

FENOMENOLOGIA HOJE V
FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA PRÁTICA

Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

**Organização de Paulo Cesar Duque Estrada e Marco
Antonio Casanova**

APRESENTAÇÃO

O livro que temos agora diante de nós foi organizado a partir das atas do “V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia: Fenomenologia e filosofia prática”, que ocorreu em setembro de 2013 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro e na Pontífica Universidade Católica do Rio de Janeiro com o apoio da FAPERJ, da CAPES, do CNPq, além de outras instituições de ensino superior. O evento faz parte de um programa bilateral mais amplo que teve o seu início em 2003 e que vem realizando desde então congressos bianuais ora no Brasil, ora em Portugal (sempre realizamos um aqui e outro em terras lusitanas – o próximo acontecerá em 2016 em Braga, na Universidade do Minho. No evento e, conseqüentemente, no livro tivemos a presença de uma gama bastante significativa de pessoas, professores e intelectuais realmente importantes para o estudo da fenomenologia no Brasil e em Portugal, com um acento especial para a presença dos professores doutores Zeljko Loparic, João Carlos Brum Torres, Marco Casanova, por parte do Brasil, e Irene Borges Duarte, Carlos Morujão e Bernhard Sylla, por parte dos portugueses. Durante uma semana tivemos a oportunidade de discutir problemas relativos ao nexa entre fenomenologia e filosofia prática, as possibilidades que se abrem para o pensamento prático a partir das obras de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Jean-Paul Sartre e Merleau Ponty entre outros. Essas possibilidades se estendem entre os campos da mera análise do problema da ação, passando por uma consideração do problema do niilismo e chegam mesmo a buscar um diálogo denso com a tradição seja antiga seja moderna. O que encontramos no livro, portanto, como reflexo direto do que aconteceu naquela rica semana de setembro, na qual intensificamos ainda mais os laços que nos unem a todos, é uma possibilidade ímpar de acompanhar até que ponto a fenomenologia está em condições de apresentar soluções e, mais do que soluções, indicações de caminhos passíveis de serem percorridos no mundo complexo que é agora o nosso. O leitor encontrará aqui, em suma, um denso material de consulta e uma série de bons companheiros de diálogo, o que certamente abrirá ainda mais o campo reflexivo e intensificará por sua vez os desdobramentos que ainda estão por vir. Esse livro certamente será peça indispensável para a continuação do crescimento e da internacionalização dos trabalhos no âmbito da fenomenologia no Brasil.

2. O afecto na Análise Existencial heideggeriana

Irene Borges-Duarte (Universidade de Évora)

Resumo: A transformação da fenomenologia husserliana numa hermenêutica da facticidade do *Dasein* permitiu a Heidegger sublinhar a importância primordial do afecto na dinâmica ontológica do cuidado. Mais que uma instância de passividade, no sentido husserliano, a *Befindlichkeit* vem a ser a forma desperta e activa de ser-no-mundo “sentindo-se”, isto é, enquanto compreensão afectiva tácita ou experiência do existir na quotidianidade e na história. Constitui, por isso, o solo abissal do que será a Ontologia Fundamental, o qual só na História do Ser termina de explicitar-se. Mas é, também, ao nível da análise metaontológica da existência fáctica que o estatuto da afectividade se revela plenamente, no quadro de uma possível terapia das perturbações do viver e conviver do *Dasein* de cada um, contornando a mera dinâmica pulsional pensada por Freud. O nosso percurso procurará atender a estes diferentes pontos, tendo como fio condutor o fenómeno exemplar do temor, nas suas diferentes variantes.

Falar do sentimento não é invulgar em Fenomenologia. São vários os pensadores que lhe dedicaram especial atenção, em diferentes contextos e com diferentes intencionalidades, desde Max Scheler a Michel Henry. Mas também não foi invulgar que os filósofos, desde os gregos até aos modernos, integrassem ao longo da História nos seus sistemas e reflexões a referência aos afectos ou paixões, no seu contraste com a racionalidade, ou que atribuíssem particular relevância a algum sentimento em especial (veja-se a *laetitia* para Spinoza ou o respeito para Kant). No seio desta tradição Heidegger ocupa um lugar singular, ao fazer da afectividade um dos pilares ou fundamentos ontológicos da existência em todas as suas dimensões. Esta perspectiva configura o *sentido do ser* como inequivocamente afectivo e define o *exercício do cuidado* (enquanto ser do *Dasein*), quer na sua dimensão de quotidianidade, quer na da história, como projecção fáctica desse sentido e dos seus jeitos. Desta maneira, a consideração dos afectos deixa de poder circunscrever-se ao âmbito psicológico, moral, estético ou religioso, a que a tradição o confinara, para se tornar numa das estruturas do «aí» em que o ser de tudo quanto há é, seja à maneira do *Dasein*, seja à do que é de outro modo (coisa, utensílio, vida ou mero resultado do dizer em que consiste).

Começarei por uma breve referência ao uso heideggeriano, eminentemente fenomenológico, da terminologia, para analisar, em seguida, a emergência da afectividade numa tripla dimensão, a que atenderei em 3 momentos: primeiramente, à *questão ontológica* – a afectividade na dinâmica estrutural do cuidado –, fazendo referência à análise fenomenológica das estruturas da ex-sistência na dinâmica do cuidado, com base nos parágrafos centrais de *Ser e Tempo*; em seguida, à *questão*

meta-ontológica – o afecto no quotidiano viver e conviver ocupado em ser –, enquanto consideração, sobre a base ontológica anteriormente estabelecida, do ser uns com os outros no mundo, à beira dos entes, na quotidianidade do sempre em cada caso meu; e, em terceiro lugar, ao que constitui a *aplicação ôntica* desta perspectiva meta-ontológica, enquanto exercício em propriedade do cuidado no acompanhamento terapêutico da existência fáctica, isto é, atendendo aos afectos na incapacidade de suportar o ser.

