

Repensar o dito humano em sua relação com a psicologia a partir de Martin Heidegger

Rethink the so-called human in its relation with the psychology from Martin Heidegger

DOI: 10.12957/ek.2017.32517

Prof^ª. Dr^ª. Debora Gill
debora_gill@yahoo.com.br
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Esta pesquisa tem como objetivo apontar os desdobramentos de Martin Heidegger a partir do modo como ele compreende e repensa o dito humano e sua relação com a psicologia, mostrando os limites estabelecidos pelo autor para a concepção de sujeito na ciência moderna, base do pensamento psicológico. Este trabalho terá como foco a obra *Seminários de Zollikon* (1959-1969/2001), buscando dialogar com outras obras em que a compreensão de humano é trazida de maneira clara, tais como: *Ser e tempo* (1927/2009) e carta *Sobre o humanismo* (1947/1973). O texto contará ainda com a conferência *Identidade e diferença* (1957/1973), abordando o pensamento mais tardio do autor. O artigo apresentado não terá como objetivo fechar uma conclusão, mas apresentar uma nova forma de repensar o humano a partir de Heidegger, desdobrando suas críticas à tradição e possíveis limites que porventura possam surgir em seu pensamento.

PALAVRAS-CHAVE Humano. Martin Heidegger. Existência. Humanismo. Psicologia

This research aims to point out Martin Heidegger's unfolding from the way he understands and rethinks the so-called human and the relation of his thought with the psychology, showing the limits set by him for the conception of the subject in modern science, the basis of psychological thinking. This paper will focus on his work *Zollikon Seminars* (1959-1969/2001), seeking to dialogue with other works in which the understanding of the human is brought clearly, such as *Being and Time* (1927/2009) and *Letter on Humanism* (1947/1973). The text will also include the conference *Identity and difference* (1957/1973), addressing his later thinking. The presented paper will not aim to close a conclusion, but introduce a new way to rethink the human from Heidegger, unfolding his criticisms of tradition and possible limits that may arise from his thought.

KEY-WORDS Human. Martin Heidegger. Existence. Humanism. Psychology.

Este trabalho tem como objetivo apontar a relação existente entre a psicologia e o pensamento de Martin Heidegger, acenando para outra forma de se pensar aquilo que compreendemos por humano e apontando os problemas que o autor apresenta no pensamento tradicional no que diz respeito às possíveis concepções do sujeito que teriam servido de base às psicologias tradicionais. O que podemos indicar como o dito humano, o suposto humano, diz respeito ao modo como compreendemos, desdobramos, acenamos para o que chamamos humano. Existe certa pretensão (tradicional) em já saber o que o humano é, seus limites e definições. Falamos, dizemos, descrevemos sobre este humano, pressupondo que ele possa ser de algum modo identificado. Nesse sentido, Heidegger propõe outro modo de compreender o que chamamos de humano. A partir daí surgem algumas questões que serão desdobradas neste trabalho: qual compreensão seria esta para a qual Heidegger está acenando? Quais seriam os limites apontados pelo autor acerca das teorias psicológicas assentadas sobre o pensamento tradicional? O que está em jogo no que Heidegger chama de existência do *Dasein* humano? E por que seria de suma importância tal compreensão para a psicologia?

Martin Heidegger foi um pensador de grande importância para repensar o humano, destruindo as bases que sustentavam as determinações deste e abrindo espaço para compreender outro modo de se relacionar com ele. A destruição metafísica do humano aparece em uma de suas obras capitais, *Ser e tempo* (1927/2009), a partir da analítica existencial do *Dasein*. Analítica esta fundamental para pensarmos o modo como Heidegger passa a repensar o humano e o lugar deste *Dasein* humano no início de seu pensamento. Este *Dasein* humano é também diretamente abordado em sua obra mais tardia carta *Sobre o humanismo* (1947/1973a). De modo mais direto o autor apresenta a relação deste repensar junto à psicologia em *Seminários de Zollikon* (1959-1969/2001a). Com o intuito de nos aproximarmos um pouco do pensamento das interpretações históricas do ser do ente, vamos trazer a conferência *Identidade e diferença* (1957/1973b) dos anos 50 buscando dialogar seu pensamento tardio com a existência humana conforme trazida pelo autor alemão. Neste sentido, estas questões serão tangenciadas a partir da leitura da obra *Seminários de Zollikon* que será nossa base neste trabalho, dialogando com outras obras fundamentais buscando apontar este deslocamento compreensivo do humano proposto pelo autor. Outra questão também estará circundando este trabalho com o intuito de fomentar o diálogo e abrir a outros reenvios: será que a proposta heideggeriana nesta relação junto à psicologia poderia também ser repensada, remarcada, reenviada? Existiriam outros limites neste modo compreensivo que poderiam ser

deslocados? O que será apresentado não terá, de forma alguma, a intenção de fechar uma conclusão e dar uma resposta definitiva para este repensar do humano. O que está em jogo aqui é a própria abertura, apresentando um caminho, uma forma de envio, encaixada, ainda que brevemente, para que possamos pensar, nos pensar, repensar e reenviar a outros caminhos, outras formas de envio.

O existir humano nunca é um objeto presente num lugar qualquer e não é um objeto encerrado em si (Heidegger, 2001a, p.33). É com esta sentença que Heidegger inicia seu seminário em 1959 que vai até 1969 junto a psicólogos e psiquiatras. Seu intuito era mostrar a eles o quanto as teorias psicológicas da época estariam assentadas sobre bases insuficientes para a compreensão do existir humano. Insuficientes, na medida em que fecham o ser do homem em algo já dado, predicado, substancializado e muitas vezes, calculado e controlado por conexões causais. E por isso, o autor alemão nos diz: “todas as representações encapsuladas objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, usadas até hoje na Psicologia e na Psicopatologia, devem desaparecer na visão *Daseinsanalítica* em favor de uma compreensão completamente diferente” (Heidegger, 2001a, p.33). *Daseinsanalyse* seria a visão que leva em conta o existir humano a partir de sua íntima relação com o ser. Não vamos nos debruçar sobre a *Daseinsanalyse* compreendida e desdobrada ao longo dos anos. Mas sobretudo, na relação ***Dasein humano - Ser*** como forma fundamental para esta nova proposta compreensiva do dito humano e seus questionamentos acerca do pensamento tradicional sobre o sujeito.

