

## Extensão fenomenológica dos conceitos de saúde e enfermidade em Heidegger

Phenomenological extension  
of Heidegger's concepts of health and illness

Roberto Passos Nogueira<sup>1</sup>

**Abstract** *In the Zollikon seminars Heidegger gave an extraordinary contribution to the phenomenological study of health and disease. Throughout his life, this was the only chance the philosopher had to deal in depth with these questions. Disease was then determined as an ontological privation of health. Heidegger, however, did not develop an explicit concept of health. The author intends to develop to their full consequences some theses expounded in these seminars taking as reference two determinations then sketched: the essence of human health is identical with Dasein's unfolding essence in its opening to being; any disease is a "limitation of the possibility of living".*  
**Key words** *Heidegger; Analytics of Dasein, Phenomenology of health*

**Resumo** *Heidegger deu uma extraordinária contribuição ao estudo fenomenológico da saúde e da enfermidade nos seminários de Zollikon, a única oportunidade, ao longo de sua vida, em que o filósofo pôde tratar com profundidade dessas questões. Aí a enfermidade foi ontologicamente determinada como sendo uma privação da saúde. Contudo, Heidegger não desenvolveu explicitamente o conceito de saúde. O autor busca extrair consequências fenomenológicas das teses expostas nesses seminários a partir de duas determinações aí esboçadas: a essência da saúde humana é a própria essência extática do Dasein em sua abertura ao ser; toda enfermidade é uma "limitação da possibilidade de viver".*  
**Palavras-chave** *Heidegger, Analítica do Dasein, Fenomenologia da saúde*

<sup>1</sup>Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. SBS, Quadra 1, Ed. BNDES, sala 1.420, Asa Norte. 70776-900 Brasília DF. roberto.nogueira@ipea.gov.br

## A enfermidade como privação

Numa de suas exposições nos seminários de Zollikon, Heidegger<sup>1,2</sup> afirma que a enfermidade deve ser entendida mediante o conceito de privação, transmitido pela tradição metafísica desde Platão e Aristóteles. A privação (*steresis*, em grego) constitui-se numa negação estabelecida através de uma afirmação implícita de algo que falta. No caso da enfermidade, é sempre mantida uma relação de pertinência essencial à saúde. A enfermidade não é a ausência da saúde, mas é um modo de existir em que a saúde faz falta. A pessoa enferma tem necessidade de saúde, ou seja, carece de saúde: ***A pessoa enferma é não-sadia. O estar-saudável, o estar-bem, o encontrar-se bem não está simplesmente ausente, mas está perturbado. A enfermidade não é a pura negação do estado psicossomático de saúde. A enfermidade é uma privação. Toda privação implica a pertinência essencial de algo ao que lhe faz falta, do que tem necessidade***<sup>1</sup> (devido a algumas incorreções da tradução brasileira dos Seminários de Zollikon, para citações desta obra baseio-me aqui na versão americana).

Nesse sentido, a privação é um fenômeno ontológico que jamais pode ser compreendido com base nas categorias da lógica formal. Heidegger fornece alguns exemplos extraídos do mundo físico: a sombra é a privação de luz; o frio é a privação de calor; o repouso é a privação do movimento. Evidentemente, esses exemplos têm pouca utilidade para uma análise ontológica da saúde humana. A razão se radica num dos pressupostos da analítica existencial do Dasein: este ente especial que nós mesmos somos não é passível de interpretação através de um ente simplesmente dado. O Dasein não se entende a si mesmo nem pode ser analisado como se fosse a propriedade de um ente dado na efetividade (*Wirklichkeit*), mas somente pela possibilidade que ele mesmo é a cada momento: ***Dasein ist je seine Möglichkeit und es »hat« sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes*** – O Dasein é a cada vez sua possibilidade e jamais a tem somente como uma propriedade dada<sup>3</sup>. Como ente, o Dasein se determina a partir de uma possibilidade, e nessa possibilidade já se compreende a si mesmo de algum modo. Heidegger agrega que este é o sentido formal da constituição do Dasein.

Em conversação com Medard Boss, Heidegger<sup>1</sup> recomenda que, no plano da interpretação existencial do Dasein, dever ser empregado o termo potencialidade de ser (*Seinkönnen*) no lugar de possibilidade (*Möglichkeit*), para que fique bem demarcado um afastamento em rela-

ção à metafísica tradicional. Como se sabe, para a metafísica, um dos modos de ser dos entes é a possibilidade: por exemplo, a madeira (ou a árvore) é a possibilidade de ser mesa. Mas, nesses casos, a possibilidade se esgota na medida em que é realizada. Em contraposição, o Dasein sempre se mantém como potencialidade de ser<sup>1</sup>; a tradução brasileira usa poder-ser para traduzir *Seinkönnen*, quer atue ou não de acordo com tal potencialidade.