1. Origem da terminologia: as *affectiones* de Agostinho de Hipona

Foi no estudo de Agostinho de Hipona que Heidegger se encontrou lançado num projecto de compreensão do que chama «facticidade». A experiência fáctica da vida está marcada pelas *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou na memória). Heidegger, lendo Agostinho em 1921¹, traduz: *Affektion*, se se trata duma *afecção* corporal, por ex., uma dor física; *Affekt*, se não se trata meramente da impressão sensorial, mas da repercussão íntima das impressões num «estado de alma» [*seelisches Zustand*], implicando consciência e memória – por ex., o estar alegre ou o estar triste ou o recluir². Na verdade, retém da terminologia agostiniana a referência à passividade: o ser e estar afectado física ou animicamente.

É só em 1924, na conferência sobre “O conceito de Tempo”, embora ainda para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger usa pela primeira vez o termo que, daí em diante, passará a designar a abertura afectiva da compreensão: *Befindlichkeit*³, a «afectividade» enquanto um sentir-me ou encontrar-me afectado, que, por sua vez, afecta a ex-sistência, sempre em cada caso minha e, com ele, o mostrar-se de tudo o que com ela se me dá. Com a forja deste novo conceito-chave do seu pensar, Heidegger reúne numa designação única o que caracteriza a porosidade afectiva, isto é, a permeabilidade do *sentir* e do *sentir-se*, que dá *sentido* ao que, assim, é *sentido*:

“é só porque os «sentidos» pertencem ontologicamente a um ente, que possui a maneira de ser do ser-no-mundo afectivo, que podem ser «tocados» e «ser sensíveis a», de tal modo que o tocante se mostra na afecção”⁴.

¹ Nas lições do semestre de verão de 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, hoje integradas em: Martin Heidegger *Gesamtausgabe* [GA], Bd. 60, Frankfurt, Klostermann, 1995. Veja-se p. 157 ss.

² Heidegger, GA 60, 186.

³ Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 2004, 111.

⁴ Heidegger ressalta a inerência sentido-sentidos em *Ser e Tempo*, hoje editado em GA 2, 1977, mas que citaremos pelas siglas e na paginação original de Niemeyer: “... nur weil die «Sinne» ontologisch einem

A afectividade expressa, na verdade, três coisas: 1) já não propriamente o *ser afectado* (mera passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar*⁵ (intencionalidade implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que guarda no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a «afeição» (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o que veio affectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta). A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois, um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* – afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado⁶ (em harmonia, por vezes des-harmónica, *verstimmt*) com o que se nos dá e aparece.

Esta tematização só alcança, porém, pleno desenvolvimento em *Ser e Tempo*, onde a dinâmica ontológica do ser-em (um mundo) é analisada nas suas estruturas fundamentais. Enquanto «existenciário», a *Befindlichkeit* é descrita como co-originária relativamente ao compreender e com este, já de antemão, discursivamente articulada na produção (projectão e jeito) de sentido. Desse modo, a dimensão afectiva do Dasein converte-se em categoria *ontológica*: nada do que se me dá e percebo carece de cunho afectivo, mesmo que me não dê conta disso explicitamente⁷. Tudo aquilo de que me ocupo no meu quotidiano fazer pela vida e mesmo o meu estar-ocupada nisso se traduz em *inquieta* ou *atento* cuidado: de mim, dos outros, do que no mundo vem ao meu encontro. É o estar já porosamente lançada nesse mundo que me faz sentir o que nele se manifesta e me afecta, às vezes para bem, outras para mal, nos propósitos, cautelas e antecipações [*Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*] que expressam a minha compreensão do ser. A esta dinâmica, na sua totalidade, chama Heidegger «existência». Ela caracteriza a maneira humana de ser enquanto «compreensão do ser» [*Seinsverständnis*] e enquanto «resolução

Seienden zugehören, dass die Seinsart des befindlichen In-der-Welt-Seins hat, können sie «gerührt» werden und «Sinn haben für», so dass das Rührende sich in der Affektion zeigt» (SuZ § 29, 137).

⁵ SuZ, § 29, 137-138: “*In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschliessende Angewiesenheit auf Welt auf der her Angehendes begegnen kann.*”

⁶ SuZ § 29, 134.

⁷ Já Kant, na 2ª Introdução à *Crítica da Faculdade de Julgar*, chamara a atenção para o prazer ligado à realização de qualquer intenção, inclusive do mero conhecer, mesmo se, tornado este um exercício habitual, deixou de ser percebido como tal: “*zwar spüren wir an der Fasslichkeit der Natur [...] keine merkliche Lust mehr: aber sie ist gewiss zu ihrer Zeit gewesen und nur weil die gemeinste Erfahrung ohne sie nicht möglich sein würde, ist sie allmählich mit dem blossen Erkenntnis vermisch und nicht mehr besonders bemerkt worden*”. Kant, KU, Einleitung, VI na Ak.A. Bd. V, 187.

antecipativa» [*vorlaufende Entschlossenheit*]⁸, isto é, enquanto exercício em cada caso próprio de acolhimento do ser, de tal modo que a sua pre-ocupação com ele lhe abre de antemão um horizonte de aparição para o vir-à-presença [*Anwesenheit*] das coisas, em que o Dasein se vê também a si mesmo, embora à maneira de quem “leva o ser no seu ser” – de quem, sendo, se ocupa do ser que sente próprio: “*es in solchem Sein um dieses als das eigene geht*”⁹.

