



MEMÓRIA – SER E VERDADE. PARA UM ESTUDO HEIDEGGERIANO SOBRE A EXISTENCIALIDADE DA VELHICE *

*Memory – Being and Truth. Towards a Heideggerian study on the existentiality of
elderliness*

Sandro Márcio Moura de Sena **

Resumo: Na presente contribuição, elaboro um conceito existencial de memória, rigidamente orientado pelo mapa fenomenológico desenhado por Heidegger em sua ontologia fundamental. Seguindo na direção indicada formalmente pelo conceito de *retenção* (*Behalten*), adentro em uma insuspeitada região na qual habita uma grande diversidade de fenômenos mnêmicos de estruturas completamente distintas. Tentarei mostrar, que esta diversidade se dá numa assombrosa consonância com os *modos de ser* dos entes retidos. O desocultamento do ser dá a medida para o comportamento retencional, o qual mantém o ente na revelação. Como tudo o que diz respeito ao ser-aí, a sua memória diz respeito a ser e verdade. E o mesmo vale para os seus esquecimentos.

Palavras-chave: Memória. Pluralismo ontológico. Heidegger.

Abstract: In the present contribution, I develop an existential concept of memory, rigorously oriented by the phenomenological map drawn by Heidegger in his fundamental ontology. Following the direction formally indicated by the concept of retention (*Behalten*), I advance into an unsuspected region inhabited by a great diversity of mnemonic phenomena whose structures are entirely distinct. I will attempt to show that this diversity stands in a striking consonance with

* Artigo recebido em 09.02.2026 e aprovado para publicação em 09.03.2026.

** Doutor em Filosofia pela *Universität Leipzig* (2009). Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2119-7741>. E-mail: sandrosena@gmail.com

the ways of being of the entities retained. The unconcealment of Being provides the measure for retentional comportment, which maintains the entity within revealability. As with everything that pertains to Dasein, its memory concerns Being and truth. The same holds for its forgettings.

Keywords: Memory. Ontological pluralism. Heidegger.

*Grande é esta virtude da memória,
grande sobremaneira, meu Deus!
Santuário amplo e infinito.
Quem o pôde sondar até as profundezas?*
(Agostinho, *Confissões*, X, 8, 15)

Introdução: o quebra-cabeça da analítica existencial da memória¹

É digno de nota o silêncio da analítica existencial do ser-aí sobre o fenômeno da memória.² Decerto se poderia justificar este silêncio e ainda vários outros, recorrendo ao conhecido argumento do próprio Heidegger acerca dos limites da análise, do seu caráter deliberadamente incompleto, pois totalmente orientada para a elaboração da questão pelo sentido do ser em geral. Para a investigação sistemática da essência humana e das suas possibilidades fundamentais, isto é, “Com vistas a uma possível antropologia, bem como a uma fundamentação ontológica desta, as interpretações que seguem, fornecem apenas alguns fragmentos, embora nada inessenciais” (SZ, p. 17). Porém, que a obtenção de um conceito existencial de memória não figure como um dos fragmentos essenciais das análises heideggerianas, deixará de ser notável para se tornar estranho, se considerarmos que um dos resultados mais importantes da investigação, consistiu precisamente em demonstrar que o sentido do ser do ente que existe, reside na *temporalidade*, mas também e principalmente, que certa inclinação do ser-aí para esquecer e o próprio fenômeno do esquecimento foram temas constantes de várias e diligentes reflexões que alentariam, *do princípio ao fim*, a retomada da questão ontológica, porquanto, como afirmaria o pensador logo na frase de abertura do tratado *Ser e tempo* (1927), se faz necessário retomá-la, entre outras coisas, por que “A referida questão caiu hoje no esquecimento” (SZ, p. 2).

¹ Outra reflexão preparatória para um estudo sobre a essência existencial da velhice, complementar à presente reflexão, foi publicada em *Studia Heideggeriana*. Cf. SENA, 2019, p. 25-49.

² Esse silêncio já foi notado nos estudos do pensamento heideggeriano. Cf. RUIN, 2015, p. 197-216.

Enquanto nas primeiras preleções de *Freiburg*, o interesse do jovem Heidegger pela memória se restringia à sua função metódica para a ciência fenomenológica originária da vida, uma vez que o “[...] caráter fundamental da vida fática, a saber, que eu me encontro expresso na própria experiência, se torna mais claramente visível quando a vida fática *se recorda* de si mesma.” (GA58, p. 252), durante o esforço de construção da ontologia que fundamentaria todas as outras ontologias, nas raras ocasiões nas quais o fenômeno da recordação vem à palavra, essa quase nunca nomeará o que eu aqui gostaria de compreender melhor, a saber, “[...] a recordação comum, do que ocorreu onticamente, a recordação do ente, mas a *recordação metafísica*, na qual se anuncia o nexos temporal originário do ser. Nesta recordação metafísica, o homem se põe em sua essência própria [...]” (GA 26, p. 186-187). Ser-aí: ente a cuja “essência própria” pertence a compreensão de ser e, apenas sobre o fundamento dessa compreensão, se comporta com os entes, ajustando o comportamento ao que eles *são* e como eles *são*. Pois ser sempre se dá “primeiro”, ele é o “anterior”, o *a priori* por natureza, e assim “[...] o que é *constantemente* retido na compreensão de ser e, antes de tudo mais, deve permanecer guardado numa retenção peculiar [...]” (GA 66, p. 217). Enquanto um tal “retido”, o desocultamento ontológico apresta para cada uma das várias modalidades ônticas de comportamento a sua norma, esculpindo as suas formas. E, no entanto, o retido na “recordação metafísica”, é de pronto esquecido e esquecido tende a permanecer. De forma que, elaborar a questão pelo sentido do ser em geral, é reverter o “[...] esquecimento do ser em virtude do ímpeto para o ‘ente’” (GA 73.1, p. 190), ou seja, é *rememorar-lo*. Deixando-se inspirar pelo ensinamento platônico da *anamnésis*, Heidegger chega a auto-interpretar a sua ontologia fundamental como uma *Wiedererinnerung*, uma rememoração do ser (GA 3, p. 233).

Esse abismo entre a recordação ôntica e a recordação ontológica se aprofundará ainda mais na segunda fase do seu pensamento. No *Ereignisdenken*, a memória nem mesmo se relacionará mais ao existencial da compreensão de ser, se convertendo no “[...] espaço-de-essência do homem [...], não fundada na ‘substância’ do homem como capacidade e exercício; antes, a essência do homem se funda na memória. Esta é a morada na qual, *sorgend*, o homem habita” (GA 73.1, p. 743). E será na morada da memória, que Heidegger exercitará a sua meditação filosófico-poética enquanto uma “[...] suprema gratidão [...] Na medida em que, pensando, estamos congregados ao mais merecedor de pensar-se, nós habitamos no que congrega todo recordar. Nós nomeamos memória a congregação da recordação do que se há de pensar. Agora já não entendemos esta palavra em sentido habitual” (GA 8, p. 147). Mas convenhamos, em sua obra, esta palavra raramente foi entendida em sentido habitual, tal como raramente foi habitualmente entendida a palavra “esquecimento”. Se, no período pós-fenomenológico do pensamento heideggeriano, é evidente que a expressão

Seinsvergessenheit não se relaciona aos nossos habituais esquecimentos das coisas e das palavras, das pessoas e dos seus nomes, dos usos dos utensílios, das regras sociais, dos horários e datas, dos eventos e afazeres, do próprio si-mesmo de outrora – esses esquecimentos módicos, ordinários, esses, que ao lado das recordações do dia-a-dia são os únicos do meu interesse –, no contexto da descrição fenomenológica das estruturas do ser-aí, encontramos a mesma situação. Dotada de sentido ímpar, jamais se poderia prever o fenômeno que o uso ontológico-existencial da palavra “esquecimento” formalmente indica:

Este esquecer não é um nada ou apenas a falta de recordação, porém um *modus* extático próprio e ‘positivo’ do ser-sido. A ekstase (arrebatamento) do esquecer possui a característica de um escape, para si mesmo encoberto, frente ao sido mais próprio [...] *Esquecimento*, enquanto ser-sido impróprio, se relaciona, desse modo, ao próprio ser-lançado, ele é o sentido temporal do tipo de ser, segundo o qual, de saída e na maioria das vezes, eu *sou*-sido (*gewesen*-bin) (SZ, p. 339).

Tempo e esquecimento mantêm uma relação tão íntima na interpretação heideggeriana da existência, que se tornam um só fenômeno. Se a verdade popular, aquela verdade que todo mundo sabe, nos diz que leva tempo para esquecer, a verdade filosófico-fenomenológica, como sempre desafiando os nossos hábitos de pensamento, nos diz que *esquecimento é o próprio tempo*. Ou, mais precisamente, um determinado modo de temporalização da temporalidade extática, modo desde cujo horizonte, formado em unidade com o futuro e com o presente impróprios, o ser-aí se projeta para possibilidades substituíveis de ser-no-mundo e se compreende impessoalmente à sua luz, se fechando para si mesmo no que diz respeito ao seu *ser-de-fato* em sentido *genuinamente* existencial, ou seja, que ele é o ente a cujo ser pertence *já* ser entregue a si próprio, para ser esse ente quem *ele mesmo* é. Contudo, sob estas interpretações inusitadas, se esconde uma possível fenomenologia existencial da memória ordinária: “ [...] apenas com fundamento nesse esquecimento, [se] pode *reter* e, em verdade, reter o ente do mundo entorno que vem de encontro e que não é dotado do caráter de ser-aí. A esse reter, corresponde um não-reter que apresenta um ‘esquecimento’ em sentido derivado” (SZ, p. 339). Esquecimento “em sentido derivado”, quer dizer, esquecimento ôntico como a não-retenção do ente intramundano, é fenômeno negativo em sentido especial, pois o “[...] esquecimento de algo, no qual aparentemente foi apagada qualquer relação de ser com o que antes era conhecido, deve ser concebido *como uma modificação do ser-em originário*, e do mesmo modo todo engano e todo erro” (SZ, p. 62). Sobre o caminho que leva do esquecimento como modo da temporalidade extática ao esquecimento ôntico e à compreensão deste enquanto modificação do ser-em, nada é dito. O mesmo silêncio que escutamos sobre como o esquecimento em sentido temporal, constitui o fundamen-

to da possibilidade interna do lembrar-se de alguma coisa, visto que a “[...] *recordação* só é possível com fundamento no esquecimento e não o contrário; pois, no *modus* do esquecimento, o *ser-sido* ‘abre’ o horizonte primário, no qual o *ser-aí*, perdido na ‘externalidade’ das ocupações, pode se recordar” (SZ, p. 339). Salvo melhor juízo, essas são as únicas passagens lacunares de *Ser e tempo* referentes aos nossos esquecimentos e às nossas recordações cotidianas. Essas três passagens, porém, são muito preciosas. Retornaremos a elas, quando nós construirmos um ambiente conceitual favorável para desdobrá-las.

Diante destas breves reconstruções e considerações, a leitora e o leitor já podem estimar a grande distância que nos separa de um conceito ontológico-existencial de memória. Para concebê-la como modo de ser-no-mundo, como fenômeno “transcendental”, isto é, com raízes na transcendência do *ser-aí*, e para explicitar as estruturas fundamentais da recordação e do esquecimento, os recursos são escassos. A tarefa que temos pela frente mais se assemelha à de montar um enorme quebra-cabeça de milhares de peças, quando porém dispomos de apenas algumas dezenas delas, e cuja figura que guia a montagem nesse tipo de jogo, ademais, nos falta e só pode ser imaginada de forma nebulosa. Nós ganhamos o quebra-cabeça da interpretação fenomenológico-existencial da memória incompleto e sem a caixa. Contaremos com poucas e breves reflexões espalhadas em alguns ensaios, preleções, anotações e esquemas de seminários ministrados por Heidegger e os relatórios e protocolos dos seus participantes, além dos conhecidos diálogos com Medard Boss em Zollikon, Zurich, estenografados pelo psiquiatra, especialmente aqueles que ocorreram entre os dias 24 de abril e 5 de maio de 1963 (HEIDEGGER, 1994, p. 197-226). No todo deste material, se destacam o parágrafo 42 da preleção do semestre inverno de 1931/1932, *Da essência da verdade. Sobre o símile da caverna e Teeteto de Platão* (GA 34, p. 292-306), e as reflexões levadas a cabo nos encontros dos dias 30 de novembro e 7 de dezembro de 1938 do seminário realizado no semestre de inverno de 1938/1939, originalmente intitulado *Exercícios de introdução à formação filosófica do conceito* e publicado com o título *Para a interpretação da segunda consideração extemporânea de Nietzsche. “Da utilidade e desvantagem da história para a vida”* (GA 46, p. 32-52). A relevância deste último consiste em acomodar o que provavelmente seria a única tentativa explícita, na obra de Heidegger, de esboçar uma interpretação fenomenológico-existencial da memória. De maneira excessivamente fragmentária e esquemática, este escrito se desenvolve, porém, com características próximas às de uma preleção. Por isso, talvez não seja acidental, que o próprio Heidegger, quando do planejamento da sua *Gesamtausgabe*, tenha optado por alocar este material na II. Seção: *Preleções 1919-1944* e não na IV Seção: *Indícios e notas*, onde se encontram publicadas as anotações e esquemas para obras e cursos. O motivo concreto deste desenvolvimento atípico parece ter sido o grande número de alunos matriculados, impossibilitando a dinâmica

de trabalho em conjunto com estudantes, característica dessa modalidade pedagógica, de acordo com as recordações de Hermann Heidegger. Tendo participado da referida atividade, este filho do pensador redigiu um protocolo, o qual, ao lado de 15 relatórios de outros participantes, foi publicado como apêndice ao texto principal, cuja edição, a cargo de Hans-Joachim Friedrich, contou com uma cópia datilografada por Fritz Heidegger, o irmão, de 315 folhas manuscritas. O mérito deste apêndice consiste em dar algum sentido de unidade e inteligibilidade àqueles momentos mais fragmentários dos esboços e, especialmente, daqueles que elaboram o sentido ontológico-existencial da memória, sobretudo os relatórios dos estudantes Wolf Lohrer (p. 267-271) e Karl Ulmer (p. 271-278), assim como o citado protocolo de Hermann Heidegger (p. 349-375), nos quais encontramos as reconstruções mais coesas das discussões conduzidas pelas notas e esquemas do professor-pensador. Do conteúdo deste seminário, abordarei apenas o movimento da reflexão heideggeriana sobre a memória e o que talvez possamos considerar os seus “resultados”. A análise detalhada de como esta reflexão foi motivada e constantemente movida pelo embate com o pensamento de Nietzsche na *Segunda consideração extemporânea*, em nosso presente contexto de discussão, poderá ser dispensada sem prejuízo algum.

