heidegger II, a responsabilidade do homem não procede da diferença ontológica que impõem o ter que ser como o Aí de tudo e de todos, mas da diferença ontológica entendida como auto-ocultamento da sublevação da presença do ente no seu todo contra o nada, sem nenhuma referência aos modos de ser do ser humano e; em particular, ao ser-para-a-morte. A determinação fundamental do ser humano é a de ser aberto para a interpelação pela presença. Nessa determinação pelo ser está também a mais alta aspiração do homem, a sua ‘ética’.²⁴ (Loparic,1999:216).

Neste aspecto, o homem deve sustentar, suportar este seu Aí na medida em que existe. Compreendendo-se como abertura o homem se encontra com os demais entes – os intramundanos e outros Da-Sein – e assim se configura sua existência. *O distintivo ontológico do homem é ter-que-suportar o Ser-o-Aí. Nessa sua responsabilidade primeira, está também a sua liberdade originária: ser livre para a solicitação da presença sublevada contra o nada.* (Loparic,1999:217).

Portanto a perspectiva deste Heidegger II no sentido de habitar o mundo poeticamente ou seja, no espaço da manifestação do Ser, implica em perceber que a relação com o sentido do Ser está em um habitar “ético” e responsável assim como em Heidegger I:

*Nos dois casos, [Heidegger I e Heidegger II] a origem está na diferença ontológica e a responsabilidade primeira é para com essa diferença, multiplicando-se necessariamente a responsabilidade para com os entes no seu todo. O homem cumpre essa sua responsabilidade na medida em que aprende a **morar** no espaço da manifestação e, ao mesmo tempo, do ocultamento do ser.* (Loparic,1999:217).

²⁴ Segundo Loparic, Heidegger usa aspas na palavra ética para significar que o termo é empregado aqui no sentido desconstruído. “*Ser ético, no sentido originário, significa ter que ser a abertura do mundo, ter que sustentar (ausstehen) essa abertura.*” (Heidegger, apud Loparic,1999:216)

No entanto, habitar o mundo a partir desta compreensão é estar abrindo mão de um modo já conhecido e determinado pela história da metafísica – como foi proposto no primeiro capítulo. Este âmbito do existir é totalmente posto em cheque quando adentramos ao Heidegger II, contudo, pode-se salvaguardar a proposta já trazida em Ser e Tempo, já que a direção deste trabalho é de apontar um modo de relação com a linguagem, e dentro desta a metáfora, que transita entre aspectos ainda dentro da metafísica e o modo de habitar poeticamente o mundo, assim Loparic afirma:

Em Heidegger I, o ter-que-ser original explicita-se como um morar que tem o sentido de habitar o mundo-projeto, o lugar em que se decidem os sentidos ser. Esse morar é,(...), um demorar-se nas tarefas da vida comunitária cotidiana, da teorização autêntica e assim por diante. Já em Heidegger II, o ter que morar significa ter que assentar-se no mundo-quadrindade, o espaço-tempo em que se joga o jogo da doação do ser. Aqui, o morar tem o sentido de abrir-se para determinadas maneiras de edificar e pensar que tem que ultrapassar o mero trabalho e, em particular, o intervencionismo técnico, instalação de tudo e de todos guiada pelos cálculos do saber objetivante. Em Heidegger I, a responsabilidade fundamental para com outros é definida como ajuda a ficar transparente para si mesmo. Em Heidegger II, essa responsabilidade continua sendo a de ajudá-los a achar, pensando por conta própria, o caminho da sua essência. Mas esse caminho agora é outro: ele vai numa direção que se afasta do mundo da técnica e leva a um distanciamento da mera presentidade que Heidegger I ainda não podia caracterizar. Nos dois casos, entretanto, trata-se de favorecer nos outros a capacidade de corresponder ao chamado do ser que é o ‘dever’ fundamental de cada um segundo a ética finitista de Heidegger. (Loparic,1999:218).

Como, então, se pode ligar todas essas implicações com a questão da linguagem? E não haveria de se decidir também por uma das duas compreensões trazidas por Heidegger para que esta tese se torne viável?

É provável que ao percorrer este caminho se torne clara a proposta de enunciar um modo de estar-no-mundo, como já foi colocado, de transição entre o modo cotidiano de ser da metafísica, onde a presença do ente é determinada naquilo que é no sentido da constância, e um outro modo onde no encontro com os entes exista a possibilidade de permitir escutar o que o Ser desvela e isso implica também o não-ser.

