



A NOÇÃO DE SERENIDADE NO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Doi: 10.62506/phs.v5i2.194

The Notion of Serenity in Heidegger's Thought

LUCAS CAMINHA CÂNDIDO VIEIRA*
FRANCISCO JOSÉ RODRIGUES**

La Noción de Serenidad en el Pensamiento de Heidegger

Resumo: O presente estudo tem por intuito primordial apresentar a noção de serenidade pensada por Heidegger. Considerando que esta complexa noção – evocada da tradição mística medieval – pressupõe um percurso prévio percorrido por Heidegger, tratamos de apresentar, na introdução e de forma sumária, algumas das pegadas desse caminho: sintetizamos, assim, a analítica existencial elaborada pelo Filósofo da Floresta Negra em *Ser e Tempo* (2014/1927). Tratou-se de realizar um estudo teórico, valendo-se da obra do filósofo alemão como principal fundamento e dos comentários enquanto materiais complementares. A discussão que se dividiu em três partes: 1. Crítica do pensamento moderno-científico. 2. Técnica, Metafísica e Atitude Existencial. 3. Serenidade: acenos à Psicologia. Nessa divisão, foram abordados os primórdios da racionalidade grega em seu processo de instituição da racionalidade ocidental, bem como a sua radicalização na modernidade e a sua conversão no horizonte da tecnociência. Confrontando esse processo histórico, apresentamos o pensamento fenomenológico como ponte que transiciona o homem para um horizonte diverso. A noção de serenidade contém um potencial assombroso: ela é capaz de dizer, simultaneamente, sim e não, ao mundo da técnica: ela diz sim, pois não recusa que a técnica está aí; mas também diz não: pois o questiona e o desnaturaliza.

Palavras-chave: Heidegger. Fenomenologia. Hermenêutica. Ontologia. Psicologia.

Abstract: The primary intention of this present study is introducing the notion of serenity as conceived by Heidegger. Considering that this intricate notion, drawn from the medieval mystical tradition, presupposes a preceding path traversed by Heidegger, we aim to succinctly present, in the introduction, some of the footprints of this journey: thus, we synthesize the existential analysis elaborated by the Philosopher of the Black Forest in *Being and Time* (2014/1927). This endeavor involved conducting a theoretical study, drawing upon the work of the German philosopher as the principal foundation, supplemented by commentaries as additional materials. The discussion unfolds in three parts: 1. Critique of modern-scientific thought. 2. Technique, Metaphysics, and Existential Attitude. 3. Serenity: gestures toward Psychology. Within this division, we address the origins of Greek rationality in its process of establishing Western rationality, as well as its intensification in modernity and its transformation within the horizon of technoscience. Confronting this historical process, we present phenomenological thought as a bridge that transitions humanity towards a distinct horizon. The notion of serenity holds a profound potential: it is capable of simultaneously affirming and negating the world of technique - it says yes, as it does not reject the presence of technique; yet it also says no, as it questions and denaturalizes it.

Keywords: Heidegger. Phenomenology. Hermeneutics. Ontology. Psychology.

Resumen: El presente estudio tiene como principal intención introducir la noción de serenidad tal como la concibió Heidegger. Considerando que esta compleja noción, proveniente de la tradición mística medieval, presupone un camino previo recorrido por Heidegger, nuestro objetivo es presentar de manera sucinta, en la introducción, algunas de las huellas de este recorrido: así, sintetizamos el análisis existencial elaborado por el Filósofo del Bosque Negro en *“Ser y Tiempo”* (2014/1927). Este esfuerzo involucró la realización de un estudio teórico, basado en la obra del filósofo alemán como fundamento principal, complementado con comentarios como materiales adicionales. La discusión se desarrolla en tres partes: 1. Crítica del pensamiento moderno-científico. 2. Técnica, Metafísica y Actitud Existencial. 3. Serenidad: gestos hacia la Psicología. Dentro de esta división, abordamos los orígenes de la racionalidad griega en su proceso de establecer la racionalidad occidental, así como su intensificación en la modernidad y su transformación dentro del horizonte de la tecnociencia. Enfrentando este proceso histórico, presentamos el pensamiento fenomenológico como un puente que transita hacia un horizonte distinto. La noción de serenidad tiene un potencial profundo: es capaz de afirmar y negar simultáneamente el mundo de la tecnología, dice sí al no rechazar la presencia de la tecnología; sin embargo, también dice no al cuestionarla y desnaturalizarla.

Palabras clave: Heidegger. Fenomenología. Hermenéutica. Ontología. Psicología.

* Universidade de Fortaleza. Email: lucasvieira.philos@gmail.com. Orcid: 0009-0001-5186-6360.

** Prefeitura de Fortaleza, Ceará. Email: philos.franze@gmail.com. Orcid: 0009-0000-8680-965X



Introdução

O pensamento heideggeriano se apresenta como um solo profundamente fértil para todos aqueles que se comprometem com uma investigação científica rigorosa, quer seja sobre o ser do homem, quer seja sobre o ser dos demais entes. Desse modo, podemos encontrar com facilidade os seus desdobramentos em áreas como o direito, a antropologia, a teologia, a educação, a ecologia, a história e a sociologia, exercendo também uma crescente influência no âmbito das ciências naturais em áreas como a física e a biologia. Quando tratamos, então, da psicologia, essa relação se torna ainda mais estreita, dado que a fenomenologia, desde o seu nascer, sempre resguardou grande afinidade com as suas problemáticas epistemológicas.

Quanto à fenomenologia de Heidegger, tal aproximação se deu em decorrência da percepção de alguns psiquiatras de que o modelo médico-cientificista apresentava graves limitações em suas teorizações acerca da dinâmica subjetiva. Nesse momento, passou-se a questionar o hegemonismo do discurso positivista que, em razão dos seus avanços tecnológicos, vinha servindo de modelo para as teorias psicológicas até o início do século passado (Seibt, 2012). Psiquiatras como Medard Boss e Binswanger, então, rejeitando os pressupostos cientificistas e objetificantes que impregnavam a psiquiatria, reconheceram na ontologia de Heidegger uma base segura para as suas elaborações, visto que:

A questão decisiva para a ciência enquanto tal não é que caráter essencial tem o ente mesmo que se acha à base da sua reigão de objetos, mas se com esse ou com aquele procedimento é possível esperar por um “conhecimento”, isto é, por um resultado para a investigação (Heidegger, 2015, p. 145).

A ontologia fundamental enquanto analítica existencial, portanto, justifica a sua pertinência na medida em que possibilita uma explicitação adequada sobre o ser do homem, denominado por Heidegger como *Dasein*, realizando, ao mesmo tempo, uma desconstrução (*destruktion*) das ontologias sedimentadas que acabaram por confundir o ser do *Dasein* com o das demais coisas. Como o próprio termo *Dasein* (ser-aí) nos sugere, não devemos entender o ser desse ente como uma estrutura estável e encapsulada – como a tradição filosófica a concebeu –, mas como uma indeterminação radical que, sendo pura transcendência, se dirige ao aí do mundo. Não há, portanto, nenhuma natureza prévia que determine o ser do homem.

Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em – se, com seu ser-“aí” algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência. (Heidegger, 2014, p. 175).

Lançando mão do método fenomenológico, Heidegger descreve como o *Dasein* se encontra de início e na maioria das vezes em sua absorção na cotidianidade, visto que é a partir do palavrório do impessoal e da sua lida com os utensílios que o *Dasein* tende a compreender a si próprio e o mundo que o circunda. O palavrório (*das man*), então, é aquele discurso comum que, numa linguagem normativa, diz ao *Dasein* o que “se deve fazer”. São aquelas opiniões convencionadas e reproduzidas socialmente sem demais reflexões. Já na sua lida com os utensílios, caracterizada pela manualidade, tais objetos se desvelam para o *Dasein* em função do seu fim predeterminado no interior de uma rede significativa (Casanova, 2015).

