UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

USP

André Sendra de Assis

HISTORICIDADE E CLÍNICA

Contribuições para o método fenomenológico-hermenêutico na Psicologia

DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA

São Paulo

2018

ANDRÉ SENDRA DE ASSIS

HISTORICIDADE E CLÍNICA

Contribuições para o método fenomenológico-hermenêutico na Psicologia

Tese apresentada à Banca Examinadora da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Safrá

São Paulo

2018

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo
Dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Sendra de Assis, André

Historicidade de Clínica: Contribuições para o método fenomenológico-hermenêutico na Psicologia / André Sendra de Assis; orientador Gilberto Safra. -- São Paulo, 2018.
218 f.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica) -- Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2018.

1. Historicidade. 2. Temporalidade. 3. Psicologia fenomenológico-hermenêutica.
4. Atuação clínica. 5. Heidegger. I. Safra, Gilberto, orient. II. Título.

Nome: Assis, André Sendra de

Título: Historicidade e Clínica: contribuições para o método fenomenológico-hermenêutico na Psicologia

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Universidade de São Paulo, como exigência parcial
para obtenção do título de Doutor em Psicologia

Aprovado em:

Prof.(a) Dr(a). _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr(a). _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr(a). _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr(a). _____

Instituição _____ Assinatura _____

Prof.(a) Dr(a). _____

Instituição _____ Assinatura _____

Para Jane

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a meu orientador, Gilberto Safra, pela disponibilidade em abrigar este trabalho, pela inspiração no trato com a clínica e pelos apontamentos precisos.

Ao professor Marco Casanova, por todo conhecimento passado ao longo destes anos de estudo da obra de Martin Heidegger.

Ao professor Alexandre Marques Cabral, pelo auxílio e pela confiança nos momentos de maior dificuldade.

A minha mãe, pai e irmão, pelo carinho e pelo suporte.

Aos amigos queridos que compartilham comigo os caminhos.

Ao grupo do Instituto Dasein, em especial ao Beto Machado, pela parceria e pelas discussões sobre clínica.

A Nina e Caetano, pela eterna inspiração.

Em especial a Fernanda, minha profunda gratidão pelo esforço, motivação, companheirismo, carinho e conforto indispensáveis para a realização desta jornada.

Especial consideração também aos meus analisandos que colocam em movimento os temas deste trabalho.

RESUMO

A pesquisa versa sobre o fenômeno da historicidade pessoal e a possibilidade de articulação dessa mesma historicidade. Ao discutir esse acontecimento no interior do contexto clínico, pretende-se contribuir para o avanço dos estudos no campo da Psicologia Clínica, mais especificamente, na abordagem de orientação fenomenológica e hermenêutica.

Tomando como ponto de apoio a ideia de historicidade, tal como proposta pelo filósofo Martin Heidegger em *Ser e tempo*, como realização concreta da temporalidade do existir, buscamos compreender como um determinado modo de lidar com a história pessoal pode se esgotar, abrindo espaço para que um projeto existencial venha a alcançar mobilidade histórica. Ao pensarmos esta questão inserida no contexto clínico, a partir da relação entre terapeuta e paciente, torna-se relevante pensar o papel do terapeuta como aquele que sustenta um lugar de tensão com a medida do paciente, guardando um espaço de alteridade, um espaço do acontecimento de outra possibilidade.

Para tanto, o trabalho se encaminha no sentido de agrupar referências teóricas do que foi produzido no campo da Psicologia fenomenológico-hermenêutica, com ênfase na *dasein* análise de Ludwig Binswanger e Medard Boss. O que caracteriza propriamente este trabalho é partir das referências de *Ser e tempo* e do trabalho dos psiquiatras citados, somando a elas o pensamento tardio de Martin Heidegger, apresentando uma aplicabilidade diversa do que a pensada pelo autor, na medida em que busca fazer uma analogia entre as reflexões de Heidegger sobre a mobilidade histórica do mundo e a possibilidade da mobilidade histórica do paciente no contexto clínico.

Palavras-chave: Historicidade, temporalidade, Psicologia fenomenológico-hermenêutica, atuação clínica, Heidegger.

ABSTRACT

The research approaches the phenomenon of personal historicity and the possibility of articulation of this same historicity. In discussing this event within the clinical context, it is intended to contribute to the progress of studies in the field of clinical psychology, more specifically, in the phenomenological and hermeneutical approach.

Taking the idea of historicity, as proposed by the philosopher Martin Heidegger in *Being and Time*, as a concrete realization of the temporality of being, we seek to understand how a certain way of dealing with personal history can be exhausted, opening space so an existential project can be able to reach historical mobility. When considering this matter inserted in the clinical context, from the relationship between therapist and patient, it becomes relevant to think of the role of the therapist as the one who holds a place of tension with the patient's measure, keeping a space of alterity, a space of occurrence of another possibility.

To this end, this work is directed towards grouping theoretical references of what was produced in the field of phenomenological-hermeneutic psychology, with emphasis on the *daseinsanalysis* of Ludwig Binswanger and Medard Boss. What characterizes this work is to be based on the references of *Being and Time* and the work of the mentioned psychiatrists, adding to them the late work of Martin Heidegger, presenting a different applicability than the one thought by the author, in that it seeks to make an analogy between Heidegger's reflections on the historical mobility of the world and the possibility of historical mobility of the patient in the clinical context.

Keywords: Historicity, temporality, phenomenological-hermeneutic psychology, clinical performance, Heidegger.

RESÚMEN

La investigación versa sobre el fenómeno de la historicidad personal y la posibilidad de articulación de esta misma historicidad. Al discutir este hecho en el interior del contexto clínico, se pretende contribuir al avance de los estudios en el campo de la Psicología Clínica, más específicamente, en el abordaje de orientación fenomenológica y hermenéutica.

Tomando como punto de apoyo la idea de historicidad, tal como propuesta por el filósofo Martin Heidegger en *Ser y tiempo*, como realización concreta de la temporalidad del existir, buscamos comprender como un determinado modo de lidiar con la historia personal puede agotarse, abriendo espacio para que un proyecto existencial venga a alcanzar la movilidad histórica. Al pensar esta cuestión inserta en el contexto clínico, a partir de la relación entre terapeuta y paciente, se torna relevante pensar el papel del terapeuta como aquél que sustenta un lugar de tensión con la medida del paciente, guardando un espacio de alteridad, un espacio del acontecimiento de otra posibilidad.

Por lo tanto, el trabajo se encamina en el sentido de agrupar referencias teóricas del que fue producido en el campo de la Psicología fenomenológico-hermenéutica, con énfasis en la *daseinsanálisis* de Ludwig Binswanger y Medard Boss. Lo que caracteriza propiamente este trabajo es partir de las referencias del *Ser y tiempo* y del trabajo de los psiquiatras citados, sumando a ellas el pensamiento tardío de Martin Heidegger, presentando una aplicabilidad diversa del que la pensada por el autor, en la medida en que busca hacer una analogía entre las reflexiones de Heidegger sobre la movilidad histórica del mundo y la posibilidad de la movilidad histórica del paciente en el contexto clínico.

Palabras-llave: Historicidad, temporalidad, Psicología fenomenológico-hermenéutica, actuación clínica, Heidegger.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	17
Apontamentos iniciais.....	19
Quadro teórico-epistemológico	24
Metodologia	29
CAPÍTULO I - ABERTURA PARA UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA.....	33
1. O problema das teorias explicativas em geral	36
1.1 A tradição hermenêutica.....	36
1.2 A tradição fenomenológica	39
1.3 A fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger	43
2. Colocação fenomenológico-hermenêutica da pergunta a respeito do modo de ser do homem	50
2.1 Sobre o <i>Dasein</i>	50
2.2 O homem e o animal.....	54
2.3 Compreensão e projeto de sentido.....	59
2.4 Disposição e tonalidades afetivas	71
2.5 Cuidado e apropriação de si.....	74
2.6 Tempo e abertura existencial	78
CAPÍTULO II - HISTÓRIA DO SER E A TAREFA DO PENSAMENTO	89
1. A tensão com a medida histórica.....	93
1.1 Acontecimento apropriador e a mobilidade histórica do mundo	93
1.2 A serenidade (<i>Gelassenheit</i>)	103
2. O mundo contemporâneo	106
2.1 Nihilismo e morte de Deus	106
2.2 A técnica moderna	112
CAPÍTULO III - SOFRIMENTO E CLÍNICA.....	123
1. Sofrimento existencial.....	126
1.1 A essência filosófico-reflexiva da existência.....	126
1.2 A condição ontológica na cotidianidade.....	128
1.3 Sofrimento ôntico e ontológico	134
1.4 Sofrimento e temporalidade	142

2. Clínica Psicanalítica, Daseinsanalítica e existencial.....	149
2.1 Freud e a tradição psicanalítica	149
2.2 A daseinsanálise de Ludwig Binswanger	156
2.3 A daseinsanálise de Medard Boss	163
CAPÍTULO IV - APROXIMAÇÃO DA QUESTÃO DA HISTORICIDADE À CLÍNICA FENOMENOLÓGICO – HERMENÊUTICA	175
1. Sedimentação histórica e alteridade	177
2. Sobre o lugar do terapeuta.....	182
3. Outra historicidade possível.....	193
Conclusões	204
Referências bibliográficas.....	213

INTRODUÇÃO

Apontamentos iniciais

No que concerne às possibilidades e aos caminhos da psicologia contemporânea, o século XXI apresenta uma situação muito semelhante àquela do final do século XIX. Diante da crise dos modelos teóricos em geral, o paradigma das ciências naturais parece ser uma vez mais o único realmente capaz de conter em si a possibilidade de desenvolvimento de uma verdadeira legitimidade discursiva, além de parecer ser o único capaz de descrever de maneira plena seus objetos de estudo. O avanço das neurociências e o descrédito cada vez mais intenso de psicoterapias tradicionais, colocam uma vez mais a necessidade de se questionar a consistência da pretensão das neurociências de reduzir o psiquismo humano à leis e princípios vigentes nas ciências naturais empíricas. Segundo Safrá (2006, p. 19), “[...] frequentemente encontramos em nossa área de trabalho uma teorização da subjetividade humana e da situação clínica excessivamente abstrata e objetificada, incapaz de contemplar as dimensões do *ethos* e da condição humana”.

No que se refere a esse questionamento, a tradição hermenêutica e a tradição fenomenológica funcionam como um horizonte teórico imprescindível. Tanto uma quanto a outra se depararam com a pretensão de uma psicologia científica de desvendar, de uma vez por todas, os mistérios do psiquismo, mas não se submeteram ao modo de apresentação tal pretensão. Ao contrário, elas inverteram a situação a princípio em jogo e mostraram a inconsistência e a ingenuidade de toda e qualquer concepção científica da psicologia, uma vez que essas concepções partem de hipóteses que nunca

chegam explicitamente a ser resgatadas no interior das pesquisas. A distinção diltheyana entre compreensão e explicação, assim como a exigência husserliana de suspensão de todas as hipostasias em meio a um acompanhamento descritivo da vida intencional da consciência e o acento heideggeriano na originariedade da estrutura ser-no-mundo revelam a possibilidade de pensar uma ciência rigorosa para além das bases teóricas tradicionais e das presunções pragmáticas das ciências naturais hoje. O presente trabalho se justifica, neste sentido, uma vez que procura mostrar justamente a possibilidade de uma prática psicológica rigorosa que acompanhe as repercussões das contribuições da hermenêutica e da fenomenologia para a psicologia enquanto ciência.

Considerando que a tentativa de colocar a psicologia em bases hermenêutico-fenomenológicas é algo relativamente recente, é possível afirmar que este campo ainda não possui fundamentos tão claros e conclusivos. Desse modo, a pesquisa aqui apresentada agrupa as considerações mais relevantes produzidas no interior desse horizonte, com ênfase no pensamento de Ludwig Binswanger e Medard Boss e, mais recentemente, de Alice Holzhey-Kunz. Como modo de dar maior profundidade à discussão do manejo clínico são aqui tratadas, também, as reflexões de Gilberto Safra para a discussão do tema. A contribuição diferencial do trabalho para a este campo é a incorporação do pensamento tardio de Martin Heidegger, a partir de textos e ideias que os autores acima mencionados não chegaram a utilizar, articulando estes conceitos com a analítica do ser-ai

(*Dasein*¹), conforme proposta em *Ser e tempo*, que se situa na primeira fase do pensamento do filósofo. O pensamento tardio de Heidegger se mostra como horizonte filosófico relevante, na medida em que trata do tema da História e as condições de mobilidade de um mundo histórico. A historicidade do mundo é tratada como medida que tem um análogo existencial e pode ser pensada no sentido da historicidade pessoal.

Problematizando a noção de temporalidade na sua dimensão específica da historicidade, considerada em dois eixos fundamentais da obra de Heidegger, no projeto da ontologia fundamental e da história do Ser, o trabalho discute o lugar do terapeuta no contexto clínico como aquele que sustenta o espaço de tensão com a medida histórica do paciente a fim de resguardar a possibilidade da mudança ante a esta sedimentação.

A partir destas considerações, a pesquisa se encaminha no sentido de sondar a real relação entre a psicologia e a fenomenologia hermenêutica, sem descuidar dos riscos que sempre recaem sobre essa relação. Indo em direção a um âmbito ainda mais específico, o trabalho discute a questão clínica na lida com a historicidade do paciente, refletindo sobre a possibilidade da mudança, de rearticulação de um determinado contexto histórico-pessoal. Podemos considerar que quando uma pessoa procura um profissional da psicologia, o que está em jogo é o sofrimento enfrentado a partir da estagnação de um si mesmo numa determinada medida prévia. De alguma maneira, o

¹ Heidegger utiliza o termo *Dasein* (neologismo traduzido como ser-aí, estar-aí, aí-ser ou ser-o-aí) para referir-se ao modo de ser do ente que não possui determinação originária, mas alcança sua determinação a partir da sua relação indissociável com o mundo, entendido como um campo de sentidos e significados historicamente constituídos. Ser-aí não é sinônimo de homem, mas diz respeito à particularidade do modo de ser do homem. Cf.: HEIDEGGER, Martin. **Ser y tiempo**. 2. ed, Madrid: Trotta, 2009a.

paciente enrijeceu-se em um modo específico de ser e experimenta o encurtamento de seu campo de possibilidades de modo que vem sempre a repetir-se não criativamente. Este tema já foi considerado na psicanálise de Freud em sua exposição sobre o problema da repetição.²

É aqui proposto que a estagnação histórica está assentada sobre um “si mesmo”, que é a medida pela qual as aberturas temporais se abrem a cada vez. A relação com o passado, o presente e o futuro já se encontra sempre previamente dada de um modo específico e posicionada de maneira repetitiva. Neste trabalho, a noção de um si mesmo está fundamentada no trabalho de Martin Heidegger desenvolvido na analítica do ser-aí, presente na obra *Ser e tempo*. Aqui, nos interessa aprofundar a abrangência do conceito e seus alcances clínicos por meio da ideia de projeto de sentido (*Entwurf*), que é aquilo que retira o ser-aí de sua indeterminação originária, articulando um campo de sentido e um foco fenomenológico por meio do qual se dá o descerramento de mundo e a autoconstituição de sua ipseidade. É o projeto de sentido que sustenta e viabiliza todos os comportamentos, ao mesmo tempo que promove determinada coerência entre eles. Dessa maneira, não é possível dizer que o homem se determina a partir de seus comportamentos, mas ele é radicalmente o sentido que transcende seus comportamentos, pois são justamente estes sentidos que proporcionam a existência de um “eu”, de um si mesmo, de uma identidade existencial pessoal.³

² Cf.: FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II), 1914. In: *O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-171. (Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 12).

³ Cf. Capítulo I, tópico 2, subtópico 2.3.

Ao pensarmos a sedimentação histórica, a partir dos termos propostos acima, compreendemos que a abertura para uma perspectiva de mobilidade histórica não se trata, absolutamente, de uma simples alteração dos comportamentos, mas só se realiza, de fato, por meio da rearticulação do projeto de sentido. Tal questão deve ser tematizada em toda a sua complexidade, já que uma rearticulação não pode se dar a partir da substituição superficial de um sentido por outro, mas remete sempre à experiência de um modo diverso de estar no mundo.

Considerando a questão da historicidade como o vértice fundamental que dá sentido à tese, o trabalho é dividido em dois grandes blocos. Os capítulos I e II apresentam a discussão filosófica que sustenta o horizonte teórico de tratamento do tema da historicidade e os capítulos III e IV situam a questão do sofrimento e suas possibilidades clínicas. Os temas filosóficos tratados no trabalho são selecionados à luz da possibilidade de sua reflexão no âmbito clínico.

Aproximando o problema exposto anteriormente à questão clínica, percebemos que toda e qualquer mudança só pode ser protagonizada às últimas consequências pelo paciente, o que revela certa fragilidade do instrumento terapêutico. Neste ponto, cabe pensarmos então o lugar do terapeuta como aquele que desempenha o papel de sustentar um espaço de tensão com a medida histórica do paciente. Essa medida é sustentada por um projeto de sentido que propõe um si mesmo justificado por narrativas explicativas. Na medida em que essas narrativas de caráter causalista buscam dar conta do si mesmo histórico, elas obscurecem o fato de que todo

comportamento é marcado por certo compromisso, por uma escolha (que não é fruto da vontade do sujeito cartesiano) por determinado modo de ser. Portanto, o trabalho terapêutico deve guardar o espaço da mudança e zelar pela possibilidade do acontecimento do diferente.

Partindo de um tema fundamental, retirado do interior do contexto clínico, o presente trabalho busca contribuir para o projeto de instituir as bases para a estruturação de uma terapia fenomenológico-hermenêutica, que possa fazer frente aos dilemas intrínsecos à psicologia contemporânea de maneira rigorosa, reescalando o objeto da psicologia e dando suporte para o trabalho clínico nas suas mais diversas vertentes, sem recair nas inconsistências das teorias explicativas em geral e sem se manter ao mesmo tempo no campo abstrato de uma mera prática clínica desprovida de esteios teóricos fundamentais.

Quadro teórico-epistemológico

A pesquisa está alicerçada de maneira fundamental nos estudos da fenomenologia iniciados por Edmund Husserl, que têm como ponto central o projeto de estabelecimento de bases rigorosas para a filosofia e as ciências. Desse modo, o autor propõe já no princípio de seus estudos a ideia de “intencionalidade”, que liberta a “consciência” do paradigma cartesiano, retirando-lhe o caráter de substância que pode ser pensada como encerrada ou encapsulada em si mesma e aponta, a partir da descrição do modo como é possível tematizar a consciência (a partir de seus atos intencionais), que ela

só pode ser tomada como uma visada, um direcionamento, um estar incessantemente em relação a algo.⁴

O pensamento hermenêutico, tal como proposto por Wilhelm Dilthey, como método compreensivo de acesso aos fenômenos, é também considerado como basilar, dado que remete à possibilidade de reconstrução do horizonte histórico a partir do qual algo se mostra. O acesso hermenêutico se mostra como relevante, pois é um método de interpretação que aponta para o sentido que sustenta a aparição de um determinado fenômeno no interior de um nexos vital.⁵

Martin Heidegger, na obra *Ser e tempo*, radicalizando o conceito de intencionalidade no termo “existência”, apresenta uma descrição do modo de ser do homem a partir da ideia de ser-aí (*Dasein*), que propõe um caráter de abertura originária para este ente de um modo absolutamente diverso dos entes dotados do caráter de presença à vista (*Vorhandensein*). Dessa forma, o filósofo, mesmo sem ser seu interesse inicial, acaba por abrir a possibilidade de colocar a psicologia em novas bases a partir de conceitos como ser-no-mundo, cuidado, finitude, singularização, entre outros, decorrentes do trabalho da analítica existencial do ser-aí.⁶

Ludwig Binswanger, insatisfeito com os instrumentos que dispunha como psiquiatra para o tratamento de seus pacientes, foi quem primeiro percebeu a possibilidade do estabelecimento de uma *daseinsanálise*, uma

⁴ Cf. Capítulo I, tópico 1, subtópico 1.2.

⁵ Cf. Capítulo I, tópico 1, subtópico 1.1.

⁶ Cf. Capítulo I, tópico 2, subtópico 2.1.

terapêutica com bases ontológico-existenciais. No seu trabalho, entre outras considerações relevantes, o autor assinala a ideia de que uma pessoa pode lançar-se em uma medida de desproporção antropológica entre altura e amplitude do horizonte existencial, acabando por encontrar-se “extraviado” em um espaço existencial no qual dificilmente consegue sair sem ajuda.⁷ Para o autor, o sofrimento dos transtornos existenciais podem ser entendidos como um manter-se numa dimensão privada, afastada do compartilhamento da coexistência. É um estar isolado num *idios cosmos* em detrimento de um *koinos cosmos*.

Alguns anos depois de Binswanger, outro psiquiatra suíço, Medard Boss, convidou Martin Heidegger para ajudar-lhe na tarefa de pensar um método terapêutico alicerçado em bases hermenêutico-fenomenológicas.⁸ Ao longo de seu trabalho, Boss trouxe diversas contribuições para o método daseinsanalítico. Tomaremos aqui, por sua relevância para nosso tema, duas delas: a sua distinção entre o modo de ser saudável e o patológico, entendido como privativo⁹, e a descrição da esquizofrenia a partir da ideia de des-limitação e limitação.¹⁰ Para o autor, o esquizofrênico se coloca originariamente de modo des-limitado, solicitado de forma intensa pelos entes, ou seja, ele é invadido de modo violento pelas requisições do mundo, pois sua experiência espacial é a de estar sempre perto demais das coisas e das pessoas. Como forma de se proteger dessa vivência aniquiladora, muitas vezes o esquizofrênico se coloca de modo limitado, afastado demais das requisições.

⁷ Cf. Capítulo III, tópico 2, subtópico 2.2.

⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2001.

⁹ Cf. Capítulo III, tópico 2, subtópico 2.3.

¹⁰ Cf. Idem.

O modo limitado é derivado da des-limitação. Ele aparece naquilo que as descrições psicopatológicas tradicionais descrevem como “pobreza de contato”. Podemos dizer que esse modo manifesta-se nos quadros de autismo, por exemplo. É possível pensar o esquizofrênico a partir da sua impossibilidade de alcançar a estabilidade de uma sedimentação de um si mesmo.

As contribuições de Alice Holzhey-Kunz, aluna e supervisionanda de Medard Boss, que mantém ainda em pauta o pensamento daseinsanalítico, são tratadas aqui, principalmente no que se refere à dimensão ontológica dos comportamentos em geral e, mais especificamente, no sofrimento tratado como um modo de ser transparente à condição humana por meio de uma “escuta aguçada” a essa dimensão.¹¹

Também Gilberto Safra é um autor com que este trabalho dialoga profundamente, na medida em que tem uma obra em que a situação clínica é tratada de forma detida, elucidando situações específicas do manejo clínico.¹²

No arco argumentativo mais fundamental da pesquisa, buscaremos tratar também do pensamento tardio de Martin Heidegger, conhecido como história do Ser, no qual o filósofo busca discutir de uma nova maneira a pergunta a respeito de que modo é possível que um mundo ganhe mobilidade histórica. Segundo o autor, o acontecimento histórico não pode acontecer por meio da vontade, mas ele se dá quando uma determinada medida histórica se esgota em si mesma, pois há sempre um espaço refratário a qualquer medida

¹¹ Cf. Capítulo III, tópico 1.

¹² Cf. Capítulo IV, tópicos 1, 2 e 3.

que, ao denunciar o caráter epocal dessa medida, abre a possibilidade de que a história aconteça. Esse espaço de negatividade, que se abre como fechado, como lugar de tensão com a medida vigente, é considerado pelo autor como o espaço do “sagrado”¹³. Para Heidegger, o papel do filósofo no acontecimento da história é o da guarda desse espaço de alteridade, de zelo pelo espaço sagrado de transição.¹⁴

Esse ponto marca a referência central da tese aqui exposta, na medida em que a mesma busca aproximar a tarefa do pensador - considerada por Heidegger como a guarda do espaço de tensão com a medida histórica de um mundo sedimentado, que possibilita o acontecimento da história – com a tarefa do psicólogo no contexto clínico, colocando-o como aquele que suporta e sustenta o lugar de confrontação com a medida sedimentada do paciente.

Desse modo, o trabalho aproxima o pensamento tardio de Martin Heidegger da psicologia, indo além das contribuições do filósofo em *Ser e tempo* e *Seminários de Zollikon*, já utilizadas nesse contexto. Mais especificamente, o que se objetiva é traçar um paralelo entre o pensamento de Heidegger sobre a mobilidade histórica do mundo e a possibilidade da mobilidade histórica do paciente, passando pela discussão sobre de que forma os modos de ser se sedimentam, produzindo um si mesmo que alcança certo grau de estabilidade. O que nos leva então a pensar de que modo o terapeuta pode zelar pelo espaço de tensão com o compromisso histórico do paciente.

¹³ Cf. Capítulo II, tópico 1, subtópico 2.1.

¹⁴ Idem.

Metodologia

A pesquisa foi desenvolvida por meio de um processo investigativo que contempla uma análise teórica e qualitativa a respeito do objeto de pesquisa já mencionado, utilizando-se para isso de levantamento bibliográfico apropriado, fichamento e revisão dos autores e trabalhos, somados à reflexão e articulando os principais conceitos propostos com o problema central do trabalho.

O ponto de partida deste trabalho é a situação clínica. As indagações deste trabalho remetem ao espaço clínico como lugar onde as questões filosóficas acontecem em movimento, de maneira viva. É nele que a situação filosófica é colocada em ato. É a partir destes dilemas vividos no contexto terapêutico que são abordados e escolhidos os temas aqui propostos.

Essa perspectiva processual será realizada a partir do método fenomenológico de investigação, proposto por Husserl, inaugurado na sua obra *Investigações Lógicas*, sendo consequentemente desenvolvido por Heidegger no que pode ser entendido como uma fenomenologia hermenêutica.

Dessa forma, busca-se uma apreensão do fenômeno antes de qualquer teorização, encontrando-se com aquilo que o próprio objeto tem a revelar sobre si mesmo. Heidegger, ao formular a questão metodológica de *Ser e Tempo*, explicita o entendimento da fenomenologia nos seguintes termos:

Fenomenologia diz então: [...] deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir à máxima [...] “para

as coisas elas mesmas!” (2009a, p. 48, tradução modificada do espanhol).¹⁵

Ao mesmo tempo, a pesquisa se inscreve no interior do projeto diltheyano de elaborar uma psicologia descritiva e analítica em contraposição às psicologias explicativas em geral. Tal projeto tem como base a ideia de que as ciências humanas devem buscar um modo de acesso ao seu objeto que corresponda à natureza do mesmo, ao invés de incorrer na tendência tradicional de importar os métodos investigativos das ciências naturais (de modo geral, a concepção causalista e a criação de hipóteses teóricas com vistas a encontrar princípios reguladores e leis universais dos fenômenos). Segundo Dilthey (2011), as ciências naturais afastam seu objeto do horizonte a partir do qual ele se mostra, decompondo e hipostasiando os fenômenos na tentativa de explica-los. Nesse sentido, as ciências humanas devem buscar o movimento oposto, de reconstrução desse horizonte mais amplo, reconduzindo os fenômenos em direção ao nexos histórico a partir do qual eles se apresentam, rearticulando-os com seu nexos vital (entendendo vida como a complexidade histórica, linguística, psíquica, física, material etc.). Para o autor, esse é o modo compreensivo de apreensão dos fenômenos, que se contrapõe ao modelo explicativo.¹⁶

No presente trabalho, opção pelo método fenomenológico- hermenêutico de investigação se impõe, na medida em que esta pesquisa está alicerçada

¹⁵ A obra *Ser e tempo* de Martin Heidegger será citada neste trabalho em sua tradução para a língua espanhola feita por Jorge Eduardo Rivera C. e publicada por Editorial Trotta, Madrid, 2009. Isso se deve ao fato de as edições brasileiras apresentarem, cada uma do seu modo, uma terminologia que diverge daquela que usarei no texto. Desse modo, fica indicado que neste trabalho será sempre feita a referência à obra em espanhol, já traduzida por mim para o português.

¹⁶ Cf.: DILTHEY, Wilhelm. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

sobre o trabalho de autores que realizaram suas obras a partir de tal perspectiva, tornando tal opção também uma questão de coerência metodológica.

CAPÍTULO I

ABERTURA PARA UMA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

O objetivo do presente capítulo não é outro senão apresentar a primeira parte das questões filosóficas que sustentam decisivamente a discussão do trabalho. Num primeiro momento, será exposto o modo de apreensão da questão por meio das tradições hermenêutica e fenomenológica e, mais especificamente, a fenomenologia hermenêutica proposta por Heidegger que é, de certa forma, uma tentativa de “corrigir” uma tradição pela outra, buscando sustentar o vigor das duas, ao mesmo tempo em que busca escapar dos limites das mesmas. Essa exposição se faz necessária na medida em que se procura estabelecer um modo de acesso àquilo que se mostra de maneira viva na clínica que escape dos problemas incontornáveis presentes nas teorias explicativas em geral. Nesse sentido, as tradições filosóficas aqui apresentadas revelam sua importância na medida em que são marcadas pela tentativa de viabilizar a compreensão dos fenômenos de um modo que lhes seja condizente.

Na segunda parte do capítulo, será tematizado aquilo que está em questão de modo mais essencial no âmbito clínico: o ser do homem. A partir da analítica do ser-aí proposta por Martin Heidegger, serão expostas as condições fundamentais que caracterizam o modo de ser do homem, abrindo campo para a compreensão daquilo que se mostra como o dilema mais fundamental da existência, a saber, o fato de que o homem existe ao colocar a cada vez o seu ser em jogo. No interior dessa discussão, o trabalho visa a esclarecer o modo de temporalização da existência que acontece diretamente na historicidade pessoal. Essa compreensão fundamenta a tese segundo a qual, por meio do acesso ao modo como cada um se relaciona com sua historicidade, é possível apreender o modo de ser específico de cada pessoa e

guardar o espaço para que essa relação com a história pessoal possa se articular de uma outra maneira.

1. O problema das teorias explicativas em geral

1.1 A tradição hermenêutica

Friedrich D. E. Schleiermacher, em 1829, defendia que as atividades humanas podem ser executadas em uma tríplice gradação em relação a sua modalidade, comportando uma dimensão mecânica e sem espírito; uma dimensão da experiência e da observação; e por último uma dimensão “segundo as regras da disciplina”, que comporta a interpretação no sentido hermenêutico. Em seu trabalho, o autor traz para a tradição hermenêutica a novidade de pensar a interpretação por meio da análise das “condições gerais sob as quais a compreensão ocorre e de fornecer as razões do processo de interpretação” (2012, p. 7).

É a ideia de “compreensão” que está na base da discussão epistemológica que em seguida Wilhelm Dilthey busca tratar ao distinguir o modelo explicativo das ciências naturais do modelo compreensivo das ciências humanas. Ao trabalho interpretativo da hermenêutica marcado pela ideia de jamais pensar o particular sem sua articulação com universal, Dilthey acrescenta a necessidade de jamais pensar o particular ou universal sem sua articulação com o nexu histórico no interior do qual algo se mostra. Em 1883, ele publica *Introdução às ciências humanas*, texto no qual discute as diferenças entre as ciências naturais e humanas (do espírito) e a necessidade

da existência de um método próprio às ciências humanas que não seja uma mera importação dos princípios e métodos das ciências naturais. Para ele o problema das ciências naturais é, primordialmente, elas afastarem os fenômenos sobre os quais se ocupam do horizonte no qual eles surgem, decompondo-os. Essas ciências são consideradas explicativas, pois procuram explicar os fenômenos por meio da relação causa-consequência e da formulação incessante de hipóteses, de princípios reguladores, de leis universais que valham em todo e qualquer contexto. Dessa forma, elas estão no cerne da tentativa filosófico-metafísica de transcender a história, a finitude, em sua busca pelo universal causalmente fundamentado. Por outro lado, as ciências humanas, ao invés de trazerem para si tais pretensões, devem buscar um método próprio, marcado pela reconstrução desse horizonte mais amplo, reconduzindo os fenômenos em direção ao nexos histórico (o espírito da época) no qual se apresentam, em direção à vida do fenômeno, restituindo a base histórica e discursiva no interior da qual algo aparece. São ciências compreensivas, pois buscam se colocar no lugar em meio ao qual a alteridade aparece, revivenciando compreensivamente, a partir das particularidades de algo, sua ligação com o contexto universal que nos é próprio. É um processo indutivo-dedutivo, pois inicialmente se deve buscar, a partir da particularidade do que se apresenta, sua ligação com seu horizonte mais amplo e posteriormente deduzir o nexos total no qual a particularidade aparece. Mikhail Bakhtin, por exemplo, importante filósofo russo, retoma os contextos compreensivos diltheyanos no âmbito da linguagem, ressaltando a importância da reconstrução dialógica e histórica. Para ele, na esteira de Dilthey, “A compreensão verdadeira nos campos da literatura é sempre

histórica e personalizada” (1997, p. 405).

Em relação à psicologia, Dilthey dedicou a esta ciência uma obra de 1894 intitulada *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*, na qual ele reserva um papel primordial à psicologia dentro do campo epistemológico da hermenêutica, posto que ela trata dos processos que possibilitam que o conhecimento aconteça, abrindo espaço para o entendimento da vida como a complexidade histórica, linguística, psíquica, física, material etc. Essa ciência deve ser realizada de acordo com o caráter compreensivo inerente às ciências humanas, caracterizando-se, por isso mesmo, por possuir aspectos descritivo e analítico. O filósofo denuncia que, ao contrário, a psicologia tem sido pensada de acordo com os moldes das ciências naturais, como *psicologia explicativa*, buscando princípios de causalidade e sendo banida para o interior de uma nuvem de hipóteses para as quais não há possibilidade alguma de comprovação. Por isso, para Dilthey, a psicologia deve escapar dessas tendências tradicionais e buscar compreender os fenômenos nas suas conexões com a vida histórica estruturadora dos mesmos, devolvendo-lhes sua integralidade originária. Nas palavras do autor:

[...] seu significado [da psicologia] na estruturação das ciências baseia-se justamente no fato de que toda e qualquer conexão usada por ela pode ser verificada inequivocamente por meio da percepção interior e de que cada conexão como tal pode ser indicada como elo da conexão mais abrangente, que não é descerrada, mas originariamente dada. (2011, p. 40-41).

1.2 A tradição fenomenológica

No final do século XIX, ocorre um momento histórico peculiar no âmbito da ciência e da filosofia. As ciências, que se autonomizaram da filosofia, desfrutaram de um enorme prestígio em virtude de seus avanços incontestes, alcançando o *status* de ser as responsáveis por responder todas as perguntas a respeito do mundo, cada qual em seu âmbito específico, relegando à filosofia o lugar de epistemologia ou literatura. É justamente nesse momento de sucesso científico que se instala a crise das ciências (europeias), visto que o pensamento filosófico ressurgiu, no início do século XX, no plano de uma crítica às ciências no sentido de questionar a validade última de seus métodos e pressupostos. É nesse lugar histórico que surge a fenomenologia como uma das correntes principais deste movimento. Pode-se dizer que ela possui um caráter refundacionista, porquanto ela busca recolocar as ciências e a filosofia em bases rigorosas. Edmund Husserl, seu fundador, se ocupou de delatar o problema das ciências e sua falta de articulação com o sentido de seus desdobramentos. Sobre o trabalho de Husserl, Emmanuel Levinas comenta que “a necessidade de uma crítica fenomenológica resulta das próprias crises que a ciência atravessa e onde ela perde o sentido das proposições que estabelece, transformando-se numa técnica intelectual” (1997, p. 55) e ainda, na mesma esfera, assinala que, para Husserl, “trata-se menos de assegurar a certeza das proposições do que determinar o *sentido* que a verdade e a certeza podem ter para cada domínio do ser” (p. 12, grifo do autor).¹⁷

¹⁷ Cf. HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à fenomenologia*. Rio de Janeiro/RJ: Forense Universitária, 2012.

No projeto fenomenológico proposto por Husserl, que busca colocar a filosofia e as ciências em bases rigorosas a partir da máxima “rumo às coisas mesmas”, o filósofo lança mão de um método que busca suspender a atitude natural, que é aquilo que marca a experiência humana (cotidiana ou científica) como uma imersão em um campo de preconceitos dentro do qual se atribui a presença de hipóteses seja nos entes extramentais, seja ainda na própria constituição da consciência. Essa suspensão da atitude natural recebe o nome de *epoché* ou redução fenomenológica, e é por meio desta atitude antinatural que Husserl pretende alcançar a manifestação mesma do fenômeno naquilo que ele revela de si, fugindo da “contaminação” do mundo que intermedia a relação com o fenômeno.

No exercício de seu método, Husserl se depara com a questão do *cogito* cartesiano que está na base do modelo científico que se abre a partir da idade moderna, no qual existe um sujeito posicionador encerrado em si mesmo que se relaciona com os objetos fora de si. Buscando superar esta dicotomia, o filósofo demonstra que o *cogito* nunca pode acontecer isoladamente, na medida em que o pensamento ou a dúvida são sempre pensamento ou dúvida em relação a alguma coisa. Desse modo, Husserl assinala que a consciência possui um caráter intencional, pois toda consciência sempre se dá na abertura em direção a um campo correlato, isto é, em todo ato de consciência, a consciência aparece como consciência *de* algo. Nas palavras de Husserl (2001):

A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*,

seu *cogitatum* em si mesma. (p.51, grifo do autor).

