

FENOMENOLOGIA HOJE IV

Fenomenologia, ciência e técnica

Textos do 2º Congresso Luso-Brasileiro
de Fenomenologia

Organizadores

Marco Antonio Casanova

Rebeca Furtado de Melo

1ª edição

Rio de Janeiro, 2013



VIAVERITA
editora

O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana*

Prof^a. Dr^a. Irene Borges-Duarte
(Universidade de Évora – Portugal)

Numa carta a Karl Löwith de Agosto de 1927, Heidegger refere-se de veemente maneira ao que considera uma clara tergi-versação do seu pensamento por aquele, dizendo:

A razão pela qual me tenho interessado tão pouco pela Psicanálise, é porque, fundamentalmente do ponto de vista filosófico e no que respeita aos problemas centrais, ela não me parece suficientemente relevante. Becker e você, em contrapartida, retorceram [*umgebogen haben*] desde o princípio a minha hermenêutica da facticidade à maneira da Psicanálise, forçando o meu trabalho numa perspectiva em que ele nunca se moveu.¹⁴⁴

144 * O presente escrito procede da fusão e adaptação de dois textos precedentes sobre a mesma temática: “A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger”, que foi publicado em *Phainomenon – Revista de Fenomenologia* (Lisboa), nº 16/17 (2008), 261-276; e “O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceitual heideggeriano”, publicado em *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa, C.F.U.L., 2009, 1391-1405. A parte central (§§ 3-6) foi apresentada, em versão de conferência, no II Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia (Paraty, 2009). Veja-se a carta a K. Löwith de 20 de Agosto de 1927, em resposta à deste de 2 de Agosto, reproduzida em “Drei Briefe M. Heideggers an K. Löwith”, in PAPENFUSS & PÖGGELER, *Von der Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Frankfurt, Klostermann, 1992, 27-38.

A designação “hermenêutica da facticidade” indica que a conversa já vinha de muito antes – “desde o princípio” [*vom Anfang an*], diz ele – quando, numa primeira grande versão articulada em forma lectiva, em 1923, Heidegger apresentara a sua Ontologia – ainda sem apelido “Fundamental” – como uma Hermenêutica da Facticidade. Löwith, que não assistiu de forma direta a esse curso, teve, contudo, acesso aos relatórios de um dos assistentes (Walter Bröcker), de que fez uma cópia (hoje conservada em Marbach), para seu uso pessoal. Com essa base, podemos suspeitar, terá procurado, mais tarde, entender *Ser e Tempo*¹⁴⁵.

Ora, naquele último curso da primeira etapa de Friburgo, Heidegger introduzira, sem aparente pretexto histórico – isto é, sem o propósito de interpretação de nenhum autor, como até aí tinha sido o caso (com Sto. Agostinho, com Aristóteles) – um novo sentido da “hermenêutica” enquanto “autointerpretação da facticidade”, ou seja, como “tarefa de tornar acessível a si mesma em cada caso sempre a própria existência/aí-ser/*Dasein*.”¹⁴⁶ A novidade destas lições não reside só, nem especialmente na temática – em que, numa linguagem ainda não definitiva, aparecem já os temas centrais de *Ser e Tempo*, mas que tinham ido surgindo pouco a pouco desde o *Kriegsnotsemester*¹⁴⁷ de 1919 –, mas no fato de a abordagem carecer de qualquer pretexto histórico-filosófico inicial, pelo que a designação “hermenêutica” se utiliza totalmente à margem do seu habitual contexto. É o ser humano quem, no seu viver quotidiano, necessita interpretar-se a si

145 *Sein und Zeit* [doravante SuZ], No correspondente volume da *Gesamtausgabe* [GA] Bd. 2, 1977; ed. de F.-W. von Herrmann, reproduz-se à margem a paginação da 7ª ed: Tübingen, Niemeyer, 1953, pela que faremos as citações pertinentes.

146 HEIDEGGER, GA 63, 1988 (ed. K. Bröcker-Oltmanns): *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*, SS 1923, 14 ss.

147 HEIDEGGER, GA 56/57, 1987 (ed. B. Heimbüchel): *Zur Bestimmung der Philosophie*, KNS 1919.

mesmo. Por isso, ele vê o seu passado à luz de como presente-mente se encontra: no “hoje” [*das Heute*] dá-se o que passou – que é, em cada caso, o que lhe passou a cada um – num estar-interpretado [*Ausgelegtheit*] e só nesse estar-interpretado, que vem de trás, podem surgir propósitos – *Vorhabe*, o ter prévio do que ainda não é – em que as coisas do mundo ganham sentido.

A tergiversação de Löwith, se bem que se compreenda que seja rejeitada por Heidegger, no uso do seu legítimo direito ante leituras espúreas, não parece, contudo, assim tão “retorcida”. “Hermenêutica” fora, até então, ciência e arte da interpretação, quer de textos e dos seus autores, quer da lei. O deslocamento do contexto de uso para a vida quotidiana ou para a existência fática, tacitamente projetiva, aproxima claramente a intenção filosófica de Heidegger da problemática freudiana, entendida não tanto no que tem de constituição de uma via terapêutica e da respectiva intervenção “interpretativa”, quanto no que permite compreender do ser à maneira dos humanos. E Löwith – cuja obra *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, aparece em 1928¹⁴⁸, aprofundando num sentido antropológico a problemática da relação eu-outro – não foi, decerto, então, o único que se deu conta dessa proximidade.

Em 1942, Ludwig Binswanger, psiquiatra, inicialmente discípulo de Jung, que o apresentou a Freud, de quem se aproximou, foi o primeiro a conceber uma forma de enquadramento do trabalho psicoterapêutico no que chamou uma *Existenzialanalyse*, cujas coordenadas procurou explicitamente em *Ser e Tempo* de Heidegger, embora também mencione a importância da fenomenologia husserliana e da concepção dialógica de Martin Buber, sem se esquecer de mencionar o trabalho de Löwith. A sua obra *Gundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*¹⁴⁹