Desde Descartes, o ser homem vem sido tomado como sujeito de representações e os objetos como coisas representadas. Tal concepção, característica da época moderna, acabaria lidando com o humano de uma maneira pré-determinada e preconceituosa, na medida em que o ser-homem se determinou como sujeito de representações, consciente e dotado de faculdades tais e tais e o mundo como imagem, como totalidade destas representações. A concepção moderna do homem e do mundo é bem descrita por Heidegger em seu texto *O tempo da imagem no mundo* (1938/2002). Neste texto, o autor nos descreve que “toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes” (Heidegger, 2002, p.110). Em outra passagem, ele acentua que “o homem [moderno] torna-se centro de referência enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade” (Heidegger, 2002, p.111). Para esclarecer ainda mais esta concepção moderna de interpretação do ente, a passagem a seguir é fundamental:

Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que por isso, correlativamente, ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador. Onde se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado do ente. Contudo, onde quer que o ente *não* seja interpretado neste sentido, o mundo também não poderá surgir na imagem, não poderá haver nenhuma imagem do mundo [como é o caso do mundo grego e do mundo medieval, por exemplo]. (Heidegger, 2002, p.112-113)

Com o intuito de nos esclarecer acerca do que Heidegger está chamando de concepções de interpretação do ente, vemos que diferente da concepção moderna de interpretação do ente, Heidegger também apresenta a concepção grega, nela

é o homem o que é contemplado pelo ente, o que é reunido pelo que se abre ao que, nele, vem-à-presença. Ser contemplado pelo ente, estar envolvido e retido no seu aberto e, assim, ser suportado por ele, estar enredado nas suas oposições e marcado pela sua discrepância: tal é a essência do homem, no grande tempo grego. Daí que este homem, para cumprir a sua essência tenha que reunir e salvar, apanhar e guardar aquilo que se abre no seu estar-aberto, e permanecer exposto a toda esta confusão que se desintegra. O homem grego é enquanto aquele que percepção o ente; daí que, no mundo grego, o mundo não se possa tornar imagem. [...] Diferenciando-se do perceber grego, o representar moderno, cujo significado é expresso aproximadamente pela palavra *repraesentatio*, quer dizer algo muito diferente. Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-

-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático. Onde tal acontece, é o homem que, sobre o ente, se põe como imagem. Mas na medida em que o homem, deste modo, se põe como imagem, ele põe a si mesmo em cena, isto é, no círculo aberto do que é universal e publicamente representado. Com isso, o homem põe-se a si mesmo como a cena, na qual o ente doravante se tem de re-presentar presentificar [*präsentieren*], isto é, ser imagem. O homem torna-se no que representifica [*Repräsentant*] o ente, no sentido do que é objectivo. (Heidegger, 2002, p.114-115)

As teorias psicológicas e aquelas que se voltam ao estudo do que se compreende por homem teriam, dessa forma, se sustentado nesta concepção moderna de humano e de mundo, concepção esta que teria herdado, sobretudo, uma metodologia com base nas ciências naturais, onde os objetos são passíveis de representação em sua objetividade e caracterizados pela mensurabilidade (Heidegger, 2001a, p.124). A ciência teria tomado ser por ente, negligenciando por completo **o mais fundamental: a questão acerca do sentido de ser**. Questões estas já apontadas em sua obra *Ser e tempo*. O mais importante seria a diferenciação entre ser e ente. A existência dos homens teria como base esta diferenciação (Heidegger, 2001a, p.45). Base esta negligenciada pela psicologia e pela ciência. O autor alemão deixa claro que ele não tem o intuito de abandonar a ciência, o que está em jogo são os limites nos quais ela se mostra. Limites estes ainda inquestionados, uma vez que seu “alargamento” pressupõe **a compreensão da abertura ao ser do ente e a compreensão da diferenciação entre ser e ente como a mais fundamental**.

Heidegger observa a necessidade de meditar sobre estes limites das ciências para se pensar uma possível psicologia. Na medida em que, tomando ser por ente, as ciências visariam algo já dado, já determinado aprioristicamente e com isso uma restrição deste algo. Na ciência psicológica o humano já estaria dado *a priori*, a determinação deste ente já seria dada antes mesmo dele existir. O que se perderia nisso seria o próprio ser do homem e seus modos possíveis de determinação. A ciência contemporânea buscaria assim apontar a necessidade de certeza, controle e segurança, determinando o humano antes mesmo de sua existência. Assim, Heidegger nos questiona: “o que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isto nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos!” (Heidegger, 2001a,

p.47) Neste sentido, quais os limites dessa relação de calculabilidade e mensurabilidade na compreensão do humano? Do doente? Da loucura? Poderíamos alargar estes limites? Não seria de certa forma esta a proposta de Heidegger?

Se não é pela concepção moderna do humano, qual seria a forma compreensiva que Heidegger nos faz repensar com o *Dasein* humano? Segundo o autor alemão este ente não poderia ser passível de objetivação, mas se manteria como aberto em “um âmbito de poder-apreender as significações daquilo que aparece e que se lhe fala a partir da clareira.” (Heidegger, 2001a, p.33) O que estaria em jogo na objetivação do homem seria a admissão do ser humano como conexão causal e explicável perante os demais. Para Heidegger, tomar o homem como objeto, como coisa, seria justamente deixar escapar a própria existência do humano por um modo restrito de apreensão dele.

A crítica heideggeriana nos leva a pensar que, baseada na ciência moderna, a psicologia teria seguido o mesmo caminho e tomado o homem também como objeto, algo presente adiante da mão (*Vorhanden*) e, com isso teria negligenciado a pergunta de como e o que determina o homem como homem (Heidegger, 2001a, p.176), esquecendo-se da própria essência do homem. Segundo o autor, a mensuração característica deste pensamento (da ciência moderna) só é possível quando a coisa é pensada como objeto e representada em sua objetividade. Na ciência moderna, o sujeito colocaria a si mesmo como objeto e a verdade como certeza e objetividade, uma vez que esta concepção buscaria assegurar-se da previsibilidade da natureza, incluindo o próprio humano como objeto desta previsibilidade. A natureza, o homem, poderíamos dizer tudo o que se mostra, já é colocado como objeto de uma previsibilidade universal. A “verdade não significa aqui, pois, manifestação [*Offenbarkeit*] do diretamente presente [como seria, talvez, com os gregos]; a verdade é definida como aquilo que pode ser verificado de modo claro, óbvio, seguro e indubitável, isto é, certo para o eu que representa” (Heidegger, 2001a, p.132). O critério desta verdade como certeza seria a evidência que alcançamos quando chegamos ao indubitável (Heidegger, 2001a, p.132), [nesta passagem Heidegger deixa claro que está dialogando com Descartes]. Então ele nos pergunta: mas seria o medir passível de mensuração? O próprio medir não teria sido colocado em xeque (Heidegger, 2001a, p.134). E ainda, em que medida, podemos mensurar tudo? Como medir as lágrimas? (Heidegger, 2001a, p.108) Ou a tristeza? (Heidegger, 2001a, p.109). Se há coisas que não podem ser medidas, a mensuração torna-se impertinente (Heidegger, 2001a, p.166).

A partir do que Heidegger parece nos propor, e ao mesmo tempo nos alertar,

vamos dar ênfase aos seguintes pontos que nos dizem respeito aqui:

- a) Existiria uma pretensão das ciências naturais e consequentemente das práticas e teorias psicológicas nelas assentadas, “a ciência como tal não é rejeitada de nenhuma maneira. Só a sua pretensão ao absoluto, a ser o parâmetro de todas as verdades, é julgada pretensiosa” (Heidegger, 2001a, p.136);
- b) Existiria uma ameaça do ser-homem do homem ocidental poder sucumbir (Heidegger, 2001a, p.129);
- c) O autor aponta a possibilidade de abrir outros caminhos do ente de maneira diferente (Heidegger, 2001a, p.133), não mais limitando e reduzindo à presença do ente à sua relação com o homem que representa no sentido de objetividade.