No primeiro caso, o *Dasein* se compreende a partir das suas possibilidades herdadas e, no segundo, imerso na manualidade utensiliar, acaba por confundir-se com os próprios utensílios. O seu ser, então, é entificado ao passo em que o *Dasein* esquece aquilo que lhe é mais próprio, a saber, o seu caráter de possibilidade. Esse modo de ser, o da decadência, contrapõe-se ao modo de ser da autenticidade, caracterizando-se como um elemento que, longe de ser um aspecto a ser eliminado da condição humana, se revela como um traço essencial da existência, de modo que a dinâmica existencial sempre se realiza no interior da alternância entre propriedade e impropriedade (Heidegger, 2014).

Mas o *Dasein* está com igual originariedade na não-verdade. O ser-resoluto precursor dá-lhe ao mesmo tempo a certeza originária de seu ser-fechado. Precursoramente resoluto, o *Dasein mantém-se* aberto para a perda possível no ser-irresoluto de a-gente, que ameaça constantemente desde o fundo de seu próprio ser. O ser-irresoluto, enquanto possibilidade permanente do *Dasein*, é *concomitantemente certo*. (Heidegger, 2014, p. 841).

A resolução (ou autenticidade), por sua vez, diz respeito ao modo de ser do *Dasein* que, ouvindo o a “voz da consciência”, se vê tomado por uma disposição de estranhamento frente às ocupações cotidianas, de forma que aquilo que é tomado como absolutamente certo no interior do palavrório impessoal é aqui seria-



mente questionado. A corrosão dessa rede de significados acaba por abrir espaço, então, para que o *Dasein* produza um sentido mais próprio para o seu existir e, assim, se torne capaz de se responsabilizar pelas suas escolhas. Consciente de sua finitude, ele reconhece o fundamento nulo do seu ser e assume o ser-culpado que lhe é constitutivo. A culpa, em sua significação ontológico-existencial, surge da condição de indeterminação radical do *Dasein*, da constatação da ausência de fundamentos predefinidos e eternos que norteiem as suas escolhas (Heidegger, 2014).

Na resolução, a voz da consciência, lembrando o *Dasein* de sua condição de ser-para-a-morte, acaba por desencobrir o horizonte temporal que lhe é próprio, afastando-o da noção tradicional do tempo enquanto permanência, estabilidade e presença que vigora na cotidianidade. O tempo é, portanto, o horizonte transcendental da pergunta sobre o ser. Para que possamos compreender tanto do ser do *Dasein*, quanto dos demais entes, é necessário, então, que tenhamos um modo de acesso adequado ao fenômeno da temporalidade. Dessa maneira, o tempo deixa de ser entendido em função do presente – enquanto uma simples sucessão de “agoras” – passando a ser articulado ao próprio movimento *ek-stático* do *Dasein*.

A temporalidade *ek-stática* assinalada por Heidegger deve ser compreendida em consonância com a sua caracterização do ser do *Dasein* como cuidado. Cuidado, aqui, se difere da compreensão comum que se tem da palavra, daquela que nos aponta para uma postura de cautela que previne prejuízos ou até mesmo para uma atitude de solidariedade. Muito antes, com essa noção, Heidegger busca realçar três traços essenciais do ser do *Dasein* em sua unidade estrutural: projeto, caráter de jogado e ocupação. Sendo projeto, o *Dasein* se realiza enquanto uma antecipação das suas possibilidades próprias. Enquanto jogado, o *Dasein* já é faticamente no mundo em meio a sua ocupação com os entes intramundanos (Gorner, 2017).

Futuro, ser-do-sido, presente mostram o caráter fenomênico do “para si”, do “de volta para” e do “fazer-que-algo-venha-de-encontro”. Os fenômenos do “para...” do “retro...” e do “junto...” manifestam a temporalidade como pura e simplesmente $\chi\sigma\tau\alpha\tau\iota\chi\omicron\nu$. A temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isso, os fenômenos característicos futuro, ser-do-sido e presente de as estases da temporalidade. (Heidegger, 2014, p. 895).

O conceito ordinário de tempo enquanto passado, presente e futuro, isto é, enquanto não-agora, agora e ainda-não-agora, portanto, se funda nas três *ek-stases* temporais do *Dasein* enquanto cuidado: caráter de jogado, ocupação e projeto. Essa tríade estrutural é, assim, a condição de possibilidade tanto para a criação do tempo cronológico, quanto para as demais formas óticas de experiência temporal. Conquistando uma compreensão do tempo em seu estatuto ontológico, podemos então acessar o sentido do ser desse ente que coloca a pergunta sobre o ser: o *Dasein*. Não se trata de negar, pois, a efetividade do tempo quantificável, mas antes de entender o que está na sua base: o movimento *ek-stático* do *Dasein*.

O mesmo se aplica, então, para a compreensão da espacialidade do *Dasein*. Heidegger inicia sua investigação do espaço analisando o ser dos utensílios, que se caracteriza pela manualidade. Um utensílio, nesse sentido, nunca se nos apresenta como um corpo físico indiferenciado e desprovido de sentido. Ele sempre se desvela no interior de um horizonte de sentido que nos orienta quanto a sua funcionalidade. Sendo o *Dasein* o ente que descerra essa totalidade significativa, sua experiência espacial se determina pelo seu ter-de-lidar-com tanto com os utensílios, como com os demais entes. Esse engajamento prático-afetivo, portanto, delimita ao *Dasein* tanto o que lhe é próximo, quanto o que lhe é distante (Gorner, 2017).

Nos seus caminhos, o *Dasein* não perfaz uma extensão de espaço como uma coisa corporal subsistente, não “devora quilômetros”; o ficar-perto e o des-afastar é cada vez um ser ocupado com o o-que-fica-perto e com-o-que-é-des-afastado. Um caminho “objetivante” mais comprido pode ser mais curto do que outro “objetivamente” muito curto, se este é talvez uma “dura caminhada” a vencer e parece infinitamente e parece infinitamente comprimido. (Heidegger, 2014, 311).

O descerramento do espaço afetivo evidencia, também, que o *Dasein* não existe de modo isolado dos outros *Daseins*, de modo que, para que a existência do outro se indique, não se faz necessário que, num primeiro momento, percebamos o corpo do outro para, em seguida, inferirmos analogicamente que, “por detrás” desse corpo, haveria outra consciência. O contato direto com o outro, por si só, já nos revela o seu estado de ânimo, a sua reação ao ver o meu olhar, o teor dos seus pensamentos através do seu tom de voz, a raiva que se expressa no ranger dos seus dentes e assim por diante (Scheler, 1954). A atmosfera afetiva que emerge do encontro com o outro, então, já evidencia o caráter de ser-com do *Dasein*.

Radicalizando ainda mais o argumento da auto-evidência do outro, Heidegger explica que, mesmo sem termos um contato direto com o outro, podemos pressupor a sua existência a partir da manualidade, isto é, da nossa lida com os utensílios. Quando vemos um instrumento musical como o violão, por exemplo, sabemos que ele foi feito por alguém, para alguém e com a sua devida utilidade. Mesmo se nos imaginássemos numa situação hipotética em que nos encontraríamos sozinhos no mundo, sem mais ninguém, continuaríamos a fazer referência ao outro. Isso porque a ausência do outro só é possível para um ser que, em sua essência, é ser-com-os-outros. O ser-sozinho, assim, se erradica na estrutura ontológica do ser-com-os-outros, sendo



apenas um modo derivado desse existencial (Heidegger, 2014).