A primeira consideração sobre esse esboço fenomenológico da memória soará “trivial” para quem está habituado à atmosfera do pensamento heideggeriano. O tom geral do seminário de 1938 é, em sua maior parte, o mesmo que ouvimos na analítica existencial da década de 1920: a memória não será interpretada como uma *dýnamis* da *psyché*, faculdade subjetiva, evento mental ou modalidade de consciência intencional, quer pura quer empírica, mas como uma miríade de possibilidades de ser-no-mundo, cuja riqueza já se insinua na “ambivalência essencial” (GA 46, p. 36) do uso comum da palavra *Gedächtnis*, a qual pode expressar uma *postura* (*Haltung*), por exemplo, ao escrevermos *in memoriam* para homenagear alguém, bem como expressar diversas possibilidades de o ser-aí se comportar com o ente, ou melhor, diversas modalidades de uma mesma possibilidade comportamental formalmente indicada pelo conceito de *reter* (*Behalten*). Como veremos em breve, “retenção” se diz de diversos modos. A cada um dos diferentes modos retencionais *positivos*, correspondem diferentes modos retencionais *privativos* ou diferentes maneiras de esquecer (*Vergessen*), pois o fenômeno do “Esquecimento, enquanto *não-reter*, deve ser concebido a partir do *reter*, do que a ele pertence e em que ele próprio se funda, quer dizer, enquanto um ‘tipo’ particular de retenção” (GA 46, p. 38). Abordarei esta pluralidade de modalidades retencionais positivas e privativas, explorando “ao que a elas pertence e em que elas próprias se fundam” – pois é precisamente nesta *pluralidade modal* e nos seus fundamentos ontológicos, que reside o núcleo do conceito existencial de memória –, após um esclarecimento suficiente dos conceitos fenome-

nológicos formais de *retenção* e *esquecimento*. Para isto, como prescreve a boa hermenêutica, partirei do mais claro em direção ao mais obscuro, tentando lançar alguma luz sobre as anotações crípticas do volume 46 da *Gesamtausgabe*, ao qual, a partir de agora, chamarei *Seminário Segunda extemporânea*, recorrendo ao que outros escritos de Heidegger têm a dizer sobre a seguinte relação, ali fixada como se fossem meras palavras-chave: “Reter (*Behalten*) – ter presente (*Gegenwärtig haben*), poder presentificar (*Vergegenwärtigen können*)” (GA 46, p. 35). Como ponto de partida, tomo a *Preleção Teeteto* – como me refiro, a partir de agora, ao volume 34 da *Gesamtausgabe* –, visto ser nesta, que o fenômeno da retenção ôntica parece ter encontrado a sua elaboração mais cuidadosa na obra heideggeriana, apesar da inoportuna brevidade.

1. O comportamento retencional presentificante: a memória aspectual

Após as críticas bastante habituais às interpretações historiográficas e filológicas tradicionais do pensamento grego, Heidegger apresenta a sua própria compreensão, como sempre inabitual, do célebre símile do bloco de cera, ao qual recorre Platão, no diálogo *Teeteto*, para dizer o presente da mãe das musas aos homens, a dádiva da titânide “Μνημοσύνη, o ter-em-vista (*Eingedenk-sein*)”:

Sócrates e Platão querem dizer no símile: este presente pertence, desde o início, à essência da alma, é um dom originário. À alma, é dada a capacidade de μνημονεύειν; isso não quer dizer recordação nem memória, mas ter-em-vista [...] significa o manter-ante-si (*Vor-sich-halten*) algo, um ente, e em verdade também quando e justamente quando o ente está *ausente* (*abwesend*), quando não está simplesmente dado (*vorhanden*) em carne e osso (*leibhaftig*) no presente imediato; ou, o que quer dizer o mesmo: manter em presença (*gegenwärtig halten*) um ente para nós, também quando *nós próprios não estamos mais presentes* (*anwesend*) junto ao ente que vem de encontro (GA 34, p. 295).

O μνημονεύειν, o poder ter-em-vista enquanto a possibilidade de manter-ante-si o ente, é o conceito fenomenológico de maior abrangência, de maior envergadura indicativo-formal da interpretação heideggeriana do símile. E como toda indicação formal, “O ‘formal’ não é ‘forma’ e indicação o seu conteúdo, mas ‘formal’ é o ponto de partida de determinação [...]” (GA 61, p. 34), um ponto de partida conceitual fixado como uma espécie de placa sinalizadora, cuja função é orientar o trânsito filosófico através de um campo vasto de fenômenos existenciais, dentre as quais se deve destacar o da *presentificação* (*Vergegenwärtigung*), diferindo-a, antes de tudo, dos fenômenos perceptivos. Na visão, por exemplo, “Nós temos o ente

imediatamente presente em nosso presente (*Gegenwart*). Nosso comportamento é um ter-presente (*Gegenwärtig-haben*), o que nós chamamos de modo abreviado: *Gegenwärtigen* este ente que vem de encontro” (GA 34, p. 296). Um outro modo de ter-em-vista, de manter-ante-si a coisa, é um cuja coisa visada, mantida-ante, não se encontra no presente imediato: “Nosso comportamento com esse ente não é agora um ter-presente no sentido mencionado, mas, como dizemos, nós o *presentificamos* (ver-*gegenwärtigen*) [...]” (GA 34, p. 296). Por serem ambos modos de manter-ante-si uma entidade, o *ter-presente* do que está aí sem mais simplesmente dado *em carne e osso* e o *ter-presente* enquanto *presentificação* do que é *ausente*, compartilham uma mesma característica estrutural, cuja relevância para elaborar existencialmente a memória, em uma revisão fenomenológica da sua modalidade “imagética”, é comparável à relevância do conceito existencial de temporalidade. Assim como no primeiro modo do ter-presente uma entidade, no segundo modo, “O que temos aí diante de nós, porém, não são representações, pequenas figuras, farrapos de imagem ou rastros de recordação na imanência ou coisa parecida, mas isto *a que* este ter-ante-si permanece dirigido e *exclusivamente* dirigido – isto é o ente *ele mesmo* [...]” (GA 34, p. 298). O comportamento presentificador não se relaciona a um *phántasma*, mantendo o ser-aí ante si um ente enquanto algo contemplado na psique, apercebido na consciência ou na interioridade do sujeito. A presentificação está *lá “fora”*, está no próprio ente, *junto ao qual*, de uma forma ou de outra, o ser-aí sempre é, pois “Ser junto... (*Sein bei...*), estada junto... (*Aufenthalt bei...*) caracteriza primariamente um tipo e um modo segundo o qual nós, os homens, somos” (GA 27, p. 71-71). Fenômeno ontológico invisível para qualquer variante de realismo ou de idealismo, de internalismo ou de externalismo, *ser-junto* será a pedra de toque para a completa re-estruturação conceitual do sentido ontológico de todas as possibilidades de relação do ser-aí com entes que ele mesmo não é, dos cognoscíveis aos desejados, dos percebidos aos imaginados, se a imaginação há de ser interpretada como um modo de *ser-junto presentificador*, pois, a princípio, eliminar do ente presentificado o cariz de uma “imagem mental”, não poderia ter como consequência reduzir a nossa preciosa imaginação a nada. De fato, esta seria descrita por Heidegger enquanto mais um dos modos daquela rica dádiva de *Mnēmosýnē*, do poder de manter-ante-si uma entidade ausente, não simplesmente dada em carne e osso: “[...] presentificar em *ainda outro* e novo sentido; nós só ‘*imaginamos*’, nós nos provemos um aspecto de algo [...] Também aqui não lidamos com as nossas representações na ‘imanência’, mas este imaginar é a *modelação* livre do ente familiar na presentalização e presentificação” (GA 34, p. 301-302), afinal, para o pensador, como lido na conferência intitulada *A época da imagem do mundo* (1938), “Imagem não significa uma cópia [...] Pôr-se algo em imagem significa: pôr ante si o ente tal como ele está posto em si mesmo e tê-lo ante si constantemente como o que assim está posto” (GA 5, p. 89).

Ora, se todas as possibilidades de $\mu\eta\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$, de poder ter-em-vista, possuem uma estrutura extática, ser-fora “de si” enquanto ser-junto ao ente – o que na terminologia da analítica existencial corresponde a uma das modalidades de êxtase, a saber, o fenômeno ontológico-estrutural da *decaída* (*Verfallen*) –, então já há motivo para suspeitar, que a recordação é uma possibilidade desta mesma natureza. E esse é o caso: “Se eu, na recordação, penso em René Char em *Les Busclats*, quem ou o que me é dado aí? René Char ele mesmo! Só Deus sabe por meio de qual ‘imagem’ eu estaria relacionado com ele de forma mediata” (GA 15, p. 384). Contudo, nos espremendo através dessa estreita passagem do *Seminário em Zähringen*, ainda não chegamos a um lugar suficientemente alto e escarpado para avistarmos na paisagem, mesmo que à distância, a existencialidade da memória. É necessário escalar ainda um pouco mais, de modo que a conexão apenas esquematicamente fixada no *Seminário Segunda extemporânea* entre *Behalten* – *Gegenwärtigen* e *Vergegenwärtigen* (Reter – ter-presente, presentificar) se torne completamente visível. Para isso, retornemos à *Preleção Teeteto*:

Na presentificação do ente, nós mantemos esse ente diante de nós e nisto, ao mesmo tempo, nos *sustemos* para ele, nos mantemos *para* ele. Numa variação particular, um tal comportamento se mostra para nós, quando dizemos: manter-se junto de um homem, permanecer perto dele, não abandoná-lo. Constantemente nos mantemos neste modo para qualquer ente, apenas isso se dá de diversas formas transformado e modificado, também e principalmente por que nem todo ente está presente em carne e osso e nem todo ente *pode sobretudo* ser presente. Com isto, a presentificação se torna apreensível enquanto um modo do ter-presente, um modo como nós mantemos o ente em nosso presente, um modo, inclusive, no qual o raio deste presente se amplia de maneira peculiar. Quando nós aprendemos algo, o ente, isso significa: nós o incorporamos ao âmbito do que mantemos presente em sentido amplo. Nós *retemos* o ente aprendido ele mesmo e nos *sustemos* em uma tal relação com ele [...] Nós possuímos, então, a capacidade de reter (GA 34, p. 300).

A conexão agora está mais clara. Trata-se, certamente, de relações de “fundamentação”, mas não no sentido filosófico usual. Como tudo mais na heterodoxa fenomenologia existencial heideggeriana, a passagem supracitada descreve modos de ser do ser-aí em suas possíveis variações e derivações. Com ela, damos agora o primeiro passo para fixar o conceito de *Behalten*: a *retenção* é um modo de o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, *ser-junto* ao ente intramundano, modo no qual ele *mantém-ante-si* (*tem-em-vista*) o ente *ele mesmo* que *não é simplesmente dado em carne e osso*, em um *ter-presente presentificador*, concomitantemente ao *suster-se a si-mesmo para* este ente. Ademais, isto que, agora ausente, podemos presentificar, a entidade para a qual nos *sustemos*, seja qual for o tipo de retenção,

“[...] nós chamamos o *retido*. Com este termo, é sempre pensado o ente ele mesmo, e vale dizer, tal como ele está aí na presentificação e para

ela. Portanto, tudo o que pode ingressar em nossa retenção, é retível de *diferentes* maneiras” (GA 34, p. 300-301). Antes de descermos para esta região da pluralidade dos modos retencionais particulares, os quais se dão numa curiosa consonância com a pluralidade de modos de ser dos retíveis, permaneçamos mais um pouco aqui em cima, no âmbito rarefeito da formalidade ontológica, dirigindo agora os nossos esforços para compreender um modo peculiar de comportamento mnêmico, cuja enigmaticidade levaria Santo Agostinho à exasperação.

[...] o que é o esquecimento senão privação de memória? Pois como está presente na memória para me recordar dele, sendo que, estando assim presente, não posso recordá-lo? Mas se é certo que, o que recordamos, o retemos na memória [...], se segue que a memória retém o esquecimento [...] com que fundamento poderei dizer, que minha memória retém as imagens do esquecimento, não o esquecimento mesmo, quando o recorda? [...] E no entanto, de qualquer modo que isso seja – ainda que este modo seja incompreensível e inefável –, eu estou certo que recordo o mesmo esquecimento com o qual se sepulta o que recordamos (AGOSTINHO, 1998, p. 411-412).

Em meio a grandes dificuldades e contradições aparentemente insolúveis, Agostinho viu um traço fundamental da estrutura do esquecimento, porém não avançou por sobre o que viu, abandonando as reflexões acerca do fenômeno em estado de perplexidade. Ele viu que o esquecimento, o não-reter o ente, se interpretado como *negação absoluta* da retenção, se torna completamente incompreensível; ele viu que o ente *esquecido* tem de ser, de alguma maneira, *retido*! E que, portanto, o esquecimento é um tipo estranho de retenção. É esta a peculiaridade que o assombra. De fato, não-reter algo é um fenômeno peculiar em virtude da peculiaridade da negação que o determina, e que determina todo aquele ente “[...] que, em si mesmo e de acordo com sua essência, é uma *negatividade*, por exemplo, a cegueira, o ser-cego é algo negativo = um *não*-poder-ver, porém não absolutamente, por que *este* ‘não’ é uma determinação do *ver* [...] Chama-se a relação *στέρεσις*, *privatio* [...]” (GA 86, p. 561). A negatividade do *não* que caracteriza o fenômeno do esquecimento, se determina como *privação*.