Para nos aproximarmos dessas questões que Heidegger nos chama a atenção, precisamos entender a mensurabilidade, o objeto e o sujeito a partir da história do pensamento, uma vez que a objetividade é uma certa modificação da presença (do ser) das coisas. Segundo o autor, “presença é a determinação do ser do ente desde a antiguidade” (Heidegger, 2001a, p.196). Nós não vamos nos debruçar sobre como Heidegger compreende estas modificações do ser dos entes, da presença, da antiguidade até hoje. É importante termos em mente que o modo como o humano é tomado depende destas modificações, como vimos, por exemplo, na concepção grega e na moderna o ser do ente seria tomado de modo distinto. A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesmo (como nos gregos), mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante, como é objetivado para dentro de mim. Descartes teria chegado a sua posição a partir da vontade de construir algo seguro e não a partir de uma relação fundamental direta com aquilo que é ou com a questão do ser. Para Heidegger, ele estaria numa oposição com a concepção grega (Heidegger, 2001a, p.136). “O traço fundamental correspondente do método grego é a conservação e a ‘salvação’ dos fenômenos que se mostram, deixados intocados e incólumes, o puro deixar-estar-presente daquilo que se mostra” (Heidegger, 2001a, p.136). Não haveria objeto nem sujeito na idade média tampouco na antiguidade grega, como vimos, Heidegger já havia deixado isto claro em sua obra *O tempo da imagem no mundo*. A experiência de algo presente na Grécia se dava como algo que brota a partir de si e em si mesmo (*physis*) (Heidegger, 2001a, p.124). O que

teria mudado dos gregos até agora? “Trata-se aqui só de uma mudança do uso da linguagem? Não. Trata-se de algo inteiramente diferente. **Nada menos do que uma mudança radical da posição do homem diante do ente.**” (Heidegger, 2001a, p.144, Grifo nosso) Em outra passagem ele também nos esclarece: “A ciência moderna é baseada nesta **mudança da experiência da presença** do ente para a objetividade.” (Heidegger, 2001a, p.126, Grifo nosso)

Mas como podemos compreender melhor esta posição diante do ente? Seria esta posição a própria essência do que se compreende por ser-homem? Seria esta a característica fundamental do *Dasein*, daquilo que compreendemos por humano? O ser humano é justamente esta **abertura** para o ente, para o ser do ente, no desocultamento do que está presente. Com relação ao lidar dos médicos, psiquiatras e psicólogos Heidegger nos adverte que é importante que entendamos que “existem numerosos modos de presença daquilo que se dirige ao *Dasein* a partir do aberto de seu mundo. [...] O ser só pode ser experienciado em e pela presença de um ente” (Heidegger, 2001a, p.175, fala de Heidegger taquigrafada por Medard Boss) O que o autor alemão parece ter em mente seria chamar a atenção para o caráter de abertura característico do existir. É justamente por ser aberto que algo pode ser liberado para ser como algo. “O através do qual algo aparece e se mostra à sua maneira, é o aberto, o livre” (Heidegger, 2001a, p.37)

Vai ficando mais claro em que medida a abertura ao ser, ao ser de um ente, que torna presente o ente, é fundamental para compreendermos a essência do *Dasein* humano e este repensar do humano proposto por Heidegger. Estando aqui, que é um estar-lá, torno presente, como *Dasein*, executo o tornar presente e tenho por essência um estar junto aos entes. “Este ‘estar junto de’ do nosso estar aqui junto das coisas tem o traço fundamental do *estar-aberto para* a coisa presente, com que se está. [...] **O estado de abertura para o presente é o traço fundamental do ser humano.** Mas o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades.” (Heidegger, 2001a, p.100, Grifo nosso) Este estado de abertura do homem para o ente é fundamental para a compreensão do ser-homem e passa despercebido pelas teorias psicológicas (Heidegger, 2001a, p.101). Sem a interpelação pelo ente na abertura do *Dasein*, o homem não existiria. Isso significa que um *stress*, exemplo trabalhado por Heidegger nesta obra (Heidegger, 2001a, p.166), mas podemos pensar qualquer dito sintoma, patologia ou distúrbio, só poderia surgir a partir do existente como ser aberto e interpelado por (um ente). Até mesmo a concepção de algo como sintoma, patologia ou distúrbio depende desta interpelação. A interpelação do ente se dá no mundo em que ele está cotidianamente.

Com o intuito de compreendermos melhor a existência do *Dasein* humano e sua relação com o ser, com a verdade e dignidade do ser, vamos recorrer a sua obra carta *Sobre o humanismo*, onde Heidegger nos esclarece acerca da dignidade do próprio homem e sua relação de proximidade com o ser. Se não podemos mais compreender o humano de modo substancial como na concepção moderna, como compreender sua existência? Para atingirmos a verdade e a **dignidade do ser**, devemos esclarecer [de uma vez] como o ser se dirige ao homem e como o requisita. Heidegger retoma a frase de *Ser e tempo* “a ‘substância’ do homem é a ec-sistência” e nos descreve que tradicionalmente pensou-se “a ec-sistência do homem é sua substância.” Mas como já apresentado em *Ser e Tempo*, o humano não se mostra de maneira atemporal a partir de um modo de ser substancial, mas ele é marcado pelo caráter de poder-ser-em-um-mundo. Esse caráter de possibilidade fica claro na passagem já citada “[...] o estado de abertura para o ente traz em si diversas possibilidades.” (Heidegger, 2001a, p.100) Deste modo, Heidegger acrescenta: a frase o homem é sua existência “não diz outra coisa que: o modo como o homem se apresenta em sua própria essência ao ser é a ec-stática in-sistência na verdade do ser” (Heidegger, 1973a, p.355). O que está em jogo com seu caráter de poder-ser e com a ec-stática in-sistência na verdade do ser não é rejeitar as interpretações humanísticas do homem, mas pensar que elas acabam por não “experimentar a **dignidade** propriamente dita **do homem**” (Heidegger, 1973a, p.355, Grifo nosso). Heidegger nos descreve que já em *Ser e Tempo* havia um contra humanismo, pois o pensamento tradicional ainda não pensou a *humanitas* do homem de modo suficientemente alto (Heidegger, 1973a, p.356). Respondendo, de uma vez, pela dignidade do homem, o autor deixa claro que a essência do homem não seria a substância do ente como seu sujeito, o modo como o ente se apresenta e ausenta não decide o homem, mas o que está em jogo é o modo como o ente penetra na clareira do ser. “O advento do ente repousa no destino do ser” (Heidegger, 1973a, p.356). O homem é aquele [o único ente] que correspondendo à verdade do ser, penetrando em sua clareira, ele a vigia e a protege, sendo assim, o **pastor do ser** (Heidegger, 1973a, p.356, Grifo nosso). É interessante notar que Heidegger traça um paralelo entre este pastorear o ser cuja responsabilidade é do homem e a existência experimentada como cuidado (*Sorge*) em *Ser e Tempo*, ou seja, como ser resolutivo antecipador. Nas palavras do autor: “o homem é o pastor do ser. É somente nesta direção que pensa *Ser e Tempo*, quando é experimentada a existência ecstática como “o cuidado” (vide §44, p.266 ss.)” (Heidegger, 1973a, p.356). A maneira de se tornar mais digno, como humano, podemos dizer, seria encontrar o caminho para a proximidade do ser, escutando

