

Fernando Milton de Almeida

SER CLÍNICO COMO EDUCADOR

**UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL DE ALGUMAS TEMÁTICAS NA
PRÁTICA DE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de
São Paulo para obtenção de título de Doutor em Psicologia.

São Paulo

2005

Fernando Milton de Almeida

SER CLÍNICO COMO EDUCADOR

**UMA LEITURA FENOMENOLÓGICA EXISTENCIAL DE ALGUMAS TEMÁTICAS NA
PRÁTICA DE PROFISSIONAIS DE SAÚDE E EDUCAÇÃO**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de
São Paulo para obtenção de título de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano

Orientadora: Prof^a Dr^a Henriette Tognetti Penha Morato

São Paulo

2005

**Ficha Catalográfica preparada pelo Serviço de Biblioteca
e Documentação do Instituto de Psicologia da USP**

Almeida, F. M. de

Ser clínico como educador: uma leitura fenomenológica existencial de algumas temáticas na prática de profissionais de saúde e educação / Fernando Milton de Almeida – São Paulo: s.n., 2005. – 215 p.

Tese (doutorado) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade.

Orientadora: Henriette Tognetti Penha Morato.

1. Fenomenologia existencial 2. Aconselhamento 3. Supervisão clínica 4. Ser 5. Tempo I. Título.

Fernando Milton de Almeida

**Ser Clínico como Educador: uma leitura fenomenológica existencial de algumas
temáticas na prática de profissionais de saúde e educação**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção de título
de Doutor em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia Escolar e do
Desenvolvimento Humano

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADEÇO

A meus pais, Oswaldo (*in memorian*) e Magdalena, pelo amor incondicional;
a meus avós, pelo terreno fértil e carinhoso de origem;
a meus irmãos e sobrinhos, carne da mesma carne;
a meus amigos, carne que se tornou a mesma;
aos colegas do SAP e LEFE, pelo convívio profissional e amical;
à Henriette, por haver sido o sustentáculo tanto de minha decisão pelo doutorado quanto de sua realização;
ao Ramires, pelo sereno amparo médico;
à Dulce, pela aulas generosas e iluminadoras;
à Júlia, por ter-me amparado num momento de crise;
ao Michelazzo, por ter-me ajudado a configurar o que tacitamente se apresentava em meu trabalho;
ao Roberto, pela densa discussão de orientação;
à Malu, pela sábia orientação e profunda sensatez;
à Eda, por ter-me amparado calorosamente na vinda e ida;
à Ana Tereza, por ter-me puxado pelas mãos, iniciando a digitação do trabalho;
à Heloisa e Miguel, pela torcida fraterna;
ao Matheus, pela digitação de material que não utilizei;
à Sasha, pela carinhosa digitação e delicioso sotaque;
à Helô, pelo decisivo aprontamento final do projeto e da própria tese;
à Natália, pela providencial, atenta e bem humorada revisão final;
à Matilde Alouette, pela supervisão afetiva;
à Ariadne, pela graciosa digitação de trechos do trabalho;
à Cecília, pela vizinhança presente e acolhedora;

à Christianne, pela carinhosa amizade musical;

ao Sérgio, Célia pelo longo, construtivo e enriquecedor convívio familiar;

à Íris, pela bênção de seu nascimento;

à Thais, por ser minha querida afilhada;

ao Alexandre, pela digitação da quase totalidade do trabalho e pela crucial presença afetiva, sem a qual não teria êxito;

a meus clientes, especialmente oriundos do SAP e estagiários do curso de Psicologia, aos quais dedico esse trabalho como bálsamo para o sofrimento e possível caminho de ação clínica.

SUMÁRIO

I. ORIGENS DE UM QUESTIONAMENTO.....	10
1. PELO CAMINHO DA VIDA.....	10
2. PELO CAMINHO DO TRABALHO.....	17
II. MÉTODO INTERPRETATIVO.....	31
1. PRESSUPOSTOS.....	31
2. QUESTÕES METODOLÓGICAS.....	45
III. SITUAÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DA EXISTÊNCIA.....	63
1. O PODER-SER EM SITUAÇÃO.....	64
2. MUNDANIDADE.....	72
3. LINGUAGEM E INTERPRETAÇÃO.....	84
IV. DANDO-SE VOZ AO EU: FACETAS DA PLURALIDADE E SINGULARIDADE..	91
1. PLURALIDADE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA.....	91
2. SINGULARIDADE: CONDIÇÃO POSSÍVEL.....	105
V. A TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE DO EU: DESTINAR-SE.....	136
1. A TEMPORALIDADE COMO SENTIDO DO CUIDADO.....	137
2. O EU COMO ACONTECIMENTO HISTÓRICO.....	159
VI. DIZER OUVINDO DIZER-SE: SER CLÍNICO.....	178
1. SER AFETADO.....	179
2. A COMPREENSÃO DESDOBRANDO-SE NA INTERPRETAÇÃO.....	189
3. A FALA: OUVIR, DIZER, CALAR.....	201
VII. REFERÊNCIAS.....	217

RESUMO

ALMEIDA, F. M. *Ser Clínico como Educador: uma leitura fenomenológica existencial de algumas temáticas na prática de profissionais de saúde e educação*. 2005. 215 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

Neste trabalho, configura-se uma pesquisa para a apresentação de uma leitura fenomenológica existencial da prática profissional em saúde e educação. Parte-se de um questionamento que, dirigindo-se à compreensão da dimensão de ser clínico, atravessou tanto a vida quanto a profissão do pesquisador. Tal empreitada requer que se atenha em temáticas básicas pertinentes a essa prática. Tendo o horizonte delineado pela ontologia fundamental de Martin Heidegger, contida em sua obra “Ser e Tempo”, o desenvolvimento dos temas recorre a situações da própria prática, sobretudo, em referência ao Plantão Psicológico, uma modalidade de Aconselhamento Psicológico, por ser constituinte da experiência profissional do pesquisador em instituição de ensino em Psicologia. Na exploração desses temas, buscam-se subsídios à prática profissional especificada na antropologia filosófica proposta nessa obra. Para isso, recobram-se explicitações elucidativas dentro de cada capítulo e nos capítulos, que se constituem em ensaios. Inicialmente, apresenta-se a hermenêutica interpretativa, metodologia norteadora desse trabalho, pontuando seus pressupostos e questões peculiares cruciais. No ensaio seguinte, abordando-se a situação como manifestação da existência, discorre-se sobre questões relevantes, tais como poder-ser, facticidade, realidade, mundanidade, linguagem, interpretação. A seguir, explicitam-se as facetas da pluralidade e singularidade do eu, reportando-se à impropriedade, propriedade, solicitude, angústia, cuidado, sentido, finitude e consciência. Após, fala-se do eu como tempo e história, acontecendo em destinação. Num último ensaio, traz-se em cena a dimensão de ser clínico como educador, a qual se sustenta na determinação ontológica de ser-em do eu, expondo sua condição de ser afetado, compreender e falar; novamente, são retomados, entre outros, os assuntos da angústia, interpretação, sentido e linguagem. Espera-se que o principal resultado a ser realçado haja sido a consecução de uma nova perspectiva que integra clínica e educação.

ABSTRACT

ALMEIDA, F. M. *Clinical being as an educator: an existential and phenomenological reading of the founding thematic concerned with the health and education practices by the practicing professionals*. 2005. 215 f . Thesis (Doctoral) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

In this work one presents a research and a particular reading of an existential and phenomenological view of the practicing professionals in the health and education activities. One departed from a questioning that, aimed at the comprehension of what is to be a clinical professional, broke through both, the personal life and the profession of the researcher. This undertaking required sticking to the basic thematic related to this particular professional practice. With the surrounding horizon delineated by Martin Heidegger's fundamental ontology, out of his work "Being and Time", the development of the themes goes after situations of the practice itself, moreover related to the Psychological Emergency Attendance, a form of Psychological Counseling, a part of the professional experience of the researcher in a teaching institution of Psychology. In the exploration of these themes, relevant elements are sought for the professional practicing as specified in the philosophical anthropology proposed at his work. For this, explanations are requested, again and again, within each chapter and at each of the chapters which are themselves essays. In the beginning, the interpretative hermeneutics is presented, to be the guidance of the work, pointing to the assumptions underlying it, and to crucial decurrently questioning as well. In the essay that follows, focusing the situation under the point of view of a manifestation of the existence, one speaks on relevant topics, such as potentiality-for-being, facticity, realness, worldliness, language and interpretation. Following suit are made explicit the facets of the plurality and of the singularity of the "I", in respect to the impropriety, propriety, solicitude, anxiety, care, meaning, finiteness and consciousness. Afterward one speaks on the "I" as time and history, happening in its destination. In a last essay, the dimensions of the clinical being as an educator is brought into the stage, which are supported by the ontological determination of being-in of the "I", exposing its condition as subject to be affected, of understanding and discourse, again retaking the topics of anxiety, interpretation, meaning and language, among others. Perhaps, the major result to emphasize is a new integrated comprehension of clinic and education.

I. ORIGENS DE UM QUESTIONAMENTO

1. Pelo caminho da vida

Minha aproximação da clínica vem de longa data. Academicamente, aconteceu através do curso de Medicina. No entanto, experiencialmente, já se havia anunciado em minhas relações pessoais, nas quais, muitas vezes, me debruçava espontaneamente sobre questões e dilemas relatados por amigos e conhecidos. Buscava, conjuntamente com meu interlocutor, apreender o sentido de seus relatos e suas vivências, para que ele pudesse encontrar saídas e dar conta da vida.

Na verdade, fazer Medicina foi um acidente de percurso. Quando terminei o Curso Clássico, que hoje corresponde ao Ensino Médio, no Colégio de Aplicação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, a última coisa que eu queria fazer era Medicina. Na época, meu interesse dirigia-se para o âmbito das Ciências Humanas, marcadamente, Ciências Sociais e Filosofia, que gozavam de uma evidência intelectual no meio acadêmico; porém, não eram bem vistas socialmente devido à situação político-repressiva do país. Estudar Ciências Humanas na Maria Antônia era sinônimo de ser revolucionário, o que determinava uma fonte dupla de pressão: ter que enfrentar a ditadura e, no limite, a tortura, por um lado, como também o assédio universitário, por outro, que não admitia outra opção.

No último ano do Clássico, apresentei-me atrasado ao CPOR, ao qual havia sido designado. Em dezembro desse mesmo ano, fui, em consequência disso, determinado para assumir a tropa de choque em janeiro. Nas primeiras duas semanas, ia e voltava diariamente ao quartel; durante esse período, exercia atividades que visavam a uma seleção dos que iriam servir ao Exército. Minhas viagens matinais de trem ao quartel de Quitaúna eram tenebrosas: a possibilidade de eu ser escolhido era grande, o que não só

me assustava, como me apavorava desperdiçar um ano de minha vida num lugar absolutamente inóspito, lastrado de autoritarismo.

Pensei no que poderia fazer para escapar disso. Recorri ao único vestibular que estava com inscrições abertas, que era o do curso de Economia da USP. No dia em que haveria a escolha dos que permaneceriam de quarentena no quartel, apresentei meu recibo de inscrição ao sargento, o qual confabulou com o tenente responsável, que me deu dispensa de corporação. Viajei de férias para o interior de São Paulo, na casa de um tio paterno e perdi a inscrição de vestibular para os cursos que me interessavam. Quando voltei, não tive outra alternativa a não ser fazer um Curso de pré-vestibular. Paradoxal e inesperadamente, escolhi o vestibular de Medicina. Tiveram peso meu encantamento com a imponência da Santa Casa, o clima de seriedade da Dr. Arnaldo e, intimamente, a assunção do desejo de meu pai ser médico.

Entre no curso de Medicina na Faculdade de Ciências Médicas de Santos e também no curso de Filosofia da Maria Antônia, contemplando, assim, meu desejo dúbio. Tranquei a matrícula na Filosofia e cursei Medicina, obtendo uma ótima *performance* acadêmica.

Fiz Residência em Clínica Médica no Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP. Foi um concurso difícil para quem não tinha concluído o curso na USP; eram onze vagas para candidatos do Brasil inteiro. Passei em quarto lugar. Tentei retomar a Filosofia, que então já estava na Cidade Universitária; porém, não conseguir dar conta em função das atividades da Residência: plantões diurnos e noturnos, visitas aos pacientes das Enfermarias, Ambulatório, aulas, grupos de estudos e seminários.

Assim, foi-me propiciado o contato com uma grande variedade de situações clínicas, dentre as quais o trabalho em Pronto Socorro e Unidade de Terapia Intensiva, que me marcou profundamente. Em UTI, minha atividade médica era intensamente instrumentada por procedimentos técnicos, em que teorias complexas, sofisticadas e

explicativas, aliadas a aparelhos específicos e de alta precisão, forneciam subsídios fundamentais para meu trabalho. O fato do comportamento clínico em UTI estar profundamente submetido ao viés técnico me mostrava exacerbada, porém tacitamente, o caminho que a medicina trilhava. E isso começou paulatinamente a ficar-me cada vez mais claro através de minha experiência de acompanhamento, em meus plantões, da morte de meus pacientes.

Vivia tudo isso de modo não temático, imerso num fazer cotidiano legitimado pelo caráter científico e especialista da Medicina. Porém, isso não me impedia de inquietar-me, sobremaneira, com a morte que, imprevista, embora não surpreendentemente, transgredia toda a pretensa estabilização que os aparelhos promoviam e a segurança que as teorias explicativas me ofereciam. A morte era, dessa maneira, entendida como algo natural, isto é, fim esperado de um processo de vida. Era de praxe ouvir-se: “morreu o AVC, o trauma craniano ou o infarto”; ou seja, a pessoa desaparecia, dando vez à doença. Vislumbrava que esse caráter de objetividade e impessoalidade, estrategicamente, servia de filtro para o médico não se aproximar e ser afetado pelo sofrimento de seu paciente. Todavia, isso não me protegia e acredito que, ilusoriamente, só nos enganava de entrar em contato com a dor, a fragilidade e a impotência pertinentes ao humano. Ao mesmo tempo, tudo isso era angustiante e desafiador para mim. Entrei em desespero quando meu primeiro paciente morreu, sentindo que o amparo afetivo de meus superiores era muito pouco. Em decorrência, passei a estudar com muito afinco.

Como UTI fosse um plantão mais rentável, passei a ministrá-los fora da Residência para ganhar mais dinheiro (dei plantões na Beneficência Portuguesa, Oswaldo Cruz, Unicor, etc.). O cotidiano contato com a morte abriu-me a perspectiva de não me ater somente a procedimentos técnicos em seu enfrentamento. Passei a colocar-me como alguém que testemunhava o morrer de uma pessoa sob meus cuidados

médicos. Na verdade, compreendi que nem eu nem meu paciente tínhamos controle sobre o que estava acontecendo e, desse modo, não mais me furtava a estar acompanhando-o de perto, quando o técnico nada mais podia fazer. A naturalidade, com a qual a Medicina encara a morte, passou a ser, então, questionada em minha própria ação médica. A morte tornou-se um acontecimento para mim e, nessa medida, algo que devesse ser partilhado principalmente com aquele que ministrava cuidados médicos.

Embora não tivesse subsídios filosóficos, já diferenciava a morte entendida como um processo natural biológico de uma compreensão que a encarasse como um acontecimento, ou seja, a realização de uma possibilidade humana que inextirpavelmente se atualiza, embora não saibamos quando, onde e como ocorrerá. Essa foi minha experiência mais marcante, há algum tempo já detectada, como possibilitadora de interrogação sobre o conhecimento médico enquanto depositário de uma verdade absoluta e poder de controle sobre o homem.

Comecei a entender que a técnica era limitada e, entretantes, com o amadurecimento, vagarosamente, pude ir-me libertando dela, não no sentido de deixar de aplicá-la, mas de não restringir minha atuação como mero aplicador de procedimentos e conhecimentos técnicos. Pude, então, embora de maneira tácita, entender a existência humana como um acontecimento, isto é, uma história, que corresponde ao desdobrar-se do interregno entre o nascer e o morrer de alguém.

Quando terminei a Residência, fui convidado para ficar mais um ano como “adido” no serviço de Clínica Médica; nesta ocasião, meu preceptor convidou-me para assumir, após o término do estágio, a direção clínica de uma especialidade dentro da Clínica Médica em seu hospital, com o compromisso de entrar no Mestrado da USP. Disse que lhe responderia ao final do estágio. Quando isto ocorreu, fui procurá-lo em sua sala e recusei seu convite. Nesse momento, também deixei todos os outros empregos de Medicina que tinha; já decidira que não queria mais ser médico. A partir

de então, passei a trabalhar com Medicina de grupo para sustentar-me, sofrendo muito com as pressões advindas de uma maneira diferente de encarar a Medicina, marcada pelo mercantilismo e não pela excelência do conhecimento e do atendimento ao paciente, como num hospital-escola.

No fim desse ano, pedi demissão e sondei os programas de mestrado em Neurofisiologia e Farmacologia. No início do ano seguinte, fui convidado por um amigo a dar o curso de Neuroanatomia no curso de Psicologia da PUC-SP. Gostei muito da experiência e comecei a inteirar-me de assuntos psicológicos. Resolvi fazer mestrado em Psicologia Clínica; porém, como me sentisse muito “cru”, frequentei como ouvinte muitos cursos da graduação de Psicologia. Assim, conheci a professora Maria Fernanda Beirão que me iniciou em Fenomenologia. Pude, então, encontrar respostas esclarecedoras para minhas velhas questões sobre o conhecimento, a relatividade da verdade e a morte. Imergindo no mundo fenomenológico, participei do Centro de Estudos Fenomenológicos, dirigido por essa professora. Fiz cursos na Associação Brasileira de Análise e Psicoterapia Existencial. Complementando minha formação, fui fazer psicoterapia com o Dr. Sólon Spanoudis, então presidente desta associação. Nas sessões, desocultou-se, de novo, meu interesse pela Filosofia e sua possibilidade de subsidiar minha prática clínica. Abandonando meu projeto de mestrado em Psicologia Clínica, resolvi fazer estágio em Psiquiatria, que me abriria a possibilidade de retomar a prática da Medicina.

Nesse percurso, Dr. Sólon faleceu e eu me senti órfão. Lembro-me de minha última sessão, numa quarta-feira, quando lhe disse que não queria deitar no divã por querer discorrer sobre questões práticas e, sobretudo, olhá-lo. Essa foi nossa despedida; no domingo, ele faleceu. Procurei, algum tempo após, outro psicoterapeuta para prosseguir, terminei meus estágios em Psiquiatria e abri meu consultório particular.

Neste ínterim, entrei no mestrado em Filosofia das Ciências Humanas na PUC-SP. Tive muito medo de não dar conta. Entrei também na graduação em Filosofia. Esperava decidir pelo que me sentisse melhor. Tranquei um tempo o mestrado até concluir a graduação, autorizando-me, assim, a terminar a pós. Acabei terminando as duas.

Fui, então, levado pela professora Maria Luísa Sandoval Schmidt a participar de uma reunião da equipe da disciplina de Aconselhamento Psicológico do Instituto de Psicologia da USP, na qual ficou acertado meu ingresso. No segundo semestre de 1995, iniciei meu trabalho com atividade docente e supervisão, juntamente com a professora Henriette T. P. Morato, na disciplina Aconselhamento Centrado no Cliente. Comecei também a participar do Plantão Psicológico às quartas-feiras à tarde, no qual atuava como supervisor e como psiquiatra nos casos em que houvesse necessidade.

Minha experiência no Plantão Psicológico possibilitou-me uma retomada da clínica sob um viés em que estivesse despido de teorias e técnicas no enfrentamento do cliente. O Plantão, de imediato, ofereceu-se para mim como um espaço privilegiado de escuta do sofrimento humano. Nesse tipo de atendimento, não se trata de fazer-se uma triagem com intuito de encaminhamento dos pacientes para um trabalho de psicodiagnóstico e posterior psicoterapia. O Plantão é já um atendimento psicológico no qual o conselheiro se debruça sobre a narração da história do cliente com propósito de, perpassando as queixas, deixar aflorar uma demanda da existência. As queixas estão no âmbito do manifesto, constituindo-se no que aparece e emerge na fala; já a demanda é latente, situando-se no âmbito do velado, urgindo desvelamento por uma compreensão testemunhada.

Nesse sentido, o Plantão Psicológico apresenta-se como o espaço de acolhimento para o sujeito que se abre a seu destinar-se; é o acolhimento de uma demanda não clara que indica um caminho a ser seguido; é o acolhimento de um grito que não sabe para

onde ir. O Plantão é a escuta silenciosa dos possíveis rumos de uma existência, que claudica em sua trajetória terrena.

O Serviço do Aconselhamento Psicológico (SAP) contempla três modalidades de prática psicológica: o Plantão Psicológico, a Supervisão de Apoio Psicológico e as Oficinas de Recursos Expressivos. Assim, o SAP realiza duas tarefas básicas, que também se constituem como pesquisas: atendimento psicológico à população e formação do psicólogo. O Aconselhamento Psicológico, desse modo, acha-se numa região fronteira entre saúde e educação, desenvolvendo atividades clínicas e pedagógicas uma vez que contempla tanto prestação de serviços psicológicos à comunidade, quanto formação permanente de profissionais.

A Supervisão apresenta-se como uma atividade que garante a consecução da prática clínica, já que propicia o trânsito entre os eixos vertical e transversal da compreensão dos fenômenos de intersubjetividade ocorridos no atendimento. Trata-se da explicitação da situação contextualizada emergida na relação conselheiro-cliente para que o profissional do encontro, como diria Figueiredo (1993), se resgate como alguém que possa possuir dúvidas e estranhamentos em seu contato com os clientes, colaborando em seu redimensionamento e encaminhamento. Antes de ser uma atividade que se dedique à discussão de teorias pertinentes ao caso clínico apresentado bem como ao ensino e manejo de técnicas requeridas na situação, manifesta-se como um fazer que, pela decifração e criação de sentido, visa que o conselheiro se habilite a fazer sugestões iluminadoras a uma história que testemunha.

A criação do Laboratório de Estudos e Prática em Psicologia Fenomenológica e Existencial (LEFE), coordenado pela professora Henriette Morato, alargou-me os horizontes referentes a pesquisas que se dirijam tanto para novas modalidades de atendimento institucional à comunidade, quanto para a formação de profissionais habilitados. O LEFE abriga vários projetos de Plantão Psicológico, inseridos em

diversas instituições tais como a FEBEM Tatuapé e Raposo Tavares, Polícia Militar, Polícia Civil e instituições judiciárias. Assim, essa ampliação da prática do Plantão Psicológico oferece-se como um terreno fértil para a criação das modalidades citadas de prática psicológica, que garantam um atendimento efetivo aos usuários das respectivas comunidades.

Finalizando, percebo que minha trajetória profissional se delineou percorrendo diversas práticas e áreas de estudo, ensejando-me que meu trabalho no SAP e no LEFE contemple as atividades de psiquiatra, plantonista, supervisor e pesquisador. Assim, tenho-me deparado em situações nas quais encontro, juntamente com os estagiários, necessidade de compreender, sob nova ótica, a prática de Aconselhamento Psicológico. É, nesse sentido, que um trabalho de pesquisa, para refletir a possibilidade dessa compreensão, se configurou como necessário e imprescindível ao exercício de minha própria profissão, na qual a ação de atenção e cuidado pudesse contemplar os domínios da clínica e educação, pela ótica fenomenológica existencial.

2. Pelo caminho do trabalho

O Aconselhamento Psicológico constitui-se numa prática institucional de atendimento psicológico à comunidade, voltada, também, para a formação de psicólogos. Enquanto espaço de acolhimento psicológico, as primeiras experiências de Aconselhamento Psicológico ocorreram em São Paulo, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), por iniciativa de profissionais ligados à Terapia Centrada no Cliente, de Carl Rogers. Desde o início de sua implantação como Serviço de Aconselhamento Psicológico vinculado ao Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade (PSA) desse Instituto, desenvolve-se como ação clínica pela modalidade do Plantão Psicológico.

Não por acaso, esta origem remete ao PSA, pois se trata da histórica relação entre as práticas inaugurais do Aconselhamento Psicológico e a área da educação. Nos Estados Unidos, onde surgiu o Aconselhamento Psicológico, suas práticas estiveram fundamentadas em teorias da aprendizagem, desenvolvimento e personalidade, que articulavam as técnicas psicométricas às orientações educacional, vocacional e profissional. Essa área foi, portanto, perspectivada na esfera educacional e não clínica, inserindo-se, assim, em instituições de ensino e empresariais. (PATTERSON, 1978)

A perspectiva epistemológica, que embasava tais formulações teóricas, apoiava-se em dois pilares fundamentais. O primeiro refere-se ao postulado de que cada indivíduo possui um conjunto de capacidades susceptíveis de medição objetiva. Essas capacidades, por sua vez, são conectadas a habilidades e características referentes a profissões diversas. O segundo pilar reporta-se à unidade estabelecida entre organismo e ambiente, o que propicia a influência tanto do ambiente quanto da sociedade no indivíduo. Nessa medida, referenda-se a função de ajustamento do aconselhamento: o conselheiro coloca-se como modelo com função de transmitir ao aconselhando, diretiva e persuasivamente, normas de conduta avalizadas por valores socioculturais vigentes, visando a “boa adaptação”. (SCHMIDT, 1999, p. 93)

Desse modo, a base psicométrica imprimiu um caráter “cientificista” às práticas de aconselhamento assim respaldadas. As necessidades do modelo científicista de controle, previsibilidade e reprodução dos fenômenos produziam diretividade e autoritarismo na condução da atividade de aconselhamento. Ideologicamente, por outro lado, esta atividade, em sua diretividade, enfatizava valores da sociedade norte-americana, tais como sucesso, produtividade e adaptação sociocultural, entre outros. (MORATO, 1999)

Nessa perspectiva, essa prática focalizava, ao invés das pessoas/clientela, os testes, que podiam ser tomados como instrumental de avaliação por serem passíveis de

um trato científico, objetivamente legitimado. Seu foco de atuação direcionava-se, nessa medida, aos problemas emergentes de conduta e não aos indivíduos que os traziam. Seus objetivos eram pautados pelas tarefas educacionais que visavam o resultado de adaptar, disciplinar e normalizar. Desde seu surgimento, ao redor dos anos 30, até meados de 1950, o Aconselhamento Psicológico norteou-se por essa ótica de orientação para ajustamento, diferenciando-se, por isso, da psicoterapia, que era encarada como tratamento para aqueles que estavam “mentalmente doentes”.

Carl Rogers começa a desenvolver suas idéias neste contexto, realizando deslocamentos nas concepções correntes de aconselhamento e psicoterapia. Centrando a atenção nas pessoas e não nos problemas, na relação cliente-conselheiro e não no instrumental de avaliação, no processo e não nos resultados, Rogers acaba por aproximar a prática de aconselhamento e de psicoterapia. Encontra no fenômeno da aprendizagem a possibilidade de compreensão para a ocorrência de mudanças na personalidade em ambas as práticas. Tal aprendizagem ocorre na relação cliente-conselheiro de modo experiencial, produzindo um alargamento da compreensão com apreensão de significados, o que promove mudanças de atitudes e de comportamentos. (SCHMIDT, 1999)

Em seu livro “Psicoterapia centrada en el cliente” (ROGERS, 1966), a psicoterapia é compreendida por Rogers pelo viés de um processo de aprendizagem. A psicoterapia passa a ter uma importância maior para a obtenção da aprendizagem, a qual compreende, assim, aspectos cognitivos e afetivos, uma vez que se dá na experiência do encontro psicoterapêutico. Nessa medida, essas descobertas realizadas na esfera clínica, tornam-se relevantes para o âmbito da educação, da medicina e de grupos de natureza terapêutica ou que se interessem por conflitos interculturais, inter-raciais e gerenciais. (SCHMIDT, 1999)

O então tradicional entendimento tanto do aconselhamento na perspectiva da adaptação social, açambarcando objetivos educacionais, quanto da psicoterapia voltada à sanidade mental, indo ao enalço de objetivos curativos, sofre um desvanecimento. Esse apagamento de fronteiras implica no distanciamento da proposta rogeriana tanto do modelo educativo-adaptativo, quanto médico-curativo: Rogers não considera seus clientes nem do ponto de vista psicopatológico, nem como pessoas portadoras de problemas a serem resolvidos adaptativamente. Sua perspectiva mira a natureza e a direção do processo psicoterapêutico instalado, o que implica em considerar a relevância da aprendizagem significativa. (SCHMIDT, 1999)

Há, dessa maneira, uma ampliação da participação de profissionais provindos das diferentes áreas de Ciências Humanas, bem como a participação de “leigos” no exercício de práticas voltadas à aprendizagem significativa. Isso propicia um abalo no poder do especialista. Tanto no Aconselhamento Psicológico fundamentado em teorias da aprendizagem, desenvolvimento e personalidade, quanto na psicoterapia orientada pela psicopatologia, há uma autoridade do saber do especialista sobre o cliente; já, na visão rogeriana, o especialista não mais está preocupado, autorizado e apto a orientar, nem curar distúrbios ou doenças mentais do outro.

Nesse sentido, o conselheiro/psicoterapeuta torna-se um facilitador dos processos de clarificação, crescimento e amadurecimento do cliente, já que seu trabalho consiste na transposição em gestos e palavras de uma postura apoiada nas atitudes básicas já mencionadas. Conseqüentemente, o facilitador desloca-se num plano no qual não há a preeminência de poder e controle na tomada de decisão do cliente; politicamente, o pensamento rogeriano atém-se às relações interpessoais e, assim, o facilitador procura aquinhoar o poder vivenciado nessas relações.

Essa postura política combate o autoritarismo advindo das práticas psicológicas fundadas na psicometria, que postula teorias sistêmicas científicas dando suporte à

aplicação de técnicas coercitivas, dirigidas à adaptação sociocultural da clientela. Do mesmo modo, questionando a tiranização dos saberes especializados sobre as práticas psicológicas, aponta para a legitimidade dos saberes “leigos”, produzidos em âmbitos culturais diversos. Há o propósito de apoiar-se nas situações concretas emergentes na cotidianidade, em detrimento da adoção de posições teóricas explicativas da realidade.

Segundo Schmidt (2005), em texto ainda inédito, graciosamente cedido a mim, com permissão verbal de citá-lo, ao invés de considerar a posição rogeriana através da ruptura com o Aconselhamento Psicológico então vigente e suas práticas, pode-se indicar sua pertinência “ao projeto de uma psicologia científica”. A autora refere-se a três temas presentes em ambas as orientações: uma concepção de homem que admite uma natureza humana dotada de potencialidades, as quais necessitam um ambiente adequado para sua atualização; o binômio indivíduo/ambiente, cuja interação deve ser considerada nas teorias e práticas psicológicas e o aspecto institucional das práticas de aconselhamento.

