

5

O convite para a suspeita filosófica: notas sobre o ensinamento heideggeriano nos *Seminários de Zollikon*

Caroline Vasconcelos Ribeiro

O último seminário não foi bem sucedido. Mas a dificuldade está no próprio assunto. Como diz Kant: trata-se de vislumbrar o ser. Tentamos fazer isso com o exemplo da mesa. Mas a dificuldade está na coisa, no próprio ser (HEIDEGGER, 2001, p. 20(45))¹.

Entre os anos de 1959 e 1969, Martin Heidegger, a convite do psiquiatra Medard Boss, reuniu-se com profissionais e estudantes de psiquiatria na Suíça. Segundo Boss, um seminário inaugural foi proferido pelo filósofo em 1959 no auditório da clínica de psiquiatria da Universidade de Zurique, nomeada de Burghölzli. O organizador do evento avaliou que a escolha daquele auditório recém-reformado não tinha sido feliz, visto que as instalações, excessivamente tecnológicas, não combinavam com a atmosfera do pensamento do filósofo de *A Floresta Negra*. Em função disso, os seminários foram transferidos para a própria casa de Boss, em Zollikon, e ocorreram até o ano de 1969. No prefácio à primeira edição da obra *Seminários de Zollikon* – que reúne as atas dos seminários, diálogos e cartas enviadas por Heidegger ao psiquiatra – Boss afirma que os seminários só duraram uma década por causa da diminuída força física de Heidegger em virtude da idade, de modo que sua “consciência de médico não mais permitiu exigir de Martin Heidegger o grande esforço de seus seminários” (HEIDEGGER, 2007, p. XII (12)).

Com esse artigo pretendemos meditar sobre o modo como Heidegger tentou estabelecer com seus alunos suíços um profundo olhar sobre os fundamentos ontológicos das ciências, em especial aquelas que

se atêm aos fenômenos psíquicos, como a psiquiatria e a psicanálise². Interessa-nos indicar a potência dos questionamentos heideggerianos sobre a relação entre a ciência e a filosofia, responsável por abalos contundentes no modo como aqueles cientistas dos fenômenos psíquicos percebiam e praticavam seus ofícios. Ao se empenhar em conduzir a atenção dos ouvintes para os pressupostos ontológicos subjacentes à pesquisa científica, Heidegger convidou o grupo a superar a cegueira da ciência para seus fundamentos e provocou os alunos para que seguissem na direção do espanto e da suspeita filosófica³.

O propósito de Heidegger era construir a possibilidade de pensar o homem a partir de uma perspectiva não mecanicista, não devedora das ciências naturais⁴. Isso implicava uma análise acerca do conceito de homem, de saúde e de doença subjacentes ao corpo doutrinal de teorias consagradas entre os profissionais do campo dos fenômenos psíquicos. Constatamos, ao ler as atas dos seminários, que Heidegger teve que lidar, especialmente no início dos encontros, com a rígida formação de seus interlocutores, por vezes extremamente apegados à segurança oriunda das teses e comprovações cativas à seara da psicopatologia. A tarefa de desconstruir conceitos e teses até então tomadas como óbvias e seguras, impôs ao filósofo a necessidade de muita persistência e zelo no trato pedagógico dos temas levantados durante as aulas. Numa carta escrita por Boss em homenagem ao octogésimo aniversário de Heidegger, encontramos um depoimento do psiquiatra acerca do empenho do filósofo na condução dos seminários em Zollikon⁵. Boss afirma:

Nunca o senhor recuou diante da tão pesada tarefa de ser meu hóspede uma, duas ou até três vezes em cada semestre, para trazer um pouco mais perto de meus melhores alunos e colaboradores um pensamento que eles, como psiquiatras formados unilateralmente nas ciências naturais, dominavam tão pouco. Dúzias de jovens médicos suíços e antigos participantes estrangeiros dos Seminários têm hoje uma profunda gratidão pela paciência com que o senhor atacava, repetidamente, a lentidão de nossa estreita visão (HEIDEGGER, 2007, p. 365 (308)).

Na citação acima percebemos que Medard Boss nos fala de uma paciência para atacar, peculiar à postura de Heidegger nos seminários suíços. Ao lermos as atas das aulas, conseguimos compreender

que esse ataque paciente tinha o intuito de difundir sementes de questionamentos, capazes de por em xeque a segurança da educação científico-natural dos alunos⁶. Essa educação estreitava a visão acerca dos fundamentos ontológicos sobre os quais repousavam as ciências que eles estavam a representar. Conduzir, pacientemente, um ataque à lentidão de uma estreita visão não equivale a uma tentativa de aniquilamento da ciência psiquiátrica ou psicanalítica, mas ao empenho em pensar os pactos ontológicos – velados ou admitidos – que estão subjacentes ao arcabouço teórico destas ciências. Tampouco implica num descabido convite ao abandono, por parte dos alunos, do campo da prática científica para se instalarem, para sempre, no território da filosofia. No seminário de 23 de novembro de 1965, Heidegger (2007, p. 147 (139)) esclarece o verdadeiro intuito de seus ensinamentos:

Os senhores devem ter percebido que não desejo transformá-los em filósofos, mas somente torná-los atentos ao que diz respeito inevitavelmente ao homem, mas que não lhes é imediatamente acessível.

O empenho infatigável de tornar os alunos atentos ao que não é acessível científico-naturalmente, impôs ao filósofo um trato desconstrutivo sobre a forma como o homem foi abordado pelas ciências dos fenômenos psíquicos, com o intuito de remover “os entulhos acumulados”⁷ pelas mais diversas vertentes epistemológicas. Nas atas dos *Seminários de Zollikon*, podemos acompanhar os conceitos de corpo, psique, tempo, espaço, sujeito, objeto, causalidade, sofrimento psíquico, esquecimento, inconsciente, etc. serem conduzidos às suas fontes, na tentativa de alcançar suas “certidões de nascimento” (*Geburtsbriefe*)⁸.

Pensar “o que diz respeito inevitavelmente ao homem” significa pensar o legado das ciências que versam sobre o ser humano a partir da perspectiva ontológica, implica problematizar as categorias destinadas a classificar o comportamento humano, sua saúde e seu adoecimento; exige, inclusive, uma crítica filosófica à hegemônica concepção de homem e de mundo transmitida pelo pensamento moderno, da qual as ciências se servem. A condução dessa empreitada não foi feita de modo confortável. Os ensinamentos heideggerianos em Zollikon encontraram uma dupla dificuldade: a primeira diz respeito à própria natureza do tema, e a segunda, não menos complexa, refere-se à formação dos seus interlocutores. Nesse sentido,

Boss, no prefácio à primeira edição da obra, confessa que, diante do empenho dos participantes em acompanhar o pensamento de Heidegger, fantasiava “que um marciano estava encontrando pela primeira vez um grupo de terrestres e tentava comunicar-se com eles” (HEIDEGGER, 2007, p. XIV (13)).