Portanto, por meio da noção de intencionalidade, Husserl remove todo o traço subjetivista da consciência, propondo que a mesma é um direcionamento, uma visada em relação a algo. Como afirmou com clareza Sartre:

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o psicologismo, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês veem essa árvore aqui – seja. Mas a veem no exato lugar em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só é curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em nossas consciências, pois não é da mesma natureza que elas [...] ele [Husserl] não faz dela um absoluto que em seguida entraria em comunicação conosco. A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência relativo a ela. [...] Conhecer é “explodir em direção a” a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si. (1968, p. 55-56).

A descrição do caráter intencional da consciência acaba problematizando toda a descrição tradicional do homem e da noção (não intencional) de psique, impossibilitando a tentativa de se fechar o psiquismo em si mesmo, buscando encontrar sua determinação para além do seu campo relacional. Isso tem implicações claras para a psicologia, na medida mesma em que o psiquismo já não pode ser pensado como substância ou como ser dotado de propriedades ontologicamente dadas.

O tema da psicologia sempre esteve em relação direta com o trabalho de Husserl, seja na sua crítica ao psicologismo (que Husserl busca ultrapassar,

assim como também busca superar o problema do objetivismo, ou seja, da atividade ou passividade do conhecimento, criticando, por isso, o historicismo e sua característica relativista¹⁸), seja na proposição de uma *psicologia fenomenológica*, que tem de levar sempre em consideração que a consciência se constitui como *abertura para...* Na descrição da consciência, o filósofo propõe que sua abertura se dá no tempo, em relação às dimensões temporais de passado, presente e futuro, as quais acontecem em uma unidade sintética. A abertura do aqui acontece para trás e para frente, há sempre um movimento de saída nas direções de passado e futuro. Algo se retém que prepara o próximo movimento. Nesse sentido, Husserl propõe um famoso exemplo sobre a melodia musical, em que uma nota prepara a outra, e mesmo quando deixa de soar, se retém abrindo o espaço do acontecimento da melodia. Ouçamo-lo:

Cada som tem ele próprio uma extensão temporal com o toque, ouço-o como agora, mas, com o ressoar, ele tem um agora sempre novo e o precedente converte-se em passado. Por conseguinte, ouço a cada vez apenas a fase atual do som e a objetividade do som total duradouro constitui-se num ato contínuo que é, numa parte, recordação, noutra parte pequeníssima, pontual, percepção e, numa outra parte ainda, expectativa. (2017, p. 68).

Tal afirmação possibilita uma desnaturalização dos atos de consciência, de modo que o que prevalece é a unidade sintética temporalizante que instaura e condiciona a possibilidade dos atos. Isso coloca o conhecimento em novas bases, diferentes do modo como se pensava até então. Por exemplo, é porque eu tenho uma relação com o passado que tenho memória, e não o contrário;

¹⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2006.

ao mesmo tempo, é porque eu tenho relação com o futuro que imagino, e não o contrário.

1.3 A fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger

O trabalho de Martin Heidegger, enquanto fenomenologia hermenêutica, é marcado pela rearticulação integradora destas duas perspectivas, principalmente por meio de sua apropriação dos trabalhos de Husserl e Dilthey. É possível dizer que ele corrigiu um autor pelo outro, já que buscou superar certa “ingenuidade” hermenêutica da parte de Husserl, seu professor, apontando a impossibilidade de se suspender o mundo às últimas consequências tão-somente por meio da vontade, problematizando, assim, a questão da *epoché* fenomenológica e, ao mesmo tempo, procurou articular uma linguagem que não estivesse tão sedimentada e refém da tradição metafísica que a produziu, abandonando de vez as estruturas explicativas tradicionais como um *eu empírico* e seus *campos correlatos*, os quais atentavam contra a própria fenomenologia, visto que essas estruturas ainda se referenciam a uma dicotomia enraizada no pensamento cartesiano e não poderia usá-las impunemente. No caso de Dilthey, Heidegger buscou escapar das operações lógicas de indução-dedução e do historicismo, seguindo radicalmente a tarefa fenomenológica de encontrar as estruturas originárias do conhecimento, iniciada por Husserl, possibilitando derivar destas estruturas que condicionam o argumento o desenvolvimento de seu trabalho, num movimento que até poderia se chamar de “abduutivo”, apesar de não ter

usado tal termo.

Nesse sentido, o pensamento heideggeriano sobre o movimento histórico do mundo e, conseqüentemente, das ciências é radicalmente oposto ao pensamento tradicional de Thomas S. Kuhn desenvolvido no renomado texto *A estrutura das revoluções científicas*. No paradigma kuhniano, as ciências buscam dar conta dos objetos e, neste movimento, vai se constituindo uma ciência normal e um vocabulário normal no interior de determinado contexto histórico. A ciência normal, ao encontrar-se com uma anomalia, é obrigada a uma reformulação que se dá como ciência revolucionária e que vai paulatinamente se transformando em uma ciência normal até deparar-se com uma nova anomalia e assim por diante. Na reflexão heideggeriana, as transformações não podem se dar pela presença de anomalias, mas acontecem (no que se refere à primeira parte de sua obra) a partir das experiências de nadificação do ser-aí (*Dasein*). Dito de outro modo, a possibilidade de autointerpretação do mundo acontece por meio das crises do ser-aí, pois o despertar da tonalidade afetiva fundamental da angústia (que é a experiência fenomenologicamente radical na qual ocorre a suspensão do poder prescritivo do mundo sobre o ser-aí) oportuniza o acontecimento de uma transparência hermenêutica em relação ao mundo, viabilizando o acesso àquelas possibilidades obscurecidas pelo próprio mundo¹⁹.

O acontecimento de uma experiência de nadificação do poder prescritivo do mundo só é possível, porquanto o ser-aí corresponde ao caráter ontológico do ser humano e, por isso mesmo, a indeterminação ontológica marca

¹⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2. ed., Madrid: Trotta, 2009a.

radicalmente seu ser. Por outro lado, a nadidade ou negatividade originária que estrutura o ser-aí nunca se dá de modo absolutamente neutro ou imaculado, posto que o ser-aí já sempre conquistou alguma determinação por existir essencialmente no mundo (ser-no-mundo), estando seu ser, deste modo, sempre em jogo, isto é, sempre já sendo de tal ou qual modo. Isso implica em dizer que, por mais que a negatividade que nos é originária esteja de início e na maioria das vezes suprimida em decorrência do modo como o mundo prescreve o modo de ser do ser-aí, ela nunca pode ser aniquilada, e por isso a tonalidade afetiva da angústia, que confronta o ser-aí com seu caráter de poder-ser ou de negatividade, pode ser despertada. Este caráter negativo descrito por Heidegger em relação ao ente humano é uma radicalização da intencionalidade proposta por Husserl. O ser-aí *ek-siste*. Existir é uma palavra derivada do grego *ek-sistere* (*ek* – para fora/ *sistere* – mover-se) e possui uma ligação direta com o termo *ekstasis*, compreendido como colocar-se para fora, projetar-se no espaço, conservar-se na abertura.

Para Heidegger, o conhecimento científico e filosófico deve ser edificado sobre a estrutura originária ser-aí, pois esta responde à pergunta da ontologia fundamental pelo sentido do ser (e também à verdade do ser, como colocado no seu pensamento tardio), evitando o esquecimento do ser quando este é equiparado a um fundamento absoluto, como ocorreu no início do pensamento metafísico na sua busca por essências imutáveis, e no desdobramento radical da metafísica em seu acabamento quando a pergunta pelo ser foi radicalmente suprimida.

Gadamer, filósofo hermeneuta que foi aluno de Heidegger, coloca a questão da radicalidade do pensamento de Heidegger em relação à Husserl e

Dilthey por meio das seguintes palavras:

Na verdade, a renovação da questão do ser, que Heidegger tomou como tarefa, significa que, em meio ao “positivismo” da fenomenologia, ele reconheceu *o problema fundamental da metafísica ainda não resolvido*, problema que, na sua culminação extrema ocultou-se no conceito do *espírito* tal como foi pensado pelo idealismo especulativo. Por isso, a tendência de Heidegger é orientar sua crítica ontológica contra o idealismo especulativo, passando pela crítica a Husserl. Em sua fundamentação da hermenêutica da “facticidade”, ele ultrapassa tanto o conceito de espírito, desenvolvido pelo idealismo clássico, como o campo temático da consciência transcendental, purificado pela redução fenomenológica.

A fenomenologia de Heidegger e a análise da historicidade do Dasein buscavam uma renovação geral da questão do ser e não uma teoria das ciências do espírito ou uma superação das aporias do historicismo. Esses eram meros problemas atuais que permitiam demonstrar as consequências de sua renovação radical da questão do ser. Mas graças precisamente à radicalidade de seu questionamento pôde sair do labirinto em que haviam se deixado apanhar Dilthey e Husserl com suas investigações sobre os conceitos fundamentais das ciências do espírito. (2012, p. 346, grifo do autor).

É possível perceber o quanto a questão do ser, que baliza o pensamento de Heidegger como um todo, acaba por apontar os limites dos trabalhos de Husserl e Dilthey e ao mesmo tempo se defende da crítica ao pensamento hermenêutico de que este seria primordialmente marcado por juízos de valor²⁰, pois, a partir desta perspectiva é possível perceber o quanto o pensamento metafísico causalista e hipostasiante, na sua pretensão de neutralidade, é que acaba por incorrer em juízos de valor, como Heidegger demonstra em suas preleções sobre Nietzsche. Nesses trabalhos, ele discute o

²⁰ Cf. MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é afinal a Psicanálise? In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 9, n.2, p. 319-359, jul./dez. 2007.

ponto de vista de Nietzsche sobre o fim da metafísica, no qual mostra que a tentativa de categorialização da vida de maneira absoluta revela em si o caráter valorativo do projeto metafísico, pois, por baixo de qualquer categorialização, aparece o anseio por tornar o mundo categorializável, o que, por sua vez, demonstra que o mundo já não é passível de ser tomado dessa forma. Para Nietzsche, esse anseio não revela outra coisa senão a existência de um juízo de valor contra o modo de ser da vida, contra o devir, a finitude, a transformação, o erro. A metafísica toma as categorias como necessárias para que a vida seja possível e isso exprime seu caráter originariamente infundado, o qual é encoberto pela sua tentativa de dar uma impressão de racionalidade, de uma busca pura pela verdade. O que move inicialmente a metafísica não é o puro interesse pela verdade, mas antes uma tentativa de corrigir a verdade acerca do real e instaurar em seu lugar um mundo tal como, para o pensamento metafísico, ele deveria ser.²¹

Para Heidegger, o projeto técnico metafísico, na sua tentativa de controle e asseguramento, passa ao largo da possibilidade de acessar determinados contextos, uma vez que ele hipostasia o ente retirando-o de seu horizonte de mostração com vistas à calculabilidade e à mensuração. No que concerne à psicologia, essa situação se mostra de modo mais radical, pois as ciências técnicas não são capazes de compreender as dimensões do sofrimento, contando, no máximo, com a possibilidade de tratar a dor. Pois, justamente a dor é aquilo que a existência humana não experimenta, já que qualquer limitação acomete a existência de maneira global. Por exemplo, uma dor nas

²¹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007d.

costas é sempre uma limitação existencial que impede alguém de realizar diversas possibilidades cotidianas como descansar, praticar atividades físicas, carregar seus filhos e seus pertences etc. Portanto, a doença deve ser pensada pela perspectiva daquele que sofre, no âmbito do ser-doente²². Nesse sentido, se justifica o entendimento da clínica na sua significação etimológica de inclinar-se diante do paciente²³. Ao mesmo tempo, não se pode medir o sofrimento, pode-se no máximo medir lágrimas, mas retiradas de seu contexto já não restam mais lágrimas, apenas água e sais, como aponta Heidegger em seu famoso exemplo retirado dos *Seminários de Zollikon* (2009, p. 117).

Isso implica em afirmar que um acesso às estruturas originárias do modo de ser do homem pode recolocar a questão científica em bases que possibilitem o projeto de uma fundamentação ontológica das ciências ônticas, abrindo espaço para que a dimensão humana possa ser levada em conta em toda sua riqueza no interior de um projeto científico rigoroso. É nessa dimensão da hermenêutica – recolocando o problema das ciências compreensivas a partir de um entendimento mais originário da “compreensão” como uma estrutura existencial que descerra mundo, desvelando possibilidades existenciais e encobrindo outras – que o projeto primordial de Dilthey e Husserl pode encontrar seu mais alto grau. Mais uma vez, Gadamer, em *Verdade e método*, apresenta uma formulação modelar de tal questão:

Através da interpretação transcendental feita por Heidegger, o problema da hermenêutica ganha uma abrangência universal, e até se

²² Cf. HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2001./ BOSS, Medard. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. 2 ed. E.U.A.: Basic Books, 1963./ *Angústia, culpa e libertação*: ensaios de psicanálise existencial. São Paulo/SP: Duas Cidades, 1975.

²³ Cf. DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*: uma arqueologia das práticas de cura psicoterapia e tratamento. São Paulo/SP: Annablume, 2011.

enriquece com o surgimento de uma nova dimensão. A pertença do intérprete ao seu objeto, que não conseguia encontrar uma legitimação correta na reflexão da escola histórica, obtém agora um sentido que pode ser demonstrado concretamente. Demonstrar esse sentido é a tarefa da hermenêutica. Também para a realização da compreensão que se dá nas ciências do espírito vale a ideia de que a estrutura do Dasein é um projeto lançado que o Dasein se realiza segundo o modo de ser próprio da compreensão. (2012, p. 353).

Complementando:

Mas o que importa agora, naturalmente, é compreender corretamente esta reiterada constatação. Esta constatação não significa uma mera “homogeneidade” entre conhecedor e conhecido, sobre a qual poderíamos alicerçar a especificidade da transposição psíquica como “método” das ciências do espírito. Nesse caso, a hermenêutica histórica tornar-se-ia uma parte da psicologia (como pensava de fato Dilthey). Na verdade, a adequação de todo conhecedor ao conhecido não se baseia no fato de que ambos possuam o mesmo modo de ser, mas que recebam seu sentido na *especificidade* do modo de ser que é comum a ambos. E esta característica consiste em que nem o conhecedor nem o conhecido estão simplesmente dados “onticamente”. Eles se dão “historicamente”, isto é, possuem o modo de ser da historicidade. Nesse sentido, como dizia o Conde Yorck, “tudo depende da diferença genérica entre o ôntico e o histórico”. No fato de o Conde Yorck combater o conceito da “homogeneidade” com o conceito da “pertença” evidencia-se o problema que somente Heidegger desenvolveu em toda sua radicalidade: Só fazemos história na medida em que nós mesmos somos “históricos”; significa que a historicidade do Dasein humano em toda a sua mobilidade do relembrar e do esquecer é a condição de possibilidade de atualização do passado em geral. O que a princípio parecia apenas uma barreira que atrapalhava o conceito tradicional de ciência e método, ou uma condição subjetiva de acesso ao conhecimento histórico, passa agora a ocupar o lugar central de um questionamento fundamental. A pertença é uma condição para o sentido originário do interesse histórico não porque a eleição de temas e o questionamento estejam submetidos a motivações subjetivas e extracientíficas (nesse caso a pertença não seria mais que

um caso especial de dependência emocional do tipo da simpatia), mas porque a pertença a tradições faz parte da finitude histórica do Dasein tão originária e essencialmente como seu estar-projetado para possibilidades futuras de si mesmo. Foi com razão que Heidegger insistiu na afirmação de que aquilo que ele chama de estar-lançado (*Geworfenheit*) e o que é projeto encontram-se numa pertença mútua. Assim, não há compreensão ou interpretação que não implique a totalidade dessa estrutura existencial, mesmo que a intenção do conhecedor seja apenas ler “o que está aí” e extrair das fontes “como realmente foi”. (2012, p. 352-353, grifo do autor).

Não por acaso o título da obra *Verdade e método* carrega consigo certa ironia, na medida em que coloca que entre a verdade e o método, é preferível a verdade.

2. Colocação fenomenológico-hermenêutica da pergunta a respeito do modo de ser do homem

2.1 Sobre o *Dasein*

Martin Heidegger ocupou-se da questão sobre o ser do homem, quase como um caminho que deveria percorrer para responder as suas questões mais fundamentais. Seu trabalho sempre esteve voltado à questão do sentido do ser. Ao perguntar pelo sentido do ser, Heidegger inevitavelmente tem que lidar com o ente em relação ao qual é possível a atribuição de tal questionamento, o ente que constitutivamente questiona. Este ente é o homem, marcado pela sua condição de existir, de ser para fora. Esta condição de existente, Heidegger denomina ser-aí (*Dasein*).

Por conseguinte, elaborar a pergunta pelo ser significa fazer com que um ente – aquele que pergunta – torne-se transparente em seu ser. [...] A este ente que somos em cada caso nós mesmos e que, entre outras coisas, tem essa possibilidade de ser que é perguntar, o designamos pelo termo ser-aí. O questionamento explícito e transparente pela pergunta pelo sentido do ser exige a exposição prévia e adequada de um ente (do ser-aí) no que diz respeito ao seu ser. (HEIDEGGER, 2009a, p. 28).

O ser-aí é o ente dotado do caráter de poder-ser. Ser-aí não é um sinônimo de homem, mas remete a uma indeterminação originária a qual se refere unicamente ao ente humano. Para dar conta desta indeterminação originária e de suas implicações, Heidegger radicaliza a intencionalidade husserliana no conceito de existência, já que o reserva unicamente aos entes marcados pela estrutura ser-aí. Desse modo, por não ser fechado em si mesmo em uma estrutura solipsista, o ser-aí é jogado, lançado no horizonte histórico que é o mundo. Por um lado, retomando o que fora anteriormente mencionado, o ser-aí se funda em uma indeterminação originária, em uma negatividade, não possuindo nenhuma faculdade empírica a priori, tais como percepção, interpretação, psiquismo, corpo etc. Por outro, o mundo arranca o ser-aí da sua indeterminação, já sempre o determinando e demarcando incessantemente a medida dos comportamentos desse ente. Esse jogo de indeterminação/determinação só pode ser retamente compreendido por meio da abertura do ser-aí, uma vez que este se dá no mundo, instituindo para com este ente uma condição de unidade.

Heidegger denomina essa estrutura de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), propondo uma constituição relacional fundamental ao ser-aí. Desse modo,

entendemos mundo como um correlato intencional do ser-aí, ou seja, não há ser-aí sem mundo, nem mundo sem ser-aí. Mundo é então este horizonte historicamente constituído (hermenêutico) de sentidos e significados que permitem ao ser-aí uma base (*Halt*), uma postura (*Haltung*) e um comportamento (*Verhalten*).²⁴ Qualquer determinação a partir da qual buscamos originariamente delimitar o homem estará sempre imersa em um significado historicamente constituído que condiciona radicalmente a experiência daquele ser-aí específico. Daí o fato de o ser-aí ser um ente hermeneuticamente constituído. Por exemplo, uma determinação genética, biológica ou fisiológica é derivada do modo como ela aparece no interior de um determinado mundo, como explicitamente podemos observar nas questões relativas à temática de gênero. Ser homem ou mulher é uma experiência que é debitária do modo como estas determinações aparecem em um mundo específico. Elas não podem ser atribuídas a um corpo empírico, pois são sempre experimentadas por meio de seu significado. Extrapolando a tese, podemos dizer que Heidegger foi o primeiro anarquista de gênero, de raça etc.²⁵, pois sua obra buscou desconstruir a necessidade da suposição de princípios (*archai*) fundamentais à humanidade do homem, uma vez que, contrariamente, compreendeu todos os princípios como sendo sempre historicamente orientados.²⁶

²⁴ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 2007e.

²⁵ Cf. CASANOVA, M. Heidegger anarquista de gênero In: *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

²⁶ Cabe considerar sua paradoxal adesão ao partido nacional-socialista alemão nos anos de 1930. O que de algum modo revela uma falta de coerência pessoal com o que propunha seu trabalho.

Desse modo, compreendemos que mundo é o campo ou horizonte de manifestação dos entes em geral, possibilitando que algo apareça como algo. Em outros termos, o mundo se identifica com a abertura (histórica) do ente na totalidade.²⁷ Esse horizonte transcendente que é uma rede referencial complexa (os entes em seu significado remetem sempre uns aos outros e nunca aparecem isoladamente) é a morada do ser-aí (2009a, §§ 12 e 18). O ser-aí não está “dentro” do mundo, mas o habita, descerra, desvela o mundo por meio da relação de familiaridade com ele. Assim, o ser-aí pode tocar e ser tocado pelos entes em seu significado, o que não é possível para os entes desprovidos de mundo. Nesse sentido, eles não podem estar junto a algo, não podem compreender o ente como dotado de tal ou qual significado. Por isso, os entes não dotados de caráter de poder-ser ou são sem mundo ou ainda pobres de mundo, como no caso dos animais, como ainda veremos melhor adiante.²⁸

Assim, por meio da estrutura ser-no-mundo, Heidegger busca mais uma vez superar a dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto, prosseguindo o trabalho de Husserl, abandonando agora de vez, porém, as estruturas explicativas tradicionais de tal fenômeno, como um *eu empírico* e seus *campos correlatos*, os quais atentavam contra a própria fenomenologia, na medida em que essas estruturas ainda se referiam a uma dicotomia enraizada no pensamento cartesiano. É possível dizer que, para Heidegger, Husserl padecia de uma “ingenuidade” hermenêutica, pois, para ele, não se poderia utilizar

²⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 2007e.

²⁸ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

termos tão sedimentados pela tradição, impunemente. Suas críticas ao seu mestre permearam a obra *Ser e tempo*, na medida em que ele, entre outras considerações, também buscava demonstrar a impossibilidade de uma suspensão do mundo por meio da vontade, problematizando a noção de redução fenomenológica, ao conectar tal suspensão às disposições afetivas fundamentais e às transformações modais do ser-aí manifestadas em meio aos processos de singularização.

2.2 O homem e o animal

Giorgio Agamben, filósofo que foi aluno e comentador da obra de Martin Heidegger, no texto *O aberto: o homem e o animal* busca reconstruir historicamente o modo como a humanidade do homem sempre foi buscada pela tradição a partir de uma comparação com o animal. Essa comparação serviu como modo de diferenciação entre a bestialidade e a humanidade.

Buscando colocar sua tese sobre o aberto, Agamben retoma o trabalho de Heidegger, partindo do texto *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*, no qual Heidegger anuncia um modo de chegar ao conceito de mundo por meio de uma consideração comparativa, diferentemente do modo como tematizou o conceito em *Ser e tempo* (2009a). Essa comparação gira em torno de três teses: “1. a pedra (o material) é *sem-mundo* 2. o animal é *pobre de mundo* 3. O homem é *formador de mundo*.” (2006, p. 207, grifo do autor)

Na relação da segunda com a terceira tese, podemos supor que a pobreza do mundo animal se refere ao fato de o animal ter “menos ante o mais” do homem, o que parece colocar o pensamento do autor na clássica tradição biológico-zoológica de certa escala evolutiva, pois é fácil perceber que o mundo animal é “limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência” (Idem, p. 224). Usando o exemplo das abelhas, Heidegger expõe o conhecimento das mesmas sobre a cor e o aroma das flores, ao mesmo tempo em que se manifesta a impossibilidade de as abelhas conhecerem algo sobre as raízes ou o número de folhas destas.

Contrariando a impressão inicial, o autor alerta que *pobreza* se refere à privação, ou seja, o animal é privado de mundo, o que, no limite, significa que a abelha não conhece as flores *enquanto* flores. Isso não é uma depreciação ou desvalorização da pobreza de mundo do animal e, muito menos, guarda relação com uma escala de perfeição animal na qual as formas mais primitivas seriam mais imperfeitas que as mais complexas. Contrariamente, Heidegger leva-nos a afirmar que todo animal é pleno.

Na relação da segunda com a primeira tese inicial, o autor demonstra que pobreza é diferente de não ter ou não possuir algo, pois a pedra não pode sequer ser privada de mundo. A pedra não toca o solo, não tem nenhuma relação com ele. A pedra simplesmente é. Nesse sentido, difere de um lagarto que procura a rocha para aquecer-se sob o sol, pois o lagarto possui uma relação com a rocha e o sol. Procura por eles, porém, o lagarto não pode perguntar-se sobre a rocha ou o sol. Aquilo sobre o que o lagarto descansa lhe é dado, mas não *como* rocha. Dito de outro modo, a rocha é inacessível ao

lagarto *enquanto* ente. A privação de mundo impede o animal de acessar algo *como* algo.

Isso fica claro nas epígrafes usadas por Agamben nos capítulos do livro. No capítulo dez, cita o zoólogo cujas pesquisas influenciaram Heidegger na produção da preleção citada, Jakob von Uexküll: “Nenhum animal pode entrar em relação com um objeto *enquanto tal*”; no capítulo onze cita Heymann Steinthal : “O animal possui memória, mas nenhuma recordação”; e no capítulo doze cita o próprio Heidegger: “O comportamento do animal não é mais um aprender qualquer coisa *como* qualquer coisa”.

Por meio dessas considerações comparativas, Heidegger busca evidenciar que mundo não é ambiente, mas, como assinalado acima, um horizonte de desdobramento da existência dotado de caráter histórico-hermenêutico, que fornece incessantemente a medida e os limites para o comportamento do homem. Isso diverge radicalmente do animal que vive em um atordoamento, um encantamento, um “ser impelido a”, desencadeado pelos estímulos que desinibem determinados comportamentos que já sempre se encontravam latentes. O animal é aprisionado pelo estímulo, o que diverge da possibilidade de considerar este estímulo como algo presente no sentido de sua significação. Para Heidegger, o animal não possui mundo, mas algo da ordem de um *círculo envoltório*. (Ibidem, p. 292)

A clara distinção entre o homem e o animal (que não exclui o fato de que existe também uma dimensão compartilhada entre eles) está na base da crítica de Heidegger ao biologismo do séc. XIX e à psicanálise, que, segundo ele, promovem uma antropomorfização do animal e uma animalização do

homem. Isso pode ser entendido por meio da ideia de que a biologia considera a alma a partir de uma dimensão animal e a psicanálise pensa o homem buscando uma determinação das pulsões a partir da cultura. Para Heidegger, não se pode pensar o ser-aí como vida e adicionar a esta vida algum elemento para determina-lo em sua especificidade. Desse modo, ele refuta toda compreensão de homem como animal racional ou qualquer determinação correlata ou semelhante. Mas, ao contrário, a *humanitas* possui algo de inalcançável e ausente, pois o ser-aí é um ente que não pode ser generalizável por ser indeterminado em seu ser. A pergunta pelo ser-aí não é um “o quê”, mas um “quem”. “A referência ao ser-aí – em conformidade com o caráter de *ser-cada-vez-meu* (*Jemeinigkeit*) deste ente – tem que trazer sempre o pronome pessoal: eu sou, tu és.” (2009a, p. 64, grifo do autor).

De maneira severa, na sua obra tardia, Heidegger atacou a divisão do homem nos termos corpo, alma e espírito presente inclusive em alguns estudos de fenomenologia de outros autores. Segundo ele, tal divisão de é uma mera repetição da tradição filosófica, uma vez que recoloca o ser humano como animal racional, obscurecendo a questão do sentido do ser enquanto tal.

[...] cada vez menos se consegue saber o que significa propriamente espírito, depois de ele ter se tornado há muito tempo a concepção anímica de *ratio* e ter fundado esta *ratio* no sujeito [...] “espiritual” é apenas uma região da “cultura” e do gosto, da eticidade e da crença. Aqui como lá, o “espírito” retira sua determinação da animalidade do homem.

A fórmula essencial usual para a determinação animalesca do homem é: corpo vital – alma – espírito; o espírito tem a posição hierárquica mais elevada e também determina, por isto, ainda que de maneira

bastante indeterminada, a “unidade” (ou será que essa unidade reside *antes* da triplicidade? E como o que?). (Heidegger, 2010a, p. 129).

A *humanitas* pensada comparativamente em relação ao animal mostra o não lugar do homem, sua estrangeiridade constitutiva. Ela não aparece como determinável. Essa comparação não só instabiliza a pré-compreensão do animal, mas também do homem. Em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger assinala que a plenitude da riqueza da pobreza de mundo do animal nos é vedada ao conhecimento. (2006, p. 232) O *antropós* nasce do afastamento do animal, porém, aquilo de que se afasta estabelece imediatamente uma relação de proximidade, pois afastamento é estabelecimento de relação e aquilo com o que uma relação se estabelece está mais próximo do que qualquer coisa com a qual não se tem relação alguma. Considerando isto, pode-se entender que no curso da história o homem passa a se determinar a partir do animal, ainda quando se considere propriamente racional.

Agamben se apropria dessa discussão, posicionando exatamente neste ponto a tese central de seu texto. Para ele, a suspensão da tensão entre o homem e o animal coloca o homem no caráter de pura vida, de vida nua:

Heidegger foi, pois, o último filósofo a crer de boa-fé que o lugar da polis – o *pólos* onde reina o conflito entre latência e ilatência, entre a *animalitas* e a *humanitas* do homem fosse ainda praticável – acontecendo naquele lugar arriscado –, fosse ainda possível para os homens, para um povo – encontrar seu próprio destino histórico. Ele foi, então, o último a crer – pelo menos até certo ponto e não sem

dúvidas e contradições – que a máquina antropológica, determinando e recompondo a cada vez o conflito entre o homem e o animal, entre o aberto e o não aberto pudesse ainda produzir história e destino para um povo. (p. 123-124, grifo do autor).

O autor posiciona Heidegger como um filósofo que até um determinado momento acreditou que a tensão entre a animalidade e a humanidade pudesse levar o homem à reconquista da *polis*, do espaço (histórico) humano, pois o espaço vedado do animal revela o espaço vedado também do homem, o mistério do próprio fundamento de si. Seguindo as teses do pensamento tardio de Heidegger, Agamben traz à tona a questão da contemporaneidade como a época onde o controle e o asseguramento do pensamento técnico acabam por querer dominar a animalidade não a preservando como impassível de ser aberta.

2.3 Compreensão e projeto de sentido

Heidegger inicia o primeiro capítulo de *Ser e tempo* posicionando já nas primeiras sentenças o cerne da questão referente ao ser do homem:

O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos a cada vez nós mesmos. O ser deste ente é cada vez *meu*. No ser deste ente, ele tem de se haver ele mesmo com o seu ser. Como ente deste ser, cabe-lhe responder pelo seu próprio ser. O *ser* ele mesmo é o que cada vez está em jogo para esse ente. (2009a, p. 63, grifo do autor).

Dessa afirmação se extrai já uma estrutura referente à abertura ontológica do homem, um existencial, que é o caráter anteriormente mencionado de *ser-a-cada-vez-meu*. Ela aponta para a incomparabilidade de cada existente, o que implica na suspensão radical das generalizações temático-conceituais da condição ontológica do ser-aí. Isso se dá em conformidade com a situação existencial de se ser um ente *aberto* originariamente, jogado (*Geworfenheit*) em mundo histórico a partir do qual cada um já é sempre uma organização particular de um horizonte universal comum. Além disso, já se coloca nessa situação uma relação tácita consigo mesmo, uma vez que o ser-aí já tem de se haver consigo mesmo e responder pelo seu ser, o que já imprime uma oneração existencial sobre o fato de cada um ser quem é. Ao mesmo tempo, o acento no *a cada vez* e no *estar em jogo* apontam para uma determinação existencial que não se encerra, mas, ao contrário, mantém o ser deste ente em aberto.

Temos aqui a situação paradoxal do ser-aí, pois ele *não é*, não possui nenhuma determinação quididativa que possa ser experimentada aprioristicamente, porém já é sempre determinado pela sua situação. Nisso reside o cerne da ideia de estar-lançado-no-mundo, pois as situações (facticidade) que condicionam o ser-aí são sempre debitárias de um mundo específico historicamente constituído.

O ponto fundamental desta questão é o fato de que toda e qualquer determinação jamais pode aderir ao ser-aí de maneira plena e irrevogável. Há sempre um lastro de negatividade que inviabiliza a realização plena de determinações positivas, ou seja, o ser-aí jamais se *totaliza*, jamais se conclui

derradeiramente em uma modo possível de ser si mesmo. Isso pode ser compreendido à luz da seguinte sentença: “Existindo, o ser-aí é o seu ‘aí’” (Idem, p. 162). Trata-se de uma expressão que remete ao fato de que o ser-aí é o que “está sendo”, ou seja, sua situação, seus comportamentos, seu “aí”. Dessa forma, fica evidente que o ser deste ente está sempre em jogo e se coloca sempre uma vez mais em seu caráter de abertura, de *poder-ser*. Nisso consiste o traço originariamente indeterminado do ser-aí. Sua indeterminação não é algo que aparece no começo da existência e que acaba sendo suprimida na medida em que as determinações do mundo se sobrepõem a ela. A indeterminação é originária, pois é um traço inicial que sempre se mantém a cada momento da existência. Contudo, o ser-aí, de início e na maioria das vezes, já sempre “fugiu” da indeterminação. Por isso, ele não experimenta sua negatividade constitutiva, pois já é sempre arrancado dela pelo mundo que fornece contornos ônticos para sua existência. Ainda assim, sua indeterminação ontológica nunca é suprimida de maneira absoluta, o que mantém sempre em aberto o ser do ser-aí, impossibilitando que ele seja do mesmo modo como um ente presente à vista, como uma mesa ou uma cadeira é. No limite, ser um ente dotado do caráter de poder-ser equivale a ser um ente indeterminado, negativo, estranho, estrangeiro originariamente, mesmo que, de início e na maioria das vezes, este ente exista sob o modo da familiaridade, normatividade e da retomada comportamental de modos de ser historicamente sedimentados.

Na medida em que o ser-aí já sempre experimenta, de início e na maior parte das vezes, sua determinação a partir do mundo, ele foge da sua condição

originária decaindo num modo de ser que o determina de maneira derivada. Esse modo de ser é o *modo impróprio*. Esse modo é impróprio pois o espaço existencial é constituído a partir de um horizonte que precede uma abertura de si mesmo específica ou singular. De início, o ser-aí acontece na impropriedade, decaindo no espaço impessoal, desonerando-se de sua responsabilidade por si, na medida em que esta é encoberta pelo “impessoal”, pelo “todos nós”, pelo “a gente”, que abriga o ser-aí da sua estranheza constitutiva. Nesse espaço, que consolida e condiciona uma cotidianidade mediana por meio da qual a existência ganha certo automatismo, o ser-aí passa a relacionar-se consigo mesmo como uma “coisa entre coisas”, como um ente presente à vista marcado por propriedades específicas, obscurecendo o fato de que ele não possui propriedades ontologicamente dadas, mas modos de ser. Desse modo, o ser-aí acaba existindo, de início, sob o modo da fuga da sua tarefa existencial. É importante ressaltar que não há nenhum juízo de valor na ideia de fuga, de impróprio ou de impessoal, mas é a condição fundamental para que o ser-aí seja. Heidegger se utiliza das noções de próprio e impróprio para falar de modos possíveis de estar no mundo. Não há qualquer relação direta da noção de impróprio com temas como “cultura de massa” ou intelectualidade, como podemos acompanhar na passagem abaixo:

Gozamos e nos divertimos como *impessoalmente* se goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos afastamos da *massa* como *impessoalmente* se deve fazer; achamos *revoltante* o que se deve achar revoltante. O impessoal, que não é ninguém e que somos todos nós (mas não como a soma de

todos), descreve o modo de ser da cotidianidade. (Ibidem, p. 146, grifo do autor).

Essa fuga para o impessoal, não pode ser levada a cabo de maneira completa, ao passo que sempre se mantém, ainda que de maneira mais ou menos encoberta, a situação de se existir como um ente marcado pela sua singularidade, pelo fato de que seu ser está sempre em jogo e por ter de se haver e responder pelo seu ser. Sobre esta última afirmação, Heidegger a sintetiza na estrutura existencial de *ter-de-ser*. “A ‘essência’ deste ente consiste em seu ter-de-ser” (Ibidem, p. 63). Há uma tarefa existencial colocada aí e o ser-aí está comprometido com ela a sua revelia. Desta tarefa não se pode se eximir radicalmente, por mais que dela se busque (e é isso que na maioria das vezes se faz) esquivar.

É possível afirmar que Heidegger, mesmo sem ser o foco de sua procura, abriu o espaço para a compreensão da gênese de todo e qualquer transtorno existencial por meio da elucidação da estrutura fundamental da existência. A condição de estar sempre em jogo e ao mesmo tempo ser marcado pela tarefa de ter-de-ser é aquilo que de um modo ou de outro aparece sempre colocado em meio a qualquer situação de sofrimento. A existência não fornece garantias plenas e, pode se dizer, de forma quase grosseira, que no sofrimento existencial, ou bem se busca dominar esta situação, ou bem se sucumbe a ela. De todo modo, em ambos os casos, o que se dá é uma dissensão em relação à condição humana.

Nesse ponto, a animalidade é quase “privilegiada”, pois os comportamentos se mantêm de maneira latente e são desencadeados por um estímulo correspondente. Não há dilema. A abertura animal, nesse sentido, é muito mais clara. O animal faz o que “tem de fazer”. A experiência do animal se mantém em um espaço mais fixo e delimitado. A dinâmica vital do animal é irreduzível à do existente, que se orienta comportamentalmente por significados e sentidos, os quais são fornecidos de forma normativa pelo mundo histórico em meio ao qual os entes intramundanos vêm ao encontro como passíveis de uso, uso este condicionado por alguma possibilidade de ser “em-virtude-de-quê” em meio a qual “faça sentido” para o ser-aí ocupar-se deles de algum modo.