A leitora e o leitor bem sabem da grande importância da noção de *privatio* para o pensamento heideggeriano. Referências explícitas a esta modalidade de negação, bem como usos implícitos dela, se encontram disseminados por toda a *Gesamtausgabe*, em contextos de análise distintos e em épocas distintas, porém sempre cumprindo a mesma função de restituir positividade ontológica a fenômenos negativos, constituídos por um “não”, por que, numa primeira visada, eles parecem pertencer ao âmbito do não-ser *em sentido absoluto*. Fenômenos que aparentam *nada ser*. Como o esquecer, o não-reter. Determinado por um “não”, ele se mostrará, numa primeira visada, como uma carência, uma falta. Pura *absentia* de retenção. E não seria essa *aparência* o motivo pelo qual as teorias filosóficas da memória

estranhamente não enfrentam o problema do esquecimento? Bem, “[...] poder-se-ia facilitar as coisas e tomar a *στέρεσις* como o mero contrário da presença” (GA 9, p. 296). Sobre nada, nada há a dizer. Porém, se a negação do não-reter caracteriza “[...] um estado de coisas que Aristóteles pensa como *στέρεσις*: “privação”, retirar, ficar de fora, não comparecer, o que também pode se manifestar como carência e falta” (GA 5, p. 229), então se deve reavaliar o sentido ontológico dessa falta, pois “Em toda privação, se acha um pertencimento essencial disso que falta, àquilo que lhe falta algo [...], nem todo não-ente simplesmente não é, antes, há não-ente que precisamente é de certo modo. Um tal não-ente no sentido de privação, por exemplo, é a sombra, uma vez que ela é a falta de claridade” (HEIDEGGER, 1994, p. 58-59). A pedra não pode ver, mas ela não é *privada* de visão, pois, em sua essência, ela está excluída dessa possibilidade, assim como está excluído do poder não-ser enquanto morrer, o utensílio, finito *como ele é*, nunca morre, mas obsolesce e o vivente, finito *como ele é*, não morre nem obsolesce, mas falece. Da mesma maneira que ser-cego é uma possibilidade de um ente, a cuja essência pertence o poder-ver, ou seja, é privação *da* visão, é um modo *dela mesma*, a surdez é modo privativo *da* audição; a enfermidade é modo privativo *da* saúde; sentir-se sozinho é modo privativo *do* ser-com; ser a-histórico é modo privativo *da* historicidade, aparência é modo privativo *do* fenômeno; fechamento é modo privativo *da* abertura, verdade é modo privativo *do* velamento e o esquecimento, em sua essência, é modo privativo *da* retenção, é um modo *dela mesma*. Assentido que o sentido do “não” do não-reter é *stéresis*, que o esquecimento é um comportamento retencional de caráter privativo, então, sugere Heidegger, se deve “Apreender o *esquecimento em unidade com a retenção*. ‘Unidade’ se refere aqui ao *fundamento* sobre o qual se encontram reter e esquecer, através de quê eles podem ser, *o que eles são*, cada um por si e em sua conexão” (GA 46, p. 44).

Graças a esta comunidade de essência entre retenção e esquecimento, estamos agora em uma posição um tanto mais cômoda, para avançarmos na montagem do nosso incompleto quebra-cabeça da memória. Ela facilita o encaixe de peças esparsas, por que tudo o que pode ser dito sobre um dos fenômenos no tocante ao “que a ele pertence e em que ele próprio se funda”, ou seja, no tocante aos caracteres ontológico-existenciais, pode ser dito sobre o outro, seja na forma da privação do modo positivo, se partimos da estrutura da retenção em direção à estrutura do esquecimento, seja na forma da positivação do modo privativo, se partimos da estrutura do esquecimento em direção à estrutura da retenção. Vimos que pertence à estrutura formal do comportamento retencional positivo, enquanto o manter-ante-si presentificador, ser constituído por uma relação com o ente ele mesmo, não com a sua representação e coisas do tipo. Segundo a “regra” estabelecida, essa relação constitutiva tem de pertencer à estrutura formal do esquecimento, ela só precisa se apresentar em modo privativo.

De fato, “Nós não estamos de forma alguma sem nenhuma relação (*Bezug*) com o esquecido, porém em uma notável ir-relação (*Un-bezug*) [...], ir-relação e ser-sem-relação (*Bezuglosigkeit*) [são] diferentes” (GA 46, p. 45). Ser-sem-relação é um fenômeno determinado por um “não” que incide *na* relação, mas não *a* constitui. Externo a ela, *a* nega. Assim como são negadas relações para o seixo rolado no fundo do rio, que durante séculos foi lentamente ganhando a sua forma através do constante atrito com outros corpos a ele justapostos e em movimento, sem que possa manter, *a partir do seu ser*, nenhuma relação com eles, nem com a correnteza do rio no qual está imerso, nem com os peixinhos que eventualmente vêm sobre ele repousar, nem com os nossos pés, que eventualmente pousamos sobre ele, buscando amá-los com aquele simples “amor tátil que votamos aos maços de cigarros”. Fenômeno diverso do ser-sem-relação, “A *ir-relação* significa uma relação de algum modo violada, perturbada, obstruída ou *recusada*, ainda não ou jamais *concedida* [...] Esquecimento é a ir-relação da relação retencional” (GA 46, p. 45). É precisamente esta “notável ir-relação” ontológica, o que Heidegger parecia ter em vista, quando afirmara em *Ser e tempo*, sem explicações ulteriores, que “[...] o esquecimento de algo, no qual aparentemente foi apagada qualquer relação de ser com o que antes era conhecido, deve ser concebido *como uma modificação do ser-em originário*” (SZ, p. 62). Sobre esta modificação característica do esquecimento, temos agora recursos para dar explicações. Trata-se de uma *privatio*. Mas precisamos buscar a origem existencial dessa modificação privativa. O que precisa acontecer no ser-aí, a cujo ser-em um mundo pertence ser-junto ao ente intramundano, para que a relação retencional com esse ente *se* transforme em uma *ir-relação* retencional *com ele*? Como a retenção pode se verter *ela própria* em esquecimento? A resposta para essas perguntas nos conduzirá à região dos fundamentos ontológicos mais elementares de ambos, do reter e do esquecer.

Se eu digo ‘outroa’, eu só posso dizer coisa semelhante com sentido, se eu *retenho* um anterior. Não é necessário que eu me recorde explicitamente dele, mas apenas que eu o retenha de qualquer modo enquanto anterior [...] Um determinado modus da retenção é o *esquecimento*. Este não é um nada, porém, nele se mostra um tipo totalmente determinado de comportar-se com o que é anterior; um modus no qual eu me fecho (*verschliesse*) para o que é anterior, um [modus] no qual ele está oculto (*verhüllt*) para mim (GA 24, p. 366-367).

Essa passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) clarifica o sentido existencial da modificação privativa. A *stéresis* retencional é, por um lado, o *fechamento* do meu suster-me para o ente não-retido e, por outro lado, o *encobrimento* desse ente com o qual estou retencionalmente ir-relacionado. De maneira quase incompreensível por tão fragmentada, parece ser precisamente isto o que lemos na seguinte nota de Heidegger do *Seminário Segunda extemporânea*: “ἐπι λανθάνεσθαι – de

algo, 'se' deixar algo cair no ocultamento (λανθάνω, λαθ-, ἀ-λήθεια), na medida em que [se dá o] fechar-se a si mesmo! frente a algo que (para alguém) *desaparece imerso* no ocultamento – 'desaparece' – levar-se para a ir-relação" (GA 46, p. 37-38). Melhor articulada, mas menos informativa, a modificação privativa da retenção será descrita na *Preleção Teeteto* como um "[...] modo em que nós, a partir de nós mesmos, afrouxamos a relação de ser [...], nós deixamos o ente fugir da retenção, nós deixamos ele ir embora até um ponto em que ele, que antes estava revelado (*offenbar*), é esquecido e, com isto, se torna para nós novamente oculto (*verborgen*) e desaparece" (GA 34, p. 301). Uma nova luz caiu sobre a essência existencial do não-reter, de forma que podemos agora visualizá-lo um pouco melhor e assim concebê-lo parcialmente: *esquecimento* é o *ser-fechado do ser-aí* para si mesmo no tocante à sua *ir-relação* retencional *com o ente encoberto*. O *fechamento* do ser-aí para si mesmo co-constitui o fenômeno do esquecimento, porque esta ir-relação retencional tem de, também, ser esquecida. Esquecimento é um fenômeno que apresenta um duplo velamento. O ser-aí tem de esquecer que está retencionalmente *ir-relacionado* com o ente *encoberto*; "[...] o que é esquecido, também traga esse tornar-se-esquecido para o esquecimento. A *ir-relação* não é mais ela mesma posta-diante [...]" (GA 46, p. 46). Heidegger chama de *caráter-de-vórtice do esquecimento* (*Sog-charakter des Vergessens*) este fenômeno existencial, descrito da mesma forma na conferência de Bremer, *A viravolta* (1939): "[...] o esquecer de algo se esquece a si mesmo e se arrasta para o vórtice (*Sog*) do esquecimento. O acontecer do esquecimento não deixa apenas [algo] se suprimir no velamento, mas este próprio suprimir, se suprime, no velamento, a ele próprio [...]" (GA 79, p. 75). Sob esta mesma luz e por contraste, é até simples visualizar a estrutura do correlato retencional positivo do esquecimento, porquanto o fenômeno do "[...] reter, nos modos de sua relação com o retido, sempre mantém um ente enquanto tal na revelação (*Offenbarkeit*)" (GA 46, p. 44). Podemos conceber, ainda parcialmente, a sua estrutura ontológico-existencial da seguinte forma: *retenção* é o *ser-aberto* do ser-aí para si mesmo no tocante à sua relação retencional *com o ente desencoberto*. Retenção e esquecimento se fundam, portanto, de múltiplas formas na ἀλήθεια, ou seja, na *verdade*.

Seria bastante útil para o entendimento mais preciso do que há pouco foi exposto e para os próximos passos deste estudo, se pudéssemos fixar a terminologia heideggeriana correspondente à diversidade de modos em que a verdade se mostra, pois, em seus próprios escritos, essa terminologia parece ser instável e seus usos um pouco escorregadios. Encontro uma boa oportunidade para isso, reconstruindo o §28 da preleção do semestre de inverno de 1928/1929, *Introdução à filosofia*, na qual a variedade de termos usados por Heidegger para dizer as possibilidades do ser-verdadeiro se encontra estabilizada. As palavras em língua portuguesa que escolho para traduzir essas importantes noções cunhadas em língua alemã, é assunto

de menor importância. Discutir traduções de textos canônicos possui, claro, a sua própria relevância. No entanto, mais relevante do que discutir quais palavras escolher, é ter em vista isso (precisamente por que ter *isso* em vista orienta as traduções): fenômenos diferentes precisam ser ditos com palavras diferentes, sejam quais forem as escolhidas, o que pode ser discutido e acordado entre as estudiosas e os estudiosos do pensamento heideggeriano.

a) Traduzo *Unverborgenheit* por “desvelamento”, termo que diz a *verdade em geral* (ἀλήθεια); é o termo usado por Heidegger para dizer *todas* as modalidades possíveis da verdade. O seu correlato “contrário”, *Verborgenheit*, traduzo por “velamento”;

b) traduzo *Enthülltheit* por “desocultamento”, termo que diz a *verdade ontológica*; desocultamento é o desvelamento *do ser*. O seu correlato “contrário”, *Verhülltheit*, traduzo por “ocultamento”;

c) traduzo *Offenbarkeit* por “revelação”, termo que diz a *verdade ôntica*; revelação é o desvelamento *de qualquer ente*. Não parece haver correlato “contrário” para esse termo na obra heideggeriana; a *revelação*, a verdade ôntica em geral, é bifurcada. Desvelado enquanto revelado, pode ser um *ente* que possui caráter de *ser-aí* (ser-no-mundo) ou um *ente* de outro modo de ser, um ente intramundano:

d) traduzo *Erschlossenheit* por “abertura”, termo que diz a verdade ôntica (revelação) do ente *ser-aí*; abertura é o desvelamento revelador do ente cujo modo de ser é *existência*. O seu correlato “contrário”, *Verschlossenheit*, *Verschliessung*, traduzo por “fechamento”;

e) traduzo *Entdecktheit* por “desencobrimento”, termo que diz a verdade ôntica (revelação) do ente *que não possui caráter de ser-aí*, o *não-existente*; desencobrimento é o desvelamento revelador do ente intramundano. O seu correlato contrário, *Verdeckung*, *Verdecktheit*, traduzo por “encobrimento”.

Como os dois diferentes modos da verdade ôntica, *abertura* e *desencobrimento*, podem ser ditos com o termo *revelação*, e a verdade como *revelação*, assim como os seus dois modos, podem ser todos eles ditos com o termo *desvelamento* (verdade em geral), o qual, por sua vez, pode também dizer a verdade ontológica, ou seja, o *desocultamento* (e é com essa amálgama conceitual “confusa”, que Heidegger se expressa com frequência), estamos todos nós, estudiosos e estudiosas da obra heideggeriana, sob o risco constante de deixar escapar distinções fenomenológicas importantes, sem que para isso tenhamos cometido nenhum erro conceitual em nossas interpretações. Estabilizar esses usos terminológicos é particularmente importante para o presente estudo, por que tudo aquilo que conquistamos até aqui recebe, através disso, uma clareza adicional. Podemos ver agora, que a busca pelos fundamentos existenciais da retenção e do esquecimento se

deparou apenas com os modos *ônticos* da verdade, os modos da *revelação* e seus correlatos “contrários”: 1) *abertura* ou *fechamento* do ente ser-aí, que retém ou esquece o ente intramundano; 2) *desencobrimiento* ou *encobrimiento* do ente intramundano retido ou esquecido pelo ente ser-aí. Contudo, os leitores e as leitoras bem sabem: de acordo com a ontologia fundamental, “[...] o ente ele mesmo não se tornaria acessível, se a sua revelação não fosse sempre antes iluminada e conduzida através de uma compreensão do ser [...] *Desocultamento do ser possibilita primariamente a revelação do ente*” (GA 9, p. 131). Por isso, era *necessário*, que, em nossa tentativa de construção do sentido existencial da memória a partir de fragmentos textuais, nos deparássemos com esta afirmação do *Seminário Segunda extemporânea*: “Im Behalten sind wir auf Seiendes als Seiendes *von einer bestimmten Seinsweise bezogen* [...]” (GA 46, p. 272, grifo meu) – “Na retenção, nós estamos relacionados ao ente enquanto ente *de um determinado modo de ser*”. A bem da verdade, esta preciosa afirmação sobre a estrutura ontológica do comportamento retencional não foi retirada das anotações do próprio Heidegger, mas do relatório do aluno Karl Ulmer e não encontraremos nada semelhante nos 14 relatórios dos outros estudantes nem no protocolo de Hermann Heidegger. Entretanto, creio que isto não deva ser considerado um inconveniente hermenêutico. Em primeiro lugar, porque sabendo nos mover em meio às referências elementares do pensamento heideggeriano, podemos facilmente conceber não só a compatibilidade daquela afirmação com a ontologia fundamental, mas a sua necessidade; *ela precisa ser*, ainda que jamais tenha sido escrita ou dita algum dia pelo pensador. Em segundo lugar, porque este mesmo traço essencial da retenção, foi visto pela mesma visão fenomenológica desde outra perspectiva nos *Seminários de Zollikon*, precisamente quando, entre abril e maio de 1963, Heidegger se ocupava do mesmo fenômeno: “[...] ein Behalten ist ein Bezug zu etwas, dazu gehört *Seinsverständnis*” (1994, p. 215, grifo meu) – “[...] uma retenção é uma relação a algo, *a isso pertence compreensão de ser*”.