O que se depreende a partir da análise de Heidegger nos seminários de Zollikon<sup>1</sup> é que a enfermidade deve ser analisada fenomenologicamente como um modo de privação, mas sempre no sentido de privação da potencialidade de ser do Dasein. A enfermidade é um modo de carecer do Dasein em que ele se compreende como estando numa falta de alternativas de poder-ser. Portanto, ele tem sempre a compreensão pré-ontológica da privação.

Essa interpretação rompe em definitivo com a base cartesiana da medicina moderna em que a enfermidade é entendida a partir de uma *res extensa* (o corpo físico) e analisada através das modificações de seus constituintes anatômicos, fisiológicos, bioquímicos etc. O corpo e suas mudanças patológicas são apenas uma das inúmeras bases para que o Dasein se compreenda em privação da saúde, sendo sempre essas bases determinadas pelos modos de ser do Dasein.

Mas em nenhum momento dos seminários de Zollikon Heidegger<sup>1</sup> expõe uma determinação rigorosa do que seja a saúde. Isto acaba por comprometer a própria consistência do conjunto das análises fenomenológicas ali realizadas. Com efeito, o que pode significar o conceito de enfermidade como privação da saúde se não é feita uma determinação ontológica adequada do que é a saúde? A relação entre os conceitos de saúde e de enfermidade, de um lado, e o conceito de potencialidade de ser, de outro, não foi devidamente esclarecida.

Essas omissões, contudo, são perfeitamente compreensíveis. O filósofo se impôs o encargo de pensar a saúde e a enfermidade num período tardio de sua carreira, em encontros esporádicos para os quais não chegou a escrever um texto-base extenso e sistemático como acontecera em inúmeros seminários anteriores, de caráter propriamente acadêmico. Os de Zollikon constituem uma exceção entre seus seminários, já que aconteceram basicamente em virtude do vínculo de amizade que ele mantinha com Medard Boss. Mais decisivo, entretanto, é o fato de que Heidegger tinha um interesse de toda a vida voltado para as

questões mais gerais da ontologia. De acordo com suas próprias definições, as questões da saúde pertencem a uma “ontologia regional” e deveriam ser abordadas no âmbito de uma disciplina ainda inédita, a antropologia filosófica do normal e do patológico. Ele esperava, para o futuro, que houvesse o desenvolvimento não só dessa nova disciplina filosófica como também que fossem realizadas sistematizações científicas consentâneas com os fundamentos de sua ontologia<sup>4</sup>.

A intenção deste artigo é retirar certas consequências analíticas (que denomino de extensões fenomenológicas) a partir de duas determinações esboçadas por Heidegger: (1) a essência da saúde humana é a própria essência extática do Dasein em sua abertura ao ser; (2) toda enfermidade é restritiva da liberdade do Dasein, é uma “limitação da possibilidade de viver”.

### A essência extática do Dasein

É preciso recordar sumariamente aquilo que Heidegger manteve como premissa ontológica fundamental a partir do início dos anos 1930: a abertura ao ser que se dá ao Dasein. Aqui, não pretendo me deter nos conceitos muito sutis, mas correlatos, de clareira (*Lichtung*) e de evento de apropriação (*Ereignis*). Para os fins de uma determinação preliminar da saúde, creio que basta ter em vista o conceito de abertura (*Offenheit*). Cito a partir de um texto pouco conhecido, *A essência da verdade*, que se originou de um seminário dado na Universidade de Freiburg em 1931-2 e que tem, como um dos seus temas, o mito da caverna de Platão: ***O homem é o ser que entende o ser e existe com base nesse entendimento, isto é, entre outras coisas, comporta-se diante dos entes como aquilo que é des-coberto. Existir e Dasein não são usados aqui num sentido vago e desvanecido para significar um acontecer e o estar presente, mas num sentido bem definido e adequadamente fundado. Ex-istir e ex-istente: erguer-se acima de si mesmo em direção ao des-cobrimto, estar entregue aos entes em sua totalidade, e, assim, ao confronto de si próprio com os entes, não fechado em si como as plantas, não restrito ao seu ambiente como os animais, não ocorrendo simplesmente como uma pedra***<sup>5</sup>.