A idéia de potencialidade indica uma reunião de características e habilidades específicas e padronizadas intrínsecas ao indivíduo, configurando seu comportamento. Ideologicamente, essa concepção legitima o estabelecimento de uma ciência psicológica que pretenda prever, manipular e controlar a conduta humana, autorizando uma intervenção autoritária do psicólogo/conselheiro. Na posição rogeriana, essa noção é transladada como tendência atualizante, na qual a socialização adequada, obtida pelo encaminhamento das potencialidades em função de valores culturais vigentes, é substituída pela atualização de tendências naturais dos organismos a uma maior integração e complexidade.

A posição rogeriana também menciona a necessidade de um contexto psicossocial favorável ao desenvolvimento “natural” do homem, ensejando uma investigação de condições plausíveis para sua ocorrência. A admissão de uma natureza

humana já aponta a uma oposição indivíduo/sociedade, fato que requer um contexto social adequado ao desenvolvimento do indivíduo, configurando uma possível necessidade de assistência para sua adaptação ou crescimento. A postura adaptativa, vinculada ao Aconselhamento Psicológico embasado em teorias da aprendizagem, desenvolvimento e personalidade, intenta dirigir as potencialidades em consonância a conteúdos oriundos do *status quo*; já a postura rogeriana, vinculada ao crescimento humano, endereça-se à promoção de um lugar no qual o indivíduo experiencie uma proteção indispensável para sua expressão e consecução do que “realmente é”.

Ambas posições admitem que o indivíduo busca ajuda na medida em que sofre ou se sente desadaptado e que o ambiente familiar, escolar ou de trabalho pode ser “facilitador/ameaçador” ou “formador/deformador” (SCHMIDT, 2005). Essa visão, situando as doenças mentais no âmbito individual e as circunstâncias adversas na esfera sociocultural, de um lado, instaura o âmbito da normalidade psíquica e de outro, o da doença mental, que deve ser abordada pela psicoterapia. Também indica um trabalho de assistência social e de intervenção ambiental para lidar com as adversidades sociais. Isso abre a perspectiva de que somente o indivíduo, que não apresente graves problemas emocionais ou em suas potencialidades e que está inserido num ambiente que possa propiciar sua adaptação, pode ser passível de ajuda psicológica.

Tanto o Aconselhamento Psicológico tradicional quanto a teoria da Abordagem Centrada na Pessoa de Rogers entendem a sociedade como “um organismo em funcionamento harmônico”, que pode conter “ambientes adversos” (SCHMIDT, 2005) para indivíduos. A cisão indivíduo/sociedade propicia que se estabeleçam relações entre ambos em conformidade com teorias e dispositivos de intervenção psicológicos. Cito Schmidt (2005, p. 65):

O desemprego, o ambiente familiar hostil ou a pobreza só dizem respeito à psicologia na medida em que aparecem num indivíduo que, devido às suas inabilidades, precisa de ajuda para enfrentá-los. Não se trata de compreender as

raízes societárias do desemprego, da hostilidade familiar ou da pobreza, mas de intervir localmente no ambiente ou de deslocar o indivíduo de seu ambiente, visando a mudança do indivíduo.

Por conseguinte, localizando as disfunções no indivíduo ou em ambientes restritos, o Aconselhamento Psicológico, quer o tradicional, quer rogeriano, afirma a sociedade, no caso norte-americana, como modelar e incute à Psicologia um caráter conformista, a qual deve atentar ao indivíduo dotado de potencialidades e sintomas. Nesses termos, essa vertente ideológica de ambas essas orientações do Aconselhamento Psicológico se erige apoiada numa concepção científica da Psicologia, a qual, para o redirecionamento de uma compreensão de Aconselhamento Psicológico, deve ser questionada; para ser radical, requer-se que esse questionamento perfure o plano da epistemologia e atinja a dimensão ontológica.

Tomando-se o Aconselhamento Psicológico como prática específica do fazer do psicólogo (MORATO, 1999), pela via da atenção e cuidado no acolhimento ao sofrimento existencial, pode-se empreender uma discussão de suas modalidades¹. No caso do Plantão Psicológico no IPUSP², embora se haja, inicialmente, inspirado na

¹ A prática psicológica específica é Aconselhamento Psicológico. Entretanto, podem-se compreender algumas atuações psicológicas como modalidades dessa prática: Plantão Psicológico, Psicoterapia, Supervisão de Apoio, Oficinas de Recursos Expressivos e trabalho com grupos. Como prática psicológica, o Aconselhamento Psicológico apresenta-se por um modo clínico e/ou educativo.

² Já que estamos trabalhando os fundamentos que norteiam o Plantão Psicológico, é necessário que se explicitem, à guisa de esclarecimento, os procedimentos adotados em sua prática. O Plantão Psicológico no IPUSP ocorre tradicionalmente às quartas-feiras nos períodos matutino e vespertino. As inscrições para o atendimento devem ser feitas nos períodos das 09:00 às 11:00 horas e das 14:00 às 16:00 horas. Os inscritos são atendidos pela ordem de chegada. No entanto, a inscrição aos atendimentos está subordinada ao número de estagiários/conselheiros disponíveis no Plantão. Caso não seja possível a inscrição de todas as pessoas que no momento buscam atendimento, o plantonista/conselheiro costuma fazer um grupo com a sala de espera, no qual são discutidas as condições e limitações do trabalho, possibilitando que o próprio grupo eleja aqueles que necessitam com mais urgência de atendimento nesse Plantão. A entrevista de Plantão não se constitui numa triagem tanto psicodiagnóstica prévia, quanto burocrática; trata-se, antes, de um atendimento psicológico em que se trabalha na elucidação da demanda emergente. Caso a entrevista não seja suficiente para essa tarefa, o estagiário agenda com o cliente um horário para uma nova entrevista, o que pode ser repetido as vezes que se tornarem necessárias. Desses encontros, patenteia-se o encaminhamento desse cliente em função de suas necessidades e dos recursos institucionais disponíveis. Algumas vezes, uma única entrevista de Plantão é suficiente para o cliente, que passa a disponibilizar seus recursos no enfrentamento de sua vida. Do Plantão também consta supervisão de Plantão, na qual o supervisor/conselheiro acolhe o estagiário após ou mesmo durante o atendimento, no sentido tanto de clarear o impacto do atendimento e a compreensão do cliente, quanto de cooperar em seu encaminhamento. Além dessa supervisão de Plantão, o estagiário conta com uma supervisão de grupo ministrada semanalmente por um psicólogo/conselheiro fixo.

visão rogeriana, constituindo-se numa prática psicológica que já de imediato não se fundamentou em teorias psicológicas, houve, no início da década de noventa, uma maior exigência para que se abrisse à diversidade, pluralidade e singularidade da crescente demanda da clientela. Esse apelo motivou uma nova contextualização do entendimento de Plantão Psicológico, que se passou a pautar radicalmente na realidade experiencial da clientela, incorporando um olhar que contemplasse seus âmbitos antropológico, sociológico e político. Ao invés de pensar-se o Aconselhamento Psicológico como prática psicológica que não se diferenciava da psicoterapia, passou-se a concebê-lo como “prática de fronteira”, expressão cunhada por Morato (1999), da qual o Plantão passou a ser compreendido como uma modalidade dessa prática psicológica, assim como a psicoterapia. Essa concepção implica que o Aconselhamento Psicológico praticado no SAP se alicerça tanto num estudo interdisciplinar, visando a interpretação dos fenômenos socioculturais que emergem nos atendimentos, quanto na interlocução com os saberes peculiares à clientela.

Esse tipo de aconselhamento psicológico se constitui num campo de invenção de prática que favorece o acolhimento das experiências singulares relatadas; o facilitador busca estar com o cliente em seu movimento experiencial de percepções, sentimentos, interpretações, mudanças, escolhas e decisões. Requer-se, assim, uma junção de diferentes áreas do saber acadêmico com o saber popular, propiciando que o estagiário/conselheiro possa experimentar um estilo próprio profissional nessa região de fronteira, não se atendo a saberes oriundos de matrizes teórico-práticas modelares pertencentes a especialistas.

Estruturando-se a partir da escuta, o Plantão Psicológico praticado no SAP acolhe as narrativas trazidas pela clientela, as quais falam de uma experiência e de uma história que clamam por uma compreensão mais ampla. Estribando o sofrimento na história, galgam-se novos modos de seu enfrentamento pelo cuidado psicológico, que

não se refere a um procedimento de triagem amparado no psicodiagnóstico tradicional ou na psicopatologia, mas que emerge no encontro entre o cliente e o psicólogo/conselheiro. Nesse sentido, o psicólogo/conselheiro constitui-se em testemunha que autoriza e legitima uma continuação da construção da história desse cliente numa dimensão em que possam ocorrer crescimento, bem estar e autenticidade.

O Plantão sempre se vincula a uma situação, que tem tanto uma vertente institucional referida à pertença do profissional, quanto uma vertente vinculada à realidade sociocultural e existencial do cliente. Desse modo, é importante que o conselheiro busque uma compreensão da realidade do cliente para cotejá-la com o que a instituição pode oferecer. Isto o caracteriza como uma prática psicossocial. Nele, vale mais a demanda do cliente do que uma explicação que se possa ter dele e vale mais a relação estabelecida do que uma “interioridade” a ser perscrutada, já que a situação inclui a relação. Nesse sentido, a “interioridade” é manifestada na relação e não tomada como um “em-si”: a relação é o campo de aparência, tanto dessa “interioridade” quanto de uma realidade sócio-econômica, uma vez que é nela que a experiência do cliente encontra lugar para ser compreendida e clareada. Trata-se de contextos originários em que se dá a experiência, na qual o indivíduo não fica fora do social, nem o social fica fora do indivíduo; está-se diante de uma perspectiva fáctica, que é histórica e concreta.

É, também, na relação, constituída como um âmbito de intimidade, que emerge a formação de modos de cuidar, os quais, não ficando adstritos a meros indivíduos, se estendem a um mundo trazido pela apresentação que cada cliente faz de si próprio: o cuidar-se de si requer a explicitação da teia de relações estabelecidas na sociedade, a qual sustenta representações que, ideologicamente, vinculam o sofrimento psíquico a fatores individuais, velando suas determinações sócio-culturais.

A dimensão psicossocial não desvincula a pessoa de sua proveniência para, *a posteriori*, estabelecer as possíveis relações explicativas de um sofrimento. Ao

contrário, parte desse contexto psico-sócio-existencial para, a partir dele, alcançar uma visão compreensiva de um sofrimento embutido na narração de uma história, a qual, não obstante singular, inclui inúmeras outras pessoas em vários contextos. Assim, o cuidado do conselheiro/psicólogo considera as questões de quem se é, como se é, com quem se está e onde se está. Busca-se a modelagem de modos de cuidado, apoiados na experiência do encontro conselheiro/cliente, os quais apreciam a situação existencial do cliente, o que inclui a esfera sociocultural.

Numa perspectiva fenomenológica existencial³, o sofrimento psíquico não é algo de patológico que determina uma história, mas é algo que aparece nessa história, trazendo à tona aspectos de um destinar-se conturbado enraizado no mundo do narrador, incluindo, portanto, todas suas situações de vida e relações interpessoais. Nesses termos, enraizando-se na história do eu, o sofrimento psíquico, ao invés de ser considerado como vivência proveniente de doença mental, é um acontecimento vinculado a seu modo de ser.

Assim concebido o Plantão como uma modalidade de prática clínica em Aconselhamento Psicológico, pode-se, também, apresentá-lo, agora, como prática educativa voltada para a formação profissional de psicólogos, contemplando, assim, a dimensão educacional também implicada na prática de Aconselhamento Psicológico. Nas entrevistas de Plantão, o estudante/estagiário tem a oportunidade de entrar em contato com as mais diversas realidades trazidas pela clientela, induzindo-o a recuperar o sentido originário da clínica, que é debruçar-se, no caso, sobre a experiência narrada,

³ Faz-se necessário diferenciar entre três formas de nomeação do imbricamento dos termos fenomenológico e existencial, correntemente empregados por psicólogos, geralmente de orientação humanista em Psicologia, a saber:

- a) fenomenológico-existencial: refere-se a componentes da fenomenologia em geral e do existencialismo, havendo uma tentativa de aproximação entre ambos. Os autores referentes são Husserl, Nietzsche, Sartre, Buber, Kierkegaard;
- b) fenomenológico e existencial: refere-se à distinção, dentro da fenomenologia, entre uma forma mais transcendental e uma mais existencial;
- c) fenomenológica existencial: refere-se à perspectiva da fenomenologia existencial de Heidegger com aportes em Merleau-Ponty, naquilo em que se baseia em Heidegger.

que expõe sofrimento, solidão, desilusão, mas também coragem, determinação e compaixão, entre outras coisas. Nesse sentido, o aluno é convidado a valorizar não o entendimento de uma doença, seus mecanismos e sua repercussão na mente e na conduta de um “doente”, mas o modo de ser do qual emergem as experiências existenciais que lastram todas as atividades da pessoa que está a sua frente. Na abordagem existencial, não se concebe a experiência humana como consequência de um processo de desenvolvimento da sexualidade, da cognição e da volição. Antes, a condição historial⁴ do homem é que fundamenta a constituição seja da sexualidade, da cognição ou da volição, na medida em que, experiencialmente, nos movemos nestas esferas.

As entrevistas do Plantão não visam uma continuidade do atendimento segundo o modelo psicoterápico; em cada uma, focam-se os desdobramentos possíveis para questões patenteadas na elucidação de demandas, considerando-se, no diálogo com o cliente, intervenções de práticas especializadas ou populares, contando com recursos institucionais, comunitários ou familiares. Assim, cliente e conselheiro examinam e apreciam aquilo que melhor responde, nesse momento, aos pedidos manifestados na ocasião.

Esse comprometimento, em várias oportunidades, árduo e pungente, aponta a direção que se trilha na atividade do aconselhamento: ao invés de circunscrever-se a aspectos referentes a alterações de personalidade e presença de doenças psíquicas, trata-se de, decisivamente, atentar à possibilidade de um redestinar-se da existência no que plausivelmente se anuncia. Por esse viés, a história pessoal, emergindo da história coletiva, é narrada ao conselheiro/ouvinte, o qual, aconselhando, passa também a ser narrador.

⁴ Historial, aqui, remete-se à dimensão ontológica humana, especificamente explanada no capítulo V.

Enquanto uma atividade com sentido educativo na formação profissional de psicólogo, o Plantão contempla a supervisão do trabalho clínico realizado pelos estudantes/estagiários, como outra modalidade da prática de Aconselhamento Psicológico, em sua dimensão clínico-pedagógica. Essa supervisão é feita pelo psicólogo/plantonista logo após o atendimento feito pelo estagiário, podendo, inclusive, ser mesmo realizada durante a sessão. A especificidade dessa supervisão é dada pelo caráter de acolhimento ao estagiário, visando à elaboração de sua experiência de testemunha de uma história que, de algum modo, o impactou. Valoriza, também, a relação que se estabelece entre o supervisor e o estagiário, na medida em que o supervisor atenta ao modo como o estagiário foi tocado, compreensivamente, no trato com o cliente, suspendendo as pré-concepções que, normalmente, um aluno de psicologia tem sobre psicoterapia e entendimento do sofrimento. Muitas vezes, a supervisão atém-se a dimensões bem concretas do atendimento. No entanto, isso não significa pautar-se por uma visão pragmática do ser humano e da atividade clínica. Trata-se, mais uma vez, de partir da situação para nela encontrar saídas concretas, plausíveis de postura e conduta, considerando-se a singularidade de cada encontro.

A própria entrevista de Plantão constitui-se numa situação de passagem, na qual se avaliam e decidem os possíveis encaminhamentos⁵ disponíveis para o enfrentamento de um sofrimento emergente de uma pessoa que clama por cuidados. Assim, o Plantão é uma modalidade de prática que, em seu exercício, requer recursos institucionais e comunitários que possam acolher o caminhar de uma existência, que requeira uma específica paragem preche de recursos necessários ao desdobramento mais harmônico e próspero de sua história, erradicando, minorando ou tornando tolerável um sofrimento asfixiante.

⁵ Por encaminhamento, neste momento, compreendo o encaminhar-se do próprio cliente em direção ao que sua demanda lhe desvendou durante o Plantão.

Nesse sentido, o Plantão demanda uma rede de apoio social que possa atender às várias modalidades de cuidados clínicos e/ou pedagógicos de que a clientela possa necessitar. Em suma, essa rede de apoio social constitui-se num “organismo”, em relação mútua, que possibilita a prática da solicitude inerente ao trabalho do Plantão, na medida em que viabiliza a seqüência de atendimentos que se configurem necessários na realidade emergente.

Sendo realizada dentro da Universidade, a ela servindo para o exercício das responsabilidades civis de ensino, pesquisa e extensão universitária, compete que os desdobramentos solicitados por esse Serviço dirijam-se por esses mesmos objetivos. A Universidade não se deve constituir em apenas ser um banco de dados e informações de interesse da comunidade; é sua tarefa poder ser um centro de referência para os profissionais, possibilitando a circulação de colaboração, como trabalho de co-autoria. Nesse contexto, uma de suas funções é poder subsidiar pesquisas que concorram na efetivação de modalidades de prática, propiciadoras de tal trabalho.

Nossa pesquisa terá, assim, o propósito de apresentar a possibilidade de uma leitura da prática de profissionais de saúde e educação através de uma compreensão fenomenológica existencial, que subsidie sua propriedade de ação humana entre homens. Nesse sentido, configura-se a necessidade de refletir temáticas pertinentes à prática profissional destinada à demanda de humanidade do homem contemporâneo. Percorrer tais temáticas implica conduzi-la a pensar sua legitimação de prática comprometida a interpor os bons ofícios, ou seja, intervenção, de profissionais de saúde e educação, recorrendo a um pensamento diferente daquele implícito na compreensão que alicerça questões fundantes a essa prática, como os significados de

“homem, existência e história”⁶. Nossa contribuição consistirá em trabalhar tais temas básicos segundo uma ótica fenomenológica existencial. Nessa direção, como capítulos e sub-capítulos, serão abordados os seguintes tópicos: método interpretativo, em seus pressupostos, aportando algumas questões metodológicas; situação como manifestação da existência, em que se discutem o poder-ser em situação, mundanidade, linguagem e interpretação; dando-se voz ao eu: facetas da pluralidade e singularidade; temporalidade e historicidade do eu: destinar-se; dizer ouvindo dizer-se: ser clínico, ressaltando o ser afetado, a compreensão desdobrando-se em interpretação e falar: ouvir, dizer, calar.

Assim, o desenvolvimento de tais temáticas perfaz um esforço para uma leitura de prática em saúde e educação através da ontologia fundamental de Martin Heidegger, contida em sua obra “El ser y el tiempo” (1927/1984), recorrendo, sobretudo, a situações dessa prática, em suas várias modalidades. Particularmente, as remissões dirão respeito ao Plantão, uma modalidade de Aconselhamento Psicológico, por ele ser constituinte dessas reflexões a partir de minha experiência como profissional de saúde e educação em instituição de ensino em Psicologia⁷. Enfim, nessa pesquisa, a interrogação que se leva adiante na explanação de tais temáticas é a busca de subsídios para a prática profissional especificada na antropologia filosófica proposta nessa obra, na qual se apresenta uma compreensão do humano respaldada na aproximação da pergunta pelo ser.

Faz-se mister assinalar que o desenvolvimento mesmo do trabalho não ocorre através de uma construção seqüencial, logicamente estruturada por definições; antes,

⁶ O entendimento desses termos na visão fenomenológica existencial será elucidado no desenrolar dos capítulos alistados. Por exemplo, não se trata de compreender a existência segundo o critério de uma concreitude aparente; mas, de compreendê-la como um modo humano de ser.

⁷ É oportuno que se mencione que essa mesma ontologia já foi trazida na compreensão da Psicoterapia por Medard Boss, psiquiatra suíço que fundou a *Daseinsanalyse*; embora haja verossimilhanças, nossa fonte interpretativa provém diretamente de Heidegger.

busca-se, por meio de um movimento circular e reflexivo, ir ampliando, também com exemplos da própria prática, a compreensão das questões emergentes a serem esclarecidas, procurando sempre conservar, ao alcance dos olhos, um todo que pudesse paulatinamente crescer e, concomitantemente, oferecer sua exibição elucidativa. Nessa medida, várias explicitações são retomadas no interior de cada capítulo e nos diversos capítulos, que se constituem em ensaios. Neles, essas explicitações são repassadas segundo a perspectiva adotada, o que não suprime uma linha de continuidade em sua apresentação. O que se almeja é que essa retomada em perspectiva possa abrir novos horizontes para uma aproximação existencial da clínica, saúde e educação.

II. MÉTODO INTERPRETATIVO

1. Pressupostos

A presente pesquisa da possibilidade de uma leitura fenomenológica existencial da prática de profissionais de saúde e educação manifesta-se como um colorário de minha atividade profissional clínica e pedagógica em Aconselhamento Psicológico. Contudo, esse terreno já se preparara no exercício da psicoterapia, que se tornou um *locus*, em que pude engajar uma prática clínica com uma postura filosófica explícita, base para as mais variadas reflexões relativas às questões pertinentes ao humano.

É importante que se frise que essas reflexões não se cingem apenas a minha atuação psicoterápica; de fato, estendem-se ao âmbito da existência, abrindo a possibilidade de articulações necessárias e implícitas em suas mais variadas manifestações. Na verdade, o contato íntimo com a morte propiciado por minha experiência médica, particularmente em UTI, como já discorrido na apresentação do presente trabalho, propiciou, na ocasião, embora não tematicamente, desgarrar-me do modelo técnico-científico abalizado como solo de tais reflexões.

Em sua obra fundamental “El ser y el tiempo” (1927/1984), Heidegger faz um questionamento da maneira como desde Platão o pensamento ocidental tem compreendido o ser e identifica-o, em sua estrutura, como *metafísica*, vendo a ciência e a técnica modernas como suas manifestações mais imediatamente reconhecíveis. Na introdução dessa obra, Heidegger repõe à Filosofia a questão do ser, a qual, segundo ele, está esquecida desde a época dos gregos antigos, já que Aristóteles sistematizou a ontologia ainda vigente em nossa visão ocidental. Nesse sentido, valho-me da argumentação de Critelli (1996), contida em seu livro “Analítica do Sentido”: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica, para delinear as diferenças fundamentais entre o pensamento metafísico e o fenomenológico.

Fundando a metafísica, Platão referenda o conceito como a única possibilidade de manifestação da verdade daquilo que é, em virtude de suas características de “unicidade, eternidade e incorruptibilidade” (CRITELLI,1996). Aristóteles, seu discípulo, determina o intelecto como detentor da função de conhecimento. Inaugurando a filosofia moderna, Descartes instaura o *cogito*, fundamentando-se no intelecto aristotélico e atribuindo-lhe, como procedimento fundamental, o cálculo e o controle da realidade apanhada como *res extensa*, ou seja, no aspecto de objeto empírico. Assim, o pensamento ocidental, estruturando-se nesse percurso, admite uma única perspectiva de obtenção da verdade do real, a qual se configura como una, absoluta e imutável, apresentando-se como “precisão metodológica do conceito” (CRITELLI,1996) e afiançando a possibilidade do conhecimento.

Com o *cogito* cartesiano, a validez e a fidedignidade do conhecimento dá-se através de conceitos logicamente articulados, o que exclui qualquer outro tipo de experiência, por exemplo, espiritual, afetiva, etc, que o homem mantenha com seu mundo, o qual, sendo posto como *res extensa*, se converte em objeto empírico descarnado e asséptico, tornando-se plausível, assim, de cálculo. É esse objeto empírico,

posto pelo *cogito*, que se torna matéria, digamos assim, do conhecer, eliminando a fluidez e a insegurança do aparecer dos entes aos homens.

Já a fenomenologia não sustenta que essa insegurança e fluidez sejam falha do aparecer dos entes, levando a um equívoco no pensar. Em verdade, como, logo mais, explanaremos, tais características se constituem nos modos originários do mostrar-se daquilo que é. Por conseguinte, sustenta que a possibilidade do conhecimento não deve eliminar, sim aceitar esses aspectos, alicerçando-se na angústia, ao invés de na segurança da precisão metodológica do conceito.

Dessa maneira, no tocante à fundação da possibilidade do conhecimento, vislumbra-se a seguinte diferença fundamental: a metafísica apóia-se na relação sujeito-objeto, reduzindo o sujeito ao aspecto epistêmico, o qual instaura seu objeto, através da representação da realidade; já a fenomenologia elege o próprio modo de ser humano como sua base. Enquanto a metafísica se atém à logicidade do ser, a fenomenologia considera modos de ser, tendo o tempo e não o intelecto como horizonte, no qual tudo o que é está num contínuo movimento de patentear-se e esconder-se. Um aspecto importante a ser ressaltado é que, sob a ótica fenomenológica, a relatividade, deixando de ser um problema, torna-se a própria circunstância de aparição dos entes, implicando na provisoriedade daquilo que vem a ser e que está sendo.

Retirando a questão do ser e da verdade do âmbito da epistemologia e realocando-a na existência, a fenomenologia existencial considera que uma metodologia de conhecimento deve apoiar-se na maneira humana de ser-no-mundo⁸, deslocando-se de uma perspectiva que valorize o aspecto instrumental à consideração do molde e ajuste do olhar do investigador.

Ao inquirir de novo pelo ser, Heidegger promove um redirecionamento na própria estrutura formal da questão. No âmago do perguntar, além de suas dimensões do

⁸ A compreensão dessa expressão será elucidada no cap III.

por que, de que e a que ou *a quem*, há o perguntador mesmo, o que impede a possibilidade da neutralidade do investigador, que sempre parte de uma prévia interpretação referente ao contexto daquilo que quer conhecer.

Essa prévia interpretação provém da trama significativa de relações, tecida pelos homens, em seu convívio e sempre presente entre eles e tudo àquilo que se dirigem; de fato, permeando os modos da vida cotidiana humana, já há sempre uma prévia interpretação constituída pela e expressa na própria fala entre os homens sobretudo que lhes diz respeito. Essa trama, como veremos mais adiante detalhadamente, sendo habitação dos homens, constituindo, assim, seu mundo, caracteriza-se, por um lado, por uma solidez, prestando-se como meio e abrigo ao modo humano de ser e, por outro, por uma fluidez, uma vez que se desvanece quando o sentido de ser se dilui.

Por conseguinte, não há uma pertença do homem ao mundo, que sempre se pode apresentar-lhe como inóspito. Essa não-pertença manifesta-se como uma experiência de desabrigo e abandono, expressa, segundo Heidegger (1927/1984), como angústia, a qual coloca o homem ante suas próprias possibilidades de ser, isto é, ante sua liberdade. Portanto, a inospitalidade do mundo e a liberdade, sendo condições ontológicas do homem, possibilitam-lhe um distanciamento de sua vivência, instaurando uma ruptura que se funda como o lugar do conhecimento.

Na perspectiva fenomenológica existencial, o conhecimento apóia-se na própria experiência humana do existir, a qual, configurando-se na inospitalidade do mundo, na liberdade e como uma fluidez constante, exime-o do caráter da segurança. Já na ótica metafísica, o conhecimento alavanca-se de um pretense bloqueio da fluidez do existir com o propósito de obter a garantia de uma certificação pela postura de domínio, o que é plenamente consumado na modernidade da civilização ocidental, através da criação cartesiana da representação.

Na filosofia cartesiana, a representação constitui-se como fundamento para sua metodologia do conhecimento, a qual cria uma realidade calcada na estabilidade. Pela *res cogitans*, tudo que é no mundo passa a ser rerepresentado de uma maneira clara e distinta, alçando-se, assim, ao reino da precisão e imutabilidade; esse mundo constituído pela representação, ao contrário do vivido, é seguro e estável, já que é passível de controle. Destarte, o *cogito* cartesiano, como subjetividade moderna, inaugura o modo técnico através do qual nossa civilização exclusivamente concebe o mundo como moradia, redundando, eticamente, numa retirada de cena do homem em sua experiência e numa supervalorização de teorias modelares e sistêmicas e de equipamentos propiciadores e aliciadores de postura controladora.

No limiar do século XX, a fenomenologia surge como um pensamento emergido na desmedida atingida pela civilização ocidental, o que impede que lhe imputemos o caráter de escola filosófica; de fato, trata-se de um pensamento brotado na experiência de esgotamento e esvaziamento civilizacional, ocorrida no esmaecimento das luzes, as quais foram postas no século XVIII, logo após a Revolução Francesa, como metáfora da razão, trazendo nossa contemporaneidade histórica. Trata-se de uma época em que o pensamento, provocado pela modificação do sentido de ser, manifesta, inicialmente, no âmbito das Ciências Humanas, passa a buscar uma compreensão efetiva do humano e não uma mera explicação, que o adscreeva a leis exteriores a sua vivência.

Nesse contexto, a fenomenologia nasce propondo uma nova teoria do conhecimento, constituída como uma terceira via entre o raciocínio das ciências positivas e o discurso especulativo da filosofia. O psicologismo, sociologismo e historicismo, inseridos na esfera do positivismo lógico, estabelecem que todo conhecimento é condicionado a leis exteriores, que podem ser verificadas e consideram a filosofia como uma mera constatação dessa realidade. Por seu turno, o logicismo é uma atividade filosófica puramente racional, em que o filósofo, voltando-se para dentro

de si, procura encontrar verdades intrínsecas, desvinculadas da realidade física, social e cultural. Ambas posições contradizem-se na medida em que se proponha a seguinte questão: de que adianta fazer-se ciência, se ela nos leva a eventos circunstanciais e, por outro lado, de que adianta produzir filosofia, se o conhecimento, assim obtido, não tem relação com a vivência? Ante a esse impasse, Edmund Husserl, criador da fenomenologia, busca, pela reflexão, a superação da dicotomia sujeito-objeto, pela explicitação de sentido à existência, dada pela compreensão e fixação de seus limites. Aqui, já vislumbramos que a possibilidade do conhecimento deixa de ser dada no âmbito da conceituação, passando a articular-se na própria esfera da existência.

Heidegger (1950/1979, p. 68) diz-nos que reflexão “é a coragem de tornar o axioma de nossas verdades e o âmbito de nossos próprios fins em coisas que, sobretudo, são dignas de serem colocadas em questão”. Por esse viés, pode-se apreender que a angústia é a afecção que denota o caráter reflexivo do pensamento originário, descompromissado em atender a preceitos epistemológicos, ideológicos, morais ou estéticos. A fenomenologia, já em seu nascimento, deu-se como um pensar perante um vazio, propiciado pela quebra de todo um sentido embutido no plexo de significações instituído. Há um resgate do pensar como algo inerente à condição humana, retirando-o da acepção que o confine à capacidade de articular raciocínios lógicos a respeito do que quer que seja, assentada na representação, produzida pela subjetividade moderna.