Sein und Wahrheit! O que mais poderia configurar um “estudo heideggeriano”, senão traçar as conexões de essência do fenômeno que despertou o nosso interesse filosófico com *ser* e *verdade*? A *verdade ontológica* é uma das peças mais importantes do nosso quebra-cabeça da memória. Com ela nas mãos, poderemos agora não apenas encaixar grupos inteiros de figuras parciais já montadas e sem conexão. Ela nos permite, e certamente a partir do que já temos, projetar de forma tão mais clara e segura a imagem final resultante da montagem, que, guiados por ela, poderemos até desenhar nós mesmos, à mão livre, algumas das peças faltantes, formando assim novas figuras parciais que integrarão a imagem existencial “completa” da memória. De pronto, o *desocultamento* se insere no nosso quebra-cabeça como aquela peça que faltava, para obtermos os plenos conceitos formais de retenção e esquecimento, os quais são os que seguem: 1) a retenção é o *ser-aberto* do ser-aí para si mesmo no tocante à sua *relação* retencional com o ente

desencoberto, relação esta fundada no *desvelamento* do ser (compreensão pré-ontológica) do ente retido; 2) esquecimento é o *ser-fechado* do ser-aí para si mesmo no tocante à sua *ir-relação* retencional com o ente *encoberto*, ir-relação esta fundada no *desvelamento* do ser (compreensão pré-ontológica) do ente não-retido. Mas essa simples peça nos dá mais o que pensar e muito mais para fazer. Ao mesmo tempo que nos permitiu concluir as figuras formais deste par conceitual, ela nos exige agora a montagem das suas múltiplas figuras desformalizadas, isto é, os vários modos de reter e esquecer. De certo, nós já sabíamos que “O ser-aí não poderia existir enquanto o que ele é e como ele é, se ele, no fundamento de sua essência, não desocultasse e compreendesse sempre algo como ser” (GA 27, p. 214). Contudo, “[...] não há um sentido indiferente de ser, pois, em última instância, isso é impossível” (GA 18, p. 34). Ser *se dá*, ser se desoculta de diversas maneiras, o ser dos entes pode ser compreendido em *diversos sentidos*.

2. O comportamento retencional recordativo: a memória existencial

Após décadas de recepção das obras de Heidegger, são bem conhecidas e bastante exploradas na literatura filosófica, desde infindas diferentes perspectivas, as suas extensas e cuidadosas análises fenomenológicas dos modos de ser *existência* (*Existenz*), *ser simplesmente dado* (*Vorhandenheit*), *disponibilidade* (*Zuhandenheit*) e *vida* (*Leben*), além dos pouco esquadrinhados *co-ser-aí* (*Mitdasein*) e *consistência* (*Beständigkeit*). Tese ontológica adicional ao pluralismo dos modos de ser, é a de que estes modos são entre si irreduzíveis. Nenhum é derivado de outro. Nenhum é fundamento de outro. Nenhum é condição ou causa de outro. Ademais, essa lista não é exaustiva desde dois pontos de vista: a) externo às ontologias heideggerianas: não está determinado se há outros modos de ser além dos analisados (suspeito que sim) e b) interno às ontologias heideggerianas: não está determinado se as suas análises ontológicas da *arte*, a tomam, de fato, como mais um modo de ser (suspeito que sim). Minhas suspeitas são totalmente irrelevantes. Extremamente relevante para nós, é a consequência filosófica radical daquela afirmação de Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, segundo a qual o comportamento retencional com entidades está sempre fundado sobre a compreensão pré-ontológica, qual seja: *tem de haver* tantos diferentes modos de retenção (ou esquecimento) do ente, quantos são os diferentes sentidos do ser do ente a cada vez retido (ou esquecido). Essa consequência se deixaria comprovar textualmente? Estou certo que sim. Na *Preleção Teeteto*, ela discretamente se *insinuava*:

ter-ante-si o que não está imediatamente presente no presente mais próximo, não é necessariamente um recordar. Na presentificação da torre, não preci-

samos tê-la em vista como a torre frente a qual nós estivemos outrora, mas podemos presentificá-la sem nada disto, simplesmente enquanto torre, como ela está aí de pé. Recordar é um modo particular da presentificação. Nem toda presentificação é necessariamente já recordação [...] (GA 34, p. 297).

Sem aprofundar a diferença estrutural entre a pura presentificação e a recordação, Heidegger as distingue basicamente reproduzindo a mesma definição aristotélica do estado psíquico mnêmico: “[...] sempre que alguém exerce a faculdade da memória, se dá conta, ademais, de que viu, ouviu ou aprendeu algo e que isso ocorreu antes” (*De mem.* 450a20-22).³ O ser-aí está sempre e de alguma maneira explicitamente comparecente na *retenção recordativa*. Recordar algo, é sempre recordar-se de algo, como nos mostra a sabedoria da linguagem natural. Ademais, *tempo*: eu vi, eu ouvi *outrora*. Na *retenção presentificadora*, eu apenas tenho em vista o ente ausente ele mesmo em seu aspecto. Não o aspecto que vem do ente simplesmente dado no presente imediato até mim, como no caso do ter-presente perceptivo, mas desde mim mesmo, que me dou o seu aspecto, o mantenho-ante mim e para o qual me sustenho. Essas distinções se deixam conceber com relativa facilidade. Afinal, não estão muito distantes da compreensão trivial do que acontece, quando nos recordamos e imaginamos. Mas o leitor e a leitora devem estar se perguntando: o que aqui está insinuado em termos de verdade ôntica, verdade ontológica, sentido do ser, compreensão, pluralismo de modos e quetais? Heidegger parece apenas nos ter mostrado, que a recordação é *um modo* da presentificação do ente, nada mais. Contudo, veremos que, naquela passagem da *Preleção Teeteto* de 1931/1932, se escondia um mundo de fenômenos, que só aparece para Heidegger em 1938/1939, no *Seminário Segunda extemporânea*:

O recordar-se – (nenhuma mera presentificação, se sobretudo [for] uma). “Eu me recordo da catedral de Estrasburgo”? Não; eu não posso jamais me recordar da catedral de Estrasburgo, mas “somente” que eu a *vi*, como eu a *vi* e quando eu a *vi*, que eu estive lá, que ela *se erguia diante de mim*, que alguém *me* mostrou uma imagem dela. *Então, qual é a diferença frente a mera presentificação?* Recordar-se no *sido*, e certamente em seu *ser-sido*; [recordar-se] de um “professor”, dele, e isso quer dizer, da relação *sida* do professor comigo, do âmbito dessa relação. *Recordar-se enquanto sido-com* (*mitgewesen*) *no sido* como um tal *transpor-se em e de volta* (*Hinein und zurückversetzen*), portanto, *não* trazer para o “interior” [do presente] como na presentificação, mas *assumir* o pertencimento ao *sido* e, *reciprocamente*, “reter” e “se” manter nisto (e então, *dentro* do recordar-se, uma *presentificação*). Mero presentificar e se recordar [são] fundamentalmente diferentes (GA 46, p. 40).

Assim como na primeira versão, Heidegger expressa a diferença entre “[...] a retenção como poder presentificar – a retenção como poder se

³ Aristóteles, 1987, p. 237-238.

recordar” (GA 46, p. 40), em termos de envolvimento do ser-aí e tempo. Mas se olharmos mais de perto, tudo está completamente diferente 7 anos depois. A recordação já não é um modo da presentificação. Não significa, *primariamente*, ter-em-vista algo, manter-ante-si o ente simplesmente dado, agora ausente, em seu aspecto, trazer uma entidade para esfera alargada do presente e se sustendo junto a ela. Recordar-se é um fenômeno de movimentação, é *um movimento de transposição temporal*. Porém, uma presentificação *pode* se dar no interior da recordação e, como veremos, na quase totalidade das vezes, de fato, se dá uma, porém ela não funda a recordação e nem é necessária para o acontecimento desta enquanto a referida transposição. Desdobrarei estas distinções introduzidas de modo vago por Heidegger, colocando-as em diálogo com algumas referências da analítica existencial do ser-aí, para tornar mais nítida a constituição do comportamento retencional recordativo em contraste ao comportamento retencional presentificante:

1) *Recordação é um comportamento retencional sem imagem*. Ou seja, um a cuja constituição não pertence, enquanto retido, nenhum *aspecto*, porque o ente com o qual o ser-aí se comporta neste comportamento, o ente com o qual se relaciona, é *ele mesmo*, o seu próprio ser-aí, e este não exhibe *eidos* algum, pois o seu modo de ser não é ser simplesmente dado, o sentido do seu ser é *existência*;

2) *Recordação é um comportamento retencional sem passado*. Ou seja, um a cuja constituição não pertence o relacionar-se a uma entidade que passou, porque o ente com o qual o ser-aí se comporta neste comportamento, o ente com o qual se relaciona, é *ele mesmo*, o seu próprio ser-aí, e este “[...] nunca é passado, mas é sempre já *sido* no sentido de ‘eu sou-sido’”. E ele só pode ser *sido*, contanto que ele seja. Ao contrário, chamamos passado o ente que não é mais simplesmente dado” (SZ, p. 328); *ser-sido* (*Gewesenheit*) co-perfaz o sentido temporal daquele ente cujo sentido do ser é *existência*;

3) *Recordação é um comportamento retencional sem intencionalidade*. Ou seja, um a cuja constituição não pertence um estar dirigido a..., voltado para algo, porque o ente com o qual o ser-aí se comporta neste comportamento, o ente com o qual se relaciona, é *ele mesmo*, o seu próprio ser-aí, e este “[...] se estende *a si mesmo* de tal forma, que o seu próprio ser é constituído, antes de tudo, enquanto extensão (*Erstreckung*)” (SZ, p. 374). A recordação não é um fenômeno intencional, por que o ser-aí não se recorda *do* ente quem ele mesmo foi, mas se transpõe de volta *nele mesmo enquanto sido*, na medida em que se estende a si mesmo como ser-no-mundo, constituição ontológica à qual pertencem as possibilidades existenciais de *ser-com* os outros, de *ser-junto* a entes que não possuem o caráter de co-ser-aí (*Mitdasein*) e de *ser-si-mesmo*. Por isso, recordar-se é transpor-se de volta no *sido-com*, *sido-junto* e *sido-si-mesmo*. Retenção enquanto recordação é o modo

mais extraordinário daquela possibilidade ôntico-existenciária presenteada pela filha de Urano e Gaia: o poder de transitar pelo meu próprio *ser...* sido, caminhar com alguma liberdade nesta extensão temporal que eu mesmo sou;

4) *A recordação é um comportamento retencional fundamental.* Ou seja, um a cuja constituição não-aspectual, não-intencional e não-intratemporal pertence ser fundamento da possibilidade interna dos comportamentos retencionais estruturados por intencionalidade e correlato intencional “imagético” de sentido intratemporal, isto é, para presentificar o *passado*, é necessário, já se ter transposto no *sido*. Uma passagem da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927) esclarece precisamente este ser-fundamento do poder manter-ante si em presença aspectual, o que *não é mais* simplesmente dado em carne e osso. Relação apenas sugerida no *Seminário Segunda extemporânea*.

Retendo ou esquecendo qualquer coisa, o *ser-aí* sempre se comporta de qualquer modo com o que ele mesmo já foi. Ele só *é*, como ele sempre de fato *é*, no modo em que ele *é* o ente que *é já sempre sido*. Na medida em que nós nos comportamos com o ente *enquanto passado*, nós, de certo modo, o retemos ou o esquecemos. No reter e no esquecer, o *ser-aí* está ele mesmo co-retido (*mitbehalten*). Ele se retém a si mesmo no já *sido* (GA 24, p. 375, grifo meu).

Ao estabelecer, com o auxílio das passagens supracitadas de *Ser e tempo* e da preleção do verão de 1927, relações de dependência estrutural entre diferentes fenômenos – ser constituído como extensão temporal, que possibilita o reter-se a si mesmo no já *sido*, que possibilita o transpor-se de volta *nele* (recordação), que possibilita, por sua vez, a presentificação do *passado* – encontramos, no esboço heideggeriano da retenção, uma solução elegante para o problema cardinal que assombra as filosofias da memória: como é possível, na “imagem mental”, ver algo como “isso aconteceu antes”? Qual é a origem desta tinta temporal que colore, por assim dizer, a “imagem” com a cor do passado?

Acredito que a dificuldade, senão a impossibilidade, de encontrar resposta para estas perguntas, está no ter, ver e conceber prévios da constituição ontológica do ente que pode “se recordar” enquanto *ser simplesmente dado* e o seu sentido temporal enquanto *intratemporalidade*: a coisa que passa, se lembra das coisas que passam. *Contudo, o ser-aí não passa*. Isto que Heidegger, com os olhos que lhe pôs Husserl, viu com clareza e a partir disto esboçou uma análise da memória, é precisamente o que Henri Bergson viu em *Matéria e memória* com um olhar penetrante mas eivado de preconceitos teóricos não ajustados às coisas elas mesmas, como *auto-conservação do passado* (cf. BERGSON, 1999, p. 175), afirmando, de maneira consequente, “[...] que jamais atingiremos o passado se não nos colocarmos nele de saída [...] Imaginar não é lembrar-se [...] a imagem pura e simples não me reportará

ao passado, a menos que seja efetivamente no passado que eu vá buscá-la” (BERGSON, 1999, p. 158). Dito em termos ontológico-existenciais: se um ente não é constituído como extensão temporal, se ele não se retém a si mesmo no sido, se ele não se transpõe de volta no sido que ele mesmo é enquanto existe, isto é, se ele não *se recorda*, não há presentificação que se mostre enquanto retenção do que passou. A memória, que na metafísica dualista bergsoniana se confunde com o próprio espírito, é o ser-no-mundo enquanto sido; ontológico-existencialmente, “espírito” significa *ser-sido-no-mundo*. Os dois pensadores estão vendo o mesmo, mas, como pensadores ímpares, vêem, no mesmo, coisas distintas.