148 LÖWITH, K.: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928

149 BINSWANGER, L.: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 1942. 2ª ed., Zürich, M. Niehans, 1953.

(1942) poderia figurar como modelo do que poderia ser o enriquecimento da meditação surgida da prática médica mediante a reflexão filosófica. Servem de base a essa elaboração transversal as problemáticas centrais da obra de 1927: o ser-no-mundo enquanto cuidado (*Sorge*) e enquanto estar-ocupado (*besorgen*), na sua espacialidade e na sua temporalidade, embora ambos os conceitos – como Heidegger dirá mais tarde – não sejam compreendidos com toda a amplitude e profundidade que Heidegger lhes dá. Na verdade, se, para este, o cuidado *qua* temporalidade constitui o *ser* do *Dasein*, para Binswanger só no amor há autêntico cuidado e este se realiza plenamente, com o que confunde a estrutura ontológica radical com um fenômeno “ôntico”, fático, em vez de captar a sua originariedade “ontológico-fundamental” como o modo de ser em que o *Da-sein* como tal, na sua totalidade, se exerce. Por isso, dirá Heidegger, acormente, que a “análise existencial” de Binswanger não entendeu o essencial da “analítica existenciária”, confundindo o fenômeno de superfície (antropológico) com o de fundo (ontológico), e banalizando, à maneira quotidiana do estar-interpretado, o que *cuidar de* significa: pro-curar fazer pela vida, ocupado à beira dos entes que nos vêm ao encontro, e solícito com os outros, com os quais se está a ser-no-mundo:

O *cuidado*, bem entendido – isto é, à maneira ontológico-fundamental – não pode nunca distinguir-se do ‘amor’, pois não é senão o nome da *constituição temporal-ex-stática* enquanto traço dominante do *Dasein*, mais precisamente, a compreensão do ser. [Assim,] o amor funda-se tão decisivamente na compreensão do ser como o cuidado, mencionado em sentido antropológico.¹⁵⁰

150 HEIDEGGER, *Zollikoner Seminare*, [doravante, ZS], Frankfurt, Klostermann, 1987 (2ª ed. 1994), 237. Para a crítica a Binswanger, veja-se especialmente 236esegs. e 253.

Esta última citação situa o nosso tema num triplo sentido:

1) porque, procedendo dos encontros de Heidegger com o grupo de psiquiatras reunido em torno ao suíço Medard Boss, que tiveram lugar em Zurique entre 1959 e 1969 e foram publicados por este último em 1987, sob o título de *Seminários de Zollikon*, nos desloca para o que, no meu entender, foi a *única aplicação meta-ontológica da análise existencial* em que o próprio Heidegger, diretamente, se empenhou;

2) porque a afirmação *vincula indelevelmente o fenómeno ontológico do cuidado* – de que se diz em *Ser e Tempo* que é “o ser do *Dasein*”¹⁵¹ – *com a questão do tempo*, de que os conteúdos letivos correspondentes ao seminário de 1964/65 dão ampla notícia;

3) enfim, porque o *acento ontológico da problemática “hermenêutica” da “compreensão do ser” recolhe e reafirma*, nesta data avançada – em que, de um ponto de vista estritamente histórico-filosófico, já não falaríamos nem de Ontologia Fundamental, nem, muito menos, de hermenêutica da facticidade – o carácter central na preocupação heideggeriana daquilo que, na sua produção pública desses mesmos anos, parecia ter ido cedendo o lugar a uma meditação de outro tipo e características, aparentemente afastadas da primeira época da sua filosofia, em que o olfato agudo e interessado de Löwith encontrara *afinidades com a Psicanálise*.

Assim sendo, começarei por chamar a atenção para a importância que Heidegger atribui ao diálogo entre a formação basicamente naturalista dos assistentes ao seminário e a perspectiva ontológica que ele pretende introduzir, para mostrar, em seguida, como a existência humana se traduz numa determinada *experiência tácita do tempo*, reveladora do sentido ou privação de sentido de realidade de cada um e, portanto, do seu ser-no-mundo à beira das coisas, de que se ocupa, sendo com outrem.

151 SuZ, § 39, 180ss; 182.

Finalmente, tentarei indiciar de que modo esta compreensão “do tempo”, que não é senão a do próprio ser (do nosso, à maneira do *Dasein*, e do das coisas, entre as que fazemos a nossa vida quotidiana), adquire possível relevância para a prática terapêutica.

§ 1. Análise existencial e prática médica

A aproximação entre o médico Medard Boss e o pensador Martin Heidegger, inicialmente epistolar (1947), aprofundou-se em vários encontros pessoais, a partir de 1949, que levaram à concepção e posterior consecução, entre 1959 e 1969, dos seminários em Zollikon, orientados, segundo confessou o próprio Heidegger, no sentido de “fazer sair os *insight* filosóficos” da sua torre de marfim, para, fecundamente, “os fazer chegar à multidão de seres humanos necessitados de ajuda”¹⁵². Mas, para isso, haveria que formar “médicos-pensadores”, que não se dediquem apenas a “limpar o campo” para que os “técnicos”, cientificamente preparados, campeiem à sua vontade¹⁵³, antes preparando um diálogo frutífero e solícito com o ser humano que procura ajuda clínica.

A questão fundamental está, pois, na luta contra a ideia da medicina científica moderna enquanto profissão “técnica”, isto é, contra a conversão tecnológica da relação médico-paciente, pela qual a “cura” é o resultado de um processo operativo (medicamentoso ou cirúrgico) ao nível de zonas predefinidas como objeto de intervenção, sem atender ao todo do ser humano, que, na sua dignidade de mortal, se vê privado – porque doente – do seu quotidiano poder fazer pela vida. Nessa “privação” manifesta-se uma modificação das dimensões de espacialidade e temporalidade que constituem o ser-no-mundo. Estas duas experiências

152 ZS (1987), XII

153 Veja-se ZS, 134 (trad. br. 129).

– do espaço e do tempo – são, pois, especialmente reveladoras do *Dasein* na sua facticidade.

Pela mesma época, não podemos esquecer, que tanto a psicanálise, a um certo nível, como a recém denominada “psicossomática” procuravam algo semelhante, sem, contudo, prescindir da fundamentação estritamente científica. Heidegger não deixa de polemizar com ambas as tendências no âmbito psicoterapêutico: com o cientificismo naturalista de Freud, que considera constituir uma “transferência da filosofia neo-kantiana para o âmbito do humano”¹⁵⁴, sendo devedora da concepção moderna de natureza, por um lado, e da teoria da objetividade kantiana, por outro; e com concepções como a de Thure von Uexküll – um dos teóricos da Psicossomática – que se, por um lado, critica os “médicos filosofantes” em nome da “consciência crítica” da prática científica¹⁵⁵, por outro, admite tacitamente o pré-conceito tradicional que está na base da própria ideia da psico-somática – a separação entre *soma*-corpo-carne e *psyche*-alma-mente. Só há que re-unir o que, à partida, se compreende separado, sem que a admissão da inicial separação chegue, contudo, verdadeiramente a ser posta em causa. Contudo, não é aqui o lugar para nos estendermos nesta dupla polémica, mas apenas para registrá-la no que, para este nosso percurso, nos interessa: a luta contra a interpretação tácita e ingênua – à maneira da postura natural, de que falava Husserl – que subjaz à investigação científica e à exportação do modelo físico-matemático de medida para o campo objetual da psicologia e da sociologia.