A essência (*Wesen*) do homem tem sempre esse caráter ex-tático, palavra que busca dar a ideia de uma potencialidade de ser além de si mesmo, de projetar-se no espaço e na temporalidade que o Dasein abre para si. Não haveria essa abertura se o homem não fosse um ser do-

tado de linguagem, com sua habilidade de distinguir o que “é” um ente como tal (uma mesa, um livro), mas não de uma maneira individual, para cada coisa, como se a des-coberta do ente resultasse de uma investigação. A abertura, na compreensão do que os entes “são”, está desde sempre dirigida à totalidade do mundo.

O homem tem mundo como formador de mundo, diz Heidegger<sup>1</sup> em ***Conceitos fundamentais da metafísica***. Heidegger faz uma revisão detalhada e crítica da literatura científica de sua época nos campos da biologia e da zoologia que ainda nos surpreende por sua atualidade. Leva a cabo um tratamento filosófico de temas específicos e inéditos, tais como órgãos, sistemas orgânicos e conduta animal. Nessa obra é desenvolvida com grande profundidade a diferenciação de estatuto ontológico entre o homem, os animais e uma pedra, brevemente referida na citação feita, estabelecendo sinteticamente três determinações do estatuto ontológico desses entes<sup>6</sup>:

- (1) a pedra (qualquer ente puramente material) é desprovida de mundo;
- (2) o animal é pobre no mundo;
- (3) o homem é formador de mundo.

Aqui, “formador de mundo” é um conceito que nada tem a ver com a conhecida tese de Marx em *O capital* de que o homem é um animal que trabalha com base na antevisão da finalidade de sua atividade. Formar quer dizer trazer os entes do mundo à manifestação, à presença; mas, como precondição, há o trazer-se a si mesmo à manifestação pela resoluta auto-des-coberta do Dasein. Esta auto-des-coberta ocorre em referência ao Da do Dasein, no estar-em um mundo, como ser lançado à sua própria responsabilidade. Em meio à manifestação dos entes, o Dasein, pela resoluta abertura de si mesmo, compreende-se como sendo sua potencialidade de ser e se faz livre a si mesmo com tal compreensão. Esse resoluta abrir-se para si é o momento da visão (*Augenblick*).

A abertura para o ser e para si mesmo no Da do Dasein não é só um trunfo, mas um grande perigo, como relembra Heidegger quando menciona a possibilidade de o Dasein se perder numa condição de privação, que é sempre restritiva de sua liberdade. Isso tudo tem a ver com sua “vulnerabilidade”, palavra que Heidegger não usa, mas que se acerca do sentido metafísico da palavra finitude: ***O Dasein está diante de possibilidades que ele não antevê. É sujeito a mudanças que não conhece. Move-se constantemente numa condição sobre a qual não tem domínio***<sup>6</sup>.

O homem, em sua essência extática, tem o mundo em plenitude. Sua potencialidade de ser

não encontra limitação nem no espaço nem no tempo, os quais, na verdade, são “abertos” pelo próprio Dasein. Ele pode se fazer corporalmente presente aqui enquanto também está presente ao que está lá, num local distante para onde se dirige. Pode compreender o que é e o que foi, à luz de sua potencialidade de ser, que está sempre voltada para o que ainda lhe advirá, ou seja, para o futuro. O animal, ao contrário, está limitado às possibilidades dadas em seu próprio ambiente e, portanto, aos estímulos que dele recebe. É cativo de um círculo de estímulos que se desencadeiam restritamente a partir do ambiente e que o levam a suas formas de conduta peculiares. Não há como imaginar que o animal tenha qualquer sentido da temporalidade que é o constituinte existencial axial do Dasein. Em resumo, Heidegger repete exaustivamente: o animal é pobre no mundo. Já a pedra é diferente desses outros dois entes, porque simplesmente não tem mundo.