Com a escassez de peças do *Seminário Segunda extemporânea*, partimos em busca de mais peças e as arrancamos de outras reflexões heideggerianas. Com elas em mãos, montamos uma figura relativamente coesa do comportamento retencional recordativo, contrapondo-o ao comportamento retencional presentificante. Gostaria, agora, de mudar o movimento de montagem do quebra-cabeça da memória. Em vez de buscar peças para encaixá-las noutras para formar figuras, buscá-las para *expandir* a figura que já conseguimos formar, mostrando que, além de *fundamental, não-aspectual, não-intencional e não-intratemporal*, 5) *Recordação é um comportamento retencional “afetivo”*. Ou seja, um cuja constituição positiva deve ser vista enquanto tonalidade de humor, *Befindlichkeit*. A primeira peça que apresento com esse intuito, não é exceto de análise fenomenológica. Também não é fragmento de interpretação onto-histórica de um pensador essencial do “primeiro início”, nem de meditação filosófico-poética devotada a preparar “os futuros” para o “outro início”. Trata-se só de um farrapo de fala informal, retirado de um discurso comemorativo escrito por Heidegger em 1939, para homenagear o amigo Teophil Rees, quem no dia 8 de julho daquele ano completava meio século de vida. Um discurso de aniversário. Um filósofo. Reunidos em volta da mesa, ouvem os convidados:

[...] uma coisa é a mera presentificação do passado (*Vergegenwärtigung des Vergangenen*), outra, é a recordação no sido (*Erinnerung in das Gewesene*). Aquela nos torna escravos do efêmero, nos arrasta para o que é passageiro e nos desencaminha para sumarizar e contabilizar o que resta. A recordação, porém, nos leva de volta ao sido, nos mostra pela primeira vez o passado em seu essencial e, através deste, nos eleva por sobre nós mesmos na clareza de nossa determinação. A recordação é aquela afinação fundamental (*Die Erinnerung ist jene Grundstimmung*), na qual as coisas que perambulam, param quietas pela primeira vez para o nosso olhar e nos dão um aceno para o que delas é permanente [...] (GA 16, p. 353-354).

Não se poderia integrar peça mais questionável em nosso quebra-cabeça da existencialidade da memória. Um discurso de aniversário! E como se isso não bastasse, não encontraremos, em toda a *Gesamtausgabe*, salvo melhor juízo, nenhuma outra referência que sugira qualquer parentesco, mesmo que longínquo, entre recordação, o transpor-se de volta no sido,

e o fenômeno existencial da tonalidade de humor. *Befindlichkeit*: medo, angústia, tédio... mas recordação? Deveríamos até nos perguntar o mesmo que Heidegger se perguntou na mais estudada das suas obras-primas: “[...] o que afinações devem ter em comum com ‘tempo’?” (SZ, p. 340). E nas próximas cinco páginas de *Ser e tempo*, como resposta a esta pergunta, teremos um dos momentos supremos, mais surpreendentes e mais difíceis de acompanhar da filosofia fenomenológica: *A temporalidade da tonalidade de humor*. Dessa demonstração do sentido existencial temporal das afinações, tomarei algumas passagens como peças e as integrarei no nosso quebra-cabeça, dispondo-as em torno daquela peça suspeita, retirada do discurso informal de aniversário, de modo que ela perca definitivamente o caráter suspeito e, com isso, consigamos expandir essa importante figura parcial da imagem “completa” da memória.

A para nós preciosa análise da alínea *b* do §68 de *Ser e tempo*, começaria a ser preparada por Heidegger no §65, intitulado *A temporalidade como o sentido ontológico do cuidado*. Ali, o tempo já aparece ligado ao fenômeno da afinação de uma maneira bastante incomum, e logo percebemos que não se tratará de reconstruir com palavras filosóficas a fácil constatação ôntico-psicológica de que os nossos humores vêm e vão no decorrer do tempo. A relação é muito mais íntima: “Na *tonalidade de humor*, o ser-aí é tomado de assalto por ele mesmo enquanto o ente que, sendo, já foi, quer dizer, que ele *é* constantemente sido” (SZ, p. 328). Na *Befindlichkeit*, um modo de ser co-constitutivo da abertura do ser-aí, também constituída por compreensão e discursividade, se me abre o meu *já ser*, se me revela que, em meu ser, eu sou-sido: “[...] o caráter existencial fundamental da afinação é um *levar-de-volta*” (SZ, p. 340). A afinação só possui um tal poder *veritativo-retroativo*, por assim dizer, precisamente porque está fundada no modo temporal da *Gewesenheit*, a “[...] tonalidade de humor se funda primariamente no ser-sido” (SZ, p. 340). Tendo no “passado” existencial o seu fundamento, a afinação é o modo de abertura que primariamente abre a origem temporal-extática de onde provém: “A tonalidade de humor não produz pela primeira vez o ser-sido, mas, para a análise existencial, esta sempre revela (*offenbart*) um modus do ser-sido” (SZ, p. 340). Mas para a análise filosófica, para o olhar fenomenológico. O olhar cotidiano não vê esta verdade existencial proporcionada pelas nossas iras e tristezas ou eventuais amores e alegrias do dia-a-dia. Porém, esta cegueira tem a sua razão de ser no fenômeno: “A afinação abre no modo do desvio e esquiva do próprio ser-aí” (SZ, p. 340). Aquilo que a tonalidade de humor *existencialmente* revela, *existencialmente* já se fechou, a saber, que eu já sou, e mais precisamente, que eu já sou entregue a mim mesmo para ser. Exceções à regra, são algumas poucas afinações, aquelas que Heidegger concebe como as afinações *fundamentais*, as *Grundbefindlichkeiten*. São tonalidades de humor que, como todas as outras, nos abrem em nosso ser-sido, porém pertence às suas naturezas, que elas também tranquem as

rotas de fuga pelas quais o ser-aí se esquia de si mesmo como este ente a cujo ser pertence *já ser* sempre entregue a si mesmo em seu poder-ser, elas impedem a fuga deste abandono “cósmico” que nelas se abriu, não permitindo que o existente se refugie nas ocupações e nas preocupações com os entes intramundanos, *por que* tornam esses entes, em seu todo, insignificantes (na angústia) ou indiferentes (no tédio profundo). O modo de abertura de uma afinação fundamental consiste em abrir *e suster o ser aí aberto* para si em seu *fato existencial*, ela “[...] *leva o si-mesmo*, pela primeira vez, em toda nudez, *para ele mesmo* enquanto o si-mesmo que *é aí* e que assumiu o seu ser-aí. Para quê? *Para sê-lo*” (GA 29/30, p. 215).

Desta estranha e instigante análise existencial da tonalidade de humor, podemos estabelecer certas relações de dependência entre fenômenos, decerto interconectadas, porém de tipos diferentes: a) se um ente *é*, mas ao sentido temporal do seu ser não pertence *ser-sido*, se ele não pode ser como um ente que “foi”, então ele não poderá “se sentir”, não será constituído por tonalidade de humor. Encarcerado no presente e no futuro, ele não poderá *se encontrar de modo afinado*, restando talvez outras possibilidade de encontro de si como ente *que é* (auto-consciência, apercepção e similares), mas não como quem *já é*, como *sido*. Ademais, esse ente não existiria, não possuiria caráter de ser-aí; b) se um ente *é*, mas por algum motivo de qualquer ordem, ele for *privado* de poder *se encontrar de modo afinado*, sendo a *Befindlichkeit* pertencente à sua constituição ontológica, se ele não pode (em sentido privativo) “se sentir”, então ele não poderá ser aberto para si mesmo como esse ente quem ele “foi”, nada nele poderia *se revelar* enquanto sendo *sido*, o qual, no entanto, pertence ao sentido temporal do seu ser. Privado de tonalidade de humor, ele seria um ente “sem passado”, encarcerado no presente e no futuro, porém, agora, noutro sentido: *inacessibilidade do ser-sido*. Ademais, esse ente existiria, possuiria caráter de ser-aí, um ser-aí decerto muito estranho, porém possível. A primeira relação de dependência é de fundamentação: onde temporalidade não se temporaliza como ser-sido, tonalidade de humor *não é*. A segunda relação de dependência é de *fenomenalização*: ali onde se dá privação da tonalidade de humor, a temporalização da temporalidade como ser-sido *não se mostra*.

Outras interpretações dos mesmos conceitos existenciais e inter-relações são possíveis, mas nenhuma delas poderá atenuar a estranheza destas descrições fenomenológicas heideggerianas, tão radicalmente distantes da compreensão comum e mesmo da compreensão filosófica tradicional dos “afetos”. Em todo caso, se a interpretação que apresento é possível ela é também produtiva. Pois nos dá o que pensar e muito o que fazer, desdobrando o fenômeno interpretado noutras direções. O leitor e a leitora certamente já anteciparam em qual direção as lições heideggerianas sobre temporalidade e afinação serão desdobradas. Toda tonalidade de humor, tomada em sentido muito amplo, pode ser concebida como um

fenômeno “mnêmico”. Por mnêmico, neste uso bastante liberal que eu faço da palavra, eu quero dizer: *um fenômeno de abertura caracterizado primariamente por revelar um ente como ente que já “foi”, um fenômeno de abertura no qual o ente se abre para si mesmo como sido*. Permanecemos liberais no uso das palavras, para que as peças do nosso quebra-cabeça se encaixem. Todo fenômeno existencial caracterizável como abertura primária de um ente como sido, apresenta a estrutura formal da *Befindlichkeit* e deve ser chamada uma *Stimmung*. Neste sentido, afinações em geral são “mnêmicas”, porém não recordativas. Enquanto tonalidade de humor, a recordação é uma possibilidade mnêmica ontologicamente mais potente, ela pode mais e dá mais poderes ao ser-aí. Ela não só abre o existente enquanto sido. *A recordação abre o ser-aí para si mesmo enquanto sido e o sustém nesta abertura, e assim mantendo-o aberto para si mesmo como ente deste ser, o transpõe de volta nele mesmo porquanto retido: sido-com, sido-junto e sido si-mesmo*. Com esta interpretação “afetiva” do comportamento retencional recordativo, desenhamos a peça que faltava para dar forma final à figura da recordação deixada incompleta por Heidegger no *Seminário Segunda extemporânea*: “[...] um transpor-se em e de volta, portanto, não um trazer para o ‘interior’ [do presente] como na presentificação, mas assumir o pertencimento ao sido e, reciprocamente, ‘reter’ e ‘se’ manter nisto”. Enquanto retenção, a recordação não é uma *Stimmung* qualquer; ela é uma afinação *fundamental*. Recordação é uma *Grundstimmung*, como certa feita leu Heidegger, em um dia presumivelmente ameno, em um ambiente provavelmente amistoso, para o seu amigo aniversariante cinquentenário.

Caso a leitora e o leitor concordem com as interpretações acima elaboradas, então finalmente talvez possamos aliviar um pouco o peso da cruz carregada pelas filosofias tradicionais da memória. A “coloração” temporal do aspecto do ente simplesmente dado na presentificação *do que passou*, é de natureza afetiva. O ser-aí não presentifica o passado. Ele o “sente” e o “sente” no que presentifica. A nossa reconstrução do conceito formal de *Behalten* apresentou o seguinte resultado: a retenção é o *ser-aberto* do ser-aí para si mesmo no tocante à sua *relação* retencional com o *ente desencoberto*, relação esta fundada no *desvelamento* do ser (compreensão pré-ontológica) do ente retido. Mas nem todo ter-em-vista o ente que não é simplesmente dado em carne e osso, é já uma presentificação do ente *outrora* experimentado por mim, manter-ante-si, em seu aspecto, *o que passou*. É na tonalidade de humor da recordação, na medida em que mantém o ser-aí *aberto* para si mesmo enquanto sido e o transpõe no âmbito do *sido-com, sido-junto e sido-si-mesmo*, que o *aspecto* do ente *com* o qual, do ente *junto* ao qual e do ente *quem* eu “fui”, vão buscar o seu característico tom séripia: “e então, *dentro* do recordar-se, uma *presentificação*”. Não é acidental que Bertrand Russel, com um olhar penetrante mas eivado de preconceitos teóricos não

ajustados às coisas elas mesmas, tenha visto, na décima lição de sua obra *A análise da mente*, a recordação enquanto um *feeling*, um *belief-feeling*: “imagem-memória e imagem-imaginação não diferem em suas qualidades intrínsecas. Elas diferem pelo fato de que as imagens que constituem memórias [...] são acompanhadas por um sentimento-de-crença, que deve ser expresso nas palavras ‘isso aconteceu’” (RUSSEL, 1924, p. 176). Adicionalmente, gostaria de fortificar esta interpretação do recordar-se como uma tonalidade de humor, garantindo que ela é possível, chamando a atenção para o fato de que todas as características mencionadas da retenção recordativa, podem igualmente caracterizar uma *Befindlichkeit*: um modo de abertura do ser-aí que nada possui de aspectual, que não é intencional, mas que é fundamento de fenômenos intencionais em geral e cujo sentido temporal não é o da *Vergangenheit*, passado, mas da *Gewesenheit*, ser-sido.

Concordando ou não com as minhas estratégias de montagem do quebra-cabeça heideggeriano da memória, estou quase confiante de que o leitor e a leitora podem, na pior das hipóteses, consentir restar demonstrado haver esboçadas na obra de Heidegger pelos menos duas modalidades de memória completamente diferentes, poderes retencionais de estruturas ontológicas radicalmente distintas, e que essa distinção tem o seu fundamento na diferença dos desocultados modos de ser do ente retido em cada caso. Podemos afirmar: *a verdade da memória reside no pluralismo ontológico*. Antes de enfrentar as dificuldades que essa afirmação impõe, pois aceitá-la implica necessariamente na multiplicação exasperante de análises possíveis das diversas modalidades mnêmicas, vamos nos ocupar, de maneira breve, dos modos *privativos* dos fenômenos retencionais que dispomos: o *não* do comportamento retencional *recordativo* e o *não* do comportamento retencional *presentificante*. Segundo o que foi estabelecido no conceito formal de esquecimento, que ele é sempre uma *stéresis*, a diferença fundamental que vimos entre ambos os modos retencionais positivos, precisa também se mostrar nos seus respectivos modos privativos, perfazendo então dois modos diferentes de esquecer. Eis a diferença entre os esquecimentos, tal como foi descrita no *Seminário Segunda extemporânea*:

a) *enquanto não-reter* – deixar suprimir da possibilidade de presentificação, da retenção – ‘nós’ esquecemos = suprimido para ‘alguém’, ‘nós’ somos expostos a uma tal supressão.

b) *enquanto não se recordar*

α) não poder mais se transpôr no sido enquanto tal:

1) *como* sido e como sido si-mesmo nele,

2) *que* é sobretudo sido.

Aqui, porém, não se subtrai simplesmente um retido da retenção, mas a determinada referência, a relação com o sido está interrompida e o próprio ser-sido transformado através disso. *Um estreitamento do sido* [...] (GA 46, p. 42).