Segundo Critelli (1996, p.24),

O pensar é um poder, um vigor, uma força que emerge do próprio ser-no-mundo e instaura o homem na sua humanidade, na sua fundamental provocação para ser. Como diz Heidegger (1949, citado por CRITELLI, 1996), ‘Ser é ouvir e corresponder aos apelos de ser’. Nessa trajetória o homem está em incessante embate com o sentido de ser. Promovido por esse embate diante do sentido – ou de sua ausência – é que o pensar irrompe propriamente como pensar.

E conclui: “Por esta razão, o que funda a questão do pensamento (e de sua posterior formalização metodológica) é a existência. Este é o seu parâmetro, sua origem paradigmática.” (CRITELLI,1996, p.24)

Já que o pensamento, segundo esta abordagem, se funda no ser-no-mundo, emergindo da própria experiência cotidiana humana, a fluidez do aparecer dos entes aos homens não o leva a um equívoco. Portanto, o pensamento deve, não a considerando como falha, contemplar essa característica, a qual é o modo originário do mostrar-se de tudo que é. Em suma, o pensamento tem que se haver com o fenômeno. Então, cabe agora uma explanação mais acurada do que se trata pela expressão *fenomenologia* e do motivo pelo qual a escolhemos como propiciadora dos paradigmas e da orientação metodológica necessários para a presente pesquisa.

O termo fenômeno origina-se da expressão grega *phaionomenon* derivada do verbo *phainesthai*, o qual significa: mostrar-se. Então, *phaionomenon* quer dizer aquilo que se mostra, o manifesto. O termo ente refere-se a tudo aquilo que é, que pode ser trazido à luz. Fenômeno constitui-se, considerando sua etimologia, nos modos que os entes têm de manifestarem-se em si mesmos.

Então, constata-se que o ente tem o poder fenomênico de mostrar-se. Quando um ente se manifesta, mostra o que é e como é, pondo à luz seu ser. Essa manifestação, que se dá sempre de um modo especial, peculiar, não é lógico-conceitual, sim concreta. No entanto, exatamente pelo sentido mutável da manifestação, tudo que se mostra, ao mesmo tempo, se esconde. Faz parte do modo fenomênico do exhibir-se, o ocultar-se; isso significa que a exibição é simultaneamente ocultamento, o que é mediado pelo poder de perceber o ser dos entes, próprio ao homem.

Explicitando melhor: qualquer ente mostra-se desde si mesmo, tanto de forma a patentear o que é ou como é, perfazendo-se como uma sua exibição, quanto o que não é ou como não é, perfazendo-se aí como seu ocultamento. Inextirpavelmente, está-se

perante a seguinte ambigüidade: o que se exhibe tem como sua característica básica o esconder e o que se oculta, o mostrar. Assim, verifica-se que a aparência, com sua dupla função de mostrar e esconder, move-se tanto no intuito de deflagrar uma exibição, quanto no de proteger-se dela, pelo ocultamento.

Esse mostrar-se e esconder-se está na própria relação inelidível entre o olhar e o ente. Contudo, esse olhar nunca é meramente individual, mas fruto de toda uma articulação cultural, a qual, tal como uma lente, sempre está interposta como uma prévia interpretação. Assim, nessa perspectiva, o ente é, constante e irrefutavelmente, apanhado num mundo, a partir do qual pode auferir significação. Em verdade, o trazer à luz constitui-se num jogo que, em todas as vezes, depende de um olhar sócio-histórico-psicológico e no qual o ente captado ganha significado. Na metafísica, há, *a priori*, uma determinação em isolar o ente desse jogo, tomando-o como um em si em sua substancialidade.

Nesse jogo, também se denota que, em sua manifestação, o ser dos entes cai sob os cuidados do homem, não mais se alocando no âmbito conceitual, em que é possível a atuação de um *cogito*, que, desde fora da trama de relações na qual o homem está imerso, possa ver com clareza a coisa a ser conhecida. Por esse crivo, a razão deixa de ser critério na diferenciação entre o ente homem e os demais entes. Sua marca distintiva ante os demais entes é dada pelo fato que confere, exclusivamente, ao homem a possibilidade de perceber e responder ao ser. Portanto, o homem capta originariamente o ser, não através do conceito, mas naquilo que é, seja algo, outro ou si mesmo.

Já na metafísica, a distinção ontológica entre o homem e os demais entes é reduzida a uma diferença conceitual, levando-a a defini-lo pela famigerada natureza humana, plataforma das mais variadas teorias psicológicas, sociológicas, antropológicas, políticas, econômicas e históricas, explicativas de seu modo de ser e de sua conduta. Husserl (1931/1953) denomina essa concepção, própria tanto ao senso

comum quanto à episteme das ciências, de “atitude natural”, a qual subsidia a noção de que o homem, em sua individualidade, está no mundo como algo que o contenha, sendo uma coisa entre outras, inanimadas ou com vida. Conseqüentemente, tal concepção, nas palavras de Dartigues (1973, p.27)

considera a vida psíquica como uma realidade do mundo entre outras, sendo que a psicologia não é para a consciência senão o que a astronomia é para as estrelas: cada qual estuda um fragmento da mesma realidade, uma região diferente do mesmo mundo. Quanto ao que pode constituir a unidade dessas regiões díspares do mundo, é um enigma não percebido.

Já na ótica fenomenológica existencial, como já dito, a manifestação do ser dos entes é concreta, não se perfazendo pelo viés lógico-conceitual. Essa compreensão, portanto, está nos antípodas da metafísica: o ser exhibe-se nos entes, nunca sendo captado por uma metodologia que racionalmente colija indutivo-dedutivamente suas qualidades genéricas e específicas, extraindo-lhes a substancialidade. A trajetória do ser dos entes em seu mostrar-se e esconder-se é apreendida pelo olhar do homem, que percebe ser como uma sua possibilidade.

No entanto, quando o ser dos entes se oculta através de seu aparecer, o ente mostra-se segundo o que ele não é, segundo Heidegger (1927/1984), através de três modos: parecer ser, aparência e mera aparência.

No modo do *parecer ser*, aquilo que se anuncia deixa de ser como tal a uma posterior aproximação. É importante que se frise que, no âmbito da existência, o parecer ser tem o *status* de ser aquilo e não outra coisa, não configurando uma mentira: à noite, a projeção da sombra de uma folhagem no asfalto parece ser um buraco, fazendo-nos frear bruscamente o carro. Manifestando-se desse jeito, provoca, na seqüência, como no exemplo, todo um seguimento de ações, que se constituem num acontecimento. De fato, o parecer ser só se anuncia como tal após uma posterior exegese, ou seja, uma interpretação esclarecedora: ao descer-se do carro, percebe-se que não se trata de um

buraco e sim da projeção da sombra de uma árvore. O parecer ser não é defeito, mas constitutivo de tudo que aparece ao olhar humano, senão não poderia empreender a existência; o próprio ensaio e erro da ciência assenta-se no parecer ser. Aquilo que parece ser é e, só, *a posteriori*, revela-se como parecer ser, ao ser desclassificado, em verdade, por um outro parecer ser. Em sua gênese, o parecer ser é um ocultamento decisivo, fazendo da exibição um disfarce.

No modo da *aparência*, os entes mostram o ser de outros entes, que, por si próprios, não têm poder de aparecer. Por exemplo, a pátria, algo incapaz de aparecer em si mesma, precisa de um outro ente em que se possa exhibir; a bandeira, ao mostrar a pátria, oculta-se como bandeira. Acham-se nesse rol ícones, sinais, símbolos e sintomas. Um ícone, exibindo-se a si mesmo, esconde-se ao mostrar o ente que se revela nele.

No modo da *mera aparência*, tem-se uma aparência falsa de algo, por exemplo, ouro ou dólar falso. A mera aparência possui sempre um caráter de falsidade, embora tenha presença, a qual é a própria aparência: o ouro falso disfarça um metal para que ele pareça o que não é. De fato, já se olha para o ente, levantando-se a suspeita do simulacro, isto é, o ente se mostra como uma mera aparência. Podem-se citar, entre outros, como exemplos, a fofoca e o anúncio, os quais são sempre uma mera aparência em relação ao que se referem. Destaca-se, nesse patamar, o discurso político, que é forjado a aparecer algo que não é.

Deve-se atentar em que, nos diversos momentos de seu desdobramento, o ente pode intercambiar do nível da aparência para o do parecer ser, da aparência ou mera aparência, podendo mesmo contemplar duas ou três dimensões, o que configura a errância como constitutiva do ser de tudo que é. A aparência é algo que está no jogo do mundo, já que é uma resultante da manifestação de algo e de sua recepção, expressando que não há consciência nem coisa em si, como prega a intencionalidade da consciência husserliana; isso implica que tudo que é mostra-se numa dinâmica fenomênica.

Cabe agora que se volte para o termo *logos*, integrante da palavra fenomenologia. Heidegger (1927/1984) salienta que na língua latina, *logos* é traduzido e, assim, interpretado como razão, juízo, conceito, definição, fundamento, proposição. Porém, em grego, *logos* não significa, primariamente, juízo, entendido como modo de união ou de tomada de posição, seja pela aceitação ou recusa. *Logos* reporta-se ao que quer dizer a palavra *legein*: tornar manifesto aquilo de que se fala num discurso; nesse sentido, deixa que algo seja visto, comunicando a um outro o que é manifestado. Assim, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso, desde que não se adote a verdade em seu sentido metafísico de concordância; o ser verdade do *logos* refere-se a retirar o ente de seu ocultamento e o ser falso significa enganar no sentido de encobri-lo, fazendo-o passar por algo que não é.

O adjetivo *verdadeiro*, em seu sentido grego, significa a clara percepção sensorial de algo; daí decorre que a percepção é sempre verdadeira, o que quer dizer, usando as palavras de Heidegger (1927/1984, p. 44), “o ver descobre sempre cores e o ouvir sempre descobre sons”. No sentido mais primordial e puro, o verdadeiro meramente descobre e, assim, nunca pode encobrir e ser falso, ainda que, não havendo um acesso apropriado ao ente, possa-se permanecer num estado de não percepção. Portanto, *logos* pode significar razão em decorrência de primariamente ter a função de deixar entes serem percebidos. *Logos* também se refere a *ratio*, palavra latina traduzida por fundamento, razão de ser, uma vez que também denota aquilo que, numa argumentação, já está sempre presente como fundo. E, por último, *logos* adquire o significado de relação e proporção, porque também significa aquilo que pode ser questionado como evidência em sua relação com outra coisa.

Após se haver discorrido sobre os termos *fenômeno* e *logos*, pode-se apreender que fenomenologia, citando Heidegger (1927/1984, p. 45), significa “deixar aquilo que se mostra ser visto no próprio modo em que se mostra a partir de si mesmo.” Na

seqüência, Heidegger (1927/1984) acrescenta que o expresso não é nada mais que a máxima husserliana: *Às coisas mesmas!*, que denota o ente no próprio ato de sua apreensão, diga-se, no momento mesmo de sua descoberta pelo olhar humano. Assim, fenomenologia explicita-nos o modo pelo qual qualquer coisa se exhibe e se torna demonstrada em sua caracterização como conhecimento, decisivamente vinculado à experiência.

Essa postura configura-se como diametralmente oposta à adotada pelas ciências modernas, cujas nomeações designam seus respectivos temas de acordo com a matéria de estudo abrangida, a qual, tomada como parte da realidade e tornada representação pelo filtro da *res cogitans*, se torna objeto, agora passível de pesquisa e conceituação. Esse procedimento começou a ser problematizado com o advento das ciências do homem, em que a atividade da *res cogitans*, dirigindo-se a questões a ele pertinentes, o toma por *res extensa*, coisificando-o e abordando todos seus modos de ser pelo viés da explicação embasada na medida e no cálculo.

No entanto, uma pessoa, em seus modos de ser na cotidianidade, é um ente que manifestamente, na maior parte das vezes, não se mostra completamente, permanecendo velada, estando, assim, refratária a uma elucidação explicativa, viabilizada por uma teoria que, caracteristicamente, sistematize a natureza humana. De fato, esse foi o nascedouro da Psicanálise, já que Freud, refutando que as motivações da conduta do homem se explicariam inteiramente pela razão, cria a noção de inconsciente, instância depositária dos mecanismos reguladores de seu comportamento e inacessíveis a sua consciência. Assim, embora faça parte de um movimento que se pode considerar historicamente como fenomenológico, Freud não se deslinda da metafísica, já que ainda se atém a um viés conceitual na caracterização do ser humano.

Cabe esclarecer que esse mostrar-se velando não significa que haja uma essência escondida atrás daquilo que aparece, constituindo seu ser. Sob a ótica fenomenológica,

terminantemente não há nada por detrás do fenômeno, ainda que possa ocorrer um encobrimento, o que se dá na maior parte das vezes. O fenômeno é exatamente a exibição do ser ao olhar humano; porém, como já dito, ao exhibir-se, o ser também se oculta. Na verdade, o ser pode estar tão encoberto de modo a tornar-se esquecido, não sendo, então, mais questionado. De fato, isso ocorreu no pensamento ocidental, no qual a resposta aristotélica sobre o ser amorteceu o próprio perguntar por ele e seu sentido.

Constatam-se várias formas de encobrimento do fenômeno; grosso modo, pode estar completamente velado, ou seja, não é conhecido nem desconhecido; pode ser desvelado e, a seguir, tanto sofrer um velamento completo quanto aparecer na maneira de um parecer ser, disfarce, freqüentemente propiciador de enganos e desorientações. Daí que se torna perigosa uma proposição fenomenológica comunicada sob a forma de uma asserção, apartada de suas fontes primordiais, isto é, da própria experiência, já que sua compreensão passa a articular-se no âmbito conceitual, o qual é derivativo, perdendo, dessa maneira, seu caráter originário fincado na condição humana. Esse foi o encaminhamento de Freud, o qual o desviou de uma incursão fenomenológica rigorosa na existência, fazendo-o retornar à rota metafísica.

Tomada em seu conteúdo, a fenomenologia, já desde Husserl, constitui-se ela própria em ontologia, pois o sentido do ser e do fenômeno não podem ser dissociados. Husserl empenhou-se em substituir tanto uma fenomenologia limitada por uma ontologia impossível, a de Kant, quanto uma ontologia que absorve e ultrapassa a fenomenologia, a de Hegel, por uma fenomenologia que dispensa a ontologia como disciplina distinta. Atentando à elucidação das tarefas da ontologia, Heidegger deu-se conta da necessidade de uma ontologia fundamental, que tomasse como seu tema o próprio homem, capacitando-se, assim, a enfrentar a questão sobre o sentido do ser. Essa tarefa é assumida em sua já mencionada obra “El ser y el tiempo” (HEIDEGGER, 1927/1984), na qual traz uma radicalmente nova compreensão do ser e do homem

através de suas maneiras de ser, mudando o pensamento filosófico de uma nova ontologia, que não surgia desde a edição de Aristóteles.

A fenomenologia existencial realiza a destruição do ser como conceito do ente, retomando-o como uma questão e tarefa do existir. Essa outra ontologia proposta contrapõe-se ao pensamento tradicional, apoiando-se na prévia interpretação pela qual o ser se manifesta naquilo que é, seja algo, outro ou si mesmo. Essa nova ontologia requer uma nova metodologia, que não se pode mais apoiar no logicismo do pensamento ocidental; esse novo pensamento deve ter um caráter revelador, que é a própria dimensão da *aletheia*⁹, requerendo um método hermenêutico, exegético, ou seja, pautado por interpretações elucidadoras, que se apoiem na condição e experiência humanas.

De fato, o sentido da descrição fenomenológica como um método se acha na interpretação. Descrição aqui, como adverte Heidegger, não significa um procedimento pertinente, por exemplo, à morfologia botânica; o termo refere-se a uma caracterização de algo, a qual o apreenda de tal modo que aquilo, que se apresente para discussão, possa estar em consonância com sua própria exibição.

Exatamente pelo fato de dar-se através de interpretações, a hermenêutica, assim como revela, vela e daí a necessidade do trabalho de pesquisa requerer que o olhar possa advir de vários ângulos, propiciando um conhecimento que mostra como o homem se está alocando no mundo, o que remete à provisoriedade desse tipo de pensamento.

Essa própria revelação vai sendo realizada não apenas como uma metodologia, porém como resultante da assunção do pressuposto de que o ser se mostra ao homem em oposição ao de que é por ele logicamente determinado. Nesses termos, a condição de ser do homem é absolutamente junta à da *aletheia*: o desvelamento do mundo é para um

⁹ O termo grego *aletheia* é composto pelo prefixo privativo *a* e pela palavra *lethe*, que significa esquecimento; assim, refere-se a um desvelamento.

olhar, seja pessoal ou cultural; enfatizando-se, é para o homem. Trata-se, então, de uma metodologia condizente com a condição de ser do homem, já que, no desvelamento do ser, se vê a condição do homem: ser é o que se desvela ao homem. Nesse sentido, impõe-se a questão de voltar-se à relação homem-ser, desocultada ao homem e reveladora da própria condição humana.

O encontro do homem com o ser acontece no momento em que cada homem concreto é lançado em seu existir, que é um vir a ser absolutamente seu; é daqui que Heidegger retira suas concepções de propriedade e improriedade, a serem clareadas mais adiante. Esse lançamento numa específica existência apresenta-se sob determinadas estruturas básicas, que se perfazem em condições de ser do homem, denominadas por Heidegger (1927/1984) de *existenciários*¹⁰, passíveis de elucidação através da hermenêutica. Por outro lado, tem-se análise existencial ao utilizar-se o método hermenêutico para o clareamento e compreensão do existir de cada homem concreto. É nesses termos e nessa orientação que se procederá a explanação dos tópicos assinalados como básicos para uma leitura fenomenológica existencial da prática de profissionais de saúde e educação.

2. Questões metodológicas

Abrindo este sub-capítulo, recorro ao cap. IV de minha dissertação de Mestrado (ALMEIDA, 1995), no qual abordo o texto heideggeriano “A Época da Imagem do Mundo” (HEIDEGGER, 1957/1960), o qual traz à tona que, entre os fenômenos essenciais da Idade Moderna, figuram suas ciências e técnica, a qual, por sua vez, se constitui no produto mais aperfeiçoado de nossa civilização ocidental. Nessa perspectiva de um pensamento predominantemente técnico-científico, ocorre o

¹⁰ Em Heidegger, o termo *existenciário* refere-se às condições fundantes da existência, a seu arcabouço estrutural. O termo *existencial* refere-se à atualização das possibilidades da existência, como ela se dá.

asseguramento da primazia do proceder ante o existente, seja ele natureza ou história. Esse desenvolvimento do caráter científico moderno forja um novo tipo de homem: o sábio é substituído pelo investigador; a investigação e não o cultivo de uma sabedoria é o que dá um ar rigoroso a sua tarefa.

É de importância relevante que se apreenda que o investigador se torna essencialmente um técnico e é isso o que marca a ciência moderna, a qual se funda e se isola em esboços de determinados campos de objetos. Entretanto, o conhecer como investigação põe o existente à disposição do representar. A investigação dispõe do existente à medida que puder contar com ele de antemão em seu transcurso futuro ou *a posteriori* como passado, tornando natureza e história objeto do representar explicativo.

Nessa medida, somente aquilo que, assim, se converteu em objeto se tem por existente. Essa objetificação do existente tem por tarefa o objetivo de dispor dele em qualquer momento, de maneira que o homem calculador possa estar seguro, certo do existente, agora na condição de objeto. Aqui, a verdade converteu-se em certeza do representar.

Na metafísica cartesiana, filosofia fundadora de nossa modernidade e de suas ciências e técnicas, como já anteriormente dito, determina-se, pela primeira vez, o existente como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar. Essa metafísica transforma radicalmente a essência do homem, ao convertê-lo em sujeito cognoscente. Agora, o homem passa a ser aquele existente no qual se funda tudo o que é à maneira de seu ser e de sua verdade.

Na Idade Moderna, o mundo, entendido como natureza e história, é tornado imagem. No entanto, nenhuma interpretação tácita ou patente esgota o mundo, nem o que nele está contido e muito menos os entes que são-no-mundo. É importante lembrar que imagem aqui não significa cópia, mas representar o existente e tê-lo sempre presente na situação, ou seja, à disposição. Essa concepção de imagem leva à elaboração

de teorias sistêmicas, nas quais uma subjetividade cognoscente transforma o existente em objeto plausível de cognoscibilidade. Sendo assim, o existente somente é se for colocado pelo homem que representa e elabora, e passa, doravante, a ser aquele que dá a todo o existente a medida, traçando-lhe o modelo. Esse modelo formula-se como visão de mundo, na qual o homem põe em jogo o irrestrito poder do cálculo, do planejamento, e a ciência como investigação é uma forma indispensável desse instalar-se no mundo.

Em seu texto “O fim da Filosofia ou a questão do pensamento”, Heidegger (1966/1972) explicita que no percurso da Filosofia, desde Platão, o ser do ente passa a ser entendido como idéia, conceito, substância e evidência, em linguagem moderna, objetividade, estruturando o pensamento metafísico. Nesse contexto, o método lógico-racional foi desenhado como o caminho para a captação da verdade, tendo a função de revelar o substancial do ente; por esse viés, a verdade passa a ser acessível somente através desse método. Dessa imperiosa necessidade metodológica, surge a lógica em suas modalidades formal e dialética.

Todavia, Heidegger coloca que há para o método um operador; ele só é operável pelo homem. O humano é o lugar do método. Então, impõe-se a questão: o que é o humano enquanto fundamento do método? A metafísica considera-o não em sua totalidade, o que abarcaria inclusive seu estado de ânimo; sim, reduz-o a uma razão, ou seja, o homem como subjetividade cognoscente. Já a filosofia heideggeriana aponta explicitamente o dado de o homem em sua totalidade constituir-se como lugar do método e de manifestação do ente, na medida em que é o homem que procede o método e capta o que ele pode fornecer; à guisa de reforço, as coisas aparecem na abertura humana. Assim, o homem não é entendido como consciência, sujeito, razão, porém como ser-no-mundo, temporalidade e envolvimento.

Heidegger entende por fim da Filosofia como metafísica seu próprio acabamento, isto é, a concentração em suas possibilidades supremas, que se constituem

nas ciências e técnicas modernas. Esse desenvolvimento científico desemboca em uma autonomia, a qual se perfaz no próprio acabamento da Filosofia. Essa situação permite a aparição das inúmeras ciências exatas, biológicas e do espírito da modernidade, na qual se pressupõe a transformação da Filosofia em Ciência. Isso significa que a Filosofia achou seu espaço no caráter científico com o qual o homem se realiza na própria práxis social.

Mais especificamente, o caráter próprio dessa cientificidade é de natureza técnica, o que propicia a cessação da necessidade de questionamento dessa técnica, a qual passará decisivamente a marcar e orientar as manifestações da humanidade. Passa a prevalecer uma orientação racional e os padrões de um pensamento representador e calculador. O fim da Filosofia patenteia-se como a vitória final de uma maquinaria controladora oriunda de um modelo técnico-científico, inclusive propiciando uma ordem social correspondente.

Reproduzo aqui algumas indagações de Heidegger (1966/1972, p. 24-25):

Será no entanto o fim da Filosofia entendido como o seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além dessa última possibilidade que caracterizamos (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas) uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto Filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? Que tarefa está ainda reservada para o pensamento no fim da Filosofia? Uma tarefa que se teria tornado inacessível à Filosofia, não apenas desde o seu começo, mas por causa desse começo e que, em conseqüência, se teria subtraído constantemente e de maneira crescente nas épocas posteriores?

Quando se inquire pela tarefa do pensamento, tem-se em mira delimitar o que diz respeito ao pensamento, aquilo que para o pensamento é pendência, ou seja, questão. Heidegger aponta que, na modernidade, antecipadamente já está decidido o que interessa à Filosofia como sua questão: a subjetividade. Assim, o que é discutido não é a questão mesma, mas sua exposição histórica como subjetividade.

Para Heidegger, conserva-se impensada a dimensão de abertura e liberdade, na qual, através da claridade, pode acontecer o aparecer, possibilitando que algo seja. Heidegger designa essa abertura, que garante a possibilidade de um mostrar-se, de *clareira*. A luz só pode incidir na clareira, ou seja, em sua dimensão aberta, o que significa que a luz não cria a clareira, antes a pressupõe. Em outras palavras, a atividade da razão só se instala em um ente que se abre para o aparecer daquilo que é.

O homem é o aberto para tudo que se torna presente e se ausenta. Eis a questão originária; agora, a tarefa da Filosofia é questionar a clareira, deixando que ela nos responda no lugar da razão. O pensamento consegue, então, ver que a Filosofia como metafísica só pode desdobrar-se numa abertura já constituída, isto é, na clareira.

É nessa conjuntura que cabe a explicitação do que se entende por pesquisa numa visão fenomenológica existencial. Para isso, reutilizar-me-ei do livro de Critelli (1996), “Analítica do Sentido”: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica.

Pesquisa constitui-se em levar adiante uma interrogação sobre algo; é um perguntar, um querer compreender aquilo que afeta e apela à clareira humana, estimulando sua curiosidade e promovendo sua aplicação. Perguntar, então, significa buscar, ir atrás de algo, o qual, por sua vez, orienta o próprio buscar, fornecendo-lhe a direção da trajetória; em outras palavras, toda procura retira do buscado sua direção prévia.

Na modernidade, com a institucionalização da pesquisa, o pesquisador e a própria pesquisa tornam-se reféns dos recursos instrumentais considerados adequados, admitindo-se erroneamente que a instrumentação garante a apreensão do que se busca conhecer. Se é verdade que isso auxilia nas tarefas de mensuração dos fenômenos naturais e de formulação de leis que os circunscrevam, em absoluto não se presta às questões humanas. Estas requerem que todo pesquisar sobre elas se sobreponha à

instrumentação utilizada; isto é, deve ser posto em execução na independência dela, indelevelmente atrelado ao humano que efetivamente esteja sendo-no-mundo, contemplando uma específica situação político-cultural. Assim, qualquer tipo de instrumento sempre se presta como um recurso passageiro, que amiúde nem mesmo convém *a posteriori* para uma mesma demanda.

A interrogação é o foco de uma pesquisa de caráter fenomenológica existencial e ela já inclui seu próprio modo de interrogar, pois não se pode separar aquele que pergunta de sua própria pergunta. As normas do procedimento então passam para o segundo plano, pois aqui o caráter da pesquisa não está centrado no instrumental. É importante que se frise que, ao longo de toda pesquisa, esse modo de interrogar esteja manifesto; na verdade, é sua progressiva patência que vai conduzindo a própria pesquisa.

Todavia, querer compreender o que algo é remete ao perguntar pelo *o que* e pelo *como*, e isso significa perguntar pelo ser do que está em questão. Porém, essa mesma questão é a mais fundamental e polêmica para o pensamento. A questão do método de pesquisa e análise tem seu apoio e limites na concepção que se tenha de ser, pois é essa mesma concepção que estrutura a própria pergunta. Assim, há sempre uma prévia interpretação de ser que orienta e organiza a própria pesquisa.

Segundo Critelli (1996), essa prévia interpretação de ser desdobra-se em:

- a. uma sua *prévia compreensão*, pois não se pode perguntar pelo ser de qualquer ente, a não ser partindo de uma concepção de ser;
- b. uma sua *prévia noção do lugar de acontecimento*, a partir do qual esse ser fica acessível à compreensão;
- c. uma sua *prévia compreensão do horizonte de explicitação*, no qual se manifesta a expressão mais própria e confiável desse ser.

Essas três modalidades de desdobramento determinam que o perguntar se constitua numa investigação, a qual pode ter uma orientação metafísica ou fenomenológica, em função das características inerentes a essas modalidades.

No que se refere à prévia compreensão de ser, a metafísica admite uma total cisão entre ser e ente, na medida em que o ser de um ente é sua substância, patenteada na idéia ou conceito elaborados desse ente e é nesse conceito que a evidência se torna permanente. Diz Critelli (1996) que

O ser, para a metafísica, não apenas se torna patente e disponível como a essência de um ente, acessível através do seu conceito (ou idéia), como, também, é no conceito mesmo que tal patência torna-se permanente. A essência aloca-se no conceito de ente. Nele ela se manifesta, se objetiva e assim permanece.(p.28).

Já para a fenomenologia, é impossível uma tal separação: o ser daquilo que é se manifesta naquilo que é, coincide com seu próprio aparecer. Mas esse desvelamento não exclui o velamento; ao contrário, origina-se dele acarretando que a evidência seja impermanente. Para a metafísica, o ser é substância ideal; para o enfoque existencial, o ser é fenomênico, ou seja, aparece e desaparece num dado ente, constituindo-se em seu sentido e apresentando-se como um vir a ser para o homem.

No que se refere ao lugar de acontecimento do ser, a metafísica entende que o ser do ente está atrás dele, não se manifestando nele, o que leva ao colorário da aparência ser sempre ilegítima e enganosa. Na fenomenologia, o ser é a própria manifestação do ente, não estando escondido como substância atrás dele, o que legitima a aparência. Isso implica que seu local de acontecimento é o próprio mundo e não, como na metafísica, um ponto fora do mundo. Como o homem é ser-no-mundo, esse mundo é absolutamente humano, com todas suas condições implícitas, ou seja, a mundanidade, a coexistência, a afetividade, a compreensibilidade, a linguagem, o morrer, a temporalidade, a história. Em nossa modernidade, nesse ponto fora do mundo, um lugar escuro e invisível, o que impera é o *cogito* cartesiano, tornado asséptico já que despido

de sua roupagem humana e transformado num sujeito cognoscente possuidor da razão que a tudo dá a justa medida. A fenomenologia, entendendo que o ser aparece e desaparece no ente, admite a impermanência daquilo que se patenteia. A metafísica não tolera essa impermanência, buscando a permanência do que se desoculta no ente, expressa como *patência* e configurada como idéia, conceito, substância.

No que se refere ao horizonte de explicitação do ser, a metafísica entende que o ser é plenamente apreendido pela precisão metodológica do conceito e este conceito não é uma simples opinião; há um procedimento metodológico que o forma logicamente pela transformação dos dados da observação. Por sua vez, na ótica fenomenológica existencial, o ser é plenamente captado na própria existência, compreendida na acepção de *eks-sistere*, isto é, ser em êxtase, o que já alude a ser-no-mundo, coexistir e todas outras condições que são pertinentes ao modo de ser humano.