O ser do outro, bem como o ser dos utensílios e dos demais entes, se revela sempre no interior de um campo de manifestabilidade denominado por “mundo”. O mundo, no entanto, não deve ser entendido como uma exterioridade contraposta a uma interioridade. Para Heidegger, o mundo existe em seu correlato estrutural com o modo próprio de descerramento do *Dasein* que, por sua vez, sempre se vê disposto afetivamente desta ou daquela maneira. As tonalidades afetivas, então, são modos de abertura para o mundo (Casanova, 2017). Não há, portanto, nada que apareça ao homem sem a mediação histórico-existencial, pois o círculo hermenêutico absorve tudo o que vem ao encontro, incluindo os próprios entes naturais.

E de novo: o existir factual do *Dasein* não é somente em geral e indiferentemente um dejectado no poder-ser-no-mundo, mas já está sempre também absorvido no mundo da ocupação. Nesse ser cadente junto a... se anuncia, expressamente ou não, entendido ou não, o fugir diante do estranhamento que no mais das vezes permanece encoberto com a angústia latente, porque a publicidade de a-gente reprime toda a não-familiaridade. No ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo está essencialmente coincido o *ser* que decai junto ao utilizável do interior-do-mundo. (Heidegger, 2014, p. 537).

A problemática do corpo posta em termos heideggerianos aparece, nesse contexto, como um aspecto que transparece a radicalidade dessa precedência histórico-existencial na experiência humana. Ao dizer, em *Ser e Tempo* (2014), que o *Dasein* não tem corpo, Heidegger, longe de pretender negar a presença do corpo, busca desconstruir a compreensão segundo a qual haveria uma precedência do corpo em face da dinâmica de ser-para-fora do *Dasein*. O *Dasein* não existe primeiramente num corpo para, depois, existir-no-mundo, mas antes ele existe-no-mundo para, em seguida, encontrar-se num corpo (Casanova, 2017).

Nesse sentido, não há um corpo originário que condicionaria a priori todas as experiências corporais. Tal compreensão, não obstante, nada mais é do que um produto das ontologias biologistas que se encontram na vanguarda do horizonte de sentido técnico-científico hegemônico na contemporaneidade. Na verdade, para que possamos atingir tal compreensão do corpo, seria necessário que realizássemos uma abstração da nossa experiência corporal mais imediata. Tal abstração, por sua vez, é uma marca essencial da ciência que, matematizando e geometrizando toda a realidade, produz conceitos puramente idealizados e distantes de sua verdadeira origem: o mundo da vida (Husserl, 2012).

O comerciante no mercado tem a sua verdade de mercado; ela não é em sua relação uma boa verdade e a melhor que lhe pode ser útil? Será que ela seria pseudoverdade, porque o cientista em outra relatividade, julgando com outras metas e ideias, busca outras verdades, com as quais se pode fazer muito mais, só que não aquilo de que se precisa no mercado? É preciso finalmente parar de se deixar cegar pelas ideias e métodos ideais e regulativos das ciências “exatas”, e, em particular, na filosofia e na lógica, como se seu em-si fosse uma norma efetivamente absoluta, tanto no que concerne ao ser objetivo, quanto no que concerne à verdade. (Husserl, 2012, p. 284).

A abstração biologistas do corpo e a compreensão do sujeito interno contraposto ao mundo externo não devem, portanto, nos orientar quanto a compreensão do ser do *Dasein*. Devemos partir, então, das tonalidades afetivas, que evidenciam o compertecimento entre homem e mundo. A investigação sobre a mundanidade do mundo, no entanto, não deve nos conduzir para uma representação encerrada do ente na totalidade, uma vez que, dada a natureza finita do *Dasein*, tal intento se mostra como irrealizável. O que Heidegger busca acessar, então, é a experiência do encontrar-se em meio ao ente na totalidade, e não a de estar diante dela de modo contemplativo e absoluto. O conhecimento do mundo, nesse sentido, nunca é absoluto, mas sempre circular e afetivamente disposto (Casanova, 2017).

Em síntese, com os apontamentos feitos até aqui, buscamos familiarizar o leitor com a analítica existencial empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo* (2014), entendendo que a ontologia fundamental é de relevância central para a compreensão do pensamento heideggeriano, na medida em que explicita a concepção de homem que atravessa toda a sua obra. Daqui por diante, passaremos a navegar nos meandros do pensamento do “segundo Heidegger” que, abordando a questão do ser a partir de uma perspectiva diversa, aprofunda-se no acontecer da história em sua produção de ontologias entificantes e nas suas aberturas de possibilidade para um acesso adequado ao Ser nele mesmo. Nesse contexto, a meditação sobre a técnica moderna adquire grande importância, uma vez que o horizonte de sentido técnico-científico se apresenta, na contemporaneidade, como o modo hegemônico de acesso ao ser do ente na totalidade. Realizaremos, então, um percurso que parte desde análise heideggeriana dos limites do pensamento calculante técnico-científico, passando pela reconstrução histórica do surgimento da técnica e, por fim, apresentando o pensamento meditativo enquanto serenidade como uma alternativa ao hegemonismo da técnica.

Método

O presente estudo se caracteriza como uma pesquisa de abordagem qualitativa, buscando oferecer uma interpretação rigorosa do pensamento heideggeriano, desvelando as interconexões dos seus conceitos e en-



xergando a realidade a partir das lentes propostas pelo autor. Esse tipo de abordagem, portanto, abre para o pesquisador a possibilidade de um posicionamento crítico frente ao real ao passo em que alarga os limites da sua atividade imaginativa. Entendendo que os métodos cientificistas de investigação pouco podem contribuir para tal intento, empreendemos um estudo qualitativo que busca compreender o caráter perspectivístico da realidade.

A análise qualitativa depende de muitos fatores, tais como a natureza dos dados coletados, a extensão da amostra, os instrumentos de pesquisa e os pressupostos teóricos que nortearam a investigação. Pode-se, no entanto, definir esse processo como uma sequência de atividades, que envolve a redução dos dados, a categorização desses dados, sua interpretação e a redação do relatório. (Gill, 2002, p. 133).

Quanto aos seus objetivos, essa pesquisa deve ser entendida como de natureza exploratória, uma vez que, por meio de um criterioso levantamento bibliográfico, busca estabelecer uma maior familiaridade com o problema em questão. Desse modo, imergindo na literatura coletada, buscamos compreender a noção heideggeriana de serenidade em suas perspectivas diversas, num constante movimento de aproximação do referido tema. Considerando que, para Heidegger (2014), a interpretação se funda na compreensão, e não ao contrário, este escrito partiu da imersão pré-reflexiva deste autor para, a *posteriori*, coletar e interpretar o material bibliográfico que diante dele se dispôs.

Estas pesquisas têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses. Pode-se dizer que estas pesquisas têm como objetivo principal o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. Seu planejamento é, portanto, bastante flexível, de modo que possibilite a consideração dos mais variados aspectos relativos ao fato estudado. (Gill, 2002, p. 41).

Realizamos, assim, um levantamento bibliográfico, selecionando os escritos de Heidegger mais pertinentes para a compreensão do tema proposto, os comentários de seus especialistas e os artigos em bases digitais que se voltam para o referido assunto. Desse modo, nos deparamos com as obras clássicas que impulsionaram a reflexão sobre o tema, com a diversidade de perspectivas que circulam em seu entorno e com os desdobramentos recentes da elaboração teórica em questão (Silva e Menezes, 2005).

Como método de interpretação dos dados obtidos, inspiramo-nos na perspectiva da tradição hermenêutica que, entendendo que o movimento interpretativo é condicionado pela confrontação entre o horizonte de sentido do intérprete e o fenômeno interpretado, considera que, a partir dessa interação dialógica, surge um solo comum que viabiliza a interpretação, de modo que a “verdade” sobre o texto interpretado não se encontra nem naquele que interpreta e nem no texto interpretado. A hermenêutica parte, então, da premissa de que há um enraizamento histórico-existencial do intérprete e trata, assim, das possibilidades e limites de interlocução entre o horizonte de sentido do intérprete e o fenômeno interpretado (Sá, 2017).