A proposta heideggeriana, aceite e trabalhada por Medard Boss, consistiria em impugnar a concepção naturalista, presente na psiquiatria, psicoterapia e psicologia, que não faz jus ao humano no seu ser-humano, vendo-o como qualquer outro objeto natural, para procurar numa via ontológica filosófica a funda-

154 ZS, 260.

155 ZS, 133-134.

mentação daquilo a que chamarão *Daseinsanalyse* e concebem como “a comprovação e descrição em cada caso fática dos fenômenos que se mostram num determinado *Dasein* existente”¹⁵⁶.

Esta “análise existencial” distingue-se da “analítica existenciária”, levada a cabo em *Ser e Tempo*, porque, embora fundando-se nesta e guardando as estruturas fundamentais nela postas a descoberto – a saber, as estruturas da ex-sistência e da correspondente projeção do horizonte de encontro com as coisas – se move no âmbito meta-ontológico do concreto, do ente facticamente existente, com as características e formas de manifestação em cada caso próprias. A “analítica” do *Dasein*, em sentido ontológico, desvela o fenômeno básico do ser-em (um mundo) enquanto compreender afetivo articulado em discurso (*befindliches Verstehen* e *Rede*) e sempre já de antemão tendente a decair no estender-se prolongado do entender à maneira habitual, segundo o que se diz, segundo o que nos é dado já interpretado. Em forma própria ou imprópria, este projecto de sentido, que faz mundo em cada instante, aguarda o vindouro e guarda o que passou (recordando, mas também esquecendo) na expectativa do seu fazer-se presente em cada instante. Ou seja: ser-o-aí é o abrir-se ex-stático do tempo, projeção instantânea do sido no porvir e introjeção no aberto enquanto horizonte de encontro.

Este projeto lançado de sentido é, pois, simultaneamente, a própria existência e história: o exercício quotidiano do ocupar-se cada um com os entes à sua beira e com o outro e o acontecer histórico do que, assim, em cada um e em todos os seres humanos se dá. É a este todo – a totalidade do ser do *Dasein* – que Heidegger chama “cuidado”, *Sorge*: uma inquietude pre-ocupada com o mundo e as coisas intramundanas, que, ao manifestar-se, faz-mundo,

156 ZS, 163: „Daseinsanalyse im Sinne des Nachweisens und Beschreibens jeweils faktisch sich zeigender Phänomene an einem bestimmten existierenden Dasein...“

tornando presente o que se guarda e aguarda num exercício constante de acolhimento e luta, de descoberta e encobrimento.

§ 2. O cuidado enquanto ser do Dasein

Em *Ser e Tempo*, os capítulos centrais V e VI estão dedicados à análise do “ser em” (um mundo) do *Dasein*, nas suas estruturas fundamentais (a constituição “existenciária” do “aí”, a que já fizemos referência ao nomear o compreender afetivo discursivamente articulado, isto é, a instituição do sentido), e o seu *ser* (isto é, a sua dinâmica) enquanto *Sorge*, inquieto cuidado. Esta analítica “existenciária” da existência, nos seus elementos e dinamismo, não é uma “análise existencial” da facticidade humana, mas da sua estrutura formal. Uma análise deste último tipo, embora fundada naquela e guardando as estruturas fundamentais nela postas a descoberto – a saber, as estruturas da existência e da correspondente projeção do horizonte de encontro com as coisas – mover-se-ia, contudo, no âmbito meta-ontológico do concreto, do ente faticamente existente, com as características e formas de manifestação em cada caso próprias¹⁵⁷. Mas é só sobre a base ôntica que é possível pôr a descoberto os vínculos ontológicos, que nela se enraízam¹⁵⁸. O que de fato existe é o *Dasein* concreto que cada um é. Nos *Zollikoner Seminare* será essa dimensão plena,

157 Veja-se a diferença, brevemente enunciada, em *Zollikoner Seminare* [doravante, ZS], Frankfurt, Klostermann, 1987, p.163: A *Daseinsanalyse*, de que se fala em *Ser e Tempo*, distingue-se “grundsätzlich” da que tem o sentido “des Nachweisens und Beschreibens jeweils faktisch sich zeigender Phänomene an einem bestimmten existierenden Dasein. Diese Analyse ist, weil auf jeweiliges Existierendes gerichtet, notwendig an den Grundbestimmungen des Seins dieses Seienden orientiert, das heisst, an dem, was die Daseinsanalytik als Existenzialien herausstellt.”

158 SuZ, § 4, 13: “Die existenziale Analytik ihrerseits aber ist letztlich existenziell, d.h. ontisch verwurzelt.” (“A analítica existenciária, por seu lado, está, porém, afinal, enraizada existencialmente, isto é, onticamente.”)

hilemórfica, que virá à tona e não aquela de que, propriamente, tratava *Ser e Tempo*, e de que agora nos ocuparemos.

Ser-o-aí (do ser) é “cuidar de”:

Em primeiro lugar, de mim, no meu viver cada dia a minha vida, ocupado em fazer o que tenho a fazer, preocupado com o que desejo conseguir ou com o que temo o perturbe. Para esta faceta do cuidado, Heidegger usa o verbo *besorgen*, derivado do mesmo radical, e habitualmente vertido por “tratar de”, no sentido de estar ocupado, sem deixar de lado o matiz de preocupação que se diria com o substantivo *Besorgnis* (receio, apreensão), embora preso ao concreto. Ou seja: cuidar de fazer pela vida é também “ter cuidado com”. No esboço da análise existenciária que já aparecia em *O conceito de tempo*, dizia: “O *Dasein* é o ente que se caracteriza como *ser-no-mundo*. [...] Ser-aí enquanto ser-no-mundo significa [...] tratar com o mundo, demorar-se residindo nele à maneira de um executar, efetuar e levar a cabo [tarefas], mas também [à maneira] do observar, do fazer perguntas e do definir observando e comparando. O ser-no-mundo caracteriza-se como estar-ocupado [*Besorgen*]”¹⁵⁹.