Uma vez que aquilo que se quer saber de algo está subordinado a uma antecipada concepção que se tenha do que é e como é, diz-nos Critelli (1996) que

o que está sendo buscado à frente, e de que se tem um saber prévio que vem de trás, é que vai definir o próprio buscar. Assim, se pela orientação epistemológica da metafísica iremos atrás da substância, pela fenomenologia iremos atrás desse movimento de vir a ser do existir (p.30)

Nessa composição, retomando o que é pesquisa na abordagem fenomenológica existencial, é importante que se aponte que o olhar não apreende a realidade como objeto, mas como fenômeno, na medida em que, objetificada, essa realidade se cristaliza para poder ser manipulada e controlada, perdendo sua condição originária de ocorrer como um “movimento de realização do real” (CRITELLI, 1996), o qual se perfaz numa constante fluidez. O fenômeno apresenta-se como uma inter-relação constante entre aquilo que é analisado, seu mundo de aparecimento e o próprio olhar do pesquisador, o qual, por sua vez, é formado nas condições de ser do homem. Assim, o olhar é sempre

contextualizado num mundo e coexistencial, apresentando-se numa dimensão temporal e histórica.

Sob o viés coexistencial, tem-se que nenhum olhar, mesmo que pessoal, é individual, já que a possibilidade de compreensão e do conhecimento se dá na coexistência, a qual se perfaz não como produto das relações humanas, porém como condição ontológica da existência. Todo e qualquer olhar é sempre cultural, eivado de crenças e valores pertinentes a um dado povo numa dada época.

Como tudo o que é já apareceu em seu ser para um olhar humano, pode-se constatar que o movimento de realização do real incrusta-se na concretude do ser-no-mundo-com-os-outros. A realidade não é alguma coisa em si com a qual o homem se tenha que haver; antes, constitui-se como o resultado desse movimento de fenomenização dos entes. Nesses termos, a realidade é algo que está em constante mutação, sendo tecida permanentemente pelos homens. Nossa modernidade entende o real como *res estática* e não sob o viés da fluidez de uma específica realização humana. Segundo Unger (2000), trata-se da tiranização do real na civilização ocidental contemporânea.

Considerando-se originariamente a pesquisa como uma interrogação, há que se perguntar diretamente ao real fluido, em constante mutação, o que dele se quer saber. Nesse diapasão, o perguntar quer e traz um desvelamento. Caso contrário, se o perguntar se dirigir a uma realidade entendida como *res extensa*, seu objetivo será uma resposta que apresente a formulação de um conceito, em outras palavras, trata-se de fechá-la no âmbito de uma conceituação, a qual cala o próprio perguntar.

Fenomenológica existencialmente, a realidade está sempre sendo tecida pela e na comunidade humana, constituindo-se numa epifania decorrente do movimento de realização do real, o qual se estrutura, segundo Critelli (1996), em cinco etapas, cujo desdobramento não se processa linear, mas simultaneamente: *desvelamento, revelação,*

testemunho, veracização, autenticação. Cabe aqui uma sua explicitação sumária, na medida em que são constitutivas de toda e qualquer pesquisa.

O desvelamento refere-se ao desocultamento para um olhar de algo, em uma de suas possibilidades, por um determinado período. Trata-se de desocultar um significado e não instaurar a presença concreta de algo. No entanto, o que é desvelado pode retornar ao velamento, o que se dá, por exemplo, no esquecimento. Nesses termos, o desocultamento é sempre temporal, o que significa que as possibilidades ocultas do que quer que seja só se manifestam no decorrer da própria existência e não por uma determinação racional. O oculto, como diz Critelli (1996), constitui-se num *reino*, que é também designado de *reino do nada*, o qual, não se localizando alhures, pertence a tudo o que é. A pesquisa endereça-se a esse *reino escuro*, interrogando as facetas ocultas dos entes, entendidas como suas possibilidades de manifestação.

A revelação acontece como linguagem, a qual conserva uma possibilidade desvelada e através da qual se cuida dela. Em qualquer época, o que quer que seja que haja sido desocultado pelos homens, caso não conservado sob algum tipo de registro, recai no reino do nada, não sendo resguardado na história. Além de conservar o significado e sentido do desvelado, a linguagem também comunica; essa característica comunicativa é fundamental e básica, já que garante sua própria função de conservação e torna os homens comuns em sua própria humanidade. Assim, o interrogar da pesquisa dá-se por uma linguagem que acolha, conserve e comunique o que quer que possa ter sido desocultado, constituindo-o no que é e como é.

O testemunho alude a que o desvelado-expresso pela linguagem necessita ser visto e ouvido por outros, os quais se tornam constituintes da própria aparição do que quer que seja. A linguagem, através de sua fundante função comunicativa, patenteia que algo só pode aparecer na coexistência, o que traz à baila que os outros constituem a realização do real. Ademais, o testemunho expressa que alguém, ao testemunhar algo, se

manifesta juntamente com o que foi compreendido. Isso significa que a realidade se perfaz no fluxo do constante aparecimento tanto de algo compreendido quanto daquele que compreende, o qual, digamos assim, dá curso a esse movimento.

Pelo testemunho, não só se dá consistência a algo compreendido, mas também àquele que o apresenta e àqueles que são testemunhas. Daí que a realização do real sempre abarca a realização dos homens, conferindo um caráter ininterrupto à manifestação da existência, a qual se dá como um vir a ser. Com o testemunho, também tanto se afiança que aquilo que é desocultado e expresso por alguém, mesmo que seja um pesquisador, possa vir a constituir a realidade, eximindo-o de ser taxado de louco, sonhador, insensato ou desatinado, quanto se compõe o assunto comum que permeia a coexistência, alinhavando uma trama significativa de relações, a qual é o próprio mundo.

Vem a propósito uma última consideração sobre o testemunho, a qual admite terminantemente que o olhar do eu e, assim, do pesquisador, é delineado pelo olhar dos outros, moldando-se, desse jeito, na abertura dada por determinados modos testemunhados de se compreender. Diz Critelli (1996) que aquilo que é patenteado pelo testemunho torna-se possível e lícito, advindo ao mundo.

A veracização reporta-se a que um advento, a caminho de sua transformação no real, necessita conseguir o selo de verdadeiro, já que o que não for assim reputado fica privado de seu poder de manifestação. O critério utilizado é a “relevância pública” (CRITELLI, 1996), tanto assentida entre os homens pelo convencimento através do discurso das verdades imputadas ao que quer que seja, isto é, na esfera política, quanto obtida pelo uso da força e violência, apanágios da tirania e outras formas de despotismo. A escolha desse critério, não mais de origem lógico-conceitual, para a veracização de algo, inclusive da validade da metodologia de qualquer pesquisa, rompe com a concepção de verdade entendida como *veritas*, concordância do dito com a coisa em si, a qual

subjaz às teorias científicas e às práticas de investigação e interventivas da modernidade ocidental.

A acepção originária de verdade expressa na palavra grega *aletheia*, ou seja, algo que, privado do esquecimento, irrompe ao olhar humano, requer que seu princípio de determinação seja a relevância pública, cujo alicerce se cimenta nos modos humanos de ser, tais como a coexistência e a temporalidade. Portanto, tal critério coaduna-se com o reconhecimento da existência ser o fundamento do conhecimento. Nesse contexto, é importante que se saliente que a relevância pública está em consonância com o consenso estabelecido no seio de uma dada população sobre qualquer assunto, subordinando-se, assim, ao senso comum. Essa inter-relação aponta a um encaminhamento individual e coletivo de um específico destinar-se da existência, já que um sentido de ser paulatinamente se delineia através de algo que se tornou verdadeiro e permitido por sua relevância pública, destacando um princípio a ser respeitado, estabelecendo um alvo a ser buscado e apontando um rumo a ser seguido. A metodologia científica, como depositária da função de construção do conhecimento na modernidade ocidental, segue esse trâmite inerente ao movimento de realização do real, à medida que, civilizacionalmente, a razão, com seu modelo de pensar correspondente, adquiriu relevância pública, pautando a todas as atividades consideradas importantes para o estabelecimento e o desenvolvimento da sociedade.

A autenticação é o degrau final no movimento de realização do real, exprimindo que é cada um, em sua experiência, que dá “consistência” (CRITELLI, 1996) a qualquer advento que haja sido veracizado pela relevância pública. Se, por um lado, a veracização se dá na pluralidade, por outro, a autenticação efetiva-se na singularidade, sustentando que é em e através de cada um que tudo que é ganha sua mais plena realidade. Desse modo, a própria constituição do real revela que a cisão entre indivíduo

e sociedade é falaciosa, já que o eu sempre, como será visto no cap. IV, é primeiramente nós, embora tenha que persistir em ser eu, vindo a ser quem só, já sendo, pode ser.

O pensamento metafísico não releva essa última etapa do movimento de realização do real, pois desconsidera a experiência pessoal como constitutiva do conhecimento, o qual, sendo produzido pela atividade da razão, vinga no plano impessoal. A fenomenologia existencial, ao contrário, comuta a questão da concepção universal de homem pela presença do eu, afirmando que o universal, ao invés de ser uma categoria em si, anterior a cada um dos homens, só se realiza na experiência de cada um. Já que o eu sempre se dá afetivamente, a ser especificamente visto no cap. VI, a autenticação não prescinde dos estados de ânimo, os quais conferem consistência àquilo que se apresenta a cada um num dado momento, patenteando como o eu é afetado na situação.

Através dessa consistência auferida, os significados de tudo o que é fazem sentido, podendo, mesmo, transmutar-se. Ao inverso do cartesianismo, a fenomenologia existencial afirma que as emoções não perturbam a obtenção de informações fidedignas do mundo, uma vez que a realidade só se configura a partir de um determinado sentido, o qual se abre pelos estados de ânimo.

Outrossim, já que, pela condição de ser-em, também a ser discutido no cap. VI, qualquer compreensão é sempre emocionada, torna-se fenomenologicamente impossível a pretensão metafísica do pesquisador em esvaziar seus sentimentos, subjugando-os ao escrutínio do *cogito*, o que além do mais impede a possibilidade de sua neutralidade. É pelo seu estado de ânimo que o pesquisador libera a apreciação de suas informações no sentido de captar as coisas no que são e como são, apreendendo, desse modo, a realidade não num em si coisificado por um conceito lógico, porém na trama urdida pelos homens em seu plexo de referências. Em outras palavras, a realidade não é

reduzida a uma objetividade pela atividade do *cogito*, mas vislumbrada em suas inconstância e transformação inexauríveis.

Um outro aspecto inerente à autenticação diz respeito às escolhas, que, enraizando-se nas emoções, são por elas despertadas. Ao ser afetado por algo, simultaneamente o eu inexoravelmente se percebe, embora não teoricamente, disposto a esse algo nas maneiras, segundo Heidegger (1927/1984), da versão e/ou aversão, o que confere, ao decurso de sua existência, um sentido, rumo, que se estrutura como um eixo em torno do qual se fazem as escolhas de cada um ou coletivas, tecendo-se, assim, o plexo de relações significativas na qual se habita. Esse movimento mostra que as escolhas não são fruto, como prega a tradição ocidental, do arbítrio, do exame atento do pensamento, o qual, de fato, incide sobre aquilo a que os estados de ânimo já pré-dispuseram o eu.

As avaliações do pensamento, incorrendo sobre assuntos já veracizados no âmbito público, provenientes da tradição, das superstições ou mesmo de conhecimentos produzidos na academia ou em centros de pesquisa de ponta, deixam o eu, segundo Critelli (1996), à mercê do “embate entre a veracização e sua autenticação, entre a tirania do impessoal e a assunção da singularidade”.E conclui: “Estamos, assim, sempre no âmbito do embate entre aquilo que se põe em liberdade (o significado das coisas e o sentido da existência) e os determinismos”.(p. 100) O próprio pesquisador sempre fica enredado nesse embate, à medida que a pesquisa, endereçando-se à descoberta do desconhecido, interroga facetas ocultas do tema em vigor, o qual já se encontra de algum modo veracizado quer culturalmente, quer no meio científico. Esse embate também dá à pesquisa a possibilidade de revelar a ambigüidade inextirpável de algo que se desoculte, o qual se presta perenemente a diferentes olhares, os quais passam a compô-lo.

Uma vez que, sob a ótica fenomenológica existencial, toda e qualquer pesquisa se insere no movimento de realização do real, seu procedimento metodológico deve constituir-se numa *epoché*, que visa identificar os vários olhares que compõem a realidade, franqueando o que dizem. Essa patência, obtida de forma paulatina, vai liberando aquilo que é pesquisado de suas prévias interpretações, disponibilizando o pesquisador para ver outras características e outros dados emergentes em função da suspensão dessas interpretações anteriores reconhecidas. O próprio pesquisador, também inserido na realidade, deve colocar em suspensão suas prévias interpretações para poderem ser por ele identificadas, não no sentido de almejar uma neutralidade, mas para aquilatar o grau de compromisso de seu olhar com seus achados e com outras interpretações disponíveis.

Se, nessa perspectiva, a realidade, como já elucidado, não é objetiva, o sujeito ou sujeitos pesquisados também não devem ser objetificados, o que requer que passem a ser interlocutores, com os quais se conta para a elucidação da questão investigada neles próprios. Nesse enquadre, o pesquisador lança mão do recurso da narrativa, a qual se presta como modo de apresentação de uma dada experiência, da qual emana um sentido, passível em ser expresso via interpretação. A pesquisa segue o leito aberto por esse sentido, à medida que é entendida como ação, como um movimento para o desconhecido, a fim de desvelá-lo.

Se a experiência narrada se constitui no único acesso a sua questão, é vedada ao pesquisador a obtenção de dados “puros”, ou seja, depurados de seu caráter experiencial. Segundo Gendlin (1978/1979), sendo o *felt-sense*, sentido-compreendido, condição da experiencição, como será discutido no cap. VI, tudo o que chega ao pesquisador é açambarcado em sua experiência, a qual contamina a própria questão investigada, aderindo-lhe sua percepção e compreensão emergente, o que redundará no deslocamento do próprio fio de sentido da pesquisa. Isso implica que qualquer pesquisa,

falando do próprio pesquisador e implantando-o no seio mesmo da pesquisa, apóia-se sobre o fundo da condição historial humana e expressa-se numa destinação pessoal e coletiva.

Sob a tutela de tal acepção de pesquisa, em que o perguntar se endereça a um desvelamento, abrem-se novas possibilidades de práticas clínico-educacionais em nossa contemporaneidade. É exatamente na ampla compreensão desse nosso momento, em sua dimensão ético-política, em que o próprio conhecimento é questionado em seus fundamentos ontológicos e, por extensão, epistemológicos, que poderemos vislumbrar brechas e veredas para o encaminhamento e implantação de novas formas de ação clínico-educacional na comunidade.

Não obstante, o desdobramento dessa pergunta, no horizonte fenomenológico existencial, dá-se sob a égide da perspectivação, contemplando os aspectos político-sociais de uma realidade histórica, a qual está em constante mutação. A fenomenologia não elide a relatividade na qual está instaurada; muito pelo contrário, assenta-se nela e vê-se em perspectiva: é um jeito possível de visão entre muitos. Aliás, como já extensamente explanado, o próprio nascimento da fenomenologia dá-se a partir da crítica que ela tece ao modo de pensar da metafísica, que sustenta nossa civilização ocidental, acreditando que o conhecimento é afiançado pela justaposição entre ser e substância e entre verdade e representação e, assim, alçando a ciência como única repositária da verdade em detrimento a outros modos de conhecimento como, por exemplo, o do senso comum.

Também, esse mesmo desdobramento dessa interrogação, proporcionando uma *epoché*, mostra o limite da maneira de pensar ocidental, a qual propiciou a implantação tanto de determinadas concepções de saúde, educação e desenvolvimento humano, quanto de instituições que pudessem levar a cabo estas propostas. Na década dos anos noventa e na década primeira do século XXI, esse limite desemboca num movimento de

globalização, no pensamento único neoliberal, consumando a idéia de eliminar a perspectivação quer do conhecimento, quer das várias instâncias de organização econômico-sócio-política, traduzível nas mais diversas comunidades humanas.

Nessa medida, a fenomenologia constitui-se não só na apreensão do limite de um determinado modo de pensar, mas também de existir e sua resposta ocorre em função da necessidade sentida de superar-se esse mesmo limite. Em seu percurso epistemológico, a fenomenologia não tem intenção de ser uma oposição às Ciências Humanas; ela quer trazer para o pensar o que a metafísica impediu que se transformasse em “objeto de estudos” devido à própria rigidez conferida pelo único olhar possuidor do poder de captar a verdade. Essa postura filosófica é apanágio de uma percepção do limite da prévia compreensão de ser da metafísica, constituindo-se num novo caminho aberto aos homens da contemporaneidade da civilização ocidental.

No que tange aos procedimentos, é tarefa metodológica, sob inspiração fenomenológica existencial, extinguir a redução do pensamento à metafísica e sua dissolução nas ciências e técnicas modernas, dando ensejo a um procedimento metodológico que aprisiona o poder ser humano nas malhas da razão calculadora do *cogito* cartesiano. A metodologia, assim como não se apresenta apartada da questão em pauta, também não se desagrega de sua fundamentação teórica; a questão, como já apresentado, constitui-se no norte de qualquer pesquisa e a fundamentação teórica, sob inspiração fenomenológica existencial, busca considerar a condição humana da pluralidade e a diversidade pertinente a qualquer cultura na qual se engendra.

A metodologia, afigurando-se também como experiência, delinea-se à medida que cursa e se aproxima da interrogação posta, entalhando-se num modo de pensar e fazer. Como a experiência, ao se atualizar, sempre configura um sentido, é também tarefa metodológica clarear o rumo seguido pela pesquisa na busca da elucidação de sua interrogação inspiradora e disparadora, atrelada à inquietação do pesquisador. Daí que

pesquisar, sob a batuta da fenomenologia existencial, perfaz-se, a cada momento, num movimento de afetação e reflexão, oferecendo como produção a própria experiência do pesquisador. Para isso, faz-se necessário retomar o significado originário de método, encontrado no grego antigo.

Método vem de *meta*, que quer dizer além e *odós*, caminho. A expressão *além do caminho* não se refere a estar além, fora do mundo; ao invés, significa buscar e trilhar um caminho que nos leve a investigar a existência, e tudo o que nela se apresenta, em seus êxodos ao advir, ao sido e ao presente, assunto a ser visto no cap. V, patenteando-a na imanência de sua historicidade no âmbito pessoal e cultural. Investigar é primordialmente tomado aqui em seu sentido etimológico, proveniente da expressão latina estar *in vestigium* (*vestigio*, -as, -are,- avi,-atum), que se traduz, segundo o Dicionário Escolar Latino-Português (1956), por: 1) *seguir o rastro, ir na pista de (sent. concreto e abstrato)*, 2) *ir à procura de, investigar, procurar, sent. figurado*: 3) *descobrir*.

Investigar consiste em fazer diligências para descobrir outras facetas daquilo que se poderá mostrar ou já se mostrou na clareira humana; em outras palavras, o buscar conhecer configura-se como um “investigar” quando clarifica aquilo pelo que se pergunta, determinando-se seu caráter. Nunca se podendo deslindar do que se mostra, a pesquisa, nestes termos, remete-se, em última instância, a uma outra forma de ver o mesmo: denota a própria ambigüidade daquilo que se mostra, tanto oriunda de seu caráter temporal, quanto coexistencial, já que inextirpavelmente se presta a diferentes olhares.

Enfim, finalizando essa breve contextualização da concepção de pesquisa na abordagem fenomenológica existencial, é necessário que se re-signifique, retrogradamente, a acepção de teoria, a qual, no sentido moderno, significa um conjunto de hipóteses e suposições para confirmar modelos pré-estabelecidos baseados numa

explicação racional determinista, seja causal, seja dialética. O termo teoria provém do verbo grego antigo *theorein*, que quer dizer ver, significando, assim, “plenitude de desvelamento” (SPANOUDIS, 1978). A fenomenologia existencial heideggeriana, retomando o sentido de teoria em seu bastião etimológico, presta-se como uma postura e um caminho que nos permitem ter acesso a uma realidade abrangente, com o poder de modificá-la em situação, vale dizer, na vida cotidiana junto com os outros, nessa teia mundana de relações significativas, na qual a historicidade humana se perfaz em seu conjunto de ações entendidas na acepção política.

III. SITUAÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DA EXISTÊNCIA

Numa perspectiva fenomenológica existencial, podemos imputar ao Plantão Psicológico a tarefa de aclarar a situação em que o cliente está imerso. Essa faina concorre para sua mobilização de dar-se conta e responder aos apelos provenientes de sua procura de reinserção em seu mundo, já que a situação é compreendida como a manifestação de uma existência. Nesse sentido, a situação circunscreve a própria realidade experienciada pelo homem apreendido como o lugar, o aí da exibição do ser.

Sendo o aí de exposição do ser, o homem é entendido por Heidegger (1927/1984) como *ser-aí* e isso quer dizer que sua condição ontológica¹¹ básica é *ser-no-mundo*. O homem nunca pode ser sem mundo: ele é esse aí em que se responde aos apelos dos entes¹² que lhe fazem frente. Esses entes, quer sejam algo, outros ou si-mesmo, jamais surgem como um em-si, mas no seio de uma trama de relações

¹¹ Com o termo ontológico, Heidegger reporta-se à abordagem que visa apreender as condições fundantes da possibilidade de ser de um ente. Com o termo ôntico, fica na abordagem que apanha as manifestações concretas de um ente.

¹² Em Filosofia, ente é tudo aquilo que é.

significativas, a qual se constitui no próprio mundo. Ser e mundo compõem existencialmente o homem, caracterizando-o como um ente *mundano*; já os demais entes se encontram dentro do mundo, ou seja, são *intramundanos*.

O homem é sempre no mundo, sempre percebendo e respondendo ao ser do que se lhe apresenta, tendo, assim, seu ser mesmo como questão ou tarefa. O ser dos entes aparece ao homem como algo que passa por seu olhar, estando, portanto, sob sua responsabilidade. Nessa medida, existir, significa responder pelo ser.

Não obstante, o homem entende-se como ser lançado no mundo, tendo que cuidar de ser nessa situação, perfazendo seu movimento de vir a ser. A incumbência da existência torna-se justamente no encaminhamento do vir a ser e, desse modo, uma outra condição ontológica básica do homem é *poder-ser*, que sempre está vindo a ser no mundo. Por conseguinte, a realidade não é deslindada do movimento de vir a ser do homem, quer seja no plano pessoal ou coletivo; originariamente, sempre é um movimento de constituição do real através da atualização de possibilidades pelo poder-ser do homem.

1. O poder-ser em situação

Numa entrevista de Plantão, clareiam-se alguns modos básicos do ser-no-mundo do cliente, os quais escoram suas respostas à realidade emergente em sua experiência. Essa realidade não deve ser compreendida no sentido da *res extensa* cartesiana, ou seja, como algo dado independentemente da *res cogitans*, cuja atividade redonda na apreensão e conhecimento de seus vários âmbitos. Antes, a realidade constitui-se naquilo que, pessoal, social e culturalmente, o homem atualiza, realiza, torna real, sustentando-se, assim, na própria experiência que o cliente narra ao conselheiro; essa experiência, embora pessoal, é tecida numa trama de vivências intersubjetivas, contemplando e refletindo singularmente toda uma maneira sociocultural de

implantação da morada de uma coletividade, na qual e a partir da qual as coisas, os outros e o si-mesmo se apresentam como questão e tarefa pessoal e coletiva.

Essa realidade experiencial configura-se na situação na qual o cliente está imerso. E, numa sessão de aconselhamento, essa situação não é trazida como informação que possa dar subsídios ao conselheiro para objetivamente avaliar, construindo um quadro referencial a partir do qual seja possível analisar o cliente. Efetivamente, é transmitida via narração que expõe ao conselheiro/ouvinte o encaminhamento de uma história de vida, isto é, de uma biografia. A narrativa (BENJAMIN, 1985) é uma forma artesanal de comunicação; ela não se interessa pela transmissão do *puro em-si* da coisa narrada como um relatório informativo. Radicalmente, “mergulha a coisa na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele” (BENJAMIN, 1985, p. 205), tornando-a plausível de um relato marcado por esse próprio narrador, “como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1985, p. 205).

Por conseguinte, narrar é intercambiar experiências, o que aponta a uma dimensão utilitária: da narração, desabrocham-se conselhos. Segundo Benjamin (1985, p.200), “aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada”. Essa sugestão só pode acontecer na narração de uma história: o cliente só é receptivo a um conselho se verbaliza sua situação. É isso: dar conselhos remete-se à transmissão de experiências e o conselho acontece, ou seja, “é tecido na substância viva da existência e tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 1985, p. 200).

Tradicional e consuetudinariamente, o narrar fala de um saber que vem de longe – “do longe espacial de terras estranhas, ou do longe temporal contido na tradição” (BENJAMIN, 1985, p. 202); Benjamin (1985) diz que os camponeses e marujos foram os primeiros mestres na arte de narrar e os artífices a aperfeiçoaram. Enquanto a

informação aspira a uma verificação imediata, precisando ser compreensível *em si e para si*, o que requer que os fatos sejam acompanhados de explicações, a narração relata o extraordinário e o miraculoso.

Vale dizer: o extraordinário é o ordinário referente aos fatos matizados na vivência do narrador e o miraculoso constitui-se na maneira de se responder e dar conta de uma específica situação. Nesse sentido, a narração não impõe o contexto psicológico da ação para o ouvinte, deixando-o livre para interpretar o episódio narrado como queira ou convenha. Assim, ao conselheiro/ouvinte abre-se a perspectiva de poder expressar formas de compreensão, que se dão através de interpretações. Aqui, interpretar não significa explicar ou achar sentido para conteúdos mentais, referendando-se numa teoria sistêmica alocada fora da experiência; antes, dá-se através do mergulho na própria experiência, explicitando compreensivamente a situação em questão.

Essa mesma situação, circunscrevendo a realidade experienciada pelo narrador, é depositária do próprio “movimento de realização do real” (CRITELLI, 1996) desse cliente. O movimento em pauta não é individual, já que o real se funda no aparecer dos entes em seu ser, e esse aparecer, como já visto, dá-se para o olhar humano, originariamente constituído na coexistência. Podemos dizer, desse modo, que a realidade do cliente narrador está inserida num movimento de realização de uma realidade histórico-social; ao entender-se em situação, esse cliente pode perceber que tudo que lhe aparece é resultado desse movimento de realização: o que lhe aparece contempla sua experiência pessoal já inserida numa realidade instaurada no seio de sua coexistência. Nesse sentido, o Plantão Psicológico insere-se no âmbito da Psicologia Social Clínica.

O clareamento da situação do cliente ocorrido na entrevista de Plantão traz à tona modos definidos de seu ser-no-mundo, os quais, segundo Heidegger (1927/1962), mostram-se por ação: “ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e

cuidar de alguma coisa, fazer uso de alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, realizar, evidenciar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (p.83) Esses modos enumerados assentam-se numa maneira de ser que Heidegger (1927/1984) denomina *cuidar-se de*, que se constitui na dimensão essencial do homem para com o mundo. Esses e quaisquer outros exemplos só são onticamente possíveis porque o homem, enquanto ser-aí, é compreendido ontologicamente como *cuidado*¹³.

Esses modos de ser-no-mundo perfazem-se como abertura a uma dada situação. Numa entrevista de aconselhamento, o cliente inteira-se de como está aberto à situação desvelada pelo trabalho ocorrido em sua relação com o conselheiro. Pode dar-se conta de como se vem comportando a várias dimensões dessa situação. Isso possibilita que se clareiem seus modos de responder à abertura instaurada, o que se evidencia em suas ações. No encontro terapêutico, busca-se nessas ações a verdade à qual o cliente está aberto e a implicação, em seu destinar-se, dessa verdade, que se constitui em recolher e expressar o que se mostra.

Assim, entramos na esfera do *logos* entendido como *fala* (HEIDEGGER, 1927/1984). O recolher está ligado ao ouvir, envolvendo a captação da diversidade que está aí e o expressar refere-se à exibição do que se recolhe e amálgama o comportamento. Como estar disposto num determinado agir é estar aberto a uma verdade, as ações, mais que as intenções ou desejos, se constituem em material susceptível para a busca do sentido norteador, até então, do encaminhamento dessa história. É nesse plano que se insere a demanda da existência, passível de desvelamento na compreensão testemunhada ocorrida no encontro da entrevista de Plantão.

No amparo dessa compreensão testemunhada, o cliente pode tanto enfrentar seu desamparo originário de ser o arranjador de sua existência, quanto aceitar precisar do

¹³ Essa expressão será explicitada no cap. IV.

outro para poder ser ele mesmo. Tacitamente, assume sua tarefa de cuidador daquilo que se apresenta em sua abertura de ser, que é coexistencial. Nessa clareira, originariamente também constituída pelo outro, podem aparecer coisas, outros e o si-mesmo inextirpavelmente entregues a seus cuidados. Apropria-se de sua condição de cuidar das coisas que lhe dizem respeito, das pessoas com quem de alguma maneira convive e de si-mesmo na busca da autenticidade. O cuidar figura-se no próprio agir já que acontece em estar ocupado com os entes acima mencionados.

Essa ocupação constitui-se, também, em abrigo para o desamparo originário no qual o homem se apreende, na medida em que formata um encaminhamento específico de sua condição de vir a ser. Do testemunho experienciado no encontro terapêutico, o cliente pode haurir a coragem necessária para arcar com a incumbência de sua existência. Concomitantemente, desoculta-se-lhe seu poder-ser na concretude da experiência, na qual um dado projetar-se vai atualizando-se. E mais: é imbuído, tacitamente, de um *insight* das características do mesmo poder-ser, o que lhe dá suporte de levá-lo adiante, tendo-o como seu e, desse modo, poder agir adequadamente à consecução do que lhe compete nesse seu momento.

O poder-ser caracteriza-se na dimensão da projeção e, nessa instância, o cliente pode-se reconhecer como estando lançado sempre adiante de si-mesmo, o que lhe é acenado como uma tarefa a ser cumprida. Há, também, a característica da mundanidade que explicita que esse poder-ser só pode ser expresso e atualizado num mundo específico. Esse mesmo poder-ser se abre na coexistencialidade e, assim, há a compreensão de que ele sempre se re-faz com os outros. A dimensão da espacialidade do poder-ser evoca ao cliente que ele sempre se está aproximando ou afastando de ocupações inerentes a sua consecução e que ele sempre se move numa determinada direção, instaurando seu espaço originário.