Conforme assinalado anteriormente, mundo é uma rede remissiva complexa, historicamente constituída, de sentidos e significados. Ou seja, o mundo fornece não somente os significados dos entes que vêm ao encontro, mas também fornece os sentidos em virtude dos quais se pode se ocupar deles. Disso se conclui que as possibilidades de comportamento são abertas por uma condição histórica específica, pois é uma rede histórica que abre os entes enquanto tais e as “motivações” a partir das quais o ser-aí pode se comportar. São os sentidos que viabilizam os comportamentos, pois não basta conhecer os entes intramundanos, mas é necessário projetar seu “uso”. Se não fosse aberto pelo mundo o “em-virtude-de-quê” dos comportamentos, o ser-aí jamais poderia se comportar. Sentidos são então a condição fundamental dos comportamentos, na medida em que articulam os mesmos e os projetam para o futuro. Eles remetem sempre à condição existencial do ser-aí, que é, ao

mesmo tempo, constituidora de sentido. De modo a tornar mais claro o tema, é interessante salientar três passagens de Heidegger em *Ser e tempo*:

Com a obra, portanto, não vêm ao encontro somente os entes utensiliares, mas também os entes do modo de ser do homem, em cuja ocupação o produzido se torna utensiliar. (Ibidem, p. 93).

Ainda:

O para-quê da utilidade pode ter, por sua vez, sua conformidade. Por exemplo, *com* este utensílio que, por isso, denominamos martelo, está em conformidade com o martelar, o martelar está com o pregar para deixar firme, este está com o proteger das intempéries e este último é “**em virtude**” do ser-aí que necessita de abrigo, isto é, **em virtude de uma possibilidade de seu ser**. (Ibidem, p. 105, **grifo** meu).

E por fim:

Mas a totalidade conformativa mesma remonta, por último, a um para-quê junto ao qual já *não há nenhuma* conformidade, pois já não se trata de um ente do modo de ser do utensílio do interior de um mundo, mas de um ente cujo ser tem o caráter de ser-no-mundo, a cuja constituição de ser pertence a mundaneidade ela mesma. Esse para-quê primário não é nenhum para-isto como possível a termo de uma conformidade. O “para-quê” primário é **em-virtude-de-quê**. Mas o em-virtude-de se refere sempre ao ser-aí, para o qual, em seu ser, está essencialmente *em jogo* esse ser ele mesmo. (Ibidem, p. 105, **grifo** meu e *grifo* do autor).

Heidegger, neste ponto do texto, tem em vista a discussão sobre o fato de que os entes vêm ao encontro, de início e na maioria das vezes, no modo de ser do *utensílio*, ou seja, o ser-aí se comporta em relação aos entes por meio da manualidade, funcionalizando aquilo que vem ao encontro por meio do para-quê algo se apresenta. Cada utensílio tem uma relação de conformidade com outros utensílios e ações e a estes estão diretamente relacionados. O que nos é interessante salientar é que a totalidade conformativa de uma ação não pode dar conta daquilo que articula fundamentalmente a ação. Em toda ação, o modo de ser do homem se coloca, pois sempre remete a uma possibilidade existencial que sustenta e condiciona seus comportamentos. No exemplo supracitado, o para-quê do martelo, do martelar, do prego, do pregar e suas relações de conformidade remetem à possibilidade humana de se abrigar, pois o ser-aí é um ente que pode experimentar algo como o desabrigo. Ou seja, aí há um para-quê primário que não é um para isto ou aquilo, mas remete a uma finalidade, a um “em virtude de que”, a um sentido sustentador e norteador de uma multiplicidade de comportamentos do ser-aí. Reside no caráter de estar em jogo do ser-aí o índice de instauração de todos os sentidos que o mundo pode vir a fornecer, como, por exemplo, a possibilidade de experimentar abrigo, proteção, harmonia, bem viver etc., pois estas remetem também a possibilidades antagônicas como o desabrigo, a desproteção, desarmonia, mal viver.

O ser-aí já sempre articula sentidos e deste modo já está decidido quais entes vêm ao encontro de modo a viabilizar estes projetos. Não é possível que o mundo se abra para o ser-aí em todas as suas possibilidades, mas o

descerramento de mundo acontece na articulação dos sentidos. Desse modo, algumas possibilidades aparecem como realizáveis ao passo que outras sequer aparecem como tais.

Do que fora dito, fica claro que a articulação de sentidos é decisiva na abertura de mundo. É por meio dos sentidos que o ser-aí descerra o mundo, abrindo e “recortando” determinadas regiões entitativas como dignas de consideração, enquanto outras permanecem obscurecidas para o seu campo de realização existencial. O em-virtude-de-quê o ser-aí é, abre seu espaço existencial, seu “aí”. “No em-virtude-de-quê, está aberto o existente ser-no-mundo enquanto tal, abertura essa que foi denominada compreensão” (Ibidem, 2009a, p. 162). Para Heidegger, o ser-aí já sempre compreende mundo, ou seja, a abertura é se dá compreensivamente. Compreensão aqui não é entendida do modo como se usa corriqueiramente a expressão, como compreender isto ou aquilo ou apreender alguma coisa sobre certo estado de fato dos entes, mas remete à abertura de possibilidades existenciais, que viabilizam ao ser-aí vir a ser quem é junto aos entes intramundanos. Nela reside o caráter de poder-ser do ser-aí, pois é compreensivamente que o solo para as possibilidades de ser se dão. Compreensivamente, o ser-aí projeta aquilo em-virtude-de-quê ele é e pode ser.

Com a mesma originariedade, a compreensão projeta o ser do *Dasein* sobre o em-vista-de-quê, assim como o projeta sobre a significância como mundaneidade do seu mundo. O caráter projetivo da compreensão constitui a abertura do “aí” do ser-no-mundo como o “aí” de um poder-ser. O projeto é a estrutura existencial do espaço de jogo

em que se move o poder-ser fático. E como jogado, o ser-aí o é no modo de ser-do-projetar. (HEIDEGGER, Idem, p. 164)

O projetar do ser-aí constitui fundamentalmente o campo de jogo do poder-ser. É ele que traz uma unidade à situação existencial e promove certa coerência entre os comportamentos. Pode-se depreender daí uma afirmação que de certa forma supera a afirmação segundo a qual o ser-aí é os seus comportamentos. Por meio da ideia de *projeto*, essa caracterização se complexifica na afirmação de que o ser-aí é o projeto transcendente a seus comportamentos. Projetar sentidos retira o ser-aí da condição de jogado, como se o ser-aí estivesse unicamente à mercê das condições casuais que o mundo fático apresenta, e dá a ele um “direcionamento” existencial. A palavra alemã para projeto é *Entwurf*, que é o mesmo que *desjogar*. Tanto no projeto (*Entwurf*) quanto no caráter de jogado (*Geworfenheit*) o verbo alemão *Werfen* (jogar) está flexionado. *Desjogar*, nesse caso, é a dinâmica segundo a qual a existência não é absolutamente absorvida na normatividade da impessoalidade do mundo, uma vez que a estrutura projetiva leva o ser-aí a projetar um campo de sentido dentro do qual ele mesmo articula seu poder-ser com a situação histórica onde ele o exerce. É a dinâmica projetiva que permite a Heidegger assinalar a impossibilidade de o ser-aí ser uma “marionete” ou “joguete” das sedimentações de sentido e significados do seu tempo histórico. Se o ser-aí não fosse condicionado por sua dinâmica projetiva, o mundo não conheceria transformações histórica e a negatividade da existência não instauraria modos de ser incomparáveis, singulares ou criativamente inadequados às medidas impessoais de ser.

Se o projeto de sentido se mantiver o mesmo, a existência se mantém a mesma, por mais que os comportamentos possam diferir aqui e ali. Para que se possa acessar o modo de ser de uma existência específica, deve se atentar para aquilo em-virtude-de-quê ela se comporta e não apenas se fixar no comportamento unicamente. Nesse ponto, Freud foi preciso ao dar ênfase aos sentidos que articulam os comportamentos do homem e não se fixar de maneira “rasa” na possibilidade de buscar simplesmente a mudança das ações²⁹. Os sentidos possibilitam que o ser-aí sustente certo “foco” existencial, isto é, eles sustentam a *visão* do ser-aí em relação às suas possibilidades e a amplitude do campo existencial no qual ele se move comportamentalmente. Nesse sentido, Heidegger afirma:

A visão que se dá existencialmente com a abertura do “aí” é o *Dasein* ele mesmo nos seus distintos modos de ser fundamentais já caracterizados e igualmente originários: como circunvisão da ocupação, respeito da preocupação-com, visão do ser em virtude do que o ser-aí é sempre a cada vez ele mesmo. (Ibidem, p. 165, grifos do autor)

Ao passo que o projeto compreensivo é o modo como se dá o descerramento de mundo e que mantém coerência entre os comportamentos e viabilizam um “foco” fenomenológico, pode se afirmar que é ele que sustenta a retenção de um si-mesmo do ser-aí, no qual ele pode se reconhecer e ser reconhecido pelos outros, ele está no cerne da identidade pessoal,

²⁹ Retomaremos este ponto no capítulo subsequente.

possibilitando que se possa manter certa estabilidade identitária.³⁰ É a maleabilidade do projeto que viabiliza a mudança pessoal. Um projeto rígido é revelador de uma existência que busca se ancorar de maneira rigorosa no mundo. Tal existência não se deixa arejar em suas possibilidades, buscando manter um solo enrijecido para o desdobramento de si. No interior de um projeto como este pode se dizer que, entre outras coisas, está articulada a ideia de asseguramento. Isto é revelador de uma relação específica com o caráter abismal da existência. Não seria exagerado dizer que o enrijecimento de si busca a proteção ante a falta de garantias do estar em jogo no mundo, por mais que não se possa consegui-las radicalmente. Por outro lado, no âmbito dos transtornos psicóticos, é comum que a descrição nosográfica dos mesmos venha acompanhada do termo despersonalização. Isso remete a uma certa impossibilidade de se manter estável um projeto de sentido. Nesses casos, o solo existencial não sustenta um si mesmo e a existência é tragada por interesses e comportamentos diversos, por certa incoerência de si, por mais que alguma coerência sempre possa ser constatável em cada caso específico.

Em ambos os casos, revela-se uma relação um tanto assombrosa com a condição existencial. Há um modo de afetividade específico na relação consigo que abre a negatividade constitutiva da existência em seu caráter ameaçador.

³⁰ Vale ressaltar que o ser-si-mesmo possibilitado pelo mundo é, de início, um ser-si-mesmo no modo da fuga de si. Para Heidegger, esse é um modo de, no limite, não ser si-mesmo, pois é um si-mesmo que se esconde no impessoal, no “todos nós”. Cf. HEIDEGGER (2009a, p. 146).

2.4 Disposição e tonalidades afetivas

Como pudemos acompanhar até aqui, o descerramento de mundo se dá por meio da compreensão. Porém, nesse espaço, tão originária quanto a compreensão é a *disposição*. Disposição remete ao modo como o ser-aí se encontra disposto no mundo afetivamente. O ser-aí é ontologicamente aberto para um estar disposto afinado por uma tonalidade afetiva ôntica, ou seja, a disposição é uma estrutura ontológica que alcança sua concretude ôntica em uma tonalidade afetiva. A tonalidade afetiva que afina o ser-aí é decisiva também nas possibilidades que se abrem, determinando os entes que vêm ao encontro e quais ficam à margem do “foco” existencial. Não é preciso muita imaginação para alcançar a ideia que, por exemplo, a tristeza, a alegria, o medo ou o estresse, determinam radicalmente a experiência de alguém. Nas palavras de Heidegger: “A tonalidade afetiva desperta subitamente. Não vem nem de “fora” nem de “dentro”, mas, como modo de ser-no-mundo, vem à tona a partir dele mesmo” (2009a, p. 156). As tonalidades afetivas não podem ser concebidas como estados internos nem como proporcionadas pela exterioridade do mundo, mas dizem respeito a uma atmosfera que se anuncia de forma abrupta e totalizante na própria abertura de mundo. “A tonalidade afetiva já sempre abriu o ser-no-mundo na sua totalidade e torna possível pela primeira vez um direcionar-se para...” (Idem, Idem). Do mesmo modo que a compreensão, a disposição abre o todo do ser-no-mundo em uma situação específica. Assim sendo, compreensão e disposição são estruturas co-

originárias. Dito de outro modo, o descerramento de mundo se dá por meio de uma abertura compreensivo-dispositiva.

As tonalidades afetivas podem ser divididas entre tonalidades afetivas cotidianas e fundamentais. A afetividade cotidiana aponta para a dinâmica do mundo, abrindo o espaço existencial de modo a aderir o ser-aí no mundo. Nesse tipo de tonalidade afetiva, ao acompanharmos sua mobilidade, percebemos que ela sempre aponta para um “diante de quê” e para um “em virtude de quê” ela se anuncia. Esse “diante de quê” e “em virtude de quê” é sempre um ente intramundano e acaba por levar o ser-aí também a se relacionar consigo mesmo como mais um ente presente no interior do mundo e não como um ser-no-mundo, que é sua condição originária. Ou seja, as tonalidades afetivas cotidianas são um modo de descerrar o mundo por meio da fuga de si. Comentando o texto de Heidegger, Marco Casanova, ao discutir a entrega do ser-aí a caminhos impessoais e impróprios, coloca:

Decisivo para a manutenção de uma tal entrega, por sua vez, são as tonalidades afetivas cotidianas. Como sempre é através de uma tonalidade afetiva específica que se dá o descerramento do aí fático, no qual o ser-aí ininterruptamente se movimenta enquanto um existente, cabe necessariamente às tonalidades afetivas o modo como um tal descerramento se dá. (2009, p. 118).

Fica evidenciado na passagem acima a natureza estrutural das tonalidades afetivas no que diz respeito ao modo como se dá o descerramento de mundo. Se, por um lado, as tonalidades afetivas cotidianas aderem o ser-aí ao mundo, é também por meio das tonalidades afetivas que o ser-aí pode

experimentar a “suspensão” do mundo de modo a vir à tona a integralidade do seu ser como ser-no-mundo. Para considerar uma experiência dessa ordem, Heidegger descreve a experiência de se estar disposto no mundo afinado pela tonalidade afetiva fundamental da angústia. A angústia é uma tonalidade afetiva fundamental, pois é um modo de disposição que pertence à abertura do ser-aí, independente de um mundo histórico sedimentado qualquer, ou seja, qualquer ser-aí, em qualquer época ou lugar, pode se angustiar. Buscando distinguir o caráter ontológico da angústia das tonalidades afetivas cotidianas, Heidegger trabalha a angústia em comparação com a tonalidade afetiva do temor. A descrição do temor revela que ele acontece no modo da fuga: “O retroceder do medo diante daquilo que é aberto pelo medo, diante do que é ameaçador, tem o caráter de fuga” (HEIDEGGER, 2009a, p. 204). O *ante o quê* o temor se anuncia é sempre algo que se manifesta no interior do mundo e que, em sua revelação, se mostra como ameaça. O em virtude de que o temor acontece é o si mesmo do ser-aí. Mesmo que o temor surja em virtude de algo como um bem material, isso está sempre referido a uma possibilidade do ser-aí. Dito de outro modo, o temor é sempre o temor diante de algo que pode causar dano ao “algo” que sou. Por outro lado, ao acompanharmos a angústia, percebemos um acontecimento diverso. “O diante de que da angústia é o ser-no-mundo enquanto tal” (Idem, p. 204). Ao mesmo tempo, “aquilo *em virtude de que* a angústia se angustia se revela como aquilo ante o que ela se angustia: o ser-no-mundo. (Ibidem, p. 206, grifo do autor). No caso da angústia, o ser-aí experimenta aquilo de que sempre fugiu, a sua condição originária: ser-no-mundo. Ela lança o ser-aí na sua estranheza, na sua estranheiridade constitutiva, abrindo o seu “não estar em

casa” originário, na medida em que suspende o poder prescritivo do mundo sobre o ser-aí. Na angústia, o mundo fica desimportante, não porque os significados do mundo desaparecem, mas porque o ser-aí não tem mais como articula-los existencialmente, pois, aquilo em virtude de que o ser-aí se ocupa é suspenso. Os sentidos não podem, nesse momento, proporcionar um comportamento qualquer, dado que o decaimento no mundo está suspenso na angústia. O ser-aí, na angústia, experimenta uma transparência em relação ao seu poder-ser e ao mundo e, nesse momento, o mundo é experimentado com indiferença. Essa transparência em relação a si é a experiência fenomenológica por excelência, pois só em meio a uma experiência como essa é que se pode radicalmente suspender o horizonte de preconceitos que condiciona nosso olhar. Nesse ponto, a existência se mostra claramente como filosófica, pois a relação do ser-aí com seu ser aparece de maneira direta. Em outros termos, a *epoché* husserlina encontra na angústia seu fundamento existencial.

2.5 Cuidado e apropriação de si

A experiência da angústia é absolutamente diversa daquilo que acontece no decaimento de mundo, porém, ela não é, por si só, decisiva na rearticulação do modo como o ser-aí existe. A angústia radical é um fenômeno raro que possibilita que o ser-aí se encontre com aquilo de que sempre fugiu. O retorno da angústia pode se dar quase como se tivesse passado por um susto e, quando ela se aquieta, pode se voltar ao modo do desvio da possibilidade da

angústia no mesmo ponto em que estava. Por mais que uma existência tenha cessado de fugir de si e aberto a possibilidade de encontrar-se e deparar com aquela possibilidade que é o espaço originário de todo o temor que aparece de maneira decaída no interior do mundo, não pode se supor que obrigatoriamente essa experiência leve a uma apropriação de si. Pode acontecer de se rearticular o projeto de sentido por outro projeto igualmente debitário do mundo. Nesse caso, se mudou o “o quê” da existência, mas não o “como”. A angústia possibilita que o ser-aí se aproprie de si, mas não o impõe essa exigência.

Por meio da transparência em relação a sua condição de aberto, o ser-aí pode assumir a tarefa existencial de ter-de-ser, assumindo a responsabilidade por seu ser, ao invés de transferir essa responsabilidade para o mundo do modo como acontece na imersão no campo impessoal. Ao aceitar tal tarefa, o ser-aí cuida de si de maneira própria, assumindo efetivamente sua existência como “cuidado” (*Sorge*). “A *perfectio* do homem, o vir-a-ser o que ele pode ser em seu ser livre para suas possibilidades mais próprias (no projeto), é uma *realização do cuidado*” (2009a, p. 217, grifo do autor). O termo “cuidado” se refere à determinação positiva que se pode dar ao ser-aí. *O ser-aí é cuidado*. Ele é cuidado porque tem-de-ser, pois, em todo e qualquer comportamento, o ser-aí dá um direcionamento existencial para a pergunta da existência. Ou seja, sendo, o ser-aí cuida de si, se relaciona com seu ser. Na impropriedade, o ser-aí cuida de si por meio da ocupação (*Besorgen*) com os entes intramundanos e na preocupação (*Fürsorge*) com os outros seres-aí. Dito de maneira simplificada, a relação com as “coisas” e com os “outros” é sempre

índice de uma relação consigo. A ocupação e a preocupação são, de início e na maioria das vezes, um modo impróprio de cuidar de si, pois elas acontecem em virtude de sentidos fornecidos pelo mundo que desoneram o ser-aí da sua responsabilidade existencial. Para esclarecer a estrutura do cuidado, Heidegger propõe a seguinte caracterização formal de seus elementos constitutivos: “Antecipar-se a si mesmo, já sendo em um mundo, junto aos entes intramundanos que vêm ao encontro” (Idem, p. 210). Nessa afirmação, se apresenta implicitamente a temporalidade do ser-aí na sua tripla abertura (passado, presente e futuro). O *antecipar-se...* remete ao fato do ser-aí sempre se lançar para além de si em direção ao futuro, a um ainda não concretizado “o ser-aí enquanto é, *já é sempre seu ainda não*” (Ibidem, p. 260, grifo do autor); o *já sendo em...* alude ao passado com o qual o ser-aí precisa contar para que possa, por meio do conhecido e anteriormente sedimentado, projetar a possibilidade existencial futura; e o *junto aos...* aponta para aquilo que se abre no presente por meio da projeção do passado no futuro.

O cuidado próprio abre a dimensão do futuro de maneira integral trazendo para o presente a possibilidade mais radical do ser-aí: a *morte*. “O ser-aí, enquanto está sendo, *já é constantemente seu ainda não*, assim ele *já é sempre seu final*” (Ibidem, p. 262, grifo do autor). Na angústia, quando da transparência em relação a seu ser, vem à tona o ser-no-mundo na sua integralidade, como ser-no-mundo finito. Aquele que se apropria de si, se apropria também da finitude, isto é, torna-se finito. Ele se relaciona com sua finitude de maneira diversa daquela que acontece impropriamente. Na impropriedade, a morte é um deixar de viver, se mantendo como uma

possibilidade que deve estar sempre afastada de quem sou e do lugar onde estou. É uma possibilidade veiculada pelo mundo que chega “de fora” para causar um dano irreparável à “coisa” que eu sou. Nesse sentido, a impropriedade não experimenta a morte existencialmente, pois a relação com a morte é sempre a de uma possibilidade a ser alijada por meio do “ainda não”. No modo impróprio de existir, a experiência da morte se dá pelo esquecimento e pela esquiva de si. Apropriar-se da morte é trazer a morte para o interior da existência, trazer a finitude para o instante. Isso de tal modo que a morte domina a existência no sentido de impossibilitar a fuga de si. Segundo Heidegger (Ibid., p. 280):

O antecipar-se que se torna livre *para* a própria morte liberta da perda entre as possibilidades fortuitas que nos sucedem, nos fazendo compreender e escolher pela primeira vez de modo próprio as possibilidades fáticas que estão antepostas à possibilidade insuperável. O antecipar-se abre a existência como possibilidade extrema de renunciar a si mesma, fraturando assim toda a rigidez da existência já alcançada a cada vez. (grifo do autor).

Pode se apreender do trecho acima que a existência própria continua imersa na facticidade e é o mundo que continua abrindo as possibilidades de ocupação, porém, o modo de imersão no impessoal é próprio, ou seja, aquilo em virtude de que o ser-aí se comporta emerge da sua própria condição. Já não é mais articulado um projeto fornecido pelo mundo impessoal que inevitavelmente leva a uma fuga de si, mas um projeto compreensivo que traz

a finitude em seu cerne, possibilitando a escolha de si em cada possibilidade de ser no mundo.

2.6 Tempo e abertura existencial

A caracterização mais fundamental do ser-aí se dá por meio do cuidado (*Sorge*). Como foi discutido anteriormente, o cuidado abre o ser-aí, a cada vez, a uma relação com as *ekstases* temporais (passado, presente e futuro). O cuidado é um antecipar a si mesmo que põe em curso um projeto de sentido que possibilita, limita e articula os comportamentos do ser-aí. Esse projeto é, de início e na maioria das vezes, uma articulação do passado conhecido lançado no futuro que abre o presente a cada vez. O futuro se abre como projeção dos sentidos prévios do mundo cotidiano e o presente é uma repetição não criativa do passado. No cuidado impróprio, o presente é aberto como um agora, um momento; o futuro é um ainda não; e o passado é um já sido. O cuidado, nesses termos, é algo que ocorre no interior do tempo. Nesse caso, o ser-aí experimenta uma lida encurtada com o tempo e consigo mesmo. O tempo é vivido como um ente presente à vista do qual se pode dispor como um utensílio qualquer no interior da circunvisão. O ser-aí faz uso de si e do tempo, ele conta consigo e com o tempo. Essa é uma lida encurtada, pois, desse modo o tempo é uma “coisa” no interior da qual se dá outra “coisa” que é o ser-aí. O ser-aí no impessoal se relaciona com o tempo de modo derivado, como uma sequência de agoras, perdendo de vista a temporalização da temporalidade a qual possibilita o caráter de cuidado do ser-aí:

A temporalidade se temporaliza inteiramente em cada estase, e isso significa que a unidade extática da correspondente temporalização plena da temporalidade funda a totalidade do todo estrutural constituído pela existência, a facticidade e a decadência, isto é, a unidade estrutural do cuidado.

A temporalização não significa uma “sucessão” de estases. O futuro *não é posterior* ao ter-sido, *nem este é anterior* ao presente. A temporalidade se temporaliza como futuro-presencizante-sendo-sido. (Ibid., p. 364-365).

Decaído no impessoal, o ser-aí abre o futuro por meio da expectativa, do aguardo de algo que espera. Por mais que uma expectativa seja diversa daquilo que se “tem” no presente, ela se abre a partir da medida do mesmo. Isso acontece em qualquer espera, no medo, na esperança ou na ansiedade em relação a um por vir.

A relação imprópria com o presente no qual se experimenta o agora, o momento, é denominada por Heidegger como “presencizar” (*Gegewärtingen*), pois o ser-aí projeta seu poder ser por meio da ocupação na cotidianidade esquecido do seu ser negativo jogado. O ser-aí é disperso no presente, nas estruturas do decaimento como a ambiguidade, o falatório e a curiosidade. Na cotidianidade, predomina, portanto, o tempo do hábito.

O passado aberto impropriamente é experimentado como aquilo que passou, que ficou para trás. Paradoxalmente, ele também é aquilo que propõe uma relação restritiva com o presente, dado que ele impõe a medida do presente. Nesse sentido, a existência imprópria é produzida pelo seu passado e reduz seu campo possível àquilo que o passado lhe ofertou. Ao mesmo

tempo, o passado traz consigo um caráter passivo, pois o ser-aí jamais pode protagonizar radicalmente seu início. Isso porque o mundo histórico a partir do qual ele é e pôde sempre ser é anterior a ele, assim como as condições do seu início sempre resguardam um caráter alheio a sua vontade “direta”.

Por mais que Heidegger expressamente assuma não ter tematizado profundamente o ser-para-o-início, não faltam indicações em *Ser e tempo* sobre aquilo que se caracteriza como a relação com o fundamento de si. A mais explícita delas e mais relevante para a economia da obra é a responsabilidade (por mais que dela, de início, o ser-aí se esquive na maior parte das vezes) de ter de assumir o fundamento de si que é originariamente marcado pela negatividade do poder-ser. No entorno dessa discussão, é colocada a questão da culpa como estrutura ontológica da existência.

Cotidianamente inserida no impessoal, a culpa remete sempre a um ser culpado disto ou daquilo (um ente intramundano) e se determina como falha ou defeito em relação àquilo que deveria e poderia ser, ou seja, a culpa carrega consigo uma remissão a algo que falta. Nessa falta, se apresenta uma relação com “o outro” em relação a quem o ser-aí adquire sua dívida. Nesse sentido, a culpa acaba por ser compreendida também como algo que comparece de fora e se aloja em uma existência específica. Passa ao largo desse ser-culpado o caráter ontológico da culpa, por mais que, em última instância, a culpa ontológica é o que está na base de toda compreensão imprópria da culpa.

A culpa pertence à abertura do ser-aí, pois, na medida em que o fundamento existencial é nulo em si mesmo, a existência se dá como projeção de um por vir (um projeto só pode se fundar na negatividade), e desse modo

está sempre aquém daquilo que projeta, está sempre a dever para si seu próprio ser. Ao mesmo tempo, o horizonte compreensivo projetado sempre determina as possibilidades existenciais de cada um, relegando outras possibilidades ao obscurecimento. Ao interpretar o campo compreensivo na escolha por determinados comportamentos, aquilo que ficou apartado da escolha apela à dinâmica existencial para ser suportado como não escolhido e não poder ser escolhido ao mesmo tempo. É somente pelo fato de a indeterminação originária abrir uma liberdade originária para algo que a escolha pode ser “vivida” como “peso”.

Assumir a responsabilidade pela necessidade de pagar a dívida (impagável) consigo mesmo, originariamente fundada no ter-de-ser, é aquilo a que o ser-aí é chamado no cuidado próprio. Esse chamado para a responsabilidade por si é, nos termos de Heidegger, a voz silenciosa da consciência. A voz da consciência chama o ser-aí para a escolha de si, para um projetar-se que não escuta a voz do mundo no seu lançar-se adiante, que não transfere a responsabilidade de si para o mundo “ouvindo” o que ele diz que se precisa fazer ou não. A voz da consciência só pode ser silenciosa, pois a responsabilidade radical sobre si só é possível quando não há mais nada imperativo a ser feito.

Ouvir o chamado silencioso da consciência só é possível por meio de uma prontidão para “querer-ter-consciência”, que abre cada escolha fática em sua articulação projetiva com a nulidade de si. Nas palavras de Heidegger:

O chamado é um chamamento para-adiante que chama para trás: *para-adiante*, para a possibilidade de assumir, existindo, o ente jogado que é; *para trás*, para a condição de jogado, para compreendê-la como o fundamento nulo que o ser-aí tem de assumir na existência. O chamado da consciência para adiante que chama para trás, dá à compreensão do ser-aí que – estando na possibilidade de seu ser como fundamento nulo de seu projeto nulo – deve retornar a si mesmo de sua perda no impessoal, isto é, lhe dá a entender que *é culpado* (...) Mas, então, o chamado ao ser-culpado significa um chamamento para-adiante o poder-ser que sou já sempre cada vez enquanto ser-aí (...) Escutar corretamente o chamado equivale então a um compreender a si mesmo em um poder-ser *mais próprio*, dito de outro modo, equivale a projetar-se no mais próprio e autêntico poder-se-tornar-culpado. O compreensivo deixar-se chamar para-adiante a essa possibilidade implica o *fazer-se livre* do ser-aí para o chamamento: a disponibilidade para poder-ser-chamado. Compreendendo o chamado, o ser-aí *é obediente a sua possibilidade mais própria de existência*. Ele escolheu a si mesmo.” (p. 303, grifos do autor).

O chamado da consciência coloca o ser-aí na relação própria para consigo e, ao mesmo tempo, com sua temporalização. O chamado que projeta uma existência singular é a possibilidade de uma existência na verdade do fundamentalmente não-ser, isto é, da negatividade propriamente dita do ser-aí, que antecipa a possibilidade do não mais ser. É um “projetar-se silencioso, pronto para angustiar-se, com vistas ao ser-culpado mais próprio” (Ibid., p. 321). Esse projetar-se tem o caráter de decisão antecipadora da morte. A antecipação da possibilidade mais extrema do ser-aí que é “intransponível, intransferível e inexorável” (Ibid., p. 267) traz à tona o caráter singular da existência. A morte não é impessoal, mas, ao contrário, é sempre minha. A solidão da morte remete à solidão fundamental da vida. A existência singular aberta para sua negatividade constitutiva articula de maneira própria a

facticidade. O projetar-se decidido se ocupa e se preocupa com os outros em virtude de seu poder-ser, do seu não-ser. Desse modo, se mantém na verdade da sua condição, concomitantemente imerso na não verdade do impessoal, que é o solo fenomênico da ocupação e da preocupação com os outros.

Na medida em que o cuidado se relaciona originariamente com a morte e com a culpa, ele escapa da fuga de si e da indecisão do impessoal. O impessoal é indeciso, pois é a voz de todos e de ninguém, marcada por ambiguidade. Desse modo, ele não pode articular radicalmente a liberdade originária para o compromisso com algo, pois o compromisso em jogo aí é do mundo e não da existência que assume a responsabilidade por si. Por outro lado, a existência decidida (antecipadora da morte) pode abrir o presente de modo diverso do presencizar, mas no modo do *instante*, que é o presente onde algo pode acontecer de um modo diferente de uma repetição não criativa do mundo. A diferença entre momento e instante é há muito discutida na filosofia. Importa, contudo, assinalar que, segundo a tematização heideggeriana da temporalidade em *Ser e tempo*, é possível dizer que o momento remete ao agora e à sua passagem; já o instante remete à abertura presente que possibilita que algo ou alguém inteiramente seja.

O presente aberto como instante é sempre um antecipar-se decidido, o que revela a primazia da ekstase futura na articulação existencial singular. *Decisão* é o modo como Heidegger denomina a temporalidade própria. A decisão antecipadora libera o ser-aí para poder radicalmente estar onde está, alijando a ambiguidade e a indecisão em favor de um ser-para-o-final que é projetado em virtude da negatividade originária:

Quanto mais propriamente o ser-aí se decide, isto é, quanto mais se compreende sem ambiguidade a partir da sua mais própria e eminente possibilidade de antecipar-se para a morte, tanto mais inequívoca e menos contingente será a descoberta e a escolha da sua possibilidade de existência. Somente o antecipar-se para a morte elimina toda a possibilidade fortuita e “provisória”. Somente o ser-livre *para* a morte confere ao ser-aí sua plena finalidade e lança a existência em sua finitude. A finitude, quando assumida, retira a existência da infinita multiplicidade de possibilidades de bem-estar, facilidade, irresponsabilidade que se oferecem de imediato e conduz o ser-aí à simplicidade de um destino (*Schicksal*). Com esta palavra designamos o acontecer originário do ser-aí reside na decisão própria, acontecer em que o ser-aí, livre para a morte, se entrega a si mesmo *por tradição*, numa possibilidade herdada e, no entanto, escolhida.

O ser-aí só pode ser atingido por golpes do destino, pois, no fundo do seu ser, ele é destino, no sentido que acabamos de definir. Existindo em destinação na decisão que, por tradição, faz entrega de si a si mesma, o ser-aí, enquanto ser-no-mundo, está aberto para “acolher” as circunstâncias “felizes” e a crueldade dos acasos. O destino não surge do choque de circunstâncias e acontecimentos. Também o indeciso, e ainda mais do que escolheu, é alcançado por eles e, no entanto, não pode “ter” um destino. (Ibid., p. 397, grifos do autor).

Essa passagem guarda em si diversos elementos que fundamentam o trabalho aqui exposto e que serão retomados ao longo do texto. O primeiro deles é a superação de uma leitura binária de *Ser e tempo* na qual só se pode contar ou com o ser-aí decaído no impessoal esquecido de si ou com o ser-aí que, por meio da experiência filosófica, pode se apropriar da existência. É fato que na obra Heidegger se movimenta eminentemente entre estes dois extremos, mas isto se justifica pela pergunta colocada inicialmente pelo autor a respeito do sentido do ser, da ontologia fundamental. Questionando o

sentido do ser, Heidegger havia de falar sobre o ente que pode se perguntar pelo ser e que, ao mesmo tempo, ser é o que está em jogo a cada vez para si. Nesse sentido, se fez necessária a analítica do ser-aí, pois um dos projetos decorrentes do projeto da ontologia fundamental é o projeto da hermenêutica da facticidade. Essa é uma descrição dos modos cotidianos nos quais o ser-aí se dá. Incluso neste projeto está a pergunta pelo movimento de autointerpretação do mundo em suas possibilidades fáticas, ou seja, uma pergunta a respeito de como a história é possível. No âmbito de uma descrição do mundo como horizonte sedimentado de sentidos e significados que fornece estabilidade para abrigar um ente instável, que é indeterminado ontologicamente, se estabelece o problema da possibilidade da história do mundo. Para responder a esta questão, Heidegger precisava de uma situação limite na qual o ser-aí conquista uma transparência em relação a seu ser e que, podendo se comportar em virtude de um projeto próprio, conquista também uma transparência em relação às possibilidades obscurecidas pela sedimentação histórica do mundo. Nesse caso, a descrição da possibilidade própria é um modo de posicionar o ser-aí singular como aquele que pode funcionar como o “motor” da história, pois a existência singular possibilita as transformações das compreensões do ser dos entes em geral.

É justamente na descrição desse projeto que a obra fracassa. Esse fracasso é anunciado por Heidegger em seu pensamento tardio.³¹ Isso não significa que o texto de *Ser e tempo* não tenha valor ou que as descrições da possibilidade mais própria estavam erradas, mas apenas que as

³¹ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

transformações nas compreensões do ser dos entes abertas pela transparência hermenêutica possibilitada pela existência singular não são capazes de mobilizar o paradigma fundamental da verdade histórica de uma época. Essa discussão será retomada mais adiante na descrição do pensamento tardio de Heidegger e na explicitação do acontecimento apropriador (*Ereignis*) como aquilo que dá sustentação a uma determinada época histórica.

Retomemos então a discussão inicial, segundo a qual *Ser e tempo* não pode ser lida em uma chave binária entre próprio e impróprio. Logo no começo do trecho supracitado o autor afirma que “Quanto mais propriamente o ser-aí se decide (...) tanto mais inequívoca...” Percebemos aí uma das poucas vezes que Heidegger abre a possibilidade de uma gradação no eixo propriedade-impropriedade. Não se trata aqui de procurar um lugar médio a partir de uma leitura da obra baseada em experiência pessoais, mas de explicitar uma possibilidade que não interessava ao autor e por isso não foi explorada no texto. Cabe aqui pensar na pluralidade dos modos pelos quais uma existência é visitada pela sua verdade ontológica, desde seu mais absoluto esquecimento, passando pelo medo que abre o caráter ameaçador de um ente no interior do mundo, pela ansiedade na qual começa-se a se perder de vista um objeto específico, mas a ameaça ainda se mantém eminente, até a possibilidade do afeiçoar-se à condição abismal da existência. Essas são apenas algumas possíveis descrições da manifestação encoberta da angústia e o modo como ela pode estremecer a sedimentação cotidiana na qual ela permanece sempre uma vez mais soterrada. Pode se pensar em situações ônticas nas quais a existência experimenta certa sensibilidade para sua condição, por mais que a

angústia não tenha nenhuma circunstância privilegiada para seu despertar. Trabalhando com a possibilidade de se poder experimentar gradações na relação com a verdade ontológica, é possível pensar mais livremente a relação do ser-aí com sua temporalidade que se mostra de maneira concreta na sua historicidade, partindo de uma lida absolutamente aprisionada em um passado que restringe o presente e condena o futuro, até a possibilidade de se tomar o herdado na tradição e na história pessoal como fonte de si no modo mais singular e criativo, como estilo pessoal único e que abre um projeto de sentido que, ao levar em conta a condição ontológica, possibilita um ser-para-o-final como destino que viabiliza uma morte possível da qual não se necessita esquecer.