novamente o apelo do ser, pois só assim ele [o homem] será gratificado para residir na casa e na verdade do ser. Só assim conseguiremos pensar e sermos [nós] guardiões dessa casa. Heidegger, neste ponto do texto retoma o **cuidado** (unidade de ser do *Dasein* humano já trabalhado em *Ser e tempo*) como uma recondução do homem à sua essência. Para que o homem se torne humano, deve ele meditar e cuidar “para que o homem seja humano e não **des-humano**, inumano, ou seja, **fora de sua essência**” (Heidegger, 1973a, p.350, Grifo nosso). Hoje viveríamos uma desumanização, [e aí talvez a ameaça do homem ocidental poder sucumbir] na medida em que o homem se encontra fora de sua essência, descuidado, ele, hoje, não pensa o ser, não escuta o apelo do ser e não se encontra no caminho para a proximidade do ser. A humanidade do homem repousa justamente em sua essência, que como vimos é a própria relação com o ser, sua proximidade com o ser. Esta **proximidade** diz respeito ao seu caráter mais **próprio**, a essência mesma do homem: a relação com o ser, a abertura ao ser, como havíamos descrito.

Fica cada vez mais claro que, para repensar o humano Heidegger busca chamar a atenção para o estado de abertura do *Dasein* ao ser do ente e suas diversas possibilidades de essencialização e determinação na história do ser. Novamente em sua obra carta *Sobre o humanismo*, Heidegger nos descreve que “a história do ser sustenta e determina cada *condition e situation humaine*” (Heidegger, 1973a, p.347). E “O advento do ente [todo ente, inclusive o homem] repousa no destino do ser” (Heidegger, 1973a, p.356). Neste texto, como vimos, Heidegger se posiciona mais claramente acerca da necessidade de atentarmos para o esvaziamento da linguagem e do pensar [do ser] o que ameaçaria a essência do *Dasein* humano. Esquecidos do ser, estamos perdidos e desumanizados, uma vez que não compreendemos nossa própria essência. Os destinos do ser determinam cada condição humana. Os humanismos característicos de um pensamento moderno não levam em conta o ser, os destinos do ser, a verdade do ser, nem a essência do humano como existência - abertura ao ser. Todos estes elementos se encontram imbricados nesta obra e são desenvolvidos tendo em vista que o humano - a partir da chamada virada heideggeriana - teria perdido seu papel singular arquimediano de transformação do mundo para ser pensado como pastor e guardião do ser. Em *Seminários de Zollikon* se realiza um diálogo mais claro com a psicologia e com a possibilidade de se compreender este humano a partir de sua essência existencial como compreensão e abertura ao ser determinada a partir dos destinos do ser. É nesse sentido que Heidegger nos (nós - profissionais que tratam dos psiquicamente enfermos) chama a atenção para que pensemos sobre o ser, sobre o esquecimento do ser, sobre o destino

que perpassa a Europa e para que possamos compreender o humano como humano e não desumano. Acenando, assim, para a necessidade destes profissionais se tomarem como *Dasein* para a compreensão da saúde e da enfermidade. Se nestes seminários ele não se debruça completamente sobre os destinos do ser, não podemos dizer que ele tampouco os ignora. É importante compreendermos que a analítica do *Dasein* está fundamentada, na compreensão de ser deste ente e em última instância determinada pela história do ser.

Na história da determinação do ente teríamos 3 estágios: 1. ser do ente como [*hipokeimenon*] – que consiste naquilo que brota a partir de si mesmo e o fabricado pelo homem [Antiguidade grega]; 2. o ser do ente como possibilidade de criação [*Geschoepflichkeit*] [Idade média]; [e] 3. o objeto [*objekt*] ou o objeto [*Gegenstand*] determinado pelo eu-sujeito [Modernidade]. (Heidegger, 2001a, p.145)

A historicidade humana pertence ao destino do ser na medida em que o *Da-sein* humano em sua essência é relação com o ser, abertura ao ser, nesse sentido, é clara a determinação humana a partir da história do ser. O que hoje se compreende pelo ser do homem não foi o mesmo na idade média, nem na grega. O ser do homem seria sustentado e determinado pela história do ser. Medard Boss taquígrafou testemunhos de Heidegger em um deles, ele nos esclarece:

A determinação da essência de qualquer coisa compõe-se de três determinações. Primeiramente, é necessária a determinação daquilo como o que algo é. Em relação ao *Da-sein* humano, a resposta é: como **ser-no-mundo**, como se relacionar com o que está presente. Sob este título cabe a descrição para que se possa saber na verdade, do que se trata. À segunda sub-determinação refere-se à condição da possibilidade de ser assim. Aplicada ao *Da-sein* esta condição da possibilidade de ser como *Da-sein* é: a **compreensão do ser**. A terceira sub-determinação refere-se àquilo em que esta condição da possibilidade está fundada por sua vez: em relação ao *Da-sein* humano: no **destino do ser**. Se não fosse destinado ser ao *Da-sein*, também não haveria compreensão do ser (Heidegger, 2001a, p.233-234, Grifo nosso).

É interessante que esta obra, um tanto quanto negligenciada no campo da filosofia, trabalha em cima de seminários construídos, pensados e revisados pelo autor ao longo de mais de dez anos. É assim que Boss nos conta na passagem a seguir,

eu mesmo [Boss] transcrevi palavra por palavra cada afirmação de Martin Heidegger, imediatamente depois ditava o texto taquigrafado para um gravador e minha secretária datilografava-o. O texto era então enviado regularmente a M. Heidegger em Friburgo. **Ele o corrigia** com o maior cuidado, acrescentava aqui e ali pequenas, às vezes, também maiores observações em sua letra gótica e o devolvia para mim assim, corrigido e complementado. Finalmente, eu mandava imprimir os registros pela própria mão de Martin Heidegger, e, com isso, **plenamente autorizados** e passados a limpo, eram encaminhados a cada seminarista [...] Entre os seminários sobravam a Martin Heidegger e a mim muitas horas para amplas conversas a dois. Com o tempo, tive a idéia de taquigrafar também esses depoimentos de Martin Heidegger. [...] Esta coleção forma a segunda parte deste livro (Boss M., 2001b, p.12-14, Grifo nosso)

Nesse sentido, esta obra abarca o pensamento de Heidegger já nos seus últimos anos, mas retoma constantemente a obra *Ser e tempo* como fundamental para pensar o *Dasein* humano relacionando sua analítica a temas tardios no pensamento do autor alemão, tais como: os destinos do ser e a linguagem do ser. Nós não vamos adentrar a fundo todos os temas do pensamento tardio de Heidegger, não vamos entrar na problemática da interpretação do ser como a incondicional vontade da subjetividade cuja hegemonia marcaria toda a modernidade, ao menos de Descartes a Hegel e a Nietzsche. Nossa problemática mais do que descrever como Heidegger compreende a subjetividade nas épocas, ou nas vozes da época como uma afirmação da vontade como forma de interpretação do ser, é descrever e pensar o papel do humano em seu pensamento, a relação do homem com o existir e com sua abertura em contraposição ao fechamento e ao preconceito da tradição e da ciência, sobretudo da psicologia, acerca do pensar e do se relacionar com o humano. Buscando ainda verificar a possibilidade de compreender e deslocar os limites de tal pensamento.