Resultados

Crítica do pensamento moderno-científico

Para Heidegger, o homem tem se tornado cada vez mais pobre de pensamento. Tal pobreza não nos aponta, no entanto, para uma ausência de descobertas científicas ou para uma incapacidade humana de desenvolver técnicas que facilitem a vida. O autor reconhece, pelo contrário, que nenhum outro tempo testemunhou tamanho avanço científico e tecnológico como o que vivemos. Por outro lado, o frenesi em torno da ciência e de seus resultados é tão barulhento que os outros modos de desvelamento da realidade tendem a cair no esquecimento, relegados a um plano inferior. A ciência, então, é vista como detentora de um saber unívoco e incontestável sobre todas as coisas.

Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à práxis na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo o planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. (Heidegger, 1979, p. 72).

O pensamento científico, portanto, não se confunde com a experiência do pensar aqui proposta. É que existem, segundo Heidegger, duas formas de pensamento: o pensamento calculante – próprio da investigação científica – e o pensamento meditativo. Enquanto o primeiro opera com a mensuração, a previsão e o controle do real, o segundo se caracteriza como uma meditação do homem sobre a sua própria essência; quer dizer, sobre o próprio pensamento. Ambas as experiências são fundamentais para a morada humana na terra. Todavia, diante da supervalorização do pensamento calculante, torna-se imprescindível um resgate da experiência do pensar meditativo.



Aqui se tem em mira a possibilidade de a civilização mundial, assim como apenas agora começou, superar algum dia seu caráter técnico-científico-industrial como única medida da habitação do homem no mundo. Esta civilização mundial certamente não o conseguirá a partir dela mesma e através dela, mas, antes, através da disponibilidade do homem para uma determinação que a todo momento, quer ouvida quer não, fala no interior do destino ainda não decidido do homem. (Heidegger, 1979, p. 74).

É que, na modernidade, o pensamento passou a ser compreendido como uma ferramenta a serviço das finalidades práticas postas pela maquinação técnica, passando a ser reconhecido como conhecimento efetivo somente na medida em que se revela como maximamente utilizável. A medida para a efetividade do saber, então, se desvincula da “verdade” que outrora balizou a produção dos saberes e se torna, enfim, a própria utilidade. O pensamento enquanto clareira do ser e a linguagem enquanto morada da verdade passam então a ser esquecidos. É nesse contexto, então, que surge a necessidade de um pensar que transcenda a lógica técnico-utilitária e supere a sua teleologia encoberta.

Reencontrando esse pensamento, torna-se possível ao homem penetrar, inclusive, na essência da própria técnica, uma vez que, em sua lida impensada com os produtos tecnológicos, o acesso ao que a técnica tem de essencial permanece velado. Assim, meditando sobre a sua própria essência, pode então o homem escapar à lógica que o subordina à maquinação técnica, desvelando os seus fundamentos e os fins que ela persegue. Tal experiência permite ao homem escapar da desesperada busca pelo novo que caracteriza o horizonte da técnica e, também, do constante niilismo que daí decorre. A essência do pensamento técnico é, portanto, o próprio pensamento meditativo.

É nesse sentido que podemos afirmar que a essência do pensamento que calcula, “o essencial da técnica não é nada técnico”. O pensamento que medita, medita o coração da técnica, ou seja, pensa a técnica no seu ser mais próprio. O pensamento que medita não está preocupado com a descoberta de novas tecnologias, pois isso é tarefa do pensamento que calcula, mas a sua importância revela-se no fato de que ele é a própria essência dessa técnica que vigora em nosso mundo. (Rafael, 2007, p. 04).

O pensamento meditativo não se confunde, também, com o pensamento racional em sentido estrito, uma vez que, se ambos se identificassem, seria impossível distinguir os pensamentos racionais dos irracionais. Se, por um lado, o pensamento racional opera com representações do real e, assim, busca manter o controle do homem sobre ele, o pensamento meditativo, por outro lado, se apresenta como uma disposição que abre um espaço para que as coisas falem a partir de si mesmas. Se no pensamento racional a vontade humana prevalece, o pensamento meditativo se caracteriza pelo desapego à vontade. Esse desapego, no entanto, como discutiremos adiante, não é sinônimo de passividade.

Desse modo, o pensador, para Heidegger, se difere do filósofo tradicional na medida em que não se movimenta no puro âmbito da conceptualidade historicamente sedimentada, de modo que o seu empenho consiste em realizar, muito antes, um afrouxamento dos conceitos edificados ao longo da história da filosofia. Tal procedimento busca encontrar aquilo que permanece impensado no âmago dos conceitos e, desse modo, torna possível uma explicitação da experiência viva que as concepções carregam consigo. O pensador, portanto, não se contenta com a reprodução e o desenvolvimento das categorias legadas pela tradição, preservando assim o seu espaço de dissonância.

À medida que procura levar a situação atual, por meio de uma interpretação, a uma possibilidade radical de apropriação – e isto sob o modo de uma sensibilização que oferece categorias concretas –, a hermenêutica da facticidade fenomenológica se acha remetida à tarefa de afrouxar o modo tradicional e dominante de interpretação com vistas aos seus motivos encobertos, às suas tendências inexpressas e aos seus caminhos interpretativos (...). (Heidegger, 2001, p. 34).

Esse afrouxamento da conceptualidade tradicional, por conseguinte, se encontra em íntima consonância com o combate heideggeriano ao hegemonismo do pensamento técnico, uma vez que, para o autor, a técnica moderna nada mais é do que um desdobramento da racionalidade grega. Imbuído da compreensão de que a natureza deve ser controlada para obedecer a sua vontade e, ao mesmo tempo, não oferecer perigos à sua vida, o homem acaba por se deparar com uma realidade distante da sua pretensão: constata que a natureza é muito maior do que ele e que, por não ter reconhecido isso, a natureza hoje se volta contra o homem, devolvendo a violência contra ela dirigida.

O aquecimento global, o desmatamento das florestas e a produção de bombas atômicas são, portanto, alguns dos exemplos que atestam a insuficiência da racionalidade técnico-científica. O homem ou, noutros termos, o sujeito racional que emprega suas técnicas em seu benefício, hoje se vê refém dessa maquinação. Tal subordinação, não obstante, acaba por tornar expressa uma abertura histórica em que a meditação acerca da essência do próprio pensamento se torna urgente. A constatação de tal urgência, no entanto, não advém da ciência, uma vez que o pensamento calculante é incapaz de apontar os desvios do pensamento, pois o seu modo de operar narra a história em função do “progresso”.



O que é cognoscível “cientificamente” é a cada vez *previamente* dado ‘para a ciência’ em uma “verdade”, ela mesma nunca concebível pela ciência, uma verdade que concerne à região conhecida do ente. O ente se encontra presente *como região* para a ciência; trata-se de um *positum*, e cada ciência é em si *ciência “positiva”* (mesmo a matemática). (Heidegger, 2015, p. 143).

A ciência, portanto, permanece sempre uma vez mais no interior de um percurso predeterminado e, em meio a sua incessante busca por avanços, acaba por esquecer aquilo que se impõe como digno de ser pensado. Logo, uma evidência só passa a ser considerada verdadeira na medida em que se apresenta como traduzível para a linguagem científica. Assim procedendo, o pensamento que calcula se depara somente com aquilo que se mostra como passível de ser traduzido para a sua linguagem, permanecendo preso aos limites que os seus conceitos e objetivos impõem. Faz-se necessário, então, um pensar que conceba os entes não como objetos, mas como coisas que se dão para o pensar.

Deste modo, o pouco da coisa é também sua simplicidade – não é necessário muito; mas a razão calculativa faz com que as coisas não apareçam assim. O sentido da terra, no brotar da rosa que traz a beleza a ser oferta, não necessita de cálculos que a insiram em uma construção lógico científica. A coisa é pouca; a coisa é simples. (Crespo, 2016, p. 61).