Diante da possibilidade de trazer o pensamento filosófico de Heidegger para a psicologia, deslocando o autor das matrizes hermenêuticas nas quais ele opera, o trabalho será tanto mais rico quanto mais se puder fazer incursões em campos pouco explorados buscando abrir o entendimento para o sofrimento existencial, bem como a possibilidade de liberdade em relação a ele.

CAPÍTULO II

HISTÓRIA DO SER E A TAREFA DO PENSAMENTO

O capítulo que se segue é dedicado ao pensamento tardio de Martin Heidegger. Esse pensamento tem a peculiaridade de não ser um rompimento com aquilo que é considerado o primeiro Heidegger, mas um modo diverso de abordar o problema do sentido do ser.³² História do ser é o nome como é conhecido o projeto do pensamento tardio de Heidegger, ao passo que os primeiros textos são colocados no projeto da Ontologia fundamental. Apesar de não haver ruptura na passagem do primeiro para o segundo Heidegger, deve-se levar em conta a existência de diferenças, heterogeneidades, irreduzibilidades nos elementos e conceitos pertencentes a cada momento de sua obra.

A importância da História do ser para este trabalho se apresenta em duas frentes. A primeira e mais direta, na medida que o tema da historicidade é o vértice fundamental do texto, consiste no fato de que Heidegger trata do tema da história de uma forma diversa da colocada em *Ser e tempo*, o que abre uma perspectiva para se pensar a história pessoal de um outro modo. Para tanto, este trabalho deverá pensar mais adiante a História do ser como medida analógica para tratar da existência e da sua historicidade. Nesse sentido, por meio de um deslocamento analógico, aquilo que é apresentado como a possibilidade de mobilidade histórica do mundo será trazido para pensar a possibilidade de mobilidade histórica existencial. Dado que a tese busca problematizar a clínica e o papel do terapeuta, será necessário pensar também

³² Cf. CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMANN, Reiner. *Sobre o Ser e tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

no modo como o papel do pensamento e do pensador pode estabelecer uma medida analógica à conduta do terapeuta no espaço clínico.

O outro ponto importante que o pensamento tardio de Heidegger acrescenta ao texto é ocasionado por sua descrição da contemporaneidade. Posto que o ser-aí existe sempre a partir do seu mundo, é de fundamental importância ter em vista aquilo que está em jogo no mundo histórico em que uma existência se dá. Considerar o mundo histórico viabiliza a compreensão mais específica de uma experiência. Esse é um tema caro a Dilthey, pois este concebe que aquilo que promove a compreensão do outro é o compartilhamento de um horizonte comum. Deslocando a discussão para o contexto da clínica, a percepção do paradigma histórico aproxima o terapeuta da vivência do paciente, pois este sofre por aquilo que o mundo torna passível de sofrimento. Por mais que o sofrimento exista em toda e qualquer época, um mundo histórico promove determinadas formas de sofrimento. É possível considerar transtornos que aconteçam numa mesma descrição psicopatológica a-histórica, porém, os conteúdos destes vão sempre se referir a um mundo específico. Ao mesmo tempo, na descrição da contemporaneidade, é possível posicionar os dilemas entre os quais a psicologia enquanto ciência se movimenta. Isso ocorre do mesmo modo com a campo da clínica mais especificamente.

O pensamento tardio de Heidegger é tão rico quanto polêmico. Nessa fase de sua obra, o filósofo se arriscou muito mais, tanto na forma de escrever, quanto nos temas de que tratou. Além disso, esse período tem uma extensão muito maior do que a primeira fase. É notável que há muitos textos e temas

desta época que são considerados menos consistentes que *Ser e tempo* e seus escritos em torno do tema da ontologia fundamental. De todo modo, ao trazer o pensamento tardio de Heidegger para a discussão, importa menos perguntar se o filósofo cometeu exageros na sua descrição do movimento histórico ou mesmo se a sua tematização das épocas é verdadeira. O que é relevante aqui é poder pensar em elementos que se mostram ricos para discutir o que está em jogo em um espaço histórico, sua estabilidade e sua possibilidade de mudança.

1. A tensão com a medida histórica

1.1 Acontecimento apropriador e a mobilidade histórica do mundo

Acontecimento apropriador (*Ereignis*) é um tema que marca decisivamente a viragem para o pensamento tardio de Martin Heidegger. Podemos dizer que *Ser e tempo*, obra que gira em torno do projeto da ontologia fundamental, orientou-se sobretudo por dois elementos estruturais: a abertura existencial do ser-aí e o mundo como horizonte de realização do poder ser. No momento posterior da obra de Heidegger, marcado pela tematização da “História do Ser”, surge a ideia do acontecimento apropriador como índice de instanciação da verdade, conceito que assinala os limites e possibilidades de um mundo histórico. É a verdade fundadora de um rasgo epocal específico. O termo alemão *Ereignis*, aqui traduzido por acontecimento apropriador, traz em si a ideia da devolução do próprio, pois a ele pertencem as palavras *äugen* (ver) e *Eigen* (próprio). A medida própria do ser e a ipseidade do ser-aí

essenciam-se concomitantemente, por meio de uma relação de copertinência em meio a qual um horizonte epocal é instituído e a totalidade do ente torna-se visível. Daí a articulação dos termos *äugen* e *Eingen*, o próprio tanto do ser quanto do ser-aí e a visibilidade do ente que se manifesta no interior de uma medida epocal (Cf. Identidade e diferença) Nesse sentido, pode-se depreender da análise etimológica heideggeriana que o acontecimento apropriador responde pela medida específica do ser que convoca o homem a um certo modo de desencobrimento de mundo e, ao mesmo tempo, devolve a ele um espaço historicamente demarcado a partir do qual ele pode desenrolar sua existência.

Da noção de acontecimento apropriador nasce, após a viragem do pensamento heideggeriano, a importante distinção entre História (*Geschichte*) e Historiologia (*Historie*)³³, distinção que assinala a especificidade do caráter histórico do próprio ser e do ser-aí considerado como veículo e índice de sua (do ser) revelação-desvelamento, ao mesmo tempo em que traz consigo outros elementos relevantes para o pensar hermenêutico.

História remete à essenciação do ser de acordo que acaba por identificar-se com verdade própria de cada época. Uma época (*Epoché*) é a suspensão de uma medida historicamente constituída, a suspensão de um tempo de acordo com sua medida ontológico-historial, ou seja, é um espaço histórico de mostração fenomênica. Ora, tal espaço nada mais é que a abertura (histórica) do ente na totalidade. Tal abertura identifica-se totalmente com a noção de mundo. Resumindo: época do ser nada mais é que o horizonte global de desvelamento de todo e qualquer ente. Cada época

³³ Termo também traduzido como historiografia.

guarda em si a possibilidade de estabelecer uma determinação de seus fundamentos, pois os fundamentos são, invariavelmente, históricos, o que significa que a verdade é sempre a verdade de uma época, a qual remete a um modo de desencobrimento do ente na totalidade de acordo com uma medida histórica. O projeto de absolutização dos fundamentos históricos, da procura por um fundamento absoluto, a-histórico, para o ser, é o que caracteriza o pensamento filosófico-metafísico como esquecimento do ser, como o esquecimento de que ser não é ente, de que o ser não é absolutizável em um horizonte histórico qualquer.

A determinação da verdade em cada época pode ser descrita, no interior do espaço histórico do nosso mundo, por meio da delimitação dos conceitos de verdade como adequação (início da filosofia metafísica), verdade como certeza (metafísica moderna cartesiana) e verdade como conjuntura (técnica moderna). Pode se dizer que esses são os acontecimentos apropriadores que sustentaram tais épocas.³⁴

A caracterização da história se dá a partir do entendimento da diferença entre passado e ter-sido. A história propõe um passado que não para e atrai para si o futuro. É um horizonte originário de realização, de algum modo vigente no desdobramento histórico-temporal das demais épocas do ser. Nesse contexto, ele é entendido como um momento inicial que permanece e arrasta aquilo que nele se funda. O início ressoa incessantemente em todos os acontecimentos apropriadores. O termo *Geschichte*, com o qual Heidegger

³⁴ Cf. HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

caracteriza a história, possui em sua etimologia a palavra *Geschehen*, que significa acontecer; assim sendo, a história contém a ideia de acontecimento, mais especificamente, essência do acontecimento do ser.

Dessa forma, fica demarcada a diferença do conceito de história, em conformidade com Heidegger, para o conceito de história na sua determinação usual, a qual remete de forma mais próxima àquilo que o filósofo denomina historiologia. Historiologia é um termo para designar qualquer tentativa de lida com o passado como uma dimensão positiva de objetos peculiares. Ela remete a um modo de objetivação do passado a partir do presente, ou seja, ela aponta para a história tomada como sucessão de fatos, determinados a partir de um critério de medida que é o presente, o que reduz a noção de acontecimento à simples ocorrência. A história, como ciência, revela a historiologia em sua versão técnica, partindo do entendimento de que ela mesma (ciência histórica) é uma derivação do pensamento técnico-metafísico. O pensamento técnico se funda na perda da historicidade, na medida em que suprime a dimensão histórica do passado, transformando-o em matéria disponível no interior do pensamento metafísico.

A historiologia propõe a determinação do tempo como sucessão constante de eventos, tomando “aquilo que passou” a partir de referências do presente. Ela concebe o passado na forma de uma ocorrência desprovida de vigência efetiva, ao passo que é apenas um espelhamento do presente.

História e historiologia

A *historiologia* no sentido amplo é um produzir o representativo da “história”, daquilo que se passou e se mantém respectivamente atual para o hoje e para o futuro, a objetivação do passado em meio ao situacional do presente.

História – acontecimento da humanidade, na medida em que essa se dá com base no assinalamento velado ao seer – ela mesma como ente se “comporta” em meio ao ente na totalidade em relação a esse ente e a si mesma. (2010a, p. 157, grifo do autor).

A história, então, se dá na relação da humanidade com o sentido do ser, ela é marcada pelas formas nas quais aquilo que é velado (o ser) se representa por meio da verdade da época. A historiologia remete a um afastamento do ser, a um achatamento do espaço dos acontecimentos, a uma temporalidade reduzida ao plano dos eventos sucessivos, passíveis de serem calculados.

É importante levar em consideração que um acontecimento apropriador, uma determinada medida histórica, se obscurece para si mesmo, ou seja, renega o seu caráter histórico e se projeta como verdade última. Em outros termos, o acontecimento apropriador se dá historicamente por meio da desapropriação (*Enteignis*) de sua dinâmica constitutiva, ocultando a tensão vigente entre movimento expansivo-desvelador e movimento de retração-velamento do ser. Justamente isso condiciona e possibilita a empreitada metafísica de fundamentação dos entes sem colocar em jogo o caráter histórico do horizonte de manifestação da própria totalidade dos entes. Nesse sentido, é possível dizer que um paradigma explicativo-fundamentador dos entes traz em si o anseio de bloqueio do movimento histórico do ser, que é sua condição mais originária.

Nesse ponto, a pergunta sobre a rearticulação da história ou do devir histórico se impõe. Como é possível que a história se movimente, na medida em que a vigência da metafísica, ao almejar fundamentação causal, busca por estagnação?

Pode-se compreender esse problema à luz da tematização heideggeriana da tensão ou contenda entre as noções de “terra” e mundo. Há uma confrontação incessante entre um mundo sedimentado com sua própria natureza negativa, indeterminada, aquilo que Heidegger chamou de terra. Terra é o lugar do mistério, daquilo que é impenetrável por uma verdade histórica. Representa o espaço que “se abre como fechado”. Ao ser fechado para uma determinação histórica, aponta, ao mesmo tempo, os limites desta. Desse modo, por meio da sua impenetrabilidade, devolve o caráter histórico do paradigma, revelando a impossibilidade de este realizar, às últimas consequências, sua pretensão de absolutização.³⁵

A noção de diferença ontológica, isto é, a ideia de que ser não é ente, pois o ser se retrai invariavelmente e não se identifica com o ente que ele possibilita se revelar, elucida o caráter negativo, indeterminado, misterioso do mundo. A própria realidade é marcada pela negatividade em sua realização. A esse caráter misterioso Heidegger atribui a noção de sagrado. Para o autor, o sagrado tem uma relação direta com história, pois ele habita na ausência de fundamentos últimos, no velado, no mistério, na abissalidade do ser. O sagrado é o espaço que resguarda a historicidade e a negatividade que

³⁵ HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010b.

sustenta um mundo histórico e se revela em cada ente que se manifesta no mundo.

É por via do esgotamento que uma medida histórica enfrenta por si só, que o movimento acontece. Na medida que o anseio por absolutização não se concretiza, não penetra em um espaço misterioso, vem à tona o traço histórico, abrindo campo para uma outra possibilidade, mediante a impermanência fundamental do acontecimento de um mundo.

Nesse sentido, revela-se que não se pode fazer a história acontecer por meio da vontade humana, pois é preciso que uma verdade epocal experimente um estremecimento basilar a partir de sua própria negatividade constitutiva. A pergunta de Heidegger, nesse momento, é direcionada, então, para o papel da filosofia, do pensamento no interior desse processo.

O filosofar se faz como crise com o pensamento sedimentado. Portanto, pensar é de alguma forma lutar contra as sedimentações, abandonando as requisições do ente metafisicamente concebido. Pensar é, então, abandonar o campo tecnicamente mensurado das relações entre os efeitos que encadeiam causalmente os entes. Cabe ao pensamento o espaço de guarda de outras possibilidades de essenciação do ser. Em outros termos: a alteridade é o lugar do pensar, ou seja, salvaguardar ou resguardar a possibilidade de o ser essenciar-se de outro modo é a tarefa do pensamento.

Se é verdade que não se pode ativamente mudar ou dirigir a história, por outro lado, se pode impedir a história de acontecer ao se obscurecer o espaço negativo, o espaço refratário à medida sedimentada de um mundo. É

contra esse perigo que o pensador deve sustentar a resistência. O filosofar se faz como crise com o pensamento sedimentado e resguardo da possibilidade de o ser acontecer de outra maneira. Portanto, pensar é de alguma forma lutar contra as sedimentações do mundo histórico. “O pensar encontra-se diante da decisão: tornar-se o pensar do seer³⁶ ou não ser nada mais. (Heidegger, 2010a, p. 246-247).” Não cabe ao pensamento dizer qual mundo vai surgir, mas resguardar o espaço para a história se rearticular. O pensar decisivo remete à guarda desse espaço no qual a possibilidade do diferente, caso aconteça, possa se abrigar.

O que está em jogo na discussão sobre o lugar do pensamento é possibilidade daquilo que Heidegger vai tematizar como o *outro início*. Ele é outro não porque começa de outro lugar, mas porque se inicia de outro modo. O início, para Heidegger, nada tem a ver como o simples começo de algo, um movimento causal instaurado por um determinado fator que desencadearia um jogo mecânico-causal entre forças possíveis de cálculo. O início é *arché*, princípio instaurador de uma dinâmica temporal cujas variações e modulações são acompanhadas por uma medida vinculadora fornecedora de unidade. Esse algo, no contínuo de sua permanência, encontra no seu fim o seu formato mais acabado, a sua realização ou consumação de suas possibilidades intrínsecas. O fim sempre está contido no princípio, eles formam uma unidade, uma mesmidade. A este desdobramento do início no fim Heidegger vai denominar *ressonância*.

³⁶ Seer é um termo a partir do qual Heidegger se refere ao sentido do ser. A diferença na grafia remete a uma diferenciação para com o termo ser. O autor utiliza o termo ser (*Sein*), na sua forma arcaica (*Seyn*) para propor essa diferenciação. O tradutor optou por traduzir *seyn* como seer, o qual é a forma do português arcaico de grafia para “ser”.

O outro início do pensamento é assim denominado não porque possua uma forma diversa da que possuía qualquer outra filosofia até aqui, mas porque precisa ser o unicamente *outro* a partir da ligação *com* o começo unicamente uno e primeiro. A partir dessa articulação mútua de um começo com o outro já está também determinado o modo da meditação pensante característico da transição (...) No saber do pensamento inserido na passagem, o primeiro começo permanece decisivo como primeiro e é, entretanto, superado como início. Para esse pensamento, a reverência mais clara em relação ao primeiro começo, que abre, além disso, pela primeira vez seu caráter único, precisa caminhar lado a lado com a ausência de um olhar para trás – uma ausência inerente à virada de um outro questionar e dizer. (Heidegger, 2000, p. 9-10).

O pensamento do outro início se perfaz por meio de uma confrontação histórica, pois, segundo Heidegger, o primeiro início traz sempre consigo a possibilidade e a tarefa de ser confrontado. Esse confronto (*Auseinnandersetzung*) nada tem a ver com litígio. Confrontar é conquistar um espaço em meio ao qual aos elementos relacionados podem vir a manifestar-se como são. A tensão da relação instituída na confrontação deve deixar vir a lume a singularidade dos elementos tensionados. No caso da confrontação heideggeriana, o que está em jogo, como assinala o livro *Meditação* (§ 15), é seu elemento histórico. A confrontação é confrontação histórica. Por vezes, Heidegger confronta certos pensadores considerados essenciais para a compreensão da história do ser, como por exemplo Aristóteles, Descartes e Nietzsche. Nesse caso, a confrontação deve conquistar o espaço mediante o qual é possível visualizar a relação entre seus conceitos fundamentais (posições fundamentais) e a especificidade do mundo histórico que sustenta e possibilita tais conceitos. Ora, como a história do ser identifica-se com a

história da metafísica, a confrontação permite explicitar como certos pensadores são vozes privilegiadas para compreensão da tradição metafísica e que tipo de articulação entre velamento e desvelamento está em jogo em suas obras. No que concerne ao outro início, a tarefa da confrontação não é a de estabelecer a positividade de um "novo" mundo no interior da história do ser. O outro início assinala uma alteridade que não é uma simples novidade. Essa alteridade só se apresenta mediante a tensão confrontadora com o primeiro início, ou seja, com o início da metafísica, que marca indelevelmente a história do ser. Ao posicionar a diferença ontológica como índice no qual o pensamento do outro início deve se posicionar, Heidegger está instaurando outro modo de pensar, qual seja, aquele que, relacionando-se com a tradição metafísica, resiste à absorção do pensamento ao plano da entidade do ente. Aí se dá a alteridade do outro início: não um lugar positivado, mas o esboço de resistência a toda positivação topológica, a saber, o abismo da diferença, único lugar onde é possível visualizar e compreender a metafísica como tal e resistir às suas investidas, salvaguardando a possibilidade de o ser dar-se de outro modo. Pode-se dizer que este é o espaço de tensão da linguagem, como constitutiva do ser-aí, com a linguagem do mundo sedimentado. É o pensamento fundado na essência filosófica do ser-aí.

Este trabalho se constitui a partir da ação fundamental do ser-aí, a qual é uma inação. É uma ação que abre para outras ações, é uma ação marcada pelo que Heidegger chamou de *ternura*, a ação das ações. Ela é terna devido ao fato de se dar sem nenhuma exigência material, ela é completamente

essencial ao ser-aí, ela se dá pelo fato de o ser-aí ser o ser filosofante por excelência.³⁷

1.2 A serenidade (*Gelassenheit*)

O tema da serenidade (*Gelassenheit*) é abordado por Heidegger para explicitar um pensamento que se identifica com uma reflexão que medita. Esse pensamento guarda uma diferença crucial com o pensamento técnico que calcula, ao mesmo tempo em que não o invalida ou lhe destitui a importância. Para o filósofo, o pensamento planificador e investigador que é caracterizado pelo cálculo é um pensamento indispensável, tão legítimo e necessário quanto a reflexão que medita.

Na medida em que habitamos um mundo técnico, o pensamento calculador se faz necessário nas suas mais diversas formas. É este modo de pensar que sustenta de modo preponderante a verdade da nossa época, porém, ele não pode ser tomado como a única medida possível do pensar, pois o pensamento calculador não reflete sobre o sentido das coisas, ele apenas as operacionaliza no interior de um mundo sedimentado. O perigo da absolutização deste pensamento reside no fato de ele suprimir aquilo que o homem tem de mais próprio, a saber, a sua essência reflexiva ou meditativa.

Dado que o horizonte técnico é o modo em que se abre o nosso mundo, é ele que posiciona o aparecimento dos entes no interior do mesmo e condiciona um tipo de pensamento correlato, a saber, o pensamento

³⁷ Cf. Heidegger, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

calculador. “A Natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas” (Heidegger, 2001a, p. 19). Desse modo, o pensamento técnico retira tudo o que há de sua morada ontológica e o coloca a serviço da operacionalização do cálculo, obnubilando a relação essencial do ser-aí com a historicidade do seu mundo. O homem técnico é, então, um homem *desenraizado*, apartado da sua tradição sem poder se relacionar com ela. Ele apenas dispõe dos entes no interior do mundo sem se demorar junto a eles, numa dispersão fugaz. Isso porque o que marca o tempo da técnica é o tempo do agora.³⁸ Segundo Heidegger, o homem contemporâneo ainda não conseguiu, por meio da reflexão, lidar adequadamente com o apelo da técnica.

Lidar adequadamente com a medida técnica não significa impedi-la ou dominá-la, mas trazer à tona a reflexão que medita de modo a não se manter preso a uma única representação. Essa possibilidade é dada a qualquer pessoa, na medida em que somos entes reflexivos, filosóficos essencialmente. Porém, esse deixar despertar aquilo que é mais próximo pode se mostrar como um caminho mais longo e mais difícil. Ele requer uma disposição para continuamente manter desperta a reflexão. É algo tão pouco espontâneo quanto o pensamento calculador. É um pensamento que exige cuidado e, por vezes, um grande esforço.

³⁸ Há de se notar certa semelhança entre a descrição de Heidegger do nosso tempo na sua obra tardia e a descrição do impessoal em *Ser e tempo*. Por mais que as descrições do impessoal em *Ser e tempo* busquem dar conta de uma possibilidade de qualquer mundo em qualquer tempo, considero que estas estão acentuadas no caráter impessoal próprio do nosso tempo. Porém, deve se tomar cuidado ao ler o impessoal pela chave da técnica, pois se tratam de âmbitos diferentes. Estar disperso na impessoalidade não equivale a habitar um mundo numa época de dispersão, por exemplo. Entretanto, existir no modo impessoal na nossa época é ser absorvido na medida técnica.

Manter desperta a reflexão significa poder se deixar absorver no mundo técnico sustentando, ao mesmo tempo, a dissonância em relação a ele. É um “sim” e um “não” simultâneos:

Podemos utilizar os *objetos* técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livre deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os *objetos* técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar estes *objetos* repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e próprio. Podemos dizer <<sim>> à utilização inevitável dos *objetos* técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer <<não>>, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem nossa natureza. (Ibidem, p. 23-24, grifo meu).

Nesse ponto, Heidegger coloca a possibilidade de se estar no interior de uma medida histórica sem se deixar absorver cegamente pela própria medida. A essa atitude de sim e não simultâneos Heidegger denomina “serenidade para com as coisas” (*die Gelassenheit zu den Dingen*) (Ibidem, p. 24). Ele propõe que se coloque, ao mesmo tempo, uma consideração do sentido oculto da técnica, ao mistério daquilo que se apresenta:

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao segredo são inseparáveis. Concedem-nos a possibilidade de estarmos no mundo de um modo completamente diferente. Prometem-nos um novo solo sobre o qual nos possamos manter e subsistir (*stehen und bestehen*), e sem perigo, no seio do mundo técnico.

A serenidade em relação às coisas e a abertura ao mistério dão-nos a perspectiva de um novo enraizamento. (Ibid., p. 25).

A partir daquilo que é proposto na passagem acima, é concebida uma possibilidade de ancoragem no solo ontológico abrindo uma perspectiva de enraizamento viabilizada pela manutenção de um espaço dissonante com a medida técnica desenraizadora. Desse modo, é possível liberdade, que é o movimento estrutural da abertura, de se poder deixar apropriar pela medida vinculadora (acontecimento apropriador) da técnica. É possível uma liberdade positiva³⁹ para com a técnica, ser livre para ela, ao invés de se colocar de modo opositivo, num projeto de ser livre da técnica, num conceito negativo de liberdade. Essa liberdade positiva guarda o caráter histórico da medida e não entrega a ela a condição de medida absoluta.

Para uma discussão mais aprofundada com aquilo que caracteriza a medida técnica, é necessária uma descrição daquilo que se coloca de modo mais essencial na abertura de mundo articulada com esse paradigma. Essa descrição coloca em evidência os parâmetros do acontecimento apropriador do mundo contemporâneo, viabilizando a compreensão da concreção ôntica do paradigma bem como dos dilemas da época.

2. O mundo contemporâneo

2.1 Niilismo e morte de Deus

³⁹ Cf. HEIDEGGER, Martin. *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

Seguindo o tecido histórico que conflui para nossa situação atual, chegamos a um acontecimento que remete para o caráter mesmo de nossos dias, uma vez que se trata de um processo que arrasta para si e delimita as possibilidades do nosso mundo. Esse processo foi considerado por Friedrich Nietzsche como niilismo.

Niilismo provém de *nihil*, que significa “nada” em latim. Na obra de Nietzsche, a descrição do niilismo indica, dentre outras coisas, a ausência de sentido que toma conta do mundo na medida em que ocorre o abandono dos valores metafísicos tradicionais e, do mesmo modo, da possibilidade de se pensar a partir das dicotomias entre sensível e supracensível, essência e aparência, ser e devir, entre outras. Isso acontece devido à tentativa de fundamentação do mundo por meio de uma pretensa estabilidade advinda das “essências”, do supracensível, encontra seu esgotamento histórico. Essa busca por fundamentos últimos, que sustentou o pensamento ocidental por mais de dois milênios, aparece de maneira radical na tradição cristã que toma um Deus único metafisicamente transcendente como fundamento e medida para tudo o que há. Desse modo, o declínio dos valores toma forma no pensamento de Nietzsche a partir do tema da “morte de Deus”.

A morte de Deus não se refere à morte, propriamente dita, do ente criador de todos os entes, muito menos a uma descrença pessoal de Nietzsche, mas aponta para este acontecimento histórico do esboroamento da possibilidade de se poder contar com quaisquer instâncias ontológicas metaempíricas às últimas consequências como fundamento absoluto e, ao mesmo tempo, considerar qualquer busca por tais fundamentos. Em outras

palavras, niilismo significa a suspensão do esteio da presença, a perda da estabilidade, de um princípio norteador do qual se pode dispor como direcionamento para as ações humanas. Estamos diante de uma determinada situação na qual ocorre a perda de uma (ou de toda e qualquer) garantia, de uma morada, de uma finalidade, um *telos*, que possa sustentar, abrigar e orientar o homem.

Desse modo, sem a possibilidade de orientar-se plenamente, o homem experimenta a abissalidade radical de sua existência a partir de uma total falta de parâmetros. No famoso aforismo 125 de *A gaia ciência*, intitulado *O homem louco*, Nietzsche descreve a situação de um homem diante da morte de Deus:

[...] Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde ela se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender velas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! (2011, p. 147-148).

O que é decisivo na passagem supracitada é exatamente a percepção da falta de horizonte, de direcionamento. O desligamento da terra do Sol, que aparece como metáfora platônica da estabilidade das essências. A sensação

de não saber para onde se mover, esse cair para todas as direções, ao mesmo tempo em que não há mais direções, apenas um nada infinito.

Paradoxalmente, a supressão do direcionamento, de uma finalidade, de um *telos*, um sentido último de orientação, dá lugar a uma proliferação infinita de finalidades. A experiência humana desta situação confronta o homem com o abismo de sua existência, pois o aparecimento de uma infinidade de sentidos não possibilita alguma retenção para suas ações, apenas joga-o em um mar de finalidades que não se concretizam radicalmente. O homem atual não está mais seguindo um curso específico, mas se encontra muito mais ao sabor do vento e das marés, ele é levado por alguma determinada finalidade até se deixar arrastar por outra, e mais outra e assim por diante. Esse aparecimento de múltiplas finalidades e sentidos que, por mais que clamem por força, nunca chegam, de fato, a se cumprir, foi também descrito mais recentemente por Jean Baudrillard (1996) a partir daquilo que nomeou como “hipertelia”, um exagero de sentidos que, no limite, não proporcionam sentido algum.

O homem niilista contemporâneo é um homem que experimenta um mundo sem sentido, onde os eventos em geral são lançados numa absoluta casuística. Já não há mais condições de se pensar em termos de uma verdade absoluta e, com o desaparecimento da verdade, do fundamento, da essência, ou seja, de um dos polos das dicotomias tradicionais, ocorre um predomínio radical do outro polo, da aparência, da ilusão, do devir etc. Não é mais possível seguir o caminho tradicional do pensamento filosófico de sair da ilusão em direção à verdade. Na contemporaneidade, ao afastar uma ilusão, inexoravelmente encontramos outra ilusão, pois ilusões são só o que há por

toda parte. Nas palavras do próprio Nietzsche (2007): “As verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas.”

A situação contemporânea torna a ação do homem problemática, pois ela carece de esteios e acaba sempre incorrendo em mais casuística, já que não é possível experimentar nenhum sentido às últimas consequências. Ao se lançar em algum direcionamento, logo o homem já cai em outro, o que o mantém sempre em uma experiência de abissalidade.

É exatamente essa experiência de falta de sentido que possui uma ligação intrínseca com o caráter veloz de nosso mundo. Em um primeiro momento, poderia se pensar em uma consequência oposta, que a falta de sentido acabaria por paralisar o homem, pois ele não possui uma motivação, um “em virtude de que” agir. Porém, a falta de margens, de direcionamento, não proporciona travas para o devir, para o vir a ser. O niilismo acaba exatamente com aquilo que poderia dar alguma retenção dinâmica existencial e o homem acaba sendo tragado por uma multiplicidade de vetores que o arrastam em diversas direções, num movimento incessante que não experimenta freios. O que resta é apenas movimento, que gera mais movimento, mas que não direciona radicalmente a lugar algum. Por paradoxal que seja, a estabilidade repousa na movimentação constante e acelerada, pois qualquer quebra pode colocar o homem frente a frente com o nada, com o vazio que lhe é constitutivo.

Quando descrevemos a velocidade do nosso mundo, dos meios de transporte, das redes comunicacionais que suprimem a concretude do espaço físico, que desterritorializam, para usar uma expressão que remete aqui à obra de Paul Virilio, podemos ter a impressão de que a velocidade nos chega de fora, pois o mundo é veloz e o mundo é anterior à existência de cada um de nós. Porém, existência e mundo são uma unidade indissolúvel. Existência descerra, descobre mundo e o acontecimento do niilismo pertence à existência do homem contemporâneo, pois o homem atende ao apelo de um certo modo de ser-no-mundo, ele se deixa apropriar pelo acontecimento histórico, ao mesmo tempo que recebe desse acontecimento o seu mundo,⁴⁰ esse horizonte que dá suporte e limite às suas ações e a partir do qual ele pode se comportar. Por mais instável que seja esse suporte, ele pertence à existência, pois é sempre a relação intrínseca com o mundo que fornece orientações para todo e qualquer agir.

Desse modo, entendemos que a morte de Deus não é um evento que nos cabe ou não discordar, mas antes um acontecimento que baliza nossa circunstância histórico-existencial. Seguindo o aforismo 125 de *A gaia ciência*, citado anteriormente, nos deparamos com a seguinte afirmação a respeito deste acontecimento: “[...] Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda a história até então”. É importante perceber que não há um juízo pessimista no entendimento deste contexto histórico e o próprio Nietzsche aponta para a grandiosidade do evento e seu caráter libertador em relação às amarras

⁴⁰ Cf. HEIDEGGER, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

metafísicas de outros tempos.⁴¹ Buscaremos aqui apenas descrever uma situação histórica e seus dilemas particulares. Se hoje o homem se vê às voltas com a falta de sentido, em outros tempos ele esteve preso a determinações e valores que o colocavam em outra circunstância existencial, em outras questões específicas que não serão aqui descritas detalhadamente.

2.2 A técnica moderna

Martin Heidegger comenta a obra de Nietzsche colocando-o, por vezes, como porta-voz da contemporaneidade, como aquele que primeiro percebeu a determinação mais fundamental da nossa época. Dialogando com o trabalho de Nietzsche, Heidegger tematiza a determinação histórica do nosso mundo contemporâneo a partir da ideia de técnica moderna. Desse modo, ele descreve o processo pelo qual os entes deixaram de ter uma determinação ontológica fundamental, uma essência, e passaram a ser tomados como fundo de reserva de subsistência (*Bestand*), como “disponíveis para”. Dito de outro modo, no nosso mundo, tudo o que há não possui mais um ser em si, mas conquista sua determinação a partir de relações de encomenda, de requerimento, que posicionam o seu ser.

Como forma de esclarecimento do processo conjuntural, no qual a totalidade se encontra imersa a partir do modo como a técnica posiciona o

⁴¹ Cf. NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

ente enquanto disponibilidade, cabe aqui um exemplo proposto por Heidegger (2007a, p. 383-384):

O guarda florestal, que faz o levantamento da madeira derrubada na floresta e, ao que parece, tal como o seu avô, percorre do mesmo modo os mesmos caminhos da floresta, é hoje requerido pela indústria madeireira, saiba ele disso ou não. Ele é requerido para a exigência de celulose que, por sua vez, é desafiada pela necessidade de papel, que é fornecido para os jornais e para as revistas ilustradas. Estes, por seu turno, dispõem da opinião pública para que esta devore o que é impresso e esteja disponível para um arranjo opinativo e encomendado.

Esse trecho revela o caráter contingente que determina e posiciona os entes em geral. Tudo agora é transformado em recurso, por exemplo, recurso natural ou recurso humano. Assim, aquilo que determina algo é apenas uma conjuntura que já não tem qualquer relação com alguma ancoragem ontológica. Desse modo, os entes se tornam irrelevantes, pois são apenas preenchimento da lógica conjuntural de posicionamento e aquilo que radicaliza ainda mais tal esquema é o fato de que, no momento que uma determinada conjuntura se forma, ela se lança para além dela mesma, para outras conjunturas, o que impossibilita o alcance de uma determinação estável. No final das contas, tudo é reduzido a nada, pois aquilo que “é”, só conquista seu ser no interior de um campo de jogo específico. Não há, portanto, nada que apareça como irredutível à força posicionadora e consumidora do devir.

Heidegger descreve a essência da técnica moderna por meio do termo *Gestell*, traduzido como com-posição ou armação. A com-posição é o modo de

“organização” que propõe o posicionamento dos entes como pura disponibilidade no interior do mundo técnico. É a própria requisição exploratória que abre o mundo posicionando os entes de modo a poderem ser organizados como um sistema passível de cálculo, revelando um projeto de mundo que torna tudo possível de ser contabilizado e produzido.

Perguntemo-nos agora como fica a situação existencial humana dentro da lógica da disponibilidade. Quem é este homem que habita um mundo em que os entes que lhe vêm ao encontro foram reduzidos a relações de encomenda?

O primeiro ponto, que já foi citado por Heidegger em sua famosa conferência sobre a técnica moderna, alude ao fato de que o mesmo homem que responde ao apelo de desencobrir o mundo a partir da “lente” da disponibilidade, também é tomado por essa lógica e transformado em um “disponível para”, em fundo de reserva. Isso é visível na ideia de recurso humano, indicada anteriormente. O homem experimenta o mundo a partir de uma sensação de potência, pois se coloca como o “senhor” de tudo o que há, já que pode dispor dos entes e produzi-los infinitamente⁴² e, ao mesmo tempo, experimenta uma impotência severa diante da redução de si a mero recurso capaz de ser contabilizado pelo pensamento técnico-científico.

⁴² Sobre este tema, Heidegger desenvolve-o a partir da noção de “maquinação” (*maschenschaft*), que remete à situação contemporânea na qual tudo poder ser produzido. É uma radicalização do paradigma da produção (*poiesis*), fundamental na antiguidade grega para a constituição do pensamento filosófico-metafísico. Cf. HEIDEGGER, *Meditação*, 2010a.

Podemos perceber a força da maquinação nos dias atuais, a partir do exemplo que é a possibilidade da produção do próprio corpo.

Em segundo lugar, é relevante compreender que, na medida em que, na contemporaneidade, nada possui uma determinação fixa, todas as ocupações do homem também aparecem como irrelevantes e se torna muito difícil para ele encontrar um caminho que lhe apareça como necessário, como próprio, pois qualquer caminho, qualquer possibilidade sempre abre novos caminhos e possibilidades. Kierkegaard ajuda-nos a compreender essa dinâmica existencial. Na obra *Da doença para a morte (Desespero Humano)*, ele descreve a existência humana a partir da dialética entre as categorias do possível e do necessário. Em um dado momento, o autor caracteriza aquilo que ele chama de “desespero do possível em detrimento do necessário”:

O campo do possível não para de crescer aos olhos do eu, e este encontra sempre mais possível, visto que nenhuma realidade se forma. Por fim o possível tudo abarca, mas é então porque o eu foi tragado pelo abismo. Algum tempo seria necessário para que a *mais pequena* parcela de possível se realizasse. Mas esse tempo de tal modo se abrevia que tudo por fim se dissolve em poeira de instantes. Os possíveis tornam-se cada vez mais intensos, mas sem que deixem de ser possíveis, sem que se tornem reais, e no real não há de fato intensidade se não houver passagem do possível ao real. Mal o instante revela um possível que logo outro surge, e estas fantasmagorias acabam por desfilar com tal rapidez que tudo nos parece possível, e atingimos então esse instante extremo do eu, no qual este não é mais do que uma miragem. (2010, p. 53, grifo meu).