O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das *estruturas do ser* na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida, numa das características *ontológicas* do próprio ente, que como Dasein, “leva o ser no seu ser”.

Mas as potencialidades desta concepção estendem-se a campos, que inicialmente só liminarmente haviam sido previstos pelo autor. Quando, em 1928, no contexto do seu curso sobre Leibniz, Heidegger menciona, pela primeira vez, a possibilidade duma extensão meta-ontológica da Ontologia Fundamental, isto é, a possibilidade duma Ôntica do Dasein, apenas dá como exemplo do seu possível conteúdo antropológico o duma Ética¹⁰. Em 1929, porém, coincidindo com o retorno a Freiburg, inicia uma iniciação sistemática a uma Metafísica do Dasein. Essa iniciação faz-se, em claro desafio ao cunho da Fenomenologia husserliana, pela exploração do papel ontológico de dois fenômenos afectivos: a angústia, que já tinha tido uma importante referência em SuZ, e o tédio. Na *Antrittsvorlesung*¹¹ e nas Lições sobre *Os problemas fundamentais da Metafísica*¹², Heidegger esforça-se por dar a ver fenomenologicamente o carácter primevo e de plena autenticidade daqueles dois sentimentos, acentuando, contudo, a importância não tanto da mera descrição das suas características comportamentais – ou seja, meramente psicológicas – mas sobretudo o seu carácter de inquietante alerta ante o que só somos capazes de antever como recusa. O que, assim, se perscruta é a harmonia des-

⁸ SuZ § 65, 323.

⁹ SuZ § 45, 231.

¹⁰ V. GA 26, ²1990, 199.

¹¹ Heidegger, Martin: “Was ist Metaphysik?” [1929], in *Wegmarken*, GA 9, 1976.

¹² Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [1929/1930], GA 29/30, 1983.

harmónica que antes mencionava: a fugaz intensidade ou a estagnada demora da ausência, reveladora do nada dos entes, sejam coisas ou o próprio homem que, à partida e quase sempre, retendo-as, se lhes entrega. Este brevíssimo relampaguear do não-ser abre a compreensão – quer a título individual, quer colectivo, na definição duma época – do «aí» *na sua fragilidade enquanto morada do ser*, do aí que é a existência deste ente, que uns com os outros somos, enquanto trazemos o ser no nosso cuidadoso ou descuidado fazer pela vida. Nesta consideração afectiva, porosamente, o ser à maneira humana finita percebe o que recusa essa finitude, sem ganhar forma de coisa nenhuma; e esse nada marca o humano como tal – como existência afectada e afectuosamente compreensiva, quotidiana e historicamente.

A esta investigação, que Heidegger leva a cabo em 1929, e que tem por objeto a duplicidade ôntico-ontológica do Dasein enquanto ser humano, sucede um percurso enriquecedor das diferentes modalidades de abertura existenciária para o mostrar-se do ser, com a análise da questão da verdade e do seu chegar à figura – por ex., na obra de arte. É só depois da guerra, a partir de 1947, com o início da sua relação, primeiro só epistolar, com o psiquiatra Medard Boss, e especialmente entre 1959 e 1969, aquando da realização dos Seminários de Zollikon, que Heidegger aceita o desafio de permitir que a sua concepção (que neste momento já não se restringe à Ontologia Fundamental, tendo evoluído para o que chama História do Ser) sirva de orientação para a prática de acompanhamento médico de tipo psicoterapêutico a que chama *Daseinsanalyse*.

O termo tem uma dupla ressonância. Se, por um lado, remete para a Analítica existenciária de SuZ, por outro, deixa ecoar um paralelismo ou contraste com a *Psycho-analyse* freudiana. A crítica de Freud nos Seminários torna bem patente esta referência, embora neles seja quase sempre implícita. Medard Boss, num livrinho de 1957, atendera já especialmente a este ponto, explicitando sistematicamente as diferenças entre as duas concepções e práticas clínicas e deixando muito claro, desde o início, o carácter falacioso induzido pela

“similitude linguística de ambas as designações *psicanálise* e *daseinsanálise* [que] faz com que apareça e se difunda a opinião segundo a qual estas duas disciplinas constituiriam duas tendências de psiquiatria e psicoterapia concorrentes uma com a outra. [...] Ora, a mera parecença fonética não é garantia suficiente de que tenham alguma coisa a ver uma com a outra.”¹³

¹³ Boss, M.: *Daseinsanalyse und Psychoanalyse* (1957) München, Kindler, 1980, 7; mais tarde volta ao tema em *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse* (1979).

Heidegger, por seu lado, nunca aceitara a proximidade da sua problemática com a de Freud, deixando até transparecer certa antipatia por este, o que, do ponto de vista de quem parte da centralidade da abertura afectiva na compreensão, não deixa de ser revelador e relevante. Recorde-se, por ex., a sua rejeição de qualquer tentativa de consentir em que quer a sua “hermenêutica da facticidade” (1923), quer a Ontologia Fundamental de *Ser e Tempo* fossem lidas à maneira da psicanálise – leitura que atribui a Karl Löwith e a Oskar Becker e que classifica de «retorcida»¹⁴. Parece, pois, que, neste caso, a sua resolução não foi capaz de antecipar o que seria a sua única concessão à aplicação fáctica da perspectiva meta-ontológica: a *Daseinsanalyse* como terapia existencial.