Para Heidegger, para que um ente seja acessado em seu coisificar, quer dizer, em seu próprio manifestar-se, é necessário que ele esteja na proximidade do homem. Essa proximidade, entretanto, não significa uma proximidade no sentido físico da palavra, conforme nos sugeriria uma concepção científica do espaço. Não é suficiente, também, que se decodifique conceitualmente um determinado ente para que ele seja acessado enquanto coisa – o ente, assim apreendido, não passaria de objeto para um sujeito. Isso porque uma coisa é, antes de tudo, um vazio que doa ao homem a possibilidade de preenchê-lo e, ao mesmo tempo, é aquilo que retém em si tal preenchimento.

Aparece na proximidade aquilo que ratifica o sentido de um mundo determinado – o do homem determinado; tal ocorrência indica a ele que seu mundo pode ser identificado em algo além dele. O mundo pode ser reconhecido no mundo particular de um homem; por sua vez, o mundo do homem, interpretado e carregado de sentidos, é, de certo modo, ratificado pelas coisas. (Crespo, 2016, p. 70).

Assim, para que o ente em seu caráter de coisa seja acessado, não se faz necessário, também, que se recorra a uma suposta subjetividade que constituiria o ente enquanto coisa. É que, por um lado, o ente deve ter algo em comum com o mundo daquele *Dasein* para se constituir como coisa, mas, por outro, essa coisa, por ser vazia, aparece também como um receptáculo que retém em si tal sentido. O fenômeno da *coisidade*, então, requer um modo de acesso diverso, que transcenda as insuficientes categorias de objetividade e subjetividade, categorias essas que norteiam sobremaneira o mundo ocidental. Esse pensar, por sua vez, envolve uma atitude diferenciada, transcendendo os entes rumo ao ser.

O pensamento que calcula, por prender-se a uma única representação do ente, se mostra incapaz de encontrar a proximidade que o ser requer para o desvelamento de sua essência plurissignificante, visto que o pensamento técnico, longe de ser uma produção neutra de saberes pragmáticos, se caracteriza, também, como um modo específico de desvelamento do ser. Esse modo de desvelar, no entanto, desconsidera aquilo que o ser carrega de essencial e, desse modo, se contenta com uma única representação sua. A técnica moderna e, portanto, a ciência, concebem assim o ser como permanência, dado que os seus próprios instrumentos indutivos de acesso ao ser pretendem-se também permanentes.

O sentido do ser se retrai quando queremos apreendê-lo diretamente. Porque tudo o que apreendemos torna-se ente. Torna-se objeto que transpomos para a ordem de nosso saber ou nossos valores, dividimos, analisamos, colocamos como medida e podemos passar adiante. Tudo isso não é o ser, mas tudo isso existe porque estamos em relação com o ser. Ele é o horizonte do qual encontramos os entes. (Cocco, 2006, p. 36).

Heidegger denomina o modo de desvelamento do ser característico da técnica moderna de *Gestell*: tudo se transforma em fundo de reserva disponível para a manipulação instrumental. O ser é desvelamento em função de sua utilidade e o seu manifestar-se originário, assim, permanece velado. Resta evidente, portanto, a urgência de uma recolocação adequada da questão do ser. Nessa direção, faz-se necessário que resgatemos uma experiência desse pensar presente, por exemplo, na mística medieval, onde Heidegger identifica uma abertura especial para o desencobrimento do ser. Destaque-se que tal experiência não é a única abordada pelo filósofo (ver também as interpretações de Heidegger dos pensadores pré-socráticos). Antes disso, porém, é preciso que entendamos o que distanciou o homem de tal experiência.



Técnica, Metafísica e a Atitude Existencial

Segundo Heidegger, hoje testemunhamos o fim da filosofia. Isto porque, diante da autonomização das ciências e do controle que a cibernética exerce sobre elas, a filosofia – aqui entendida como sinônimo de metafísica – encontrou a sua realização máxima. Tal consumação, no entanto, não nos aponta para uma perspectiva em que, com a consolidação da técnica moderna, a filosofia teria alcançado sua forma perfeita. Por consumação, nesse sentido, o autor entende como uma radicalização de um processo até suas últimas consequências, incluindo as impensadas. Mas qual seria, então, o fio condutor que atravessa esses diferentes âmbitos – filosofia, ciência e técnica – e lhes confere uma unidade? Nos diz Heidegger:

Basta apontar para a autonomia da Psicologia, da Sociologia, da Antropologia Cultural, para o papel da Lógica como Logística e Semântica. A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem, de tudo aquilo que pode tornar-se objeto experimentável de sua técnica, pela qual ela se instala no mundo, trabalhando-o das múltiplas maneiras que oferecem o fazer e o formar. Tudo isto realiza-se em toda parte com base e segundo os padrões de exploração científica de cada esfera do ente. (Heidegger, 1979, p. 72).

Heidegger, em *Ser e Tempo* (2014), apresenta seu diagnóstico segundo o qual o Ocidente tem como marca distintiva o esquecimento do ser. Platão e Aristóteles, por mais que tenham tentado oferecer respostas à questão do ser, acabaram por se limitar ao âmbito da reflexão sobre a entidade do ente, na medida em que objetivaram encontrar aquilo que os variados entes têm em comum. A partir de então, estavam lançadas as bases de um modo de pensar que privilegiou o ente em detrimento do ser, de maneira que, nas mais variadas épocas, apareceram os mais diversos conceitos universais que visavam reduzir a polimorfia do ser a uma única representação.

Dos tempos de Platão e Aristóteles à época contemporânea, a despeito das diversas matizações conceituais processadas ao longo da cultura filosófica ocidental, a filosofia permanece a mesma, à medida que, perscrutando crescentemente o ente e encobrendo a diferença ontológica, afasta-se do pensamento originário do ser e constrói discursos conceituais e operatórios acerca da totalidade dos entes, sendo os saberes científicos a conclusão discursiva e prática desse conhecimento ôntico. (Abdala, 2017, p. 20).

A verdade, assim, fora interpretada, no interior da tradição metafísica, como adequação entre juízo e coisa. Um enunciado, nessa perspectiva, é considerado verdadeiro quando há uma correspondência entre a representação interna do sujeito cognoscente e a realidade externa percebida. Heidegger demonstra que essa noção de verdade, a verdade proposicional, não se identifica com a essência da verdade na medida em que, para que ela apareça, é necessário que ela se erradique no descerramento de mundo pré-judicativo do *Dasein*, isto é, no desvelamento, na *Alétheia*. Um juízo sobre um determinado ente, nesse sentido, nada mais é do que uma explicitação do modo como ele já se desvelou pré-teoricamente (Gorner, 2017).

Somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar, isto é, a possibilidade do acordo entre presença e apreensão. Somente nesta aliança se baseia a possibilidade de atribuir ao pensamento seriedade e compromisso. Sem a experiência prévia da *Alétheia* como a clareira, todo discurso sobre a seriedade ou o descompromisso do pensamento permanece infundado. (Heidegger, 1979, p. 79).

O descerramento de mundo constitutivo do *Dasein*, portanto, é condição de possibilidade para que os entes venham ao seu encontro. Esse descerrar, no entanto, não se caracteriza como um processo em que o *Dasein*, num primeiro instante, perceberia contemplativamente determinado ente e, em seguida, o tornaria objeto temático da consciência reflexiva. Heidegger argumenta que tal ponto de vista é problemático, uma vez que a experiência pré-judicativa do *Dasein* é marcada por um ter-de-lidar-com com os entes que aparecem em seu mundo. Um martelo, por exemplo, é descerrado como martelo no momento em que se faz uso dele como tal (Gorner, 2017).