Ao descrever o desespero do possível, Kierkegaard mostra que o homem nessa condição é desarticulado de si mesmo, pois a realização do possível na necessidade é que devolve ao homem quem ele é. Aquele que se lança sempre

em mais possíveis, sem sua realização, acaba sendo uma miragem de si mesmo. De algum modo, o homem contemporâneo é capturado por isso, é desarticulado de seu ser, pois vive lançado em um mundo marcadamente niilista, que não retém nenhuma possibilidade. A velocidade ocupa um papel central nessa dinâmica, pois ela se mostra como aquilo que inviabiliza a concretização do possível, pois a brevidade com que novos possíveis se apresentam não deixa espaço para a sua realização.

Esse homem que não se concretiza, que vive no desespero das possibilidades, é um homem entediado. É entediado porque é disperso na compulsão do possível, em uma experiência do vazio, pertinente ao caráter de insatisfação da compulsão. O homem se faz por meio de suas realizações e o homem contemporâneo disperso no possível se desarticula de si, se perde de si próprio, pois não consegue encontrar nenhum eixo que dê uma sustentação última para sua existência e se torna desinteressante para si mesmo. Essa é experiência do tédio. No tédio as coisas deixam de ser interessantes, e a experiência se torna vazia, pois o homem está esvaziado.

O tédio se caracteriza pela sensação de tempo alongado, de tempo que não passa. Ele possui uma articulação intrínseca com a velocidade, pois ela, ao mesmo tempo em que abre a experiência do tédio como uma tonalidade afetiva fundamental do homem atual, também aparece como modo de fuga do tédio, pois o movimento ininterrupto faz com que o homem não possa olhar para si e para o vazio no qual está lançado. De algum modo, o homem contemporâneo se relaciona sempre com o tédio, seja na experiência do tédio mesmo, ou na constante busca por livrar-se dele por meio do passatempo. A

experiência do tédio é algo que o homem de hoje busca incessantemente expulsar “por meio de um estímulo ao tempo” (Heidegger, 2006).

A cibernética ocupa um lugar preponderante nessa situação. Cada vez mais, é para ela que todas as outras ciências se remetem⁴³, ao mesmo tempo em que é em sua direção que nossa vida cotidiana vai sendo atraída. Isso não acontece por acaso, além de ser o domínio da velocidade limite, da velocidade da luz que possibilita seu aparecimento, o seu próprio modo de ser remete à essência da técnica moderna, à lógica da conjuntura, pois a cibernética é um campo de jogo de dados que, em si, são irrelevantes.

De maneira mais ôntica, mais cotidiana, é possível perceber como atualmente, a enorme profusão de aparatos cibernéticos (principalmente os portáteis) acabam por estar a serviço da lógica do passatempo. Eles possibilitam que os homens não experimentem quebras na velocidade do cotidiano e se deixem absorver em uma agradável dispersão, em um hedonismo vazio que impede o tédio de despertar, de vir à tona.

Ao compreendermos que o mundo contemporâneo é o mundo do niilismo, da ausência de sentido, do vazio e o modo como isso se articula com o tempo e, mais especificamente, com a velocidade, se abre de maneira mais clara a compreensão de que o tédio é a tonalidade afetiva fundamental da nossa época. Essa experiência contemporânea, marcada pela disposição afetiva do tédio, propõe um modo de ser que traz ao sofrimento humano uma coloração específica. É claro que o sofrimento não é uma exclusividade

⁴³ Cf. HEIDEGGER, O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Sobre a questão do pensamento*. 2009b.

contemporânea e muito menos a experiência dessa época é monopolizada pelo sofrimento, pois, como assinalado anteriormente, de maneira geral, o homem atual vive em uma dispersão agradável. Porém, o sofrimento existencial é paradigmático para o entendimento de um determinado contexto histórico, pois o sofrimento fala a voz de seu tempo.

Pensemos nos transtornos compulsivos. Estes remetem a uma impossibilidade de satisfazer-se com algo. Pois bem, a insatisfação é uma marca da técnica moderna, essência da contemporaneidade, uma vez que tudo é marcado por um nexo conjuntural, que propõe determinações contingentes que são automaticamente impulsionadas para outras conjunturas, outros posicionamentos que acabam por tornar irrelevante aquilo que é posicionado em favor da estrutura do posicionamento, ou seja, nenhuma determinação é suficiente/satisfatória e necessita sempre se lançar para além de si mesma. Essa é a lógica que está na base da “vontade de poder” de Nietzsche; na essência da cibernética, ela mesma; na velocidade do nosso tempo; na fuga do tédio por meio do passatempo; e na existência compulsiva, da sua forma mais branda a mais radical, a qual acabamos por considerar patológica. O homem atual é compulsivo de algum modo, pois a insatisfação está no esteio (ou na falta de esteios) de sua existência. É possível encontrar a compulsão nas mais diferentes formas, em relação à comida, trabalho, sexo, exercícios físicos, drogas, internet, entre muitas outras.

Outro exemplo marcante é notado no modo de existir assolado pela falta de sentido que é descrito como depressivo/melancólico. Essa existência não consegue encontrar motivação para agir, pois todos os sentidos em virtude

dos quais ela poderia comportar-se se mostram extremamente frágeis e insuficientes. Esse homem “paralisado” está incessantemente remetido a uma existência vazia, possibilitada por uma “era do vazio” efetivada pela velocidade. Muitas vezes esse homem não está paralisado, de modo propriamente dito, ele faz muitas coisas, mas não vê “brilho” em nada. Pode acontecer – e, de fato, muitas vezes acontece – do melancólico estar aprisionado na culpa, em um episódio onde julga que dentre as possibilidades que dispunha, escolheu a errada e, remetido ao erro da possibilidade escolhida, fecha-se para novas escolhas, novos compromissos⁴⁴.

O estresse é mais um caso emblemático, especialmente nos grandes centros urbanos. Estresse aponta para o excesso de solicitação⁴⁵, para uma opressão pelo ente. Essa situação apresenta uma relação clara com o mundo do niilismo, pois, na dificuldade de encontrar um sentido que balize suas ações – que faça com que claramente alguns entes apareçam, na mesma medida em que outros “desapareçam” e o homem possa corresponder de maneira adequada àquilo que aparece e o solicita – tudo pode aparecer como solicitação, e a incapacidade de correspondê-los da forma requerida pelos mesmos coloca o homem em uma experiência de opressão, caracterizando um quadro de estresse.

Essa breve caracterização não pretende dar conta da totalidade da manifestação de tais situações existenciais, pois elas estão apenas esboçadas em linhas gerais. O próprio estresse pode se dar apenas em relação a uma só

⁴⁴ Cf. BOSS, *Angústia, culpa e libertação*, 1975.

⁴⁵ Cf. HEIDEGGER, *Seminários de Zollikon*, 2001.

solicitação, como, por exemplo, um trauma ou mesmo uma culpa, o que já indica uma relação possível entre os quadros descritos. Além disso, existe mais uma porção de transtornos que podem ser tomados como exemplos da circunstância existencial do nosso tempo e, como foi sugerido anteriormente, a escolha pelos transtornos se dá apenas pelo fato de serem situações limite que acabam por explicitar o caráter mesmo da contemporaneidade, cumprindo a função de ajudar a descrever os caminhos por onde “corre” o homem do nosso tempo.

De modo geral, essa discussão converge diretamente para a discussão de um problema epocal na sedimentação de si mesmo, na adversidade de reter uma identidade que, ante a instabilidade do mundo, procura se estabelecer. Não é por acaso que esse tema aparece como fundamental num trabalho que pretende tratar as bases de uma terapia de orientação fenomenológica. Além do fato de que a terapia está intrinsecamente comprometida com a possibilidade da mudança e que essa mudança é sempre em relação a algo estabelecido e sedimentado que podemos colocar nos termos de um si mesmo, ocorre que a identidade é um tema que aparece como extremamente problemático nos dias atuais. Como dito anteriormente, o homem conquista a si mesmo por meio de suas ações, porém, ao considerarmos o contexto histórico, percebemos que o homem contemporâneo tende a ter uma identidade frágil, tornando-se uma “miragem de si mesmo”. É exatamente essa situação de fragilidade que abre espaço para uma busca por certa compensação que se dá a partir da obtenção de um padrão de comportamento “vindo de fora”, *prêt-à-porter*, de empréstimo, que tem o sentido de trazer

alguma estabilidade tranquilizadora. Este si mesmo engessado em virtude de um projeto frágil contempla uma relação também enrijecida com sua historicidade. Abre-se aí uma situação onde mais facilmente se instalam “convicções” (paradoxalmente sólidas e frágeis) a respeito de si e do mundo. Esse fenômeno está na base daquilo que possibilita, nos dias de hoje, o aparecimento de tantos episódios de intolerância (ideológica, política, religiosa, entre outras), pois o espaço aberto pela possibilidade diversa da escolhida é revelador da fragilidade da posição sustentada a duras penas. Por isso, a ameaça parece ser onipresente.

CAPÍTULO III
SOFRIMENTO E CLÍNICA

O presente capítulo abre a discussão sobre o tema da clínica propriamente dita no desenvolvimento desta investigação. Na primeira parte, será tratado o sofrimento humano em seu duplo vértice: ôntico e ontológico. Ôntico, porque se sofre pelos assuntos do mundo, por aquilo que o mundo abre como passível de sofrimento, e ontológico porque será considerado que o que está na base de todo e qualquer sofrimento é a existência enquanto tal.

Aquilo que caracteriza especificamente a clínica fenomenológico-hermenêutica ou *daseinsanálise* é o fato de manter-se apoiada sobre a analítica do ser-aí proposta por Martin Heidegger, o que conduz à consideração do caráter ontológico de todo e qualquer comportamento. Isso significa que a todo momento da existência está colocada para o ser-aí a relação com o fato inexorável de que seu ser está sempre em jogo, que ele é um ente que “é e tem de ser” (2009a, §9). Para a discussão desse tema, será tratada a contribuição de Alice Holzhey-Kunz, ex-aluna e supervisionanda de Medard Boss, que, a partir da compreensão de que em todo comportamento há uma inclusão pré-ontológica da condição aberta da existência, faz uma descrição minuciosa do sofrimento humano na sua relação com o “sofrer pelo ser”.

Na segunda parte do capítulo, serão discutidas as contribuições de Freud, Binswanger, Boss e Sartre para o campo clínico naquilo que se mostra importante para o desenvolvimento deste trabalho. Considerando os trabalhos desses autores como os alicerces da tradição clínica, mais especificamente na sua vertente fenomenológica, serão levantados os temas fundamentais a partir dos quais a obra dos mesmos se movimenta no sentido da apreensão das

bases em que o fazer clínico se estabelece. Desse ponto de vista, serão colocadas as similaridades e disparidades com as ideias dos autores no entendimento daquilo que esse trabalho considera relevante para o cuidado clínico.

1. Sofrimento existencial

1.1 A essência filosófico-reflexiva da existência

Conforme foi apresentado no primeiro capítulo, a tese aqui exposta trabalha com a ideia de que Martin Heidegger, na descrição fenomenológica dos termos de uma ontologia fundamental, acabou por trazer à luz aquilo que é a gênese de todo transtorno existencial: a relação com o ser.

Ser e tempo descreve, sobretudo na introdução (2009a, § 6), o empreendimento filosófico da ontologia fundamental e sua relação com toda a tradição filosófica, que teve seu projeto erguido na antiguidade nos termos propostos por Platão e Aristóteles, principalmente. Desse modo, ela busca um espaço dissonante com aquilo que Heidegger considera um obscurecimento da questão do ser, procurando uma via diversa para tratar de tal questão por meio da pergunta pelo sentido do ser. Nesse empreendimento, está contida uma destruição da história da ontologia de modo que se possa colocar a pergunta pelo ser em novas bases, em uma ontologia fundamental (pergunta pelo sentido do ser), não uma ontologia globalizante (determinação do ser) ou regional (ciência). Para se fazer a pergunta pelo ser, Heidegger busca descrever o modo de ser do ente que pode se perguntar por algo assim como o ser, ao

mesmo tempo em que o ser, ele mesmo, é o que está em jogo a cada vez para esse ente. (Idem, §§ 2-4) Nesse ponto, ele começa o projeto da analítica do ser-aí, que se inicia no primeiro capítulo da obra e se mantém até suas últimas páginas. Por analítica existencial, em síntese, Heidegger entende a descrição dos caracteres ontológicos desse ente que nós somos (ser-aí), único ente que coloca a questão do sentido do ser, uma vez que ele mesmo se determina por meio de processos compreensivos do ser ele mesmo. Tais caracteres, por não se identificarem com propriedades substancialmente dadas (Ibidem, §9), são modos de ser existencialmente compreendidos. Ora, como o ser-aí é onticamente ontológico, já que tudo que realiza deriva de alguma articulação compreensivo-interpretativa do ser, a investigação que descreve seus caracteres ontológicos aparece como via de acesso para tematização do ser enquanto ser.

Desse modo, é possível afirmar que a descrição do ser do homem como abertura ekstática não é o que o autor estava mirando como foco principal da sua pergunta, mas uma parte do caminho a ser percorrido para a elaboração de tal pergunta. Mesmo sem sua intenção inicial, a analítica do ser-aí acabou por abrir o campo para o reposicionamento das ciências em geral por meio da fundamentação das mesmas na dinâmica existencial do ser-aí. Nesse ponto, Heidegger evidencia os limites vigentes na consideração do homem por meio de descrições muito contaminadas por uma compreensão prévia (eminentemente cartesiana) presente nos termos sujeito, pessoa, consciência, entre outros. A essa terminologia escapa justamente aquilo que é constitutivo da condição humana, sua abertura. Essa abertura revela a impossibilidade de

uma interioridade *a priori*, ao mesmo tempo que deixa vir à luz a indeterminação originária do ser-aí que já sempre se determina a cada vez em um horizonte historicamente sedimentado de sentidos e significados. Ou seja, é o mundo que fornece os parâmetros a partir dos quais uma existência se movimenta. Ser-aí e mundo formam, então, uma unidade indissociável que é exposta no existencial ser-no-mundo. Ao mesmo tempo, na medida em que o ser deste ente é indeterminado, ele se mantém em jogo em cada comportamento colocando sempre, a cada vez, a tarefa de cuidar deste ser que ele exerce. Essa é a questão fundamental de cada existência, o que a torna uma pergunta para si mesma, pois, de um modo ou de outro, a existência sempre se comporta em relação ao seu ser. Nesse sentido, ele carrega uma dimensão filosófica originária, pois esta relação com o ser é aquilo que está no fundamento da essência reflexiva do homem e abre a possibilidade de se empreender algo assim como a filosofia propriamente dita. É por conta da essência filosófica que Heidegger caminha em direção à analítica do ser-aí no projeto da ontologia fundamental.

1.2 A condição ontológica na cotidianidade

Dado que o homem se comporta em relação aos entes do mundo por meio dos significados destes, ele é a cada vez remetido às suas ações na possibilidade de julgar e avaliar a si mesmo segundo os parâmetros em que o mundo torna possível o pensar sobre si. O fato de o ser do ser-aí estar sempre em jogo coloca a existência numa falta de garantias e a relação com essa condição pode se mostrar como problemática em alguns casos como será

tematizado mais adiante. De todo modo, cada existência é, em si, um modo de responder à questão da condição humana e essa resposta é ela mesma o modo de ser particular que se mantém em cada comportamento, em cada gesto, revelando o projeto de ser que dá unicidade a cada existência particular.

Considerando que, de início e na maioria das vezes, o ser-aí existe como fuga de si, compreende-se que a relação com sua condição se dá, nesses casos, por meio da esquiva do olhar para si (no que lhe é mais fundamental) em direção aos assuntos do mundo e da proteção que o impessoal confere diante da abissalidade do fundamento nulo do existir. Porém, essa fuga nunca logra um êxito completo e a negatividade constitutiva se mantém sempre a um passo de vir à tona. O fato de o ser-aí estar sempre em jogo se mantém sempre incluído de um modo ou de outro no cotidiano e pode se dizer que é ele que dá vigor à existência. Até nas distrações do cotidiano, como, por exemplo, no ser entretido por uma piada, é o estar em jogo da existência que se coloca. O humor é na maioria das vezes uma explicitação da condição humana, do estar sempre em jogo que se revela na quebra de um mundo presumido que aparece, por exemplo, em um tropeço ou num engano. Alice Holzhey-Kunz denomina essa relação com a condição humana que aparece ao fundo dos comportamentos cotidianos de “inclusão pré-ontológica”:

(...) é sempre próprio da realização da vida completamente concreta, cotidiana também uma dimensão filosófica. Em segundo lugar, fica claro que o saber (pré-) ontológico está *incluído* no vivenciar e no comportamento concretos, ou seja, permanece normalmente despercebido (inconsciente), representa um mero saber de pano de fundo. (HOLHEY-KUNZ, 2018, p. 59-60, *grifo do autor*).

Para a autora, essa inclusão orienta o ser-aí nos seus comportamentos, pois desvela o fato de que o fazer do ser-aí está submetido ao tempo e à finitude. Desse modo, ele pode se comportar em relação ao tempo cotidiano, ordinário que organiza as ações costumeiras ou em relação ao seu corpo, na sua necessidade de comer ou dormir, por exemplo. Ao mesmo tempo, a inclusão pré-ontológica devolve a responsabilidade por si em algum grau, na medida em que coloca o ser-aí diante da necessidade intransponível de ter que escolher algo, nem que seja por abdicar da escolha.

Por outro lado, a condição ontológica incluída no cotidiano ameaça a existência. Ela traz consigo uma ameaça latente que se acentua quanto mais se direciona para o foco da experiência. É esse saber de uma ameaça constante que sustenta as condutas cordiais de se desejar “bom dia”, “boa noite”, ou “boa viagem” (mantendo exemplos similares aos da autora). Essas ações estão alicerçadas em certo modo de saber que o existir é um estar em jogo, “para o bem ou para o mal”. A automatização destes comportamentos de cortesia na cotidianidade mediana tem em vista a tentativa de suprimir este saber ontológico (repetindo a tendência inicial da fuga de si) de modo a colocar o foco somente na situação concreta, fazendo com que os percalços da vida apareçam como um problema qualquer que no interior do mundo se apresenta juntamente com sua solução ôntica.

É a manutenção de certo ritmo cotidiano que alija sistematicamente a negatividade que se mantém latente, sempre a um passo de tomar o primeiro plano, de vir à tona. Essa perda no impessoal familiar protege o ser-aí do

caráter ameaçador que a estranheza constitutiva da existência pode vir a ganhar. No entanto, por vezes, não é possível se orientar de maneira plena pelas indicações do mundo e se age de maneira “estranha” em situações que impessoalmente aparecem como inócuas. Nesses momentos, ocorre uma visita da verdade existencial que é experimentada ainda de modo encoberto, porém, proeminente. Esse despontar da precariedade da condição humana para o foco da experiência pode ser vivido de diversas formas e cada uma delas remete a um modo de ser particular e revelador do modo singular como cada existência se organiza como resposta à questão da existência. É justamente nesse comportamento “estranho”, incapaz de seguir as orientações do mundo, que se dá o anúncio do sofrimento existencial. Ele pode aparecer como terror, ansiedade, apatia, vergonha, entre outras manifestações. Segundo Holzhey-Kunz:

Todos conhecem tais hiper-reações a acontecimentos inofensivos; todos têm também em determinadas regiões suas hipersensibilidades individuais. Se esses pontos nevralgicos são tocados, a pessoa perde a linha, se torna intratável, reage contra um saber mais pleno sempre uma vez mais de maneira ao mesmo tempo estereotipada e inadequada. O que está em questão em todo caso é o quão intensamente essa experiência ontológica avança para o primeiro plano, mas também inversamente: o quão bem funciona a defesa quase natural, pois quanto mais frequentemente essa defesa falha, tanto menos se consegue uma lida adequada com aquilo que concretamente se encontra diante de nós. (Ibidem, p. 63).

O trecho acima descreve a aproximação da verdade da condição humana que desponta para cada pessoa, em particular quando determinadas regiões

são tocadas. Essa hipersensibilidade remete às regiões da organização existencial em que o abrigo no impessoal mostra sua fraqueza e se torna incapaz de “defender” a pessoa da ameaça que a sua condição fundamental pode trazer consigo. O fato de possuímos regiões de sensibilidade revela o quanto o esquecimento de si tem um caráter parcial e não torna possível obscurecer completamente a dimensão ontológica. Mais do que isso, ele revela espaços onde a negatividade penetra no abrigo cotidiano de maneira mais poderosa. Nesse sentido, é possível retomar a tese de que o entendimento binário entre próprio e impróprio como as únicas possibilidades de se estar no mundo é insuficiente para pensar a riqueza da experiência humana e, conseqüentemente, insuficiente para se pensar a pluralidade daquilo que acontece na clínica psicológica. Essa tese é compartilhada por Holzhey-Kunz e descrita por ela nos termos de um conflito originário entre as dimensões ôntica e ontológica. Ela expõe as considerações de Heidegger sobre o fato de que a existência imprópria acontece na não-verdade, na medida em que se baseia numa repressão constante da verdade da condição existencial. Desse modo, o obscurecimento da verdade é aquilo que viabiliza a realização prática da vida por meio na imersão na dinâmica cotidiana, possibilitando experimentar a realidade concreta e se comportar adequadamente em relação àquilo que vem ao encontro. Para ela, “Uma vez que a realidade fática tem sua verdade, é preciso falar antes de uma incompatibilidade de duas verdades, que se excluem em termos prático-vitais” (Ibidem, p. 64). Ela sugere que Heidegger não reconheceu o conflito em que as duas verdades são excludentes na medida em que a verdade originária perturbaria a verdade prática. Ao mesmo tempo, a autora lança mão de uma terceira possibilidade existencial

entre a propriedade e a impropriedade, “(...) a saber, se ver confrontado de maneira completamente despreparada e involuntária com a verdade ontológica e ser sobrecarregado com ela” (Ibidem, p. 65).

Essa terceira possibilidade se refere àquela situação exposta acima na qual se experimenta a verdade em situações cotidianas, mas não como angústia radical, a qual requer uma prontidão para a verdade, mas por meio de possibilidades do mundo que, ao mesmo tempo, impedem que a pessoa se comporte adequadamente no mundo e por isso age de maneira estranha.

O problema dessa argumentação reside no fato de que Holzhey-Kunz só considera a possibilidade de se relacionar com a verdade existencial ou bem de maneira absolutamente própria, ou bem de maneira aversiva e, nesse sentido, só se pode alijar a verdade no decaimento impessoal ou experimentá-la de “maneira completamente despreparada e involuntária”. A tese aqui proposta visa, entre outras coisas, discutir a possibilidade de pensar um movimento mais plural no interior do eixo propriedade-impropriedade, na qual a terceira possibilidade proposta por Holzhey-Kunz é mais uma possibilidade desse movimento. Deve-se considerar também os modos de se aproximar da verdade ontológica nos quais a precariedade da condição humana não é experimentada como insuficiente para a estabilidade da existência. Desse modo, a verdade não necessariamente se abriria como ameaçadora, viabilizando a aproximação a uma possibilidade de inteireza na fragilidade, a um lugar mais pleno e gratuito presente na precariedade do existir. Considerando essas possibilidades, também se retira da propriedade certo caráter extremamente inalcançável da transparência em relação a si mesmo

que só seria atingível por raros e se devolve essa possibilidade como algo que pode ser experimentada de diferentes modos. Desse modo se evita aquilo que Critchley (2016, p. 245) considera como o “si mesmo heroico, não-relacional e constante que alcança o todo autêntico através da decisão antecipadora” e se reinsere a vitalidade existencial no cotidiano da coexistência.

1.3 Sofrimento ôntico e ontológico

Retomemos aquela descrição do terceiro modo possível de existência proposto por Holhey-Kunz, no qual a pessoa age de maneira estranha na medida em que a verdade fundamental sobre si avança para o primeiro plano da existência. Nessa descrição, fica muito claro que o sofrimento está presente. A pessoa age de maneira estranha diante de uma ameaça fundamental que, ao ganhar corpo, desestabiliza os comportamentos cotidianos, tornando cada vez mais difícil seguir as redes referenciais do mundo que sustentam os comportamentos esperados e, por isso, “normais” (conforme a normatividade do mundo). Nessa situação, é sempre também diante de algo do mundo que a ameaça se apresenta: uma perda, um obstáculo, um animal, uma pessoa etc. No limite, é sempre em uma situação do interior do mundo. Se perguntarmos para a pessoa nesta situação, diante de que ela sofre, a resposta vai ser sempre ôntica: a rejeição de um companheiro, um trabalho considerado muito difícil, medo do avião cair, de ficar preso no elevador, de um animal que aparece como perigoso etc. Ou seja, é sempre o mundo que possibilita todo e qualquer comportamento. Porém,

conforme já tivemos a oportunidade de expor, a dimensão ontológica acompanha também todos os comportamentos de forma mais ou menos presente no foco existencial.

Nesse sentido, em todos os comportamentos está em questão a própria dinâmica existencial do ser-aí. É só pelo fato de o ser-aí ser um ente que coloca o seu ser em jogo a cada vez que algo pode aparecer como passível de sofrimento. Assim sendo, todo sofrer é um sofrer pelo próprio ser. É um sofrer pelo ser-no-mundo finito. A ameaça constante a qual se está sempre submetido é a possibilidade de não mais ser que se dá na morte. Em relação a essa possibilidade o ser-aí é tranquilizado na imersão no impessoal, no modo de uma esquivar encobridora.

Das considerações acima expostas, se pode apreender que o ponto fundamental do todo o sofrimento é a própria condição humana e que os modos de aparecimento do sofrimento na vida cotidiana são derivações de uma questão fundamental. Há sempre um sentido ontológico sustentando um sofrimento. De um modo geral, esse sentido se mantém mais ou menos encoberto, pois a própria imersão no mundo é um modo de obscurecer a dinâmica ontológica. Por mais que o sofrimento apareça em relação a um assunto cotidiano, ele sempre carrega uma remissão à condição existencial. Em relação ao sentido existencial do temor (uma forma possível de sofrimento), Heidegger faz a seguinte afirmação:

Aquilo em virtude de que o temor teme é o ente que a si mesmo se atemoriza, o ser-aí. Somente um ente para o qual em seu ser está em jogo esse mesmo ser, pode ter medo. O medo abre para este ente seu estar em perigo, seu estar entregue a si mesmo. O medo sempre revela o ser-aí no ser do seu aí, ainda que em diversos graus de explicitação. Quando tememos pela casa e pelos bens, isso não contradiz a definição recém dada sobre o em virtude de que do medo. Pois o ser-aí, como ser-no-mundo, é sempre ocupado cada vez junto a. No início e na maioria das vezes, o ser-aí é a partir daquilo *de que* se ocupa. O perigo para ele é uma ameaça ao seu ser junto a. O medo abre o ser-aí de modo predominantemente privativo. Confunde-o e o faz ‘perder a cabeça’. (2009a, p. 160).

A passagem acima elucida a ideia de que mesmo no temer mais cotidiano se sustenta uma remissão ao caráter do ser-aí de estar em jogo. Esse sentido existencial do comportamento é crucial para a elaboração de um ponto primordial da prática clínica: o fato de que os comportamentos são articulados por sentidos. Os sentidos em virtude dos quais alguém se comporta remetem para a relação com o ser e se articulam dessa forma nas ocupações cotidianas. Uma pessoa que projeta sua existência visando acentuadamente conquistar garantias no interior das ocupações, revela um modo de lidar consigo mesmo afetado pela falta de garantias ontológicas, para utilizar um exemplo algo estereotipado. Diante disso, esse trabalho aponta para um modo de fazer clínica que requer do terapeuta uma escuta dupla. De maneira mais direta, o analista é solicitado a acompanhar a concreção ôntica da existência e imergir junto aos contextos cotidianos do seu par; ao mesmo tempo, a disposição para ouvir o sentido ontológico dos comportamentos é um modo de acesso hermenêutico àquele que se coloca ao lado. A palavra hermenêutica aqui é tomada no seu sentido mais estrito, ou seja, como *interpretação*. Nesse caso,

não se trata de uma interpretação que visa elaborar teorias a respeito do outro, mas acompanhar o próprio movimento da dinâmica existencial na sua relação consigo mesmo que se mantém encoberta em algum grau.

A tarefa do terapeuta na clínica, assim como a possibilidade de um acesso hermenêutico à dimensão ontológica do paciente serão tratados mais detidamente em um momento oportuno. Por ora, é interessante nos atermos ao fato de que o sofrimento tem sentido. Isso problematiza a questão dos transtornos existenciais e sua compreensão por meio da ideia de patologias psíquicas.

No entendimento tradicional da patologia como doença, esta é colocada em relação a um conceito natural de normalidade, como se a normalidade fosse a condição inicial e a doença ficaria então posicionada como deterioração da normalidade. Essa afirmação se mostra extremamente problemática quando se coloca a pergunta pela normalidade e a doença no âmbito do ser homem como ser-aí. Levando em consideração a indeterminação ontológica do ser-aí, compreende-se que ele não possui faculdades empíricas e, dessa forma, é incapaz de existir a partir de uma normalidade dada. Ao contrário, é na própria abertura de mundo e na possibilidade de seguir adequadamente a rede remissiva do mundo que a normalidade se dá, que se “aprende” o ser normal. Nesse sentido, automaticamente, se colocam dois entendimentos de normalidade: a capacidade de comportar-se adequadamente em relação aos entes, que é um conceito fundamental, e, ao mesmo tempo, um componente histórico, pois, dado que os significados do mundo são constituídos

historicamente, o comportamento normal de uma época não serve para a outra.

A normalidade só pode fugir a alguém, na medida em que ela não lhe pertence essencialmente. Alguém pode vir a enlouquecer caso seja confrontado incessantemente com uma situação enlouquecedora, por exemplo. Por outro lado, a própria impossibilidade de se propor um conceito natural de normalidade psíquica já inviabiliza uma existência normal às últimas consequências. Mesmo o conceito fundamental levantado acima a respeito da capacidade de seguir as orientações do mundo, possui seus limites. Em primeiro lugar, porque as vozes do mundo são muito plurais e as orientações do mundo por vezes podem ser contraditórias. Desse modo, é só um projeto de sentido específico que pode funcionar como medida para a compreensão de quais possibilidades do mundo podem ser realizadas ou não. Disso resulta que um comportamento “normal” para alguém pode ser interpretado como “loucura” por outrem. Em segundo lugar, tendo em vista que a estranheza constitutiva da existência nunca é suprimida às últimas consequências e que, considerando a tese de Holzhey-Kunz, cada pessoa possui regiões sensíveis que quando tocadas fazem a estranheza vir à tona, a normalidade é lançada ao lugar de uma ideia vaga e impossível de ser realizada radicalmente.

Heidegger, nas suas incursões no contexto da psicologia, por intermédio do psiquiatra suíço Medard Boss, fez algumas considerações relevantes para o entendimento das patologias. Para ele, o ser doente é sempre um modo de privação da liberdade originária constitutiva do ser-aí, pois aquilo que

caracteriza a humanidade enquanto tal é a “relação livre do humano com aquilo que o encontra, o apropriar-se dessas relações e deixar-se solicitar por elas.” (Heidegger, 2009c, p. 194). Esse entendimento de doença como privação coloca a psicologia em direção a uma restituição da liberdade, em um sentido amplo, daquele que se encontra privado de suas próprias possibilidades. Nas palavras do filósofo:

O homem é essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo. Este perigo é ligado à liberdade do homem. Toda a questão do poder-ser-doente está ligada à imperfeição da sua essência. Toda doença é uma perda de liberdade, uma limitação da possibilidade de viver. (Idem, p. 197-198).

Desse modo, Heidegger define uma medida para se conceber um modo de ser doente que se refere à uma limitação da pessoa para realizar suas possibilidades. Essa limitação se dá a partir de um “não conseguir lidar consigo mesmo” que é um modo de se relacionar com a própria condição. Nesses casos, o que está em jogo é um esgarçamento do campo impessoal que abriga o existente na sua fuga de si, impedindo sua tranquilização em relação à sua estrangeiridade. A pessoa desabrigada da morada impessoal fica em certa medida mais porosa para sua nadaidade, sua abissalidade. Holzhey-Kunz se utiliza de uma expressão colocada por Boss na sua descrição do ser esquizofrênico (como veremos no item subsequente) para descrever essa situação:

Trata-se da expressão “*escuta aguçada*”. Essa expressão tem a vantagem de que é possível dizer com ela positivamente o que faz com que o sofredor sofra: a saber, *ouvir mais* (e ver mais) do que a média, e, em verdade, também nas coisas concretas do cotidiano. O psiquicamente sofredor está ligado a experiências que o “homem saudável” não faz ou, em todo caso, não faz da mesma maneira, porque ele não é concernido no cotidiano pelos interesses ontológicos. (Holzhey-Kunz, 2018, p. 167, grifo do autor).

Essa escuta aguçada é um modo de se ter uma relação mais transparente consigo e com o mundo, por isso se trata de uma descrição positiva dessa experiência. A maior transparência em relação à verdade é um modo de existir que pode ser vivido nos termos de um dom, na medida em que se pode articular essa situação de maneira criativa, como, por exemplo, acontece com artistas ou filósofos, ou ser vivida como sofrimento que restringe a existência, limitando suas possibilidades, o que pode ser entendido já no âmbito do adoecimento existencial. Também nesse ponto considero importante olhar para a questão em toda sua pluralidade, pois, por vezes, o dom e a doença não são excludentes, mas se misturam e se confundem, como podemos perceber em diversos exemplos ao longo da história da arte e da filosofia, para continuar no campo dos exemplos citados anteriormente.

A consideração a respeito da possibilidade de uma maior ou menor transparência em relação à condição existencial como uma escuta aguçada remete à tese acima exposta de uma pluralidade de experiências no interior do eixo próprio-impróprio proposto por Heidegger. Gilberto Safra, organiza esses modos de ser em três grandes grupos: bidimensionais, tridimensionais e abismais:

1. *Bidimensionais* – São pessoas que se encontram com grande frequência no mundo contemporâneo. Bidimensional é o modo de ser de pessoas que vivem reduzidas à mera imagem estética *mediática* ou ao mero signo social. São pessoas que vivem como se não tivessem interioridade (...) Do ponto de vista clínico observamos que, nessas pessoas, todos os símbolos são reduzidos a signos. As metáforas se perdem. Aparentemente são imunes ao sofrimento. São pessoas que até procuram ajuda clínica quando começam a ter o pressentimento de um mal-estar ou quando vêm na análise um signo a mais que poderia ajuda-las a ter algum tipo de prestígio social. A própria análise se torna mero signo ou logotipo social. Há apenas um esboço de mal-estar. Para estas pessoas, às vezes, a única chance é a ocorrência de alguma experiência que as retire desse lugar achatado. Apenas no sofrimento há alguma esperança de virem a alcançar alguma interioridade (...)

2. *Tridimensionais* – São seres humanos que têm um modo de ser que se enraíza em sua interioridade. A sua constituição é dialógica. O Outro é a referência fundamental em seu modo de ser.

3. *Abismais*. São pessoas que, em decorrência das questões que a visitaram em seu berço ou pelo fato de terem sidas atravessadas por acontecimentos da sua história dizem o inédito. Elas são profundamente lúcidas em relação ao registro ontológico da condição humana. A maior parte de nós vive como ente tridimensional com interioridade, em contínuo movimento de vir a ser. Em determinadas situações de vida percebemos a precariedade da vida. Nos abrimos então para uma ou mais das grandes questões ontológicas e depois retornamos à nossa vida habitual no cotidiano. As pessoas que denomino abismais estão continuamente conscientes da condição ontológica do ser humano, o que pode ser complicado, dependendo do destino que elas consigam dar a esta lucidez que as constitui (...) Não se nasce, necessariamente, abismal, mas pode ocorrer que se alcance esse estado depois de um acontecimento contundente. Uso a palavra abismal porque ela denota o atravessamento da tridimensionalidade e a queda no ontológico. A pessoa abismal está em contato frequente e contínuo com o Real. *Os abismais são ícones ambulantes!* (Safra, 2006, p. 58-59-60, grifo do autor)

Ao meu ver, a divisão em três grupos é mais uma forma de organizar a lida com essa pluralidade de experiências da relação com a condição humana do que uma forma de categorizar o humano, suprimindo as possibilidades que ocorrem também entre esses grupos. De certa forma, a partir da proximidade com cada um destes grupos, o paciente requer uma atitude terapêutica diversa. Esse assunto será retomado no capítulo IV no qual será discutido o manejo clínico.

De toda forma, a ideia central de que a relação com a condição humana é o que está na base do sofrimento existencial abre campo para inúmeras considerações a respeito de modo como essa relação pode se dar e suas implicações mais específicas. É isso que veremos a seguir.

1.4 Sofrimento e temporalidade

O fato de que o homem a cada vez coloca seu ser em jogo o lança numa condição de não possuir garantias absolutas frente ao seu espaço existencial. Esse é o ponto nevrálgico do sofrimento humano e o modo de relação com o espaço instável da existência, que delimita os contornos do aparecimento desse sofrimento. De um modo geral, podemos dividir a relação com a instabilidade última do espaço existencial entre aqueles que buscam dominar este espaço e aqueles que recuam ante à tarefa de se haver com ele. Esses grupos se referem aos quadros gerais de neurose e psicose que hoje se encontram em domínio popular, mas foram e ainda são princípios norteadores do entendimento dos transtornos no interior da psicologia e da psiquiatria. Há claramente uma heterogeneidade no modo de se apreender estes quadros para

as ciências que tratam do homem e seu comportamento a qual este trabalho não pretende esmiuçar. Porém, aqui é importante se orientar por estas categorias de modo a organizar (ainda que de maneira algo “grosseira”) as possibilidades de lida com a condição humana, visando encontrar referências para a lida terapêutica com cada um destes modos de ser.