A imagem da dificuldade de comunicação sugerida pelo anfitrião do seminário deixa de parecer exagerada, quando nos damos conta do grande hiato existente entre o modo como a ciência natural acessa os fenômenos e versa sobre eles, (enquanto objetos), e o modo como o pensamento filosófico de Martin Heidegger investiga o próprio mostrar-se dos fenômenos e a possibilidade de objetivá-los e descrevê-los, com absoluta precisão⁹. De um lado temos a busca desenfreada de certeza e controle, de outro a indignação de um pensar que assume a precariedade de investigar um “objeto” inobjetificável em sua plenitude, o ser. Entretanto, não obstante a descomunal diferença entre o filósofo e os participantes dos seminários, entre sua filosofia e o *modus operandi* da ciência que representavam, Boss atesta – não sem surpresa – que nenhum seminarista desistiu desses encontros que duraram uma década. Ele tributa isso, em grande parte, ao vigor e ao cuidado de Heidegger para com a preparação das aulas, bem como à sua capacidade de acolhimento das inquietações dos participantes, cuja segurança teórica e prática estava sendo, inevitavelmente, colocada em questão. Ciente da intensa imersão de Heidegger na tarefa de convidar e encaminhar os cientistas rumo à suspeita filosófica, Boss afirma:

A prova inabalável da grandeza da humanidade de Heidegger está na paciência incansável e sem esmorecimento com que ele mantinha este empreendimento até o limite de suas possibilidades físicas. Com este comportamento para com nosso grupo de Zollikon, ele provou que não apenas sabia falar e escrever sobre a forma mais elevada de humanidade, a solicitude libertadora (*vorausspringenden Fürsorge*) que ama desinteressadamente e liberta o outro para si mesmo, mas estava disposto mais ainda a vivê-la de modo exemplar (HEIDEGGER, 2007, p. XIII (12)).

Apesar de todo o esforço libertador do filósofo, a tarefa de desconstruir a segurança – verdadeira ou presumida – oriunda do conhecimento científico não poderia ser executada sem incômodos

e estranhezas. Heidegger bem sabia o quão impregnado pelo cri-vo naturalista estava o olhar de seus alunos. E deixava claro esse seu diagnóstico. Não por acaso, insistia, em vários momentos dos seminários, em pontuar que a ciência se tornou uma nova religião, impondo-se efetivamente como a administradora da verdade. Romper com essa configuração não significa hostilizar os feitos científicos, mas alertar para a virulência de suas pretensões, para o perigo de sua hegemonia. Seguindo a tônica da provocação – outra característica marcante de suas preleções em Zollikon – Heidegger fez o seguinte alerta:

O modo como se vê a ciência e a técnica modernas faz a superstição dos povos primitivos parecer uma brincadeira de crianças. Quem, pois, no atual carnaval desta idolatria (ver o tumulto sobre a navegação espacial), ainda quiser conservar alguma reflexão, quem se dedica hoje em dia à profissão de ajudar pessoas psicologicamente enfermas, deve saber o que acontece: deve saber onde está historicamente; precisa esclarecer diariamente que aqui está operando um destino antigo do homem europeu; ele precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso em cujo rastro o ser-homem do homem ocidental ameaça sucumbir (HEIDEGGER, 2007, p. 133 (129)).

Esta afirmação, retirada das atas do seminário de 8 de julho de 1965, insiste num tema que perpassa quase todo o curso das aulas, qual seja: a necessidade de situar historicamente a imperativa postura das ciências modernas em relação à realidade¹⁰, sua imposição como única via de acesso aos fenômenos. Situar historicamente significa demarcar que essa imposição não é um fato acidental e que tal destino tem proveniência, raízes, na própria história da filosofia. Heidegger teve o cuidado de indicar a seus alunos que toda atividade científica pressupõe um solo ontológico, ou seja, transita e ergue-se sobre um solo prévio, determinado historicamente. Para o filósofo, as ciências particulares se consolidaram a partir de um “território” pré-jacente que não foi instaurado por qualquer atividade científica. Esse “território”, pressuposto pelo procedimento científico, é o “território” da objetividade. Consolidado pela filosofia moderna, tal “território” oferece à ciência a certeza de que, ao ater-se ao real, ao

entrecortá-lo em domínios regionais de pesquisa, encontrará objetos. Eis a garantia da objetividade do real. Ainda que a ciência entre em crise, essa se restringe à pertinência de seus métodos em relação aos objetos visados, ou então, relaciona-se ao aparecimento de fenômenos que escapam aos procedimentos instituídos¹¹. Contudo, seja qual for a natureza da crise de um determinado conhecimento científico, essa não atinge o que está pressuposto: a constituição da realidade como objetividade e sua disponibilidade enquanto tal. A ciência, segundo Heidegger, se instala nesse terreno de garantias filosóficas.

A ausência de questionamentos acerca disso que pressupõe, não torna a ciência capenga, pobre de bons resultados. Ao invés, contribui para seu avanço, uma vez que o rumo de seu labor segue sem ser afetado por tais questões. Não é um demérito da ciência a ausência de questionamentos ontológicos. De fato, esse não é seu papel, seu campo de questões. Fazê-lo, implicaria interromper o rumo de seu progresso, de suas pesquisas delimitadas em regiões de objetos. A ciência não pode e nem pleiteia fazer investigações ontológicas, calcada que está na necessidade de apresentação de resultados. Seu desenvolvimento flui independente do questionamento acerca do que ali subjaz, acerca do “espaço” previamente aberto no interior do qual seu movimento se efetiva¹². A filosofia heideggeriana não pretende destituir o saber científico desta função ou concorrer com ele¹³. O convite de Heidegger aos participantes dos seminários em Zollikon é para pensar o lugar da filosofia em relação à ciência, alertando que esta última, ao executar seus procedimentos, sem se dar conta, “fala em nome de uma antiga tradição”, a tradição filosófica. É nesse sentido que o filósofo – no seminário de 8 de julho de 1965 – convoca aqueles que se dedicam à profissão de ajudar pessoas psiquicamente enfermas a refletirem sobre onde estão situados historicamente. Daí se segue a necessidade de saber que, por trás da absolutização incondicional do progresso da ciência, está operando um destino antigo do homem europeu. Esse destino se refere aos modos como o ser foi pensando histórico-filosoficamente e aponta para a atual configuração do real enquanto objetividade, como a marca que caracteriza o cume dessa destinação¹⁴.