O esquecimento enquanto não se recordar, é uma *privatio* de estrutura mais rica e complexa do que a mera privação do comportamento retencional presentificante. Neste, o ser-aí está fechado para si mesmo *em* sua ir-relação com o ente encoberto, isto é, um ente compreendido em seu ser no sentido de *Vorhandenheit*. Um ente assim esquecido só se ausenta, sem mais. Ele fugiu da esfera do presente alargado, não imediato. Esse encobrimento decerto pode atrapalhar os afazeres do dia-a-dia e nos colocar em situações sociais constrangedoras. Esqueço as chaves da minha casa e do gabinete da universidade, da data de orientação do pós-graduando, da senha de acesso ao e-mail institucional, do nome da aluna que frequentara a disciplina de fenomenologia há três anos, do guarda-chuva após a estiagem, do título daquele importante artigo científico-filosófico. E aí então o ente é desencoberto novamente, pois no esquecimento não deixei de, com ele, manter uma “relação”, estou ir-relacionado *com ele*, a ir-relação se reverte em relação, representifico o nome, a data, a coisa, e assim saltando de esquecimento em esquecimento, a vida segue o seu curso enfadonho em um estranho esquecimento de mim mesmo. A privação da recordação, o *não poder mais se transpôr no sido enquanto tal*, é um fenômeno privativo mais rico e complexo do que a impossibilidade ocasional de presentificar algo, porque alcança as raízes mais profundas do ser-aí, por que nele se opera uma *transformação no seu ser temporal*: “um estreitamento do sido”. Porém, como “O ser-aí pode tampouco se livrar do seu passado, quanto escapar da sua morte” (GA 24, p. 375), o estreitamento existencial característico do esquecimento recordativo não faz do sido esquecido um nada absoluto. Finalmente encontramos, no nosso quebra-cabeça do esboço heideggeriano da memória, um lugar para uma peça de formas tão estranhas, que não sabíamos, até este momento, onde encaixá-la: “não-ser-sido (*Un-gewesenheit*) enquanto um ser-sido *ainda mais* profundo” (GA 46, p. 45). E como em tudo que é mais profundo, aí não chega a luz. Privação de ordem “afetiva”, se apagou a luminosidade com caráter de afinação, que mantém aberto o campo da minha extensão temporal, no qual eu poderia me transpor e transitar, de forma que, *estreitado em meu ser*, não posso mais caminhar em determinadas regiões do meu sido-junto, sido-com e sido-si-mesmo, pois agora completamente às escuras. Esquecer-se, aqui, significa o ser-fechado “afetivo” para mim mesmo em minha ir-relação recordativa com o meu sido estreitado.

Isto que Heidegger viu à meia-luz, parece ser precisamente aquilo que Sigmund Freud viu em sua metapsicologia com um olhar penetrante mas eivado de preconceitos teóricos não ajustados às coisas elas mesmas, como o “inconsciente”, e explorou as possíveis consequências para o ser-aí deste esquecimento, deste estreitamento ontológico que transforma a sua existência, as suas relações com as coisas, com os outros e consigo mesmo, fixando-as em termos de enfermidades psíquicas. Porém, o “inconsciente” é o *esquecimento existencial*, não é um *topos*, é um modo de ser do ser-no-

-mundo, o qual não se traduz numa privação de poder presentificar o ente intramundano, a supressão do retido; o “inconsciente” é o modo privativo do poder *se* recordar. Como *Grundstimmung*, como fenômeno “afetivo”, não é acidental que a reversão dessa privação recordativa na prática terapêutica, possa ser acompanhada de uma “carga emocional” capaz de estremecer o ser-aí “dos pés à cabeça”. Recuperou-se uma representação, uma imagem, à qual lhe vai enigmaticamente colado um afeto? Deixando de lado as deficiências ontológicas dessa explicação, como poderia uma “imagem” realizar uma tal coisa, se essa “imagem”, enquanto presentificação do passado, não fosse ela mesma tornada possível por uma tonalidade de humor? Se ela, no fundo do seu ser, já não carregasse consigo rastros da sua origem “afetiva” e não fosse *ela mesma* fenômeno de essência “afetiva”? Como isso seria possível, se toda e qualquer presentificação do passado não acontecesse *dentro de uma recordação*?

Com o exposto, extraímos da obra de Heidegger as estruturas ontológico-existenciais de dois diferentes modos de comportamentos retencionais, assim como o sentido das suas correspondentes formas privativas: *recordação* e *presentificação*. Ao primeiro, chamarei *memória existencial*, por ser relação retencional com o ente fundada na compreensão do ser deste como *existência*. Ao segundo, chamarei *memória aspectual*, por ser relação retencional com o ente fundada na compreensão do ser deste como *ser simplesmente dado*. Contudo, há entes que não possuem o modo de ser *Existenz* ou *Vorhandenheit*. Ou melhor, o ser de um ente pode ser compreendido em outros sentidos que não os dois mencionados e, assim como todo ente, eles também podem ser retidos ou esquecidos. Deveria haver outras modalidades de comportamentos retencionais não presentificantes e não existenciais, que seriam constituídas por diferentes tipos de relações, as quais deveriam ser nomeadas de acordo com as suas diferentes essências, cujas diferenças, por sua vez, teriam fundamento nos diferentes modos de um ente, em cada caso retido, *ser*. Se a estrutura de retenção do ente cujo modo de ser é *ser simplesmente dado* se mostrou assim tão radicalmente diferente da estrutura de retenção do ente cujo modo de ser é *existência*, é de se esperar diferenças radicais nas estruturas de retenção de entes de outras modalidades ontológicas, assim como diferentes seriam os modos privativos correspondentes a cada um destes comportamentos retencionais, uma pluralidade de fenômenos de esquecimento. Seria possível torcer, esticar e espremer ainda mais a obra de Heidegger até o limite da quebra, para dela para extrair outras peças para o nosso quebra-cabeça da memória, permitindo montar figuras de outras modalidades de fenômenos mnêmicos que não a presentificação e a recordação? Se isso fosse possível, obteríamos uma imagem mais abrangente da memória, ainda que não completa, pois se há tantos dos seus modos quanto há modalidades ontológicas, só obteríamos a sua imagem *total*, caso conhecêssemos todos estes modos, mas esse conhecimento não encontramos na

obra heideggeriana. Das ontologias fenomenológicas disponíveis e não abordadas nesse estudo, creio que a ontologia do *utensílio*, dos *outros*, da *obra de arte*, do *jogo* e do *vivente*, apesar de nada falarem sobre memórias, oferecem algumas peças para montarmos as figuras dos seu modos retencionais correspondentes. Tendo já nomeado a retenção da mera coisa de *memória aspectual* e a retenção do próprio ser-aí de *memória existencial*, abordarei nas páginas que me restam neste espaço que tão gentilmente me foi concedido, a retenção do ente enquanto *utensílio*, a qual desde já nomeio de *memória conjuntural*.

3. O comportamento retencional poiético: a memória conjuntural

No tocante à primeira modalidade de memória, a retenção da *coisa*, de um ente compreendido em seu ser como *Vorhandenheit*, o trabalho já está concluído. A figura da memória aspectual nada é senão aquela que se formou na interpretação heideggeriana do símile platônico do bloco de cera. A memória aspectual é a “memória-imagem”, porém fenomenológico-existencialmente reformada, depurada não só de elementos psíquicos, espirituais, mentais, mas liberta de quaisquer elementos de interioridade e subjetividade. Levada à posição prévia da existencialidade, ela se revelou como um fenômeno extático, um modo de ser “lá fora”, junto ao ente simplesmente dado antes *percebido* e mantido em seu aspecto no presente. Lembrar do ente *enquanto coisa*, significa poder presentificar a cor que *nele* reluziu, quando do seu desencobrimento visual, o som que *nele* soou, quando do seu desencobrimento auditivo, o odor que *nele* exalou, quando do seu desencobrimento olfativo, o sabor que *nele* [?], quando do seu desencobrimento gustativo, a textura ou temperatura que *nele* [?], quando do seu desencobrimento tátil. O seu modo privativo, o esquecimento aspectual, como é simples de ver, significa não poder presentificar *aspectos de coisa* de um ente. Esta é a modalidade de memória que domina soberana as indagações dos filósofos na tradição das filosofias da memória que remota a Platão e é *um* dos modos que as ciências explicativas e compreensivas têm em vista, ao pesquisarem as condições ônticas de sua aquisição, evocação e extinção, mas não apenas ela. Já Henri Bergson reconhece dois tipos de memória na sua obra-prima *Matéria e memória*. Variante teórica do que já conhecemos como a memória aspectual, “A primeira registraria, sob forma de imagens-lembranças, todos os acontecimentos de nossa vida cotidiana [...]” (BERGSON, 1999, p. 88), a segunda “[...] é ainda uma memória, mas uma memória profundamente diferente da primeira, sempre voltada para a ação, assentada no presente e considerando apenas o futuro” (BERGSON, 1999, p. 89); “ela é vivida, ela é ‘agida’, mais que representada” (BERGSON, 1999, p. 88), e a esta se refere com diferentes

expressões: “memória-hábito”, “memória motora”, “memória corporal”. Porém, o pensador da memória se encontra sob pressão tão forte da tradição da memória aspectual, à qual ele pertence de maneira ímpar, que até resiste a conceder-lhe definitivamente esse nome, pois “[...] ela já não nos representa nosso passado, ela o encena; e, se ela merece ainda o nome de memória, já não é porque conserve imagens antigas, mas porque prolonga seu efeito útil até o momento presente”; (BERGSON, 1999, p. 89) “Antes hábito do que memória, ela desempenha nossa experiência passada, mas não evoca sua imagem. A outra é a memória verdadeira” (BERGSON, 1999, p. 176-177). Porém, gostaria de mostrar que os nossos “hábitos” são verdadeiras memórias, que eles são fenômenos de retenção, e que a carência de “imagem” da sua estrutura retencional, não significa que são destituídos de *visão*, mas que possuem a sua própria visibilidade. Encontro na ontologia heideggeriana do utensílio e do seu uso, as peças do nosso quebra-cabeça para montar a figura daquele tipo de memória geralmente caracterizada como “inconsciente”, “não-declarativa”, a assim chamada “memória de desempenho”.

Vimos na tentativa canhestra de interpretação da memória existencial, que esse fenômeno é constituído por retenção, mas não inclui *primariamente* nenhum tipo de presentificação, tendo esta, enquanto presentificação *do passado*, o fundamento da sua possibilidade interna na recordação. Com isto, fixou-se tacitamente o seguinte: toda presentificação é retencional, mas nem toda retenção é presentificante. Buscarei agora determinar o tipo de retenção não-presentificante que está em jogo, se eu afirmo, tendo em vista o seu modo privativo, ter me esquecido de como usar ou manusear algo. Em seu modo positivo: se eu afirmo que retenho, que eu posso ter-presente agora e no futuro, o que com isto pode ser feito, para que ele serve, em que posso empregá-lo segundo tal ou qual finalidade. Ou seja, que eu retenho ou não retenho o ente *enquanto utensílio*. Nós podemos, é claro, reter e ter-presente um determinado martelo, para ficar com o exemplo predileto de Heidegger, como quem pode presentificar a si as suas cores, o som que emite no uso, a sua forma e tamanho. Sim, nesse caso nós o retemos *enquanto coisa*. Poder reter o martelo *enquanto utensílio* é outra coisa, e é outra, por que, entre muitas outras coisas, o martelo enquanto utensílio não é e nunca foi *percebido*, pois os entes cujo modo de ser é disponibilidade não permitem, de acordo com o seu ser e estrutura ontológica, este modo de desencobrimento. *Visíveis* eles são, certamente, e é só como visíveis, que os utensílios podem vir de encontro ao ser-aí e serem empregados na fabricação, manutenção, transformação ou destruição de outras entidades. Mas a visibilidade do martelo-utensílio é estruturalmente diversa da visibilidade do martelo-coisa. Para compreendermos essa *diversidade visual*, pois sem ela não há como concebermos a diferença entre as estruturas retencionais da memória aspectual e da memória conjuntural, é necessário reconstruir o conceito formal-indicativo do fenômeno da *visão*.

O termo 'visão' deve permanecer resguardado de um mal-entendido. Ele corresponde à luminosidade que caracterizamos como a abertura do aí. O 'ver' não apenas não significa perceber com os olhos corporais, como também não significa o puro apreender não sensível do que é simplesmente dado em seu ser simplesmente dado. Para o significado existencial de visão, a única coisa a ser levada em conta é a peculiaridade do ver: que ele deixa vir de encontro o ente, para ele acessível, desencoberto (*unverdeckt*) em si mesmo (SZ, p. 147).

Enquanto indicação formal, o conceito de *Sicht*, visão, aponta para um determinado setor da existência, no qual habitam vários fenômenos que devem ser apreendidos como *visuais*. Esse setor está localizado na região da revelação, da verdade ôntica enquanto desencobrimento e abertura, o qual se encontra, por sua vez, naquele país cujas fronteiras coincidem com as fronteiras do próprio ser-aí, o país da verdade ontológica, do desocultamento. As memórias aspectual e existencial, com as quais temos nos ocupado, residem nesse setor, embora em endereços muito distantes um do outro. Enquanto na presentificação do ente *desencoberto*, se tem a *visão* do seu aspecto, na segunda, enquanto transposição no sido *aberto*, visto é o *ser-sido*, não um ente, mas o seu sentido temporal. E se, como vimos, dentro da recordação surge um ter-em-vista o que passou, é porque ela já concluiu o seu trabalho visual como tonalidade de humor enquanto modo de abertura que constitui, ao lado da compreensão, a luminosidade para que todas as visões de outros tipos possam ver o que é visível, desencubram o que pode ser desencoberto nos diversos modos de ter-presente um *ente*. Na claridade compreensivo-afetiva, posso ter um ente presente como quem vê uma *coisa* em sua *efetividade*, isto é, eu o *percebo*. Posso ter um ente presente como quem vê uma *coisa* em sua "*imagem*", isto é, eu o *presentifico*. Posso ter um ente presente como quem vê um *utensílio* em sua *serventia*, isto é, eu o *manuseio*, eu *lido* com ele, dele me *ocupo*. Essa lida ocupacional possui o seu próprio tipo de visão.

[...] quanto menos apenas se apreender de fora o martelo-coisa, quanto mais oportunamente ele é usado, mais originário se torna o relacionamento com ele, mais desoculto ele vem ao encontro enquanto o que ele é, enquanto utensílio. O próprio martelar descobre a 'serventia' do martelo [...] O mais focado *apenas-olhar* o 'aspecto' de coisa obtido de qualquer modo, é incapaz de descobrir o ente à mão [...] A lida que usa e manuseia, porém, não é cega, ela possui o seu próprio tipo de visão que dirige o manuseio e lhe confere a sua tangibilidade específica. A lida com o utensílio se subordina à multiplicidade de referências do 'ser-para'. A visão (*Sicht*) de um tal subordinar-se é a *circunvisão* (*Umsicht*) (SZ, p. 69).