Num texto muito introdutório, Françoise Dastur resume, com base numa importante passagem dos Seminários de Zollikon, o triplo uso heideggeriano do termo¹⁵: 1) Em *Ser e Tempo*, a expressão «analítica existenciária» significa a análise – à maneira da Analítica transcendental kantiana¹⁶ – das estruturas do Dasein a que chama *Existentialien*, os «existenciários»; 2) designa igualmente o que Dastur menciona como uma «antropologia existencial», na qual os fenômenos da existência do Dasein são descritos a partir da analítica existenciária, em substituição do horizonte da antropologia tradicional, edificada sobre a interpretação do homem como animal racional; e, finalmente, 3) fixa terminologicamente uma nova prática terapêutica, fundada disciplinarmente nas anteriores, mas orientada para os fenômenos que se mostram concretamente num Dasein singular e são acessíveis na relação entre o médico ou terapeuta e o paciente.

A nossa tarefa vem, assim, a centrar-se no lugar que a *afectividade* ocupa nesta tripla perspectiva: ontológica, meta-ontológica e ôntica. No primeiro ponto de vista está em questão o Dasein enquanto “ser o aí” em que o ser, que nos transe, chega à palavra. Impera aqui o confessado paralelismo (diz Heidegger) com Kant. No segundo, está em questão não tanto o «ser o aí», quanto o fato desse «aí» ser *facticamente* «no homem», *das Da-sein im Menschen*, como já aparecia no final de *Kant e o Problema da Metafísica*¹⁷. Numa terceira etapa, finalmente, está em

¹⁴ V. carta a K. Löwith de 20 de Agosto de 1927. Em “Drei Briefe M. Heideggers an K. Löwith”, in Papenfuss & Pöggeler, *Von der Aktualität Heideggers*, Bd. 2, Frankfurt, Klostermann, 1992, 27-38.

¹⁵ V. DASTUR, F.: “Qu’est-ce que la Daseinsanalyse?” *Phainomenon* 11 (2005), 125-133. Na linha de José Gaos, adopto o termo “existenciário” para traduzir “*existenzial*”.

¹⁶ Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche - Briefe*, Frankfurt, Klostermann, 21994, 148 ss.

¹⁷ Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929]. GA 3, 1991, 234.

questão a relação constituinte do ser-aí, tal como se mostra singularmente no caso particular de quem busca na terapia remédio para o seu não ser capaz de padecer a quotidianidade do ser-em-um-mundo-com os outros-à-beira-dos-entes.

É nossa tarefa agora abordar cada um destes três momentos, seguindo o uso exemplificativo e abrangente que Heidegger faz do fenômeno do temor, não só na sua aparição inicial em 1927, mas na sua reaparição posterior sob múltiplas formas.

2. A afectividade na dinâmica estrutural do cuidado

Os parágrafos centrais de *Ser e Tempo* (§§ 29-41), destinados à análise do «ser em», trazem à luz os elementos estruturais daquilo que constitui o ser do Dasein, enquanto ex-sistência. Fazendo uso duma aclaração mais tardia, a que já aludi ao mencionar o paralelismo com Kant, devemos atender a que Heidegger procura explicitamente nessa «análise» a “articulação da unidade duma estrutura”¹⁸. Se, em Kant, a analítica transcendental procurava esclarecer a síntese do entendimento na sua unidade, enquanto possibilidade (ontológica) de constituição de algo como objeto, a analítica do Dasein procura mostrar a *unidade da existência como cuidado* em exercício, isto é, como uma dinâmica em que o mundo vem ao encontro do Dasein no seu estar com os outros ocupado na labuta quotidiana, no meio dos entes.

Cuidar de é atender a, prestar assistência, mas também é ter cuidado com, ser cuidadoso e até cauteloso. O vocábulo alemão *Sorge*, como o português, expressa de imediato o carácter afectivo dessa dinâmica constitutiva da existência fáctica. Na linguagem, que é a articulação da compreensão, guarda-se esse vínculo afectivo, que o puro atender dirigido ao objeto descuida. Não é um mero matiz expressivo, uma reverberação ou um “fenômeno que acompanha” outros fenômenos «psíquicos», mas o próprio movimento (sempre em cada caso próprio) de dirigir-se (compreendendo), ao mundo. Heidegger di-lo repetidamente, de várias maneiras. Por exemplo, quando afirma:

“A afectividade tem em cada caso uma compreensão, embora só mantendo-a submersa. O compreender está sempre afinado.”¹⁹

¹⁸Heidegger, ZS, 150.

¹⁹ SuZ § 31, 142.

Ou quando diz que compreender e afectividade são *gleichursprünglich*, igualmente originários, tal como também o é a fala ou discurso, embora de uma maneira peculiar, consistente esta na articulação (*lógos*) de aqueles dois²⁰.

O carácter de «igual originariedade» destes três elementos da estrutura dinâmica que é a compreensão do ser ou existência, obriga a falar deles sempre como um fenómeno total, o que Heidegger sempre sublinha, evitando a perda do sentido originário de unidade. No entanto, atribui desde o primeiro momento à afectividade o papel-*chave* – no sentido de introdução na fechadura (em alemão, *Schloss*) que permite o abrir-se do ser (*Erschlossenheit*) – na dinâmica do cuidado:

“A afinação afectiva tem já de sempre aberto o ser-no-mundo como um todo”, pelo que “torna pela primeira vez possível o dirigir-se a...”²¹.

Este «dirigir-se a» constitui, como sabemos, o fenómeno da intencionalidade. Esta, marcante da fenomenologia à maneira husserliana, vê-se assim, agora, *criada e iniciada* pela via primordial do afecto, que abre o portal do ser. Por esse portal, assim franqueado, vêm então à presença, também com *igual originariedade*, o mundo, o ser-uns-com-os-outros e a existência ela mesma²². O modo como «me sinto» (afectado) afecta, pois, num fenómeno totalizante, o mundo em que me sinto sentir, a minha relação com os outros e o meu próprio cuidar de fazer pela minha vida com eles.