Quanto à linguagem, compreendida como a que anuncia o sentido do ser, é totalmente enraizada neste habitar ético evidenciado por Loparic ao explicitar o que Heidegger II diz sobre as responsabilidades para com a linguagem:

*Uma delas é a tarefa de servir de mensageiro, de arauto, do que diz a voz dobrada (Zwiefalt) do ser. Uma outra, menos extrema, é a de cuidar desse dito depositado ao longo da história nos livros, tanto nos de metafísica como nos de poesia. O ser, mediante a linguagem, nos fala monologicamente, mas a nossa resposta, porque é histórica, acotencial, é sempre dialógica, aqui a responsabilidade fundamental implica, portanto, o **diálogo** com os pensadores do passado sobre o sentido da interpretação do ser humano pelo ser, isto é, sobre as maneiras como os pensadores decisivos atenderam ao chamado da diferença. (...) é nesse sentido que Heidegger dirá que a poesia de Hölderlin se tornou o destino (Schicksal) da sua filosofia. (Loparic,1999:218).*

É um tanto espantoso perceber que na obra deste pensador a poesia toma uma dimensão importante e que o poético também anuncia o Ser e seu sentido. Assim, desloca-se o mérito de verdade última da palavra científica e conceitual como aquela que diz a verdade do Ser (como colocado no primeiro capítulo):

A menção de Hölderlin no presente contexto permite constatar que, segundo Heidegger, a palavra capaz de dizer a diferença não é a palavra portadora de informações sobre o estado das coisas, palavra plena de sentido objetivo, constituída de acordo com as regras da

semântica que fundamentam o nosso discurso sobre as presentidades. Tampouco se trata da palavra socialmente controlável. (...) A palavra do diálogo da nossa primeira responsabilidade é parecida antes com a 'palavra quebrada' dos poetas essenciais. (Loparic,1999:218).

É neste sentido que a linguagem vem se abrir para que este trabalho seja possível. A linguagem não é mais a do sujeito que emite, e do instrumento da lingüística, mas sim a que anuncia o ser sobre a ética do finito, desta forma ela é flexível e transcendente faz parte de uma época, acontece em um espaço e se dá no tempo.

Vale ressaltar que este habitar poético não é um privilégio somente daquele que se conhece como poeta. O poeta dentro desta compreensão, assim como o pensador, são aqueles que se esforçam para escutar o que o ser pode dizer. A linguagem poética neste sentido é um dom do Ser-no-Mundo, de todo homem que nomeia o sentido em que o Ser se desvelou durante seu existir.

Se a linguagem poética diz o ser e a verdadeira relação parte do ser para o homem, podemos concluir que o ser escolheu os poetas para revelar-se. Contudo, o des-velamento do ser dá-se à abertura do ente homem e, neste prisma, pode-se colocar, sem forçar a significação, que o homem é essencialmente poeta. Na poesia deixa-se imperar o fato de que o ser diz-se ao homem, de que a linguagem fala, pois em poesia a palavra é falada ao homem. (Beaini, 1981:89).

Capítulo III

IMPLICAÇÕES COM A CLÍNICA E CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Poderá continuar a existir psicanálise enquanto houver alguém que mantenha a frase de Willian Blake: ‘o que tem que ser destruído deve ser destruído’, e haverá cuidado humano lá onde se favoreça a conversão ontológica do homem na voz impessoal para o homem da primeira pessoa.

Juliano G. Pessanha, *Ignorância do Sempre*, p.115.

Ter percorrido todo este caminho que com certeza mereceria uma demora maior faz-nos pensar nas implicações desta proposta para com a clínica psicológica.

Esta proposta parece demasiada pretensiosa, no entanto, não se quer com isso acabar ou criticar pura e simplesmente o trabalho clínico que se faz ou dizer que existe um único modo de trabalhar, mas sim, busca-se pôr a caminho uma pergunta e com isso apresentar um outro possível.

Passar pela crítica Heideggeriana à metafísica e repensar a questão da verdade a partir deste referencial já se apresenta como uma primeira reflexão sobre a clínica. Em um recente trabalho Helena K. Rosenfeld (1998), procura elucidar o papel das metáforas dentro da clínica psicanalítica. A autora aponta a metáfora como um dos recursos que o analista possui para possibilitar a expressão daquilo que estaria impossibilitado de ser expresso pelo paciente. Seu trabalho revela com maestria o valor positivo das metáforas para a realização da clínica psicanalítica. Esta clínica que busca a palavra que dá voz a uma não-palavra, se estrutura, segundo a autora, em uma palavra poética. Esta palavra só se poetiza à medida que a metáfora toca a fala do paciente, ou seja, existe uma metáfora poética.