Diante de todos os desdobramentos das conquistas científicas em nosso cotidiano, diante de toda promoção de confortos e garantias oriundas de sua produção de conhecimentos, somos impelidos a perguntar: por que o filósofo, perante uma comunidade científica,

acentuou que a atual relação com a ciência, ao invés de parecer algo sóbrio, da ordem do rigor do conhecimento, aproxima-se, ou melhor, supera as superstições de povos primitivos? Não teria sido cáustico demais o tom heideggeriano?

Vale ressaltar que a veemência das afirmações heideggerianas tinha o nítido propósito de provocar um abalo no firme conhecimento que sustenta a prática profissional de seus ouvintes. Nada soaria mais ruidoso aos ouvidos de um cientista do que a comparação de sua postura em relação aos feitos de seu ofício com a de povos primitivos, pré-científicos. Acentuar isso significa demarcar que a eleição da ciência como a única via promotora da verdade tem um caráter de crença, “marcada por uma cegueira monstruosa” (HEIDEGGER, 2007, p. 139 (133)) e incapaz de perceber-se cega enquanto tal. Paradoxalmente cega devido ao excesso de pretensa iluminação racional, devido à ausência de suspeitas sobre si própria, a ciência se impõe como “a nova religião” (HEIDEGGER, 2007, p. 21 (45)). E Heidegger não se fatigava de dizer isso aos alunos com o claro intuito de desconserto. Estabelecido esse desconserto – grávido de profundas discussões filosóficas – conclamava-os a sair “do carnaval da idolatria”, a partir da germinação de uma reflexão que “precisa pensar de maneira histórica e abandonar a absolutização incondicional do progresso”. Ora, tal reflexão não equivale a um convite para a aniquilação da ciência, mas um convite para pensar o que a possibilita enquanto tal. Daí a necessidade de pensar, de maneira histórica, a construção do modo de proceder científico, os pressupostos que sustentam sua vigência e a óbvia impostura da ciência como a gestora da verdade. O “sair da idolatria” não sugere a repugnância às conquistas científicas ou o retorno ao rudimentarismo, antes, convoca para a educação do olhar rumo ao fundamento que possibilita essa destinação. Isso significa colocar a ciência em questão, a partir da filosofia. Não de qualquer filosofia, mas daquela que toma como tarefa o caminho regresso, rumo à origem fundante de onde tudo deriva, inclusive a ciência. Enquanto isso não for levado a cabo, disse o filósofo aos seus ouvintes, “nossos esforços neste seminário permanecerão sempre no meio do caminho” (HEIDEGGER, 2007, p. 123 (121)).

Sob pena de estancar a caminhada no meio do percurso, o empreendimento que se anunciou como necessário consistiu no estabelecimento de um diálogo, com a tradição filosófica, guiado

pela pergunta acerca dos modos como esta pensou e nomeou o ser. Essa é a pergunta heideggeriana por excelência, a questão mobilizadora da maneira como esse pensador se apropria e se atém à história da filosofia. Indagar sobre a origem do pensamento ocidental, tentar entender sua consolidação histórica, implica ater-se à força designativa dessa palavra arcaica e milenar. Mas, como efetuar isso perante pesquisadores das ciências dos fenômenos psíquicos? Seria de fato necessário se embrenhar pelos árduos caminhos da tradição filosófica, levantando questões tão abstratas, sendo que os problemas cotidianos dos alunos eram muito mais prementes? Que importante elo seria possível estabelecer entre o legado filosófico e a prática de uma ciência que versa sobre a saúde e o adoecer psíquico? Não seria contraproducente desviar o olhar desses psiquiatras para uma seara distante da vida prática? Qual a utilidade da indagação acerca do ser para o fomento da pesquisa científica? Enfim, qual a utilidade da filosofia, para a boa condução de uma prática psiquiátrica ou psicanalítica?

Em se tratando da filosofia de Heidegger, podemos dizer que estamos numa seara que não pleiteia aplicabilidade imediata na vida prática, que não se deixa contabilizar como instrumento de intervenção direta no real, logo, uma filosofia que não se arvora em ser produtora, por saber-se e afirmar-se indigente no âmbito geral das competências. Daí não se segue que essa filosofia, nem a filosofia como um todo, seja um pensamento trancado em livros seculares, disponíveis apenas para o manuseio de raros leitores, distante de todas as esferas da vida. Pensar que essa ausência de aplicabilidade, característica da filosofia, torna-a longínqua e inócua, faz parte do hegemônico olhar cientificista que elege a apresentação de resultados imediatos como a única forma de um pensamento fazer-se presente. Assim, com demasiada pressa, renega-se o pensamento não-científico ao segundo plano, ao plano das coisas suspeitas e carentes de rigor. Contudo, adverte Heidegger, não se pode analisar a filosofia segundo parâmetros “que servem para avaliar a utilidade das bicicletas ou o efeito dos banhos termais” (HEIDEGGER, 1976, p. 42)¹⁵. Isso equivale a dizer que a pergunta pela utilidade da filosofia é impertinente. Tanto quanto é superficial a simples alcunha de inutilidade; como se a filósofa fosse um projeto infrutífero, alojado para além da vida.

Ao reivindicar para a filosofia um tipo incomum de inutilidade, Heidegger adverte:

Todavia, o que é inútil pode ser, e justamente o inútil, uma força. O que desconhece toda ressonância imediata na prática de todos os dias pode estar em profunda consonância com o que propriamente acontece na História de um povo. Pode até ser uma pré-sonância (*Vorklang*) desses acontecimentos. [...] Isto é válido para a filosofia (HEIDEGGER, 1976, p. 39).