É, pois, a intencionalidade afectiva que me lança na facticidade da relação ao que se me apresenta. Só depois, na compreensão que procura chegar à raiz do que se vive sem ser perfeitamente compreendido, ao insistir nesse «círculo» que lhe é inerente – porque se iniciou afectivamente, mas sem plena consciência, portanto tão só implícita, quase adormecidamente – só depois, por isso mesmo, pode o Dasein, hermenêuticamente, apropriar-se, compreendendo, do compreendido, no que Heidegger chamará *interpretação* (enquanto movimento inerente à compreensão).

Assim descrita, a afectividade determina, desde o início, a pre-compreensão selectiva da realidade: só nos deixamos tocar por aquilo que estamos predispostos a ver no nosso mundo circundante, e estamos predispostos a ver sempre em cada caso duma certa maneira. Que me pareça desagradável e antipático

²⁰ SuZ §§ 31 e 34, 142-143 e 171

²¹ SuZ § 29, 137

²² V. ainda SuZ § 29, 137: “*Befindlichkeit [...] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesentlich In-de-Welt-sein ist.*”

o vizinho do andar de baixo, porque ontem, vá-se lá saber porquê, me olhou com antipatia, não depende tanto desse olhar, quanto da minha memória afectiva que reteve a assintonia em presença do vizinho, noutras ocasiões; sem paranoia, sinto implícita e até, talvez, inquietantemente que devo ter cuidado com ele. Esse sentir – que é já cuidado de mim no meu viver quotidiano, semi desatento, mas sem completo descuido – dá sentido de realidade às coisas e aos outros entre os quais vivo. A resposta afectiva – afectada e afectuosa – à solicitação mundana é *sempre já* manifestação do meu ser-em enquanto momento e estrutura intrínseca à dinâmica do cuidado.

A afeição, assim desenvolva, é muito diferente do pulsional, a que Freud a remetia, reduzindo-a à carga-descarga de um *quantum* de energia. Como reconhece André Green,

“o afecto, na concepção analítica, não se compreende senão pelo modelo teórico da pulsão. [...] O afecto é uma das duas componentes da representação psíquica da pulsão, designando nesta representação a parte energética.”²³

Nos *Zollikoner Seminare*, em crítica a Freud, pela sua explicação naturalista do humano, que o reduz a uma mecânica energética e às consequências desta, segundo um modelo biológico, Heidegger contrapõe ao processo de análise freudiano outra forma de retrocesso até ao originário. Se, em Freud, se pressupõe a possibilidade de remontar causalisticamente do sintoma aos elementos que estão na sua origem, e se concebe a «análise» por analogia com o processo químico do mesmo nome²⁴, Heidegger não considera que nesta origem esteja propriamente um elemento simples, mas uma *estrutura* complexa, que é a *do cuidado*, na sua articulação dinâmica: a afeição compreendente, pela qual somente o que quer que seja chega a aparecer no mundo da vida, linguística e culturalmente articulado. Relativamente a este plexo originário, os “elementos simples”, dele isolados e empobrecidos, são para Heidegger “modalidades modificadas do cuidado” [*Modifikat der Sorge*], como é o caso da inclinação [*Hang*] e da pulsão [*Drang*], fenômenos que são caracterizados como derivados, isto é, não originários²⁵.

²³ GREEN, André: *Le discours vivant : La conception psychanalytique de l'affect*. Paris, PUF, 1973, 99.

²⁴ ZS, 24 e 148.

²⁵ V. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffe* [1925], GA 20, 409-411 e SuZ, § 41, 195-196.

Tal como a «inclinação», que implica o *estar pendente de*, o «deixar-se arrastar» por aquilo ou aquele de quem se está à beira (*ein Hin-zu des Sich-ziehen-lassens aus einem Wobei*), sem consideração autêntica do outro como um outro pleno, não só como indivíduo mas como *Dasein*; também a pulsão [*Drang*], que *urge e empurra na direção de*, marca um contraponto do ser em propriedade (em liberdade), que é o pleno exercício do cuidado. Em ambos estes fenômenos, a ação é *compulsiva* e omite a atenção ao outro, não permitindo descobrir senão o que já de antemão se quer encontrar. Nas lições sobre Santo Agostinho, acima citadas, este caráter compulsivo da ação aparecia descrito como *tentatio*. Em contraponto, embora numa referência que careceria de um maior desenvolvimento, que não encontramos em Heidegger, está o fenômeno registado em “O que é a Metafísica?” como a “alegria que nos proporciona a presença do *Dasein* – e não da mera pessoa – de um ser querido”²⁶. Neste caso, justamente, vem à luz o fenômeno total, que permite guardar e aguardar, cuidando, o ser em plenitude do *Dasein com o qual* (e não meramente *à beira do qual*) o *Dasein* que eu sou está.

Na análise de 1925, nos *Prolegomena*, a *inclinação*, enquanto modificação privativa do cuidado, manifesta-se passionalmente, dirigindo-se quer a alguém, quer a algo do entorno intramundano, descoberto na preocupação vital sempre em cada caso minha. O fenômeno constitui, pois, um “estar preso àquilo de que se está à beira”, isto é, o não ser livre nem deixar ser livre, portanto, não abrir possibilidades, encerrando-se no estar pendente de algo/alguém imediatamente à mão. Não há lugar para o que, mais tarde, Heidegger chamará *Gelassenheit*: o sereno e íntegro deixar(-se)-ser-com. Paralelamente, também o impulso ou pulsão revela essa derivação modificativa, que poderíamos traduzir como privação por recalçamento do autêntico cuidado, que estando lá originariamente, foi amputado e é, portanto, reprimido e ocultado: *als Drang verdrängt die Sorge*, “enquanto pulsão, o cuidado recalca” os outros momentos estruturais que constituem a sua dinâmica, “pelo que estes só aparecem lá como recalçados, isto é, [...] ocultos.”²⁷

²⁶ „Was ist Metaphysik?“, in *Wegmarken*, GA 9, 110.