Rosenfeld no decorrer de sua tese adentra, na questão que pergunta sobre a verdade das metáforas. Para responder sua pergunta a autora se refere primeiramente a Aristóteles. Segundo este filósofo, um dos primeiros a escrever sobre a metáfora, a metáfora diz a verdade, no entanto, a autora complementa:

(...).Se pensarmos na verdade como correspondência entre a representação e o representado, fica claro que a metáfora nunca é verdadeira, porque tal correspondência não se dá. A metáfora apenas roça o objeto, e ao roçá-lo cria uma nova figura, que não é mais a original. (Rosenfeld, 1998:111).

Assim, a autora recorre à verdade compreendida por Heidegger (capítulo I) para que a verdade da metáfora possa surgir.

*Para Heidegger, a verdade não é um **estado** de adequação e correspondência entre representação e o representado, e sim um **acontecimento**: a desocultação do ente, o seu mostrar-se como tal. Contudo, toda desocultação se dá no seio de algo que permanece oculto, há uma ocultação radicada em toda desocultação. Nesse sentido, e só nesse sentido, podemos dizer que a metáfora tem, sim, a ver com a verdade, uma vez que ela não diz como o objeto é, mas participa de seu desvelamento ao mesmo tempo em que preserva o seu mistério. (Rosenfeld, 1998:112).*

Complementando sua referência a Heidegger a autora continua em uma nota. *Embora eu não vá me estender sobre esta questão, é importante marcar que a noção heideggeriana de verdade pode nos ajudar a pensar no tipo de verdade que está em jogo na interpretação psicanalítica. (Rosenfeld, 1998:112).*

Como colocado no fim do primeiro capítulo deste trabalho, a possibilidade de pensar uma clínica fora da compreensão das representações, ou do universo psicológico se torna uma possibilidade a partir da ontologia proposta por Heidegger. Muitos exemplos já estão presentes para mostrar este possível: Binswanger na psiquiatria, Merdard Boss e a Daseinsanalysen, psicanalistas como Jaques Lacan e Pierre Fedida franceses e Luiz Cláudio Figueiredo brasileiro e o filósofo Zeljko Loparic com sua recente proposta de um novo paradigma para a psicanálise a partir da leitura heideggeriana de Winnicott. Em um texto intitulado “Winnicott e o Pensamento Pós-Metafísico” (1996), Loparic apresenta que a clínica a partir de um pensamento pós-metafísico não poderia estar mais estruturada dentro da compreensão de representações.

(...). Enquanto o filósofo postula a diferença entre os múltiplos sentidos de ser das coisas do mundo e o sentido de ser do homem, o psicanalista, propõe que o processo de constituição do sentido de

ser, ignorado pela psicanálise tradicional, é uma tarefa que faz parte dos problemas intrínsecos ao existir humano desde o início e que essa questão não pode mais ser acomodada no interior da metafísica da representação²⁵. (Loparic, 1996:39).

Esta última proposta talvez revele o que está em jogo quando Rosenfeld afirma que a partir da verdade compreendida por Heidegger se pode pensar a verdade que está em jogo na interpretação psicanalítica. É possível sugerir que a partir de Heidegger põe-se em jogo toda estrutura que sustenta o conhecimento apoiado sobre o arcabouço da metafísica. E dentro deste arcabouço se encontra a metáfora mesma.

Em Heidegger a questão da metáfora se apresenta de forma uníssona com o surgimento mesmo da metafísica. Paul Ricoeur apresenta esta dimensão do problema. Este autor, catedrático pensador da metáfora, propõe um profundo estudo sobre este tema e apresenta a proposta de uma “Metáfora Viva”.

No capítulo Metáfora e Discurso Filosófico no sub item **3. Meta-fórica e meta-física**, Ricoeur (1975, p.432) apresenta a denúncia que Heidegger faz do conluio entre a metáfora e a metafísica.

Evoquei, desde a introdução, o famoso adágio de Heidegger: ‘ o metafórico só existe no interior da metafísica’. Esse adágio sustenta que a trans-gressão da meta-fora e da meta-física não seriam senão uma única e mesma transferência. Várias coisas são assim afirmadas: por um lado, que a ontologia implícita em toda a tradição retórica é a ‘metafísica’ ocidental de tipo platônica, na qual a alma se transporta do lugar visível para o lugar invisível; por outro, que metafórico quer dizer transporte do sentido próprio para o sentido figurado, e, enfim, que um e outro transporte são uma única e mesma Über-trabung. (Ricoeur, 1975:433).