A ontologia categorial dos *prágmata*, elaborada em *Ser e tempo* com vistas a abrir o acesso para o fenômeno existencial da mundanidade do mundo, e em preleções do mesmo período, através de diferentes formulações e mesmo propósito ou propósito similar, é bastante conhecida, não sendo necessária sua reconstrução detalhada. Dela retiro apenas os elementos

relevantes, para concebermos a estrutura de retenção dessa modalidade de desencobrimento do ente enquanto um utensílio nos afazeres cotidianos, orientados pela assim chamada *Umsicht*, *circunvisão*. “O utensílio é ‘para’”. Esse enunciado possui um significado ontológico e não apenas ôntico [...] (GA 24, p. 415);” um utensílio não é *uma* coisa. Aliás, “Tomado rigorosamente, *um* utensílio nunca ‘é’. Pertence ao ser do utensílio sempre um todo utensiliar, no qual ele pode ser esse utensílio que ele é. O utensílio é essencialmente ‘algo para...’ [...] Na estrutura ‘para’, se encontra uma referência de algo a algo” (SZ, p. 68). Essa expressão formal pode ser interpretada da seguinte maneira: “algo *diz respeito* a algo”. Sempre dizendo respeito, *em seu ser*, a outros entes, o *ser* ou estrutura ontológico-categorial de um ente cujo modo de ser é disponibilidade, é *respectividade* (*Bewandtnis*); “O caráter relacional da respectividade [...], indica que *um* utensílio é ontologicamente impossível” (SZ, p. 353). Ele não se resolve em si mesmo ontologicamente. Pertence à essência do utensílio *ser um nexo*. Não é um ente subsistente, numericamente um e idêntico a si próprio, para o qual possamos apontar o dedo. Apontar para *um* martelo, é apontar para o ente simplesmente dado, para a coisa-martelo. “Mediante a sua posição no espaço e no tempo, toda coisa é inconfundivelmente esta e não outra” (GA 41, p. 18).. A bem da verdade, o utensílio pode ser “um”, no sentido de ser *este* utensílio e não outro. Há tantos modos de *ser-um*, quanto há modos de ser; “O caráter específico de *ser-este* de um utensílio, sua *individuação* [...] não está primariamente determinada mediante o espaço e o tempo, mas é o caráter de utensílio e de nexo utensiliar, aquilo que determina um utensílio enquanto este” (GA 24, p. 414-415).

Insisto nesse ponto da elaboração heideggeriana do problema metafísico clássico, o problema do um e do múltiplo, por que aqui já se pode antever a peculiaridade ontológica do que a estrutura de retenção da memória conjuntural deve possuir enquanto um *retido*. Pois o que determina o utensílio como sendo *este* e não aquele outro, é que ele é *para* isso, não *para* aquilo. Para martelar, o martelo é *este* utensílio, e não aquele que é *para* escrever, a caneta. Sendo *para* martelar, o martelo martela o prego que é *para* fixar a prateleira que é *para* acomodar os livros. É nessas conexões de ser-para, pertencente à essência de todo *este* utensílio, que a lida se move orientada pela circunvisão. Visão tão ampla, que vê uma totalidade ainda mais abrangente do que o conglomerado utensiliar imediatamente à mão e em uso na produção, pois na circunvisão, também serão vistas as referências constitutivas do utensílio à matéria de que é feito, ao que, com ele, é produzido, bem como a referência aos entes para os quais o produto, pronto, deve estar à mão no mundo público, em prontidão para os usuários. Não há mãos e dedos suficientes, com os quais pudéssemos apontar para o utensílio, embora ele seja *desencoberto como este*. Essa insuficiência está, na verdade, mal colocada. Pois essa modalidade existencial de visão jamais vê um amontoado de coisas próximas ou distantes umas

das outras, ela não está *dirigida* a várias unidades de entidades simplesmente dadas e ademais inter-relacionadas. A totalidade circunvista é um todo de referências *inobjetuais* e não um todo de objetos que se referem uns aos outros. Esse fenômeno visual não se determina como um estar voltado, estar dirigido para um conteúdo objetivo correlato (*noema*), por mais amplo, rico e complexo que ele seja. Nem visão perceptiva de coisas simplesmente dadas, nem visão pura das essências simplesmente dadas, nem visão difusa de horizontes simplesmente dados, a circunvisão não pode ser caracterizada como um fenômeno intencional. O que é visto na circunvisão só é *presentificável*, como veremos em breve, sob condições ônticas muito especiais, e o desencobrimento nela proporcionado não é um fenômeno de acesso a algo ideal nem real. Positivamente dito: circunvisão é a visão holística correspondente à *abertura projetiva* do ente em suas possibilidades utensiliarias, na qual o ser-aí ocupado deixa o ente *dizer-respeito-a...*, deixa o ente concernir de maneiras distintas a possibilidades ocupacionais, isto é, ele o *compreende em seu ser*, deixando o ente *ser* como *respectividade*. Desocultamento é deixar ser. Com fundamento nesta deixa veritativa *ontológica*, verdade *ôntica* acontece, o ente vem de encontro circunvisualmente desencoberto em sua serventia específica, o ser-aí o tem presente como *este*. O ter-presente circunvisual do utensílio tem um modo derivado: *Gegenwärtigung*. “A *presentalização* circunvisual, porém, é um fenômeno de múltiplos fundamentos. De início, ele pertence a uma unidade plena da temporalidade. Ele se funda numa *retenção* do nexu utensiliar [...]” (SZ, p. 359).

Através dessa passagem de *Ser e tempo*, cujo sentido possível será logo mais elaborado, nós chegamos à soleira da memória conjuntural. Para entrar nela e explorá-la, é preciso reconstruir o núcleo das reflexões heideggerianas sobre a estrutura *temporal* da *respectividade*, pois acredito que essas reflexões *podem* ser lidas como uma descrição fenomenológica do tipo de memória que toma parte na nossa lida com utensílios no dia-a-dia. Elas se encontram na alínea *a* do §69 de *Ser e tempo* sob o título *A temporalidade da ocupação circunvisual*, cujo conteúdo será reproduzido quase à risca na alínea *d* do §20 d’*Os problemas fundamentais da fenomenologia*, intitulada *A temporalidade da compreensão da respectividade e da totalidade da respectividade*, bem como na alínea *b* do §69 de *Ser e tempo*, *O sentido temporal da modificação da ocupação circunvisual em desencobrimento teórico do ente intramundano simplesmente dado*. Estas reflexões trazem uma dificuldade adicional. Pelo menos trazem para mim, que não encontro uma maneira eficaz de traduzir para o português os enunciados ontológicos constituídos por uma complexa trama conceitual formada pelos termos *Um-zu*, *Wobei*, *Wozu* e *Womit*, todos ligados aos termos *Bewandtnis* e *Bewendenlassen*. Se bem entendo o que Heidegger diz nestes enunciados – no âmbito do entendimento de enunciados fenomenológicos isso significa: se estou, de fato, vendo o que ele viu –, então as coisas se mostram da seguinte maneira:

a) Toda lida produtiva com utensílios tem fundamento num projeto de compreensão, no qual o ser do ente é compreendido no sentido de *respectividade* (*Bewandtnis*). Heidegger apreende essa forma de desvelamento como um deixar, deixar ser no sentido de deixar o ente dizer-respeito-a, concernir;

b) ao projeto de compreensão, no qual o ser-aí deixa o ente *ser* enquanto um ente que diz-respeito-a (*Bewendenlassen*), pertence o momento *Wobei*, ou seja, *junto-a-quê* esse ente é útil, *em quê* ele é utilizável; aquilo *junto-a-quê* o ente é deixado ser como ente que concerne, é a atividade produtiva. *Wobei* é, por exemplo, o martelar, *junto ao qual* o ser-aí deixa o ente *ser* como ente que diz-respeito;

c) ao projeto de compreensão, no qual o ser-aí deixa o ente *ser* enquanto um ente que diz-respeito-a, pertence o momento *Wozu*, que é um caráter do próprio *Wobei*. *Wozu* é o *para-quê*, em vista de *quê* o ente é utilizável; aquilo *para-quê* o ente é deixado ser como ente que concerne, é o propósito da atividade produtiva. Por exemplo, *Wozu* do martelar (o *Wobei*), é “para pregar”, *para o qual* o ser-aí deixa o ente *ser* como ente que diz-respeito. O *para-quê* é sempre antecipado, ele se dá num comportamento antecipador, numa *antecipação* (*Gewärtigen*);

d) ao projeto de compreensão, no qual o ser-aí deixa o ente *ser* enquanto um ente que diz-respeito-a, pertence o momento *Womit*, ou seja, o *com-o-quê* da *poíesis*; o ente é deixado ser como ente que concerne, enquanto aquilo *com o quê* a atividade produtiva deve alcançar o seu propósito. *Womit* é, por exemplo, o martelo – *com o qual* se martela (o *Wobei*) *para* pregar (o *Wozu*) –, que o ser-aí assim deixa *ser* como ente que diz respeito. O *com-o-quê* é sempre *retido*, ele se dá num comportamento retencional, numa *retenção* (*Behalten*).

Vamos nos deter nesse último ponto extremamente escorregadio da analítica heideggeriana da *poíesis*, já o nomeando de comportamento retencional poiético, ao lado do nossos já conhecidos comportamento retencional recordativo e comportamento retencional presentificante. Retido nesse comportamento é um utensílio. Já sabíamos. Mas agora isso ganhou uma nova luz. Reter o ente como utensílio, significa retê-lo *enquanto esse ente com-o-que* se faz algo determinado. O ente-utensílio é retido tão-somente nessa perspectiva, que nasce da antecipação do *para-quê* ele pode ser empregado. Deste “*enquanto com-o-quê*” não há primariamente nenhuma “*imagem*”, embora ele possua a sua própria visibilidade. Se, como veremos, um certo *aspecto* desse fenômeno pode se formar, será com fundamento nesta sua visibilidade não-aspectual. Da analítica existencial do ser-aí, se deixa arrancar uma nova dádiva de *Mnēmosýnē*, outro modo do *μνημονεύειν*, do ter-em-vista como a possibilidade de manter-ante-si um ente, tal como fora exposto em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

O deixar-dizer-respeito, enquanto deixar-dizer-respeito-junto, é sempre e ao mesmo tempo, 'deixar-dizer-respeito *com* algo'. A partir do para-quê, se determina o com-o-quê se tem respectividade. *Antecipando* o para-quê, nós *retemos* o com-o-quê nos olhos; agarrando-o nos olhos, nós compreendemos pela primeira vez o utensílio enquanto utensílio em sua relação específica de respectividade. O deixar-dizer-respeito, isto é, a compreensão da respectividade que possibilita o uso do utensílio em geral, é uma antecipação retencional, na qual o utensílio enquanto este utensílio determinado é *tido-presente* (GA 24, p. 415-416).

O comportamento retencional vê um ente enquanto o com-o-quê da *poiesis*, mas, assim como "[...] A antecipação não tem o caráter de um captar ôntico, tampouco a retenção do com-o-quê é um deter-se em algo para considerá-lo" (GA 24, p. 416). *A princípio*, o ser-aí não se detém nisso que ele retentivamente vê, em virtude da própria estrutura ontológico-categorial do que vê. Como sabemos, o utensílio com o qual me ocupo não é uma coisa, não é um ente simplesmente dado. Na produção de uma prateleira de parede para acomodar livros, reter o martelo enquanto este ente *com-o-quê*, *nesta* produção, é *para pregar*, significa retê-lo em sua referência ao prego, que se refere ao suporte, que se refere à parede, que se refere à tábua, que se refere aos livros, que são *para* a formação do ser-aí, uma possibilidade destacada de um ente a cujo ser não pertence nada como *dizer-respeito-a*, pois ele é *por-mor-de* si (*Worumwillen*). No projeto da respectividade, "[...] a lida ocupacional nunca se mantém junto a um único utensílio. O uso e manuseio com um determinado utensílio permanece como tal orientado por um nexu utensiliário" (SZ, p. 352). Reter o ente enquanto com-o-quê de uma lida específica, significa *manter-ante*, *ter-em-vista este nexu*, mas tal visão só pode ser caracterizada como um comportamento *retencional*, por que também aqui "[...] eu *retenho* um anterior. Não é necessário que eu me recorde explicitamente dele, mas apenas que eu o retenha de qualquer maneira enquanto anterior" (GA 24, p. 366). Como todo *retido*, "O nexu utensiliário não reluz como algo que nunca foi visto, mas como um todo já previamente visto continuamente na circunvisão" (SZ, p. 75). O caráter de "prévio" desse fenômeno visual possui um sentido temporal extático, não se referindo ao que não é mais presente, mas ao *que vige como anterior*. Podemos, portanto, apreender a estrutura do comportamento retencional poiético da seguinte forma: o *ser-aberto* do ser-aí para si mesmo *em* sua relação retencional com uma totalidade referencial prévia e circunvisualmente desencoberta.

Montando essa parte do quebra-cabeça heideggeriano da memória, a figura do comportamento retencional poiético se apresentou de uma forma tão nítida, que nos permite desenhar à mão livre as peças do seu modo privativo, do esquecimento conjuntural. Ele é tão simples de ver, quanto o foi o modo privativo da memória aspectual. Não reter o ente enquanto *este* utensílio, significa não poder mantê-lo ante a vista enquanto ente com-o-quê se po-

deria fazer algo. Mas isso só é possível, por que o ser-aí está *ir-relacionado* com o todo referencial que determinaria o utensílio enquanto *este*, o nexos utensiliário necessário para a sua individuação *se encobriu*. Isto é, compreendendo a respectividade, o seu para-quê não é mais *antecipável*, tornando impossível *retornar* para ele e assim retê-lo enquanto o com-o-quê de uma possível atividade produtiva, de forma que não me lembro *junto-a-quê* um tal ente pode ser como um ente que concerne, que diz respeito. Esquecer-se de algo enquanto utensílio, significa: o ser-fechado do ser-aí para si mesmo em sua ir-relação retencional circunvisual com um nexos utensiliário encoberto. Aqui, o esquecido não é uma ou várias coisas, o esquecido é um “mundo”.

Outro fenômeno de esquecimento relacionado a utensílios é, por exemplo, esquecer o guarda-chuva quando a chuva passa. Aquilo para-quê ele é, não é mais simplesmente dado. Isso não significa não poder retê-lo enquanto com-o-quê. Eu não esqueço *do* guarda-chuva, não estou aqui ir-relacionado com o todo de referências desde o qual ele é individuado como *este*; eu esqueço de *levá-lo* comigo. Esse fenômeno de não-retenção possui uma estrutura completamente diversa e não pode ser explicado como um modo privativo da memória conjuntural. Reservo o seu enfrentamento para outra ocasião.