Se em consequência perguntamos agora que se mostra na constatação fenomênica do conhecer ele mesmo, deve-se estabelecer então que o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*. Esse já-ser-junto não é de imediato um ficar boquiaberto olhando inerte para um puro subsistente. O ser-no-mundo como ocupação é tomado pelo mundo de que se ocupa. (Heidegger, 2014, p. 191).

Desse modo, aqui se delinea uma importante diferença entre a fenomenologia de Heidegger e a fenomenologia de seu mestre Husserl. Por meio da redução transcendental, Husserl buscava desentranhar os objetos das suas capas históricas de preconceito, bem como também do conteúdo psicológico e afetivo que estes teriam para o observador. Feito isto, os fenômenos poderiam se manifestar em suas significações puras



e o fenomenólogo, então, teria diante de si o resíduo fenomenológico apodítico. Estaria garantido, assim, o acesso à subjetividade transcendental, sede da constituição originária dos fenômenos puros.

De acordo com Heidegger, entretanto, a *epoché* não deve nos conduzir aos resultados encontrados pela fenomenologia husserliana, visto que, ao escaparmos da absorção inicial nos nexos de sentido da atitude natural, não encontramos fenômenos puros em sua ligação lógico-transcendental com a consciência. Tais vivências intencionais nos revelam, muito antes, que o *a priori* transcendental para o desvelamento dos entes não é a subjetividade, mas a própria facticidade do mundo histórico. Dessa forma, Heidegger identifica que, em todo horizonte histórico, existem categorias sedimentadas que possibilitam uma primeira abordagem aos entes (Casanova, 2015).

Com isto, através do diálogo pautado na crítica com a tradição se torna possível, segundo Heidegger, a tentativa de elaboração de uma autêntica ontologia, ou seja, uma ontologia dos fundamentos. Para ocorrência de uma verdadeira averiguação histórica da metafísica se faz necessário um momento antecipado no qual se leve em conta a temporalidade e historicidade do *Dasein*. (Brito, 2017, p.82).

Através de sua articulação entre fenomenologia e hermenêutica da facticidade, Heidegger busca, então, superar a asserção husserliana segundo a qual haveria um ponto de partida absoluto para todo o conhecimento – a própria subjetividade ou o ego transcendental –, trazendo para o centro da reflexão a dimensão temporal, histórica e afetiva desse ente que conhece. É que, segundo Heidegger, Husserl incorre numa ingenuidade que o afasta do seu projeto fundamental de estabelecer a fenomenologia enquanto ciência rigorosa, na medida em que, ao buscar a significação dos fenômenos em seu modo de dação pura para a consciência, Husserl continua a operar com categorias tradicionais – tais como consciência e objeto – sem tematizá-las criticamente.

Husserl, desse modo, permanece no interior da tradição metafísica na medida em que se mantém fiel à filosofia da consciência inaugurada por Descartes que, por sua vez, estabelece uma cisão radical entre substância pensante e realidade pensada. A pretensão do filósofo francês, nesse contexto, fora a de encontrar um fundamento absolutamente seguro para todo o conhecimento. Para tanto, procedeu com um método de dubitação de todas as coisas para que, progredindo desde a dúvida metódica até a dúvida hiperbólica, pudesse encontrar um dado indubitável. Descartes conclui, então, que poderia duvidar de tudo, menos do próprio ato de duvidar e, portanto, do próprio pensamento.

Descartes não deixa que se dê pelo ente do-interior-do-mundo o seu modo-de-ser, mas, fundando-se numa ideia do ser (o ser é subsistência constante) cuja origem não é desvendada e cuja legitimidade não se prova, prescreve por assim dizer ao mundo seu ser “próprio”. Não é primariamente o recurso a uma ciência ocasionalmente apreciada de modo particular, a matemática, o que determina sua ontologia do mundo, mas a orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional. (Heidegger, 2014, p. 284/285).

O problema da elaboração cartesiana, então, reside na desconsideração do ser do *Dasein* enquanto ser-no-mundo, uma vez que, anterior à constatação intelectual da própria existência e da dúvida que precede essa evidência, há a dinâmica existencial que caracteriza o ser do *Dasein* em sua essência. Ao caracterizar o ser do *Dasein* enquanto *ek-sistência*, Heidegger busca acentuar o caráter de ser-para-fora desse ente que não possui nenhuma natureza prévia e que se constitui, assim, a partir da indissociabilidade entre o seu ser e o mundo que o absolve. O auto-asseguramento do eu proposto por Descartes, portanto, se funda na abissalidade do ser do *Dasein*.

O pensamento metafísico, no entanto, busca ofuscar tal abissalidade, recorrendo sempre a uma representação clara e distinta que restitua a segurança e o poder de controle do sujeito que de tudo se apodera. Do mesmo modo que o ser do *Dasein* passa a ser compreendido como uma substância perene e estável, o mundo é também concebido como uma objetividade imutável, descoberta pela subjetividade absoluta que a mensura e controla. Estão erguidas, portanto, as bases de um pensar que desconsidera a essencialidade finita do *Dasein* e que, não obstante, o sufoca com as promessas irrealizáveis da ciência e da técnica. Assim,

A era da metafísica acabada encontra-se em seu início. Apenas para assegurar a si mesma, de modo contínuo e incondicional, a vontade de querer obriga para si mesma o cálculo e a institucionalização de tudo como formas fundamentais da manifestação. Pode-se chamar, numa única palavra, de “técnica” a forma fundamental de manifestação em que a vontade de querer se institucionaliza e calcula no mundo não-histórico da metafísica acabada. (Heidegger, 1979, p. 68).

O horizonte da técnica se revela, assim, como o desdobramento maquinal da metafísica da subjetividade que, ao instaurar a dicotomia entre homem e mundo, estabelece como ponto de partida a certeza do eu que, por conseguinte, representa o mundo enquanto objetividade disponível para a sua utilização. A vontade de querer, enquanto impulso que atravessa toda essa elaboração, se institucionaliza na medida em que, imbuída de tais pressupostos, pretende orientar o destino da vida humana em suas mais diversas dimensões. Torna-se



urgente, então, um pensar que reconsidere o ser do *Dasein* em sua finitude e o mundo em sua plena plasticidade.

Serenidade: acenos à Psicologia

Como alternativa ao pensamento moderno, que busca encontrar verdades claras e distintas para que, a partir de então, possa exercer o seu controle ilimitado sobre a realidade, a fenomenologia, mais do que um método dentre outros, se apresenta, mais originariamente, como uma atitude que nos sugere uma relação diferenciada com o mundo, escapando à atitude natural presente tanto no senso comum como na ciência. Resgatando o termo da tradição cética (Sá, 2017), Husserl denominou tal atitude por *epoché*, significando a suspensão do juízo e o retorno aos fenômenos em seus modos de dação pura para a consciência.

Trata-se de encontrar, portanto, a abertura de sentido que estabelece a ligação transcendental entre homem e mundo. Toda consciência, nessa perspectiva, é consciência de alguma coisa, e toda coisa é coisa para uma consciência. A fenomenologia husserliana, desse modo, descarta qualquer pretensão de encontrar um conhecimento sobre supostas coisas em si, bem como também abandona a ideia de um sujeito isolado que representa o real em sua interioridade. Se Husserl se mantém no interior do paradigma das filosofias da consciência, cabe destacar que sua noção de consciência atenua substancialmente o dualismo moderno entre sujeito e objeto.

Desse modo, superando a atitude ingênua que pressupõe a realidade como instância simplesmente dada e independente de sua relação com a consciência, a atitude fenomenológica aparece como aquilo que, no diálogo *Teeteto*, Platão chamou de *thaumázein*, ao se referir ao estado de espanto, estranhamento e admiração que acomete a interrogação filosófica em seu recuo diante dos nexos de sentido da vida cotidiana. Para Husserl, essa tomada de distância deve desdobrar-se numa passagem da nossa vivência empírica para a nossa tematização transcendental, onde o nosso próprio eu-empírico torna-se objeto de tematização do nosso eu-transcendental (Sá, 2017).