²⁵ *Grifo nosso*

Deste modo Ricoeur aponta a intenção de Heidegger que é a de mostrar que *o discurso que se esforça para operar a **retomada** da ontologia implícita no enunciado metafórico é outro. Nesse sentido, **fundar** o que foi denominado verdade metafórica é também **limitar** o discurso poético. É dessa maneira que este último recebe justificação no interior de sua circunscrição.* (Ricoeur, 1975:15).

Ricoeur faz este comentário exatamente pelo mesmo motivo pelo qual Rosenfeld recorre a Heidegger, para que possa haver uma “verdade” metafórica. No entanto, aderir ao pensamento de Heidegger é se amigar do finito, é dar um passo para o pós-metafísico, para o abandono das metáforas, pois são elas mesmas o possível da metafísica. A metafísica busca a constância, a permanência do ser encerrado no ente e, é a metáfora, um elemento que estrutura esta possibilidade, ela é a expressão mesma de habitar o mundo pensado pela metafísica. O esquecimento da diferença ontológica, como foi proposto anteriormente, pode ser lido como a substituição do Ser pelo ente, um exercício metafórico.

É neste sentido que Loparic (1996) apresenta um novo paradigma para a psicanálise — o paradigma edípico em Freud seria superado pelo paradigma maturacional em Winnicott.²⁶

*Dessas observações segue-se uma conclusão importante: os fundamentos da psicanálise tradicional, pertencem, todos eles, à **metafísica** da modernidade. Na metafísica pós-cartesiana o sentido da realidade é, como observa Heidegger, um só: a presença constante representável.*

*Um dos interesses filosóficos de Winnicott é justamente o de ter rejeitado essa metafísica da psicanálise. Em winnicott, o acesso representacional ao objeto passa a ser considerado como **derivado** e **fundamentado** em modos de acesso menos ‘realistas’, mais ‘brincalhões’, porém, nem por isso menos significativas para a vida humana.(...).(Loparic, 1995[b]:58).*

²⁶ Não é nossa intenção nos aprofundar nas elaborações de Loparic.

Ora, Rosenfeld busca um sentido poético para a clínica psicanalítica fundamentada em Freud através das metáforas e, talvez, o que deve ser posto em xeque seja a metáfora mesma. O modo poético de expressão em Heidegger não é metafórico, não é dizer uma coisa por outra, é deixar o Ser se dizer ao homem. Assim, se há uma possibilidade de expressão do não-dito, ela só se torna viável na medida em que o homem se amiga deste impossível, se aproxima do mistério.

A denúncia de Heidegger aponta para esta dimensão do emolduramento do homem às teorias elaboradas sobre ele. O homem teórico é quem necessita das metáforas, pois é a elaboração teórica o movimento mesmo de metaforizar. Esta proposta é trazida por Max Black, outro grande pensador da metáfora, e a quem Rosenfeld recorre para demonstrar este caráter metafórico da teoria.

A teoria da metáfora de Black foi muito importante porque, ao argumentar a favor da capacidade cognitiva da metáfora, tirou dela o caráter meramente decorativo e acessório que tinha até então.(Rosenfeld, 1998:92).

Segundo Black: *Talvez toda ciência deva começar com a metáfora e terminar com a álgebra; talvez sem a metáfora nunca tivesse havido qualquer álgebra.*²⁷ Rosenfeld (1998) se refere a Black ao tocar no uso que Freud fazia das metáforas e de quanto seus modelos para representar o aparelho psíquico tinha este sentido. No entanto, para ela, esta colocação de Black deixa faltar algo, falta à metáfora de Black a dimensão poética.

Mas, se não se espera mais o recurso das metáforas, qual a possibilidade que se abre para uma clínica poética? Ou existe a necessidade de uma clínica nestes parâmetros? Uma clínica assim não deixaria de ser científica?

²⁷Max Black, *apud* Rosenfeld, 1998:92.

Estas perguntas e muitas outras podem se abrir e com certeza elas têm sua razão, mas o intuito de ter passado pela referência a Heidegger foi o de deslocar os determinantes vigentes para que algo de novo possa Vir-a-Ser.