O poder-ser, também, se abre ao cliente em sua caracterização temporal, ou seja, é patenteada sua finitude de expressar-se num mundo. Pode entender que finda, não meramente como entidade, mas como ser de possibilidades: quem morre não é um ente ou personagem e, sim, um poder-ser peculiar. Inaugura-se ao cliente que ele é um ente de possibilidades, o que lhe assegura poder agir sobre sua herança e, nessa medida, poder sempre reiniciar sua existência através de suas ações.

No entanto, é possível haver o esquecimento desse poder-ser em função das determinações dadas pelo próprio mundo inscritas em possibilidades concretas realizadas. O que se mostra ao cliente é que ele pode apropriar-se de seu poder de realizar, transcendendo ao que lhe é dado em seu *aí*. É-lhe aberto que esse poder-ser é seu e que está em suas mãos; encarregando-se, assim, dele, pode assumir ser esse próprio poder-ser, o que lhe autoriza seu exercício responsável em seu mundo. Evidencia-se-lhe sua incumbência por seu vir a ser, ou seja, o modo do vir a ser é-lhe desvelado como incumbência da existência.

Entrementes, há o reconhecimento pelo cliente de que sempre tem em relação a si uma dívida: é um devedor de si-mesmo. Não esqueçamos que, etimologicamente, dever e devoção têm a mesma origem. Por conseguinte, falamos de um dever sagrado, cujo reconhecimento o apresenta como inviolável, na medida em que o revela, como veremos mais adiante, ser o apelo para a emergência e constituição do próprio eu.

Ao reconhecer-se como um devedor de si-mesmo, o cliente vislumbra que ele pode querer ter consciência de sua dívida, a qual se constitui num chamamento de seu projetar-se em direção à consecução de suas possibilidades mais peculiares. É esse *querer ter consciência* que lança o homem no que Heidegger (1927/1984) entende e designa por *estado de resolutivo*, também a ser melhor explicitado mais adiante, que se constitui na aceitação desse encargo, do qual terminantemente não se quer abrir mão: há resolução de manter-se nesse encargo da dívida.

É tarefa pertinente à sessão do Plantão Psicológico o clareamento de que essa resolução sempre lança o cliente num determinado agir, norteado ao cumprimento das determinações advindas desse encargo. Isto quer dizer que o que vale é a própria ação e não a falação¹⁴. Nesse contexto, a dívida não deve ser entendida como uma falta; antes, constitui-se no já mencionado apelo norteador do poder-ser. Então, ela pode ser o fundamento da demanda do cliente a ser explicitada no encontro terapêutico ocorrido nessa entrevista.

A situação, compreendida como manifestação da existência, comporta um outro âmbito originário e fundamental, expresso no ser-no-mundo como *facticidade* (HEIDEGGER, 1927/1984). O ser-no-mundo de alguém começa com o nascimento, que se anuncia como uma origem fáctica de sua totalidade. Isso significa que a circunstância de nascimento desse alguém específico se acha, inextirpavelmente, atrelada a seu ser, constituindo a totalidade do ser-no-mundo na qual se começa e da qual nunca se pode sair. A facticidade caracteriza a emergência do eu como entidade, na medida em que é o prévio que acolhe o homem em seu lançamento no mundo.

Também, mais adiante, veremos que cada um de nós é absolutamente exclusivo, não sendo repetido nem antes de seu nascimento, nem após sua morte. Entretanto, essa exclusividade, ambígua e paradoxalmente, não elide a condição de que tanto o mundo quanto os outros, já aí existindo, constituam o eu de cada um. E isso se dá inicialmente através do conjunto das heranças que cada um recebe em seu nascimento, formando seu “mundo de origem” (CRITELLI, 2002), a partir do qual se poderá plasmar tanto uma identidade, como uma própria biografia.

É desse seu mundo de origem que cada um retira, digamos assim, o material quer para a aparição do personagem em que se investe, quer para o delineamento de um

¹⁴ É uma dimensão cotidiana do falar, passando-se adiante o que se falou e não indo a fundo para saber o que se passou; esse assunto será discutido no cap. VI.

destinar-se, o qual se perfazerá numa história pessoal. Portanto, o eu não é absolutamente um indivíduo monádico; antes, está terminantemente imbricado nesse mundo que o acolheu, sendo constituído originariamente pelos outros com quem convive.

Contudo, esse essencial amálgama do eu com seu mundo de origem não significa que haja uma determinação *a priori* seja da história, seja da identidade desse eu. Embora sejam a fonte de elementos para a configuração do eu, as heranças de cada um são dadas para serem buriladas durante seu percurso temporal; é a partir delas que cada um poderá tornar-se a pessoa exclusiva que é.

Numa entrevista de Plantão, através do encontro entre conselheiro e cliente, lida-se com esse mundo prévio do narrador, que aparece pelos relatos de histórias referentes a relações estabelecidas com pai, mãe, avós, tios, irmãos, etc. É aberto ao cliente que, na verdade, mesmo a história pessoal de qualquer um deles torna-se parte de sua própria história, constituindo-o na pessoa que é. Percebendo-se como parceiro desses personagens, pode entender que não é vítima desse seu mundo herdado; ao contrário, é nele e dele que pode valer-se de possibilidades para empreender o segmento de sua história. Nesse sentido, seu mundo de origem não obsta, antes coopera com ele no dar-se de seu existir.

Cumprir-se uma derradeira consideração sobre a situação compreendida como manifestação da existência, destacando-se seu aspecto da mundanidade. Nessa tarefa, faz-se necessária uma rigorosa detenção nos parágrafos sobre *mundanidade* de Ser e Tempo (HEIDEGGER, 1927/1984), a fim de que se possam seguir os passos empreendidos em sua explicitação.

2. Mundanidade

Na ontologia metafísica, há duas formas identificadas de conceber o mundo, entendido seja como resultado ou conjunto de todas as coisas que têm concretude ou como expressão da natureza, que fundamentaria a concepção de mundo ao ser entendida como uma generalização do ser dos entes intramundanos. Na ontologia fenomenológica, o mundo não é essa somatória de coisas e o ser-aí só pode descobrir a natureza a partir de um determinado modo de seu ser-no-mundo, ou seja, a mundanidade fundamenta a concepção de natureza na cultura ocidental.

Ontologicamente, segundo Heidegger (1927/1984), mundo não é determinação de um ente que o ser-aí, em sua essência, não é; ao contrário, mundo é um caráter originário do ser-aí. Nesse sentido, a designação mundano nunca indica um modo de ser dos entes *ante-os-olhos*¹⁵ com os quais o ser-aí se depara; antes, indica um modo de ser do ser-aí. Entretanto, o caminho de investigação do fenômeno mundo se pauta pela elucidação do ser desses entes intramundanos.

Por conseguinte, podemos apreender que o mundo é fundado no próprio modo de ser do homem, isto é, a expressão mundano fala de uma condição de ser do ser-aí. Na cotidianidade, Heidegger (1927/1984) chama o mundo mais próximo do ser-aí de *circundante*, cujo caráter é esclarecido a partir de uma interpretação ontológica de seus entes intramundanos. Todavia, a exibição fenomenológica do ser dos entes, que aparecem ao ser-aí cotidiano, dá-se em seu modo de lidar com eles no mundo. Esse modo de lidar, digamos, andar, está fundado numa forma de ser mais básica do ser-aí, chamada por Heidegger (1927/1984) de *cuidar de*.

Na vivência cotidiana, a multiplicidade dos modos ônticos do cuidar de reverbera-se pelo uso que o ser-aí faz dos entes intramundanos, os quais se tornam instrumentos. Agora, um instrumento só pode ser o que é numa totalidade instrumental,

¹⁵ Com a expressão *ante-os-olhos*, Heidegger refere-se a algo que é dado a nossa percepção.

ou seja, é, em sua essência, sempre *algo para...* Na estrutura *ser para...*, encontra-se uma referência de algo para algo, o que implica que a forma de ser do instrumento, digamos, sua instrumentalidade, dá-se na pertinência a outros instrumentos. Esses utensílios nunca se exibem com um em-si para, *a posteriori*, preencher um ambiente; não obstante, não tematicamente, o que de imediato se apreende é uma habitação, na qual o ser-aí está instalado junto a uma totalidade de úteis.

O cuidar de, modo de ser básico do ser-aí, está sempre submetido a um modo expresso de cuidar de, circunscrito aos instrumentos utilizados na respectiva atividade. Heidegger (1927/1984) traz o exemplo do martelo, explicitando que o martelar, ainda que não saiba do caráter instrumental do martelo, dele se apropria inteira e adequadamente; então, o ser do instrumento é captado no modo de lidar a ele pertinente. Isso implica que, ao se lidar com o instrumento no uso, o cuidar-se de subordina-se a seu *ser para* constitutivo: o próprio martelar descobre o manuseio do martelo. Heidegger (1927/1984) nomeia esse modo de ser do instrumento, em que ele se revela por si mesmo, de *ser-à-mão*.

Poder-se-ia pensar que o ser-à-mão implicando em ser útil estaria aproximando-se de servir¹⁶, ou a serviço de. De acordo com os vários significados do verbete servir, podemos apreender que o à-mão não é descoberto pelo dirigir a vista ao aspecto das coisas, já que a visão teórica delas não apreende o à-mão. Porém, isso não quer dizer

¹⁶ Segundo WEBSTER'S (1974), dentre várias outras acepções, o verbo servir apresenta os significados:

- transitivo direto e transitivo indireto: trabalhar em favor de (alguém, uma instituição, uma idéia, uma causa)
- transitivo direto, transitivo indireto e intransitivo: encarregar-se do funcionamento ou da atividade (de algo)
- transitivo direto, transitivo indireto e intransitivo: prestar a (alguém) algum obséquio, serviço ou ajudá(-lo) em algo
- transitivo direto e intransitivo: dar atenção a (um freguês, um cliente) ou apresentar(-lhe) o que pediu
- transitivo direto, transitivo indireto predicativo e intransitivo: cuidar de (alguém), prestar assistência

que a maneira de lidar no uso com os instrumentos seja cega; de fato, tem seu jeito próprio de ver que guia esse uso. O modo de lidar com instrumentos submete-se à multiplicidade de referências do *ser para*, constituindo o que Heidegger (1927/1984) chama de *ver em torno*. O à-mão não é teoricamente captado e sua peculiaridade reside em seu retraimento em seu ser à-mão, para assim dar conta de ser à-mão.

Explicitando melhor: constata-se que os instrumentos ou coisas só se podem revelar ao homem exatamente no momento em que estão sendo usados e terminantemente porque não estão sendo tematizados; vale dizer, esses objetos de uso mostram-se ao homem precisamente quando fogem de sua vista, não admitindo uma perspectiva de interpretação. Por exemplo, tomando-se a caneta como um tema, não é possível usá-la para escrever; ela é instrumento, apenas quando se a estiver usando.

Neste ínterim, é importante que se elucide que essa compreensão acima exposta não tem nada a ver com o conceito de realidade pautada na *res extensa* cartesiana, a qual se cinge a uma substancialidade dotada de qualidades: quando as coisas somem do ser-aí, somem exatamente em sua materialidade, extensão, coloração, etc. Heidegger não busca a compreensão temática do mundo, sim a fenomenológica; nessa medida, lança mão do princípio da mundanidade do ser-aí e não do conceito da *res extensa* cartesiana, um conceito atribuído e não pertencente ao mundo. É esclarecedor que atentemos que para os gregos antigos *praxis*¹⁷ significa originariamente andar no mundo lidando com as coisas, com os outros e consigo mesmo e *pragmata* refere-se a entes intramundanos enquanto usados, manipulados, ou seja, no sentido de meras coisas, tendo como correspondência o termo útil.

O conceito de coisa útil, à-mão não fica apenas adstrito ao instrumento; de início, já se expande, abrangendo a obra a ser feita, a qual também passa a constituir o

¹⁷ Segundo WEBSTER'S (1974), do grego *prâksis, eós*: ação, o fato de agir, execução, realização; empresa, condução de um caso (de guerra, de política); comércio, negócio; intriga; maneira de agir, conduta, maneira de ser; resultado de uma ação, consequência.

mundo. Qualquer coisa não é em si como algo isolado e jogado dentro do contexto do mundo; antes, vem a ser coisa constituída pelo mundo e constituinte do mundo. Assim, o mundo é anterior às coisas e à própria natureza. A obra está sempre sustentada por um sistema de referência dos entes usados em sua produção.

Terminantemente, cada coisa abre para o ser-aí um mundo circundante, dele ganhando seu significado. Nessa medida, a natureza mostra-se através das coisas, ou seja, é descoberta a partir das relações que o homem tem com elas. A natureza não é primeira, mas segunda, na medida em que já é um conceito advindo do útil, portanto, da cultura. As teorias fundadas na metafísica e relativas às ciências do homem utilizam-se expressa ou tacitamente do conceito de natureza humana, a qual pode ser entendida e expressa através dos mais variados conteúdos articulados segundo epistemes mecanicistas ou dialéticas, esquecendo-se que o próprio conceito de natureza é um pressuposto forjado partindo-se da cisão homem-mundo. Na fenomenologia existencial, o termo mundano não se refere a uma natureza humana; originariamente, fala de uma condição ontológica.

Em qualquer obra que se está empreendendo, outros seres-aí também se fazem descobertos, já que são destinatários. Essa relação com o outro, já sempre dada no obrar, abre um mundo público; a obra abre o outro em e por seu modo de estar no mundo. Assim, podemos dizer que a coexistência se apresenta na obra.

É importante que se traga, novamente, à tona que a constatação da condição ontológica de mundanidade pertencente ao ser-aí dá acesso a uma compreensão do homem não como algo contido no mundo, mesmo que esse algo seja pensado como um todo orgânico, que contenha em si potencialidades a serem atualizadas em seu ambiente. Homem e mundo não são entidades separadas que se relacionam, seja numa perspectiva mecanicista ou dialética. Originariamente, o homem já é mundo, que

medeia o dar-se de seu ser. Conseqüentemente, a mundanidade constitui-se numa base fundamental na articulação da realidade, a qual se expressa situacionalmente.

Anteriormente já se explanou que os instrumentos são à-mão quando, no uso, estão retraídos. Entretanto, no momento do uso, esse útil pode ser surpreendente, impertinente e insistente. A ferramenta em uso surpreende o manuseador quando quebra, aparecendo como um útil nesse momento inútil; vale dizer que só se percebe a utilidade quando um instrumento deixa de ser útil. O modo de ser das coisas úteis é de ser à-mão; sendo à-mão, os úteis podem surpreender o ser-aí quando, em uso, deixam de poder estar em uso, saltando-lhe às vistas como um ente ante-os-olhos.

O útil é impertinente quando efetivamente falta ao manuseador em seu obrar. O lidar *cuidando-se de* depara-se com o que falta e esse tipo de falta transforma o útil à-mão num ente ante-os-olhos. O caráter da insistência apresenta-se quando, ao lidar *cuidando-se de*, se obstrui o caminho para o próprio *cuidar-se de*, o que realça aquilo que, antes de tudo, se tem de cuidar.

Pensando-se em que o útil, ou aquilo que está a serviço de, se apresenta como conveniente, apropriado, portanto, *ser para*, sua ausência impõe um vazio, demandando um outro significado de servir: lançar-se de ou recorrer a, revelando uma aproximação implicada entre o obreiro e o instrumento de que se vale em sua *praxis*. De fato, o útil articula-se com a *praxis* na própria ação.

Nesses momentos ruptivos, um paradoxo apresenta-se ao manuseador: o útil é captado como algo que não o envolve, que fica à distância. Nessa relação de distanciamento, evidencia-se que o manuseador é totalmente submetido à coisa em uso e absorvido na abertura por ela propiciada: é servido para servir-se. O à-mão em uso traga, absorve o ser-aí, uma vez que seu caráter básico é a conformidade, o que implica que a cultura sorve o homem através do útil à-mão: submete-se, apresentando-se de

determinado modo, como que para poder consumir, ao ser consumido; eis aqui um outro significado do verbete servir.

Um útil, ao não poder ser empregado, implica em que a referência constitutiva do *para* a um *isto* está perturbada. Aqui cabe salientar que, na impossibilidade de *emprego para*, esse conjunto referencial explicita-se onticamente para o ver em torno, o qual, deparando-se com o dano do útil, visualiza o contexto da obra captada como tarefa em que o *cuidar-se de* se detém.

Por conseguinte, a falta de um útil à-mão constitui-se numa quebra dos nexos referenciais descobertos no ver em torno, que, deparando-se com o vazio, vê aquilo que falta em seu *para que*. Assim, anuncia-se o mundo circundante, que já está *aí* antes de toda constatação e consideração. Enfim, se o mundo pode patentear-se é porque ele, de alguma maneira, já se deve ter aberto previamente a um *cuidar-se de*, guiado pelo ver em torno, quando o útil à-mão se torna acessível. O mundo é, portanto, algo em que o ser-aí sempre já está. Diz Merleau-Ponty (1994, p.05)

O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações, depois os aspectos perspectivados do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela.

Um pouco antes, coloca

As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim. Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia, em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho. (p. 04)

A forma pronominal do verbo servir diz respeito a como o ser-aí pode abrir-se a outras possibilidades quando do encontro com uma ruptura, recorrendo a outros entes à-mão para levar adiante uma realização. Desse modo, retoma o ir adiante como cuidar de. Na falta de um martelo, recorro a um pedaço de pau para fixar um quadro. Esse

exemplo permite, na nossa experiência cotidiana, perceber como o ente à-mão apresenta-se por sua utilidade e não por sua característica em si. Além do mais, revela-se como, ao ver meu entorno, descubro um outro à-mão, na medida em que posso recorrer a ele a fim de levar a termo minha tarefa: ele me serve como conveniente para, mas em sua ausência, posso valer-me desse outro que possa fazer-lhe as vezes para servir-me. É por essa experiência que é possível perceber-se no mundo, já que, sem a referência prévia, se abre ao ver em torno outro ente que possa fazer as vezes daquele que falta.

Segundo a consideração até aqui explanada da mundanidade, podemos dizer que ser-no-mundo é absorver-se, não tematicamente, mas vendo em torno, nas referências características do ser à-mão dos úteis em questão. Daí decorre que o cuidar-se de, em cada caso, se dá no amparo de uma familiaridade com o mundo, na qual esse homem concreto se pode perder, sendo absorvido pelo ente intramundano que, dentro do mundo, lhe faça frente.

Realça-se, aqui, o fenômeno da referência, cuja totalidade é constitutiva da própria mundanidade e cuja apreensão é obtida a partir do ente à-mão. Nessa medida, uma análise ontológica do útil, portador de vários sentidos de referência, torna-se imprescindível. Tal útil é encontrado nos sinais, cujo específico caráter consiste em mostrar, assinalar, indicar algo. O assinalar pode ser concebido como um *referir a*, estabelecendo uma relação. Portanto, todo assinalar é um relacionar, embora nem toda relação seja um sinal.

O referir-se a, digamos a referência, na acepção de assinalar, funda-se na estrutura do ser do útil, ou seja, no servir para, o qual não faz de um ente um sinal; Heidegger (1927/1984) traz de novo o exemplo do martelo, que se constitui por um servir para, sem que por isso se torne um sinal. Podemos, então, aquilatar que o referir a, como um assinalar, é a concreção ôntica do para que de um servir para, que destina

um útil a este para que. Já o referir a, como servir para, é uma determinação ontológica do útil; em outras palavras, trata-se da constituição de útil que tem o à-mão. Retomando: um útil, como sinal, não se dando pelo uso, explicita claramente nexos, indicando o para que; já um útil em serventia revela os nexos no próprio uso, pois o para que encontra-se no manuseio mesmo.

Acreditamos que uma tal compreensão possa ser aproximada à questão da relação entre teoria e prática: teoria seria um assinalar, indicando claramente nexos, enquanto a prática seria o nexos dado pela serventia. Desse modo, revelar-se-ia uma implicação dessa compreensão para a prática profissional em geral, diretamente referida à *techne* grega, que significa um saber fazer.

Os sinais permitem que um conjunto de entes à-mão se torne acessível ao ver em torno, de maneira a assegurar o cumprimento de um específico cuidar-se de. Porém, deve-se acrescentar que o sinal apresenta aquilo para o que já se está preparado ou se deve preparar, diga-se, aquilo em que o cuidar de se deve deter e com que cada homem, a cada vez, se deve conformar.

A interpretação acima levada a cabo do sinal possibilita uma base fenomênica para a determinação da referência. Segundo Heidegger (1927/1962), a relação entre sinal e referência é tríplice. Numa primeira instância, a ação de mostrar, como possível concreção do *que* de um servir para, está fundada na estrutura do útil em geral, isto é, no para que. Em segunda instância, esse assinalar do sinal reporta-se a uma totalidade de úteis, depositária de um plexo de nexos. Como terceira instância, o sinal não é apenas à-mão com outro útil; porém, sendo à-mão, o mundo circundante já se torna acessível ao ver em torno.

Sinteticamente, a título de explicitação, o sinal é um útil à-mão, que não se dá pelo uso e, sim, claramente indica a totalidade de referências. Desse modo, tem-se que a referência é fundamento ontológico do sinal, constituindo o ser à-mão mesmo. Se o à-

mão é encontrado dentro do mundo, ainda que não tematicamente, esse mundo é já descoberto nesse encontro, possibilitando que o ser do à-mão seja liberado para o ver em torno característico de um cuidar-se de.

Todavia, convém adentrar mais criteriosamente no entendimento da referência. O ser do à-mão possui a estrutura da referência, o caráter de ser referido a; isto quer dizer que um ente é patenteado ao estar referido a algo como o ente que ele mesmo é. Então, o ente tem com o ser, que ele é, algo junto: esse ente é *con-formado*, envolvido em algo. A con-formidade, como caráter ontológico do ser à-mão, implica con-formar-se com algo em algo, em outros termos, deixar algo ser envolvido em algo.

Desoculta-se que a con-formidade ou envolvimento é o ser de um ente intramundano, que a ele se liberou e, assim, constituindo-se numa determinação ontológica. Aquilo em que o ente dentro do mundo está conformado, é o para que do servir para: o envolvimento ocorre com o para que. Heidegger, de novo, traz o exemplo do martelo, com o qual há uma conformidade em martelar, inclusa, por sua vez, numa cadeia de conformidades: com o martelar, há o envolvimento em pregar; com o pregar, há uma conformidade de proteção às adversidades. Contudo, essa proteção é por mor do abrigo do homem, isto é, está em função de uma possibilidade de seu ser. Essa conformidade, que se dá com algo à-mão, é delineada a partir da totalidade de conformidade, que sendo anterior a cada útil, remonta a um *por mor de que*, digamos, *em função de que*, que diz respeito ao ser do ser-aí, ao qual, em seu ser, esse mesmo ser é uma questão.

Buscando trazer essa compreensão para o cotidiano da experiência, podemos dizer que o ser do ser-aí diz sempre de um fazer em que está já implicada a sua serventia: seu para que e a serviço de que, ou seja, de um fazer que serve para. Assim, faz-se algo por mor de que isso possa se abrir como possibilidade de escolha. E, assim

adiante, o ser-aí é constituído por e constitui seu modo de ser a partir do que faz, ou melhor, em função do que faz.

Já, onticamente, conformar-se ou deixar algo ser envolvido exprime: um cuidar de específico, deixar ser algo à-mão tal como ele agora é e para o que assim é. Ontologicamente, esse deixar ser é descobrir em seu ser à-mão o que já é, consentindo que o ente, detentor desse ser, seja encontrado. Então, esse con-formar-se é a condição de possibilidade para o ser à-mão estar disponível a um ser-aí.

Reavendo: ontologicamente, o con-formar-se é liberar antecipadamente os entes em seu ser à-mão dentro do mundo circundante. Agora, como o ente sempre se exhibe a um cuidar de, revelando seu ser, esse ente sempre já se torna algo à-mão no mundo circundante. Peremptoriamente, ele não é apenas ante-os-olhos, como o julga ser, primordialmente, a metafísica: aquilo que está na natureza para ser conhecido, ou seja, um objeto.

Todavia, esse con-formar-se precisa já de uma abertura a partir da qual possa liberar o ente em seu ser a um cuidar de. Bem, ao ser do ser-aí é inerente uma compreensão do ser, a qual sempre se dá num ato de compreensão, ou seja, numa interpretação. Ser-no-mundo é condição do ser-aí; logo, cada homem concreto sempre já está às voltas com uma interpretação do ser-no-mundo. Conseqüentemente, essa abertura prévia, vale dizer, essa perspectiva, é justamente uma dada compreensão, uma interpretação, do mundo pertinente ao ser-aí.

O ser-aí compreende-se de fato como ser-no-mundo na compreensão do plexo de relações supramencionado, no qual cada homem já se reportou a um para, desde um poder-ser por mor de que ele mesmo é. Esse *para que* esboça um *em direção a que*, como um possível *em que* de um *con-formar-se com*, permitindo que o ente se apresente como à-mão. Este *em que* cada homem antecipadamente se compreende na maneira de referir-se é o para que esse homem deixou os entes serem previamente achados. Esse *em*

que é o fenômeno do mundo, e sua mundanidade é a estrutura daquilo a que se refere o ser-aí.

Assim, o homem se compreende pelo que faz e como faz o que faz. Nesse sentido, compreende a si no mundo em que está por meio do que executa nesse mesmo mundo, em função de encontrar situações pertinentes ao modo de ser de sua condição de homem, ou seja, usa do mundo, dele retirando material para levar adiante seu modo de existir. Contudo, em fazendo isso implica, ao mesmo tempo, em referir-se ao mundo, em que não somente está, mas que também o constitui, ao ser por ele criado.

Originariamente, o ser-aí está desde sempre familiarizado com o contexto em que se compreende. Porém, tal familiaridade não supõe a tematização das relações constitutivas do mundo. É essa familiaridade com o mundo, pertinente à compreensão de ser do ser-aí, que possibilita uma interpretação ontológico-existencial dessas relações.

Essa implicação de familiaridade entre homem e mundo permite uma interpretação humana acerca das relações em que o homem está imerso em sua cotidianidade. Trata-se de um modo de compreensibilidade implícita e não tematizada, como pretende o pensamento moderno através das teorias sobre mundo e homem.

Até aqui, mostrou-se o horizonte em que o mundo e a mundanidade podem ser procurados. Apresenta-se, ainda, a tarefa de elucidar como se deve, ontologicamente, tomar o plexo de referir-se a do ser-aí. O compreender conserva, numa abertura antecipada, as relações acima designadas, nas quais se sustenta, familiarmente, como contexto em que se dá e com as quais se refere. O caráter de relação desse contexto de referência é considerado por Heidegger (1927/1962) um *significar*.

O ser-aí significa a si mesmo, remetendo seu poder-ser a uma compreensão de seu ser-no-mundo, na familiaridade dessas relações, as quais se acoplam numa totalidade originária. A ação de significar dá-se nessas relações, possibilitando que cada

homem já antecipadamente se compreenda em seu ser-no-mundo. A totalidade das relações desse significar é nomeada por Heidegger (1927/1984) de *significatividade*, a qual se apresenta como a estrutura do mundo em que o ser-aí já é.

Desse modo, o ser-aí, na familiaridade com a significatividade, é condição ôntica da possibilidade da descoberta de entes na forma de ser da con-formidade, os quais, então, se podem anunciar em seu em si, pelo plexo de relações no qual se apresentam. Contudo, vale lembrar que os entes não são somente o em si pelo qual se anunciam, como os considera o pensamento moderno. O ser-aí sempre já está referido ao mundo uma vez que sua condição de ser é estar *referido a*. Por sua vez, a significatividade abriga a condição ontológica de que o ser-aí des-cerre significados, os quais se tornam a base da possibilidade da linguagem.

Retomando sinteticamente: a mundanidade é uma determinação existenciária do ser-aí; o ser à-mão e o ser ante-os-olhos são categorias concernentes a entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. O plexo de referências, anunciando-se na significatividade constitutiva da mundanidade, perfaz um sistema de relações do para que e do por mor de que. Essas relações, em sua expressão fenomênica, não aceitam uma funcionalização matemática e não são primeiramente postas pelo pensamento; são relações consideradas pelo ver em torno do cuidar-se de a cada caso. É só tomando-se por base a mundanidade que os entes podem ser descobertos em seu em-si substancial, sua substancialidade, pelo viés do ser ante-os-olhos; quer-se dizer, serem tematizados e/ou teorizados, então ficando passíveis à determinação de propriedades, as quais se constituem em conceitos funcionais.

Desse modo, o homem só se pode compreender e ser compreendido pelo que faz: ele é o que faz e nunca é *a priori* em si. Dito de outro modo, e parodiando a metafísica, o substantivo só se legitima pelo predicado que dele diz como é, não esquecendo que o elemento que faz do substantivo um agente é o verbo, designante de

sua ação, e o advérbio, que revela o modo de execução dessa mesma ação. Nesse sentido, a compreensão, que o homem originariamente tem do mundo, dos outros e de si mesmo, decorre de sua experiência de existir interpretada, e não de teorias previamente construídas que conformam a experiência humana em moldes pré-fabricados, ainda que se diga que elas partam da experiência mesma. Isto porque, considerar experiência como ante-os-olhos é ainda uma forma de substancializá-la e objetivá-la, se tomada sem a referência de sua mundanidade.

Após essa incursão no texto heideggeriano, evidencia-se que o mundo, revelando-se como uma rede de significações, é descoberto através do uso das coisas, as quais sempre são signos de uma significação. Sendo a articulação e veiculação dessa rede de significações, a linguagem é a forma expressa da própria significação. É importante que se enfatize que a significação, constitutiva do próprio signo, não é amorfa, já que é a propagação da própria coisa para a compreensão. A *coisa*, sendo signo, carrega uma significação, a qual nada mais é do que o mundo dito pelo homem. Assim, o significado constitui-se no próprio mundo compreendido.

É importante que se frise que, para Heidegger, coisa, sendo fenômeno, ou seja, aquilo que se mostra a si mesmo segundo uma forma de olhar, não coincide com objeto, o qual é uma construção metafísica cartesiana. Nessa medida, a possibilidade ontológica do dizer constitui a própria coisa; já objeto é produto da representação técnico-teórica das qualidades das coisas. O real é sempre trazido pela linguagem através de uma interpretação.

3. Linguagem e interpretação

A linguagem exhibe a coisa como se é possível vê-la, carregando seu significado, apresentando-a via re-presentação, o que implica que cada coisa é o que é não em-si, mas pela linguagem. Pode-se captar, outrossim, pela linguagem, que cada coisa é

sempre signo de uma representação da realidade, instaurada num contexto. Então, a coisa, sendo mais que uma mera coisa amorfa, é um signo com características de fenômeno; entendendo-a significativamente, descobrem-se nela características fenomenológicas. A linguagem é o lugar em que a coisa tanto aparece como é quanto parece ser; nesse último caso, tornando deficiente aquilo que re-presenta. Assim, a linguagem tem a possibilidade de indiciar ou camuflar a realidade.