Esse esquema interpretativo que Heidegger<sup>1</sup> adota para comparar o estatuto peculiar do homem em face do animal e do ente material funda-se numa escala qualitativa da possibilidade de abertura. É só no Dasein do homem que a abertura impera, o que implica que está sujeita a fechamento como um fenômeno de privação mais ou menos duradouro. Enquanto o animal responde a estímulos, o homem se expressa diante da totalidade dos entes por seu comportamento, que é seu modo particular de responder livremente às demandas do mundo. O animal move-se em pobreza no mundo, porque sua forma de ser se expressa numa conduta que não é um modo de ser livre, já que é sempre “tomado” pelos estímulos que vêm do seu ambiente. Ao animal é dada apenas uma abertura bastante limitada, própria de uma catividade. Quanto à pedra não cabe falar de qualquer tipo de abertura, ela não exhibe abertura, está fechada em si mesma. A pedra é o exato oposto do ser do homem, enquanto o animal ainda é comparável ao homem por meio de um modo de abertura que, neste caso, precisa ser analisado do ponto de vista ontológico como privação. O conceito de “abertura em catividade”, com o qual Heidegger se refere ao estatuto ontológico do animal, traduz o modo de ser que é peculiar a tal privação. Esta ideia pode parecer antropocêntrica para certas correntes filosóficas, mas é coerente com o pressuposto em cuja base Heidegger construiu sua ontologia: todos os demais entes ganham seu sentido quando comparados com a plena abertura que impera na essência do Dasein.

Em *Conceitos fundamentais da metafísica*, ao empreender uma longa discussão de temas da

biologia e da zoologia, Heidegger cumpriu parcialmente com certos requisitos preliminares acerca do estudo da vida que ele havia exposto em *Ser e tempo*<sup>7</sup>. Ele diz aí que a vida é um modo de ser ao qual somente se pode ter acesso por intermédio daquilo que é característico do Dasein e que a investigação da ontologia da vida deve ser conduzida pela via de uma interpretação “privativa” em relação ao modo de ser do Dasein. É assim que se chega a uma determinação do que seria o “mero viver”. Contudo, o Dasein em si mesmo jamais pode ser interpretado dessa maneira, como vida, na medida em que vida não é um conceito ontologicamente determinado. Esse é um tipo de crítica que ele dirigiu de forma recorrente particularmente a Dilthey e Nietzsche, autores pelos quais nutria admiração. Em relação a Nietzsche, parecia-lhe de todo inapropriado tentar erigir posições ontológicas com fundamento em material retirado da fisiologia e da biologia, porque cabe à filosofia fornecer fundamentos para a ciência e não ao revés<sup>8</sup>.

A medicina moderna, apelando para os critérios das ciências naturais, leva a vantagem de poder falar da saúde e da enfermidade como se não dispusesse de nenhum ponto de vista ontológico para defender seus posicionamentos, ou seja, como se constituísse uma pura sistematização de fatos evidentes. René Leriche afirmou que a saúde é *la vie dans le silence des organes* (a vida no silêncio dos órgãos). A despeito de empregar uma metáfora inventiva, Leriche apenas ratificou o ponto de vista da ontologia cartesiana: há saúde como vida sempre que os órgãos não emitem sinais de mudança patológica, detectáveis e mensuráveis pela medicina. De sua parte, Georges Canguilhem<sup>9</sup> fala da saúde e da enfermidade como diferentes modos de andar a vida. A enfermidade é apenas um modo relativamente desvalorizado de andar a vida<sup>9</sup>. Também Canguilhem<sup>9</sup> se deixa levar pela tendência criticada por Heidegger, introduzindo o conceito de vida de forma *a priori* e a-teórica. Deve ser dito que essa compreensão não logra caracterizar o que a saúde humana tem de peculiar, porque certamente o animal também tem suas enfermidades como modos diferentes de andar a vida.

Sem sombra de dúvida, a vida é mais tenaz e mais resistente que o Dasein. A vida continua a andar em situações extremas, em que o Dasein já se fechou para si e para o mundo. É o que acontece, por exemplo, nos estados comatosos profundos, que podem ser definidos como “mera vida” e que a medicina denomina de estados vegetativos. Por sua vez, muitos pacientes em situação grave

do chamado mal de Alzheimer podem apresentar um perfeito silêncio da vida nos seus órgãos, mas já nada ou quase nada compreendem de si e do mundo; são privados, inclusive, da ligação essencial do Dasein com a temporalidade.

A despeito da firme posição defendida pela religião cristã quanto à sacralidade da vida, é preciso dizer que há algo mais precioso que a própria vida. O dom mais precioso é o apanágio da abertura ao ser. A saúde do homem radica-se não na vida, nem nos órgãos físicos, nem sequer na mente, considerada como ente interno racional que guia o homem. A saúde humana, portanto, não é um estado, nem uma condição que se encontra e se mede na efetividade dos sinais, sintomas e alterações bioquímicas do corpo. A saúde humana é diferente da saúde animal porque ela é a própria essência extática do Dasein. Sendo lançado ao mundo, o Dasein projeta-se sempre em suas potencialidade de ser; mas, como lembra Heidegger em *Ser e tempo*<sup>7</sup>, o Dasein pode se fechar diante dessas potencialidades e até perdê-las por completo. O Dasein pode ser privado de sua abertura, enquanto a vida e o sistema de órgãos do corpo físico continuam em sua marcha tenaz.