O que é válido para a filosofia não serve para o campo dos procedimentos metodológicos, que lidam com informações seguras e demonstráveis. Ora, essa pré-sonância (*Vorklang*) de que nos fala Heidegger – acentuando o caráter prévio do pensar filosófico – não comporta a segurança da verificação, antes lança-nos no espanto. A ciência, por sua vez, furta-se da tarefa de ater-se ao que é espantoso, rebela-se contra o intangível, contra o que não pode ser objetificado. Pretende que nada lhe escape. Poderíamos dizer que ela transita não apenas no plano das competências, como também no das apetências, visto seu apetite voraz em assegurar a planificação, o cálculo e a mensuração de seus objetos. Apetitosa e competente, a ciência pretende “dar à própria coisa a primeira e última palavra” (HEIDEGGER, 1977, p. 109 (36)). Já a filosofia, mais especificamente a de Heidegger, corre o perigo de embrenhar-se em um campo de investigação que pergunta pelo que garante à ciência a competência e a apetência para arvorar-se a instituir a última palavra sobre o que quer que seja. Em última instância, pergunta pelo que subjaz como fundamento para que a “objetividade” se apresente como a única forma de vigência da realidade. Assim, ao invés de oferecer-nos serviços e invenções que nos garantam conforto, a filosofia de Heidegger nos lança no desconforto de questionar a proveniência dos imperativos e pretensões científicas em ofertar aos homens, numa velocidade frenética, facilidades de todas as ordens. Isso não implica questionar este ou aquele objeto científico, sob pena de continuar a pressupor a objetividade como único modo de presentidade das “coisas”. Significa, sobretudo, perguntar pelo que possibilita o processo de objetificação do real e assegura seu progresso.

Caso se queira penetrar na radicalidade desse pensamento inútil e prenehe de potência, isto é, caso se queira caminhar com a filosofia rumo ao entendimento dessa nossa destinação histórica, deve-se abrir mão desse modo utilitarista de apreender tudo o que se intenta saber. Com a filosofia anunciada em Zollikon não se pode pretender

fomentar, nem acelerar o curso dos empreendimentos técnico-práticos. Tampouco atender à demanda por conceitos empacotados, prontos para a aplicabilidade. Não. Enquanto a ciência esmera-se em tornar familiar tudo o que insiste em escapar ao domínio do conhecimento, tudo o que teima em ser estranho ao campo do saber, a filosofia, por sua vez, devolve estranheza ao que é instituído como familiar, lança suspeita sobre o que parece consabido.

A filosofia partilhada com os cientistas suíços visou a devolver peso às coisas, torná-las menos palatáveis ao apetite científico¹⁶. Com essa filosofia não se alcançam provas, nem se pleiteia fazê-las. Pois, como anuncia Heidegger, o alcance da prova científica é, por demais, curto. Curto aqui não designa um alcance rasteiro, oriundo de uma pequena envergadura do saber; seria um grande contrasenso mitigar a extensão do conhecimento científico, visto que nos dispomos dele e de seus produtos nas mais variadas instâncias da vida. Quando Heidegger põe em xeque o alcance da prova científica, tem em mente denunciar que esta é capenga em profundidade, em questões de fundo, fundamentais.

O olhar para o fundamento não se alcança munindo-se de métodos seguros, mas renovando a milenar indagação acerca do ser. Essa retomada não consiste numa recapitulação historiográfica acerca do que cada filósofo afirmou sobre esse tema, , antes, numa relação de retorno a esse legado em busca das experiências originais que sustentam sua determinação¹⁷. Segundo Heidegger, as raízes mais profundas de nossa atualidade estão implantadas historicamente no modo como a tradição filosófica pensou o ser, em outras palavras, como fez metafísica. E, se hoje estamos sob o jugo do imperativo cientificista, isso se deve, como foi dito anteriormente, ao modo como foi germinado e consolidado esse processo histórico.

Diante das afirmações acima, podemos supor o grau de dificuldade vivenciado pelo grupo dos seminários suíços para adentrar no âmbito do pensar heideggeriano. Podemos imaginar o desconcerto possivelmente experienciado por alguns dos participantes dos seminários em Zollikon. Afinal, ao falar em pensamento sobre o ser, fundamento, metafísica, ontologia, tradição filosófica, imperativo cientificista, entre outros termos, Heidegger trouxe para as aulas um arsenal semântico estrangeiro ao campo de investigação daqueles cientistas dos fenômenos psíquicos¹⁸. Trata-se de um tipo de nomenclatura que põe em questão domínios supostamente conquistados, a saber, a objetividade

dos fenômenos, a força dos procedimentos metodológicos, a tranquila segurança de que a palavra “ser” seria um conceito a mais no rol dos conceitos filosóficos e, como tal, absolutamente distante de algum enlace com a ciência e com qualquer outra esfera da vida.

Não obstante a característica do perfil acadêmico dos participantes dos *Seminários de Zollikon*, notamos que Heidegger, em suas preleções, mesmo que de maneira menos expressa do que em *Ser e tempo* – implicou o modo como a tradição filosófica pensou o ser em relação a nossa história atual. O caminho que ele escolheu para explicitar tal ligação foi a análise histórico-filosófica dos conceitos de objeto e de processo de objetificação (*Vergegenständlichung*) do real, operacionalizado pela filosofia moderna. Observamos, nas atas dos seminários, a insistência heideggeriana em indicar a dívida que a ciência contraiu em relação à filosofia moderna, uma vez que a primeira se especializa e se desenvolve num território configurado pela segunda, cuja marca é a redução de *tudo que há* à condição de objeto disponível para um sujeito que se assenhora do real. Ao afirmar que “a objetividade (*Gegenständlichkeit*) é uma certa modificação da presença das *coisas*” (HEIDEGGER, 2007, p. 129 (126)), o filósofo visava a evidenciar que nem sempre o real esteve reduzido à condição de um fundo de reserva processável, nem sempre se configurou como objeto submetido à domesticação do sujeito. Fazer isso implicou trazer para o espaço de discussão a temática sobre os modos como o ser foi pensado ao longo da tradição filosófica e relacionar esse tema com o nosso destino atual. Dessa tarefa derivou o convite para pensar a origem da determinação do homem como sujeito e da redução do real à condição de objeto.

Na aula de 9 de julho de 1964, Heidegger indicou para os participantes a necessidade de “vislumbrar o ser”, insistindo, inclusive, em clarificar para os psiquiatras a diferença ontológica entre ser e ente. Esse vislumbre pleiteado por Heidegger foi cuidadosamente preparado, seguindo passos de um “ensinamento” que, ao invés de introduzir o tema a partir da perspectiva exclusivamente conceitual, sulcava as aulas com questões sobre assuntos cotidianos e colocava em suspeita afirmações aparentemente inquebrantáveis. Um exemplo desse modo de condução das aulas pode ser observado na preleção de 12 de março de 1965, na qual o professor debateu o cotidiano fenômeno de estar-junto a. Heidegger fez uma longa discussão sobre o modo como a Estação Central de Zurique poderia estar presente para