Em segundo lugar, *Sorge* é cuidar dos outros, com os que convivo e que, como eu, são ex-sistentes (à maneira do *Dasein*). Heidegger designa este matiz de *Sorge* com outro derivado linguístico: *Fürsorge*, que significa assistência, auxílio solícito. É este o sentido que, do latim *cura* (tão geral como o alemão *Sorge*), passou às línguas latinas: curar é cuidar do corpo e da alma, é tratar e sanar, mas também ter encomendadas as almas dos fiéis da paróquia.

Em terceiro lugar, finalmente, é cuidar do ser em geral, do que se dá à minha maneira e do que se dá à maneira do que não é como o *Dasein*. Cuidar é, aqui, deixar que a “coisa ela mesma” aceda a mostrar-se, a aparecer no mundo humano. Construir, ao

159 “Der Begriff der Zeit” (1924), GA 64, 2004, p.112. Na minha edição bilingue: *O conceito de tempo*. Lisboa, Fim de Século, 34-36 e 35-37.

fim e ao cabo, a nossa residência na terra, onde tudo tem lugar. Mas também pode ser – embora Heidegger não utilize o termo neste contexto – *versorgen*, assegurar-se de ter à mão e estar bem abastecido neste mundo daquilo que nos faz falta.

A interpretação ontológica do *Dasein* como cuidado não é acessível nem a uma compreensão pré-ontológica do ser nem ao mero conhecimento ôntico do ente¹⁶⁰, pois se “o ente é independentemente da experiência, conhecimento e captação mediante o qual seja descoberto e determinado”, “o ser só é na compreensão do ente, a cujo ser é inerente algo assim como a compreensão do ser.”¹⁶¹ O ser dá-se, pois, somente à compreensão, que é o “aí” – existente –, cuja estrutura dinâmica é o cuidado. Chegou o momento de abordar a definição, antes avançada, do ser do *Dasein* como *Sorge*.

§ 3. O tempo do cuidado

Die formale existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins muss daher in folgender Struktur gefasst werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.¹

A totalidade formal existenciária do todo estrutural ontológico do *Dasein* tem, pois, que ser captada na estrutura seguinte: O ser do *Dasein* quer dizer: ser-se-antecipadamente-já-em (o mundo) como ser-à-beira-de (os entes que vêm-ao-encontro dentro do mundo). Este ser é o que dá plena significação à designação de cuidado, que se emprega em sentido puramente ontológico-existenciário.

160 V. SuZ, § 39, 182

161 SuZ, § 39, 183.

Atendamos, brevemente, aos diversos elementos estruturais, perfeitamente ligados. O primeiro: “ser-se antecipadamente” (*Sich-vorweg-sein*) denota o projeto compreensivo que corre ao encontro (*vorlaufen*) do que ainda não é, mas virá a ser. Em sentido próprio e extremo é o ser-para-a-morte. Em sentido formal indiferente, é o precaptar (*Vorgriff*) expectante de um projetado futuro. O segundo elemento: “ser já em” (*schon sein-in*) o mundo refere o estar de antemão lançado, marcado pelo já sido, que, longe de ser passado, é propósito ou ter prévio (*Vorhabe*) do porvir. Em sentido próprio é apelo (*Ruf*) e repetição (*Wiederholung*). O terceiro elemento – o “ser-à-beira-de” (*Sein bei*) os entes intramundanos – traduz o estar residindo (*bei, chez*) no mundo, no hoje quotidiano, em que cautelosamente antevejo (*Vorsicht*) o que aí-à-frente observo e posso usar, por estar à mão. Não há um sentido próprio ou autêntico, *eigentlich*, do *Sein bei*: é o modo formalmente indiferente do “estar ocupado” (*besorgen*) com as coisas com que nos encontramos. “O ser à beira de... é o estar ocupado.”¹⁶²

O que correntemente chamamos passado, presente e futuro desvela-se, assim, enquanto estrutura dinâmica do cuidado, como:

- 1) Em sentido próprio ou autêntico, próprio apenas do ser do *Dasein*: como *vorlaufende-wiederholende Augenblick* – instantâneo correr ao encontro que repete, isto é, ser sempre em antecipação o de antemão auscultado. É a isto, palpitante estar fora de si ex-stático, que Heidegger chama *Zeitlichkeit*.
- 2) Em sentido formal indiferente, como *gewärtigende-behaltende-Gegenwärtigen*: ter presente, aguardando e guardando, o que se apresenta no exercício quotidiano do estar ocupado. É a atenção ao horizonte do mundo no tempo: *Temporalität*.

162 SuZ, § 41, 193: “Das Sein-bei... ist Besorgen, weil es als Weise des In-Seins durch dessen Grundstruktur, die Sorge, bestimmt wird”.

3) E, em sentido impróprio ou *uneigentlich*, como *gewärtigende-vergessende-Gegenwärtigen*, o ter presente, que aguarda (curioso e linguareiro) as coisas e peripécias esquivas do quotidiano, esquecendo o ser próprio, que nessa labuta quotidiana se mostra.

O tempo ex-stático do cuidado tem essa tripla dimensão: “a unidade originária da estrutura do cuidado reside na temporalidade”¹⁶³. Mas, entre a autenticidade do instante culminante da compreensão e o prolongado presente do familiar dia-a-dia há uma oposição radical: “*Der Modus der Gegenwart ist äusserste Gegenphänomen zum Augenblick.*”¹⁶⁴ Nada, ninguém se prende ao instante. Mas, inquietamente imersos no quotidiano, agarramo-nos às coisas presentes, ao indefinido agora de as ter, dilatando o tempo presente, sem projeto nem saudade.

Como é que esta “inquietude” pelo próprio ser e pelo ser de tudo o que não é à maneira do ser próprio, como é que esta abertura porosamente antecipativa e palpitantemente instantânea pode abandonar-se ao presente, ao que está “à beira” (*bei*)? Como é que a inquietude se esconde e descansa no enleio do trato quotidiano com as coisas? Como é que se pega e adere ao que está imediatamente aí-à frente, à nossa mão e alcance vital?

Para Heidegger, esse deter-se no mero presente, enganando a angústia em que a suspeita de finitude se traduz, é o decair na inautenticidade ôntica, é o esquecimento do que mais importa. Mas esse decair é o que, em geral, mais claramente preserva de

163 SuZ, § 65, 326. Veja-se a este propósito o imprescindível estudo de HERRMANN, F.-W. von: “Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins”, in *Subjekt und Dasein*, Frankfurt, Klostermann,²1985, 76 segs. Muito do aqui sucintamente dito deve à sua inexcusável precisão e rigor fenomenológicos a compreensão do que, de outro modo, se perderia na dificuldade do texto heideggeriano, acrescentada pelo obsessivo uso das dificuldades idiomáticas. Mais recentemente publicado, o comentário dos respectivos parágrafos em HERRMANN, F.-W. von: *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu ‘Sein und Zeit’*, Bd. III (§§ 28-44), Frankfurt, Klostermann, 2008, 193 ss.