### Toda enfermidade é restritiva da liberdade humana

É ao tratar da esquizofrenia que Heidegger deixa claro como a privação da saúde deve ser sempre referida a uma potencialidade de ser do Dasein. A esquizofrenia não é uma enfermidade qualquer: é uma privação da essência extática do homem, ou seja, da abertura do Dasein para o ser, o seu estar-aberto-para (*offenstehen für*). O Dasein está aberto para tudo o que vem à presença, ou seja, para a totalidade dos entes do mundo e para sua própria presença. A esquizofrenia se apresenta como uma privação desse modo essencial de ser; aqui a abertura aparece modificada para uma “falta de contato”<sup>1</sup>. O esquizofrênico comporta-se em seu ser-no-mundo como alguém privado de abertura; por outras palavras, alguém que se encontra fechado. Contudo, no comportamento do esquizofrênico, a abertura não desaparece, mas se mostra em privação. Mesmo sofrendo de uma privação, o esquizofrênico “é” ainda sua potencialidade de ser aberto para o mundo e precisa dessa abertura.

Para compreender a esquizofrenia ou qualquer outra enfermidade, não devemos ir em busca de suas “causas” na infância ou em qualquer outro tempo e lugar. O comportamento do Dasein

responde aos motivos que se lhe apresentam na cotidianidade e não é o resultado de um operar de fatores causais. O motivo é uma resposta livremente dada, um “mover-se diante de”, que se dá com base na compreensão que o Dasein tem do mundo e de si mesmo.

Tal pressuposto rompe outro elo que a medicina mantém usualmente com a ontologia cartesiana, o causalismo, que foi transposto a partir das ciências naturais. O Dasein é livre justamente por ser sempre sua potencialidade de ser, porque habita a “clareira do ser”; está aberto em sua essência à compreensão dos entes do mundo em sua totalidade e à compreensão de si mesmo: ***A liberdade é a condição da manifestação dos entes, do entendimento do ser. A causalidade, contudo, é apenas uma determinação ontológica entre outras. O problema da causalidade está fundado na liberdade e não vice-versa***<sup>10</sup>.

Mesmo numa condição privativa, como a da esquizofrenia ou outra qualquer, ainda vigora esse existencial transcendente que é a liberdade humana, apesar de a enfermidade a limitar em sua amplitude. Em definitivo, o homem não é natureza, submetido a uma cadeia de causas. Tampouco o corpo humano pode se visto como natureza: ***O corpo humano não é pura natureza nem no seu modo imediatamente dado nem em seu modo de ser. Está suspenso como se fosse uma via de passagem entre um e outro, entre seu pico e seu abismo, como um lugar aberto de morada para ambos, mas nunca está fechado para si mesmo, nunca está na maneira da pura natureza, à qual completamente falta um eu. O corpo pertence ao Dasein do homem. (...) A corporeidade do homem, contudo, não é natureza, nem mesmo quando atormenta o homem, deixando-o sem poder ou sem seu fundamento***<sup>5</sup>.

Assevera Heidegger que a essencial abertura humana para o ser contempla várias possibilidades de privação, que são também possibilidades de fechamento. Por exemplo, quando estamos absortos de “corpo e alma” na execução de uma tarefa, há um fechamento do nosso Dasein e deixamos de perceber muito do que acontece no nosso ambiente físico e prestamos pouca atenção às outras pessoas ao redor<sup>1</sup>. Outra possibilidade de modificação ôntica da abertura é a que se dá como “falta de contato”, condição peculiar à esquizofrenia. A privação que se constata na esquizofrenia é um fechamento do Dasein com características bem especiais. Pode-se dizer que revela um fechamento da abertura que não é ocasional ou temporário, mas que se mantém como tal e perdura. Desta maneira, Heidegger distin-

gue uma possibilidade de fechamento que é própria do estar saudável (quando alguém fica absorto numa tarefa) e uma possibilidade de fechamento que é própria do estar-enfermo (a esquizofrenia).