Façamos aqui, seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apoliticamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical. (Husserl, 2001, p. 36).

Heidegger, por sua vez, nos propõe uma compreensão diversa da atitude fenomenológica. Em *Ser e Tempo* (2014), ao desenvolver a sua analítica do *Dasein*, o autor reconhece em certas atmosferas afetivas o solo ontológico propício para o escape ao falatório impessoal da cotidianidade e para o estabelecimento de uma nova relação de sentido com o mundo. Essas atmosferas (a angústia, o medo e o tédio) são consideradas tonalidades afetivas fundamentais, pois, tomado por elas, o *Dasein* experimenta uma radical dilaceração dos sentidos cotidianos, constatando a responsabilidade pelo seu próprio ser em face do nada de ser que ele é.

Ao colocar a questão da atitude fenomenológica nesses termos, Heidegger a radicaliza na medida em que a retira da esfera da gnosiologia e a transpõe para o âmbito de uma ontologia que compreende o *Dasein* enquanto existência. Se, em Husserl, a atitude fenomenológica era caracterizada como um método conduzido volitivamente, em Heidegger ela deixa de ser concebida como essa atividade estritamente racional que, colocando a realidade entre parênteses, busca conhecê-la a partir de um ponto de vista absoluto. Por essas razões que, em Heidegger, não faz sentido falarmos em intencionalidade da consciência, mas antes de uma intencionalidade do descerramento afetivo (Casanova, 2017).

A fenomenologia heideggeriana, portanto, compreende que, para que os fenômenos se revelem originariamente, é necessário um abalo dessa rede de significância do mundo que nos oferece um primeiro modo de acesso aos entes. Esse abalo, por sua vez, deixa de ser caracterizado como uma atividade que encontra sua gênese na vontade do sujeito racional, visto que, em Heidegger, a concepção tradicional de sujeito (ou de subjetividade, consciência ou ego) cede espaço para a sua noção de ser-no-mundo. O abalo dos sentidos cotidianos, então, acontece quando o *Dasein* se vê tomado por certas experiências existenciais e afetivas.

Que o *Dasein* possa, deva e tenha de se assenhorar factualmente, com saber e querer, de um estado-de-ânimo pode significar, em certas possibilidades do existir, uma precedência de vontade e conhecimento. Só que isso não deve levar a que se negue, ontologicamente, que o estado-de-ânimo é um modo-de-ser originário do *Dasein*, no qual este se abre para ele mesmo *antes* de todo conhecer e de todo querer e *para além* do alcance de sua capacidade de abertura. (Heidegger, 2014, p. 389).

Dada a precedência das tonalidades afetivas no descerramento de mundo constitutivo do *Dasein*, Heidegger empenha-se, então, ao longo de toda a sua obra, em descrever fenomenologicamente as atmosferas singularizantes que propiciam um acesso ao ser dos entes. Na fase madura do seu pensamento, após a “viragem”, o filósofo da Floresta Negra identifica, no interior da tradição mística, mais especificamente no pensamento do teólogo e místico Mestre Eckhart, um conceito que nos remete a mais uma atmosfera privilegiada no acesso ao simples dar-se dos entes. *Gelassenheit* é essa noção que, em sua origem, significa impassividade, desapego e serenidade (Sá, 2017).



Com essa ideia, Eckhart descreve a disposição do homem que, aguardando simplesmente que Deus seja, renuncia a qualquer requisição da ordem da vontade, dos desejos ou das necessidades. Esse aguardar, por transcender os limites da experiência subjetiva e voluntarista, não se caracteriza como uma espera por um objeto definido ou representado, mas sim como uma meditação sobre a abertura que nos coloca frente aos entes. Dessa forma, Heidegger encontra nessa experiência uma possibilidade concreta de superação do subjetivismo que acompanha o pensamento representacional; mas ele ainda a radicaliza mais, eliminando os seus resquícios de subjetividade.

Para Heidegger, o conceito eckhartiano de serenidade estaria ainda inserido no domínio da vontade, no sentido de um abrir mão da vontade própria em nome de um autoabandono à vontade divina. Em ambos os casos – o do abandono de si e do não abandono de Deus – a serenidade permaneceria como um “estado” diretamente referido ao próprio homem, ou referido ao seu próprio querer. (Saramago, 2008, p. 163).

Somente quando nos liberamos de tal querer, portanto, é que nos abrimos para o livre aguardar da serenidade. Quando dizemos que essa disposição não se insere no âmbito do voluntarismo, ela não deve ser confundida, no entanto, com um estado de passividade, uma vez que atividade e passividade são categorias concernentes ao domínio da vontade. Essa atitude, então, envolve muito mais uma permissão para que o campo de visão, em sua livre abertura, nos aproxime daquilo que é intraduzível em termos subjetivos ou representacionais. Trata-se de pensar aquilo é condição, inclusive, do próprio aparecer dos objetos e representações, a saber, a clareira do ser.

O substantivo “clareira” vem do verbo “clarear”. (...) Clarear algo quer dizer: tornar algo leve, tornar algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. O claro, no sentido de livre e aberto, não possui nada de comum, nem sob o ponto de vista linguístico, nem no atinente à coisa que é expressa, com o adjetivo “luminoso” que significa “claro”. (Heidegger, 1979, p. 79).

No contexto das práticas psicoterapêuticas, tais considerações se tornam indispensáveis na medida em que, nas mais diversas abordagens psicológicas, podemos facilmente encontrar, mesmo naquelas de inspiração literária, elementos que as inserem no paradigma técnico-científico. Ao contrário do que se poderia imaginar num primeiro momento, o horizonte da técnica não se restringe ao âmbito das ciências naturais, mas se caracteriza como um modo de desvelamento hegemônico que atravessa os mais diversos campos de saberes e práticas. A psicologia, nesse sentido, acaba por se inserir nesse horizonte quando adere à dicotomia entre teoria e prática, sendo a “teoria” a ser “aplicada”.

Essa dicotomia, não obstante, se revela no momento em que se entende que o psicólogo é um profissional que, detendo um conjunto de teorias e procedimentos, realiza intervenções que são, no fundo, aplicações técnicas de tais saberes. Persiste aí, então, a concepção moderna de verdade, segundo a qual o psicólogo seria um técnico capaz de estabelecer representações claras e distintas sobre a realidade do paciente, podendo elaborar, a partir de então, um plano interventivo capaz de transformar a sua existência (Sá, 2017). Contrapondo-se a esse modelo, entendemos a psicoterapia como um espaço de tematização de sentido e ampliação da liberdade existencial, sendo a serenidade uma disposição capaz de abrir tal espaço.

Tal psicoterapia se realiza no interior da abertura compreensiva que se estabelece entre terapeuta e paciente, dado que, sendo o ser-com uma estrutura essencialmente constitutiva do *Dasein*, a atmosfera afetiva que emerge desse encontro é anterior a qualquer processo cognitivo ou empático. Se tais atmosferas não dependem da nossa vontade, cabe ao psicoterapeuta fenomenólogo-existencial realizar um aprofundamento naquelas tonalidades que descerram o mundo de modo mais próprio. Para Heidegger (2000), a serenidade se mostra como uma dessas atmosferas, pois ela é capaz de dizer, simultaneamente, sim e não ao horizonte da técnica. Diz sim, pois reconhece a sua inevitável presença na vida cotidiana, e diz não à sua pretensão de ser o modo mais verdadeiro de desvelamento dos entes (Sá, 2017). Desse modo, ao restituir o caráter de plurisignificância dos entes, o pensamento meditativo acaba por liberar o sujeito de suas identificações restritivas e de suas conceituações fechadas, alargando o seu horizonte de sentido e ampliando, assim, a sua liberdade existencial.