O tema da linguagem também trabalhado em carta *Sobre o humanismo* é em *Zollikon* retomado e relacionado novamente ao *Dasein* humano. A linguagem do ser falaria ao homem a partir do estar aberto ao ente, do “é” do ente como ente, que pode se mostrar de múltiplos modos. Heidegger nos descreve: “o homem diferencia-se do animal apenas por poder “dizer”, isto é, por ter uma linguagem. [...] o falar humano é um dizer” (Heidegger, 2001a, p.115). O dizer torna visível algo, ele mostra, deixa ver “é um deixar ver do ente como um ente sendo assim e assim. O ser humano está, pois, na **abertura do ser**, no desocultamento do que está presente. Este é o fundamento para a possibilidade, e mesmo para a necessidade, para a essencial necessidade do dizer; para o fato de que o homem fala” (Heidegger, 2001a, p.117, Grifo nosso). O deixar mostrar do dizer passa sempre pela linguagem. A interpelação do ente que vem ao encontro já é pré-delineada na linguagem (Heidegger, 2001a, p.157). Através dela já pré-compreendo isso ou aquilo. Linguagem é a abertura de “diversas maneiras pelo homem, daquilo que é” (Heidegger, 2001a, p.165). Fica um pouco mais clara a relação da linguagem com ser e com a essência do *Dasein* na passagem a seguir:

Ser-lançado e compreensão co-pertencem mutuamente numa união [fazem parte da abertura do *Dasein*], cuja unidade é determinada pela linguagem. Linguagem deve ser pensada aqui como dizer [*Sagen*], no ente como ente, quer dizer, a linguagem se mostra com referência ao ser. Somente baseado na unidade de ser lançado e compreensão pela linguagem como tradição [*Sage*] é que o homem é interpelável pelo ente em geral (Heidegger, 2001a, p.165).

Em seguida Heidegger, ainda com relação ao exemplo do stress, nos diz que “o stress [e podemos pensar outros modos de ser do existente] situa-se na existência humana determinada pelo ser lançado, pela compreensão e a linguagem [do ser]” (Heidegger, 2001a, p.166). A existência está intimamente relacionada à abertura ao ser, à linguagem e aos destinos do ser. O autor assim nos esclarece acerca da historicidade, do destino e da linguagem: “o ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem, no dizer dos pensadores.” (Heidegger, 1973a, p.372). É neste sentido que Heidegger acena nos *Seminários de Zollikon* para importância daqueles que trabalham com os psicicamente enfermos de se situarem historicamente e de compreen-

derem a existência humana como abertura. A passagem a seguir da carta *Sobre o humanismo* pode nos ajudar a esclarecer esta relação existencial e sua abertura:

O homem é e é homem enquanto é o ec-sistente. Ele está postado, num processo de ultrapassagem, na abertura do ser, que é o modo como o próprio ser é; este jogou [lançou] a essência do homem, como um lance, no “cuidado” de si. Jogado [lançado] desta maneira, o homem está postado “na” abertura do ser. “Mundo” é a clareira do ser na qual o homem penetrou na condição de ser-jogado [lançado] de sua essência. O “ser-no-mundo” nomeia a essência da ec-sistência, com vistas à dimensão iluminada, desde a qual desdobra seu ser o “ec” da ec-sistência. (Heidegger, 1973a, p.366)

Talvez fique um pouco mais claro agora a passagem taquigrafada de Boss sobre a possibilidade de determinação da essência de algo, que dependeria do *Dasein*, como ser-no-mundo (ser-lançado no mundo), da compreensão de ser como essência deste ente, e a linguagem do ser em que o ser fala e se destina aos homens. Novamente a passagem abaixo:

A determinação da essência de qualquer coisa compõe-se de três determinações. Primeiramente, é necessária a determinação daquilo como o que algo é. Em relação ao Da-sein humano, a resposta é: como ser-no-mundo [ser lançado em um mundo], como se relacionar com o que está presente. Sob este título cabe a descrição para que se possa saber na verdade, do que se trata. À segunda sub-determinação refere-se à condição da possibilidade de ser assim. Aplicada ao Da-sein esta condição da possibilidade de ser como Da-sein é: a compreensão do ser. A terceira sub-determinação refere-se àquilo em que esta condição da possibilidade está fundada por sua vez: em relação ao Da-sein humano: no destino do ser [destino da linguagem do ser]. Se não fosse destinado ser ao Da-sein, também não haveria compreensão do ser. (Heidegger, 2001a, p.233-234)

E como pensarmos a maneira de se relacionar e de pensar acerca dos humanos? Em *Ser e tempo*, a metodologia para a própria analítica existencial, base da ontologia fundamental, era a fenomenologia. Nos *Seminários de Zollikon*, ela é retomada no seminário em 1965 como a visão que constituiria a contribuição fundamental (Heidegger, 2001a, p.102) às pesquisas fisio-psicológicas. Em outra passagem, o autor nos descreve “precisamos aprender a desviar da maneira de representar científica-natural e psicológica e abordar o modo de pensar fenomenológico. Este último exige, ao mesmo tempo, que conservemos a visão da tradição” (Heidegger, 2001a, p.86), uma vez que ela marca as determinações consideradas naturais. Como a passagem acerca do círculo hermenêutico em *Ser e tempo*, em que ele nos descreve que “o decisivo não é sair do círculo, mas nele penetrar de modo correto [*rechten*]” (Heidegger, 2012, p.433). A maneira positiva de adentrar neste círculo seria, como vimos, não deixar que o prévio seja dado por ocorrência e conceitos populares [da tradição], mas assegurar a ciência a partir das coisas elas mesmas (Heidegger, 2012, p.433) [utilizando o método fenomenológico das coisas elas mesmas]. A fenomenologia vai falar do que se mostra, ela pede apenas que vejamos este mostrar, sem conclusões precipitadas e sem reconduzi-los a qualquer coisa, devemos evitar relacioná-los, considerando os fenômenos em seu próprio conteúdo e essência (Heidegger, 2001a, p.113). Justamente por que o fenômeno está relacionado ao que se mostra, é que podemos dizer que ele só pode se mostrar no âmbito da linguagem (Heidegger, 2001a, p.91). Na medida em que mostrar é dizer e algo só pode ser dito através da linguagem, que é linguagem do ser. O que Heidegger tenta nos chamar a atenção é para a cegueira diante dos fenômenos, onde o pensamento das ciências humanas que herda o pensar moderno calcula e mensura sem visão contando com os efeitos para dominação e controle. E não é isso que de certa forma acontece no campo da psicologia? Cada vez mais queremos dominar e controlar o dito humano, determinando e delimitando o que ele é, o que pode ser e como se mostra. Assim acontece com os humanos ditos normais, mas também com o que chamamos de patologias e distúrbios psicológicos. O que acaba se perdendo é o próprio fenômeno em questão. Por isso, ele nos descreve que “apenas uma coisa importa, aceitar simplesmente aquilo que se mostra no fenômeno do tornar presente e nada a mais” (Heidegger, 2001a, p.101).