Ora, a abertura é também fonte de perigo, como acentua Heidegger, porque a essência do homem é imperfeita: ***O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder; de não conseguir lidar consigo. Este perigo está relacionado com a liberdade do homem. Toda a questão do ser-doente está ligada à imperfeição de sua essência ex-tática. Cada doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver***<sup>1</sup>.

Assim, como fenômeno ontológico, a essência da saúde se identifica com a própria essência extática do Dasein, sendo o fundamento de todas as potencialidades “saudáveis” do Dasein no mundo, em sentido ôntico-existenciário. No caso da esquizofrenia, do mal de Alzheimer grave etc., o homem revela uma carência profunda e duradoura de sua potencialidade de ser, uma grande restrição em sua liberdade de escolha e orientação na cotidianidade que o torna necessitado de ajuda. Essas são privações da própria essência da saúde.

Essa equivalência da essência da saúde com a essência do Dasein não é algo que possa ser visto pelo leigo, tampouco diagnosticado pelo médico, porque é um pressuposto ontológico. Mas as potencialidades saudáveis mostram-se a cada dia em nosso comportamento e podem ser compreendidas por qualquer um, em sentido pré-ontológico, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos que convivem conosco. Sabemos quando estamos bem de saúde ou quando nosso filho está bem. De que maneira isto acontece? Não pelo uso de um meio de diagnóstico qualquer, mas apenas porque temos a compreensão de nossas próprias potencialidades de ser, preocupamos-nos conosco; no entanto, o ser-com-os-outros que nós somos dá-se como preocupação ou solicitude (*Fürsorge*), o que significa que estamos atentos ao modo como se comportam e compreendemos quando o seu comportamento revela uma falta, uma carência de potencialidade.

Mas essa indicação de características ônticas já adianta muito a analítica existencial da saúde de tal modo a passar por cima de seus modos ontológicos. Em *Ser e tempo*<sup>7</sup>, Heidegger diz que os modos fundamentais da potencialidade de ser dependem de o Dasein ganhar-se a si mesmo, escolher a si, projetando-se em sua potencialidade de ser mais própria (a propriedade) ou per-

der-se, entregando-se ao que ele não é, isto é, a mundanidade mediana (a impropriedade). Isso exige que se examine a pertinência da saúde à existencialidade nos modos da impropriedade e da propriedade.

### Expandindo e concluindo

Qual a relação entre saúde e existencialidade, entendida esta como a trama da estrutura ontológica do Dasein? Defendo aqui o posicionamento de que saúde não é um constituinte específico dessa estrutura, isto é, não é um existencial. A analítica existencial da saúde é tributária de uma articulação bem pensada dos constituintes da estrutura do Dasein tal como exposta em *Ser e tempo*<sup>7</sup> e demais obras de Heidegger<sup>1-3,7,8</sup>. Ao modo existenciário da privação da saúde denomino “padecimento”, palavra que destaca a disposição (*Befindlichkeit*) do Dasein na privação como um estar mal, como sofrimento. Com relação ao plano existenciário, proponho que a saúde e sua privação sejam analisadas nos três modos fundamentais da existencialidade do Dasein: (1) a essência extática, em seu ser-em (o Da); (2) o modo impróprio de ser; e (3) o modo próprio de ser.

O que está dito até aqui, quanto ao plano ontológico, é que a essência da saúde identifica-se com a própria essência extática do Dasein, em sua abertura primordial ao ser. A essência extática é o que abre os modos da potencialidade de ser do Dasein e os mantém abertos no Da do Dasein, ou seja, no seu ser aí, no seu estar lançado ao mundo. Da abertura resultam todas as potencialidades de ser do Dasein no plano existenciário. Essas potencialidades são também possibilidades de escolha, que se fundam na liberdade transcendente do Dasein.

No modo de ser impróprio, o Dasein não existe de forma singularizada, mas numa condição indiferenciada e repetitiva, que se conforma à medianidade (*Durchschnittlichkeit*) da mundanidade. Como diz Heidegger, a impropriedade determina o modo de ser do Dasein em tudo o que tem de mais concreto: atividades, preferências, interesses e prazeres. Na cotidianidade mediana, o ser do Dasein, que é o cuidado (*Sorge*), está desdobrado nos modos da ocupação (*Be-sorge*) e da preocupação ou solicitude com os outros (*Fürsorge*), de acordo com regras e padrões já bem estabelecidos na história e na vida fática. Os modos da ocupação e da preocupação estão prenhes de potencialidades de ser do Da-

sein: o trabalhar com...; o ser hábil para...; o se divertir com...; o ser cuidadoso com...; o zelar por... etc. Estão aí reunidos todos os afazeres, deveres, diversões e relacionamentos que dizem respeito a cada Dasein individual.