Considerando a questão da historicidade como aquilo que norteia este trabalho e, ao mesmo tempo, levando em conta o modo como a sedimentação de um si mesmo sustenta a relação de cada pessoa com sua história, essa divisão em dois grupos se mostra relevante como uma divisão entre aqueles que sustentam um si mesmo marcado por rigidez, numa busca por estabilidade do espaço existencial e aqueles que existem em um espaço existencial instável e, ao mesmo tempo, na impossibilidade de reter uma estabilidade para consigo mesmo.

No caso do neurótico, a busca pela estabilização do espaço existencial, carrega consigo a situação paradoxal de se manter uma esperança de se conseguir alcançar este objetivo, porém, este projeto sempre se mostra uma vez mais como impossível. No entanto, ele é sistematicamente posto em prática. Isso devido ao fato de que o projeto neurótico não é em si mesmo um modo deficitário de existir, mas carrega consigo a própria viabilização da existência que se sente ameaçada. Holzhey-Kunz descreve essa situação de maneira perspicaz:

O que deseja, então, o neurótico? Será que ele também gostaria de se ver livre de seus sintomas manifestos de sofrimento? Nós nos deparamos aqui com a mais profunda paradoxia no sofrimento psíquico. Pois a resposta só pode ser: sim e não. Sim, na medida em que ele se sente restrito por seus sintomas e, por isso, tem o desejo de poder levar uma vida normal, não sobrecarregada por seus sintomas; não, em contrapartida, na medida em que ele é resgatado em meio a estes sintomas de uma experiência ontológica, que para ele é tão intangível quanto insuportável e contra a qual ele se revolta justamente com estes sintomas. (2018, p. 173).

Disso se entende que os “sintomas” têm o sentido de preservação de si e, ainda mais, essa situação é um exemplo revelador do fato de que todo comportamento é uma resposta para a pergunta de existência. Em termos heideggerianos, todos os modos de ocupação são um modo de cuidado, uma relação com o próprio ser. Um projeto de sentido é sempre um modo de articular uma existência (a partir do mundo) na sua particularidade, colocando os comportamentos no interior deste projeto sempre em referência também à sua negatividade estrutural.

O sofrimento neurótico, na medida em que busca estabilizar o espaço existencial, possui a característica de buscar retirar a negatividade do cotidiano, suprimir de modo determinante o despertar da angústia. Para que se possa manter erguida a ilusão de suprimir a ameaça da existência, esse modo acaba se mostrando na maioria das vezes na particularidade de se reduzir o perigo da existência a uma esfera específica do mundo, contra a qual é possível empreender de maneira mais viável um projeto de “dominação do espaço”. Ou seja, o neurótico reduz a ameaça a sua existência a uma região característica (essa região pode variar, também se restringir ou se amplificar).

Reduzir o perigo a uma região específica traz o ganho de se poder contar com as outras regiões de maneira não ameaçadora. A experiência clínica acaba por nos mostrar que o tema da neurose tem uma tipicidade, pode ser a contaminação, ser subtraído em seus bens, ficar sufocado, entre outros. De certa forma, cada um desses temas possui uma situação particular no interior da biografia, que se mostra como a ocasião onde a ameaça se instalou de modo mais direto na existência. Não é raro ouvir relatos de experiências que foram a “causa” do comportamento marcado pelo sintoma. Esse é um modo de lidar consigo mesmo que coloca a pessoa como produzida pelo mundo e revela também uma relação particular com sua historicidade.

Na medida em que o projeto neurótico é o da supressão da angústia, seu modo de ser acaba por ser análogo ao modo da fuga de si no impessoal. Não se trata, nesse caso, de uma leitura psychologizante do impessoal, mas o apontamento para o fato de que, tanto no impessoal, quanto no projeto neurótico, se coloca em ação a esquiva da condição fundamental como desoneração da responsabilidade por si e a transferência dessa responsabilidade para o mundo. Portanto, a relação com o passado se caracteriza por uma origem que demarca o espaço do presente de um modo peculiar. Nesse caso, o passado não é um espaço de sustentação do presente a partir do qual é possível impulsionar a si mesmo em direção a um “âmbito” existencial diverso, mas, ao contrário, ele restringe o presente e se mantém vivo em todos os atos, demarcando o presente como repetição do passado de maneira não criativa. Nesse modo de busca pelo obscurecimento da dimensão ontológica e do dilema da origem, há uma tentativa de se manter sempre na

dimensão ôntica do ter-sido. Para Holzhey-Kunz (Ibidem, p. 88, grifo do autor), “Quem sofre com seu próprio início de vida sofre normalmente, é de se supor, apenas como o modo *como* o início se deu para ele e com ele, e não com o fato de *que* houve efetivamente um início para ele.” Ao mesmo tempo, na medida em que a dimensão ontológica se mantém e, mais ainda, que o projeto neurótico se dá justamente porque essa dimensão ganha força e invade o cotidiano, a relação com o fato “de que” houve um início se posiciona novamente, porém, na impossibilidade de assumir esse início como próprio, como lugar a partir do qual se existe, mas como lugar que determina o agora.

Esse passado que aprisiona o presente também estagna a historicidade pessoal, pois a abertura para o futuro também se dá como repetição da mesma medida. Nesse sentido, o futuro é sempre aberto como expectativa daquilo que já se projetou de antemão. Esse é um modo de futuro que é também o de um embate contra a finitude, pois aprisiona a temporalidade numa a repetição não criativa do passado. É sempre a mesma medida que se mantém vigente, retida num si mesmo estagnado e repetitivo com vistas a alcançar um espaço existencial radicalmente estável. Safrin resume este estado de coisas da seguinte maneira:

Algumas pessoas vivem a impossibilidade de alcançar um estatuto de si como ente em fluxo. Por sermos entes em devir, vivemos em contínua metamorfose. Algumas escolas psicanalíticas assinalam que a identidade pode vir a ser um falseamento dessa experiência na medida em que a pessoa se apegue a uma determinada identidade, como uma forma de garantir para si mesma a ilusão de invulnerabilidade e de um não-devir. Para essas pessoas, o “vir a ser”

inerente à condição humana é problemático, pois as leva a se sentir frente à morte cotidianamente, algo que, para elas, é impensável. (2006, p. 67).

A necessidade de estabilizar às últimas consequências o espaço existencial por meio da supressão do registro ontológico se dá na neurose como um si mesmo rígido, que tem dificuldades de abrir o campo existencial para possibilidades diversas das quais já estão posicionadas anteriormente. No campo da psicose, a origem do sofrimento é a mesma, a precariedade da condição humana e uma “escuta aguçada” em relação a ela. Nos dois casos, há uma dificuldade em afeiçoar-se à sua condição originária e ela é vivida predominantemente em seu caráter ameaçador. Porém, nesse caso, não há um projeto que visa estabilizar o espaço existencial, mas um recuo ante a possibilidade de habitar este espaço. Ao contrário do neurótico, que sustenta um projeto de sentido rígido, a psicose é determinada pela dificuldade de se estabilizar um projeto de sentido e, dessa forma, de reter um si mesmo que funcione como medida existencial. O campo compreensivo não consegue delimitar quais possibilidades de comportamento aparecem no foco existencial e quais possibilidades se mantêm obscurecidas de maneira estável. A vivência da “loucura” se caracteriza, então, pelo fato do existente ser tragado pelos entes que lhe vêm ao encontro de maneira parcialmente aleatória.⁴⁶ Desse modo, ele entra em contato de maneira profunda com os entes cotidianos, podendo penetrar de maneira intensa em contextos que são tratados pela maioria das pessoas de modo superficial e casual. Porém, o foco da experiência

⁴⁶ Esse tema será retomado neste mesmo capítulo, no subtópico 2.3, “A daseinsanálise de Medard Boss”.

pode mudar subitamente e aquilo que se fazia um assunto de extrema importância é deixado para traz e outro interesse pode se colocar no lugar na mesma intensidade.⁴⁷

No que se refere à temporalização psicótica, da mesma forma que o psicótico recua ante a tarefa existencial, há também uma tentativa de negação da temporalidade. O apelo exagerado dos entes no interior do mundo, ante o qual o psicótico sucumbe, sugere uma predominância do momento presente, pois não há uma medida prévia estável para ser projetada para o futuro. Holhey-Kunz (2018, p. 193) sugere que esta forte referência ao presente (e muitas vezes ao passado) pode induzir em erro, pois há uma revolta ante à condição humana e, nesse sentido, uma negação da temporalidade. É possível compreender o sentido de tal afirmação, porém, ao mesmo tempo, também é viável pensar que essa predominância do presente é, nela mesma, um modo de negação da temporalidade. De todo modo, o que para nós se faz relevante é que o recuo ante a tarefa de ter-de-ser para um ente o qual o seu ser está sempre em jogo, se mostra com o sentido de negação de si e, conseqüentemente, da temporalidade. Holzhey-Kunz, utilizando um exemplo clínico como situação representativa do modo psicótico, distingue a temporalização neurótica da psicótica no trecho abaixo:

⁴⁷ Cf. BOSS, Medard. O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 3, São Paulo: 1977. p. 5 – 27.

O desejo neurótico também quer algo impossível, e também ele está dirigido para a infância. Mas se houvesse graus do impossível, então seria preciso dizer que o desejo psicótico quer algo ainda mais impossível que o desejo neurótico (...) Um desejo neurótico quer ter de volta o próprio passado, a fim de ou bem ser a criança feliz de outrora, ou bem revogar as vivências infelizes de outrora (...) o que está em questão é sempre partes da história individual de infância, que ainda não se pode e não se quer liberar (...) Bárbara não quer simplesmente mais do que isso, ela quer algo diverso, a saber, criar para si um mundo, que não *esteja submetido à lei do tempo*, um mundo no qual ela, com isto, também não envelheça – um *mundo de um presente atemporal*, portanto, no qual não haja nem a diferença entre passado e presente, nem a diferença entre adultos e crianças (...) O desejo de Bárbara não é nem ambivalente nem é temporalmente determinado, porque não está em questão a retenção provisória do tempo, mas a criação de um mundo, no qual a lei do tempo seja suspensa e no qual nada pode, portanto, se alterar. Viver como uma criança durante toda sua vida significa para Bárbara existir atemporalmente e, com isto, também sem história. (Idem, p. 196-197, grifos do autor).

2. Clínica Psicanalítica, Daseinsanalítica e existencial

2.1 Freud e a tradição psicanalítica

É indispensável uma referência a Freud, considerando que este trabalho busca discutir as bases da clínica apoiada na fenomenologia hermenêutica. Isso devido ao fato que tanto a psicanálise quanto a Daseinsanálise estão apoiadas em alguns pontos fundamentais propostos pelo famoso médico. Essa posição pode ser encontrada em Boss, Binswanger, Holzhey-Kunz e Sartre, que não trabalha com a ideia de daseinsanálise, mas de psicanálise existencial. O ponto inicial desta proposição se dá pelo fato de que a “cura pela palavra” é um princípio norteador para ambas as abordagens clínicas,

pois elas sustentam a ideia de que o sofrimento pode ser tratado por meio da fala.

O que torna viável a proposição de que cuidado clínico pode se assentar na possibilidade de tratar do sofrimento por meio da fala se dá pela intuição fundamental de Freud, segundo a qual os comportamentos (e por isso o sofrimento) possuem um sentido e, deste modo, podem ser compreendidos.⁴⁸ No caso da psicanálise, trata-se da compreensão que até os comportamentos que aparentemente aparecem como sem sentido, como no caso dos sintomas, possuem um sentido velado. Até o momento em que “inconsciente” pode ser colocado como adjetivo de um comportamento, a psicologia fenomenológico-hermenêutica caminha ao lado de Freud, porém, ao passo que o autor postula uma teoria do inconsciente, substantivando o termo e colocando o inconsciente como motor da vida psíquica, a fenomenologia não tem mais como acolher este conceito, pois o mesmo se torna marcado por uma hipótese teórica que não pode ser descrita no aparecimento do fenômeno, mas caminha no âmbito de uma suposição:

Freud descobriu, contudo, em um primeiro momento, simplesmente o fato de que, para suas pacientes histéricas, muitas de suas motivações não eram conscientes. O inconsciente era, portanto, uma qualidade de determinados desejos, fantasias, assim como de determinadas ações. Foi somente a pergunta sobre como é que se pode explicar essas qualidades que o levou à hipostasia do inconsciente como um âmbito parcial da alma, no qual desejos e fantasias reprimidos estavam em casa e do qual partem efeitos desconhecidos e incalculáveis sobre a

⁴⁸ Cf. FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, v.II.

vida psíquica consciente. (Holzhey-Kunz, 2018, p. 136-137, grifo do autor).

Holzhey-Kunz trabalha diretamente com a ideia de comportamentos inconscientes que são autoilusões da pessoa para com ela mesma e, nesse sentido, busca aproximar Freud de Heidegger por meio do entendimento de que, também para Heidegger, ao tratar o decaimento do ser-aí no impessoal que se realiza como fuga de si, existe uma autoilusão de base na dinâmica existencial:

Em Heidegger, em contrapartida, a autoilusão acontece no plano da relação com o próprio ser. Tal como já expusemos, o homem só sabe sem encobrimentos na angústia, como é que as coisas se encontram em relação ao se ser. Daí se segue que ele tem um interesse elementar em se iludir em relação ao seu ser, a fim de escapar da angústia. Ainda que Heidegger não utilize nem mesmo o adjetivo “inconsciente”, a fuga em direção ao esquecimento e, com isto, a fuga em direção ao tornar inconsciente o próprio ser formam um ponto central de sua determinação existencial do homem como ser-aí. (Idem, p. 141-142, grifo do autor).

O que se coloca de mais relevante na aproximação de Freud com Heidegger é o entendimento de que há um sentido inconsciente em comportamentos de autoilusão. Isso significa que, na medida em que a pessoa mesma se autoilude, é o outro que pode ajudá-la a tornar-se consciente da sua autoilusão. Isso abre campo para uma clínica sustentada na possibilidade de interpretação do sentido inconsciente da ação do outro, ou seja, uma clínica com caráter hermenêutico.

O que diferencia a interpretação psicanalítica da daseinsanalítica é o fato de que a primeira busca interpretar o sentido inconsciente dos sintomas, buscando, na maioria das vezes, sua relação com os sentimentos que tiveram que ser suprimidos na infância e que, recalçados, retornam de maneira inconsciente.⁴⁹ Na daseinsanálise, a interpretação é dirigida para o modo como o sentido do comportamento do paciente se relaciona com sua dimensão ontológica. Disso se pode perceber o acento no passado em que a psicanálise opera para compreender o sentido dos comportamentos. Tal acento é por vezes colocado no âmbito de um entendimento causalista dos comportamentos em geral. Não é estranha essa concepção causalista dos fenômenos, pois o próprio Freud buscou fundar a psicanálise no âmbito das ciências naturais.⁵⁰ De todo modo, por mais que discordemos da concepção causalista para tratar dos fenômenos humanos, como já foi exposto anteriormente, coloca-se aqui a pergunta a respeito de qual intuição norteou o acento da psicanálise na infância de modo que Freud pode postular algo assim como o complexo de Édipo.

A resposta a essa questão só pode ser dada no entendimento do poder que as primeiras experiências podem legar para a continuidade histórica da existência. De um modo geral, o complexo de Édipo aponta para a experiência infantil de ser jogado na solidão existencial, na medida em que a mãe se revela como uma pessoa independente da criança. Nesse sentido, a criança é

⁴⁹ FREUD, Sigmund. Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, V. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

⁵⁰ Cf. MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é afinal a Psicanálise? In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo/SP, v. 9, n.2, p. 319-359, jul./dez. 2007.

remetida para sua dimensão ontológica e se coloca diante do impasse de ter que lidar com isso de algum modo. Segundo Holzhey-Kunz:

Enquanto para a psicanálise a infância é um tempo de fases de desenvolvimento subsequentes, nas quais se formam as capacidades físicas e psíquicas e emergem determinados conflitos, ela representa para a *daseins* análise concomitantemente aquele tempo, no qual se desenvolve a diferenciação com o próprio ser. A partir deste ponto de vista ontológico, a infância se mostra como o tempo das primeiras e mais elementares experiências ontológicas e, com isto, como um *tempo eminentemente filosófico*. (Ibidem, p. 169).

O entendimento da infância como um tempo eminentemente filosófico é muito rico, pois a infância é o lugar onde se experimenta pela primeira vez a condição existencial, porém, a imersão no impessoal ainda não está sedimentada suficientemente de modo a proteger a criança da sua condição. Nesse sentido, há certo desamparo na infância, pois a criança ainda está se apropriando do discurso do mundo que a protege ante a negatividade, como, por exemplo, do sentido que as religiões podem prover como modo de abrigar a existência ante a sua condição. Pode-se entender desse modo que, por exemplo, as experiências de terror noturno apontam para um modo de lidar com a ameaça existencial de estar sempre em jogo, aberta a poder ser lesada por um ente do interior do mundo. De um modo geral, esse terror é direcionado a monstros ou outros entes que habitam o mundo da criança, o que já é um modo de dar contornos ônticos para uma experiência ontológica.

Porém, essas considerações não respondem inteiramente à necessidade de acento na infância que a psicanálise propõe. Para se escapar de um modo de tratar disso apenas como um erro metodológico no qual Freud incorreu em busca de validar sua ciência e buscar o valor da sua intuição que aponta nessa direção, este trabalho busca chamar a atenção para o poder da sedimentação do mundo particular.

De um modo geral, a abordagem fenomenológica da psicologia busca dar um acento no fato de que o ser-aí não é a nada impelido e que resguarda em si uma liberdade originária. Nesse sentido, se propõe uma abertura de mundo e, conseqüentemente, para a constituição de um si mesmo que coloca qualquer fato biográfico com o mesmo potencial se tornar um ponto nevrálgico a partir do qual alguém se constitui. Isso não poderia estar mais correto, porém, é considerado aqui que, por vezes, se obscurece o poder que aquilo que já se instalou, a sedimentação que já se deu, tem sobre uma existência. Indo em direção ao trabalho de Heidegger, se percebe que o impessoal é tranquilizador, sedutor e alienante. Isso porque um ente que é originariamente estrangeiro, sem lugar, é seduzido, tranquilizado e alienado por um lugar existencial sedimentado. Desse modo, na medida em que um lugar existencial sedimentado serve de abrigo para a existência, cria-se automaticamente uma dificuldade para se lançar novamente em direção ao incerto, para outros lugares que até então não foram experimentados como abrigo. Essa dificuldade se mostra de maneira cotidiana no fazer clínico, acompanhando pacientes que passam anos se debatendo com as mesmas questões, podendo ser experimentadas pessoalmente por qualquer pessoa na medida em que

volta os olhos para si e percebe o quanto é difícil superar seus próprios defeitos, contra os quais lida cotidianamente durante muito tempo. Há de se reconhecer a dificuldade de não se cometer “os mesmos erros”, trazendo a discussão para o plano mundano. Utilizando exemplos extremos, podemos lembrar das histórias de Victor de Aveyron ou Kaspar Hauser, que foram crianças que viveram numa situação diversa do mundo ocidental cotidiano durante muitos anos e depois inseridas nele. Em ambos os casos, a dificuldade para poder seguir as orientações do mundo fático que não os pertencia foram notáveis. Essas situações, amplamente documentadas, mostram o quanto é difícil abandonar as sedimentações pré-existentes para adentrar em uma outra situação existencial.

Ao fazer esses apontamentos, esse trabalho busca dar vigor às intuições de Freud no estabelecimento de uma clínica fenomenológica e hermenêutica naquilo que se mostra como importante de ser levado em consideração. Isso não significa que as críticas da tradição fenomenológica aos apontamentos de Freud, principalmente no campo de sua metapsicologia, não se justifiquem. Muito pelo contrário, elas são igualmente válidas, na medida em que demonstram as inconsistências e pressuposições da mesma, revelando seus limites. No entanto, se mostra mais rico colocar o trabalho de Freud na perspectiva ontológica e dessa forma poder dar profundidade ao mesmo para poder se valer das suas intuições no estabelecimento das bases de uma clínica fenomenológico-hermenêutica.

2.2 A daseinsanálise de Ludwig Binswanger

O psiquiatra suíço Ludwig Binswanger já seria um autor fundamental para se dialogar quando se pensa a daseinsanálise clínica, simplesmente pelo fato de que foi ele quem primeiro propôs a possibilidade de compreensão e tratamento dos transtornos existenciais em geral orientado a partir do posicionamento do ser do homem como ser-aí. Devido a isso, ele é reconhecido como o fundador da daseinsanálise. Porém, suas contribuições não foram unicamente inovadoras, mas se mostram como parâmetros compreensivos que se sustentam até hoje nas produções de diversos autores que trabalham a partir deste horizonte. Serão discutidos aqui os aspectos da sua obra que servem de base para o trabalho clínico proposto neste trabalho.

Um dos pontos indispensáveis, nesse sentido, vai de encontro a sua proposição na qual, claramente influenciado por Wilhelm Dilthey e pelo pensamento hermenêutico, salienta a necessidade de se olhar para a história de vida do paciente de modo a perceber o tema fundamental em virtude do qual os comportamentos no interior dessa história se articulam. Desse modo, ele pode ter acesso a questão que fundamentalmente se encontra em jogo na existência de alguém e, mais do que isso, conquista um parâmetro para que se possa considerar os transtornos que não seja imposto de maneira autoritária, como considerava presente na tradição psiquiátrica até então, mas sim a partir da comparação da pessoa com ela própria. Para Binswanger, olhar para a história de vida é um modo de perceber quais possibilidades de ser estavam previamente abertas e que o modo de existir patológico obstruiu.

Ao mesmo tempo, é a compreensão do tema existencial que revela quem essa pessoa é, abrindo o campo para que ela possa articular, a partir de seu projeto, um outro modo de estar no mundo que seja condizente com o caráter compartilhado do mundo no ser-com-os-outros.⁵¹

Essa afirmação fica melhor compreendida e explicitada por Binswanger nos textos em que ele trabalha a ideia de que uma existência pode se perder num lugar solitário sem acesso ao mundo compartilhado de maneira plena. Para ele, uma existência assim disposta se encontra num *idios cosmos*, num mundo privado. A possibilidade da mudança terapêutica se dá na recondução de tal caso a um *koinos cosmos*, abrindo o caminho para a saída de um “eu” autorreferenciado em direção a realização desse “eu” nas condições abertas pelo traço comunitário do mundo. Nas palavras do autor:

Imputar a culpa do fracasso apenas no doente nem sempre corresponde aos fatos; nós, médicos, deveríamos sim nos perguntar se o erro não repousa às vezes sobre nós. Não queremos naturalmente fazer alusão, aqui, a um erro no plano técnico, mas a um erro bem mais profundo, a incapacidade de despertar ou aticar no doente “a chama divina” que não pode ser despertada ou aticada senão em uma comunicação autêntica de existência para existência e cuja clareza e calor são os únicos, no fundo, capazes de libertar o ser do isolamento cego do *idios cosmos*, como diz Heráclito, ou seja, da simples vida em seu corpo, de seus sonhos, de suas inclinações privadas, de seu orgulho e de sua exuberância e elevá-lo e liberá-lo para que possa participar do *koinos cosmos*, da vida *koiniana* autêntica ou da comunidade. (2001, p. 153, grifos do autor).

⁵¹ Cf. BINSWANGER, Ludwig. *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

Nesse ponto, pode-se perceber que a patologia é compreendida por Binswanger como um modo de isolamento num lugar privado, ao passo que a existência saudável se situa no mundo compartilhado. O peculiar dessa descrição é a utilização do termo “autêntico” para o mundo compartilhado e “inautêntico” para o isolamento. Isso porque, mesmo assumindo o trabalho de Heidegger e sua terminologia própria no tratamento da existência e seus transtornos, Binswanger se utiliza dos termos citados de maneira quase oposta a Heidegger. Para Heidegger, a existência inautêntica é imprópria e dispersa no mundo compartilhado do impessoal, ao passo que o existir autêntico ou próprio é a existência singular, que acontece na impessoalidade, porém articulada com um projeto próprio. Essa mudança de entendimento dos termos se deve, ao meu ver, ao fato de Binswanger, como psiquiatra e diretor do Sanatório Bellevue, partir do ponto de vista dos pacientes severamente comprometidos os quais ele tratou. Nesse caso, ele está vendo a inautenticidade nas experiências patológicas privadas e a autenticidade na possibilidade de poder participar das ocupações cotidianas que ocorrem sempre como organização particular do horizonte compartilhado. Essa leitura carrega consigo uma interpretação subjetivista do ser-no-mundo, pois considera a existência de um si mesmo a priori que se relaciona com um horizonte dado também previamente. Esse posicionamento será bastante criticado posteriormente.

Também devido ao fato de trabalhar a partir do horizonte psiquiátrico, o interesse primordial de Binswanger se dá mais no sentido de uma elaboração de uma psicopatologia daseinsanalítica do que se refere ao campo clínico e ao

manejo terapêutico. Nesse sentido, sobre a *daseinsanálise* de Binswanger, Holzhey-Kunz afirma:

(...) ela contém aquela antropologia filosófica, que consegue estabelecer a base de uma psiquiatria científica, e ela dispõe de um método, para conquistar conhecimentos cientificamente exatos sobre as doenças mentais. Com isto, também já se antecipou o que a *daseinsanálise* de Binswanger não realiza e não quer realizar: ela não ergue nem a pretensão de oferecer uma fundamentação filosófica da psicanálise, nem de ser uma corrente psicoterapêutica. (2018, p. 19).

De todo modo, pode se encontrar no trabalho de Binswanger posições que fundamentem um trabalho terapêutico, como aquelas expostas acima, e também algumas referências sobre clínica, principalmente no texto *Sobre a psicoterapia*, conforme o excerto do texto supracitado. No trecho exposto, aparece um direcionamento importante no qual o autor se refere à chama divina “que não pode ser despertada ou atizada senão em uma comunicação autêntica de existência para existência e cuja clareza e calor são os únicos, no fundo, capazes de libertar o ser do isolamento cego do *idios cosmos*.” Nesse ponto, ele faz referência a um modo de tratar do paciente que supera a verticalidade da relação médico-paciente e, de modo oposto, os coloca lado a lado numa comunicação “de existência para existência e cuja clareza e calor são os únicos”. Essa orientação, colocada em prática, promove uma modulação da relação clínica em uma direção peculiar que será tratada com mais cuidado no próximo capítulo do texto.

As posições defendidas por Binswanger na sua antropologia filosófica são ao mesmo tempo relevantes para o trabalho clínico, pois servem de orientação para a compreensão do sofrimento do paciente. Por volta de vinte anos após a publicação do texto *Sobre a psicoterapia*, em 1930, Binswanger desenvolveu suas concepções a respeito de *idios cosmos* e *koinos cosmos* na direção do conceito de proporção/desproporção antropológica ou existência bem lograda/mallograda. Grosso modo, a proporção é dada em uma relação entre um eixo vertical que se refere ao si mesmo e um eixo horizontal que diz respeito ao mundo. Nesse sentido, pode-se compreender que os transtornos neuróticos são relacionados a uma acentuação do eixo vertical, pois se referem a uma intensificação no âmbito do si mesmo, ao passo que os transtornos do espectro psicótico remetem a uma exacerbação do mundo sobre o si mesmo, em conformidade com o que foi discutido anteriormente sobre o assunto, na impossibilidade de retenção de um si mesmo que acontece como dispersão junto aos entes intramundanos.

Desse modo, a patologia fica compreendida como desproporção antropológica, como malogro existencial. Essa medida antropológica para a compreensão das patologias se faz presente em muitos estudos de psicopatologia fenomenológica contemporâneos, inclusive no Brasil.⁵² Binswanger tratou mais detidamente desse assunto na obra *Três formas de existência mallograda*, publicada originalmente em 1956. Nesse texto, o autor expõe os modos de existir na extravagância, excentricidade e amaneiramento

⁵² Cf. MESSAS, Guilherme. Ensaio sobre a estrutura vivida: Psicopatologia fenomenológica comparada. São Paulo: Roca, 2010. /MESSAS, Guilherme. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*. São Paulo: Roca, 2008.

compreendidos a partir da noção de desproporção antropológica articuladas já a partir de uma leitura peculiar e polêmica dos textos de Heidegger. Como podemos acompanhar na sua descrição sobre a extravagância:

Se designarmos sua proporção “bem lograda” como a proporção antropológica, teremos que designar a extravagância como uma forma de desproporção antropológica como uma proporção malograda entre altura e amplidão no sentido antropológico. Mas o ser-homem não se absorve totalmente no ser-no-mundo e, desse modo, na espacialização e temporalização do “mundo”. Muito ao contrário, ele deve ser compreendido, além disso, como ser-além-do-mundo no sentido do berço (*Heimat*) e da eternidade do amor, onde não há nem em cima nem embaixo, nem perto nem longe, nem antes nem depois. (1977, p. 14).

Chama a atenção a ideia de que “o ser-homem não se absorve totalmente no ser-no-mundo”. Como seria isso possível dentro do horizonte heideggeriano? Considerando que ser-aí e mundo são uma unidade e o ser-aí é a sua situação, seu aí, ele é sempre um ser-no-mundo de um modo ou de outro. Binswanger propõe como estrutura existencial o ser-além-do-mundo e o refere à eternidade do amor, tema ao qual considera que Heidegger não conseguiu alcançar na noção de cuidado (*Sorge*).

Binswanger começou a trabalhar estes contextos na sua obra de 1942 *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (não traduzida para o português) e sua leitura peculiar de *Ser e tempo* foi duramente criticada por Heidegger, que apontou uma falta de compreensão de Binswanger das estruturas fundamentais de *Ser e tempo*. De fato, a noção de amor está

implícita no conceito de cuidado, na medida em que o ser-aí é sempre ser-com-os-outros e o amor é uma forma particular de preocupação com os outros. Ao mesmo tempo, a ideia de ser-além-do-mundo revela uma incompreensão da radicalidade do conceito ser-no-mundo conforme explicitado acima.

É historicamente documentado que Heidegger nunca dedicou atenção especial ao trabalho de Binswanger além das críticas ao modo como tomou livremente a obra *Ser e tempo*. Essa foi uma situação infeliz para o desdobramento da daseinsanálise, pois Binswanger se mostrou um pensador com questionamentos e conclusões perspicazes para a compreensão e tratamento dos transtornos existenciais. Como grande pensador, ele ousou se movimentar livremente pelas obras que estudou de modo a propor suas teses autorais. Nesse sentido, ele correu o risco de cometer equívocos, o que de fato aconteceu. Porém, isso não desabona suas intuições e o ineditismo de seu trabalho foi fundamental para toda uma tradição que formou a partir dele. Caso tivesse contado com o apoio de Heidegger, poderíamos hoje dispor de uma obra muito mais grandiosa no campo da daseinsanálise. De todo modo, seja pelo fato de ter se desmotivado pelas críticas de Heidegger ou pela própria percepção de que seus apontamentos iam em uma outra direção teórica, reconhecendo o traço subjetivista de sua leitura de *Ser e tempo*, o trabalho de Binswanger se voltou, em sua fase tardia, novamente para a filosofia de Edmund Husserl, filósofo que inspirou também suas primeiras incursões da perspectiva fenomenológica

2.3 A *daseinsanálise* de Medard Boss

Medard Boss, diferentemente do que aconteceu com Binswanger, contou com grande apoio de Heidegger para propor seu modo de abordar a *daseinsanálise* clínica. Chama a atenção a disposição do filósofo para orientar o também psiquiatra suíço entusiasta da possibilidade de pensar a clínica na perspectiva heideggeriana. Isso devido ao fato que esse assunto não pareceu de grande interesse para Heidegger quando do seu primeiro aparecimento. Os dois tiveram uma relação próxima e Heidegger foi diversas vezes à Suíça ministrar cursos para Boss, seus colaboradores e alunos, bem como se mostrou disponível para supervisionar os escritos do psiquiatra. Esses encontros, assim como as correspondências e os diálogos entre os dois, foram documentados no livro *Seminários de Zollikon*.

A importância de Medard Boss para o desenvolvimento da perspectiva fenomenológico-hermenêutica para a psicologia/psiquiatria é enorme, porém, no quadro geral da psicologia e da psiquiatria, bem como no interior da própria perspectiva fenomenológica, sua obra é relegada a um segundo plano em relação a de Binswanger. O caso do Brasil, pelo menos no que se refere à psicologia fenomenológica, é uma exceção, pois, nesse campo, Boss é um autor muito estudado e discutido. Não por acaso, a obra *Daseinsanálise* (Dastur/ Cabestan, 2015) da *École Française de Daseinsanalyse*, reserva um capítulo para Boss que carrega um tom reparador:

Ainda que, como acabamos de ver, a importância de Binswanger seja incontestável, é preciso, porém, fazer justiça a Boss, que merece ocupar um lugar na história da *Daseinsanálise*, um lugar pelo menos igual àquele de Binswanger. De fato, diferentemente de um E. Minkowski, a quem se pode reprovar “certa ‘impureza’ de sua fenomenologia”, ou de um Binswanger indo e vindo da fenomenologia transcendental à analítica existencial, Boss se empenha em compreender a significação dos distúrbios da existência na perspectiva rigorosamente inspirada na *Daseinsanálise*. Noutros termos, ele não apenas faz sua, com relação aos fenômenos patológicos, a injunção husserliana, retomada por Heidegger em *Ser e tempo*, do “retorno às coisas mesmas”, mas também inscreve, por outro lado, o essencial de suas pesquisas no quadro estrito da análise heideggeriana do *Dasein*. Desse modo, até o fim de sua vida, ele permaneceu absolutamente fiel àquele que considera como um mestre, Heidegger, cujo pensamento lhe oferece as condições de uma nova compreensão dos fenômenos ditos psicopatológicos. (p. 102-103).

A fidelidade de Boss ao pensamento de Heidegger o levou a tomar o modo como Heidegger tematizava o ser-aí na fase tardia de seu pensamento por meio do termo “clareira do ser”.⁵³ Essa concepção visa a deixar claro a relação do ser do homem com o ser e, dessa forma, evidenciar a ideia de que é na clareira que o mundo acontece tal como é.

O pensamento tardio de Heidegger exerceu influências no trabalho de Boss também no sentido de levar o psiquiatra a tematizar algumas questões contemporâneas, como o aparecimento do quadro cada vez mais frequente daquilo que Boss denominou “neurose do tédio”⁵⁴. De um modo geral, Boss

⁵³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

⁵⁴ Cf. BOSS, Medard. *Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.

buscava colocar a filosofia de Heidegger como ponto de partida para refundar toda a prática médica, livrando-a da sua concepção estreita em termos científicos-naturais que tem origem na dicotomia cartesiana entre sujeito e objeto. Dessa forma, ele assume a tarefa recolocada acentuadamente por Heidegger no seu pensamento tardio de “uma transformação essencial do homem de ‘animal racional’ (*animal rationale*) em ser-aí.” (Heidegger, 2015, p. 7, grifo do autor). Essa tarefa tem consequências no próprio modo de Boss se utilizar da linguagem em seus escritos, buscando evitar o substancialismo na construção das frases e das formas verbais, como bem observou Holzhey-Kunz:

Na oração, sujeito e objeto invertem literalmente suas posições. Como no exemplo segundo o qual não sou eu que represento uma “árvore”, mas inversamente antes de tudo “a árvore que se apresenta diante de mim” (...) De maneira correspondente, os verbos, que possuem um sentido ativo, são reformulados de maneira passiva e média. Ao invés de dizer “o homem realiza esta ou aquela ação” temos agora: “o ser homem se realiza nesta ou naquela ação”. (2018, p. 33-34).

Holzhey-Kunz acentua o fato de que, por mais que esse modo de escrita pareça forçado para alguns leitores, Boss tem o mérito de ter se antecipado à tese pós-moderna da “morte do sujeito” e da etiqueta da pós-modernidade.

Por mais que percebamos a influência do pensamento tardio de Heidegger na obra de Boss, esta se direcionou de maneira constante para *Ser e tempo*. Nos próprios *Seminários de Zollikon*, é notável como Heidegger também se faz valer constantemente dos contextos dessa obra para buscar

trazer fundamentos ontológicos para o pensamento dos médicos e terapeutas ali presentes. Isso não mostra senão a força do texto na elaboração de uma ciência ôntica do homem segundo o entendimento da sua determinação ontológica como ser-aí. O presente trabalho circula nessa problemática, pois visa a trabalhar com as ideias de *Ser e tempo* à luz de conceitos do pensamento tardio de Heidegger, diferentes dos utilizados por Boss.

A apropriação de Boss de *Ser e tempo* fica visível no seu texto *Angústia vital, sentimento de culpa e a libertação psicoterápica* (1975), no qual ele coloca a angústia e a culpa na base dos problemas existenciais. Chama a atenção o modo como ele trata do aprisionamento na angústia e na culpa nos mesmos termos com que Heidegger descreve o modo impróprio de relação com essas dimensões ontológicas, a saber, como temor e como o ser culpado disto ou daquilo, respectivamente. Do mesmo modo, o caminho proposto para a libertação ante tais condições restritivas remete diretamente ao modo próprio de relação com o fundamento ontológico do homem. Dessa forma, Boss acaba por se comprometer com o processo de singularização do ser-aí como um modo livre e saudável de existir. Isso não é um problema, apesar de neste texto tal compromisso aparecer de modo velado. De certa forma, essa concepção traz inclusive uma inovação ante os trabalhos pregressos de Binswanger, nos quais o ser saudável se situava no interior da lida cotidiana e não abria campo para a discussão a respeito da diversidade dos modos possíveis de estar imerso no impessoal.