Deste modo é que se apresenta a questão poética vista por um outro referencial, onde a poesia é compreendida não mais como uma metáfora e que a arte se torna uma aliada para dizer do homem com mesmo peso da verdade científica. O escritor Juliano Pessanha aponta para esta possibilidade.

*Aproximar-se do lugar da arte - e estou entendendo a palavra arte não só no sentido de obras, mas como um modo de poder existir – implica em se fazer uma topologia, uma discriminação do **Dentro** e do **Fora**²⁸, uma clivagem entre a região da segurança no mundo (e os seus dizeres) e a região insegura do artista. Região insegura (força do banimento) ela mesma, para onde se é levado se convocado pela exigência da obra ou pela medida real; radicalmente diferente, portanto, de qualquer insegurança psicológica.(Pessanha, 2000:74-75).*

Isso quer dizer que buscar por uma clínica poética implica em se perceber²⁹ na busca-de-um-habitar-o-mundo-poeticamente, e, neste sentido, a psicologia que compreende a arte como decorrência de algum processo psíquico deixa a desejar enquanto busca desta possibilidade de existir.

A psicologia é cega para a questão da arte, pois ela, visando apenas administrar e disciplinarizar o caleidoscópio dos afetos humanos, pressupõe um sujeito do Dentro, ou seja, pressupõe aquele que exorcizou sua relação com o Fora: o psiquismo é o encobrimento (uma abstração) do existir e, falar do homem que se relaciona com objetos é não poder falar daquele que é ‘consangüíneo das coisas’.³⁰
(Pessanha, 2000:75).

²⁸ Para Pessanha o Fora é o mistério, o nada de Heidegger, Dentro é o mundo em que o homem se encontra enredado, o mundo cotidiano.

²⁹ ver cap.II.

³⁰ Fernando Pessoa, *apud* Pessanha, 2000: 75

E onde, então, se pode buscar uma referência que não seja metafórica para que seja possível uma clínica poética?

Não se pode afirmar que este lugar não exista e um possível caminho a ser percorrido é apresentado nas obras de Gaston Bachelard, como foi colocado na introdução deste trabalho, o inquietamento que permitiu este caminho partiu de suas colocações sobre as metáforas e as imagens. Para Bachelard a poesia é imagética e não metafórica, ela é a expressão mesma de uma fenomenologia da imaginação, é a partir desta fenomenologia que o homem habita poeticamente o mundo (Bachelard, 1957). Bachelard, ao seu modo, busca uma relação primordial com o Ser – assim como os Pré – socráticos – na dimensão da relação que o homem tem com os elementos das Cosmogonias Intuitivas.

Benedito Nunes atenta para esta contribuição de Bachelard:

Começa por (...) [A Psicanálise do fogo], continuando em (...) [O Ar e os Sonhos (Ensaio sobre a imaginação do Movimento)], (...) [A Água e os sonhos (Ensaio sobre a imaginação da matéria)], (...) [A terra e os Devaneios da vontade] e, finalmente, com (...) [A Poética do Espaço], a série de trabalhos que tomamos por base dessa investigação sobre Bachelard. No primeiro, (...) [A Psicanálise do fogo], temos mais um capítulo dos escritos do autor sobre a investigação científica, do ponto de vista da 'psicanálise da ciência' (investigação dos impedimentos que provém do imaginário de seu substrato inconsciente). Os demais trabalhos, entretanto já buscam a caracterização do que Bachelard chama de 'imaginação material', a imaginação que se concretiza nos elementos (no sentido filosófico da palavra) e através deles: água, terra, ar, fogo (dos pré-socráticos), aos quais será acrescentado espaço.(Nunes, 1999:139).

A relação de uma possível clínica só está expressa enquanto uma possibilidade, não arriscar-se-á dizer que é algo que já está instituído como certeza científica, mas como um desafio possível. É neste ponto que se buscará, no futuro, dar continuidade a este trabalho.