aqueles psiquiatras. Sendo assim, os convidou a abandonar o olhar meramente factual e a desconsiderar os conhecimentos psicológicos e fisiológicos previamente adquiridos, e solicitou que eles pensassem no tema. Acompanhamos na ata dessa aula o empenho heideggeriano em – a partir de exemplos sobre modos possíveis de relacionamento com a referida estação de trem – lançar desconfiança sobre a óbvia relação de estar junto a. Depois de indicar os diferentes modos de presentidade da Estação Central de Zurique, o filósofo diferenciou o estar junto do estar simplesmente presente, apontando que se os seus alunos podiam estar junto, de distintas formas, à estação de trem da capital suíça, os sapatos, por mais grudados que pudessem estar a uma porta, nunca poderiam estar junto a esta. Um sapato pode, em qualquer situação, estar simplesmente presente ao lado da porta. Os calçados, contudo, não podem estar junto à porta. Não porque seja factível mensurar uma distância de milímetros entre as duas coisas, mas porque o estar junto a implica, na perspectiva heideggeriana, estar aberto a. Tal abertura é prerrogativa exclusiva do homem, é um traço fundamental do ser humano. Os sapatos não estão e nem podem estar abertos para a porta, do mesmo modo que a porta não está presente para o sapato. O estar aberto para o que se faz presente é algo cativo apenas ao homem, entendido enquanto *Dasein*, enquanto ente privilegiado aberto ao ser. Com o intuito de acentuar essa característica de abertura do homem ao ser, Heidegger não se serviu de nomenclaturas que tradicionalmente são usadas para alcunhar o homem, quais sejam: sujeito, *ego cogito*, animal racional, consciência etc. Ao invés de utilizar categorias herdadas da metafísica, Heidegger nomeou o ser humano de *Dasein*, que literalmente significa ser-aí. Essa escolha se deve à pretensão de, numa só palavra, reunir

[...] tanto a relação do ser com a essência do homem, como também a referência fundamental do homem à abertura ('aí') do ser enquanto tal [...] (HEIDEGGER, 1977, p. 372 (58)).

Ao convidar os participantes dos seminários a reconhecerem que o nexos fundamental entre homem e ser é marcado pela compreensão ontológica, Heidegger insistiu em afirmar que essa compreensão não corresponde a uma atitude cognitiva, da ordem do entendimento¹⁹.

Podemos acompanhar, nas atas dos seminários, o empenho de Heidegger em apresentar aos alunos uma visão de homem não vedadora da metafísica moderna. A ênfase heideggeriana em relação ao seu modo inaugural de entender o homem consistiu em evidenciar que, ao concebê-lo enquanto *Dasein*, o pensamento operou um destronamento do sujeito racional, do sujeito da consciência. O que implica dizer que as relações objetivas, as relações de conhecimento e de predicação da realidade são apenas modos de ser do homem, mas não o modo mais fundamental. De início e na maioria das vezes, diz Heidegger (1995), o *Dasein* lida com os entes no modo da ocupação, quer dizer, como algo que serve para isso ou aquilo e que não é apreendido teórica ou objetivamente, mas a partir de sua serventia. Essa ocupação é pré-temática. Sendo assim, os entes que estão no mundo, ou seja, os entes intramundanos, encontram o homem, de início e na maioria das vezes, como entes à mão e não como objetos disponíveis à representação subjetiva. Isso significa dizer que as relações entre o *Dasein* e os entes intramundanos não se reduzem às relações de conhecimento estabelecidas entre o sujeito e o objeto²⁰.

Ao tentar introduzir temas filosóficos a partir de exemplos extraídos da vida costumeira, Heidegger conduziu, não sem dificuldade, os alunos para um campo do pensamento cuja meta era educar o olhar para ângulos insuspeitos para a ciência. A gama de conhecimentos oriundos de diversas correntes científicas, o número de saberes produzidos sobre o homem e suas enfermidades psíquicas, ao invés de ser absolutamente desvelador dos modos de ser do homem, talvez estivesse causando uma obstrução no caminho para uma visão mais aberta do fenômeno humano, tal como ele se mostra. Preocupado com o excesso de iluminação pretendido pela ciência, o filósofo ponderou:

[...] vivemos numa época estranha, singular e inquietante. Quanto mais a quantidade de informações aumenta de modo desenfreado, tanto mais decididamente se amplia o ofuscamento e a cegueira diante dos fenômenos (HEIDEGGER, 2007, p. 98 (102)).

Ao falar insistentemente de uma cegueira característica da ciência, Heidegger não intenta afirmar que essa forma de conhecimento nada vê. O que o filósofo almeja acentuar é que a ciência não se volta

para seu próprio fundamento, não problematiza os seus pressupostos, seus pactos ontológicos pré-jacentes. O que torna compreensível o esforço do professor para disseminar entre os alunos questões sobre o conceito de homem que está subjacente ao corpo teórico das ciências que representa. De que maneira a concepção de homem como sujeito, legada pela metafísica moderna, estaria presente no arcabouço de teorias do campo psíquico? Será que o postulado freudiano de um aparelho psíquico, com sua instância inconsciente, representaria uma ruptura com a filosofia moderna? Que conceito de corpo estaria subjacente às teorias da psicossomática? Será que a pressuposição de que o aparelho psíquico seria movido por forças pulsionais antagônicas não estaria a serviço de uma explicação mecanicista dos fenômenos humanos? Por ventura, a busca de explicações dinâmicas para fenômenos psíquicos não evidenciaria um pacto da psicanálise com a física? Qual o conceito de realidade que estaria subjacente à afirmação psiquiátrica sobre a alucinação esquizofrênica? Será que toda relação do homem com o mundo é direcionada a objetos, ainda que sejam objetos de desejo ou de investimento pulsional? Tais questões tocam a problemática levantada por Heidegger nos anos de preleções na Suíça. A reflexão sobre temas relativos às ciências dos fenômenos psíquicos não se concentrou no campo de seus resultados clínicos ou numa crítica à forma de condução dos tratamentos psicanalíticos ou psiquiátricos. O olhar de Heidegger não incidiu especificamente sobre a prática psicoterápica, mas sobre os pressupostos que subjazem às teorias e que, de certa forma, orientam a prática. Para construir uma ambiência pedagógica capaz de veicular essa forma de olhar, Heidegger não optou pelo caminho mais fácil. Sendo assim, reiteradas vezes conduziu discussões relativas a temas espinhosos de sua filosofia, tais como: a diferença ontológica entre ser e ente, a herança da filosofia moderna e o estabelecimento da relação sujeito-objeto como modo paradigmático de entender as relações do homem com o mundo, a história (*Geschichte*) do ser como um destino (*Geschick*). Heidegger não só apresentou a seus interlocutores uma semântica imprecisa e estrangeira ao fazer científico, como também enfatizou que, para a ciência, a “tentativa de pensar o ser parece arbitrária e ‘mística’” (HEIDEGGER, 2007, p. 21 (45), grifo do autor).