Heidegger aos poucos nos mostra, a partir de determinados modos de ser dos homens, como o fechamento e a restrição da visão científico natural não poderia compreender o fenômeno em questão. E assim nos apresenta direções para as quais o saber psicológico poderia se encaminhar. O que estaria em jogo numa relação com um homem triste, por exemplo? Não poderia ser o cálculo

nem a mensuração de sua tristeza, buscando controlar os efeitos dela sobre o próprio homem, mas sim o modo como este homem triste é solicitado [como o ente o interpela] e como sua relação consigo mesmo e com o mundo estaria modificada (Heidegger, 2001a, p.109). Ou seja, **o importante seria pensar o modo como o humano é interpelado [como ser lançado no mundo] e como ele se relaciona com este modo de interpelação, que é sempre histórico [depende da linguagem e dos destinos do ser]**. Em outra passagem, o autor nos descreve a direção para onde o saber psicológico poderia caminhar, acentuando, dessa forma, a importância dos que se relacionam com os humanos enfermos de se situarem historicamente.

Quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer-se diariamente que aqui **está operando um destino antigo do homem europeu**; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do processo em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir. (Heidegger, 2001a, p.129, Grifo nosso)

É neste sentido que ele nos diz que “só no diálogo com a tradição esclarecem-se as questões, freia-se o arbítrio” (Heidegger, 2001a, p.63). Uma escolha livre, como se compreenderia o livre arbítrio, escolhe entre A e B, por exemplo, sem levar em consideração o caráter histórico da possibilidade de colocação destas escolhas. Mas um mundo, um campo histórico específico, já nos daria as escolhas que podemos tomar, ou seja, o campo histórico é que torna possível a escolha entre A e B. Dessa forma, dialogar com a tradição é, de alguma forma, compreender o destino histórico que está operando, no qual estaríamos inseridos. Pensar é pensar este destino histórico, este destino do ser. Fica mais claro, talvez, quando descrevemos a partir da passagem em carta *Sobre o humanismo* que o ser chega para a linguagem, morada do ser, com o pensar, um pensar (do ser) que sulca a linguagem. Sulca de modo quase invisível, destinal e historial a partir do dizer dos pensadores (Heidegger, 1973a, p.372). Dialogar com a tradição seria de certo modo ouvir o dizer dos pensadores, que falam a partir da história do ser. Isso seria pensar de maneira histórica, levando em conta o destino antigo que se opera na Europa, no ocidente. Por isso Heidegger nos diz que é raro um médico que pensa [o ser] (Heidegger, 2001a, p.129) e que

não esteja disposto a dar lugar aos técnicos científicos. Para aqueles herdeiros da ciência moderna, deixa-se claro que, se deixada a seu destino, culminará na autodestruição do homem (Heidegger, 2001a, p.121). Heidegger acentua também a necessidade do querer médico estar voltado para o existir como abertura ao ser, relação com o ser e não para o alcance de objetivos (Heidegger, 2001a, p.180), como acontece com os saberes psicológicos baseados na ciência moderna. Tomar o homem como objeto de um saber científico é ter o homem como algo mais polido, como uma máquina e não um homem mais sadio. Por fim, acentuamos que o autor alemão sugere a necessidade do próprio pesquisador experienciar-se a si mesmo como *Da-sein*, só assim poderá ter êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente (Heidegger, 2001a, p.236).

Vai ficando cada vez mais claro o modo como Heidegger compreende o humano e em que medida a abertura ao ser e a relação com o ser, características essenciais da existência, são base para colocar os limites, repensar e destruir o modo como as ciências tradicionais, inclusive as psicológicas, lidariam com o humano até hoje. Ao buscar alargar tais limites, Heidegger repensa o humano e o modo como podemos nos relacionar com ele, a partir de sua existência (relação: *Dasein* humano – Ser; como irreduzível). Este alargamento não seria uma substituição de um modo de pensar por outro, mas acena para toda uma reconfiguração nesta vida, uma vez que, o mundo, a linguagem, a verdade, a relação, os outros homens e as coisas passam a ser pensadas a partir desta relação Ser-*Dasein*, a partir da abertura ao ser e da existência como essência fundamental deste ente.

Uma questão que se coloca aqui é de que ou quem são estes nós - humanos - que está sendo abordado neste questionamento dos limites da tradição, neste deslocamento do pensar tradicional? Para isso vamos nos debruçar um pouco sobre o pensamento mais tardio das interpretações do ente na totalidade e sua relação com o *Dasein* humano. Na analítica existencial, a abertura do *Dasein* como ente privilegiado que existe e compreende ser continuará sendo um ponto chave com relação ao que se compreende por humano em Heidegger. O que está em jogo nas obras tardias, mais propriamente a partir dos anos trinta (Casanova, 2013, p.272), está relacionado ao modo como o autor encara e acena para uma transformação de mundo não mais dependente apenas da singularização do *Dasein*. Em *Ser e tempo* o mundo em si mesmo não experimentaria uma inconsistência, não revelando, assim, nenhuma tendência para a transformação, apenas o *Dasein* inseriria uma instabilidade devido a sua incompletude ontológica (Casanova, 2013, p.288-289). A mudança no pensamento de Heidegger acerca desta transformação e do deslocamento no pensamento do autor é muito bem descrita por Casanova na passagem a seguir:

Se em *Ser e Tempo* Heidegger buscava pensar por um lado o *Dasein* humano como um ente central no projeto de uma ontologia fundamental, em virtude de seu caráter privilegiado em termos ônticos e ontológicos [diferença ontológica], isto é, em virtude do fato de os seus modos de ser sempre implicarem uma relação com o ser e envolverem da mesma forma originariamente uma compreensão do ser do ente e do sentido de ser que sustenta os campos ônticos, a “viragem” consiste [obras tardias], por outro lado, propriamente na tentativa de pensar diretamente o *Da* [o mundo], ao invés de descrever as transformações das ontologias históricas com base nas crises singularizantes [do ser-resoluto] do *Dasein* – esse parece ser o verdadeiro sentido da “hermenêutica da facticidade” (Casanova, 2013, p.272-273).

Para Dastur, haveria também dois momentos, dois textos de Heidegger, em que

um [...] Heidegger se demora ao interior da metafísica, mostraria como a presença temporal dos entes viria de um pensamento mais original, aquele do ser ele mesmo como presença (*Anwesenheit*), e um outro pelo qual a determinação de ser como presença se tornaria ela mesma problemática e definiria em tanto que tal o limite do modo ocidental do pensamento, abrindo assim a possibilidade de pensar o ser segundo uma outra dimensão que aquela da presença, como retiro ou ausência. (Dastur, 2008, p.89)

Este deslocamento da transformação do *Dasein* para o *Da*, a partir da chamada viragem, acarretará uma mudança de posição do próprio humano nas obras heideggerianas: ele passa assim a ter como papel ser pastor e guardião do ser, da clareira do ser. Junto deste deslocamento, a diferença ontológica também passa a ser pensada não mais apenas no *Dasein*, mas acena para o próprio ser, para a própria retração do ser. Os caracteres existenciais, bem como sua unidade como cuidado não seriam negligenciadas, mas tomariam outro lugar na obra de Heidegger, apontando para outra postura do *Dasein*. Não é que o *Dasein* não pode mais se apropriar de si mesmo como ente resoluto antecipador,

a questão é que esta singularização não garante a transformação do mundo. O que está em jogo agora é a possibilidade de acolhimento desta transformação como guardião do ser.