Ao mesmo tempo, cabe devolver a Binswanger certo mérito em algumas formulações de Boss. O entendimento do ser doente como restrição existencial

já tinha sido apontado anteriormente pelo primeiro. Porém, Boss coloca essa ideia de maneira radical quando propõe que não se pode falar de uma doença em si, hipostasiada para além de seu contexto, mas sim de um ser doente, pois a doença só pode ser entendida como um modo de ser.⁵⁵ Nesse sentido, se impõe a necessidade de olhar o doente e não a doença, atentando para o modo como a perturbação específica restringe a pessoa no seu poder dispor livremente das suas possibilidades.⁵⁶

Para Boss, qualquer transtorno é uma privação que atinge o ser-aí de maneira global, pois restringe possibilidades de sua existência. Desse modo, um transtorno psíquico ou corpóreo é um ser-doente no modo da limitação da liberdade. Ou seja, aquele que, por exemplo, possui uma dor de dente aguda, não tem apenas um problema dentário, mas uma restrição na sua possibilidade de colocar sua atenção de maneira plena naquilo que se mostra como passível de interesse. Isso restringe a possibilidade cotidiana de trabalhar, descansar ou ter momentos de lazer. Desse modo, Boss propõe que, ao tratar de alguém, se deva atentar para o doente a partir de três perguntas básicas: “Qual a possibilidade da relação perturbada? Qual a esfera daquilo que vem ao encontro que está visada na relação? Como esta perturbação relacional se manifesta?” (Boss/Condrau, 1997. P. 29).

Esse tipo de atenção é discutido por Boss em seus trabalhos sobre o modo-de-ser-esquizofrênico e traz implicações terapêuticas fundamentais.

⁵⁵ Cf. BOSS, Medard. Encontro com Boss. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 1, 2 e 4, São Paulo: 1997a, p. 5 – 21.

⁵⁶ Cf. BOSS, Medard / Condrau, G. Análise existencial – Daseinsanalyse: como a Daseinsanálise entrou na psiquiatria. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 1, 2 e 4, São Paulo: 1997, p. 23 – 35.

Para ele, o esquizofrênico sofre de uma perturbação na sua dimensão mais fundamentalmente humana: sua *liberdade*. Essa perturbação aparece originariamente no modo da des-limitação e derivadamente no modo da limitação.⁵⁷ Des-limitação indica aqui um modo de ser solicitado intensamente pelos entes que vêm ao encontro, sendo insuportavelmente exigido pelas relações de ocupação. É um modo de ser “super aberto”. Nesse modo, tudo aparece como possível de uma entrega existencial, o que deixa o esquizofrênico saltando de um contexto ao outro sem conseguir responder adequadamente a nenhum deles, ou seja, aquele que sofre fica perto demais das coisas não conseguindo estabelecer uma distância existencial dos entes intramundanos ou dos outros seres-aí, ficando à mercê das exigências dos mesmos. Nesse sentido, os delírios e as alucinações não podem mais ser entendidos como falseamento da realidade, mas como um modo de ser tragado de maneira acentuada por aquilo que vêm ao encontro. Os delírios paranoicos, fartamente documentados pela literatura psiquiátrica, são sempre remetidos a um ente intramundano, que, de fato, representa uma solicitação excessiva ante a qual o esquizofrênico sucumbe e, por isso, a relação com este ente é vivida no âmbito da nocividade. No caso das alucinações, estas remetem a uma impossibilidade de se experimentar a presença da ausência de algo (uma lembrança, por exemplo) e, nesse sentido, este algo é experimentado sempre como “presente demais”, na sua concretude.

⁵⁷ Cf. BOSS, Medard. O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 3, São Paulo: 1977. p. 5 – 27./ CARDINALLI, Ida Elizabeth. *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*. São Paulo: Escuta, 2012.

Por outro lado, o modo limitado acontece como um fechamento acentuado que aparece como uma proteção ante a essa solicitação excessiva e aniquiladora na qual a pessoa acaba por se colocar de modo distante de tudo, evitando a relação. O esquizofrênico “medicado”, assim como o autista, são bons exemplos de limitação.

Podemos concluir que Boss fala sobre a esquizofrenia a partir da questão espacial. No seu trabalho, cita um ponto crucial dessa situação que é a dificuldade do esquizofrênico de reter um si mesmo. Porém, ele coloca isso ao lado das outras manifestações da esquizofrenia, perdendo a oportunidade de acentuar o fato de que é exatamente essa retenção precária de um projeto de sentido que o coloca na situação de modo que todos os entes possam solicitar o esquizofrênico, pois é justamente o projeto, na medida em que este devolve a estabilidade da abertura compreensiva, que faz com algo apareça ou não para o ser-aí. Podemos entender que o foco existencial aberto no projeto de sentido é que situa o ser-aí no mundo, colocando-o próximo a determinadas coisas e distante de outras. Desse modo, a possibilidade de estabilizar um si mesmo desempenha um papel fundamental no entendimento do adoecimento esquizofrênico.

Voltemos para as três perguntas acima colocadas e o modo como ela pode auxiliar no tratamento do esquizofrênico. Para Boss, a resposta a essas perguntas aponta para quais solicitações se mostram como excessivas para o paciente. Isso é importante, pois, segundo ele, o paciente deve ser retirado destes contextos e restrito a um espaço existencial “suportável”. Nas palavras do autor:

Muito mais frequentemente do que se sempre se acredita, é possível se conseguir também sucesso terapêutico com esquizofrênicos. Só que com eles, ao contrário do que com meros neuróticos, precisamos ter sempre dois alvos em vista. Antes de tudo, precisamos incentivar o doente esquizofrênico a ganhar coragem para se desprender de uma adaptação – que para ele seria artificial – e se lançar à normalidade das pessoas sadias. Isso, para que possam estar aptos a se limitarem àquelas relações com pessoas e coisas do mundo, por cujo apelo eles não se sintam sobrecarregados. Em segundo lugar, devem ser cuidadosamente libertados das frequentes defesas e fugas frente às necessidades desprezadas. Assim, chegamos – na maioria das vezes com imenso gasto de tempo e energia – a conduzir esquizofrênicos, que antes sofriam muito, a uma existência digna e feliz. (1977, p. 27).

Chama atenção aquilo que Boss coloca como diferença em relação ao tratamento dos neuróticos. Isso porque os esquizofrênicos necessitam de incentivo. Esse incentivo só é aceito na medida em que se estabelece uma relação de confiança do paciente para com o terapeuta. No caso dos esquizofrênicos, estes, por vezes, demoram a estabelecer esta relação, pois os mesmos vivem sob constante ameaça, porém, uma vez estabelecida, essa confiança torna a relação terapêutica um ponto de apoio fundamental para a existência ali em questão, que pode desenvolver certa relação de dependência para com o terapeuta.⁵⁸ O espaço terapêutico marcado por confiança possibilita que o paciente, ao experimentar a oportunidade de confiar, possa amplificar essa confiança para o seu espaço existencial de modo a poder

⁵⁸ Cf. CARDINALLi, Ida Elizabeth. *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*. São Paulo: Escuta, 2012.

experimentar o risco de se colocar uma vez mais em jogo em experiências não muito familiares.

Uma tal relação de confiança só pode se estabelecer na medida em que o terapeuta se dispõe a ir em direção ao paciente e encontra-lo na linguagem que lhe é acessível. Segundo Cardinalli (2012, p. 135):

(...) o tipo de comunicação entre o esquizofrênico e o terapeuta, que corresponde às efetivas possibilidades do paciente, em geral não se restringe ao racional e ao intelectual, ou à comunicação verbal; pode se dar também por meio da linguagem dos gestos ou do silêncio, que corresponde mais precisamente ao que o paciente pode e precisa viver.

No estabelecimento desse espaço de confiança, cabe ao terapeuta devolver ao paciente seu solo existencial por meio do acolhimento, incentivo e apoio. Dessa forma, o esquizofrênico pode experimentar maior estabilidade na abertura de mundo e, desse modo, pode se relacionar com os entes intramundanos a partir do ponto de apoio do si mesmo.

O que torna Medard Boss um autor relevante para este trabalho, entre outras considerações, é o fato de que ele discutiu mais profundamente a relação terapêutica e o manejo clínico. Alguns pontos citados no tratamento de esquizofrênicos se mantêm no tratamento dos neuróticos, como a disponibilidade e o caráter terapêutico da própria relação. Boss trabalha a disponibilidade do terapeuta para estar com o outro a partir de um *Eros psicoterápico*, que é uma dedicação ao paciente na forma de uma abnegação do terapeuta sobre suas questões pessoais que abre um espaço de

acolhimento não judicativo. Desse modo, Boss acaba por pensar uma clínica na qual o elemento da “cura” é a própria relação, capaz de sustentar o caráter ameaçador com o qual o paciente lida com sua estranheza constitutiva do paciente. Ouçamo-lo:

(...) há uma dedicação co-humana especial do terapeuta para com seus analisandos, que não existe a não ser na situação analítica (...) Freud já salientou, em formulações insuperáveis, os traços essenciais dessa forma particular de afeto co-humano, da qual um psicanalista tem que ser capaz. Escreve ele que uma psicoterapia terá melhor êxito se ela se suceder como que “sem querer”, destituída de toda ambição egoísta, de toda cobiça de sucesso, seja ela de forma terapêutica, pedagógica ou científica. (...) Em outras palavras, o verdadeiro Eros psicoterápico tem que se distinguir por sua abnegação, disciplina e respeito diante da própria essência do analisando, nunca praticada fora dali, e que não se deixa desconcertar na sua estabilidade e durabilidade por uma conduta amável, indiferente ou hostil do analisando (...) Só quando o psicoterapeuta é capaz disto, a abertura do espaço co-humano permite que nossos pacientes adquiram a disposição de estender novamente seus tentáculos e se relacionar, em responsabilidade própria em relacionamentos cada vez mais livres e amplos com o mundo. (1977, p. 43-44)

O trecho exposto apresenta um modo específico de disponibilidade do terapeuta para com o paciente, no qual ele se retira de toda ambição pessoal e, ao mesmo tempo, pode se colocar a parte de toda a pressão técnico-científica presente no mundo contemporâneo, para que uma terapêutica tenha o caráter de “funcionamento efetivo”. Essa abnegação abre, então, o espaço para que o analisando possa se colocar livremente no espaço terapêutico sem que sua conduta interfira na dedicação do analista, pois este não está orientado por

suas ambições, mas pela disponibilidade ao outro. Nesse ponto, Boss recorre a uma expressão de Freud sobre a psicoterapia acontecer “quase que sem querer”. Essa expressão é muito feliz, pois devolve ao terapeuta uma humildade em relação ao espaço, pois este fica na posição de dar um lugar privilegiado para que o outro seja. Essa posição é entendida, no interior deste trabalho, como um modo de se colocar ao lado do paciente, assumindo o fato de que, assim como seu par, se encontra sobre o fundamento nulo da sua condição existencial, o que desmonta parte da verticalidade da relação médico-paciente. Essa posição não é de modo algum menos disciplinada ou rigorosa, pois no interior da relação o terapeuta costuma ser requerido para o lugar de médico em diversas ocasiões. Nesses casos, é viável ocupar este lugar, porém não na prepotência que muitas vezes este lhe confere, mas na escuta daquilo que o paciente solicita e atento ao em virtude de que isso lhe é solicitado.

CAPÍTULO IV

APROXIMAÇÃO DA QUESTÃO DA HISTORICIDADE À CLÍNICA FENOMENOLÓGICO – HERMENÊUTICA

O capítulo que conclui este trabalho trata de fazer uma analogia entre os trabalhos de Heidegger sobre a História do Ser e a historicidade pessoal, deslocando toda a discussão do pensamento tardio de Heidegger a respeito da mobilidade histórica do mundo para a dimensão da temporalidade do ser-aí humano. Essa relação analógica busca mostrar o vigor destes conceitos para se pensar o fazer clínico a partir do viés da historicidade do paciente, colocando o analista também num papel análogo àquele que Heidegger legou ao pensador no âmbito da historicidade do mundo. Nesse sentido, a distinção entre começo e início e a proposição de que início é aquilo que tem ressonância em todo espaço histórico até sua consumação; a ideia de que o movimento histórico não se dá por meio da vontade, mas pelo esgotamento do próprio espaço, dado que este sempre se depara com aquilo que abre a possibilidade para o “mais além”; o fato de que um lugar histórico tende a ofuscar seu caráter histórico; e que a tarefa do pensamento é marcada pelo cuidado com a tensão em relação ao que é sedimentado se revelam como horizontes expressivos para se pensar uma clínica pelo prisma hermenêutico histórico.

1. Sedimentação histórica e alteridade

Do mesmo modo que a história se sedimenta a partir de acontecimentos apropriadores que viabilizam a estabilidade do mundo, o homem também sedimenta seus modos de ser, seu si mesmo. Também do mesmo modo que uma medida histórica obscurece a própria visibilidade da medida que se descerra, o ser-aí humano, de modo impróprio, foge da sua indeterminação e

se tematiza cotidianamente como uma coisa entre coisas, como um ente dotado de propriedades, como um produto do mundo e, nesse sentido, não experimenta sua história como uma medida para ser, mas trata de si como produzido por determinadas condições dadas. De modo geral, as pessoas têm como justificar quem são, pois possuem uma narrativa que explica como chegaram onde estão e por que são como são. Porém, experimentar a si mesmo somente por este prisma revela uma lida peculiar com a história pessoal na qual o passado é tratado como o começo de algo que perdura no presente a partir dos limites previamente dados. É um passado que restringe então o presente e o futuro.

Esse modo de aprisionamento temporal remete a uma relação específica com a condição fundamental ontológica de ser um ente indeterminado e, por isso, originariamente livre. Nesse caso, a pessoa experimenta uma proximidade com sua condição originariamente instável, naquilo que Holzhey-Kunz chamou de uma escuta aguçada, e vive essa proximidade como ameaça. Numa tentativa de estabilizar o espaço existencial, aquele que sofre com sua condição, lança mão de um projeto de sentido rígido, que estabelece um si mesmo retesado numa identidade que se pretende inexpugnável. Disso resulta uma impossibilidade de se abrir criativamente para o futuro. Essa é uma descrição do modo de relação com o caráter ameaçador da existência que remete a um projeto neurótico. Como assinalado anteriormente, o outro modo de lidar com a escuta aguçada da indeterminação ontológica do existir é no sentido do recuo ante a tarefa de habitar o espaço existencial. Esse é o modo do projeto psicótico, marcado pela impossibilidade de reter um si mesmo

estável e, por isso, sem medida fática possível para o devir. Nos dois casos, podemos falar de um modo de estar estagnado historicamente no qual o futuro não consegue se abrir de um modo diverso do já sempre experimentado a cada vez. Safra descreve esta situação a partir da seguinte consideração:

Quando a possibilidade de a pessoa destinar-se fica comprometida, o devir humano se paralisa e surge uma forma de adoecimento. Nesta perspectiva podemos compreender as chamadas neuroses como estes fechamentos ou impedimentos na possibilidade do devir. No entanto esta é apenas uma faceta da questão do adoecimento. Outra faceta está relacionada às questões ontológicas do ser humano e da constituição do seu si mesmo. Neste caso o adoecimento ocorre quando a pessoa não encontra um lugar a partir do qual possa vir a se destinar, o que a joga para uma queda no não ser. Ela vive então as *angústias impensáveis* ou ansiedades psicóticas relacionadas a esta situação de não ter posição a partir da qual se destinar. (2006, p. 81, grifo do autor).

Na passagem mencionada, Safra trata de uma forma de olhar a doença pelo viés da historicidade. No caso, a doença é sempre uma estagnação histórica que impede que o futuro se abra como destinação, mas sempre como repetição da situação instalada. No adoecimento, a origem da história pessoal não pode ser vivenciada como início no qual o horizonte histórico se movimenta e que implica um destino. No caso do psicótico, a impossibilidade de destinar-se se dá pela posição existencial inconsistente e, no caso do neurótico, pela posição rígida justificada por uma narrativa produtora de si.

No modo mais comum de estagnação histórica (neurótico), o si mesmo se mantém assentado em uma narrativa de si que, assumida na totalidade,

encobre o caráter de que a cada vez que somos assumimos um compromisso com quem somos e respondemos por isso. Buscar causas que explicam uma situação existencial não exime a pessoa de responder por esse modo de ser. Desse modo, manter-se incessantemente no âmbito de apoiar-se em narrativas causalistas atua como uma forma de impedir que o si mesmo possa ser mais maleável, que se deixe tocar pelo mundo. Nessa situação, há um impedimento de deixar que outros acontecimentos biográficos ganhem relevância na história pessoal, abrindo espaço para instantes significativos como orientadores da historicidade. Abrir o presente como instante é um modo contrário ao de manter um compromisso com um projeto enrijecido que transforma todos os acontecimentos em uma sucessão de momentos incapazes de dar mobilidade a uma sedimentação prévia, pois são uma sequência interminável de “agoras” repetidos numa mesma medida.

A questão central em torno da possibilidade de mudança em relação a esse estado de coisas se dá, primeiramente, pelo fato de que a justificação de si não pode ser assumida na totalidade, pois isso seria o mesmo que se tornar de fato um ente presente à vista dotado de propriedades. Esse projeto de “tornar-se coisa” é sempre assumido em algum grau. Sartre tratou dessa questão no tema da má-fé.⁵⁹ A descrição da má-fé revela que, como má-fé, ela é uma fé, uma crença assumida da possibilidade de ser-em-si, do mesmo modo como os entes do interior do mundo presentes à vista o são. Essa fé é má, pois obscurece a condição existencial de que as determinações do mundo são sempre um empréstimo para um si mesmo derivado. Deriva-se daí que as

⁵⁹ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

determinações conquistadas não são propriedades, mas modos de ser a partir dos quais a existência se dá, pois esta é originariamente indeterminada. Nas palavras de Sartre: “o ser é o que não é e não é o que é” (1997, p. 116). Ou seja, o meu ser originário só pode se dar como aquilo que estou sendo, ao mesmo tempo em que aquilo que estou sendo não corresponde radicalmente ao meu ser originário. Esta é justamente a dimensão ontológica que a má-fé busca suprimir, pois a existência está em uma situação que dela precisa fugir. “Na má-fé, não há mentira cínica nem o sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir. Fugir do que se é” (Idem, p. 118). Mas como se pode fugir do que não se pode fugir? Essa fuga se dá por meio do obscurecimento do caráter de compromisso que há em todo modo de ser e no lugar disso são colocadas as condições das quais não pôde fugir que o produziram assim como é.

Considerando a impossibilidade de ser radicalmente no modo da coisa, do ente intramundano, abre-se um espaço para que a liberdade originária sempre se mantenha como possibilidade da rearticulação histórica. Isso porque mesmo a própria narrativa justificadora de si não consegue ser suficientemente consistente para sustentar a pretensão de explicar quem se é. Não porque ela não é elaborada o bastante, mas porque a verdade de si não cabe em uma narrativa. Ao mesmo tempo, as condições identitárias que sustentariam um si mesmo não se ajustam totalmente na história pessoal. Desse modo, a pessoa não consegue nunca totalizar seu ser numa narrativa histórica qualquer.

Essa questão poderia levar alguém a pensar, então, que, no âmbito clínico, caberia ao terapeuta simplesmente mostrar o quanto a história que o paciente conta sobre si mesmo é encurtadora e que apresenta muitas inconsistências. A tese aqui proposta defende justamente o contrário, a saber, que hospitalidade dada pelo analista para a história do paciente é onde reside o gesto terapêutico inicial. Desse modo, o analista abre espaço para que o outro possa ser tal como é, viabilizando que o paciente possa, ele mesmo, lidar com suas inconsistências.

2. Sobre o lugar do terapeuta

Ao pensar o cuidado em relação ao outro, colocando essa questão no registro ôntico-científico de um fazer prático de uma terapêutica clínica, estaremos sempre lidando com uma história de vida que se revela a cada gesto do paciente e que configura de modo característico a sua existência. De certa forma, a pessoa a nossa frente se encontra em uma sedimentação específica de uma história possível. Ela está experimentando um espaço existencial marcado por certa estabilidade histórica. Nesse sentido, é muito direta a transposição daquilo que foi discutido até agora para o âmbito clínico, pensando esse lugar como um espaço de quebra das sedimentações. Seguindo essa ideia, pode-se afirmar que a clínica é, por excelência, um lugar de desconstrução de si, que abre a possibilidade de rearticulação da história pessoal.

No entanto, seria apressado pensar que o terapeuta simplesmente revelaria a inconsistência última das sedimentações do paciente de maneira direta, pois dessa forma ele estaria simplesmente experimentando a questão do paciente pela lente da sua ambição pessoal. Nesse caso, a clínica ficaria marcada pela tirania do terapeuta caracterizada pelo seu anseio em ser um agente ativo da rearticulação histórica do outro. O paciente jamais poderia se apropriar do espaço terapêutico, pois este se abriria unicamente como refratário. Diante disso, é proposto um entendimento do espaço clínico como um espaço para o paciente poder experimentar radicalmente seu modo de ser. Para tanto, é necessário pensar num espaço que faça jus a esse requerimento.

O que caracterizaria, então, um lugar que viabilizaria a alguém, na medida da sua possibilidade, se colocar de maneira livre? Considerando que estamos tratando de um lugar no qual a pessoa se expõe, imediatamente vem à tona a necessidade de que a pessoa que se expõe não se sinta ameaçada na exposição de si para o olhar do outro. Essa ameaça, em primeiro plano, se direciona para o olhar do outro no sentido do julgamento. Só é possível de se expor de maneira livre na medida em que o medo do julgamento do outro não oprime o aparecimento de algo. Portanto, um lugar com a qualidade de ser terapêutico tem o caráter não judicativo, dado que requer do paciente que se exponha.

Um outro impedimento possível vai em direção à ameaça de, no expor-se para o outro, não lhe ser dada a devida atenção ou que não haja espaço suficiente para expor seu modo de ser. Na medida em que a clínica requer do paciente que ele se exponha, isso solicita do analista uma dedicação

consoante ao requerimento colocado para o analisando. Nisso consiste a abertura do espaço para que o outro seja quem ele é. Ou seja, o centro da cena é ocupado pelo paciente e as convicções pessoais do terapeuta ficam fora do espaço em favor do seu par. Essa temática foi apresentada anteriormente na descrição de Boss acerca do *Êros* psicoterápico, como uma dedicação estabelecida por abnegação, disciplina e respeito a partir da qual a terapia pode acontecer “quase que sem querer”.⁶⁰ Essa dedicação ao outro marca o movimento terapêutico por meio da disponibilidade para dar hospitalidade para a história daquele que se expõe. A hospitalidade é, dessa forma, a oferta do terapeuta para que o paciente traga sua história da maneira como ele a vive. Ao mesmo tempo, quando o paciente coloca sua história, convida o analista a participar dela.

Com o termo história, não é referida aqui a ideia de que o paciente relate, de maneira pragmática, os acontecimentos pontuais de seu passado cronológico (claro que isso pode acontecer e frequentemente acontece), mas ao fato de que, em cada gesto, a historicidade pessoal se faz viva. Há sempre uma remissão ao futuro e ao passado em todo e qualquer comportamento. Segundo Safra (2006, p. 148):

Insisto na dimensão da historicidade: não é possível compreender a profundidade de determinada fala sem ter acesso à maneira como a pessoa está constituída na sua história. Qualquer que seja a frase, ela não pode nunca ser compreendida como um fenômeno pontual. Ela é uma pororoca histórica. (grifo do autor)

⁶⁰ Cf. Capítulo III, tópico 2, subtópico 2.3.

A proposição colocada por Safrin sobre a impossibilidade de compreensão de uma frase fora da sua constituição histórica mostra claramente um gesto hermenêutico de conhecimento. Dilthey, ao formular seu método compreensivo, indicou a necessidade de reconduzir o fenômeno em direção ao seu horizonte de mostraço como método de acesso mais rigoroso ao mesmo.⁶¹ No contexto clínico, a reconstrução do horizonte no qual um comportamento se dá, solicita do terapeuta uma aproximação com a historicidade do paciente. O modo de acesso àquilo que é trazido pelo analisando é, desse modo, hermenêutico, pois visa restituir o sentido histórico do fenômeno. Esse sentido histórico não é um registro puramente ôntico, mas traz consigo, ao mesmo tempo, o modo do paciente se relacionar com sua dimensão ontológica.

Aquilo que caracteriza, então, uma clínica fenomenológico-hermenêutica é a atenção para o registro histórico-ontológico dos fenômenos clínicos. Dito de outro modo, a escuta terapêutica, nesse âmbito, é uma escuta da fala do paciente na sua direção mundana (ôntica) e no registro da sua relação com seu ser (ontológica). Nos dois casos, se coloca a dimensão da historicidade, pois aproxima o modo como o paciente vive sua história como sucessão de fatos do modo como se dá sua relação com o fundamento nulo si e o caráter finito da existência. Essa dupla escuta coloca o analista em posição

⁶¹ Cf. DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

de compreender o dilema fundamental do paciente, seus impasses e seus perigos.

Retornando ao pensamento de Heidegger, quando este discute o problema do mundo técnico e a possibilidade de liberdade histórica frente ao dilema contemporâneo, ele conclui sua célebre conferência sobre a técnica com a seguinte afirmação: “Quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva (...)” (Heidegger, 2008, p. 38).

É proposto aqui uma atenção que reserva um espaço para se tornar apropriável pela questão em jogo. É preciso se avizinhar de algo para que possamos experimentar no interior desse algo seu próprio esgotamento.

Utilizando a história do ser como medida para o ser-aí relacionar-se consigo próprio, isso pressupõe, então, que acompanhar uma história pessoal é poder avizinhar-se dela. Isto requer uma disponibilidade para aproximar-se do outro. Como então podemos pensar de maneira prática esse avizinhamento no interior da clínica?

Em primeiro lugar, é necessário pensar sobre o termo *avizinhar*. Esse termo traz consigo ainda uma relação com fronteiras, com uma proximidade demarcada por uma distância. Talvez, avizinhar seja algo que acontece em um primeiro momento da relação terapêutica. Enquanto escuto, vou me avizinhando da questão do paciente, até um momento em que sou solicitado por algo a mais. Essa é uma solicitação de proximidade, que requer do terapeuta uma abertura para ressoar em si aquilo que se apresenta, fugindo

de uma tendência racionalista onde se busca apenas procurar por aquilo que a fala do outro representa. Nesse ponto, poder se aproximar do outro significa poder experimentar a questão do outro em diferentes registros para além do representativo-racional. É um modo de disponibilidade sensível para aquilo que é apresentado pelo paciente, não apenas representado. Essa sensibilidade remete a algo que acontece na própria experiência corpórea do terapeuta. Gilberto Safra faz a distinção entre o representativo e o apresentativo, argumentando que o apresentativo se refere a uma dimensão não-verbal. Nesse sentido, pensando a partir da dimensão simbólica, um símbolo apresentativo se dá, por exemplo, numa obra de arte, pois ela não é verbal, mas propicia uma experiência. Nas palavras do autor:

Enquanto a representação e o discurso estão vinculados ao pensamento lógico, os símbolos apresentativos estão dirigidos à sensibilidade. Por isso podemos dizer que frente aos símbolos apresentativos tem-se uma experiência estética. Isto é, frente a esta modalidade simbólica, há uma experiência que acontece na corporeidade. A sensibilidade da pessoa que contempla uma obra é afetada de tal modo que ela concebe uma maneira de estar no mundo e contemplar a existência. É um saber que surge não por um pensamento lógico ou verbal. Trata-se de um acesso por meio da corporeidade. Nesse sentido, a matriz fundamental do símbolo apresentativos é o *corpo*. (Safra, 2006, p. 43, grifo do autor).

Para acessar a dimensão apresentativa daquilo que se mostra, no campo clínico, é necessário assumir a disponibilidade para *ser um corpo* ali, com o outro, escapando da nossa tendência histórica da supressão da corporeidade em favor da ideia de mente. A noção de que a comunicação acontece em

diferentes registros não é nova. Aristóteles, ao discutir a retórica, propõe que o ouvinte é atingido pelo discurso nos registros do *logos*, do *pathos* e do *ethos*.⁶² Gilberto Safra, então, segue o caminho de Aristóteles e, a partir da sua experiência clínica, coloca um desdobramento ainda mais específico sobre estes registros descrevendo-os como afetivo, empático, estético e discursivo.⁶³ Essa descrição propõe as dimensões nas quais o analista é afetado, expostas aqui em quatro itens: 1) A posição afetiva para onde a fala do paciente move o terapeuta; 2) A disponibilidade para acolher em si mesmo, empaticamente, o caminho corpóreo das experiências relatadas; 3) A organização estética que se mostra no ritmo, na espacialidade, no movimento do outro; e 4-) A função representativa e argumentativa do discurso. Esses movimentos acontecem concomitantemente, com uma coerência entre si, por vezes com maior acento em um desses campos. A intenção de separar essas dimensões é a de organizar a atenção do terapeuta para a questão do paciente, de modo a possibilitar o reconhecimento da singularidade daquilo que é colocado pelo paciente.

A organização da atenção terapêutica acima colocada permite que venha à luz o dilema existencial do paciente, o modo como este é visitado pela verdade da sua condição fundamental e o impasse no qual ele está colocado, pois o sofrimento remete a uma lida particular com a dimensão ontológica de estar em jogo e ter de ser. Desse modo, uma clínica que se caracteriza como fenomenológico-hermenêutica não pode ir de encontro à tendência tradicional

⁶² Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2011.

⁶³ Cf. SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica da situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Edições Sobornost, 2006. p. 135-136.

de supressão do sofrimento. Isso por dois motivos primordiais: em primeiro lugar, porque o sofrimento é um lugar privilegiado a partir do qual uma pessoa pode entrar em contato com seu modo de ser particular, com o modo como ela se organiza como resposta à questão da existência. Nesse sentido, a clínica é um modo de olhar através do sofrimento em direção à singularidade de um modo de ser. Ao trazer à tona o impasse existencial, abre-se a possibilidade de o paciente poder compreender onde se situa, seu lugar existencial. Isso ainda não é suficiente para uma articulação de si, mas abre caminho, pois a clareza em relação ao espaço onde alguém se encontra aproxima da possibilidade de poder se apropriar desse espaço de maneira mais livre e criativa. O segundo ponto relativo ao sofrimento se refere ao fato de que sofrer é uma possibilidade existencial e, nesse sentido, é legítima. Tradicionalmente, o sofrimento é entendido como um modo de ser deficitário, no qual a pessoa estaria em desacordo consigo. De maneira geral, quando alguém procura entrar em um processo clínico, está orientado por essa concepção e, nesse sentido, espera que o terapeuta o ajude a não sofrer. Isso não poderia ser mais justo e coerente, porém, esta solicitação é algo que o analista não tem condições de realizar às últimas consequências. Uma terapia que fosse norteadada desse modo acabaria por ser um espaço de tamponamento incessante dos lugares de aparecimento do sofrimento e seria marcada por superficialidade, pois jamais poderia se dirigir ao ponto de gênese desse sofrimento. Essa não é uma indicação para que se deixe o paciente abandonado às voltas com seu sofrer. Em diversos casos, é necessário agir na direção de aliviar esse sofrer, pois certas formas de sofrimento são altamente corrosivas, como se pode perceber em transtornos graves, por exemplo. Nesses

casos, a possibilidade de aliviar o sofrimento por meio da medicação de modo a devolver o paciente para um lugar minimamente mais estável a partir do qual se possa trabalhar clinicamente é um grande aliado. De todo modo, o ponto aqui é que se dê um estatuto legítimo ao sofrimento. Isso equivale a pensar uma clínica que possibilite a alguém poder experimentar essa possibilidade de ser e dar um lugar para ela para além de uma maneira errônea de estar no mundo.

O modo de fazer clínico aqui postulado acontece no sentido de dar hospitalidade ao sofrimento, ao impasse existencial, se mantendo atento às dimensões mais específicas do mesmo, por meio de uma postura condizente, conforme descrito mais acima, de modo que o paciente possa experimentar, junto ao terapeuta, o modo como sua questão se coloca. A hospitalidade dá lugar para o paciente, torna seu modo de ser reconhecível para si e abre a possibilidade para que esse modo seja autenticamente seu.

Outra questão a ser colocada é o lugar do terapeuta que, como existente, também traz consigo sua própria questão, seus dilemas. Aqui, é considerado que sua existência particular, que é ao mesmo tempo também uma pergunta existencial, é fundamentalmente o lugar a partir do qual ele pode experimentar a questão do outro, até mesmo porque aquilo que revela seu próprio dilema não consegue jamais ser suprimido às últimas consequências do espaço clínico. É importante um trabalho para que a concreção ôntica da sua questão não ocupe o centro da cena, mas, no limite, é sempre a partir dela que o terapeuta pode experimentar algo do outro e, nesse sentido, deve ser integrada ao espaço, não no modo de uma ambição pessoal, mas como

lugar comum de compartilhamento de uma mesma questão ontológica fundamental. Justamente o fato de o terapeuta compartilhar da condição humana com o paciente é que abre espaço para que ele possa ouvir a dimensão ontológica do outro. Conforme a relação entre as partes vai se tornando mais estreita, se abre um espaço para o diálogo entre duas questões existenciais. Gilberto Safra resume o que foi tratado até aqui, partindo dos diferentes registros da comunicação até o tema da questão pessoal, nos seguintes termos:

(...) a questão que o analisando traz a seu analista o posiciona em um modo através do qual este é afetado por estes diferentes registros. O analista, por sua vez, se coloca frente a eles a partir de sua questão pessoal. Será fundamental a possibilidade do analista viver esta experiência de maneira dialógica com seu analisando. Desse modo haverá a possibilidade de que a questão do paciente dialogue com a questão do analista, sem que este último imponha suas características ao primeiro (Idem, p. 138).

Essa situação coloca o terapeuta de maneira plena ao lado do paciente, devolvendo a ele uma posição de humildade em relação ao outro. Essa posição já foi mencionada anteriormente nas indicações de Binswanger e Boss sobre a psicoterapia.⁶⁴ Também outros autores de outras perspectivas teóricas já trataram do tema, como Irwin D. Yalom (2006, p. 25), que descreveu o papel do terapeuta em relação ao paciente como um companheiro de viagem. A conexão entre aquilo que o paciente traz e a vida do terapeuta está sempre se

⁶⁴ Cf. Capítulo III, tópico 2, subtópicos 2 e 3.

dando no encontro. Também Jung, ao discutir os conceitos de persona e sombra, comentou a importância de o diálogo clínico acontecer em diversos níveis, incluindo o caráter terapêutico do encontro para o próprio analista.⁶⁵ Abre-se assim um espaço para o terapeuta se deixar afetar. Não há meio de estar junto a algo que não seja ser tocado por este algo, como bem Heidegger descreveu no § 12 de *Ser e tempo* (2009a, p. 76). Cito mais uma vez Safrá de modo a trazer mais densidade para o tema:

Em nosso vértice de trabalho, para que o analista compreenda seu analisando, terá que tornar seu, no seu espaço potencial, aquilo que o paciente diz ou apresenta. O analista, neste caso, se coloca em uma disponibilidade tal que, naquele momento, a dor ou a experiência do analisando tornam-se parte de sua realidade, vivida no registro da transicionalidade. Enquanto o analista não tornar sua a experiência do analisando, ou seja, enquanto não puder ver a relação que esta pessoa traz com sua própria vida, só terá uma compreensão decorrente de um processo de objetificação do paciente. (Safrá, 2006, p. 142-143).

Esse movimento dialógico entre as questões fundamentais do analista e do analisando viabiliza um adensamento da relação terapêutica no qual é possível que o par consiga falar a partir de uma mesma linguagem e possa se reconhecer um na fala do outro. É no interior dessa linguagem onde se tem o solo mais propício para virem à tona as palavras que guardam a experiência fecunda do mistério da dimensão ontológica do existir. Essas palavras apontam para o mais além, para o não apenas isso. Trazem consigo uma

⁶⁵ Cf. JUNG, C. G. *A prática da psicoterapia*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

dimensão do sagrado. É importante o terapeuta poder zelar por este espaço que projeta a dimensão de continuidade histórica, como proposto por Heidegger na fase tardia de seu pensamento.⁶⁶ Isso leva ao entendimento que, nesse ponto, a atuação do analista é mais fundamental. Não é um movimento ativo que intervêm naquilo que se dá, mas um modo de estar com o paciente que busca não alijar o sofrimento da existência do outro. Ao contrário, é um movimento que resguarda o espaço para aquilo que se anuncia no sofrimento. Nesse sentido, sua atuação vai de encontro à figura de guardião da verdade do paciente.

3. Outra historicidade possível

Até o presente momento, foi discutido o sofrimento na sua dimensão ontológica como uma visita da verdade fundamental da condição humana, que quebra a dinâmica cotidiana. Segundo Heidegger, essa verdade é aquilo do que o ser-aí, de início e na maioria das vezes, já sempre fugiu em direção ao impessoal.⁶⁷ Nesse sentido, o modo de ser no impessoal é um ser-na-não-verdade. A possibilidade de quebra com o modo da fuga se dá no despertar da tonalidade afetiva fundamental da angústia, que abre espaço para uma apropriação da existência como um ser-na-verdade.⁶⁸ Já foi previamente colocada a necessidade de pensar os modos de ser intermediários entre esses dois eixos fundamentais, para além daquilo que foi proposto por Heidegger como forma de apreender a pluralidade das manifestações existenciais e desse

⁶⁶ Cf. Capítulo I, tópico 1, subtópico 1.1.