164 SuZ, § 68c, 347.

adoecer! A plena autenticidade do cuidado, sempre em transe de um futuro denso de passado, não só cansa, mas esgota. Só é vivível por momentos. O angustioso manter-se “instado” não é sustentável indefinidamente. Por isso, o tempo do mundo – impróprio mas vivível – é o do agarrar-se ao presente, evitando ver o que angustia, o ausente sem figura.

Recordemos aquela cançoneta que, em voz bastante monócórdica, se ouvia repetidamente em toda a parte, há alguns anos: *Don't worry. Be happy*. A quotidianidade foge da autenticidade para não adoecer: agarra-se às coisas familiares, também aos outros entes humanos, com os que convive e que até pode amar, para poder esquecer o que perturba.

Nesta descrição, que parte dos parágrafos fundamentais de SeT (§§ 41 e 65), desenha-se uma hermenêutica fenomenológica do humano, que nos *Zollikoner Seminare* se estende à problemática do *enfermar, isto é, ao fracasso da existência inautêntica*. O que significa que o estar-doente pode ser, no seu sofrimento, a manifestação mais plena do ser à maneira do *Dasein* – essa plenitude que o dia-a-dia, justamente, esbate e evita.

§ 4. Do tempo ex-stático ao tempo vulgar: a coisificação do tempo

O ser humano atém-se ao que lhe diz respeito. Está ligado às coisas e aos outros. As coisas inanimadas são representadas desde antanho como estando no espaço e no tempo. Ora o homem está no espaço e no tempo de outra maneira completamente diferente, pois o ser humano é ele mesmo espacial e temporal. Ao traduzir o ex-sistir por estar-para-fora, digo-o em contraposição a Descartes, contra a sua representação da *res cogitans* no sentido duma imanência.¹⁶⁵

165 ZS, 275.

Ser à maneira do *Dasein* é existir e ex-sistir, é estar em cada instante à procura do que há-de vir e atualizar-se, preparado pelo vivido: ou seja, estar-para-fora (e não estar em si mesmo, em autoafirmação autofágica). O tempo do cuidado é o da procura. Mas as coisas tornam-se-nos presentes, isto é, apresentam-se-nos: a sua modalidade de se dar no tempo, que é o nosso – no sentido do atual aguardar e guardar – é a do presente, *Gegenwart*. Presente indica, aqui, que a coisa está aí-diante, à mão, dentro do mundo para um fazer dela uso (segundo o esquema do *um zu*)¹⁶⁶, ou como objeto de observação ou estudo. Esse ser-presente [*gegenwärtig*] do que está-presente [*anwesend*] no mundo é, pois, como já anunciamos, inteiramente diverso do que chamamos “instante”, *Augenblick*. À presença *estática* e demorada das coisas ante nós retidas, contrapõe-se o inquieto palpitar próprio do *Dasein*: nunca “em presença”, sempre em cada caso em “êxtase”. No entanto, residir ex-sistindo à beira dos entes intramundanos é atualizar, a cada vez, a sua presença expectada, mesmo quando esquecida.

Esta diferença fundamental entre o tempo das coisas e o tempo do *Dasein* que as procura e torna presentes – seja na atenção direta e perceptiva, seja na recordação ou na expectativa – constitui a base da compreensão heideggeriana do fenômeno do cuidado, enquanto dinâmica temporal. A essa diferença é inerente uma característica: tudo o que se torna presente aparece como “algo” aí-à-frente, como intra-mundano. Enquanto que o *Dasein* faz mundo, projetando sentido, o mundo aparece como o conjunto das coisas que nele – lá dentro – se encontram. A dinâmica estruturante do ser-em cristaliza num horizonte mundano de entes e funções ônticas, de que nem sequer os humanos estão isentos. Até a própria estrutura estruturante se coagula em objetividade. Assim, surge a compreensão habitual e objetiva do tempo *intramundano*, marcado pela presença sequencial de

“agoras” isomorfos, que o cronômetro mede com precisão infinita. O tempo das coisas, nascido do tempo do *Dasein*, *reduz-se* então – questão, por outro lado, importante na Fenomenologia husserliana – ao tempo objetivo do relógio, que é entendido ele mesmo à maneira de “coisa”, suscetível de medição e cálculo. Deste, diz Heidegger que é uma *modificação* do tempo do mundo: o ser-no-tempo, ter ou não ter tempo para algo. Desta *concepção vulgar*, naturalista, até a ciência se faz eco. Cronometria, cronografia, cronologia são designações inerentes a diferentes ciências positivas, que partem da aceitação tácita do tempo como “algo” natural, físico ou histórico, susceptível de ser medido e situado.

De que devemos, então, falar, se – como Heidegger em *Zollikon* - procuramos compreender a perturbação doentia da relação com o real do ser humano? Do tempo do *Dasein* (a temporalidade ex-stática no seu caráter sempre triádico), do tempo do mundo (o indefinido alargar-se do presente em que as coisas nos vêm ao encontro dentro do mundo) ou do tempo cronológico (a intra-temporalidade de tudo o que se situa no fluxo dos agoras)?

Nos Seminários, Heidegger limita-se a refletir sobre o *tempo do mundo*, pois é no trato quotidiano com as coisas que se vê alterado o comportamento do *Dasein*. Mas este se funda na estrutura formal da temporalidade ex-stática.

§ 5. O tempo do mundo

A problemática do tempo não é a primeira a aparecer tratada nos seminários. Antes de se concentrar nela, nas sessões de 1964/65, Heidegger tratou da questão do espaço e da significatividade do mundo, introduzindo pela via hermenêutica anti-naturalista, a temática da “relação ao mundo” (*Weltbezug*), que em *SeT* aparecia primordialmente como “ser-em”. É com esse fio de meada que começa, como já fizera em 1924, na célebre conferência sobre “O conceito de tempo”, pela consideração do tempo do relógio.