A diferença ontológica é [...] o modo a partir do qual a totalidade do ser se dá e o seu caráter mostra imediatamente uma facticidade inexorável. Ser um *Dasein*, no sentido de ser um ente que participa do acontecimento do ser, implica se encontrar sempre já em meio à diferença ontológica. (Casanova, 2013, p.284).

Vamos recorrer à conferência *Identidade e diferença* (1957/1973b) para esclarecermos ainda que brevemente os destinos do ser e o papel do *Dasein* a partir da chamada virada heideggeriana. Nesta conferência, Heidegger nos faz compreender melhor a história do pensamento ocidental, quando nos diz que o ser se dá com este ou aquele cunho Historial, ele se determina a partir do modo como se revela. Modo este, Historialmente destinado, também chamado de Epocal que “para nós somente acontece e impera se o liberamos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio” (Heidegger, 1973b, p.397). A proximidade com este cunho Epocal se daria por uma lembrança, “para a experiência de cada cunho da diferença do ser do ente ao qual corresponde uma interpretação do ente enquanto tal” (Heidegger, 1973b, p.397), como *physis*, *lógos*, *hén*, *idéa*, *enérgeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade (Heidegger, 1973b, p.397). E assim ele nos aponta a possibilidade de pensarmos algo comum, talvez uma unidade que perpassasse os destinos Historiais do ser. Nas palavras dele: “Talvez se manifeste mesmo pela discussão da diferença de ser e ente, na de-cisão [na diferença], **algo comum**, que perpassa o destino do ser desde o começo até sua plenitude” (Heidegger, 1973b, p.397, Grifo nosso). Heidegger reconhece a dificuldade de se pensar esta generalidade, se é que podemos chamá-la assim. Mas nos aponta a possibilidade de se pensar uma história do pensamento que seria História do ser e da essência da metafísica enquanto esta dação de ser manifestada em interpretações do ente enquanto tal.

Não podendo mais perguntar pelo ser como se ele fosse um ente, Heidegger teria encontrado no acontecimento a resposta para o modo como o ser se essencializa, se presentifica em interpretações (determinações) possíveis e históricas do ser do ente. Isso significa que “toda determinação do ser do ente [determinação do “é” dos entes em geral] depende de um **horizonte** ontológico predetermina-

do que forneça para ela uma **medida** originária” (Casanova, 2013, p.286, Grifo nosso). A partir desta passagem, Casanova num diálogo com a obra heideggeriana *Contribuições* nos descreve em duas passagens acerca do essencializar-se do ser de modo a nos esclarecer.

O essencializar-se do ser se articula de duas formas [...] ele implica a determinação do ente na totalidade [...] o descerramento [abertura] de um horizonte ontológico transcendental e globalizante do qual provém, sobretudo, a **medida** do “é” dos entes que se mostram nesse horizonte [para os fenômenos ônticos em geral e aqui o homem como ente está incluído]. Heidegger se vale do termo “clareira” (*Lichtung*) para designar tal horizonte, entendido como o espaço no qual o *Dasein* humano habita. [...] [O segundo momento do essencializar-se] O descerramento do ser do ente na totalidade não inclui somente a abertura do ente, mas também a presença de algo que resiste a essa abertura [certa ausência ou retração como apontado por Dastur]. (Casanova, 2013, p.287, Grifo nosso).

O ser se essencializa na medida em que se doa como determinação do ente na totalidade, mas ao mesmo tempo detém sua infinita diferença, de modo que, nessa determinação mesma, surge um aceno à retração do ser, impedindo uma plena identificação entre o ser e a determinação do ente. Toda determinação do ser do ente na totalidade se mostra, portanto, como uma determinação possível, histórica. (Casanova, 2013, p.289).

Fica mais claro a partir desta conferência da década de 50, em que medida o papel do humano se desloca no pensamento heideggeriano e com isso também a abertura ao ser. A abertura ao ser e a diferença ontológica não recaem mais (apenas) no humano de modo a possibilitar às transformações de mundo. Mas agora, o mundo [Da], também passa a ser pensado a partir desta diferença. A história seria resultado de um apelo do ser instaurando o que se entende pela História do ser ou Épocas da Verdade do ser, como o Ser se ilumina num determinado horizonte. É assim que, como já citado, o autor alemão vai compreender a dação historial do ser: “physis, logos, hén idéa, energéia, substancialidade,

objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade” (Heidegger, 1973b, p.397). Este modo destinal em que o ser se dá, acontece, “se determina por si próprio, através do modo como se revela. Este modo, entretanto, é historialmente destinado, é um cunho sempre epocal que para nós somente acontece e impera se o liberamos para aquilo que, do que foi e continua sendo, lhe é próprio” (Heidegger, 1973b, p.397). Esta liberação vai em direção à diferença [ontológica] impensada. Diferença fundamental para se pensar o ser e a existência, diferença esta que a ciência não compreendeu e a psicologia tampouco. O papel do *Dasein* humano é agora deslocado, mas nem por isso deixa de ser privilegiado. O humano não passa a ser algo presente como uma substância, ele continua sendo aberto ao ser e participando da abertura do ser. Fica clara esta relação de estar na abertura e da própria abertura do ser do homem na passagem a seguir retirada dos *Seminários de Zollikon* de 1965:

Em *Ser e tempo*, a questão do ser determina tudo, isto é, a questão em que medida o ser (presença) tem seu estado de abertura no tempo. Mas como o homem só pode ser homem compreendendo o ser, isto é, estando na abertura do ser, o ser homem como tal é assinalado [privilegiado] pelo fato de ele mesmo ser esta abertura à sua maneira. (Heidegger, 2001a, p.147).

Para pensarmos uma relação no que diz respeito à psicologia e aos humanos seria, para o autor alemão, necessário ir ao encontro de um pensamento, de um movimento do pensar, de um lembrar da esquecida diferença e com isso, do próprio movimento de destinação do Ser como História do Ser. E não seria de certo modo isso que Heidegger fala no *Seminário de Zollikon* de 8 de julho de 1965, segue a passagem novamente:

Quem, pois, [...] ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar as pessoas psiquicamente enfermas, deve saber o que acontece; deve saber **onde está historicamente**; precisa esclarecer-se diariamente que **aqui está operando um destino antigo do homem europeu**; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem ocidental ameaça sucumbir (Heidegger, 2001a, p.129, Grifo nosso).