É exatamente a constituição ontológica da cotidianidade mediana que, por assim dizer, “modula” a saúde no modo impróprio de ser. Modular significa aqui conferir as determinações formais relevantes para análise das potencialidades saudáveis e de sua privação. Ou seja, a potencialidade de ser, indiferenciada e nivelada, que lhe é peculiar, delimita a compreensão do que seja a saúde e o padecimento nesse modo. Não faz parte dessa potencialidade mediana qualquer comportamento que pareça extremado ou exótico. Nada similar a uma exigência de gestas de heroísmo ou de autossacrifícios de santidade. A delimitação ontológica da saúde no modo da impropriedade deve sempre ter em consideração essa base estrutural indiferenciada da cotidianidade que pertence aos modos históricos do Dasein, sobretudo nas sociedades contemporâneas.

O que é, então, a saúde na manifestação ôntica do modo impróprio? Pode-se dizer que a saúde no modo impróprio é o tranquilo estar-em-casa do Dasein, com seu desdobrar-se na ocupação e na coexistência da cotidianidade. É um projetar-se à vontade ou animadamente em todas as potencialidades de ser que já lhe estão abertas regularmente a cada dia ou que ele mesmo se dá com alguma inventividade. Mas isto não quer dizer que a saúde, nesse modo de ser, seja equivalente a um completo bem-estar. A cotidianidade é sempre vivida de acordo com contínuas demandas do mundo que são apresentadas ao Dasein e o sobrecarregam, na medida em que ele, como ser aberto, compreende a natureza dessas solicitações e deve fornecer respostas. Vem à tona aqui o fenômeno do estresse (*Belastung*) que, segundo diz Heidegger<sup>1</sup>, é inerente ao exercício da essência extática do Dasein. Ao estresse pertencem inúmeros tipos de “sobrecargas”: perturbações, sofrimentos e achaques, que somos obrigados a suportar e para os quais temos de dar algum tipo de resposta para seguir adiante na cotidianidade. O estresse vem do carregar o fardo (*Last*), um existencial referido em *Ser e tempo*<sup>7</sup>. A existência se revela como fardo que tem de ser carregado. O estresse, como manifestação ôntica do fardo, está conectado com nossa liberdade de ser; é ele que torna a vida mais intensa e digna de ser vivida. Por que isto acontece? Heidegger<sup>3</sup> responde, placidamente, “não se sabe” (*Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, weil*

*man nicht* – A existência está manifesta como peso. Por quê? Não se sabe).

É por referência à condição existencial da cotidianidade que a privação da potencialidade de ser do Dasein deve ser analisada ontologicamente como privação do ser-sadio e onticamente como padecimento. No padecimento, o homem compara-se consigo mesmo e com os outros em sua potencialidade de ser. Suas potencialidades de ser mostram-se mais rígidas ou restritas no sentido de serem capazes de responder às exigências da ocupação e da convivência cotidianas e inclusive para responder às demandas que se expressam como estresse. As restrições a sua liberdade tomam os modos da impotência, comunicados assim: *não posso mais fazer...; não posso mais me divertir com...; não mais suporte...; tive de deixar de...* Portanto, essas expressões traduzem a privação de alguma potencialidade concreta de ser que é sentida como padecimento. Por exemplo, alguém que sofre de uma paralisia dos membros inferiores não mais pode andar, nadar etc. Essa privação, contudo, não é avaliada pelo que representa de perda para o presente, mas pelo que significa em relação a um projeto de vida, ou seja, tendo em conta um horizonte de temporização. O *não mais posso* quer dizer: *aquilo que desejei ser não mais se dará, devo pensar em outra coisa*, ou ainda: *mantenho meu projeto, mas irei realizá-lo de uma maneira diferente*. Contudo, o padecimento pode abrir uma potencialidade inédita de ser em sentido ôntico, o que tem a ver com o desenvolvimento de uma habilidade compensatória da sua perda de liberdade. Por exemplo: quem tem sua perna amputada aprende a usar uma prótese; quem apresenta paralisia dos membros inferiores aprende a usar uma cadeira de rodas. A habilidade compensatória redefine o projeto: por exemplo, se alguém pretendia ser atleta de basquetebol antes de sofrer uma paralisia, tem a opção de integrar uma equipe de jogadores portadores de deficiência.