A relação mais imediata do ser humano com o tempo é a que parte da contagem do tempo e do que ela permite: saber “a quantas andamos”, ter ou não ter tempo para algo, chegar ou não chegar a tempo para fazer alguma coisa ou encontrar-se com alguém nalgum sítio, poder combinar encontros. No entanto, esta relação não pode ser a mais originária, pois, para poder fazer estes cálculos, temos que pressupor que “o tempo” está de antemão dado (é o que o relógio mede). O preciso momento temporal reporta-se ao agora (*Jetzt*), em que temos algo presente; ou ao antes (*Damals*), em que retivemos o acontecido; ou a um depois (*Dann*), que aguardamos expectantes. Estas 3 dimensões podem aparecer também como hoje, ontem ou amanhã, presente, passado ou futuro. Mas, em qualquer caso, contar com o tempo pressupõe que *há* tempo, que o tempo está dado, previamente a poder medi-lo e usá-lo. Heidegger traduz esta experiência dizendo que “não há dados temporais (*Zeit-Angabe*) sem um prévio dom do tempo (*Zeit-Gabe*).”¹⁶⁷ É no aprofundamento deste “dom do tempo”, que passa desapercibido no exercício do quotidiano fazer pela vida, que se vai desvelar o sentido de “ter o tempo”.

Ter ou não ter tempo diz-se, sempre, a propósito de algo: é um “tempo para...”, que aponta numa determinada direcção – para fazer isto ou para que se passe aquilo. A esta primeira característica chama Heidegger a *Deutsamkeit* – em SuZ, § 80 dizia: *Bedeutsamkeit!* –, que vamos traduzir como o “apontar para”, em que se denota não a intencionalidade de um sujeito, à maneira husserliana, mas o carácter de significação do próprio tempo: “*die Deutsamkeit gehört zur Zeit selbst*”¹⁶⁸, é-lhe inerente a plenitude de sentido, percebida pelo *Dasein* em cada caso como “é hora de”,

167 ZS, 53. Veja-se também p. 52: “*Beim Auf-die-Uhr-Sehen beschäftige ich mich zwar mit der Zeit, aber im Hinblick auf ein Wieviel an Zeit. [...] Wir können nur eine Uhr gebrauchen weil es für uns vorhinein ein Heute, ein Morgen, ein Gestern gibt*”.

168 ZS, 54:

que Ingeborg Bachmann canta inquietantemente num dos seus poemas¹⁶⁹:

Es kommen härtere Tage.
Die auf Widerruf gestundete Zeit
wird sichtbar im Horizont.
Bald musst du den Schuh schnüren
und die Hunde zurückjagen in
die Marschhöfe
Denn die Eingeweide der Fische
sind kalt geworden im Wind.
Ärmlich brennt das Licht der
Lupinen.[...]
Dein Blick spurt im Nebel:
die auf Widerruf gestundete Zeit
wird sichtbar am Horizont. [...]
Sieh Dich nicht um.
Schnür deinen Schuh.
Jagt die Hunde zurück.
Wirf die Fische ins Meer.
Lösch die Lupinen.
Es kommen härtere Tage.

Vêm aí dias difíceis.
O tempo até ver aprazado
assoma no Horizonte
Em breve terás de atar os
sapatos e recolher os cães nos
casais da lezíria,
pois as vísceras dos peixes
arrefeceram ao vento.
Mortiça arde a luz dos
tremoceiros.
O teu olhar abre caminho no
neveiro:
o tempo até ver aprazado
assoma no horizonte. [...]
Não olhes em volta.
Ata os sapatos.
Recolhe os cães.
Lança os peixes ao mar.
Extingue os tremoceiros
Vêm aí dias difíceis.

O tempo “aprazado” é, aqui, o que se adivinha no horizonte, como “o dos dias difíceis”: há prazo certo para o que aí vem. Há que recolher os cães, atar os sapatos, cortar os tremoceiros murchos... É tempo de...

A segunda característica é a da *datação* (*Datiertheit*), a experiência do tempo como a “data” em que algo se passa, ou passou ou passará. Não tanto no sentido do calendário, mas no do estar-dado do tempo: agora, que estamos aqui, ou logo, quan-

169 Trad. e ed. cit., p. 40-41.

do nos formos embora, ou antes, quando preparava este paper.
O dia em que nasceu a menina. O dia de festa.

A terceira característica – *zeitliche Weite* – liga estas duas, pois estes 3 momentos não expressam o tic-tac de um relógio, não são meros pontos idênticos entre si e sem extensão. O agora ou o logo têm uma “amplitude temporal” própria e variável: “em breve terás de atar os sapatos e recolher os cães nos casais da lezíria...” Esta amplitude pode ser a da conversa no café ou a do inverno passado. Não se mede pelo relógio: dura. É um tempo rico, denso de vida, “onde” algo acontece ou se dá, que nos afeta. Herberto Helder, num longo poema, fala do amor como o “tempo do começo”, da morte como “promessa”. Amor e morte, começo e fim dilatam-se no instante moroso do sentido pleno e fecundo, onde se ouve vibrar a ex-sistência:

Começa o tempo onde a mulher começa,
É sua carne que do minuto obscuro e morto
Se devolve à luz.

Na morte referve o vinho, e a promessa tinge as pálpebras
Como uma imagem. [...]

Começa o tempo na insuportável ternura
Com que te adivinho, o tempo onde
A vária dor envolve o barro e a estrela, onde
O encanto liga a ave ao trevo.[...]

Bom será o tempo, bom será o espírito,
Boa será a nossa carne presa e morosa.
- Começa o tempo onde se une a vida
à nossa vida breve.¹⁷⁰

Finalmente, uma quarta dimensão completa a descrição da experiência fenomenológica do tempo que se tem, com que se

170 Excerto do poema “O amor em visita” de Herberto Helder, in *Ou o poema contínuo*, Lisboa, Assírio e Alvim, 2004, 23-24

conta: “o agora que, datado, aponta para, estendendo-se, também não é nunca um agora que só esteja ligado a mim”¹⁷¹. É *público*: só me é acessível no ser com outros, no desempenho mundano do conviver cotidiano, em que, decaindo, tendemos a deixarmos ir e arrastar pelo impessoal.

O tempo do mundo aparece, pois, como um tempo vivido e pleno, em que as 3 dimensões do tempo ex-stático do *Dasein* (em sentido próprio ou impróprio) e a tendência para a queda, se reconhecem enriquecidas no exercício fático do viver concreto de cada um, no seio do seu mundo circundante. Passado, presente e futuro significam, no nosso dia-a-dia, datas festivas e significativas, expectativa de encontros e realização de tarefas, momentos de paz e de inquietude, tempo de saldos e de trabalho. É sobre esta base que há que compreender a experiência patológica do tempo¹⁷².