Sem dúvida Heidegger está pensando a possibilidade de outros dizeres. Ele atrela estes destinos à História do Ser, à história metafísica e à história ocidental. Como se os limites de um dito ocidente se dessem pela diferença entre ser e ente, entre os destinos do ser e o “é” contido em cada um deles. Estes limites se dariam pela diferença subtraída e assim (im)pensada, destinada, manifestada a partir da consumação da decisão [historial] que une e separa algo como ente e ser. O pensar seria um pensar de uma história do pensamento que seria História do ser e da essência da metafísica enquanto esta dação de ser manifestada em interpretações do ente enquanto tal, interpretações estas que Heidegger nomeará a partir das vozes de grandes pensadores, como vimos: *physis*, *lógos*, *hén*, *idéa*, *enérgeia*, substancialidade, objetividade, subjetividade, vontade, vontade de poder, vontade de vontade. O que ganha voz no pensamento de Heidegger é a própria diferença como este abismo de retração do ser. Ele, o ser, não mais pode ser visto apenas como presença total, mas ao mesmo tempo que determina e se manifesta em interpretações do ente, se retrai no abismo da diferença que os sustenta (ser e ente). Algumas questões podem surgir daqui nos fazendo, talvez, reenviar certo deslocamento, questionando esse repensar heideggeriano acerca do humano. Este reenvio não será fechado aqui, mas aberto para outros possíveis desdobramentos: será que estas delimitações históricas de Heidegger seriam tão claras? Seria a história do ser marcada pela subtração e esquecimento da diferença enquanto tal, da diferença entre ser e ente, como algo insuprimível? Seria a história do ser a nossa história? Nossa? A espera por outros dizeres estaria fora de nossa época e das épocas já vividas? Estaríamos nós fadados aos destinos e as épocas do ser? Quem estaríamos? Quem são aqueles que pensam e que podem pensar os destinos do ser? Pensar tais limites entre ser e ente nos coloca questões antes, talvez, nunca trazidas pelo pensamento; mas dizer que estas questões abarcam toda a história da metafísica? A **nossa** história humana? Ou talvez apenas a história do **nosso** ocidente? De que humano estamos pensando? Repensando?

Como pensar este nós a partir de uma medida ontológica de interpretação do ente enquanto tal? Seria esta medida total? Ainda que o ser se retraia, ainda estaríamos determinados por horizontes delimitados por este jogo entre ser e ente, por limites (medidas) que marcam e delimitam (nossa) história, a história do ocidente? A retração do ser, não mais como presença constante, marcaria talvez a possibilidade de outra época, de outra clareira, outra determinação possível do ente na totalidade. Mas ainda estamos (nós) marcados pela diferença que sustenta, une e consome a diferença entre ser e ente. Ainda estamos nós nos limites de tal diferença nomeada e demarcada. Ao pensar em um destino

comum, **algo comum**, que perpassa o destino do ser desde o começo até sua plenitude. Ao pensar uma essência humana, mais humana e mais digna, determinada por este destino comum. Heidegger teria ainda mantido certa homogeneidade. Uma unidade resguardada, comum, homogênea, que perpassa as épocas e se realiza nos dias de hoje. Como pensar esta homogeneidade, este comum a toda humanidade? Senão é de toda a humanidade, de que humanos estamos falando? Não questionando a relação irredutível homem-verdade-ser, esta teria apenas sido deslocada, a partir de uma “revalorização”, Heidegger diria uma radicalização, da própria essência e dignidade do homem. O pensamento do autor alemão certamente é contra o humanismo, as determinações substancialistas e redutoras do homem, como vimos, mas proporia ainda, uma noção da *humanitas* do homem mais essencial e própria. Carregando consigo todas as questões éticas, políticas e, acrescentamos, psicológicas, intrínsecas a um pensamento do próprio, do digno, do homogêneo, da verdade, do puro e do original, que podemos, talvez, deslocar, acenar e fazer tremer. Será que conseguimos nos aproximar destes limites? Podemos fazê-los tremer? Alargá-los? Deslocá-los? Seria possível pensar discursos que não estariam destinados a esta programação? A esta destinação [do ser, das interpretações do ser dos entes]? Envio estes deslocamentos, esperando, talvez outros envios, reenvios, repensamentos acerca do humano.

- BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- BOSS, Medard., Prefácio à primeira edição, In. Heidegger, *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001b.
- CAPUTO, John (ed.) *Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press, 1997
- CARNEIRO, Leão. Itinerário do pensamento de Heidegger In. *Introdução à metafísica*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1999.
- CASANOVA, Marco, *Nadaa Caminho: Impessoalidade, Niilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger*. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.
- _____. *Compreender Heidegger*, 3.ed, Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. Pensamento em transição: Heidegger e o outro início da filosofia In. *Fenomenologia hoje IV: fenomenologia, ciência e técnica*. Casanova, M. & Melo, R. F. (org.), Rio de Janeiro: Via Verita, 2013, pp.269-302.
- DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Normandie: Ed. Du Seuil, 1967
- _____. Geschlecht, différence sexuelle, différence ontológica, In. *Cahier de l'herne*. n. 45. Paris: Ed. De l'Herne, 1983, pp.419-430
- _____. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Ed. Galilée. 2013.
- _____. Heidegger's Hand (Geschlecht II) In. *Psyche, Inventions of the Other* vol. II. Stanford: Stanford University Press, 2008, pp.27-62.
- _____. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem*. Tradução de Fernanda Bernardo. Campo das Letras: Porto, 2001.
- _____. La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl. In. *Derrida et la phénoménologie*. Revue de Phénoménologie Alter n. 8, 2000, pp.69-84
- _____. *Le monolinguisme de l'autre: ou la prothèse d'origine*. Paris: Ed. Galilée, 1996.
- _____. Il faut bien manger ou le calcul du sujet In. *Points de suspension*. Paris: Ed. Galilée 1992, pp.269-302
- _____. Heidegger, l'enfer des philosophes In. *Point de suspension*. Paris: Ed. Galilée, 1992, pp.193-202
- _____. Os fins do homem In. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991, pp.149-177
- _____. A Diferença In. *Margens da filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas, SP: Papyrus, 1991, pp.33-64
- _____. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Ed. Galilée. 1987
- DASTUR, Françoise. Heidegger, Derrida et la question de la différence, In. *Derrida, la tradition de la philosophie*. Paris: Ed. Galilée, 2008, p.87-108
- DASTUR, Françoise e CABESTAN, Philip. *Daseinsanalyse: phénoménologie et psychiatrie*. Paris: J. Vrin, 2011.
- HAAR, Michel *Heidegger e a essência do homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. *The question of Being*. Trad. William Kluback e Jean T. Wilde. New York: Twayne Publishers inc., 1958.

_____. Sobre o humanismo: Carta a Jean Beaufret, Paris. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, pp.345-374. (Os pensadores).

_____. Identidade e diferença In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, pp.377-400 (Os pensadores).

_____. Que é metafísica? In: *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, pp.223-262. (Os pensadores).

_____. Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. 1.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973d, pp.325-344. (Os pensadores).

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, 4ed, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.

_____. *Ontologia: Hermenêutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial. 1999.

_____. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001a.

_____. *Serenidade*. Tradução de Maria Madalena Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001c.

_____. O dito de Anaximandro In. *Caminhos da floresta*. Tradução de João Constâncio, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. pp.369-440

_____. O tempo da imagem no mundo, In. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Alexandre Franco de Sá, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p.95-120

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo, Finitude, Solidão*. Trad. Marco Casanova. 1.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006

_____. El problema de la transcendencia y el problema de Ser y tiempo [§10] In. *Princípios metafísicos de la lógica*. Tradução de Juan José García

Norro. 3 ed. Revisada, Madrid: Ed. Editorial Síntesis, 2007. pp.159-180

_____. *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: *Scientiae Studia*, v.5, n.3, pp.375-398, 2007.

_____. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marcos Casanova, 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Cavalcante. 4.ed. Petrópolis: Vozes. 2009.

_____. La sentencia de Anaximandro In. *Caminos de bosque*. Tradução de Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial 2010.

_____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012 (edição bilíngue)