²⁷ V. especialmente Heidegger, GA 20, §31b), 409-410. É interessante que Heidegger, como refiro noutra lugar, na comparação entre os dois fenômenos, parece apreciar mais positivamente a pulsão que a inclinação, pois afirma daquela que, se orientada pelo autêntico cuidado, “a sua inquietude, mais que a dependência da inclinação, poderia abrir possibilidades, deixando aparecer livremente o outro ou o ser que, se não, se encobriria.” V. I.Borges-Duarte, “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo.” *Ex-Aequo*, 21 (2010), p. 125.

Esta dupla referência existencial ao pulsional, há que entendê-la no contexto heideggeriano da Ontologia Fundamental, em contraponto quer ao biológico (no sentido da pulsão) quer ao psicológico (*libido*, enquanto energia psíquica ligada à pulsão) que impregnam a antropologia freudiana. Compreender (afectivamente) o ser, em todas as suas manifestações, significa libertá-lo para que, em mim e no outro que comigo está a ser, aceda a mostrar-se livremente, em vez de agir compulsiva e decadentemente, reproduzindo desarticulada e cegamente rotinas (individuais ou colectivas), em que o aí-do-ser, âmbito de abertura ao *novum* e à surpresa, se perdeu.

Neste contexto, o doentio representa, coerentemente, uma privação: a *queda encobridora* do ser autêntico do «aí» em que o ser pode chegar a mostrar-se, mas que *revela na falta* o poder instantâneo da verdade libertadora. E esta dar-se-ia, sempre, em qualquer caso, como aquilo que, a partir de meados dos anos 30, Heidegger chama o *Ereignis*: o local-instantâneo (*Augenblicksstätte*) em que a apropriação recíproca entre o ser e o seu aí acontece, isto é, o propiciar-se ou libertar-se em *relação* do ser que se dá e do recebê-lo no mundo e cultura humanas, que se institui como seu «aí». Algo que, por outro lado e em variante poética, Heidegger exprime também como o fenómeno do amor, de que não chega nunca a falar nos seus textos teóricos: “a a-propriação no amor acontecida”, que tenta articular num dos seus poemas²⁸.

A ontologia heideggeriana do cuidado, de que a afectividade é ponto de arranque e acolhimento, desemboca, assim, no que constitui o limiar do retorno meta-ontológico à vida fáctica.

3. O afecto no quotidiano viver e conviver ocupado em ser

Partamos, portanto, desse patamar ontológico alcançado para voltar ao quotidiano conviver uns com os outros, ocupados nos afazeres em cada caso próprios. Do afecto devemos esperar que antecipe uma certa compreensão. Da compreensão temos de supor que está já de antemão orientada pela disposição afectiva. No entretecer-se implícito ou explícito do discurso, em que esta compreensão afectiva chega à palavra, configura-se a existência de cada um. A existência é ser-no-mundo, que se inicia no ver-em-torno da labuta quotidiana. Pragmático, o ver-em-torno (*umsichtiges Besorgen*) selecciona as coisas e as gentes

²⁸ Hannah Arendt – Martin Heidegger Briefe 1926 bis 1975, Frankfurt, Klostermann, 1998, 88.

em virtude (*worumwillen*) da sua utilidade ou inutilidade para servir os fins do homem, na sua entrega ao que há a fazer. Entregue à presença das coisas, o Dasein perde-se no meio delas e esquece-se, vivendo, da sua dignidade ontológica como «aí-do-ser». É mais uma forma do encobrimento inerente ao des-cobrir-se do ser: coisificando, o Dasein coisifica-se a si próprio, circunscrevendo a compreensão de si mesmo à sua dimensão antropológica. O *Dasein no homem* liga-se como indivíduo aos indivíduos, como algo intramundano às coisas intramundanas, como um ente mais entre entes. Não perde a sua dignidade ontológica, mas a sua preocupação dirige-se ao imediato e ao presente do que tem à frente e à mão. O seu cuidado desvia-se do ser, para o ter – como diria Erich Fromm –, do irromper do sempre surpreendente e, por isso, potencialmente inquietante *novum*, para o repetir do seguro e conhecido, na sua tranquilizante serventia.

Neste quadro de adormecimento ôntico no não ser em propriedade (inautenticidade), que preside o nosso dia a dia, podemos disfrutar longo tempo da rotina no seio do familiar, que garante a paz precária do estar no seu ambiente e ter por óbvios, e portanto seguros, os passos a dar no viver à beira do que nos vem ao encontro no mundo em que cremos estar, imersos na impessoalidade do *Man*. É por isso que é só no quebrar-se desta serenidade tosca que é recuperável a dignidade ontológica no seu viver na acuidade própria do estar-desperto. Mas o presentir e antever dessa possibilidade de ruptura, que aponta para a nossa vulnerabilidade e finitude, é também fazer a experiência da negatividade e do sofrimento a ela ligado. Coerentemente com esta descoberta, Heidegger introduz, portanto, as manifestações fácticas do cuidado na sua vertente “sentinte” mediante variantes da *inquietude*, enquanto sensibilidade ao “ameaçador”. Daí a referência muito detalhada, em *Ser e Tempo*, às diferentes variantes afectivas do temor, desde a sua forma mais racional (o medo) até às que revelam maior insegurança, como o terror ou o horror.