Como já visto anteriormente, a realidade não é objética; sob um ponto de vista conceitual, é fenômeno e sob um ponto de vista da linguagem, signo. Similarmente, a representação da realidade, ao invés de ser reduzida a um objeto, dá-se pelo signo e sua apresentação, através da re-presentation, pela linguagem.

Após essa longa, necessária e fundante digressão filosófica, pode-se, fenomenologicamente, obter um entendimento mais fundamentado da relação conselheiro/cliente estabelecida seja numa entrevista de Plantão, seja em qualquer outra modalidade da prática de Aconselhamento Psicológico. O cliente sempre aborda sua situação através de uma interpretação calcada numa compreensão, que se modelou ao longo de sua existência. Já que essa interpretação é trazida pela linguagem, a qual, numa primeira instância, acontece verbal e gestualmente, ela pode ajudar ou dificultar a aproximação da realidade desse cliente. É tarefa do conselheiro clarear a seu interlocutor como essa compreensão vem sendo forjada, alicerçada em pré-conceitos familiares e culturais e reafirmada pelas vicissitudes inerentes a seu destinar-se. Para tal, é necessário que o conselheiro, no seio da relação estabelecida com o cliente, entre nessa narração, trazendo, à tona, as específicas maneiras de absorção nesse mundo aberto. Isso requer que o ouvinte suspenda seu juízo, em outras palavras, que se adentre na específica compreensão própria ao ser-no-mundo do narrador.

Outrossim, esses modos de conformação a seu mundo peculiar constituem-se na própria inserção do narrador em sua realidade, a qual jamais é individual, já que é

plasmada no convívio com outros aí presentes ou não mais presentes, através de seus legados. O esmiuçamento dessa absorção mundana do narrador deve ser uma ocupação constante do conselheiro, que, para tal intento, precisa despir-se de seus pré-conceitos morais e, de uma forma mais ampla, culturais. Essa postura permite que, paulatinamente, se desanuvie a camuflagem da realidade, trazida no discurso do narrador, propiciando que se adentre nos meandros dessa absorção, tornando exequível seu esclarecimento.

Essa mesma digressão filosófica fundamenta uma teoria do conhecimento não advinda da metafísica. Fenomenológica existencialmente, como já enunciado, conhecer é um modo do ser-aí fundado em seu ser-no-mundo, que, como um estado básico, precisa ser primeiro interpretado. Por conseguinte, o conhecimento não se aloca na idéia, ou seja, no conceito, para, a seguir, chegar à realidade; antes, conhece-se a realidade através do lidar com ela. Isso implica que a possibilidade da teorização é a própria lida; não há teoria possível que surja separada da vida cotidiana. Todo ente ante-os-olhos, isto é, tematicamente teorizado, é, antes, já dado no mundo à-mão. Em suma, a existência é fundamento do conhecimento. Aqui, coloca-se uma indagação: como algo pode deixar de ser à-mão e passar a ser ante-os-olhos?

Já foi explicitado que os úteis podem, por exemplo, surpreender o manuseador quando, no próprio uso, deixam de poder estar em uso, saltando-lhe às vistas como um ente ante-os-olhos. Então, é na experiência da ruptura que aquilo, que é à-mão, pode aparecer ante-os-olhos; assim, abre-se a possibilidade de fazer-se teoria. Nessa perspectiva, a relação entre teoria e *praxis* não se dá mecanicista ou dialeticamente, uma vez que não há um segmento causalista nem a contraposição de uma antítese a uma tese com a formação de uma síntese. Essa relação é dialógica: teoria e *praxis* aparecem como momentos distintos da experiência do ser-aí como ser-no-mundo.

O adjetivo dialógico, sendo, segundo o Pequeno dicionário brasileiro de língua portuguesa (1968), sinônimo de dialogal, que significa “*relativo a diálogo; que tem forma de diálogo; dialogado*”, exibe uma característica fundamental do trabalho executado pelo conselheiro no encontro terapêutico com seu cliente. As interpretações emitidas pelo conselheiro são manifestações de sua compreensão do ser-no-mundo do narrador, estando, conseqüentemente, apoiadas, absoluta e decisivamente, no diálogo ocorrido, não advindo de uma teoria prévia, sistematizadora de uma natureza humana.

O próprio ato de narrar é possibilitador de uma relação de distanciamento que o cliente instaura com sua realidade, com a qual experiencia uma ruptura. A atuação do psicólogo/conselheiro deve instalar-se nessa brecha para ser capaz de evidenciar e clarear o modo de absorção característico do ser-no-mundo do narrador. É uma tarefa que se vale da teoria, tomada em seu sentido originário provindo da palavra grega *theorein*, que quer dizer ver. Trata-se de buscar um desocultamento dos envoltórios contidos na situação abordada. Nessa medida, essa concepção de teoria funda um conhecimento alicerçado na totalidade da conformidade, que alude ao *por mor de que* perseguido pelo narrador; em outras palavras, quer-se explicitar um desígnio latente que se remete a uma possibilidade de ser manifesta situacionalmente.

No entanto, cumpre retomar que a linguagem é a manifestação ôntica da estrutura ontológica do homem de *falar, dizer*, que possibilita o recolher e expressar o que a ele se mostra. Reiterando, essa possibilidade tem uma forma de expressão que se realiza como linguagem, a qual, por sua vez, tem, como um de seus pontos de apoio, a língua, que se configura como um veículo através do qual a linguagem acontece. Conseqüentemente, o homem não pode ser ontologicamente caracterizado pela linguagem, a qual, como já visto, é uma possível manifestação ôntica da possibilidade de falar do homem.

A linguagem, constituindo-se numa totalidade significativa, sempre veicula determinados contextos, dando-se no âmbito cultural. Há vários contextos de linguagem, expressos em diferentes formas histórico-culturais, como por exemplo: linguagem mímico-gestual, musical, pictórica, verbal, escrita. Pela linguagem, ocorre a propagação dos significados do mundo mais imediato ou mais distante; sem ela, não haveria articulação e nem sequer elaboração dos significados do mundo. Nesse sentido, mostrando-se como um fenômeno que arreventa a noção de individualidade encapsulada, a linguagem é necessariamente comum, caso contrário não cumpriria sua função de veicular significados.

Comunicação é a ação de tornar algo comum, similar, o mesmo para todos. Conseqüentemente, tem-se que a coisa não é em si, mas comum, significando igualmente para todos; seu significado é propagado pela linguagem, que se caracteriza originariamente como comunicadora do contexto de significados do mundo.

Igualmente, a linguagem, originariamente, sempre se mostra velando; apresentando ao ser-aí, pessoal ou coletivamente, uma faceta da realidade, omite outras. Daí que o mundo se constitui e se apresenta, mas também se vela a cada um e a todos, pela linguagem. Então uma das atividades humanas é, interminavelmente, desvelar o encoberto. E isso se apresenta, na entrevista de Plantão, como uma tarefa pertinente ao conselheiro/psicólogo no encontro com o narrador. Aqui podemos fazer uma correlação desse velamento com o *inconsciente* em suas acepções referidas às várias facções da Psicanálise.

A metapsicologia, proposta por Freud, é o equipamento teórico da psicanálise, isto é, a base para as afirmações causais psicanalíticas. Foi o próprio Freud, em seu trabalho “O Inconsciente”, que disse ser o inconsciente uma noção fictícia para a construção causalista e determinista da psicanálise independente dos fenômenos tais como se mostram. Estes fenômenos que muito freqüentemente são distorcidos e sacrificados para satisfazer a construção teórica causalista. (SPANAUDIS, 1978, p. 07)

Numa compreensão fenomenológica existencial, o inconsciente não é um lugar do aparelho psíquico do homem, inacessível ao ego, que é agente do consciente, outra instância desse aparelho; tampouco, constitui-se na própria linguagem, expressa como discurso. O inconsciente plasma-se na própria experiência do ser-aí, que percebe e responde o ser. Já se elucidou que o fenômeno sempre se mostra ao ser-aí, escondendo-se, situando-o, inapelavelmente, numa dimensão oculta, trazida e inaugurada pela própria linguagem. Nesses termos, pode-se dizer que o inconsciente é o indizível, o não dito ou o mal dito, o simulado e o dissimulado¹⁸, constituindo-se, como tal, em matéria fertilíssima, quer para um trabalho analítico atinente a qualquer abordagem psicoterápica, quer para a elucidação da situação aportada pelo narrador no Plantão.

Compreendido fenomenológica existencialmente, o inconsciente torna-se uma modalidade do *logos* traduzido como *fala*; trata-se de um *dizer* encobridor expresso num determinado contexto de linguagem, digamos, constitui o aspecto oculto do fenômeno que se mostra. Efetivamente, o inconsciente acha-se no encontro do fenômeno com o ser-aí, numa acepção pessoal ou coletiva; assim, ao invés de ser algo que esteja numa interioridade do indivíduo, acontece no mundo, que, como totalidade de significados, dá suporte para que o ser-aí encontre os entes, quer sejam úteis aos quais se submete, outros com os quais coexiste ou si mesmo. Enfim, o inconsciente faz parte da constituição do *entre*, uma dimensão atinente ao *ser-em*¹⁹.

O significado de qualquer coisa e da própria realidade, que aparece através da linguagem, é expresso como interpretação. Portanto, a interpretação constitui-se como conteúdo da linguagem, a qual articula e veicula interpretações já feitas. A interpretação

¹⁸ Simulado remete-se a parecer o que não é; dissimulado, ocultar o que é. Constituem-se em jogos do ocultamento do ser, em que a idéia de inconsciente se enraíza.

¹⁹ Segundo Heidegger (1927/1962), a preposição *em* não guarda uma relação de continente/contéudo; é aparentada à palavra anglo-saxã *innan*, que significa habitar, residir, permanecer, deter-se. *An* significa *eu estou acostumado, eu sou familiarizado com, eu cuido de alguma coisa*. A expressão alemã *ich bin* é traduzida em português por *eu sou*, mas também significa *eu resido* ou *detenho-me junto a*. *Ser-em* é a expressão existenciária para o ser do ser-aí, cuja estrutura essencial é *ser-no-mundo*.

resulta do encontro do ser-aí com aquilo que lhe aparece, constituindo o próprio *entre* e, assim, açambarcando o inconsciente. O homem entra em contato com qualquer coisa ou com a própria realidade, já através de uma dada compreensão; nesse sentido, o homem é uma clareira, uma abertura, que, ao captar, se submete àquilo que é, na forma da absorção.

Em sentido ontológico, interpretar é fazer o círculo hermenêutico, ou seja, da compreensão, pelo qual o ser-aí pode compreender o sentido do ser que o constitui; em outros termos, a condição de possibilidade de compreender já é dada ao ser-aí porque o ser lhe pertence. Assim, a hermenêutica fenomenológica heideggeriana é desvelada em exemplos da existência concreta; nesse trabalho, usam-se, em sua maioria, exemplos advindos do Plantão Psicológico, uma modalidade da prática de Aconselhamento Psicológico. Na medida em que é constituinte do ser-aí, o círculo hermenêutico dá-se em cada acontecimento de sua história fáctica, fechando-se em cada situação, pertinente, inclusive, à entrevista de Plantão.

Nessa medida, a atuação do conselheiro/psicólogo dá-se através da interpretação; qualquer coisa, que seja dita ou omitida, é uma dada interpretação, a qual também se presta, com toda justeza, para abordar o inconsciente, por exemplo, tornando o mal dito em bem dito, o não dito em dito e aceitando o indizível. Esse trabalho exegético, traçando, paulatinamente, ranhuras nas interpretações da realidade em que o narrador se absorveu e que faz parte do mundo no qual habita, esmiuça-as, tornando-as elucidadoras de sua situação. Trata-se de fomentar uma ampliação da abertura originária e, conseqüentemente, da compreensão peculiar do cliente, levando-o à formulação de interpretações mais adequadas à habitação em seu mundo. Em suma, é um trabalho que visa abrir ao narrador que, assim como se conformou ao mundo que lhe foi dado, habitando-o, um mundo mais pleno e acolhedor é passível de ser instaurado por seu

poder-ser, óbvia e inarredavelmente junto com outros. O ser-aí, sendo ser-no-mundo, tanto é constituído pelo mundo já dado, quanto o constitui, na coexistência.

IV. DANDO-SE VOZ AO EU: FACETAS DA PLURALIDADE E SINGULARIDADE

Já se discorreu, no capítulo anterior, que a existência se perfaz num movimento de vir a ser, em cuja perspectiva tudo o que é encontra a possibilidade de manifestação. O ser-aí, cujo vir a ser se inicia em seu nascimento e termina com sua morte, não nasce como uma tábula rasa: quando alguém nasce, não se trata de qualquer um. Nasce-se também num mundo já constituído, no qual o eu se vai formando através da absorção nos intramundanos dessa sua morada, o que denota que o vir a ser não é isento das condições advindas de seu mundo, o qual não possui um caráter de estranheza, já que constitui o próprio ser-aí, tornando-o mundano.

Ao usar qualquer instrumento e, assim, moldando-se a ele, cada homem habita um mundo que constitui e no qual é constituído. Isso alude a que a cultura, que se incorpora, passa a ser os valores e as crenças do eu, configurando-se em seus gestos e, desse modo, não estando fora dele; de fato, a cultura, modelando o eu, permite, por exemplo, que seu paladar seja burilado numa característica e peculiar culinária. Já as Ciências Humanas fundamentadas na ontologia tradicional admitem que o homem nasce como indivíduo, com talentos e potencialidades internas a serem desenvolvidos e lapidados no meio em que convive.

1. Pluralidade: condição necessária

Na concepção de homem fundada na ontologia fenomenológica existencial, o eu se vai constituindo através de sua dissolução nos hábitos e costumes, de uma maneira mais abrangente, nos modos de ser-no-mundo com os quais se depara na coexistência.

Isto quer dizer que o eu, entrando em contato com possibilidades já realizadas, agrega-se a algumas delas e, nessa associação, essas relações passam a pertencer ao próprio eu, cujos sentimentos, por exemplo, são nelas moldados. Na prática clínica de Aconselhamento Psicológico, é fundamental que se esclareça que não se trata de uma reprodução de comportamentos advindos de parentes ou outras pessoas com as quais se convive; antes, essas relações temporalmente constituídas na coexistência formatam uma identidade do eu, que incorpora a sintaxe mundana em que habita. Nessa perspectiva, o mundo, ou seja, a teia de relações significativas, não se formata separadamente como *res extensa*, na qual o eu se encontra como um outro ente qualquer; ao contrário, incorporando essa sintaxe, o eu conforma-se ao mundo e, desse jeito, tanto o material com o qual tece as fantasias quanto o recheio da loucura são recolhidos do plexo de valores atualizados nas relações vividas em um mundo comum.

Não obstante, o mundo não se compõe apenas por intramundanos, mas também por outros, que, aí estando já interagindo entre si e com o eu, sustentam essa trama significativa de relações e isso implica que cada homem é capaz de articular e fazer correr as conexões dessa sintaxe, a qual, assim, não se dando como um em-si, se realiza na experiência pessoal e coletiva do ser-aí. Qualquer preconceito, por exemplo, ante minorias, expressa que seu determinado e específico malefício social se reporta a uma multiplicidade de pessoas, as quais portam essa crença, que, entretanto, só se atualiza quando se manifesta em alguém.

Cada homem, fazendo a articulação dos nexos mundanos e, assim, sustentando-os, é o aí, a abertura, em que eles se expressam; em outros termos, os nexos não são próprios às coisas, mas ao ser-aí, embora sejam nelas conservados. Porém, essa conservação sempre requer que alguém veja esses nexos, explicitos-os, articule-os e faça-os correr, acontecer. Ainda que sejam experienciados por cada um, não se pode imputar à experiência um caráter solipsista, pertinente a um indivíduo monádico, uma vez que

acontece na coexistência. Qualquer experiência no mundo é sustentada na relação que o ser-aí mantém com outros, sejam presentes ou oriundos do passado, com os quais convive.

Inextirpavelmente, o eu mantém uma estreita convivência com outros, os quais passam a fazer parte de seu ser, o que remete a dizer que o vir a ser somente se realiza na conjugação com outros. Essa condição ontológica de ser com outros é chamada, por Heidegger (1927/1984), de *ser-com*, em outras palavras, coexistencial. Isso significa que o eu toma a forma de ser tanto de seu mundo quanto dos outros com quem convive, os quais passam a ser sócios inexoráveis de seu existir. O ser-aí, não nascendo pronto, tem seu vir a ser moldado na conjugação com outros; assim, não há um *puro eu* que venha *a posteriori* interagir com outros, já que a existência se dá em concomitância e não em isolamento.

Nessa medida, o eu não é um ente individualizado, porque é também o nós com os quais coexiste; da mesma forma, os outros, no movimento de formação do eu, não se perfazem como entidades encapsuladas e separadas, porém como modos de ser com os quais o eu se associa. Numa entrevista de Plantão, pode-se esclarecer que o cliente participa de um jeito de ser, por exemplo, controlador materno, irônico paterno e mordaz oriundo do avô, o que equivale a dizer que não se tem qualquer entidade parental dentro de si, mas que o cliente compartilha modos familiares de ser. Não se trata de uma questão de imitação, porém de exemplaridade: o modo como uma tia cuida da limpeza do corpo e da moradia pode ser um exemplo norteador do cuidar do cliente; embora o eu sempre seja configurado, jamais é confundível com o outro.

Aqui, impõe-se uma indagação: quem é o eu? Na perspectiva do pensamento metafísico, o *quem* é reificado como um *o que* e o eu passa a ser uma identidade apreendida num ente em si que, *a posteriori*, entra em relação com outros; já na abordagem fenomenológica existencial, o *quem* torna-se o modo como se enfrenta a

vida, perfazendo-se num movimento de vir a ser, o qual se constitui na trajetória de uma história. Esse *quem* realiza uma história, não a retirando da interioridade, mas tecendo-a a partir de uma articulação com os modos de ser de outros que estejam de alguma maneira presentes, mesmo que finados.

Um animal tem um tempo de vida e não uma história; uma abelha operária mantém-se em sua função, realizando sua atividade segundo um padrão determinista. Embora o homem também possua um ciclo biológico, sua condição biológica não caracteriza seu eu, cuja singularidade se expressa numa biografia concebida no meio de uma história. No entanto, o personagem, que o *quem* vai portando, tanto é constituído pelo eu, quanto pelo nós, formatando o eu na concomitância e não no isolamento, atendendo ao existenciário ser-com.

Ao passo que uma mangueira não precisa de outra para ser ela mesma, o homem necessita de outros para ser quem ele é, já que, por ser concomitante, retira seu modo de ser dos modos de ser desses outros. Na concomitância, os homens vão criando valores e crenças, cultivados como modos de existir; qualquer ato humano, mesmo que seja fantasioso, é sempre compartilhado e nunca isolado.

Afora concomitante, o homem também é equivalente, o que alude a que ele pode representar um outro e não ser esse outro; numa geração, as pessoas são equivalentes umas às outras nos valores, nos gostos e no linguajar, ainda que tenham suas características peculiares. Isso se constitui em material fértil numa entrevista de Plantão ocorrida notadamente com adolescentes, os quais, desgarrando-se do pertencimento às figuras parentais, vislumbram seu eu como próprio, recorrendo-se a expedientes de turmas e ídolos para mitigar a estranheza e solidão inauguradas nessa nova fase. Como a coexistência ocorre num mesmo contexto, os homens tornam-se equivalentes uns aos outros, equivalência que se evidencia mais pronunciadamente à medida que o círculo se feche mais.

Os homens tornam-se equivalentes nos filmes que assistem, em suas leituras, nas coisas que os interessam, em suas profissões, no seio da família e do grupo de amigos; por exemplo, o paladar de cada um é equivalente numa dada família e mesmo numa determinada cultura; e mais: a própria equivalência da indumentária, como, por exemplo, no movimento hippie, remete a uma equivalência de um modo de pensar, daquilo que se quer do mundo e dos valores adotados. E ainda mais: a equivalência possibilita que pessoas, notadamente de proximidade familiar e cultural, possam reviver-se em cada eu.

Enfim, a existência só acontece compartilhadamente, em outros termos, é originariamente coexistência: dá-se primeiramente conjugada na primeira pessoa do plural, o que confere ao ser-aí, segundo Heidegger, sua inautenticidade ou impropriedade, a qual apenas indica, não valorativamente, que o eu cotidiano é nós. De fato, o eu encobre esse nós, que o constitui no mais das vezes e no qual se moldou. Só ao longo do tempo, é que o eu, reconhecendo-se como nós, pode também ir desvencilhando-se da tirania do nós para poder ser quem propriamente é; pode-se libertar de ideologias e valores consuetudinários no âmbito da moral e da estética e dirigir-se a um poder-ser autêntico ou próprio. Isso lhe é dado como tarefa pertinente ao interregno entre seu nascer e morrer.

Já se explanou que o sentido de ser é apreendido pelo ser-aí, que a pergunta pelo ser de tudo o que é vem do mundo e que no mundo há outros com os quais se convive. Nos últimos parágrafos desse capítulo, discorrendo-se, em linhas gerais, como se dá cada homem em particular no cotidiano e, conseqüentemente, indagando-se pelo quem do ser-aí, adentrou-se numa primeira elucidação do eu. Porém, o que esse eu traz à tona, anteriormente ao advento e mesmo concomitantemente ao desenvolvimento do pensamento fenomenológico existencial, torna-se uma questão problemática e multifacetada para a metafísica: em Descartes, o eu é *res cogitans*, em outros termos,

ego pensante; nas teorias da psicologia, o eu é tido como personalidade, o que remete ao conceito de identidade; esse eu é também entendido como sujeito dos atos.

De qualquer maneira, isola-se um certo mesmo, que permanece; apesar das mais variegadas situações, há sempre algum sujeito, que não muda, conservando-se como tal. Nessa perspectiva, a personalidade é algo que se mantém, embora possa conter vários atributos e seja passível de desenvolvimento; o ego pensante também persevera para que possa ser identificado como um eu. Com essa idéia genérica da constância do eu, passa-se a ter um constructo atemporal e a-histórico, proporcionando que, num primeiro contato, o eu seja encarado como algo ante-os-olhos, uma coisa que simplesmente está aí entre outras; por exemplo, tem-se o eu como o próprio corpo.

Todavia, não é uma mera presença, a qual identifica o eu como um constructo teórico, que o vai apreender; sob o ponto de vista fenomenológico, o eu assim se perde: para captá-lo, deve-se considerá-lo desde sua vivência cotidiana. No eu cotidiano, há também a questão fundamental, emergida freqüentemente numa entrevista de Plantão, da referência do ser-aí a si mesmo, na qual surge genuinamente o *mesmo*, que se contrapõe a sua acepção impessoal exposta no parágrafo anterior.

As condições de ser-no-mundo e de ser-com são de fundamental e imprescindível importância para entender-se o eu na cotidianidade, já que o mundo e os outros inerentemente o constituem. O eu tem a possibilidade da mutação, permanecendo o mesmo, não fora do mundo e no isolamento, porém com os outros no mundo; cada um compreende a si mesmo através de seu mundo e do que faz em conjunto. Os outros aparecem em qualquer tarefa do eu, no próprio instrumento utilizado, dando-lhe suporte e, assim, fazendo que tudo só tenha sentido em um mundo de humanos, no qual, a título de reforço, impera a pluralidade. Nessa circunstância, ser só torna-se não um modo alternativo, sim deficiente de ser-com, ou seja, trata-se de uma privação, limitação de uma condição mais básica.

A fim de ampliar sua compreensão em outros elementos fundamentais, retomase que a condição de ser-no-mundo não se dá de forma isolada, mas em concomitância, em outras palavras, como ser-com, na companhia de outros, o que ocasiona que o mundo sempre seja humano. Como condição ontológica, a concomitância não pode ser escolhida; o isolamento requer que o eu cotidianamente faça um esforço para manter os outros longe de si. Ser-com é uma expressão que significa que o ser-aí é coexistente: é ao mesmo tempo ele próprio e os outros. O homem é *ser-aí-com* habitando um mundo e cuidando de ser. Nesses termos, a concomitância não faz apenas alusão à presença, mas também ao agir, fazer, cuidar, o que significa que o cuidar humano inexoravelmente requer o outro.

Em qualquer ato do eu, os outros se apresentam concomitantemente; por exemplo, sempre há a presença do outro no jeito de andar, de enfrentar uma situação, de usar uma roupa e de escolher uma profissão. Os outros são concomitantes com o ser-aí em seu agir e, mais abrangentemente, em seu cuidar de ser: o outro não é abstratamente visto a partir de uma teorização, nem de uma lógica que o distinga do eu, porém desde sua inserção cuidadora no mundo.

Numa entrevista de Plantão em Aconselhamento Psicológico, capta-se sobretudo o eu do cliente pela comida que se come, pelas pessoas com quem convive, pelos lençóis em que dorme, entre outros similares; o esperar, o evitar, o prodigalizar, enfim, o cuidar dizem do eu aquilo que, de fato, é, na medida em que o eu, não sendo um ente puro nascido com talentos e potencialidades inerentes a si, se imbrica no mundo com os outros, atravessando sua existência na companhia dos outros e, assim, realizando uma história.

Nesse ínterim, pode-se falar de uma simultaneidade: o eu cresce e desenvolve-se no meio de possibilidades outorgadas por outros, o que enseja que o outro participa do eu, embora não se configure uma sua supremacia. O mundo vivido e os outros

implicados incorporam-se no personagem assumido pelo eu, o qual jamais se constitui, digamos assim, de dentro para fora, sim na concomitância com esses outros. Numa entrevista de Plantão, o cliente tem a oportunidade de verificar que qualquer hábito seu foi aprendido junto com alguém numa certa cultura, passando, experiencialmente, a fazer parte de si. Sinteticamente, a simultaneidade diz que o eu se constitui num mundo com os outros, incorporando determinados modos de ser aí dados, os quais passam a pertencer-lhe.

Ainda, em outros termos, pode-se divisar que o eu se torna quem é sempre em relação tanto com úteis, quanto com outros, no mundo. Como já visto, os instrumentos são à-mão ou ante-os-olhos para o ser-aí, o qual se submete a eles, tomando a forma do mundo no uso deles; portanto, a relação que se dá entre o ser-aí e o útil é de uso. Entre os homens, não há relação de uso, mas solitudine, isto é, *procurar por*. Então, o cuidar assume as modalidades da ocupação, quando se refere aos entes intramundanos e da solitudine, quando se dirige a outros, o que implica que o eu não se ocupa do outro, porém procura pelo outro. No entanto, na familiaridade do cotidiano, o outro pode sumir das vistas do eu, tornando-se alguém com o qual o eu não se importa. Já quanto aos úteis, como mencionado, o sumir das vistas dá-se pela serventia.

A palavra procurar é composta pelo prefixo *pro*, que se refere a projeto no sentido de *proyectum*, traduzido por lançado adiante e pelo termo curar, em sua concepção de cuidar. Já se discutiu amplamente que o ser-aí é sempre projetivo, na acepção de lançar-se adiante em direção a possibilidades, o que equivale a dizer que o homem é um realizador de possibilidades, sempre conjuntamente com outros.

De fato, ser-com implica em não apenas fazer com outros, mas também através e por eles, já que, ao preocupar-se com possibilidades que são dos outros, o ser-aí realiza também suas possibilidades; estando os profissionais da saúde e da educação íntima e explicitamente engajados nesse mister, o ser psicólogo deve compreensivamente mover-

se no âmbito do ser-com, seja na clínica, seja em supervisão, pois o outro é sempre alguém com o qual o psicólogo profissionalmente se pre-ocupa.

A solicitude perfaz-se, assim, não como ocupação, porém como pre-ocupação; o outro não é passível de manipulação como, por exemplo, o computador, o que remete a que eticamente o outro absolutamente se distingue de qualquer ente intramundano, não sendo sujeito à coisificação, mesmo que a pre-ocupação se dê de uma forma negativa, como, por exemplo, em brigas. Heidegger (1927/1984) menciona duas formas básicas e extremas da solicitude: a que se dá no modo da substituição e a que se dá no modo liberador, ocorrendo, na quase totalidade das vezes, graus intermediários e intercambiantes entre elas.

No modo substitutivo da solicitude, toma-se o lugar do outro em sua tarefa de cuidar de ser, alijando-o de ser o centro realizador de suas próprias possibilidades, por exemplo, de decidir e responder. A tecnologia, quer em sua expressão de teorias sistêmicas, quer por seus procedimentos metodológicos, quer ainda através dos mais variados instrumentos, presta-se facilmente a assumir essa atuação substitutiva, retirando do outro seu lugar de cuidado. Nesse rastro, pode dar-se a atuação do profissional da saúde e da educação, que, ao invés de acompanhar, como testemunha, seu cliente em suas possibilidades, aplainando o terreno para sua realização, dissolve-o nas mais diversas teorias explicativas seja por interpretações que visam uma acoplagem, seja por prescrições tecnicamente padronizadas, seja por uma atitude autoritária portadora da verdade sobre a experiência do cliente ou educando; metaforicamente, o profissional pula sobre as costas de quem cuida, afogando-o, autoritariamente, em seu saber, o que denota sua insegurança em utilizar-se de sua experiência no exercício de seu ofício.

No modo liberador da solicitude, coloca-se o outro diante de suas próprias possibilidades, ajudando-o a encarregar-se de seu poder-ser e, assim, conduzindo-o a

uma dada situação, que se anunciava como alvissareira e pertinente a seu ser-no-mundo. Trata-se, por exemplo, na esfera da saúde, de amparar e empregar um saber fazer a uma pessoa, a qual se apresenta focalizada pelo viés do sofrimento ou pela intenção de evitá-lo. Aplica-se, também, no âmbito da educação, no qual, por exemplo, numa Supervisão de Apoio Psicológico, se atenta ao modo como o supervisionando é tocado pelo cliente, o que enseja que, à medida que se compreenda na intersubjetividade estabelecida, possa dar seu testemunho abalizado no encaminhamento de uma história que se pôs a seus cuidados; por sua vez, isso requer que o supervisor dirija sua atenção ao modo como é mobilizado em sua experiência com o supervisionando, para sacá-lo na ressonância estabelecida.

Faz-se necessário ressaltar que a solicitude se apresenta sob o viés temporal, já que, no cuidar do outro, os olhos podem ser dirigidos tanto para seu passado, trazendo à cena a consideração, quanto para seu futuro, dando lugar à paciência. Seja no trato com o cliente, seja no trato com o supervisionando, é absolutamente imperioso que se compreenda e locomova nessa temporalidade; por exemplo, é pela negação da consideração ao já vivido e pela perda da paciência ao ainda ser vivido que o psicólogo ou supervisor se adentra em um *procurar por* dominador.