⁶⁷ Cf. Capítulo I, tópico 2, subtópico 2.1.

⁶⁸ Cf. Capítulo I, tópico 2, subtópico 2.5.

modo fazer frente às questões que se colocam no espaço clínico.⁶⁹ Nesse ponto, Holzhey-Kunz propõe um terceiro modo de ser que se refere à possibilidade de experimentar o anúncio da verdade de modo totalmente despreparado e, assim, ser ameaçado por ela.⁷⁰ Também Safra trata dessa pluralidade de modo mais livre, ao distinguir três modos de estar no mundo. São os modos bidimensional, tridimensional e abismal.⁷¹ O ponto dessa distinção se refere a pensar a clínica nos modos de atuação do terapeuta condizentes com tais modos de ser. Safra propõe que cada um desses modos instaura uma exigência diversa ao analista:

Quando se está frente a uma pessoa tridimensional, o que será importante na clínica é ajudá-la a poder transitar na vida, a alcançar a transicionalidade, para que essa possibilidade venha a ser integrada a seu modo de ser. Quanto aos bidimensionais, sem dúvida precisamos ajuda-los a experimentar uma relação mais significativa que lhes dê a descoberta da interioridade. Os abismais são vozes que profetizam no deserto e esperam que a escuta atenta reconheça o “para além” que fala por meio de suas vozes. O analista é aqui a humanidade que acolhe a beleza terrível do inédito. (Safra, 2006, p. 60)

De um modo mais geral, o autor se refere à necessidade das pessoas muito transparentes à verdade (abismais) de serem testemunhadas em sua existência e, dessa forma, ter legitimada sua experiência no encontro com o outro, de modo que possa se apropriar dela; de se colocar de modo a

⁶⁹ Cf. Capítulo III, tópico 1, subtópico 1.2.

⁷⁰ Idem.

⁷¹ Cf. Capítulo III, tópico 1, subtópico 1.3.

possibilitar que os tridimensionais consigam promover mobilidade histórica por meio da integração da sua dimensão ontológica que se faz presente; de abrir o espaço para que os bidimensionais se relacionem consigo de maneira mais profunda, na medida em que a fuga insistente da condição humana pode também ser vivida como um modo de sofrimento.

De todo modo, nas três situações está presente a possibilidade de articulação frente a certa estagnação existencial. Nesse ponto, o analista é aquele que promove o espaço que abriga estes modos de ser. Ao colocar esses requerimentos de cada uma dessas posições ao terapeuta, deve-se tomar cuidado para que não pareça que o trabalho terapêutico empurra a pessoa para uma apropriação de si. Ao contrário, ele é um trabalho que exige muita paciência. Não é o analista quem destrói as sedimentações do paciente, mas é a verdade que pode esboroar tais construções. A hospitalidade do analista para existência daquele que se põe diante dele no modo como é, pode vir a tornar o encontro do paciente com a verdade menos ameaçador, pois tal disponibilidade terapêutica permite que o paciente possa experimentar sua dimensão negativa de maneira compartilhada. Na medida em que o paciente conquista na clínica um espaço que abrigue sua verdade, se abre a possibilidade de apropriação dessa verdade.

Aqui também é considerado um duplo movimento na clínica, pois, por uma lado, se abre o espaço para que o outro seja do modo como é, e o analista é aquele que acompanha de modo pleno a história do outro; ao mesmo tempo, é no interior dessa história, no cerne de sua questão, que há o espaço para a confrontação com essa medida. A confrontação aqui deve ser entendida do

modo como foi colocada anteriormente, não como litígio, mas como um espaço em meio ao qual aquilo que está em jogo possa vir a manifestar-se tal como é.⁷² Ao tratar da medida epocal do mundo por meio do conceito de acontecimento apropriador, Heidegger atentou para o fato de que uma medida histórica obscurece a si mesma como medida histórica da verdade e se pretende como verdade última.⁷³ Essa situação também guarda uma analogia existencial com a medida da historicidade pessoal. Uma pessoa que tem uma lida com sua historicidade na qual ela se vê como produzida por condições passadas, também enevoa o fato de que essa é apenas uma forma de lida possível para consigo e coloca essa medida como a verdade absoluta sobre si. Porém, essa mesma narrativa não consegue totalizar a apreensão do si mesmo e traz sempre consigo um espaço potencial impenetrável pela medida vigente. Esse espaço é aquele pelo qual o terapeuta zela. Não porque ele joga o paciente contra si mesmo na inconsistência da sua explicação sobre si, mas porque ele sustenta esse espaço no qual o analisando pode deixar vir à tona a singularidade dos elementos tensionados pela verdade da sua condição existencial que é fundada num espaço nulo e misterioso. A atuação do terapeuta não é marcada por um fazer ativo, mas por uma ação do modo de uma inação. Heidegger trata de uma ação desse modo como ternura, pois ela se dá puramente pela essência filosofante do ser-aí.⁷⁴

Assim como Heidegger propõe a tarefa do pensamento como a guarda do espaço sagrado e misterioso, é aqui considerado que o mesmo se aplica no

⁷² Cf. Capítulo II, tópico 1, subtópico 1.1.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibidem.

âmbito clínico, trazendo uma similaridade direta entre a tarefa do pensador e a do analista. Desse modo, o fazer clínico passa por estar junto ao paciente zelando pelo espaço da articulação possível, não pela própria articulação. A ideia de serenidade (*Gelassenheit*)⁷⁵, como proposta por Heidegger, resume essa situação, pois fala de uma atitude serena em relação às coisas, de poder se deixar captar por elas, mantendo desperta a reflexão em relação às mesmas. É poder estar no interior de uma medida histórica sem se deixar absorver cegamente pela própria medida. Nisso consiste a exigência de um *sim* e um *não* simultâneos. Essa atitude, colocada na clínica, explicita um modo de entrar radicalmente em uma história pessoal específica, resguardando o fato de que tal história não esgota a natureza da pessoa. É estar sempre desperto para o mais além, para o mistério que nunca é suprimido radicalmente em cada momento.

A tarefa do terapeuta como aquele que guarda o espaço de tensão com a medida histórica do paciente é o ofício de zelar pela possibilidade do paciente se tornar disponível para sua condição fundamental. A disponibilidade do paciente para ouvir a verdade de si possibilita uma outra lida com sua historicidade particular, colocando esta em mobilidade por meio de um processo de ressignificação. Ao compreendermos que aquele que sofre por sua condição se encontra em certo modo de estagnação histórica, a possibilidade de afeiçoar-se à sua negatividade estrutural ganha o estatuto da possibilidade de abrir uma continuidade histórica. Porém, quando falamos de continuidade histórica, não estamos apenas pensando numa possibilidade de

⁷⁵ Cf. Capítulo II, tópico 1, subtópico 1.2.

ressignificação qualquer. Substituir simplesmente um contexto por outro não muda nada no modo de relação da pessoa com sua história pessoal em termos existenciais. Uma mudança significativa só é possível por meio de um modo diverso de estar na sua história. O que está em jogo aqui não é o “que” da história, mas o “como” da relação com a história. De modo geral, uma pessoa experimenta o passado de maneira encurtada, como aquilo que produziu quem ela é. Nesse sentido, se aproxima da descrição de Heidegger sobre a historiologia, pois é apenas uma lida com os fatos passados que justificam quem a pessoa é na sua medida do presente. Neste ponto, há também um bloqueio do futuro, pois a pessoa está amarrada a um espaço histórico que a produziu, quase que à sua revelia. Esse passado restringe o presente e as possibilidades futuras, pois as colocam dentro dos limites produzidos. Não há lugar para uma outra possibilidade. Uma ressignificação que não altera a relação com a história é somente um modo de viver sua história por um outro viés, a partir de um mesmo congelamento existencial. Nesse caso, não há apropriação da historicidade.

Por outro lado, na medida em que somos marcados por uma liberdade originária, isso revela que não somos a nada impelidos, ou seja, a possibilidade de mudança pertence àquilo que é fundamental à existência. Nesse sentido, a dimensão misteriosa da existência demarca uma estrangeiridade constitutiva e aponta para nossa história como um caminho no qual nos abrigamos em alguns lugares, mas que está sempre no processo de ser percorrido, de ser levado adiante. Ou seja, não há aqui uma pretensão de estabilização última do espaço existencial, mas uma disponibilidade para

o devir. Desse modo, uma apropriação da história pessoal é também um afeiçoamento em relação à condição abismal da existência. Essa apropriação exige certa confiança no processo do existir, esvaziando a necessidade de se abrigar em algum lugar pretensamente impenetrável.

Poder integrar a dimensão ontológica à experiência abre, então, uma vida diversa com o devir histórico. O passado pode ser vivido de outro modo como início, como um lugar a partir do qual a vida acontece. Os caminhos tortuosos, os erros e as crises ganham lugar fecundo no presente, demarcando o espaço percorrido até então. “O passado não é um saco de pedras que carrego por aí, mas é algo que está vivo enquanto meu potencial” (Critchley/Schürmann, 2016, p. 180). Nesse sentido, há uma inflexão na temporalização na qual a relação com a origem coloca as condições herdadas como o espaço no qual o si mesmo se abre na sua singularidade de maneira criativa, por meio de um projeto de sentido que, ao incluir a condição negativa fundamental no seu projetar-se, antecipa o futuro como uma destinação na qual a finitude é possível. A finitude possível é uma liberdade para a morte, no sentido que abre um horizonte histórico no qual a morte tem um sentido para além da ameaça da qual se deve fugir e dominar, tal qual o personagem Ivan Ilitch, de Tólstoi, mas que ela, trazida para o instante, dá vigor à vida.⁷⁶ Desse modo, a liberdade para a historicidade abre um outro início e um outro fim em ressonância com este.

⁷⁶ Cf. TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

No limite, a clínica visa a possibilidade de uma atitude criadora de si, pois a possibilidade de afeiçoar-se à condição existencial promove uma modulação no modo de ser que devolve à pessoa seu caráter singular e incomparável, livre para sua existência. Desse modo, a singularidade carrega uma dimensão solitária. Isso fica claro quando Nietzsche acentua a solidão daquele que não se protege no rebanho como índice de constituição da singularidade:

Queres ir para a solidão meu irmão? Queres buscar o caminho para ti mesmo? Detém-te um pouco mais e me escuta.

“Quem busca o isolamento facilmente se perde. Todo isolamento é culpa”: Assim fala o rebanho. E durante muito tempo pertenceste ao rebanho. (2011, p. 60-61).

É inegável que a singularidade carrega uma dimensão solitária, porém, nesse caso, não é uma solidão no sentido de um isolamento, tal como Nietzsche parece professar. A singularidade é um modo de se apropriar da solidão última da condição ontológica e, dessa forma, estar em meio aos outros de modo próprio, não por meio da fuga para o todos nós do impessoal.

De todo modo, o impessoal já foi aqui tratado em diversas oportunidades não como o eixo, o espaço único da fuga de si, mas como o lugar a partir do qual a existência é possível. Desse modo, ele abre o eixo próprio-impróprio em todas as suas possibilidades, desde a fuga radical para o “interior do rebanho” ou a tentativa de tornar-se coisa, como Sartre descreveu no modo da má-fé, até a apropriação de si. O que a clínica aqui proposta almeja é criar condições

para que se possa aproximar da verdade existencial na medida da disponibilidade pessoal de cada um, aproximando o gesto criativo. Cabral descreve uma possibilidade clínica similar a esta quando propõe uma terapêutica que deve se afastar do caráter pastoral em direção a viabilizar a arte de si. Sobre esta clínica ele coloca:

(...) mesmo que ela possa ser pensada sobretudo por meio de conceitos de ordem existencial, ela se estabelece no âmbito do acontecimento e não da previsibilidade técnica. Palavras, gestos, “vivências”, textos – tudo que pode se dar no interior da terapia só tem sentido em relação à performatividade da existência diretamente envolvida. Seu caráter não moral, não normativo e não confessional exige que a clínica também seja pensada artisticamente. Trata-se da arte de possibilitar a arte de si mesmo. (2018, p. 156).

Estamos então falando de uma clínica que visa a liberar o outro para si mesmo de maneira criativa, o que é uma forma de liberar a historicidade para seu devir. Pensar uma clínica liberadora, remete ao parágrafo 26 de *Ser e tempo*, que discute duas possibilidades de ser-com. Uma possibilidade é a *preocupação substitutiva* (ou dominadora), na qual se toma o lugar do outro na ocupação, decidindo com quais entes e em virtude de que o outro deve se ocupar; e a outra é a *preocupação liberadora* (ou antecipadora), que devolve ao outro o caráter de cuidado que lhe é constitutivo (2009a, p. 142). Esses termos foram amplamente discutidos no interior da Daseinsanálise e, de certa forma, se colocam como paradigma inicial do modo de estar com o outro na situação clínica. Segundo Dastur/Cabestan:

É na preocupação antecipadora, que consiste em deixar o outro ser o outro, isto é, em o deixar desenvolver por si mesmo seu próprio poder-ser, que Heidegger vê a forma de cuidado mais elevada de relação com o outro. Isso, pois, se a doença em geral – e a doença mental em particular – consiste essencialmente na perturbação do equilíbrio existencial e da liberdade, é preciso, na relação terapêutica no sentido próprio, colocar em curso uma modalidade de relação que pavimente o caminho até a liberdade que deve ser recuperada pelo doente. É, portanto, como testemunha de sua própria liberdade que o médico pode trazer o outro, o doente, à sua; isso no que ele se comporta não apenas como profissional, mas também, ao mesmo tempo como um ser humano. (2015, p. 253).

É colocado aqui o modo da preocupação antecipadora como o modo de se estar com o outro originário da clínica. Isso vai claramente ao encontro a toda exposição feita até aqui. Porém, é necessário guardar certo lugar para o tipo de cuidado substitutivo que, por vezes, se mostra necessário e, por isso, não pode ser considerado como um modo equivocado de estar com o outro. Isso aparece sobretudo nas situações cotidianas, claramente mais óbvias neste sentido, como, por exemplo, no cuidar de uma criança. Na situação clínica, a preocupação substitutiva por vezes tem lugar. Seja no caso de um transtorno grave no qual, no aparecimento de sintomas, como, por exemplo, delírios paranoicos, o paciente é aconselhado a consultar-se com um psiquiatra, seja no caso de uma situação limite na qual o analista acaba por dar indicações do que o outro deve fazer, ou utilizando técnicas dessensibilizadoras, ou ainda ajudando a resolver uma questão urgente, por

exemplo. O que não se pode perder de vista é qual o sentido próprio do cuidado com outrem, pois o horizonte último é sempre a liberação do outro para sua condição existencial.

Desse modo, se impõe a necessidade de se manter atento àquilo que está em jogo no cuidado substitutivo, pois, se esse se coloca em favor da demanda do paciente de supressão do sofrimento (guardados os casos mencionados), ele pode levar a uma manutenção da estagnação existencial do paciente. Não se pode produzir a mudança no outro, mas se pode impedir a transformação existencial de acontecer, ao se obscurecer o espaço negativo, o espaço refratário às narrativas sedimentadas justificadoras de um modo de ser (toda sedimentação obscurece seu caráter de escolha, por mais que isso seja impossível às últimas consequências). É esse perigo que se coloca em questão. Ele permeia a psicologia como um todo, pois, num mundo onde o sofrimento parece dever ser evitado a qualquer custo, um sem número de terapias que se comprometem com a eliminação do sofrimento proliferam, sem levar em conta que o sofrimento, além de ser um lugar privilegiado para que alguém entre em contato consigo, também é um motor da mobilidade temporal de alguém, pois revela uma crise com uma sedimentação que já não se sustenta como antes.

Desse modo, o espaço clínico se mostra como um espaço de certa dissonância também com a medida da época. Não só porque a medida técnico-científica pode pressionar o analista a agir nesta direção, mas também porque o paciente sofre a partir da medida do mundo histórico. Ele é absorvido, muitas vezes de maneira pouco reflexiva nas exigências do mundo e sofre em

relação a elas, sem conseguir preservar uma medida particular e minimamente criativa de transitar em meio a essas solicitações. Nesse sentido, o espaço clínico é marcado por uma temporalidade própria, diversa da temporalidade do mundo. O mundo cotidiano propõe uma sequência de momentos, de agoras, que vão se sobrepondo uns aos outros na ritmicidade da cotidianidade mediana. O espaço clínico preserva a possibilidade do instante criativo, abrindo espaço para que algo se dê de maneira vigorosa, como um acontecimento capaz de se manter como esteio de uma outra possibilidade de si, na medida em que “o homem histórico tem uma essência sempre capaz da ação de iniciar.” (Heidegger, 2007b, p. 21).

Conclusões

Tendo como ponto de partida a situação clínica, o presente trabalho se colocou como exigência a articulação de conceitos filosóficos que aparecem em meio às concreções dos contextos terapêuticos. O eixo de base em que a tese se assentou foi a questão da temporalidade do existir na sua realização como historicidade da condição humana.

O tema da historicidade se mostra na fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger de duas maneiras distintas, referentes aos dois momentos fundamentais de seu pensamento. Na primeira fase, período do projeto da ontologia fundamental, o tempo é trabalhado como horizonte de realização do ser do ser-aí e do ser enquanto tal. No que tange à pesquisa aqui presente, a temporalidade do existir como historicidade é aquilo que se mostra como mais

fundamental da condição existencial. Desse modo, é possível apreender o modo como o ser do homem, na sua dinâmica existencial de ser-aí, se relaciona com as aberturas temporais.

De início e na maioria das vezes, o ser-aí já sempre se colocou no modo da fuga da sua dimensão ontológica mais própria, da sua indeterminação originária, em direção às determinações já sempre fornecidas derivadamente pelo mundo histórico no qual a existência se dá. Dessa forma, o ser-aí se abriga no impessoal, esquivando-se da sua verdade fundamental, qual seja, de que ele é um ente indeterminado originariamente, o qual em cada comportamento está sempre em jogo o seu ser. Nesse sentido, também se furta da sua tarefa de ter-de-ser e da sua responsabilidade existencial, transferindo a tutela de si para o mundo. Jogado no mundo, o ser-aí precisa realizar a cada vez o seu ser por meio de sentidos e significados que fornecem o esteio para sua existência, demarcando o horizonte de realização de seus comportamentos mais diversos.

A partir desse horizonte, a existência realiza o seu ser projetando os sentidos e significados do mundo para o futuro, abrindo a situação em que exercerá suas possibilidades, por meio de uma relação específica com a temporalidade. No modo impessoal, o ser-aí abre o presente por meio de uma repetição não criativa do passado projetado no futuro. Isso porque a medida mesma de sua realização é o mundo. Nesse caso, o passado se dá como aquilo que já passou, mas ao mesmo tempo restringe o presente. Na medida em que o ser-aí foge da sua responsabilidade existencial e do compromisso assumido em cada comportamento, ele se coloca como um produto do mundo no sentido

de um ente intramundano presente à vista. Ou seja, ele passa a existir como se fosse uma coisa entre outras coisas. Esse modo de ser encurta a temporalidade existencial, pois a projeção do futuro não se dá radicalmente até o horizonte da sua finitude, mas, ao contrário, nesse caso, a morte é sempre experimentada como algo do interior do mundo, que ameaça causar um dano irreparável no ente humano que aparece como se fora uma coisa.

A fuga no impessoal, dessa forma, tem o propósito de abrigar o ser-aí, fornecendo a ele um esteio “seguro” para o fundamento nulo do seu ser e da sua finitude. Por outro lado, por meio da experiência filosofante radical que se dá na tonalidade afetiva da angústia, o ser-aí conquista uma transparência em relação ao seu ser. A partir de tal experiência, o ser-aí pode vir a apropriar-se de si, existindo de maneira consonante com sua verdade existencial. Desse modo, a temporalidade se abre de modo a permitir a existência se apropriar do fundamento nulo de si (ontológico) e da tradição herdada (ôntica) de maneira singular e irrepetível, pois o passado se abre, desse modo, articulado radicalmente com a condição ontológica do ser-aí. Existindo de maneira própria, o ser-aí ainda se realiza no mundo fático, porém seu projeto de sentido não é mais debitário deste. Ou seja, o ser-aí singular se articula com os mesmos significados prévios, porém os articula radicalmente em virtude do seu não-ser originário. No modo próprio da temporalização, o ser-aí antecipa a si mesmo na sua possibilidade mais radical, sua finitude, e, desse modo, traz a morte para o instante. Aberto temporalmente de modo próprio, o ser-aí tem uma lida diversa com sua historicidade, pois não é mais um produto do mundo, mas se relaciona com o passado de maneira criativa. Ao mesmo

tempo, se abre um futuro na simplicidade de uma destinação. Aberto às duas ekstases temporais de modo próprio, o ser-aí já não vive no presente de maneira não criativa, como uma repetição de agoras, mas no modo do instante que possibilita o acontecimento de si de maneira incomparável.

De forma sucinta, esse é o modo como a historicidade existencial a partir do projeto da ontologia fundamental de Martin Heidegger.

O outro vértice filosófico de apreensão da historicidade é o pensamento tardio de Heidegger, que se dá na assim chamada história do Ser. Nesse horizonte, é proposto como elemento central o acontecimento apropriador (*Ereignis*). O acontecimento apropriador é uma medida de essenciação do ser que se dá como índice de realização de uma verdade histórica que sustenta um mundo específico. Para Heidegger, a história do Ser corresponde à história dos acontecimentos apropriadores. Essa ideia é relevante, pois se refere à mobilidade histórica do mundo que foi tratada na tese como medida analógica para repensar a historicidade da existência.

Na história do Ser, uma medida de essenciação do ser ganha mobilidade histórica quando se esgota por si mesmo. Isso acontece, pois essa medida é um paradigma de verdade que tem um caráter histórico. Por mais que um paradigma se pretenda a verdade última, ele é marcadamente histórico e, dessa forma, não consegue se totalizar radicalmente. Isso porque há sempre um espaço impenetrável para uma medida histórica, um espaço que resguarda a dimensão do mistério e, dessa forma, devolve o caráter histórico à medida epocal do ser. Esse espaço impenetrável é considerado por Heidegger como o espaço do sagrado, pois resguarda a dimensão do mistério.

Considerando que uma medida histórica se esgota por si só, Heidegger pergunta então pelo lugar do pensamento, da filosofia, no seu projeto inicial de compromisso com a verdade. Dado que uma verdade histórica não pode ser mobilizada por um projeto pessoal, ele questiona se o lugar do pensamento estaria ligado à repetição de uma mesma medida ou se poderia pretender um outro modo. Partindo desta pergunta, Heidegger pontua que o papel do pensador é o de resguardar o espaço do sagrado que sustenta a tensão com a medida vigente. Desse modo, a tarefa do pensamento aparece como a do pensar a tensão por meio da guarda do espaço do mistério, que é o espaço da mobilidade histórica.

Essas considerações se mostraram relevantes para pensar a clínica, pois a partir delas se pôde fazer uma analogia entre a mobilidade histórica do mundo e a historicidade pessoal e, ao mesmo tempo, do lugar do pensador com o lugar do analista.

Nesse momento, a tese se orientou no sentido de pensar o sofrimento humano em sua dimensão ontológica. Para tanto, estabeleceu-se um diálogo com a *daseinsanálise* proposta por Alice Holzhey-Kunz, que se ocupa de pensar a inclusão pré-ontológica dos comportamentos. Nesse sentido, a autora propõe que o sofrimento humano se refere a uma escuta aguçada da verdade existencial de modo despreparado.

Esse modo de relação com a negatividade a autora sugere como uma terceira possibilidade no interior do eixo propriedade-impropriedade. Nesse ponto da pesquisa, a tese colocou em questão outras possibilidades no interior do mesmo eixo, visto que essa possibilidade era referente unicamente ao modo

de se experimentar a verdade em um sentido ameaçador. De certa forma, esse modo referido pela autora é muito plausível para se pensar o sofrimento, porém não dá conta dos modos de aproximação da propriedade da existência, nos quais a precariedade existencial pode ser vivida de maneira diversa da insuficiência.

O diálogo com os autores clássicos da tradição psicanalítica se mostrou muito rico na medida em que pôde estabelecer uma matriz comum entre a *daseinsanálise* e a *psicanálise*. Essa matriz se funda na cura pela palavra, na compreensão dos sentidos dos comportamentos, no caráter inconsciente de comportamentos específicos e acabou por buscar validar a intuição psicanalítica do acento nas primeiras experiências por meio do entendimento do poder da sedimentação e do decaimento na sua característica tranquilizadora.

O diálogo com Binswanger abriu o entendimento das patologias como restrições, como modos de estagnação nos quais a existência fica impossibilitada de continuar em devir. Ao mesmo tempo que Boss compartilha desse mesmo pressuposto, ele procura também trazer indicações do modo como uma clínica fenomenológica deve estar disposta de modo a fazer frente a essas estagnações. Sua descrição do modo esquizofrênico condicionou tese segundo a qual o modo neurótico de lidar com o sofrimento é marcado por um si mesmo rígido, que busca estabilizar o espaço existencial, além de ter possibilitado a compreensão de que o modo psicótico tem a característica de um recuo ante a tarefa de ser e, nesse sentido, acontece na impossibilidade de um si mesmo estável. Em ambos os casos, o ponto de gênese do sofrimento

é o mesmo: a condição indeterminada do ser-aí que o coloca em jogo, ao mesmo tempo que lhe impõe a tarefa de ser.

O último capítulo pretendeu reunir os todos os conceitos mencionados visando a discutir o espaço clínico e o lugar do analista. A partir da compreensão de que o sofrimento se dá como uma lida encurtada com a historicidade, foram buscados, no pensamento tardio de Heidegger, elementos que pudessem vir a ajudar na compreensão do movimento histórico de uma medida encurtada que se pretende absoluta. Nesse ponto, foi possível perceber que, assim como na mobilidade histórica do mundo, ninguém pode se colocar como um agente ativo desta mobilidade, mas que ela se dá na medida em que se confronta com sua verdade: de que é história, e, por isso, não é absolutizável em nenhum horizonte. Isso se dá, pois uma medida nunca consegue penetrar em todos os espaços, mas sempre se confronta em algum lugar com um espaço que lhe é impenetrável. Esse é o lugar do mistério, que resguarda a possibilidade da historicidade do mundo. Dessa forma, pôde ser pensado o papel do terapeuta em analogia com o pensador, como aquele que zela por este espaço. Dessa forma, ele zela pela mudança possível, mas não pode ser agente ativo ou causal desta mudança.

Buscando esmiuçar esse lugar do analista, estabeleceu-se um diálogo com Gilberto Safra que viabilizou a ideia de uma clínica da hospitalidade. Uma clínica com tal característica procura dar lugar para a historicidade do paciente e acompanhá-la de maneira plena, até que, estando ao lado do paciente, no interior do seu dilema, possa trazer à tona os lugares potenciais

nos quais o mistério e a verdade da condição humana podem ser apropriados de modo a articular uma existência estagnada.

Esse deixar-se afeiçoar à verdade da condição humana e assumir sua precariedade, seu fundamento nulo e sua finitude é aquilo que liberta a história de um modo próprio e criativo. Desse modo, uma clínica com tais características é uma clínica da criação de si, da arte de si de maneira própria, como possibilidade única e incomparável do acontecimento histórico.

Tendo percorrido este caminho, a tese aqui presente procurou trazer novos elementos para se pensar a clínica fenomenológico-hermenêutica, buscando contribuir com as pesquisas nesse campo de estudo. Esse viés se mostrou muito profícuo, porém é apenas mais uma das possibilidades de se pensar um espaço tão rico quanto a clínica e, nesse sentido, se pretendeu como uma exploração a partir da qual outros modos de pensar este espaço podem se dar.

Como sugestões para trabalhos futuros, em primeiro lugar, parece que há muito espaço para se pensar o manejo clínico, na perspectiva fenomenológico-hermenêutica. Esse é um tema relativamente pouco explorado no interior dessa abordagem teórica, comparativamente com outras. Mostra-se também como horizonte muito profícuo a possibilidade de se fazer uma compreensão ontológica de outras abordagens, das neurociências ao interior da psicanálise. Outro tema tangenciado por este trabalho que merece ser melhor explorado é a relação entre sentido histórico das patologias em contraposição com sua descrição essencialista, perguntando, por exemplo, se esses dois vieses se complementam ou se

anulam. O caminho está aberto. A tarefa é árdua, onerosa, porém necessária.
Eis aqui um pouco desse esforço.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

_____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ASSIS, André Sendra de. *Comunicação e existência em tempo real na cibercultura: a experiência do ciberespaço à luz da questão da técnica em Heidegger*. 2011. 124f. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.

ALES BELLO, Angela. *Introdução à fenomenologia*. Bauru: EDUSC, 2006.

_____. *Pessoa e comunidade: comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. Belo Horizonte: Artesã, 2015.

BAKHTIN, Mikhail Mjkhailovitch. *Estética da criação verbal*. 2. ed. São Paulo/SP: Martins Fontes, 1997.

BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

_____. *As estratégias fatais*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.

BINSWANGER, Ludwig. *Três formas da existência malograda: extravagância, excentricidade, amaneiramento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____. *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

_____. Sobre a psicoterapia. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 4 (1), 143-166, 2001.

BOSS, Medard. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. 2 ed. E.U.A.: Basic Books, 1963.

_____. *Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial*. São Paulo: Duas Cidades, 1975.

_____. O modo-de-ser do esquizofrênico à luz de uma fenomenologia daseinsanalítica. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 3, São Paulo: 1977. p. 5 – 27.

_____. Tratamento de uma neurose do tédio: um olhar daseinsanalítico. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 15 e 16, São Paulo: 2011, p. 85 – 97.

_____. Encontro com Boss. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 1, 2 e 4, São Paulo: 1997a, p. 5 – 21.

_____. Solidão e comunidade. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 1, 2 e 4, São Paulo: 1997b, p. 36 – 49.

_____. Introdução à Daseinsanalyse. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 8, São Paulo: 1997c, p. 6 – 16.

_____. Medicina Psicossomática: Ciência ou magia? In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 8, São Paulo: 1997d, p. 17 – 29.

_____. A paciente que ensinou o autor a ver e pensar de uma maneira diferente. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 11, São Paulo: 2002, p. 5 – 36.

_____. O caso Regula Zücher. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 14, São Paulo: 2005, p. 6 – 25.

BOSS, Medard / Condrau, G. Análise existencial – Daseinsanalyse: como a Daseinsanálise entrou na psiquiatria. In: *Revista da Associação Brasileira de Daseinsanalyse*. N° 1, 2 e 4, São Paulo: 1997, p. 23 – 35.

BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.

_____. O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana. In: M. J. Cantista (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto, Campo das Letras, 297-323, 2006.

_____. O afecto na Análise Existencial heideggeriana. In: Casanova, M.A. & Estrada, P.C.D., *Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2016.

_____. O Tempo do cuidado e o Tempo do mundo na Análise existencial heideggeriana. In: Casanova, Marco A. & Melo, Rebeca F. (orgs). *Fenomenologia hoje 4*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 163-189, 2013.

_____. A experiência do tempo nos Zollikoner Seminare de Heidegger. In: *Phainomenon – Revista de Fenomenologia*. Lisboa, nº 16/17 (2008), 261-276, 2008.

BUBER, Martin. *Eu e tu*. 10. ed, São Paulo: Editora Moraes, 2009.

CABRAL, Alexandre Marques. *Psicologia pós-identitária: da resistência à crítica das matrizes cristãs da psicologia clínica moderna*. Rio de Janeiro: Via Verita: 2018.

CASANOVA, Marco. *Compreender Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Nada a caminho: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. O homem entediado: niilismo e técnica no pensamento de Martin Heidegger. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, p. 183-224, 2012.

_____. *Mundo e historicidade: leitura fenomenológica de Ser e tempo*. Vol. 1: Existência e mundaneidade. Rio de Janeiro, Via Verita, 2017a.

_____. *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017b.

CARDINALLI, Ida Elizabeth. *Daseinsanalyse e esquizofrenia: um estudo na obra de Medard Boss*. São Paulo: Escuta, 2012.

CLINI, Máira Mendes. *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

CRITCHLEY, Simon/SCHÜRMANN, Reiner. *Sobre o Ser e tempo de Heidegger*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2016.

DASTUR, Françoise/CABESTAN, Philippe. *Daseinsanálise: fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro: Via Verita/Instituto Dasein, 2015.

DERRIDA, Jaques. *A besta e o soberano (Seminário): vol. I (2001-2002)*. Rio de Janeiro: Via Verita/Instituto Dasein, 2016.

DESCARTES, René. *Discurso sobre o método*. Petrópolis: Vozes, 2008.

DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

_____. *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura psicoterapia e tratamento*. São Paulo/SP: Annablume, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FREUD, Sigmund. Estudos sobre a histeria (1893-1895). In: *Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. V.II Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*. V. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Recordar, repetir e elaborar (novas recomendações sobre a técnica da Psicanálise II), 1914. In: *O caso de Schreber, artigos sobre técnica e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-171. (Edição standard brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, V. XII).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 12. ed., Petrópolis/RJ: Vozes/ Bragança Paulista/SP: Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 6. ed., Petrópolis/RJ: Vozes/ Bragança Paulista/SP: Universitária São Francisco, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 2. ed, Madrid: Trotta, 2009a.

_____. *A questão da técnica*. Scientiae Studia, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007a.

_____. *Ensaio e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis: Vozes, 2009b.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001a.

_____. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2009c.

_____. *Meditação*. Petrópolis: Vozes, 2010a.

_____. *A época das imagens de mundo*. Trad. DRUCKER, Cláudia. Material didático, 2007b.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Introdução à metafísica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

- _____. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007c.
- _____. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007d.
- _____. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, 2007e.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*: indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]. Madrid: Trotta, 2002.
- _____. *A essência da liberdade humana*: introdução à filosofia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.
- _____. *Carta sobre o humanismo*. 2 ed. rev. São Paulo: Centauro, 2005.
- _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- _____. *A origem da obra de Arte*. São Paulo: Edições 70, 2010b.
- _____. *O hino de Hölderlin "Recordação"*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- _____. *Que é isto – A filosofia?* identidade e diferença. 2. ed. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Duas Cidades, 2009c.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice. *Daseinsanálise*: o olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas*: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento. Rio de Janeiro: Forense, 2012a.
- _____. *Meditações cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- _____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à fenomenologia. Rio de Janeiro/RJ: Forense Universitária, 2012b.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida/SP: Ideias e Letras, 2006.

JASPERS, K. *Psicopatologia geral*. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1985.

JUNG, Carl Gustav. *A prática da psicoterapia*. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2018.

KIERKEGAARD, Soren. *O desespero humano: doença até a morte*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. *O conceito de Angústia*, 2ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. 5. ed. São Paulo/SP: Perspectiva, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo*. Barueri: Manole, 2005.

LOPARIC, Zeljko. Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo? In: *Natureza Humana*, vol. 2, n. 4. São Paulo, 2002. p. 383-413.

MATTAR, Cristine Monteiro. *Psicologia, Cuidado de si e Clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4 ed. São Paulo: Martins fontes, 2011.

MESSAS, Guilherme. *Ensaio sobre a estrutura vivida: Psicopatologia fenomenológica comparada*. São Paulo: Roca, 2010.

_____. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*. São Paulo: Roca, 2008.

MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é afinal a Psicanálise? In: *Revista Natureza Humana*, São Paulo/SP, v. 9, n.2, p. 319-359, jul./dez. 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4 ed. São Paulo: Martins fontes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

_____. *Aurora*: reflexão sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Fragmentos póstumos*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*. São Paulo: Hedra, 2007.

NUNES, Benedito. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000

PESSANHA, Juliano. *Recusa do não-lugar*. São Paulo: Ubu, 2018.

_____. *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

POMPEIA, João Augusto. *Na presença do sentido*: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas. 2 ed. São Paulo: EDUC; ABD, 2010.

_____. *Os dois nascimentos do homem*: escritos sobre terapia e educação na era da técnica. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica*: prospectos acerca do futuro do Homem. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SÁ, Roberto Novaes de. A Psicoterapia e a questão da técnica. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, vol. 54, n. 4. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia da UFRJ/ Ed. Imago, 2002. p. 348-362.

_____. *Para além da técnica: ensaios fenomenológicos sobre psicoterapia atenção e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

SAFRA, Gilberto. *Hermenêutica da situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal*. São Paulo: Edições Sobornost, 2006.

_____. *A po-ética na clínica contemporânea*. 4 ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

_____. *A face estética do self: teoria e clínica*. 6 ed. Aparecida, SP: Ideias & Letras/ São Paulo: Unimarco Editora, 2005.

SANTO AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma*. 3. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Coleção Os Pensadores).

SANTOS, Eder Soares. *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. 9. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre “Ser e Tempo”*. Petrópolis: Vozes, 2008.

TOLSTÓI, Lev. *A morte de Ivan Ilitch*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

VIRILIO, Paul. *A velocidade de libertação*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

_____. *O espaço crítico*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *Velocidade e política*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

_____. *Polar inertia*. EUA: Sage Publications Ltd (Published in association with Theory, Culture & Society), 2000.

WINNICOTT, Donald Woods. *O brincar & a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

YALOM, Irvin D. *Os desafios da terapia: reflexões para pacientes e terapeutas*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.