É considerada mística porque não está na ordem das urgências, dos resultados e não auxilia planificações e empreendimentos na realidade. Mas pensar o ser não seria, de fato, uma tarefa dispensável

por excesso de misticismo? Ora, por que não conduzir o pensamento para algo seguro e definível, ou seja, para os entes? Essas seriam perguntas factíveis de ser enunciadas por algum psiquiatra participante dos seminários suíços, que, diante da imprecisão acerca da dignidade de se recolocar a questão do ser, poderia sugerir a condução do pensamento para algo mais familiar: os entes. Assentado no terreno do objetivo conhecimento sobre os entes, esse aluno poderia solicitar a Heidegger uma maior demora sobre a região dos entes que cabe ao estudo operacionalizado pelas ciências dos fenômenos psíquicos, de modo que sua filosofia, ao invés de se embrenhar nos arcaísmos do legado milenar de uma tradição, versasse sobre temas pertinentes ao campo do conhecimento científico. Com isso, poder-se-ia otimizar os ensinamentos filosóficos, tomando-os como instrumentos iluminadores do que já, desde sempre, se oferece para a pesquisa: os entes. A filosofia poderia ser um aparato a serviço do avanço científico, de modo que os conceitos referentes ao homem, desenvolvidos pelo pensamento heideggeriano poderiam ser aplicados na vida prática, factual. Assim, o pensamento filosófico poderia assegurar uma clarificação para a ciência, avolumando suas chances de eficácia, ao invés de oferecer-lhe obstáculos expressos em perguntas e considerações pouco consistentes²¹.

Aparentemente as considerações acima parecem fecundas e plausíveis, entretanto, equivocam-se quanto à possibilidade de dissolver as tensões geradas entre as questões da filosofia heideggeriana e as demandas científicas, a partir de negociações acerca do papel da primeira. Não se trata aqui de chamar a filosofia para opinar, para mencionar “algo” mais sobre os entes disponíveis enquanto objetos. Repetimos, a filosofia não traz conforto, pois pergunta pelo que subjaz ao que confortavelmente a ciência toma como pressuposto: a objetividade. Não se pode atenuar o papel da filosofia, simplesmente chamando-a para dizer “algo” sobre o domínio de objetos, com o intuito de extrair dela alguma contribuição efetiva para o progresso sem fim da ciência. Não a filosofia de Heidegger. Isso porque todo questionamento que toma como garantido o domínio de objetos, por mais que pareça profundo, transitará sobre um solo que ele necessariamente não funda, apenas pressupõe e se dispõe.

Seria, então, o caso de voltar-se para os entes, de fazer uma pesquisa ôntica, sem atentar para o fato de que, em qualquer empreendimento científico, toma-se como pressuposto silente a

inabalável certeza de que os entes devem ser interpelados enquanto objetos? Seria o caso de não se perguntar de onde provém a certeza de que o comportamento científico, ao rumar ao encontro do ente, poderá abordá-lo a partir dessa configuração? Essa determinação do ente enquanto objeto – ponto de partida de todo conhecimento científico – seria um fato natural, que “nos caiu por acaso do céu”? (HEIDEGGER, 1976, p. 119)²².

Por entender que essa configuração do real em objetividade não caiu do céu, mas se constituiu histórico-filosoficamente e configurou-se como um legado do qual a ciência se serve, Heidegger visou a construir um caminho pedagógico capaz de lançar sementes de suspeita sobre o papel da ciência e sobre seus débitos em relação à filosofia. Se sua empreitada de uma década de debates e preleções foi exitosa em relação às demandas dos alunos suíços, não temos condições de decidir. Contudo, a partir da leitura sistemática da obra *Seminários de Zollikon*, podemos perceber o quão desafiador foi a tarefa de trazer temas filosóficos para ouvintes com um perfil extremamente diferente de seus costumeiros alunos da área de filosofia. Intentamos, com este artigo, menos problematizar se as teses expressas por Heidegger em relação à psiquiatria e a psicanálise se sustentam, do que indicar o empenho de pensador em construir um ambiente de diálogo capaz de conduzir o olhar dos cientistas para o fundamento.²³ Acreditamos que, nesses anos em Zollikon, o filósofo da Floresta Negra, não sem dificuldade, conseguiu conduzir uma experiência de ensino cuja marca consistiu em oferecer guarida para a suspeita filosófica.

NOTAS

¹ Para a obra *Seminários de Zollikon* usaremos, inicialmente, a paginação do original e, em seguida, apresentaremos a página da tradução brasileira, nas citações diretas correspondentes às obras, caso haja o registro de duas paginações.

² Ao falar em fundamento ontológico, Heidegger refere-se à concepção de ser que subjaz a determinada atividade científica. Num diálogo com Boss, em 17 de maio de 1965, Heidegger aprecia o termo base (*Grundlage*), tendo em vista o horizonte procedimental das ciências naturais, e afirma que este deve ser entendido como a “essência original, como aquilo em que repousa tudo o que é verificável”. Nesse diálogo ele acentua o caráter prévio do fundamento, como um pensamento sobre o ser que subjaz, na maioria das vezes de maneira silenciosa e não assumida, ao edifício científico cf. Heidegger, 2007, p. 243 (211).

³ Na aula de 11 de maio de 1965, Heidegger (2007, p. 97(102)) afirma: “A ciência se torna cega para aquilo que ela deve pressupor.”