A análise destas *Stimmungen* concretas coloca-nos ante a *detecção no ôntico do ontológico*, o qual, enquanto ausente, se anuncia *ameaçadoramente*. Mais poderosamente que o recalçamento – permita-se-me a extrapolação para o pensamento de Freud, que a meditação sobre a *Verdrängung* como ação de *Drang* autoriza – o apelo do ser, sempre implícito na existência, cunha a via de libertação para a verdade do Dasein. No início da análise da angústia, em *Ser e Tempo*, diz:

“É certo que, na queda, existencialmente [*existenziell*], o ser-si-mesmo em propriedade está fechado e recalcado [*verschlossen und verdrängt*], mas esse estar-fechado é apenas a *privação* dum estar-aberto [*Erschlossenheit*], cujo fenômeno se manifesta em que *a fuga do Dasein é fuga ante si mesmo.*”²⁹

A consideração dos afectos particulares dá-se, pois, no retorno da análise ontológica ao ôntico, preludiando o que, em 1928, Heidegger, como vimos, chamará «meta-ontológico» e verá como uma volta da Ontologia Fundamental ao seu solo ôntico, traduzindo-se numa metafísica ou antropologia do Dasein.

Essa análise inicia-se, em *Ser e Tempo*, com a consideração do medo, enquanto “fenômeno da afectividade”, para mostrar, através deste, “a estrutura da afectividade em geral”, inclusive nas suas “modificações”, que “dizem respeito a momentos estruturais em cada caso diversos”.³⁰

Esta estrutura é, como é habitual em Heidegger, triádica: sentimos medo de, isto é, *ante* algo (*das Wovor*), que tememos (*das Fürchten*) em virtude de sentirmos ameaçado o nosso Dasein ele mesmo (*das Worum*). O *primeiro momento* – ante quê – indica claramente a *presença de algo ante nós*, algo *vorhanden* intramundano, que é temível, que tem o caráter de ameaçador [*Bedrohlichkeit*]. Só é ameaçador se, de algum modo, está presente ante nós ou é expectável que possa vir a estar. Isto define o medo como um fenômeno do estar-ocupado a beira dos entes que, de uma ou outra maneira, deixamos vir ao encontro. Neste caso: na perspectiva do nocivo que ameaça o meu fazer pela vida e que há que reconhecer para poder evitar. O segundo momento estrutural é *o temer* propriamente dito, *o ter medo*. Nele se articula dinamicamente o que é ameaçador com aquele em virtude de [*Worum*] quem a ameaça sentido como tal – o próprio Dasein, que constitui o terceiro momento. Ter medo é, então, um abrir-se do mundo, em que somos e estamos, como algo que, tímida ou temerosamente, compreendemos enquanto potencialmente nocivo. O mundo e o Dasein são, pois, *co-originariamente abertos* afectivamente, como correlatos numa relação ou vínculo dinâmico, pelo qual se mostram ambos fenomenologicamente na sua verdade. Neste temer do ameaçador revelam-se não só coisas mas também os outros, com os quais sou no mundo. E mesmo quando temo por alguém, que não sou eu, é por mim que temo: temo perdê-lo, temo que o mal que o atinja me fira também a mim e ao meu mundo circundante, ao feri-lo a ele.

²⁹ SuZ § 40, 184.

³⁰ SuZ, § 29, 140.

Este fenómeno tão rico pode modular-se segundo diversas possibilidades. O súbito apresentar-se do ameaçador é um *susto* [*Erschrecken*], cujo *Wovor* é, justamente, *o repentino*, mesmo que este possa até ser algo conhecido e familiar. Quando o repentino, pelo contrário, se dá como aparição do completamente estranho e sinistro, sentimos *terror* [*Entsetzen*]. O sinistro que se apresenta sem o carácter da surpresa des-encobre-se como *horror* [*Grauen*]. A timidez, o temor reverente (no sentido de temor de Deus), a ansiedade, o estupor – acrescenta Heidegger neste contexto – e o pânico, o pavor, o pudor, o nojo, poder-se-ia acrescentar, e o assombro, que Heidegger considera ser a *Befindlichkeit* grega no despertar-se do saber, e a reserva [*Verhaltenheit*] que, nos *Beiträge*³¹, é o afecto do segundo inicio da História do Ser no mundo e cultura ocidentais:

“A afinação afectiva de fundo [*Grundstimmung*] afina o aí-ser [*das Da-sein*] e, com ele, o *pensar* como projecto da verdade do Ser na palavra e no conceito.”³²

Em todas estas modalidades do medo há um denominador comum, que em textos especialmente investidos, como os que dedica a Hölderlin³³ ou, sobretudo, os que tratam do projecto tecnológico do mundo, Heidegger denomina *O Perigo*³⁴. Falta, porém um traço fundamental, sem o qual o desencobrimento do ser como ameaça não exhibe a sua raiz ontológica. Esse traço, tacitamente guardado ao longo de toda esta exposição, é, como já suspeitaram, a *angústia*.

O tratamento da angústia, sintomaticamente, não tem lugar no parágrafo sobre o medo (§ 30), mas mais à frente (§ 40), no seio do capítulo dedicado ao Cuidado, que constitui o ponto culminante da análise existenciária. A introdução da temática é feita em resposta a uma pergunta. Reza assim: “Há no Dasein uma afectividade compreendente em que ele se abra para si mesmo de maneira excepcional?”³⁵ A resposta é que sim:

“A angústia, enquanto possibilidade de ser do Dasein, em uníssonos com o Dasein ele mesmo nela aberto, dá o solo fenomenológico para a concepção explícita da originária totalidade ontológica do Dasein. O ser deste desvela-se como o Cuidado.”³⁶

³¹ Heidegger, M.: *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA 65, 1989, 20 ss.; 33 ss.