§ 6. A experiência patológica e o tempo

Que acontece quando o ser humano perde a capacidade de viver com os outros no tempo que é de todos, que é tempo de encontro e de realização, de amor e de trabalho, de cuidado e de descuido? Heidegger só toca de leve a questão, o que é pena, mas se compreende porque a prática dos assistentes ao Seminário é, certamente, mais experiente que a sua nesse campo. Contudo, centra a reflexão, tomando como ponto de partida a noção de “doença” como “privação”.

Fiel à sua compreensão da fenomenologia como caminho de mostraçã da coisa ela mesma na linguagem, procura explorar o alcance da expressão “ter” ou “não ter” tempo para algo. E sublinha que aquilo que mencionamos ao dizer “ter tempo”

171 ZS, 60

172 ZS, 55.

se aclara através da expressão contrária: “*não ter tempo*”. Que tipo de *negação* é esta? Certamente, não é de tipo lógico, não é uma negação absoluta e sem mais [*schlechthin*], mesmo que as expressões possam integrar frases e proposições susceptíveis de uma análise desse tipo. Para explicitar o tipo de negação que aqui aparece, Heidegger utiliza o termo *Verneinung*, que poderemos traduzir como *denegação*, embora, no contexto psicanalítico, o célebre texto de Freud com esse título costume traduzir-se simplesmente como “negação”. Tal como para Freud – que não aparece para nada nesta exposição heideggeriana – o que a *denegação* põe de relevo é a prévia e subreptícia afirmação do (agora) negado: não *ter tempo* significa que se conta com “ter” tempo, um tempo que pode faltar-nos, não chegar para o que quer que seja, ser-nos arrebatado. Este sentido da negação traduz o fenômeno ontológico da *privação*: “uma possibilidade do ser, e não meramente relativa ao caráter lógico de uma expressão negativa, com a qual nos encontramos amiúde na consideração do fenômeno tempo”¹⁷³. E é neste contexto que surge a definição heideggeriana de um estado patológico.

O curioso é que toda a profissão médica se move no âmbito de uma negação no sentido de privação. Pois o certo é que tem que tratar com a doença. O médico interroga quem o procura acerca daquilo de que se queixa. Doente é quem *não está sã*. O ser saudável, o bem estar ou sentir-se não desapareceu, pura e simplesmente, só está perturbado. A doença não é a mera negação do estado psicossomático. A doença é um fenômeno de privação. Em qualquer privação reside o pertencer, segundo a essência, àquilo a que falta algo, àquilo que perdeu. Isto parece uma trivialidade, mas é bestialmente importante, pois é, justamente, o âmbito em que a vossa profissão se move. Porque têm a ver com a

doença, têm a ver com a saúde, no sentido de que falta e há que reavê-la.¹⁷⁴

A ciência não tem suficientemente em consideração este caráter de privação, sendo capaz de mencionar a matéria, por exemplo, como “natureza morta”. Ora, “morto” só está o que pode morrer, isto é, o que vive. A matéria não é algo morto, mas inanimado. Em contrapartida, este fenômeno foi bem reconhecido em Filosofia, desde Platão que, no *Sofista*, elucidou, em resposta a Parmênides, que nem tudo o que não-existe pura e simplesmente não-é. Neste sentido, tal como a sombra, por exemplo, não é senão a falta de luminosidade; tal como a verdade, para o sentir grego, a *aletheia*, não era senão o “não-estar-encoberto”; assim também “o não estar são, o estar doente – diz Heidegger – é uma *modalidade privativa* do existir”¹⁷⁵. A privação não é, pois, nem mera negação, nem carência, precisão de outra coisa, mas apenas remissão *em ausência* a uma presença prévia, que, justamente, se ausentou.

Em que é que isto nos ajuda a compreender a vivência patológica do tempo? Ter e não ter tempo são experiências quotidianas, que podem ser ou não vividas doentamente. A angústia ante o resultado de um desempenho, em que me sinto insegura, não é em si mesma enfermiza. Sim, em contrapartida, o estado de angústia contínuo, sem aparente motivo. O inquieto cuidar do porvir faz parte do exercício de ser à maneira do humano. Mas um futuro angustiosamente desejado ou temido pode levar a evitar o desejo ou temor, fazendo que me atenha só ao mero presente, em que me agarro às coisas e tarefas familiares, que me tranquilizam, ocupando-me. *Dont' worry, be happy...* A terapia

174 ZS, 58-59

175 ZS, 59: “Ein solches Nicht-Seiendes im Sinne der Privation ist z.B. der Schatten, insofern er ein Fehlen von Helle ist. So ist auch das Nichtgesundsein, das Kranksein, eine privative Weise des Existierens.”

ocupacional usa bem essa experiência. É, nesse caso, o porvir que se apraza para mais tarde. Freud, por outro lado, falara do recalçamento como o que eu traduziria aqui como a *memória indelével do esquecido*. Porque, na verdade, não está esquecido, mas apenas encoberto, sendo revivido com cada pretexto, repetido com uma força que *recorda* a situação traumática inicial. *O passado não passou*: torna-se presente, sem, contudo, aparecer como tal recordação, isto é, como se fosse algo passado. *Presentia in absentia*.

Refletir sobre esta questão constitui o último passo da nossa meditação.

§ 7. O tempo ex-stático no encontro terapêutico

O psicanalista francês André Green numa conferência de 2005, recentemente publicada, chama a atenção para a originalidade da noção freudiana do *nachträglich*,¹⁷⁶ do caráter recessivo das representações recalçadas, que, à maneira do cavalo no jogo de xadrez, salta por cima das filas do tabuleiro, ladeando, para trás, para a frente, o impedilho, sem respeitar uma ordenação segundo a ideia corrente – Heidegger diria “vulgar” – do tempo, como uma sequência direitinha de passado-presente-futuro.