Com estas reconstruções e interpretações, concebemos a memória conjuntural em sua forma mais básica; “mais básica”, por que podemos levar ainda um pouco mais longe a minha proposta de interpretação das alíneas *a* e *b* do §69 de *Ser e tempo* como uma análise fenomenológica da memória conjuntural, mostrando que Heidegger elabora rapidamente em termos *escancaradamente mnêmicos* um modo derivado da ocupação circunvisual. Além de reter nexos conjunturais para assim manusear irrefletidamente o utensílio, o ser-aí pode *trazer para mais perto* esses próprios nexos já circunvistos com o intuito de “supervisioná-los” de maneira “mais ou menos explícita”, de forma que a ocupação recebe, através disso, uma direção. Este “trazer para mais perto” é a *reflexão* (*Überlegung*); “O seu esquema característico é ‘se-então’: se, por exemplo, isto ou aquilo deve ser produzido, tomado em uso, evitado, então isto exige esse ou aquele meio, caminhos, circunstância e ocasião” (SZ, p. 359). O fenômeno da reflexão consiste no dobrar-se sobre si mesma da circunvisão, o que não significa objetivação dos nexos utensiliares circunvistos, pois ela nada constata de simplesmente dado, visando apenas a clarificar usos, situações e procedimentos. É esta determinação heideggeriana do sentido ontológico-existencial da reflexão supervisora, cuja conceituação é construída em termos idênticos aos usados na sua descrição fenomenológica da memória aspectual na reforma existencial da memória-imagem, que nos incita a interpretá-la como modo derivado da memória conjuntural irrefletida, pois

A reflexão também pode ser levada a cabo, sem que aquilo mesmo que nela é trazido para mais perto, esteja disponível ao alcance da mão e presente

no campo de visão mais próximo. O trazer para mais perto o mundo circundante, tem o sentido existencial de uma *presentalização* (*Gegenwärtigung*). Pois *presentificação* (*Vergenwärtigung*) é apenas um *modus* desta. Nela, a reflexão torna as necessidades que não estão à mão diretamente visíveis (*ansichtig*). A circunvisão presentificante não se relaciona a algo como “meras representações” (SZ, p. 359).

Na medida em que a reflexão pode trazer para mais perto e assim supervisionar o que não se encontra presente em carne e osso no presente imediato, sem que isso signifique o manter-ante-si os aspectos de *coisa* disso que ela aproxima, a *presentalização* é um modo de retenção que se encontra a meio caminho entre a retenção irrefletida dos nexos referenciais, constitutiva do desencobrimento do ente utensiliar *na lida*, e a retenção *presentificante* do *aspecto* daquilo que, na lida, a reflexão vê como algo necessário para a atividade produtiva, mas que se encontra ali indisponível. No primeiro caso, nós “nos lembramos” de como fazer, temos presente um todo específico de respectividade para revisar os caminhos e meios da produção. No segundo, temos presente *a coisa* numa visão direta do aspecto do que não está simplesmente dado, isto é, é um comportamento retencional presentificante. Não creio que a expressão “circunvisão presentificante”, escrita por Heidegger na passagem citada, signifique que este tipo de presentificação – a qual, como sempre, se relaciona com o ente ele mesmo e não com “meras representações” –, possua uma essência estritamente poietica, se tratando apenas de uma referência ao seu fundamento circunvisual irrefletido, que é o mesmo da *presentalização*. Porém, este fundamento que se encontra aquém *presentalização* e da *presentificação*, as fundamenta de formas diversas. Ambas são modos da reflexão, porém “Na reflexão, o caráter de respectividade do ente à mão não é desencoberto primariamente, ele é apenas trazido para mais perto” (SZ, p. 360). Para o desencobrimento primário do dizer-respeito-a, contribui o trabalho da retenção primária, que mantém circunvisualmente ante si o ente enquanto com-o-quê da ocupação. Por isso, continuarei chamando este comportamento retencional poietico *fundante* de memória conjuntural simplesmente, deixando subentendido o seu caráter primário. O comportamento retencional da *presentalização circunvisual reflexiva*, chamarei memória conjuntural *secundária*. A *presentificação reflexiva da circunvisão* não é um fenômeno mnêmico conjuntural *stricto sensu*, nem um modo deste, apenas deste provém e deste se mantém ontologicamente distante; ela é uma variante da memória aspectual.

É o caráter irreflexivo da memória conjuntural, que leva os teóricos da memória a concebê-la como a “memória implícita” ou a “memória inconsciente”, se o sistema classificatório adota como critério de classificação dos tipos de memória o seu “nível de consciência”. Se o critério classificatório é o “conteúdo” ou “tipo de informação”, então o caráter não-aspectual e, portanto, não evocativo da memória conjun-

tural, aparece sob a alcunha de “memória não-declarativa”, “memória de trabalho”, “memória procedural”. Na medida em que a memória conjuntural é um modo de retenção que toma parte no desencobrimento do utensílio *na própria lida*, é no martelar que o martelo é desencoberto, então o caráter de simultaneidade entre atividade produtiva e retenção, levará os teóricos da memória a classificá-la enquanto a “memória *on-line*”, segundo o critério de “duração” dos tipos de memória. Ora, se o “conteúdo” da “memória de trabalho online” não pode ser encontrado como uma imagem simplesmente dada na mente, na consciência, no espírito, então, para as filosofias e ciências da memória não orientadas fenomenológico-existencialmente, se vendo forçadas a encontrar um lugar para este “conteúdo”, só lhes restará um evidente para alocá-lo, no corpo, e a memória conjuntural aparece como “memória corporal” ou “memória motora”; “[...] é a memória que subjaz à habituação, à sensibilização e ao condicionamento clássico, assim como às habilidades motoras e perceptuais, como andar de bicicleta ou dar um saque com uma bolinha de tênis” (KANDEL, 2009, p. 152). Essa memória, oposta à memória “consciente”, “declarativa”, “episódica”, “evocativa”, “duradoura”, em suma, aquela que “se opõe” à memória que conhecemos como a memória aspectual, é, pois, a “memória-hábito”. Ninguém menos que Bergson a chamou assim. Um nome adequado, se tivermos em vista que, na memória conjuntural, o todo circunvisualmente pré-visto não é algo diante do qual o ser-aí se detenha, mas o elemento no qual ele se move “como” se movem os peixes na água: “A ocupação é sempre como ela é, sobre o fundamento de uma *familiaridade* com o mundo” (SZ, p. 76). Apesar de Heidegger não ter elaborado o fenômeno nessa direção, é claro que a familiaridade com o mundo possui uma essência mnêmica, na qual se inclui a memória conjuntural, mas não somente ela.

Conclusão: as outras peças do quebra-cabeça da analítica existencial da memória

Com as reflexões precedentes, montamos só uma pequena parte do nosso quebra-cabeça da existencialidade da memória. Para completá-lo e, por fim, visualizarmos a figura que corresponde à figura impressa na caixa nunca recebida – na verdade, nunca fabricada –, ainda há muito o que fazer. O ser-no-mundo mnêmico é muito mais rico e variado. Pois mundo em sentido ôntico-existencial, contexto *em que* o ser-aí se move, “contém” mais “coisas” do que conexões utensiliares com as quais ele é familiarizado: “O ter-presente antecipativo-retentivo constitui a familiaridade, segundo o qual o ser-aí ‘se reconhece’ enquanto ser-um-com-o-outro no mundo circundante público” (SZ, p. 354). Já no comportamento retencional poiético, se anuncia uma outra modalidade de memória, cujo ente nela

retido não é compreendido em seu ser como respectividade, mas *co-ser-aí* (*Mitdasein*), o que nos deixa a tarefa de elaboração da estrutura ontológica da *memória política*, ou seja, da retenção constitutiva das variadas formas de interação humana, das formas habituais de *ser-com os outros*, os os hábitos morais, regras e costumes em geral. Para realizar esta tarefa, a contribuição do filósofo-cientista durkheimiano Maurice Halbwachs será de valor inestimável. Porquanto foi precisamente a possibilidade retencional da memória política, o que o pensador viu com um olhar penetrante, mas eivado de preconceitos teóricos não ajustados às coisas elas mesmas, interpretou como a “memória coletiva”. À sua essência, diversa do comportamento retencional poético circunvisual, pertence um modo próprio de visão, o qual se determina, entre outras coisas, por *dar ouvidos* aos outros e reter o que se ouviu de “ninguém” propriamente. Trata-se de um fenômeno *visual* ligado ao discurso e que deve ser compreendido como comportamento retencional *auditivo*, porém num sentido existencial muito específico de *escuta dos outros*, o qual não poderá ser desenvolvido aqui. Além de “conter” entidades *com* as quais eu sou (outros) e *junto* às quais eu sou (utensílios e coisas) enquanto ser-no-mundo, o mundo também libera entes como as *obras* de arte. E delas posso ter memória *enquanto obras*, não apenas *enquanto coisas*. Pois é sempre possível e até simples presentificar, manter ante nós desencoberto, o aspecto visual de uma pintura ou o aspecto sonoro de uma sonata. Penso que é possível torcer o ensaio *A origem da obra de arte*, de modo que, sem quebrá-lo, ele entregue peças suficientes para montarmos a parte do quebra-cabeça da memória, que exhibe a figura da retenção do ente fundada na compreensão do ser enquanto *arte*, o acontecimento da verdade enquanto combate de mundo e terra. Noutra oportunidade, este comportamento retencional *poético*, o qual chamarei a *memória protetora*, será elaborado como a *salvaguarda histórica* da essência aletheiológica da obra. Porém mundo dá mais. Nele, especialmente no mundo infantil, encontramos também os brinquedos. Presentifico o aspecto do meu brinquedo de infância, porém não retenho mais *como brincar* com ele. Esse fenômeno de esquecimento nada tem a ver com o encobrimento de nexos utensiliares, pois o brinquedo é *ontologicamente* diverso do utensílio. O esquecimento do ente *enquanto brinquedo* não diz respeito à privação da memória conjuntural ou da memória aspectual. Ele é o modo privativo da *memória lúdica*, que positivamente deve ser concebida como uma relação retencional com o ente desencoberto numa compreensão do ser enquanto *jogo*. Esta memória será explorada noutra ocasião. Há também viventes por aí, eu mesmo “sou” o meu corpo e “sou” natureza viva, num sentido que estamos a caminho de entender, se insistirmos que a fenomenologia heideggeriana tem algo a dizer sobre isto. Para o vivente orgânico que, em certo sentido, eu sou como uma *necessidade existencial*, há memória. A retenção do ente cujo modo de ser é *vida*, a *hereditariedade*, é a *memória pulsional*. A sua elaboração, que não será realizada aqui, é mais complexa do que outras, pois

depende de uma solução para o problema ontológico formal da unidade dos modos de ser. Dos números e *ens rationis* em geral, entes cujo modo de ser é *consistência*, também temos memória, mas não há peças na obra de Heidegger para montar a sua figura. Memória *aspectual* para a *coisa*, memória *existencial* para o *ser-aí*, memória *conjuntural* para o *utensílio*, memória *política* para os *outros*, memória *protetora* para a *obra*, memória *lúdica* para o *brinquedo*, memória *pulsional* para o *vivente*. Sendo a divindade *Mnēmosynē* não outra coisa que o signo de uma forma peculiar da verdade do ser, o desocultamento que nos dá a diversidade de memórias, quantos mais modos da verdade da memória ainda podem ser?

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. Las confesiones. In: *Obras completas de San Agustín*, 9. ed. bilingüe. Tradução: Ángel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1998.

ARISTÓTELES. Acerca de la memoria y de la reminiscencia. In: *Acerca de la generación y la corrupción*. Tratados breves de história natural. Tradução e notas: Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1987.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66. Hrsg. F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.

HEIDEGGER, Martin. Das Wesen des Nihilismus. In: *Metaphysik und Nihilismus*: 1. Die Überwindung der Metaphysik ; 2. Das Wesen des Nihilismus. Gesamtausgabe Bd. 67. Hrsg. Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

HEIDEGGER, Martin. Der Spruch des Anaximander. In: *Holzwege*. Bd. Gesamtausgabe 5. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Ding*: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. Gesamtausgabe Bd. 41. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. 2. Auflage. Hrsg. F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, Martin. Die Kehre. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. Einblick in das was ist, Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsätze des Denkens, Freiburger Vorträge 1957. Gesamtausgabe Bd. 79. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 40. Hrsg. Petra Jaeger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Bd. 17. Hrsg. F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 27. Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe Bd. 18. Hrsg. M. Michalski. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. Gesamtausgabe Bd. 58. Hrsg. H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Bd. 3. Hrsg. F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe Bd. 26. Hrsg. K. Held. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61. Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. Seminar in Zähringen 1973. In: *Seminare*. Gesamtausgabe Bd. 15. Hrsg. Curd Ochwad. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel-Schelling*. Gesamtausgabe Bd. 86. Hrsg. Peter Trawny. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Gesamtausgabe Bd. 34. Hrsg. H. Mörchen. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen des Grundes. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. Vom Wesen und Begriff der Φύσις. In: *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Was heißt denken?* Gesamtausgabe Bd. 8. Hrsg. Paola-Ludovica Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. Hrsg. Medard Boss. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, Martin. Zum 50. Geburtstag für Theophil Rees (8. Juli 1939). In: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Gesamtausgabe Bd. 16. ed. H. Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Zum Ereignis-Denken*. Gesamtausgabe Bd. 73.1. Hrsg. P. Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung. "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*. Gesamtausgabe Bd. 46. Hrsg. Hans-Joachim Friedrich. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

KANDEL, Eric R. *Em busca da memória*. O nascimento de uma nova ciência da mente. Tradução: Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RUIN, H. Anamnemic subjectivity: new steps toward a hermeneutics of memory, in *Continental Philosophy Review*, Dordrecht, 48, p. 197-216, 2015.

RUSSEL, Bertrand. *The analysis of mind*. London: Allen and Unwin, 1924.

SENA, Sandro. Nostalgia como *Grundbefindlichkeit*. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice, in *Studia Heideggeriana*, v. 8, p. 25-49, 2019.

Sandro Márcio Moura de Sena: Doutor em Filosofia pela *Universität Leipzig* (2009) com o apoio do Programa CAPES/DAAD. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

Endereço: Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.
Av. Prof. Moraes Rego, 1235 – Cidade Universitária
CEP: 50670901 — Recife, PE