Como ser-com, o ser-aí é por mor de si mesmo e, também, de outros, encampando o mundo da alteridade com o qual se imbrica; o outro jamais pode ser desvinculado da teia de significatividade na qual é: aparece em seu estado de aberto em seu próprio ser-no-mundo. O outro, carregando uma significatividade que o constitui, traz para o eu um mundo, o que denota que o por mor de, sempre descobrindo o outro numa certa mundanidade, se reporta a seu mundo. Interagindo com o outro e compreendendo-o, o eu passa a saber de si mesmo através do outro em seu mundo, o que exprime que o eu nunca é dado a partir de si mesmo. No dizer de Pessoa (1999, p. 181), em “Eros e Psique”

*Do Ritual do Grau de Mestre do Átrio
Na Ordem Templária de Portugal*

*... E assim vedes, meu Irmão, que as verdades
que vos foram dadas no Grau de Neófito e
aquelas que vos foram dadas no Grau de
Adepto Menor, são, ainda que opostas, a
mesma verdade.*

(182)

*Conta a Lenda que dormia
Uma Princesa encantada
A quem só despertaria
Um Infante, que viria
De além do muro da estrada.*

*Ele tinha que, tentado,
Vencer o mal e o bem,
Antes que, já libertado,
Deixasse o caminho errado
Por o que à Princesa vem.*

*A Princesa Adormecida,
Se espera, dormindo espera.
Sonha em morte a sua vida,
E orna-lhe a fronte esquecida,
Verde, uma grinalda de hera.*

*Longe o Infante, esforçado,
Sem saber que intuito tem,
Rompe o caminho fadado.
Ele dela é ignorado.
Ela para ele é ninguém.*

*Mas cada um cumpre o Destino –
Ela dormindo encantada,
Ele buscando-a sem tino
Pelo processo divino
Que faz existir a estrada.*

*E, se bem que seja obscuro
Tudo pela estrada fora,
E falso, ele vem seguro,
E, vencendo estrada e muro,
Chega onde em sono ela mora.*

*E, inda tonto do que houvera,
À cabeça, em maresia,
Ergue a mão, e encontra hera,
E vê que ele mesmo era
A Princesa que dormia.*

O outro não é a negação do eu; de fato, o espelho do eu é um conjunto de outros, os quais o constituem. Dessa maneira, numa primeira instância, o eu é o que os outros são: é o outro que mostra o que, por exemplo, o eu faz; a noção que o eu tem de si emana dos outros. O eu, jamais nascendo com um pacote do que pode ser, retira suas possibilidades de existir de sua facticidade, o que evidencia que são os outros que nos

mostram e nos dão essas possibilidades. Moldando-se na coexistência, o eu identifica-se como real e reconhece a realidade a partir de sua maneira de ser com os outros; não é à toa que, no totalitarismo, há a produção de um isolamento máximo, condição para obter-se o domínio sobre o outro.

A título de eloquência, nasce-se com a possibilidade de desenvolver possibilidades dadas pelo mundo; o ser-aí, nada possuindo dentro de si, aceita ou refuta os modos através dos quais os outros cuidam de ser, identificando-se com eles ou distinguindo-se deles, burilando, nessa relação, suas diferenças ante a alteridade; em concomitância, o eu desenvolve características específicas, as quais se organizam em estilos que o diferenciam dos outros, embora não o revelem em sua autenticidade, como, mais adiante, se discutirá.

A tradição é fonte de modos de cuidar, os quais, por já serem estabelecidos através de acordos advindos do jogo da convivência, são culturais, tornando-se padrões impessoais de maneiras de ação e compreensão. Embora faculte ao eu um patrimônio, a tradição não tem um caráter determinista, à medida que o eu, recebendo-as, atua nessas heranças, podendo reencaminhá-las a sua maneira. Em última instância, o eu cotidiano, adotando seus modos de cuidar, responde aos apelos de ser na impessoalidade, apresentando a si mesmo e aos outros, caleidoscopicamente, as facetas de um quem, em aprontamento, que possa ser, tem sido e já foi.

No dia a dia, a impessoalidade do eu ocorre sob as formas do distanciamento, da equivalência e da uniformização. Na convivência, o eu preocupa-se em distinguir-se dos outros, através da obtenção de um distanciamento de sua pertença a eles e do domínio deles, buscando um jeito seu de expressão, o qual pode, por exemplo, acontecer, amiúde, na vivência adolescente, como rebeldia. O distanciamento faz frente à hegemonia e supremacia que os outros têm sobre o eu. Exemplificando-se, é facultada ao profissional da saúde e da educação a oportunidade de deparar-se com a

preponderância de um grupo no estilo de vida de adolescentes, prescrevendo, entre outras coisas, a indumentária, uma gíria específica e lugares da moda.

No âmbito da equivalência, tem-se que o quem do ser-aí é qualquer um, em outros termos, o *a gente*, que é sempre prevalente em relação ao eu, já que ordena sua forma de ser na cotidianidade. Somos equivalentes, por exemplo, em nossas formas de julgar e de comer, por estarmos dissolvidos no *a gente*, participando de mesmos modos de ser. Pode-se, por exemplo, constatar uma supremacia em nossas idéias desses outros, o que nos torna equivalentes a nosso grupo de convívio. Dá-se poder tanto a um grupo quanto a uma ideologia, quando se fala e se age de acordo com seus ditames: ao comprar-se um carro, aceita-se a preeminência do capitalismo, dando-se curso a esse sistema de produção e reprodução econômica da sociedade. Nesses termos, o *a gente* receita a forma de ser do eu cotidiano, que cuida de destacar-se dos outros através do distanciamento.

Essa preponderância do *a gente* sobre o eu desoculta uma outra tendência do ser-aí, que Heidegger (1927/1984) denomina de uniformização, pela qual tudo o que seja original é aplainado como coisa já sabida há muito tempo, tornando vulgar àquilo que, enérgica ou apaixonadamente, foi alcançado e desvanecendo qualquer tipo de mistério. O termo publicidade abarca essas formas de impessoalidade, regulando toda a interpretação que o eu tenha do mundo, dos outros e de si mesmo; não entra a fundo em qualquer assunto, por ser insensível às diferenças, tornando acessível a todos o que, assim, foi encoberto. No dia a dia em que se age, ao ter que se tomar uma decisão, costuma-se dizer: *a gente* tem que fazer isso, o que revela que o nós é sempre prevalente sobre o eu. O que o *a gente* busca fazer em projeção abafa o que é da competência do eu, descarregando cada um de sua responsabilidade.

Em suma, a condição de ser de cada homem é dada na presença e ligação com outros homens, o que se reporta a que a humanidade não vinga no isolacionismo; sem o

outro, o eu não chega a compreender sua própria humanidade. Em outros termos, o homem não é naturalmente humano, já que precisa do convívio, não somente para tornar-se humano, como também para distinguir-se dos outros, tornando-se quem é em sua singularidade, a qual, digamos assim, é esculpida na coexistência. O eu depende dos outros para ser quem é: filho de fulano, neto de sicrano e amigo de beltrano, com os quais modela sua identidade no seio de uma história forjada através de possibilidades veiculadas pelos outros.

De fato, o *aí* do ser-aí é uma abertura, clareira desbastada pelos outros; o eu nasce num mundo organizado sob determinados nexos, que se constituem em padrões sob os quais esse eu se cria, numa primeira instância, na impessoalidade. Uma entrevista de Plantão é um terreno fértil para clarear que a persona do aconselhando adquire feitio através de elementos pinçados de exemplos advindos, sobretudo, de familiares de algum modo presentes, mesmo que finados; apreende-se que a personalidade é moldada por ações que visam proteger a mãe, rivalizar com o irmão, entre outras coisas. Portanto, o eu age em terceira pessoa, isto é, em nome do pai, da igreja, do partido, da turma e assim vai, criando modos de ser exclusivos, embora constituídos na impessoalidade.

Essa mesma entrevista de Plantão pode tornar-se um lugar propício para o eu perguntar-se o que faz de sua vida, pergunta que só pode vir à baila ao deparar-se com sua finitude; exprimindo-se de um outro jeito, a partir da compreensão de sua finitude, o eu pode expressar-se em primeira pessoa, apropriando-se de si. Doravante, faz-se mister seguir o caminho da apropriação da existência, cujas paragens se revelam no cuidado, na angústia, no sentido, no morrer e no chamado a ser si mesmo.

2. Singularidade: condição possível

Segundo Heidegger, o que constitui o ser do homem é sua condição de zelar, o que implica em que, em sua existência, o ser-aí é um cuidador de tudo o que se lhe apresenta. Nesses termos, o cuidado, apresentando-se como uma totalidade estrutural ontológica do ser-aí, é anterior e expressa-se em qualquer conduta do ser-aí. Embora seja ontologicamente nova, essa interpretação é, onticamente, bem antiga, uma vez que há um testemunho pré-ontológico da compreensão do ser-aí de si mesmo como cuidado expresso num mito romano.

O mito diz

Certa vez, ao atravessar um rio, 'Cuidado' viu um pouco de argila; atentamente, apanhou uma porção e começou a dar-lhe forma. Enquanto meditava no que fizera, Júpiter surgiu. 'Cuidado' pediu-lhe para dar-lhe espírito e isto ele com prazer concedeu. Mas quando 'Cuidado' quis que seu nome lhe fosse outorgado, ele o proibiu e exigiu que ao invés lhe fosse dado seu nome. Enquanto 'Cuidado' e Júpiter disputavam, Terra levantou-se e desejou que seu próprio nome fosse conferido à criatura, visto que lhe fornecera seu corpo. Pediram a Saturno ser seu árbitro e ele tomou a seguinte decisão, que pareceu justa: "Visto que tu, Júpiter, lhe deste espírito, tu hás de receber esse espírito em sua morte; e visto que tu, Terra, lhe deste o corpo, tu hás de receber seu corpo. Mas visto que 'Cuidado' primeiramente formou esta criatura, ela há de possuí-la enquanto ela viver. E porque há agora uma querela entre vós quanto a seu nome, que seja chamada 'homo', pois é feita de humo (terra)". (HEIDEGGER, 1927/1962, p. 242)

Recorro a minha Dissertação de Mestrado (ALMEIDA, 1995), capítulo II, item

4

Neste mito, dois aspectos estão ressaltados: que o ser-aí está entregue durante sua vida ao cuidado e que o homem é composto de corpo (terra) e espírito. O ser-aí tem a origem de seu ser no cuidado; no entanto, o ser-aí não é liberado desta origem, estando retido e dominado por ela enquanto ele é no mundo. Em outros termos: o cuidar é simultaneamente a origem e a base ontológica do agir do ser-aí. Sendo no mundo, o homem tem a marca do cuidado. A visibilidade desse seu ser original está no tempo, ou seja, em sua passagem temporal pelo mundo. (P. 37)

Continuo:

Segundo Heidegger, em sua última carta, Sêneca diferencia os vegetais e os animais de Deus e do homem por serem estes dois últimos dotados de raciocínio. Agora, Deus é distinto do homem por ser imortal; o bem de Deus é cumprido por sua natureza enquanto que o do homem, pelo cuidado. A perfeição do homem – sua transformação naquilo que ele pode ser através de ser-livre para suas mais peculiares possibilidades (projeção) – é uma obra do cuidado. No entanto, com

igual originalidade, o cuidado estabelece a condição do ser-aí em ser entregue ao mundo de sua ocupação (estado de lançado). Por conseguinte, o cuidado é ao mesmo tempo a forma ou a estrutura fundamental do ser-aí com a qual ele é lançado no mundo de que cuida (o estado de lançado) e também o próprio obrar, agir que o ser-aí realiza (a projeção). Retomando: o cuidar é ao mesmo tempo origem, condição de ser através da qual o homem é lançado no mundo (como estado de lançado) e agir, obrar (como projeção); ou seja, o cuidado constitui-se em projeção lançada. O cuidar enquanto agir, obrar (a projeção) opera no plano ôntico, pois perfaz a possibilidade do cuidar enquanto origem (o estado de lançado). (p. 37)

Concluo:

A conceituação ontológica do cuidar perpetrada por Heidegger não é a resultante de uma conceituação enquanto generalização ôntico-teorética, o que significaria que onticamente todas as maneiras de comportar-se do ser-aí são cuidadosas e dirigidas por uma dedicação. A generalização é ontológica e *a priori*; ou seja, ela se explicita como uma estrutura subjacente do ser de cada ser-aí. E é aquela que possibilita todas as modalidades ônticas do cuidar. (p. 38).

A existência dá-se como um vir a ser em que há a interferência do cuidado, sem o qual o vir a ser se desvanece. A abelha produz mel; porém, não dá finalidades ou destinos diferentes para sua atividade; já o homem endereça, destina o que faz para algo. Nessa medida, o cuidar implica numa relação em que aparece um *para*: o que o homem faz sempre tem um *para que*, ou seja, tem-se uma relação de finalidade. O homem tem que sempre colocar aquilo que se lhe apresenta, quer úteis, quer outros ou quer si mesmo, sob cuidados, não só no sentido positivo, pois há a possibilidade, por exemplo, de depredação da natureza e de espoliação dos outros, aliás apanágios de nossa modernidade ocidental.

É preciso que se frise que cuidado, nesses termos, não significa apenas cautela, pois pode perfazer-se como um agir destrutivo, como matar para roubar. Enfim, é impossível para o homem não cuidar, o qual se constitui como sua fundamental condição ontológica. A vida é dada ao homem como questão em litígio; o ser-aí tem que lidar com o ser a cada instante; sua presença é de responsabilidade, isto é, de responder por um cuidar: o ser-aí, mesmo que não deseje, tem de arcar com uma tarefa que esteja

sob sua custódia, não no sentido moral, mas ontológico. O ser-aí é inexoravelmente o responsável pelo vir a ser, estando no centro da existência.

Reindereçando-se àquela entrevista de Plantão, em que se pergunta pelo que faz de sua vida, o aconselhando tem a oportunidade de sacar que não iniciou do nada, sim já se deparou com coisas prontas, tais como uma situação, uma família, um corpo, um conjunto de heranças, que se portam como uma bagagem que acompanha o eu em sua viagem terrena. Assim, esse eu inicia sua história, como presença efetiva; porém, sua história, de fato, já começara antes mesmo de seu nascimento, pois já nasceu como identidade outorgada pelos outros, não oriunda dele mesmo. Essa herança nascitura, a qual diz do começo de sua história, é a tal bagagem que o acompanha por sua vida toda e, certamente, pode ser vivida de várias formas, apresentando-se não como determinação, mas como possibilidade em aberto, entregue aos cuidados desse eu.

Reiterando-se, o eu não nasce como um ninguém, mas como alguém, já munido de uma identidade impessoal, não escolhida, sim recebida; sua primeira determinação encontra-se nessa carga de herança doada. Não pára aí a influência, digamos assim, do meio sobre o eu, visto que, já nos primórdios de seu existir, tem que vir a ser, aprendendo o jeito que a cultura prescreve para ocupar-se de úteis e procurar pelos outros. Entretanto, não se fala de um determinismo, pois, sendo o homem um cuidador segundo sua condição ontológica fundante, tudo o que esteja culturalmente aí é passível de mudança. Entre seu nascer e morrer, é tarefa do eu dar conta de quem é, de sua existência, circunstância que o impede de excluir-se de sua situação, vitimando-se, aliás, postura pregada numa perspectiva historicista.

No entanto, isso não abole a disposição de que, ao usar qualquer palavra que seja, o eu ponha em movimento todos os dados da cultura ligados a essa palavra; pela linguagem, o eu imerge na impessoalidade, cumprindo sua condição ontológica da impropriedade ou inautenticidade, porque é através da linguagem que se convoca para

que todos sejam semelhantes uns aos outros. Deveras, o que se fala é uma convocação para entrar-se num modo de existir, propiciando que a personagem, com o perdão da palavra, montada, seja um quem identificado por um modo cultural de ser, o que não obsta a que, em seu transcurso temporal no mundo, o eu não possa mudar tal modo de ser.

Até a hora de seu morrer, é facultado ao eu exprimir-se em diferentes modos de ser, os quais vão revelando o quem do eu na lida cotidiana. Metaforicamente, pode-se encarar o eu como um buquê de modos de ser, ocasionando que o quem se expresse nos jeitos pelos quais se cuida de ser. Aqui se interpõe um veredicto existencial que explicita que o eu não se exaure numa personalidade fechada, antes flui num modo de ser, agindo ininterruptamente e realizando um movimento fundamental de transcendência: vai de um ponto de partida a um ponto mais adiante, cuidando dessa trajetória que se lhe afigura como uma tarefa. Nessa baliza, toma-se transcendência em seu sentido etimológico, que significa ir além, projetar-se numa situação lá adiante; daí, poder clarear-se ao aconselhando que seu saudosismo de uma situação, manifestado no andamento de uma entrevista de Plantão, significa querer renovar um passado específico lá adiante.

Bem, o mais lá adiante de tudo é a morte; o ser-aí é para a morte, isto é, vai em direção a sua própria morte, a qual se acena como um momento final, a partir do qual não se há, topologicamente, nenhum lugar para ir-se. Desde sempre, o ser-aí refere-se a seu morrer, compreendendo-o como sua última possibilidade de ser, o que o convoca, por exemplo, a ir ao médico e a olhar para os lados ao atravessar a rua. É isso: o fim se anuncia nesse agora e a todo instante como uma última possibilidade, o que alude a que tanto se cuida de não morrer agora, porém mais tarde, quanto também do modo de como se vai morrer, por exemplo, drogando-se ou tendo uma vida casta.

Então, ter-se que cuidar do modo de como se vai morrer terminantemente se remete ao modo de como se cuida da vida, o qual, também terminantemente, é compartilhado com outros: o aconselhando surpreende-se em sacar-se com o gênio da avó, gaba-se de possuir a resistência do pai e deleita-se em descobrir em si um talento do tio. É tarefa do aconselhador favorecer ao cliente a oportunidade de clarear-se de como veio adquirindo e, de novo com o perdão da palavra, montando modos de cuidar de sua vida, em concomitância com outros, o que denota que ninguém é solitário em seus desejos, anseios e talentos, entre outras coisas. Essa condição de associação, através da qual os modos de ser do eu se dão compartilhadamente, empurra o ser-aí para a impessoalidade, alocando-o na impropriedade; então, a impessoalidade e, por extensão, a impropriedade ou inautenticidade se perfazem como condição que pertence à humanidade: não se trata de um mal que aflija ao eu, nem também de um defeito ou uma falha. É o que, em páginas anteriores, já se discorreu longamente; reavivando a memória, o nós é uma característica fundante do eu, o qual acontece em concomitância.

Por esse olhar, a propriedade e a impropriedade acompanham o eu, que sempre está sendo impróprio, porém sempre tem a condição de apropriar-se de si, trajetória essa que marca seu existir na medida em que se constrói a impropriedade e se acena para que se tome posse de si; sucintamente, trata-se de realizar uma história em nome próprio, não apenas em terceira pessoa. É tarefa da vida a escrita de uma biografia, na qual se aglomeram os modos de cuidar de tudo o que aparece no mundo; o vir a ser do eu dá-se pela construção de uma história pessoal, a qual jamais pode ser redigida por um animal. Elaborar uma história é abrir-se como possibilidade de existência no meio dos nexos, que constituem o mundo, junto a outros. Já se viu que a impropriedade é tecida ao longo do tempo, em que se vai vivendo como se deve viver. Agora, impõe-se a questão referente à possibilidade do eu autenticar sua existência, construindo uma história em

primeira pessoa. Trata-se de penetrar nessa tensão, ao invés de eliminá-la numa idéia de progresso ou de síntese dialética.

A constituição de uma história, seja pessoal ou coletiva, indelevelmente está atrelada ao sentido, que, tendo a ver com as seguintes expressões direção, orientação, norte, rumo e destino, se distingue, nesse referencial, de significação, já explanada no capítulo anterior. Aqui, o tempo é um elemento crucial, na medida em que é, em seu redemoinho, que se revela o sentido para o ser. O encontro mais originário entre o homem e o ser dá-se, não na significação de tudo o que é, porém no rumo, sentido que se confere ao ser; em outras palavras, a grande questão essencial para o homem em relação ao ser configura-se em seu sentido, no destinar-se de sua existência.

O sentido da existência renasce a cada instante numa interrogação que o eu faz em relação a seu rumo, pela qual se cai na história. A questão do destino se coloca para o eu através da compreensão de seu morrer, cuja descoberta lhe descortina sua finitude; surge-lhe a percepção da duração de seu existir, o que problematiza o emprego de seu tempo. É a descoberta desse fim e dessa duração que abre ao eu a noção de tempo, que não está aí fora, cronologicamente em seu passar no relógio, como se fosse uma sucessão infinita de instantes, mas que é descoberto desde a apreensão da mortalidade do eu. Movendo-se o holofote, é esse fim que ilumina um começo, visto que o que está acabando, decisivamente começou; é através de seu nascimento que o ser-aí é trazido ao mundo de sua presença.

Esse morrer descoberto põe-se ao eu como possibilidade, a qual ainda não aconteceu; categoricamente, é sua última possibilidade, que, ao atualizar-se, retira do mundo o ser-aí, que passa a não ser aí mais. O tempo é compreendido como uma vida que se realiza em direção a seu morrer, sua derradeira possibilidade. A morte marca o final do tempo do eu, que, exatamente por isso, é convocado a fazer algo de sua vida enquanto não morre, o que remete a que, sem a compreensão da finitude, não é possível

a apropriação ou a autenticação da existência. Pela compreensão de seu morrer, o eu apercebe-se como um tempo que se esgota, já não mais passível de desperdício e que deve ser usado para sua singularização.

Aí é que ao eu é desocultada a vida como tanto sua pertença quanto uma tarefa que ele tem que dar conta a seu jeito, abrindo-lhe o portal da apropriação ou autenticação de sua existência. Numa entrevista de Plantão, pode ficar claro ao aconselhando que ter uma vida de sucesso, por exemplo, no campo financeiro, ocasionando um poder aquisitivo alto para consumir e ter *status*, necessariamente não significa que haja tomado posse de seu existir; ocorre-lhe que, em verdade, foi contaminado por um valor cultural, o qual, embora possa ser desejado, não se afigura como algo que, de fato, lhe diga respeito.

Redimensionando-se o que já foi explanado no item anterior, em seu vir a ser, o ser-aí é um poder-ser; em cada momento, o eu apreende-se como um *pré-ser-se*, visto que sempre está projetado numa possibilidade ainda não realizada, o que encerra que se vê por antecipação numa certa realização. Mirando-se com um olho lá adiante e com outro, aqui no agora, o eu vê-se a quem daquilo que pode ser; capta-se como devedor de si mesmo, estando antes do que pode ser, numa prévia de uma sua possibilidade, sobre a qual se debruça, arranjando meios de realizá-la. Mesmo que seja para o mundo e em nome de outros, é a fim de si mesmo que o eu realiza possibilidades; nesses termos, mesmo uma ação de caridade é a fim do ser-aí mesmo. Mesmo o desespero não arranca o eu de suas possibilidades, perfazendo-se como uma maneira de dirigir-se a elas, a qual pode inviabilizá-las.

Embora sempre careça de algo, o eu não é constituído por uma falta: o que falta, só falta porque pode ser conseguido, em função de que é determinante da condição humana o poder de realizar algo. Aliás, só não faltará nada mais ao eu após seu morrer, que, por ser sua última possibilidade, caracteriza-se por ser, não um acidente, porém um

evento, que elide a presença do ser-aí no mundo: o morrer é a realização de uma possibilidade constituinte do ser-aí; daí decorre que a velhice, as doenças e os acidentes são oportunidades nas quais o morrer é consumado.

Neste comenos, apresenta-se a angústia, a qual expressa o modo pelo qual o eu é tocado ante seu morrer, único sentimento que, afastando-o do mundo, o faz aproximar-se de si mesmo. É oportuno que se esclareça, segundo Heidegger, que há dois estados de ânimo básicos que caracterizam o ser-aí: medo e angústia. O medo é uma emoção básica que sempre comparece ao eu em seu existir, mesmo embora não possa por ele, muitas vezes, ser distinguido, uma vez que a vida cotidiana está quase que sempre pautada pela ameaça: o existir ameaça ao eu, que pode deixar de ser. Nesse diapasão, o medo, ante o morrer, aludindo ao não-ser, traz à tona o estado de abandonado do ser-aí, que, tendo que estar por sua conta, não pode ser defendido por ninguém contra perigos, nem contra seu próprio morrer.

Em seu estado de abandono, o eu, percebendo-se, em sua morte, solitário, também apreende que tem a tarefa de consumir sua existência, o que lhe impinge atitudes de prevenção de sua falência. No entanto, a proteção de si mesmo não se trata, de forma alguma, de uma aproximação de si mesmo. Ao proteger-se, o eu foca-se, não em si mesmo, porém naquilo que o ameaça advindo do mundo, ou seja, volta-se para o mundo.

A angústia, como já dito, também é uma emoção que se abre ao ser-aí em função de seu morrer, o qual, entretanto, nessa situação, não lhe aparece como uma ameaça, sim como uma condição de seu existir, propiciando-lhe uma compreensão sentida de sua finitude e de sua singularidade. Enquanto que, no medo, está impregnado em resolver e escapar de uma situação ameaçadora, na angústia, o eu, abrindo-se à percepção de sua mortalidade, entende que não tem um tempo infinito de vida,

perfazendo-se num ente exclusivo, o qual, tendo um tempo de passagem terrena, é convocado a arcar com a responsabilidade de seu ser.

A angústia, ao abrir ao eu sua singularidade, tanto o coloca diante do vazio, quanto lhe revela a insignificativdade do mundo, pondo ênfase na compreensão, repetindo, sentida de sua existência dada sob sua responsabilidade, agora não plausível de ser moldada segundo uma cartilha que se atenha a padrões morais, estéticos, religiosos, teóricos ou ideológicos. A existência é dada como um poder-ser ao eu, que, ao, assim, sacar-se, se pergunta o que vai fazer de sua vida finita; quando essa pergunta aparece, o que relaciona o eu com o mundo não é o medo, porém a angústia.

Enquanto o medo joga o ser-aí para uma vida imprópria, fazendo-o aderir a prescrições já dadas culturalmente para preservá-la e incrementá-la, a angústia abre-lhe a autenticidade, fazendo-o decidir como e com quem gastar o tempo que é, o que o obriga a olhar-se para si mesmo. É por isso que a angústia se pronuncia ao eu através do silêncio, que, ao ser tocado pela compreensão de sua mortalidade, se cala; a angústia, não tendo riso, choro, desespero e ansiedade, por isso mesmo sendo fria, acontece na absoluta ausência de qualquer outra emoção, colocando o eu ante o nada porque, não tendo barulho, o faz deparar-se ante a irreferência.

Só através da angústia, o eu diferencia-se dos outros, abrindo caminho para a apropriação de sua vida, ao compreender que, a cada momento de seu existir, é mister que se aproprie de suas possibilidades outorgadas pelos outros. Então, a angústia abre ao eu seu poder-ser, fazendo-o reconhecer que a vida, estando sob aprontamento, lhe pertence, devendo ser resolvida a todo instante e a cada vez; isso alude a que tudo que é projetado está sob os cuidados do eu, que é compreendido como um realizador de possibilidades e que sempre se compreende como um possível. Aí, ao eu, esse ter que cuidar de ser e ter-se sob sua responsabilidade, passa a ser bem-vindo: é bem-vindo ao eu pespegar-se sua criação na falta de referência.

Retomando-se, essa circunstância da obrigação de cuidar de ser é recebida com alegria pelo eu, que, abrindo-se para um destinar-se em apropriação, se pilha numa destinação pessoal, não se submetendo à fatalidade, em que seria levado de roldão. No entanto, isso, no mais das vezes, é uma quimera, pois, de novo, no mais das vezes, sendo o eu acometido pelo medo, a angústia é sobretudo rara, sendo respondida, notadamente em nossa civilização ocidental, pelo desespero ou aflição, desresponsabilizando o eu de si mesmo, já que o eu tem a sensação de que algo lhe vai pegar de fora.

Talvez fosse mais tangível ser dito que a angústia, às vezes fraca e rápida, outras vezes intensa e prolongada, se materializa por um comprimir do coração através do qual, de tempos em tempos, o morrer se expressa; singelamente, parece mostrar ao eu uma certa insatisfação no dia-a-dia, propiciando-o interrogar-se sobre o sentido de sua vida. A angústia diz ao eu que aquilo que lhe falta para realizar sua humanidade é a morte e, assim, aponta-lhe que agora ele já é quem é, sendo-no-mundo, cuidando de realizar possibilidades, mas também colocando em dúvida todas suas certezas sobre o que quer que seja.

Inapelavelmente, ao morrer, o ser-aí realiza um êxodo do mundo, do qual pouco se pode dizer, porque, quem já se foi, já não pode mais falar de sua experiência; o ser-aí compreende seu morrer através do outro, embora se embuta nessa apreensão a indicação de que a morte, sendo sua, seja um evento do qual não se pode eximir e que não pode ser transferida, passível de representação. É exatamente essa compreensão de seu morrer que singulariza o eu, tornando-o si mesmo; em outras palavras, a compreensão mais próxima que o eu tem de si vem, não através da obtenção de sucesso, satisfação de desejos ou realização de projetos, porém com a idéia da intransferibilidade de seu morrer.

O fim do homem é o que ele ainda não é, o que se reporta a que a morte é o modo de ser que o ser-aí toma sobre si tão logo ele seja; desde seu nascimento, o ser-aí vem realizando seu morrer, que, não sendo extra-existencial, o acompanha desde sempre como algo que ainda não aconteceu. É diante da compreensão de seu morrer que o eu se abre para a compreensão de seu existir como uma tarefa de ser. O fato desse fim anunciar-se denota que seja algo para o qual o eu se dirige; a idéia de seu morrer é-lhe atraente, puxa-o, pautando sua existência pelo fato de, desde o nascimento, estar determinado a morrer. Tanto é assim que toda a organização da sociedade prevê um cuidado com a vida numa defesa contra a morte: a vida do eu sempre está por um fio, mormente nesse momento de violência exacerbada civilizacional. Em suma, compreende-se que o existir acontece no solo do morrer, que é um fim inexoravelmente presente a cada instante, o qual, paradoxalmente não está lá no fim, sim no começo: o ato de nascer é um ato de colocar-se em direção ao próprio morrer.