O mesmo autor, com uma acuidade que vai muito além do mero estudo da contribuição de Freud e da prática da Psicanálise até os nossos dias, e pondo a descoberto aspectos que Freud, certamente, nem suspeitou, termina brilhantemente a sua exposição refletindo sobre o tempo *da e na* própria sessão de análise, caracterizando o que designa por “investimento lateral” (*lateral cathexis*). Parte da cadeia associativa do paciente, para chegar à do analista que o atende. O analisando percorre um estranho caminho saltitante, mediante o qual vai revelando, de forma lateral, não só indireta, mas também com avanços e recuos, com saltos

176 GREEN, André: “Freud’s concept of temporality: differences with current ideas”. *International Journal of Psychoanalysis* (2008), 89, 1029-1039.

que fogem à racionalidade lógica, os laços entre diferentes temas, todos eles imbricados de forma indefinida, mas indelével. Não fala de manobras dilatórias, de desvios de tempo e espaço. Mas deixa-nos supor que existem... como elemento fundamental do processo de apropriação *temporal* do sentido. E aqui, neste ponto, com uma magnífica pirueta, André Green salta, também ele, para o ponto de vista do analista na análise, para, referindo-se ao tempo, com a sua – dele – linguagem exprimir o que, creio, Heidegger queria dizer com o carácter ex-stático do tempo do *Dasein*:

Tentei descrever como o tempo, na sessão, funciona. Acho que o analista no seu trabalho presta atenção e, de repente, compreende que tal elemento, pertencente a uma cadeia associativa, tem conexões indiretas com um elemento anterior, que ouvira. A isto eu chamo *reverberação retrospectiva* [*retrospective reverberation*]. Mas, por outro lado, o analista vai ouvindo e ouvindo algo que ele prevê como um anúncio de que o paciente vai falar disto ou daquilo, o que é uma associação prospectiva a que eu chamo *antecipação anunciadora* [*heralding anticipation*]. O que cada um tem que compreender é que a linearidade da associação não tem importância nenhuma. O que importa é a conexão que pode ser feita para trás e para a frente. Chamo a isto *radiação associativa* [*associative radiation*]. Há que prestar atenção ao movimento, à irradiação dos significantes e à maneira como conecta os significantes quer com os traumas, quer com memórias e afetos anteriores. [...] Todo este movimento é um movimento de separação, de encontro, de se aproximar do analista e de se afastar dele. É a isto que chamo movimento. Se tentarmos conjuntar o que disse durante esta hora, vemos que há uma oposição entre sistema representativo e sistema motor – de movimento. É que, de fato, há uma *extinção da temporalidade*.¹⁷⁷

Deixando à margem a questão específica da sessão analítica e do encontro, nela, de analista e analisando, no seu percurso comum, esta leitura do tempo é a que Heidegger avança ao falar de temporalidade ex-stática. A “reverberação retrospectiva” é um salto para trás, mas não para um ponto fixo: o salto é englobante do(s) terreno(s) sobre os quais salta e que ficaram guardados na memória inquieta do analista, porque apareceram em diferentes momentos do que ouviu dizer. A “antecipação anunciadora” é o aguardar expectante de uma ligação com algo prévio, mais impulso que mera representação, procedente do fluxo de recordações e fantasias, mas também reflexões, que surgem no contexto associativo da análise, como tempo suspenso do tempo real do mundo, embora guardando-o simbolicamente. E a “radiação associativa” é a uma designação pregnante daquilo que é *o instante* em que o sido e o vindouro estalam numa cintilação em que a amplitude e o ponto concreto, a que o tempo aprazado e datado aponta, se tornam públicos, numa fulguração em que, por fim, talvez dissimulada mas até por isso mais inequivocamente o todo de sentido aparece.

Na linguagem heideggeriana – da Hermenêutica da Facticidade que é a Ontologia Fundamental – tratar-se-ia da sempre afetiva compreensão que chega à palavra, em que o correr ao encontro do que se teme, repete ou retoma o que em cada instante se cala, queira-se ou não.

Quer isto dizer, para ir terminando, que as 3 dimensões do tempo, junto com a 4ª (o tempo decaído do público), não têm nada de sequencial mas de simultâneo. Passado, presente e futuro são *ao mesmo tempo*, *o mesmo tempo* pulsátil do *Dasein*. Têm igual originariedade¹⁷⁸.

Umaz vezes prevalece uma, outras outra dimensão, a que nos entregamos e em que, talvez nos deixemos prender.

178 ZS, 61.

Mas as restantes dimensões não desaparecem, apenas se *modificam*. As outras dimensões não sucumbem a uma mera negação, mas a uma privação.¹⁷⁹

É certo que esta leitura não explica muitos comportamentos. Mas permite compreender fenômenos que Freud pensava que manifestavam um alheamento da temporalidade, que eram, digamos, “atemporais”. Como os sonhos! Lidos a partir da ontologia hermenêutica não só não são atemporais, como revelam o puro brotar simultâneo e co-originário das três dimensões estáticas do tempo¹⁸⁰, marcando a característica mais própria do *Dasein*, a sua irreduzibilidade à mera presença, à maneira das coisas, no horizonte de sentido figurado como realidade.

Por outro lado, a consideração do “tempo do mundo” nos *Zollikoner Seminare* oferece ao leitor, habituado às análises estritamente fenomenológicas do primeiro Heidegger e às disgressões aparentemente poetizantes do segundo, a constação da sua especial acuidade na consideração do vivido em cada caso e, por isso mesmo, a possibilidade de fundar, sobre uma base ontológica, algo que já não é “filosofia”, no sentido acadêmico, mas uma concepção (não ideológica ou axiológica), que serve de ponte para uma intervenção meta-ontológica no real. A este nível, é imprescindível, para compreender a riqueza e fecundidade do pensamento heideggeriano acerca do tempo, ler os Seminários de Zollikon.

Recordemos, para terminar, que, para Heidegger, pelo que creio ter ido deixando claro na difícil exposição do fenômeno existencial e existenciário do tempo, que a perda do sentido de realidade e da experiência partilhada do tempo que lhe é inerente, a privação do relacionamento são com as coisas e com os ou-

179 *Ibidem*.

180 Analisei este fenômeno a propósito do sonho de Descartes em BORGES-DUARTE, I.: “O melão, o remoinho e o tempo. Descartes e o sonho de uma noite de outono.” *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) 59, 2003, (Fasc. 3, Nº monográfico: *Filosofia e Psicanálise*) 315-337.

tros com que fazemos pela vida no residir quotidiano no mundo, não tem menos dignidade ontológica que a do comportamento são. Talvez até a manifeste mais poderosamente, ao roçar o cume do máximo perigo. Na verdade, ao abdicar, privando-se, daquilo que no dia-a-dia permite o embotamento da inteligência sentinte – permita-se-me aqui introduzir a variante expressiva de Zubiri – a qual se agudiza na angústia, o limiar existencial do patológico, sem roubar a palavra à dor de ex-sistir, impede, contudo, que esta se dilua no palavreado banal da vida pública. Algo que já o génio do povo exprime, ao longo da história, ao dizer que pela boca dos loucos e das crianças se escuta a verdade.