Mas para que possa emergir uma habilidade compensatória, faz-se necessário manter a essência da saúde como fonte de potencialidades de ser. Em condições graves de privação da abertura da essência extática do Dasein, o homem experimenta dificuldade de acesso a potencialidades inéditas. É-lhe difícil ou impossível desenvolver a habilidade de finalidade adaptadora, que contorne ou compense sua deficiência na vida cotidiana.

Por fim, quero tecer breves considerações acerca da saúde no modo de ser da propriedade, um existencial que às vezes se traduz de maneira um pouco tendenciosa como autenticidade.

Como deve ser entendida a modulação da saúde nesse modo? Por certo, não se deve recorrer à modulação determinada pela via da medianidade cotidiana, na medida em que a propriedade é a determinação do Dasein por si mesmo, quando percorre um caminho de escolhas de singularização existencial e ao defrontar-se com seu angustiar-se com sua própria existência.

Nesse caminhar existenciário, o Dasein deve se decidir por se trazer de volta a si mesmo, emergir de sua submissão à medianidade do impessoal (*Man*) e reparar sua falta de escolha. Sua escolha far-se-á doravante por uma potencialidade de ser que é o seu ser si-mesmo em sentido pessoal. Não pretendo repassar todas os constituintes existenciais que balizam o percurso desse caminho (clamor da consciência, débito, projeto, visão, decisão etc.). O que é importante aqui é ter claro que a modulação da saúde e, portanto, do padecimento não pode ser feita, por assim dizer, em maneira heterônoma. A fonte dessa modulação é sempre o ser próprio pessoal do Dasein, como escolha de sua escolha. Portanto, o Dasein não mais precisa pautar sua potencialidade de ser pelas normas e padrões da medianidade cotidiana. Isto significa que o modo próprio traz a si a legítima determinação da saúde como abertura a todas as potencialidades próprias de ser. Por outras palavras, o modo de ser próprio é saudável por si mesmo, erguendo-se como padrão de saúde

de acima de qualquer constituinte da mundanidade e dos juízos que daí possam advir. Mesmo que o Dasein possa se reconhecer em padecimento, sua eventual compreensão nessa privação (como um *não posso, não consigo ou não me é mais possível*) não tem o vigor determinante que está presente no modo impróprio, de acordo com a modulação da medianidade cotidiana. É que seu ser está resoluto noutro projeto de abertura, como abertura para si. Mais ainda: pode ser que a privação da saúde, o padecimento, forneça a ocasião para que se abra a potencialidade do modo próprio. É o que se pode denominar de reatamento do Dasein em seu ser-no-mundo.

O reatamento é o encontro do Dasein com sua potencialidade de ser própria, que se forma como projeto antevisto no modo do padecimento e no angustiar-se verdadeiro com sua própria existência, na perspectiva segura da possibilidade da morte. O Dasein leva-se a si mesmo ao momento da decisão e se refaz em sua totalidade existencial. Como Dasein que sou reato-me comigo e reato-me com o mundo, num só projeto quanto a minha potencialidade mais própria. Significa que me ato por inteiro e livre em minhas potencialidades de ser, e não mais pautado pela mundanidade impessoal. Nesta condição existencial, pode-se dizer que há saúde e saúde por inteiro, mesmo que o Dasein ainda se compreenda estando em padecimento.

## Referências

1. Heidegger M. *Zollikon Seminars: protocols – conversations – letters*. Chicago: Northwestern University Press; 2001.
2. Heidegger M. *Seminários de Zollikon* (editado por Medard Boss). Petrópolis: Vozes; 2001.
3. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag; 1967.
4. Loparic Z. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? *Natureza Humana* 2002; 4(2):383-413.
5. Heidegger M. *The essence of truth, on Plato's cave allegory and Theaetetus*. New York, London: Continuum; 2002.
6. Heidegger M. *The fundamental concepts of metaphysics world, finitude, solitude*. Bloomington: Indiana University Press; 2001.
7. Heidegger M. *Ser e tempo*. v. 2. Petrópolis: Vozes; 1989.
8. Heidegger M. *Nietzsche*. v. 1. San Francisco: HarperSanFrancisco; 1991.
9. Canguilhem G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense; 1978.
10. Heidegger M. *The essence of freedom, an introduction to philosophy*. New York, London: Continuum; 2005.

Artigo apresentado em 16/08/2007

Aprovado em 04/12/2007

Versão final apresentada em 04/01/2008