- ⁴ Pode parecer estranho classificar a psiquiatria e até mesmo a psicanálise – que será alvo de impiedosas críticas heideggerianas – como ciência natural. Principalmente a segunda, cujo status de ciência é inclusive questionado por alguns autores. Contudo, estamos calcados na clara definição, feita por Heidegger, da psicanálise de Freud enquanto exemplar de ciência cujos pressupostos ontológicos são herdados da metafísica moderna. Sobre tais pressupostos se erguem as ciências naturais. Vale ressaltar que, em relação à psicanálise freudiana, Heidegger assevera que Freud, ao se servir de uma semântica oriunda da física, objetiva o homem, reduzindo-o a um aparelho psíquico submetido a leis causais. Na medida em que estrutura o psiquismo tal qual um aparelho dominado por um jogo de forças com equivalência físico-química (as pulsões), Freud, segundo Heidegger, interpreta os fenômenos humanos ancorando-se no mecanicismo (HEIDEGGER, 2007, p. 217 (192), 7 (36), 259 (222)). Sobre a caracterização da psicanálise como ciência natural ver também Loparic, 1999 e 2001 e Assoun, 1983.
- ⁵ Segundo o editor da obra *Seminários de Zollikon*, Merdard Boss (2001), o texto intitulado “Carta ao Amigo” foi escrito por ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger. Inicialmente foi publicado no *Neuer Zürcher Zeitung*, na página 5 do número 606. Boss reproduziu a carta no item “Palavra Final” da obra em comento.
- ⁶ No seminário de 1º de março de 1966, Heidegger, ao falar com os alunos sobre a natureza dos encontros em Zollikon, afirma que “*semen* é o nome em latim de semente. Talvez seja possível nestas seções espalhar sementes de reflexão que possam germinar aqui e ali.” (2007, p. 174(159)).
- ⁷ Em *Ser e tempo* Heidegger denuncia que os séculos de tradição filosófica produziram entulhos em torno da questão fundamental do pensamento, a questão do ser. Logo, para empreender a repetição de tal questão com a dignidade que a tarefa demanda, seria preciso abalar a rigidez do legado ontológico, “removendo os entulhos acumulados”. Aqui usamos essa expressão nesse sentido, porém referindo-nos às ciências, cf. Heidegger, 1995, §6.
- ⁸ Heidegger, no § 6 de *Ser e tempo* nos fala da tarefa de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional. Contudo, destruição, neste contexto não tem o caráter de um aniquilamento deste legado, trata-se de uma desconstrução que remete os termos à origem, eliminando os sentidos derivados que encobrem seu sentido primordial. A destruição implica a busca pela certidão de nascimento dos termos (HEIDEGGER, 1995).
- ⁹ Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger reforça que o pensar moderno impõe como único modo de presentidade das coisas: a objetividade (*Objektivität*). E a ciência moderna, herdeira e “cria” deste pensamento, transita num “território” assim instituído. Segundo este “território”, “a presença a partir de si mesma de uma coisa é entendida pela sua possibilidade de representação através de um sujeito.” Para Heidegger, tal experiência “só existe a partir de Descartes, isto é, desde que o homem alçou a condição de sujeito” (Heidegger, 2007, p. 129 (126)). O que, por sua vez, se apresenta e se opõe ao sujeito é denominado objeto. Vale ressaltar aqui, em traços largos, que Heidegger intenta desnudar aos participantes dos seminários o fato de que esta configuração não é algo natural, desde sempre imperante, mas uma destinação histórica que remonta aos primórdios da filosofia.
- ¹⁰ Os termos “realidade” (*Wirklichkeit*) e “real” (*wirklich*) são abordados por Heidegger não apenas no sentido etimológico, como também no histórico-filosófico. Em *Ciência e pensamento do sentido*, o autor realça a raiz etimológica da palavra *wirklich*, remetendo-a ao sentido de “operar”, do verbo *wirken*, entendido como “trazer e levar à vigência”. Esse sentido invoca um “modo de o real se realizar, de o vigente estar

em vigor” e remete, lembra o autor, à raiz indo-europeia *uerg* de onde provém a palavra alemã *Werk* (obra) e do grego *ergon*. Contudo, os romanos pensam a palavra grega *ergon* a partir da *operatio*, entendida como uma *actio*. Assim, “o vigente numa vigência aparece então como resultado de uma *operatio*.” Isso implica, para Heidegger, na histórica redução do real, ao que é “sucedido, tanto no sentido do que aconteceu, como no sentido do que tem êxito”, ou seja, o real passa a aparecer à luz da causalidade. Por fim, na Idade Moderna esta palavra assume o sentido de “certo”, expressando que se algo é real, é certo, é seguro. Aqui não se trata de um capricho semântico, mas de uma mudança histórica na consolidação de que o que é vigente se opõe ao que é incerto e aparente. O cume desta forma de abordar o real é, para Heidegger, a sua redução a um objeto representado por um sujeito pensante. Desse modo, “o real se propõe em efeitos e resultados. O efeito faz com que o vigente tenha alcançado uma estabilidade e assim venha ao encontro e de encontro. O real se mostra, então, como ob-jeto (*Gegen-stand*)” (HEIDEGGER, 2002a, p.43, 44). Essa análise heideggeriana é retomada na obra *Seminários de Zollikon*, especificamente quando o filósofo critica Freud. Heidegger enuncia: “só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas, na opinião de Freud” (2007, p. 7 (36)).

- ¹¹ Conferir os desenvolvimentos desse argumento em Ribeiro, 2008.
- ¹² HEIDEGGER, 2004. Em *O que significa pensar?*, Heidegger afirma que a ciência não pensa! Contudo, aponta que, para a ciência, *não pensar* não é uma deficiência e, sim, uma vantagem que lhe assegura a possibilidade de introduzir-se num determinado domínio de objetos e aí instalar-se, enquanto pesquisa (HEIDEGGER, 2002b).
- ¹³ Sobre esse assunto, conferir Heidegger, 1992, p. 21.
- ¹⁴ Para Heidegger, a história dos modos como a filosofia se ateve ao ser determina nossa maneira de compreensão da realidade, nosso modo de doar sentido às coisas, independente de nosso contato intelectual com os textos dessa tradição. Essa história (*Geschichte*), como um destino (*Geschick*), determina os nossos modos de interpelar o real. O modo consolidado em nossa época reduz o real a uma objetividade processável. Sobre esse legado filosófico – metafísico – a ciência e a técnica moderna se ergueram e se consolidaram (RIBEIRO, 2009). Segundo Heidegger (2004), essa destinação começou a ser germinada com Platão e solidificada com o pensamento cartesiano, na medida em que essa forma de pensar “imobilizou decididamente” o ente na objetividade e estabeleceu a verdade como correção da representação.
- ¹⁵ Em *O que é Metafísica?*, Heidegger afirma: “A filosofia jamais pode ser medida pelo padrão da idéia da ciência” (1977, p. 121 (44)).
- ¹⁶ Vale trazer aqui uma esclarecedora passagem de *Introdução à Metafísica*: “A própria essência da filosofia não faz com que as coisas se tornem mais fáceis, mas antes mais difíceis. [...] Pois o agravamento (*Erschwerung*) da existência histórica e com isso no fundo do Ser simplesmente constitui o sentido autêntico do seu esforço. Esse agravamento restitui às coisas, ao ente, o seu peso (o ser). [...] Porque o agravamento constitui uma das condições essenciais e fundamentais para o surgimento de tudo que é grandioso, em cujo número encontramos, antes de tudo, o destino e as obras de um povo histórico” (HEIDEGGER, 1976, p. 42).
- ¹⁷ Estamos aqui falando das concepções de ser na história da filosofia. É evidente que o tema exige um tratamento pormenorizado, o que não caberia no escopo deste artigo. Porém, cabe ressaltar que, para Heidegger, perguntar pela forma como a filosofia pensa o ser não implica um resgate formal dos conceitos passados, como se estes estivessem expostos na “galeria histórica dos conceitos” e fossem algo que não vigorasse mais no âmbito do pensamento contemporâneo. Essa é a perspectiva