Espera-se que esta tese tenha sido no mínimo provocativa no que busca desalojar o terapeuta de seu lugar seguro enquanto aquele que acredita poder dar conta do humano, pois, como denuncia Juliano Pessanha em seu texto “Por Uma Nova Topologia da Sanidade”:

(...), se estamos aqui reunidos, psicólogos, psiquiatras e psicanalistas, a primeira coisa que devemos ter presente é que durante a maior parte do tempo não havia psiquiatras, psicólogos e psicanalistas. Não havia sequer a partícula ‘psi’ determinada objetivamente e o homem já existia. Devemos sempre lembrar que a teoria jamais dirá o ser do homem, e isso pela simples razão de a teoria ser um sintoma do homem e, como toda criação humana, ela traz em si a ‘leveza da falsidade’. Por isso, um olhar furado pelo ‘não’ do possível, ao examinar qualquer uma dessas instituições profissionais (psicologia, psiquiatria, psicanálise), deve transcender sua aparente concretude ou naturalidade e interrogar pelo verdadeiramente instituinte: o verdadeiramente instituinte é sempre uma sentença, uma proposição que busca pacificar a turbulência da pergunta. (...). Tanto o filho de Deus (Teologia) como o filho do macaco (Biologia) ou o filho de pai e mãe (Psicanálise) são respostas epocais que o homem deu à constante interpelação do enigma de sua aparição. (Pessanha, 2000:105-106).

Vale ressaltar, para finalizar este trabalho, que se em algum momento do existir o mundo surge como inóspito e que se as perguntas feitas levam a questionar as respostas e o lugar onde se está; é possível que se escute esta inquietude, pois por mais banal que uma pergunta possa parecer ela abre um outro possível de Ser; e isso lança o homem como um caminhante em direção ao futuro que se abre, pois ser homem, enquanto Ser-o-Aí, é se compreender como possível.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, H. (1958), *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, São Paulo: Salamandra-Edusp, 1983.

BACHELARD, G. (1957), *A Poética do Espaço*, São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BEAINI, T. C. (1981), *À Escuta do Silêncio – um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger*. São Paulo: Ed.Cortez.

CARDIN, L. (2001), Nietzsche e a matéria poética. *Cadernos Nietzsche*, (10), São Paulo: GEN.

CRITELLI, D. M. (1996), *Analítica Do Sentido – Uma aproximação e interpretação do real de orientação Fenomenológica*. São Paulo : educ/brasiliense

HEIDEGGER, M.(1927), *Ser e Tempo*, volume I, trad. Márcia de Sá Cavalcante. São Paulo:Vozes, 1997.

_____ (1927), *Ser e Tempo*, volume II, trad. Márcia de Sá Cavalcante. São Paulo: Vozes, 1997.

_____ (1930), *Sobre a Essência da Verdade*, in “Os Pensadores” trad. Ernildo Stein pág.127-145, São Paulo:Abril Cultural, 1979.

_____ (1949), *Sobre o Humanismo*, in “Os Pensadores”, trad. Ernildo Stein, pág.147-175. São Paulo:Abril Cultural, 1979.

_____ (1950), *A Linguagem*, in *Daseinsanalyse*, trad. Maria de Fátima Almeida Prado, Maria Arnhold, Suzete Capobianco, (7), Ed: ABD. 1989.

_____ (1955), *Que é Isto – A Filosofia?*, in “Os pensadores”, trad. Ernildo Stein, pág.7-24. São Paulo:Abril Cultural, 1979.

_____ (1981), *Todos nós... Ninguém. – Um enfoque fenomenológico do social* – trad. Dulce M. Critelli, apres. Solon Spanoudis, São Paulo:Moraes.

LOPARIC, Z. (1995[a]), *Ética e Finitude*, São Paulo:Educ.

_____ (1995[b]), Winnicott e Heidegger: Afinidades, *Boletim de Novidades*,8 (69), Ed. *Livraria pulsional*.

_____ (1996), Winnicott e o Pensamento Pós-Metafísico, in *Catafesta I*, (org.) 1996: **D.W. Winnicot na USP**, São Paulo: lemos.

_____ (1999), Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger, *Veritas*, 44 (1), Porto Alegre.

NUNES, B. (1999), *Hermenêutica e Poesia – O pensamento poético - org.* Maria José Campos. Minas Gerais: UFMG.

PAZ, O. (1956), *El Arco y la Lira*. México: Fondo de Cultura Económica, S.A., 1990.

PAZ, O. (1996), *Signos em Rotação*, São Paulo: ed. Perspectiva.

PESSANHA, J. G.(1999), *Sabedoria do Nunca*. São Paulo: Ateliê Editorial.

_____ (2000), *Ignorância do Sempre* . São Paulo: Ateliê Editorial.

RICOEUR, P. (1969), *O Conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1978.

_____ (1975), *A Metáfora Viva* .São Paulo:Edições Loyola, 2000.

ROSENFELD, H. K.. (1998), *Palavra Pescando Não-Palavra – a metáfora na interpretação psicanalítica* – São Paulo:Casa do Psicólogo.