³² Heidegger, GA 65, 21.

³³ V. “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” [1936], §§ 2 e5. In Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 1981.

³⁴ V. especialmente “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, 2000, 27 ss.

³⁵ SuZ § 39, 182.

³⁶ *Ibidem*.

Porque não se trata de uma mera *Stimmung* – como, em si, são as enunciadas variantes do medo, ancoradas no intramundano –, mas da inquietude em que consiste a compreensão explícita da absoluta finitude do Dasein, a angústia é, por isso, uma *Grundbefindlichkeit* do próprio Dasein. Ela expressa em uníssono a estrutura ontológica total do cuidado: *Befindlichkeit*, *Verstehen*, *Rede* no seu sentido e exercício mais próprios, *Eigentlichkeit*. O Dasein é, por isso mesmo, do ponto de vista afectivo, absoluta “inquietude”, radical ser “em cuidado” no seu trato com o mundo e com os outros, no seu aperceber-se de si e libertar o seu ser próprio. E só por isso é inerente ao mais íntimo abrir-se do Dasein o Perigo, que ele próprio é, justamente porque “leva o ser no seu ser”. A linguagem, “o mais perigoso dos bens”, e a técnica, o Perigo de todos os perigos, abrem fenomenologicamente esta dinâmica pela que todas as ameaças, mas também todas as construções e edificações do morar humano podem ter lugar.

4. Os afectos na incapacidade de suportar o ser

Parece-me evidente a potencialidade de contextualização clínica duma compreensão do ser humano como esta, o que devia ser transparente para os seus ouvintes desde 1923, num ambiente cultural cada vez mais marcado pela presença Freud³⁷. Mas Heidegger não parte da metapsicologia psicanalítica, que nunca parecerá conhecer mais que vagamente, mesmo tendo em conta as referências que aparecem nos *Zollikoner Seminare*, nem chega à necessidade duma terapêutica que possa anidar nessa conceptualização. Mas o pensador encontra como ser do Dasein de cada humano em particular uma estrutura originária complexa, alheia ao positivismo biopsíquico do modelo económico freudiano, estrutura que o torna, enquanto desperto para si mesmo, em absolutamente inquieto e vulnerável. Pois a angústia, que “manifesta no Dasein o seu ser-livre para a liberdade do escolher-se a si mesmo e se agarrar”, e que o leva “ao seu ser-livre para a autenticidade do seu ser como possibilidade, que já de sempre é”³⁸ é a mais insuportável das disposições de humor, o mais insustentável dos tempos humanos, em que, suspensos, flutuamos no vazio: *wir schweben im Angst*³⁹.

³⁷ Recordemos que o texto sobre *Das Unheimliche*, por ex., que teve uma enorme repercussão cultural, é de 1919.

³⁸ SuZ, § 40, 188.

³⁹ Heidegger, “Was ist Metaphysik?”, GA 9, 112.

A falta de solo em que apoiar-nos traduz a nossa ânsia de fugir ao enfrentamento com o que desaparece ante nós, ao pretendermos agarrá-lo. A vida quotidiana, na sua confortável rotina, presa ao presente e pendente das coisas à-mão, é o que mais nos ajuda a fugir dessa inquietude que é o álgido poder escolher aceitá-la como própria. Mas a mais radical forma de fuga é mesmo a morte, para evitar essa outra morte que nos ameaça na vida empobrecida, subitamente e em pânico descoberta como tal. O pensamento de Heidegger torna-se, por isso, num enquadramento de eleição da problemática existencial durante várias gerações da psiquiatria ou da psicoterapia, de que são exemplo nomes de vulto como Ludwig Binswanger (1881-1966), Medard Boss (1903-1990) ou Wolfgang Blankenburg (1928-2002), na procura de superar quer o reducionismo freudiano, quer a herança marcadamente cognitivista da fenomenologia husserliana, e desenvolvendo outra abordagem do indivíduo activo mas frágil no encontro consigo próprio como existente no mundo da vida.

Digamos que, ao contrário da tradição ocidental, em que o sentimento e o sofrimento não alcançaram relevo filosófico, e só foram tidos em conta no âmbito do passional e do doentio, Heidegger dá ao afecto um lugar primordial na compreensão do humano, quer no pleno exercício do seu ser em propriedade, quer numa das possíveis consequências da exposição a esse ápice: a incapacidade de aguentar a absoluta insegurança do cume e a necessidade de fugir ante a sua evidência, de que tanto o refúgio na doença (enquanto privação da liberdade), como o refúgio na normalidade do quotidiano são duas formas operatórias.

Resta saber – e é o desafio que os terapeutas desta linha de Análise existencial e *Daseinsanalyse* têm ante si – como, na prática, se pode ajudar quem sofre não só a suportar a dor e a angústia, mas a fazer delas o portal do libertar-se plenamente do que, nos humanos, é o seu carácter de *exposto ao máximo Perigo*, em que o seu próprio ser, desfazendo-se, consiste. Talvez a terapia não ouse tão ambiciosa meta. Mas a filosofia – o que dela, hoje, resta – nunca deixou de a procurar e de cuidar de guardá-la como tal (meta).

O conceito heideggeriano de *Beifindlichkeit* ocupa neste intento um lugar de relevo, pois, sendo o portal estrutural da relação (com o mundo, as coisas, os outros, o si mesmo), é também o momento inicial da dinâmica triádica do cuidado e da temporalidade extática em que este formalmente se traduz.

“Tenho apenas duas mãos e o sentimento do mundo”, dizia Drummond de Andrade. Aqui, o filósofo corrigiria o poeta: porque também das duas mãos *o que tenho é sentimento*.