Conclusão

O pensamento calculante que caracteriza a lógica técnico-científica, ao pressupor que o real deve ser mensurado, previsto e transformado para atender à vontade humana, acaba por tornar o homem pobre de pensamento na medida em que obscurece a pluralidade dos modos de desvelamento dos entes, reduzindo o ser dos entes a uma representação objetivista que, por sua vez, corresponde aos métodos indutivos de investigação. O ser das coisas, então, é confundido com os entes. Movimentando-se sempre uma vez mais no percurso pré-determinado pelos seus conceitos, objetivos e métodos, a ciência, por mais que creia na primazia dos seus “avanços” sobre os outros modos de conhecer, apenas traduz para a sua linguagem aquilo que, muitas



vezes, já fora concebido com facilidade por outras tradições.

O saber, nesse contexto, só é entendido enquanto efetivo na medida em que se mostra como maximamente utilizável. Não importa, assim, o seu grau de sensibilidade quanto à natureza dos entes com que lida. Pelo contrário, tais entes são determinados, previamente e de forma violenta, como disponíveis para a exploração e a manipulação. Tudo o que existe é descerrado como fundo de reserva a serviço da do homem. Uma árvore, então, deixa de ser apreciada em sua beleza natural e passa a ser vista como matéria prima para a produção industrial. Dito isso, torna-se urgente um pensar que, recolocando a questão do ser, desembarce a confusão feita entre ser e ente.

Esse pensar, por sua vez, deve ser diferente daquele racionalismo filosófico que, por sua vez, se encontra na base do horizonte técnico-científico. A era da técnica, portanto, nada mais é do que uma consumação da história da metafísica em seus desdobramentos derradeiros. Isso porque a filosofia platônico-aristotélica, esquecendo-se da clareira do ser enquanto desvelamento, como *Alétheia*, identificou a verdade como a pre-sentidade do ente que se dá para a alma. A dinâmica de ocultamento e retração do ser enquanto condição de possibilidade para o seu próprio desvelar-se fora então abandonado, de modo que as ciências – frutos dessa racionalidade – continuam a operar conceitualmente com base nesse encobrimento da diferença ontológica.

Na modernidade, essa tendência que afasta a filosofia do pensamento originário do ser se radicaliza substancialmente, de maneira que, a partir de Descartes, o ponto de partida absoluto para todo o conhecimento se torna o próprio sujeito. A verdade, assim, fora interpretada como a adequação entre a representação clara e distinta que o eu interno possui da realidade externa representada. O esquecimento do ser herdado pela tradição adquire a sua forma, no pensamento cartesiano, na dicotomia sujeito-objeto. Nessa perspectiva, a subjetividade transcendental, bem como a objetividade do mundo que se lhe apresenta, são interpretados como entidades estáveis, perenes e imutáveis.

O pensamento fenomenológico, por sua vez, aparece como uma alternativa à essa racionalidade dicotomizante na medida em que pretende recuperar a unidade perdida entre homem e mundo. Husserl, desse modo, apresenta a sua teoria da intencionalidade, segundo a qual toda consciência é consciência de um objeto, e todo objeto é objeto para uma consciência. Consciência e objeto, portanto, são seres correlatos. A despeito da sua teoria da intencionalidade, Husserl ainda identifica na consciência o polo de constituição dos fenômenos frutos dessa relação entre consciência e objeto, dado que o devolve ao cartesianismo.

Heidegger, por outro lado, entende que uma compreensão adequada do ser do homem enquanto *Dasein* é capaz de superar tais problemas. A analítica existencial, desse modo, nos evidencia o caráter de indeterminação radical desse ente que põe a pergunta sobre o ser. Sendo então uma indefinição de base, sua essência é sua existência. Diferente do ente subjetivo, estável ou imaterial, o ente existente se caracteriza pelos seus estados afetivos, pela sua alternância entre autenticidade e decadência, pela sua compreensão incompleta de mundo e pela sua finitude temporal. A atitude fenomenológica, então, não deve nos conduzir ao estado puro (e inalcançável) de uma subjetividade atemporal, mas sim para a compreensão de certas atmosferas afetivas que descerram o mundo de maneira mais originária.

Em *Ser e Tempo* (2014), a angústia adquire um lugar central, pois, tomado por ela, o *Dasein* se vê confrontado com a indeterminação que lhe é constitutiva e compelido a assumir responsabilmente a sua existência. Essa tonalidade afetiva oferece ao *Dasein*, então, uma maior transparência tanto quanto ao seu próprio ser, quanto ao ser dos demais entes. Ainda no contexto da analítica existencial, o medo e o tédio também adquirem esse mesmo caráter, pois corroem os sentidos cotidianos e abrem a possibilidade da resolução. Progredindo no seu pensamento, após a *viragem*, Heidegger identifica no pensamento do Mestre Eckhart mais uma dessas atmosferas: a serenidade.

Com essa noção, Eckhart buscou descrever a experiência mística que, suspendendo qualquer atividade volitiva – ainda que moralmente bem-intencionada –, simplesmente deixa que Deus seja. Radicalizando ainda mais a noção, Heidegger retira a referência ao homem que ela ainda carrega, descrevendo-a como uma disposição que, se abandonando na abissalidade do ser, aguarda serenamente a sutileza dos seus acenos irrepresentáveis. Assim, Heidegger forclui qualquer resquício de subjetividade e, por conseguinte, qualquer pretensão de se representar conceitualmente o real. Juntamente com as tonalidades da angústia, do medo e do tédio, a serenidade também acaba por assumir o lugar que o “método” ocupava no pensar.

Tais observações revelam a sua pertinência para a psicologia tendo em vista que, no horizonte da técnica, a ideia de um “psicotecnólogo” capaz de obter representações claras e distintas da realidade do seu paciente visando a sua transformação se apresenta como uma ameaça constante no campo das psicoterapias. Diante disso, torna-se necessário uma desconstrução constante dessas concepções que atravessam o nosso mundo da vida, muitas vezes de forma muito sutil. Uma compreensão adequada do ser do *Dasein* deve ser reconquistada sempre, e a atmosfera da serenidade abre espaço para essa compreensão, dizendo sim e não, simultaneamente, ao mundo da técnica.

Referências



- Abdala, A. (2017). *A crítica heideggeriana à metafísica*. MS: Eleutheria,
- Brito, J. (2017). *Apontamentos para uma crítica a metafísica tradicional em Heidegger*. MA: Húmus.
- Casanova, M. (2015). *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Casanova, M. (2017). *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Cocco, R. (2006). *A questão da técnica em Martin Heidegger*. RS: Controvérsia.
- Crespo, L. (2016). *Serenidade: pensamento e poetar pensante em Heidegger*. São Paulo: PUCSP.
- Gil, A. C. (2002). *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas.
- Gorner, P. (2017). *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heidegger, M. (1979). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (2001). *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*. Stuttgart: Reclam.
- Heidegger, M. (2008). *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2014). *Ser e tempo*. São Paulo: Editora da Unicamp; Rio de Janeiro: Vozes.
- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Madras.
- Husserl, E. (2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Rafael, M. (2007). *A questão da tecnologia no pensamento de Martin Heidegger ou uma possível leitura da conferência "Serenidade"*. Minas Gerais: Existência e Arte.
- Sá, R. N. (2017). *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia, atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Saramago, L. (2008). *Sobre a serenidade em Heidegger: uma reflexão sobre os caminhos do pensamento*. BA: APRENDER - Cad. de Filosofia e Psic. da Educação.
- Schler, M. (1954). *The nature of sympathy*. Londres: Routled/Kegan Paul.
- Seibt, C. (2012). *O pensamento de Heidegger na psicologia existencial de Boss e Binswanger*. São Paulo: Temas em Psicologia.
- Silva, E. & Menezes, M. (2005). *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. Florianópolis: UFSC.

Recebido em 19.08.2023 – Primeira Decisão Editorial em 13.09.2023 – Aprovado em 12.03.2024