- historiográfica, cuja tarefa se restringiria ao levantamento de dados registrados acerca desse conceito. Entretanto, por entender que os modos como o ser foi pensado não são da ordem do passado resoluto, mas, ao contrário, guiam nossa forma não só de compreender o tema, como, também, nosso próprio modo de lidar com a realidade, Heidegger afirma que não se trata, então, de fazer “uma computação historiográfica de diferentes concepções” de ser, mas de perguntar “como o ser se atém a nós e em que pé nos encontramos hoje com o ser” (HEIDEGGER, 1998, p. 118).
- ¹⁸ Boss afirma que “a maioria das questões de Martin Heidegger nunca tinham encontrado os médicos formados em ciências naturais, enquanto questões. Muitos participantes pareciam até mesmo chocados e indignados com o fato de alguém se permitir colocar tais questões” (HEIDEGGER, 2007, p.XIV (13)).
- ¹⁹ Ao falar que o *Dasein* compreende ser, Heidegger não usa o termo compreensão como um modo possível de esclarecimento. Esse fenômeno é concebido ontologicamente como um modo fundamental do ser do homem que, como abertura de possibilidades, projeta esse ente para o seu poder-ser-no-mundo, compreensão não como atitude intelectual, que visa a uma elaboração teórica de um enunciado que objetive o conceito de ser cf. Heidegger, 1995, § 31.
- ²⁰ Emmanuel Lévinas (2001) afirma que, na medida em que a compreensão ontológica de ser não é uma faculdade cognitiva a que o homem, ocasionalmente, recorre para tomar conhecimento de suas possibilidades de ação, a distinção entre *sujeito que representa* e *objeto representado* já não pode ser estabelecida como o elemento mais genuíno da relação do homem com o mundo, de modo que o puro aferir objetivante passa a ser visto como uma atividade derivada e não fundante da existência humana. Conferir, também, Heidegger, 1995, §13.
- ²¹ Essas conjecturas, mesmo que pareçam caricatas, podem, em alguns aspectos, se aproximar do modo como a ciência moderna se porta diante da filosofia, mitigando sua função, ou ainda, não reconhecendo o tributo que lhe deve. Por outro lado, lembremos que, na modernidade, a própria filosofia passa a estar na esteira das ciências, impondo-se a mesma condição de produzir conhecimentos seguros, pois, como adverte Heidegger, “não ser ciência é considerado uma deficiência que é identificada com a falta de cientificidade” (HEIDEGGER, 1996, p. 315). Tais conjecturas também nos fazem lembrar a confusa apropriação de alguns psiquiatras em relação a conceitos heideggerianos, aplicando-os diretamente aos fenômenos da clínica, deturpando ou desprezando a cardeal tarefa ontológica de sua filosofia, cuja analítica do *Dasein* cumpre a função de fio condutor, de passo preparatório. Tomemos como exemplo a *daseinsanálise* psiquiátrica de Ludwig Binswanger, que aborda o *Dasein* enquanto sujeito e aplica – sem maiores considerações ontológicas – os resultados da analítica existencial desse ente no campo ôntico-factual (clínica). Para Loparic (2002), esse equívoco de Binswanger edifica-se sobre a desconsideração de que a análise heideggeriana do homem “serve-se tão somente para a determinação da compreensão do ser”, serve como tarefa prévia à colocação dessa questão cardeal de sua filosofia, cf. Loparic, 2002. Sobre a crítica de Heidegger à forma equivocada como alguns psiquiatras – em particular, Blamkenburg, Häfner e Binswanger – se atém ao seu pensamento, ver os diálogos com Boss (1961-1972) *in* Heidegger, 2007.
- ²² Em *Que é uma coisa?* Heidegger questiona o fato de tomarmos como natural a compreensão de “coisa” como suporte de atributos, apontando para o quanto assumir esta suposta “naturalidade” dos fatos encurta o esforço de um pensar histórico (HEIDEGGER, 1992).
- ²³ Em outros trabalhos analisamos algumas teses heideggerianas sobre a psicanálise e indicamos os fundamentos da argumentação do filósofo (RIBEIRO, 2006, 2008, 2009).

Referências

ASSOUN, P.-L. **Introdução à epistemologia freudiana**. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Parte 1.

_____. **Sobre o humanismo**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1996.

_____. L'époque des conceptions du monde . In : _____. **Chemins qui ne mènent nulle part**. Traduit Wolfgang Brokmmeier. Paris : Gallimar, Nouvelle édition, 2004.

_____. **Zollikoner Seminare**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

_____. **Seminários de Zollikon**. Tradução Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Was ist Metaphysik? In: _____. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. GA Band 9.

HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: _____. **Conferências e escritos**. Tradução Ernildo Stein. São Paulo. Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. **Introdução à Metafísica**. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1976.

_____. **Que é uma coisa?** Tradução Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Heráclito**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: **Ensaio e conferências**. Tradução Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. O que significa pensar? In: _____. **Ensaio e conferências**. Tradução Emanuel C. Leão, Gilvan Fogel e Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002b.

LEVINAS, E. **En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger**. [S.l.]: Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.

LOPARIC, Z. Além do inconsciente – sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise. **Natureza Humana – Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise**, São Paulo, v. 3, n 1, p. 91-140, jan./ jun. 2001.

_____. O conceito de Trieb (pulsão) na psicanálise e na filosofia. In: Machado, J. (org.). **Filosofia e Psicanálise: um diálogo**. Porto Alegre: EDI-PUCRS. 1999.

LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? In: **Natureza Humana – Revista de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 383-413, jul./dez. 2002.

RIBEIRO, C. V. A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação. **Natureza Humana – Revista de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, v. 8, p. 1, out. 2006. Especial 2.

_____. Freud se encaixaria no rol dos operários (*Handwerker*) das ciências naturais? Considerações heideggerianas acerca da psicanálise freudiana. **Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, Vitória da Conquista, n.10, p. [sem informação], jan./jul. 2008.

_____. O falso-self prodigioso e a era da técnica: um diálogo possível entre D. W. Winnicott e Martin Heidegger. **Ideação**, Feira de Santana, ano 13, v. 1, n. 22, p. 171-205, 2009. Semestre 1.

Recebido em: 3 de maio de 2012.

Aprovado em: 10 de julho de 2012.