Em tempos de violência, pode-se banalizar o sentido da vida, mas não do morrer, o que pode ser traduzido pelo que se vive no dia-a-dia das ruas, no qual a vida vale o rolex que se tem no pulso; isso se associa a uma ação política que mantenha os homens num extremo de penúria que desconsidera a vida, a qual se presta para ser usada. Por seu turno, o que torna a guerra valorosa é o poder de dominação que se realiza através do flagelo do outro; há valorização do morrer porque, como moeda essencial com a qual se negocia, é através dele que se pode conseguir o que se quer. Inextirpavelmente, a objetificação da vida remete à coisificação da morte.

Desde o momento no qual seu morrer se torna evidente, o eu se defronta com o que fazer da vida que tem pela frente, indo à cata de um destino: um homem-bomba não pensa na morte, mas em como dar um sentido para a vida, isto é, trata-se de como usar a morte para re-significar a vida; qualquer história sempre se reorganiza pelo momento final. Tudo que se faz indicia o encaminhamento que o eu dá tanto a sua morte quanto a

sua vida; o ainda não dá-se antes do fim. A civilização ocidental vem progressivamente afastando seus olhos do evento do morrer, o que a leva a um gradual menor entendimento do humano e de seu valor.

É de suma importância clarear-se que não se está numa postura explicativa, porém exegetica, hermenêutica, que se trata de um modo de apanhar o significado, no caso, da morte. Nessa perspectiva, o morrer é um modo de dirigir-se à morte, ao fim. Nesses termos, não se podendo explicar a existência pela Biologia, a definição médica da morte reporta-se à questão do morrer ontológico, alicerçando-se num contexto sócio-cultural, que, por sua vez, se alinhava sobre uma compreensão do existir, no qual se fundam as raízes para uma discussão, por exemplo, do aborto e da eutanásia. Qualquer medicina, seja ocidental, oriental ou de povos aborígenes, compreende o biológico segundo sua concepção de homem e de mundo, lançando mão de ações que visam à cura e prevenção na perspectiva da alopatia, homeopatia, acupuntura, entre outras.

Sendo condição humana, como já visto, compreender ser e, assim, deixar de ser, o ser-aí vai em direção a sua morte, compreendendo-a, sempre tendo que se haver com ela o tempo inteiro. Trata-se de um compreender, não lógico, sim ontológico, que faz do homem o único ente que se defronta com a morte, segundo várias modalidades com correspondência em sua própria vida. O que vem antes e depois do existir constitui-se em coisas obscuras para o ser-aí; ao falar-se do que vem no *pos-mortem*, têm-se em mira prescrições que devem ser seguidas na específica existência, ou seja, entre seus dois fins. Todo falar do morrer faz-se, não de fora, porém de dentro do existir, o que não equivale a negar qualquer tipo de crença, que, aliás, se volta a um regramento da vida.

Acacianamente, a morte só é um problema para quem está vivo, o que alude a que a grande questão do homem é o conhecimento de seu morrer, o que o arremessa à pergunta do que fazer de sua vida. O ser-aí está num sentimento de desamparo, que não se aquieta enquanto não achar um chão que o sustente e que se pode configurar numa

religião, no ateísmo, na ciência, na solidariedade, enfim, com Sartre, na escolha de um projeto que dê sentido à vida, que tem um tempo finito; Nietzsche (19--), em “Assim falava Zaratustra”, sentencia que “Deus está morto”, o que se reporta a que o homem está entregue à própria sorte. Em última instância, a existência é desamparada na medida em que o eu não sabe de onde veio e o que o aguarda após sua morte, que se perfazem em pergunta que não se elide com as possíveis respostas culturais.

Heidegger aponta que a existência dá-se sem referência; por isso, o amparo é construído culturalmente contra esse desamparo ontológico e originário, que se evidencia quando o eu se apercebe de sua mortalidade: as prescrições morais, estéticas, religiosas, enfim, culturais, não mais o vestem sob medida; quer-se dizer que cada um tem que talhar com suas mãos a morada contra o desamparo, o que significa que o eu se torna si mesmo em sua existência. Já que o existir incorpora o morrer, a angústia é o sentimento de ser afetado pelo desamparo perante esse morrer, dizendo-se de outra forma, o ser-aí angustia-se ante seu ser-no-mundo porque, não tendo todo tempo do mundo para dar conta de sua existência, se vê na incumbência de descobrir aquilo que o arranque de seu desamparo.

A morte não é uma possibilidade como outra qualquer; é a derradeira. De todas outras possibilidades, pode-se desviar, escapar, fugir ou pegá-las; da morte não há saída, nem o suicídio, que a antecipa. É uma possibilidade para a qual o eu vai dirigindo-se o tempo inteiro, porque se configura como a conclusão de uma sua passagem pelo mundo. De fato, está sempre presente em todas as possibilidades do eu, que é um ente realizador de possibilidades. Porém, trata-se de uma possibilidade que está na iminência, ou seja, nunca se sabe quando vai acontecer, antecedida por um tempo não contabilizável que se tem para viver. É também irreferente, já que o morrer é um ato egóico, cuja peculiaridade fala da não plausibilidade de substituição do eu em seu último gesto; mas é também irrebasável, já que não se pode conferir-lhe um outro fundamento, uma outra

carga de sustentabilidade: após sua morte, o eu não pode retornar e escolher uma nova possibilidade - aliás, ninguém voltou para contar seu morrer - isto é, não dá para refundar o momento do morrer, o qual tem a condição de ser único, não passível de nova realização. Sem rodeios, a morte é uma incógnita.

Por tudo isso, o morrer é a possibilidade mais peculiar do ser-aí, evidenciando sua singularidade, ou seja, que a vida lhe é dada em primeira pessoa; como sua morte, sua vida passa a ser entendida como intransferível. Numa entrevista de Plantão, o aconselhando pode entender todos os passos dados em sua vida e a construção de sua história como marca de sua singularidade; oras, já que não se pode cair fora de sua morte, não é possível safar-se de sua vida, delegando-a a terceiros, sejam outros, sejam construções teóricas. Essa compreensão da morte como iminente, irreferente, irrebasável e intransferível abre-se pela angústia, a qual suspende o eu de sua ocupação no mundo e do convívio com os outros; rompe-se o circuito seguido pelo eu, enquanto um cuidador de ser. Não é à toa que se percebe a morte do outro como um evento pelo qual sai de seu contexto, no qual se ocupa do mundo e se pré-ocupa com outros; o que lhe acaba é a possibilidade de continuar cuidando.

Há pouco, viu-se que a condição humana fundamental é o cuidado e que, o cuidar, na ocupação e no procurar por, persiste cotidianamente dado pelo *a gente*, situação na qual o eu permanece em fuga de si mesmo, sendo aí apanhado pela morte, que o acolhe nessa situação, tornando-se ela própria numa ocupação e pré-ocupação que, de alguma maneira, está sendo cumprida. A morte tem uma significação pública, à medida que se tem uma interpretação comum do que seja morrer, o que se dá na falação, pela qual se fala dela por alto. Em todo caso, toda interpretação do morrer é também uma forma de senti-lo; em nossa modernidade, a morte é pensada como disfunção ou acidente, o que significa que se isso não se configurasse, o eu não morreria; bem, assim, a morte chega ao eu como um acaso, como algo fora e que não o convoca. Pela falação,

tanto se quer encobrir a morte, que se quer ocultar ao moribundo seu morrer próximo, lançando-se mão do parecer ser, do disfarce, não o ajudando a enfrentar essa sua possibilidade final, já que há um incômodo em falar e, principalmente, ouvir a respeito da morte: a morte não é pensada como uma experiência, sim como um acidente.

Ao tratar-se da morte de forma impessoal, está-se impedindo que o ser-aí, quer no domínio pessoal, quer coletivo, se defronte com a única inextirpável possibilidade humana, o que metamorfoseia a angústia em medo. A angústia, com perdão pela maneira de falar heideggeriana, angustia-se pelo que o eu vai fazer de sua vida que pode ir embora; pergunta pelo sentido de sua vida. É de bom alvitre que se lembre que a possibilidade do morrer, segundo o enfoque existencial, não é inferida através da generalização da morte, sim inerente a cada um, o que não refuta que o jeito pelo qual a morte lhe chega seja mediado por seu compreender do morrer. O fulcro acha-se no próprio contar-se da morte experienciado pelo eu, já tendo atravessado a forma expressa corriqueira; eis a questão.

Reavendo-se, o morrer é um vazio porque é irreferente; a cebola é um conjunto de cascas em torno de um vazio, o que, como já extensamente discorrido, metaforicamente exprime que, na trincheira fenomenológica existencial, um fenômeno jamais é tido como em si, porém como vem sendo articulado pelos outros através da linguagem. No dia a dia, nunca se tem uma visão da morte por si próprio; atravessando-se a fala cotidiana, o eu pode apreendê-la como uma possibilidade iminente, peculiar, irreferente, irrebasável, última e certa. Agora, essa certeza inexoravelmente convive com a incerteza, já que não se sabe quando e como se vai morrer, diga-se, há uma dubiedade que encerra uma certeza composta na incerteza.

A morte é uma possibilidade que o eu, não suicida, não quer tornar disponível; encara-se-a como uma possibilidade no sentido de não realizá-la, tendo que ser, custosamente, suportada em sua iminência, ganhando aparência através de

comportamentos autoritários, doenças, impotência, prepotência e congêneres. No frígido dos ovos, o suicida é aquele que não agüenta essa iminência, interrompendo seu ainda possível trânsito temporal terreno. Na civilização ocidental, já faz um bom tempo ser muito penoso agüentar a iminência, o que revelaria que a morte não é um acidente, porém uma possibilidade, como já caracterizada, do eu, que, assim, lhe atende na impropriedade.

Todavia, pode-se afrontá-la propriamente, não lhe imputando o caráter de acidente, porém aceitando-a como condição de ser; trata-se de um tomar posse, empunhá-la: o agüentar transmuta-se em esperar, *precursá-la*. É poder esperar sem sentir-se ameaçado, já que se captou que a vida se faz diante de seu morrer, o que coloca o eu na posição de viver enquanto não finar, reivindicando-lhe estar presente em cada situação autenticamente como si mesmo. Ao tomar consciência de sua mortalidade, o eu repensa o modo como está vivendo em termos daquilo que faz com o tempo que tem, perguntando-se de sua perdição ou seu rumo ao mais peculiar de si próprio. É um rearranjar seu viver na direção de como gasta seu tempo e como cuida da vida em função da condição ineliminável de não mais poder estar aí: eis um tópico fundamental, seja numa entrevista de Plantão ou sessão de psicoterapia, seja, amplamente considerando, no âmbito educacional, o qual também deve ser terapêutico.

Perfazem-se em condições ontológicas tanto viver-se na propriedade, quanto na impropriedade: pode-se tratar de viver como todos fazem ou como se quer gastar seu tempo a seu modo. A consciência de poder ter uma vida mais autêntica é uma convocação que vem ao eu desde a compreensão de sua finitude; o desejo de apropriação acolhe a angústia, lembrança de sua mortalidade, tornando-a bem vinda: trata-se de um chamado para que não se perca de si mesmo. Amíúde, o eu esquece-se de sua mortalidade e de que pode ser autenticamente si mesmo, abrindo guarda para que a angústia surja e faça-o lembrar-se de que é mortal, com o lado reverso da medalha,

exclusivo e singular; trata-se da plausibilidade de recuperar-se de sua perdição, da distância instaurada ante si mesmo.

É mister cautela e discernimento; aqui não se fala de ter controle da vida, que, aliás, só ilusoriamente se dá como controlável. Empunhar a vida deita raízes na espera do próprio morrer, abrindo alas para a singularidade, a qual se sedimenta na assunção da responsabilidade de cuidar-se da existência. É claro que, na grande maioria das vezes, quer-se - o que, com certeza, é natural e mesmo saudável - delegar essa responsabilidade; prefere-se uma resposta que venha do outro: se não der certo, o eu lava as mãos.

Enquanto que a inautenticidade é uma realidade, da qual nunca se pode abster em função de o eu ser-no-mundo e dar-se em concomitância, a autenticidade é uma projeção; a cada vez, o eu tem que fazer escolhas diante da consciência, palavra logo mais esmiuçada, de sua mortalidade, responsabilidade e singularidade. Nesse patamar, a angústia é um afeto genuíno do eu, que já sempre sabe que é e pode deixar de ser; é um saber misterioso, próprio da condição humana, apreendido em seu transcurso temporal no mundo. Embora seja, no mais das vezes, calada na impessoalidade, há momentos em que fala tão forte a ponto de impor-se, o que pode não impedir de que o eu tampe seus ouvidos, transformando-a em medo. Mas também pode ouvi-la, audição possível no silêncio, calando a voz do mundo para escutar aquilo que vem de seu âmago: a angústia é acolhida no silêncio.

De novo, é oportuno deixar-se claro que a angústia fala ao eu, não de um deixar de ser, porém, por isso mesmo, de um porto para ser alcançado nesse percurso vivencial. Tendo apreendido as já enumeradas caracterizações do morrer como possibilidade, o eu pode montar guarda esperando seu morrer, compreendendo que, embora não exerça absoluto controle nesse acontecimento, é provocado a poder viver melhor seu tempo, da melhor maneira que lhe couber. *Ser-para-morte*, em sua acepção heideggeriana, quer

dizer não fugir dessa condição, sim dirigir-se-lhe: o eu decide-se por ser autenticamente si mesmo, tendo uma vida com sua cara, pois assim é para ele.

Ao morrer, o ser-aí conclui-se em termos de uma totalidade, a qual haure seu sentido no vir ao mundo e deixar o mundo; por esse ângulo, o morrer não é entendido como o fim de um processo de vida, mas como, já explanado, uma possibilidade sempre dada ao ser-aí. Fim e totalidade são existenciários, o que é dizível na cotidianidade e não através de uma dedução lógica. Segundo esse olhar, o morrer não é um fenômeno da vida, porém do existir. É um reducionismo estabelecer a vida com o feitio de algo em que caiba o ser-no-mundo; é a partir dessa condição de ser humano que a vida se abre. Pelo viés da Biologia, em que a morte é tida como um fenômeno que finda a vida, o morrer atrela-se ao deixar de viver, perdendo sua conotação de acompanhar e perfazer a existência. Aqui cabem as interpretações psicanalíticas derivadas da Biologia, pelas quais a pulsão é tida como representação psicológica do instinto. Já se discorreu o suficiente que, na posição heideggeriana, o morrer não é algo que indique o acabar da vida, mas é um projeto do ser-aí, para o qual inelutavelmente caminha: morrer é um modo de ser pelo qual o ser-aí está em direção a sua morte.

A existência é o lugar em que a vida aparece, o que denota que não é a vida que a postula. O brotar na terra faz parte do existir, rememorando-se, como um todo, o que alude a que o morrer pertence não à vida, porém ao existir, o qual a acolhe. Assim, a morte pode ser circunscrita no âmbito do ser-no-mundo, entendida como possibilidade do eu, não sob o âmbito da generalização, sim na cotidianidade. Curto e grosso, o ser-para-morte não é um ir da vida para morte, mas se traduz num lidar com a possibilidade do morrer a cada momento. A morte se constitui em um modo de ser em que o ser-aí se faz presente e se torna questão para si mesmo; o *self* é exatamente essa possível referência do eu a si próprio.

O precursar a morte reivindica que o quem alguém é, ao invés de apontar para uma identidade ou persona, se aloca em um poder-ser, que, de fato, o caracteriza mais do que, por exemplo, os dons, talentos e sexualidade do eu; o poder-ser incumbe-se de engendrar, arrumar a existência do eu. O aconselhando relata, muitas vezes, que a vida o levou de roldão; é trabalho terapêutico fazê-lo captar que não perdeu a condição de dar-lhe uma orientação, vale dizer, uma destinação; então, pode-se sacar como um arranjador de sua vida, nunca se limitando ao que tenha sido, porém mirando àquilo passível de engendramento.

Entretanto, ninguém se pode compreender como um poder-ser, a não ser renunciando sua identidade, isto é, seus personagens vividos no dia-a-dia; diuturnamente, o eu acostuma-se a ser o personagem esperado dele, no qual engessa sua vida. Liberar-se para o morrer é exatamente liberar-se do personagem para aceitar-se o quem; nesses termos o eu, deixando de identificar-se com a persona, vê-se como poder-ser. Aceitando que vai sair desse mundo, o eu dá-se conta que também pode sair de qualquer situação que não lhe convenha, o que se torna assunto importantíssimo quer seja em entrevista de Plantão ou sessão de psicoterapia, ou mesmo numa supervisão; isso significa, não entregar-se à condição ineliminável de sair do mundo, porém ao poder-ser. Aqui, depara-se com a liberdade, enquanto condição existencial, de poder abrir-se para si mesmo, liberando-se das ilusões produzidas e tecidas pelas interpretações cotidianas.

Ilusão vem da expressão latina *in ludere*, traduzível por *em jogo*, ou seja, alude ao que se fala das coisas no palco do mundo, constituindo-se na própria estrutura das crenças, as quais aprisionam o eu num personagem, não o deixando liberar-se a seu poder-ser. O eu, não se aprumando como uma coisa, não se esvai na identidade nem no personagem que é; seu *leitmotiv* só pode ser capturado numa história; a Psicologia, como ciência da modernidade ocidental, vem buscando um núcleo que encerre a

condição de ser do eu, dando ensejo às diversas teorias da personalidade. No entanto, que se reflita: o ser corajoso não se encontra numa interioridade, porém na experiência que se perfaz como uma história vivida; em outros termos, não se fala de uma identidade, mas de uma situação que acontece no mundo.

Peremptoriamente, o eu jamais pode ser pego, aprisionado em qualquer persona que venha sendo; não é porque foi, que tenha que continuar assim, o que fala que o hábito, embora venha vindo, pode não ocorrer. De fato, o eu é quem foi, é e pode ser, podendo, assim, dizer que não se reconhece, não sabendo que diante de tal situação, teria tal atitude, outro material fertilíssimo para o ofício de terapeuta, que, em virtude desse ofício, como cuidador do ser, vislumbra o eu mais como abertura do que como constituição, engessamento. É função terapêutica fazer o eu sacar ser mais um poder de realizar possibilidades do que um repetidor de um personagem; trata-se de encorajar a possibilidade de um gesto novo, uma ação não condizente com a anterior, exorcizando, por assim dizer, o medo, que se refere a um não dar conta de si perante a inovação.

Entendendo-se como poder-ser, ao eu é facultado o encontro com o ser possível, desalojando-se de seu confinamento num núcleo duro expresso na identidade ou personalidade. A existência, mais de que por acertos, acontece na errância, o que evidencia que, por antecipado, uma verdade não é dada ao eu, o qual sempre se projeta sobre o que assim lhe parece bom, certo, adequado, alvissareiro e lá vai. A liberdade é exatamente esse gesto de superação da perdição no alguém, conotando-se como uma aceitação de o eu ser em possibilidade, o qual sempre está na contingência de desvelar-se, saindo do ocultamento, errando, assim, pelo mundo; aos deuses, não é dada a liberdade, porque são aprisionados em sua natureza divina.

Nesse ínterim, convém que se retome que o poder-ser, conforme já discorrido na primeira parte desse capítulo, não se dá no vazio, já que a facticidade é constitutiva da humanidade do ser-afí: o eu nasce num mundo, num lugar, numa família, enfim, num

caldo de heranças, o que denota que o poder-ser realiza, não quaisquer e todas possibilidades, porém as oriundas de sua facticidade, própria de sua situação. Outrossim, o eu não é um poder-ser em aberto, sim nomeado: o eu nasce como si mesmo, o que, não se dando como uma determinação no sentido de ser isso ou aquilo, aponta para o começo de sua existência, que, paulatinamente, lhe dará consistência, não via seguimento de qualquer cartilha de cunho teológico, ideológico, moral ou estético, mas pela experiência de seu próprio acontecer, que se efetua, como se verá no próximo capítulo, como sua temporalização .

Constitutivamente, é vedado ao eu a objetividade ante si próprio; em verdade, o eu, sendo uma ilha inserida no mistério, pode ser aproximado, via Deleuze e Guatarri (1986), à idéia de território, capturada da geografia. Cito minha amiga Leila (informação verbal), que, em conversa num bar de Itaúnas, comparou o eu, de acordo com a referência acima, a "um terreno demarcado e, ao mesmo tempo, perpassado por ventos"; de fato, esse território existencial porta uma demarcação provisória e fluida, constituída pelo nós. Tendo chão na pluralidade, a singularidade do eu não se dá na individualidade, como uma coisa fechada, interna e idiossincrásica, porém numa demarcação necessária, a qual faz as vezes de uma "bússola, que lhe dá referência, recebendo interferências cotidianas e contínuas". O mistério está mesclado e em volta ao poder-ser, fazendo parte da compreensão fenomenológica existencial do inconsciente e remetendo a *aletheia*: o eu desvela-se a partir do ocultamento, que se aloca nas sombras do mistério.

Retomando, o eu, cotidianamente, mesmo almejando uma existência feliz e produtiva, ao seguir padrões impessoais, é chamado à inautenticidade; somente pela apreensão de seu morrer, pode lobrigar que sua existência é singular e intransferível. Entretanto, esse não é o preciso momento no qual há uma ação pela qual o eu se projeta à propriedade. Aqui, cabe a pergunta: o que é que do eu para si mesmo lhe diz que a

autenticidade é possível? Esse testemunho não tem origem em nenhuma teoria, sendo característico de qualquer um como sua condição ontológica. A propriedade é uma modificação da condição da impropriedade; ora, o eu é visível através de seus modos de ser, distinguindo-se dos outros pelas maneiras com as quais cuida da vida, modos esses mutáveis, podendo intercambiar-se da impropriedade à propriedade e/ou vice-versa.

Os modos que o eu acolhe dos outros, por exemplo, imitando-os ou fazendo um esforço para acompanhá-los, são impróprios, porém necessários, porque é tolhido ao eu ser humano no isolacionismo: o eu se constitui como si próprio na exemplificação. A existência humana é, por fundamento, imprópria, porque é condição ontológica do ser-aí ser coexistente; por isso, a propriedade não é algo que ocorra com o cessar da impropriedade, a qual, sendo uma base ineliminável do existir, marca a realidade do eu: estar na propriedade não significa sair da impropriedade, porém cuidar propriamente dela. A impropriedade é uma condição corriqueira da existência, permitindo que o eu seja identificável, ao passo que a propriedade implica numa ação de apropriação, a qual acontece num movimento que, ao longo da vida, o eu realiza, empunhando sua vida como sua, contingência que só se lhe abre pela percepção de que sua vida se esgota. O eu se apercebe de sua impropriedade pela angústia ante seu morrer, a qual, por sua vez, o convoca, falando de sua perdição no como se é.

O momento da transcendência da existência imprópria para a própria dá-se pela voz da consciência e resolução. Heidegger (1927/1984) distingue a voz da consciência, constitutiva do ser do ser-aí, da consciência moral, a qual estipula um regramento da vida pela impessoalidade, chamando o eu para a inautenticidade. A voz da consciência chama o eu para si mesmo, isto é, para quem ele mesmo, perdido no poder-ser dos outros, pode ser. O aconselhando pode surpreender-se que, mesmo tendo saúde, companhia e uma ótima situação, lhe falta algo, trazendo-lhe uma sensação de estar em

dívida consigo próprio; pensando com seus botões, apanha-se como alguém que não deu conta de ser quem é, por ter ficado enredado no consuetudinário.

A voz da consciência faz uma convocação ao eu de retorno para engatar-se numa vida não tão perdida na normalidade, sim numa que tenha sua cara; essa convocação, tendo vários tons, só ocorre quando o eu estiver muito distante de si mesmo, apresentando intensidades diferentes em função do nível de sua perdição. Essa voz pode chamar através de uma doença violenta, de um desastre ou catástrofe, entre outras coisas, para que o eu se pergunte de novo o que veio fazer na vida. É forçoso que se patenteie que, embora a perdição seja ontológica, a natureza da perdição é ôntica, ou seja, culturalmente estabelecida, já que o eu se perde nos valores e nos papéis que assume no mundo; por seu turno, a voz da consciência é ontológica, constituindo-se na única instância na qual o eu é convocado não pelos outros, mas por si próprio.

Ao convocar o eu, a voz da consciência diz-lhe que não está sendo quem pode ser, endereçando-o a seu poder-ser. Todavia, trata-se de um chamamento sem indicação alguma, espicaçando a lembrança de sua singularidade e de que, embora se haja esquecido, está sob seu encargo. É uma convocação vazia, não fornecendo normas, porém largando nas mãos do eu seu preenchimento, através da realização de seu poder-ser, sempre em projeção, conclamando-o para voltar a ser peculiar e não como todos. Essa voz, não dizendo nada, caso contrário escorregaria da condição ontológica à moral, convida o eu à responsabilidade por seu poder-ser, a qual, havendo sido esquecida, foi entregue às várias situações da vida, quer sejam econômicas, sociais, familiares, entre outras.

Trata-se de um convite inesgotável, que bate às portas do eu o tempo inteiro, ainda que não possa ser escutado, muito menos lido. Silenciosamente, a voz da consciência fala perante e a partir do mistério, do qual o eu tem que desentranhar o preenchimento de seu poder-ser, não se atendo aos códigos dados no consuetudinário.

Nesse propósito, essa voz, deixando o eu não culpado ante os outros, mas em dívida consigo próprio, incita-o a resgatar-se da inautenticidade e endereça-o a empunhar a responsabilidade por seu poder-ser: o eu deve a si próprio não porque lhe falta algo, porém, por poder ser si mesmo; com efeito, sendo o eu carente apenas de seu morrer, a falta é algo a que se pode dirigir, contingência que o torna devedor de si próprio.

Numa entrevista de Plantão, pode tornar-se propício, numa relação de confiança, que o aconselhador aponte ao aconselhando o desperdício de sua vida aparecido no *setting* nas várias circunstâncias aí relatadas, ante as quais se torna fugidio de si mesmo, vitimando-se. Pode ser-lhe mostrado que o que lhe falta só se manifesta à medida que tenha condição de lançar-se à busca, podendo mesmo evidenciar-se como fantasia; nessa mesma e por essa relação de confiança, o cliente pode aperceber que seu eu é inteiro, não crivado por buracos.

A condição humana é constituída pelo poder-ser, o qual pode ser expresso em ser em possibilidade sob a responsabilidade do eu, ao qual não falta o que ainda não realizou: sendo um poder-ser, ao eu pertence a responsabilidade de realizar esse poder; está-se diante de uma apropriação de si pela qual o eu responde por esse próprio ser no qual se realiza, não solitária, porém coexistencialmente. Interpretando ser como conceito do ente, a cultura ocidental esqueceu-se que, originariamente, ser é vir a ser, projeção, retirando ao ser-aí sua possibilidade fundante de ser um poder-ser; é de bom alvitre rememorar que, para Heidegger, ser é, primeiramente, possibilidade entregue ao ser-aí sob sua custódia. Nessa focagem, a ação terapêutica dirige-se a invocar o aconselhando a dispor-se a responder por si nas situações trazidas às entrevistas, assumindo a responsabilidade por sua existência.

A cada instante, é dada ao eu a possibilidade de empunhar sua vida, requerendo-lhe decisões; de qualquer maneira, o eu pode tanto responder por empunhar sua vida quanto pôr-se em fuga, desculpando-se, o que o leva a sentir-se devedor de si mesmo. A

voz da consciência caracteriza-se por colocar, silenciosamente, o eu na situação de abrir-se para si mesmo; através dessa silenciosidade, o eu, originariamente, posta-se perante si próprio, não como pessoa, sim como ser-no-mundo, evidenciando seu modo de ser. Ao abrir-lhe seu ser-aí, essa voz requisita o eu a atentar-se para como vem sendo no mundo, pondo em primeiro plano sua história, a qual revela como vem cuidando de sua existência; que não se esqueça que ser-aí denota não um ente, porém uma condição.

O humor, que acompanha o eu em seu cuidar da existência, vai denotar o grau de proximidade consigo próprio; trata-se, como já longamente discorrido, não de um eu individualizado e estático, porém sendo no mundo juntamente com outros. Aduzindo o aconselhando à atenção a seu humor, o aconselhador pode ajudá-lo a inteirar-se da distância em que se encontra de si, a qual, por sua vez, lhe evidencia o jeito pelo qual vem cuidando de si. A angústia pode fazer as vezes da voz da consciência, já que se constitui numa sensação não de familiaridade, dada na impropriedade, sim inospitalidade e estranhamento; essa voz solicita ao eu que seja o fundamento de si mesmo.

Em seu livro “A Condição Humana”, Arendt (1991) coloca que, por ser singular, cada homem é dotado da condição de ser um iniciador de cadeias de vida, o que, por exemplo, pode ser observado no nascimento de uma criança, a qual promoverá um rearranjo na vida de todos os partícipes. Por essa focalização, o poder-ser não se dá como potência poderosa, porém como um poder de reiniciar a partir de uma ordem encontrada. O ser-aí é um iniciador a cada instante, o que é uma sua condição ontológica. Esse dom de começar determina que o eu tenha a autoria de sua vida, não soberana, sim compartilhada, isto é, trata-se de uma co-autoria. A responsabilidade de iniciar já é dada ao eu, designando que o eu é fundamento de si mesmo: o que acontece em sua vida não tem uma condição fora dele. Ao aconselhando, testemunhado pelo

ouvinte, pode clarear-se que um gesto de seu pai alcoólatra, acolhido por ele de um dado modo, pode, assim, trazer-lhe coisas não vistas, por exemplo, por seu irmão.

O modo, pelo qual o eu acolhe e responde qualquer possibilidade de sua facticidade ou gesto de outros, expressa o seu levar adiante, enfatizando-se, a sua maneira, tal herança ou relação com outros; é impedido ao eu retirar-se de cada ato que haja tido sua participação, portanto, colaboração: sua responsabilidade é inequívoca, mesmo que seja abjurada. Ao ser tocado por algo, o eu empreende uma destinação, pela qual responde, o que denota que a base em que se apóia é ele mesmo; o fundamento de seu poder-ser não é a cultura, a qual, aliás, é por ele acolhida. Em outras palavras, tudo o que é, sejam teorias, religiões, ideologias, leis ou códigos morais, não faz as vezes de fundamento à existência do eu, o qual, por seu turno, é o fundamento para a cultura e para si mesmo. Nada o eximindo de ser fundamento de seu poder-ser, o eu não se torna vítima do destino, porém fundamento de sua destinação, sempre, tácita ou patentemente, em via de realização. Diz Merleau-Ponty (1994, p.03)

Eu sou não um “ser vivo” ou mesmo um “homem” ou mesmo “uma consciência”, com todos os caracteres que a zoologia, a anatomia social ou a psicologia indutiva reconhecem a esses produtos da natureza ou da história – eu sou a fonte absoluta; minha experiência não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta, pois sou eu quem faz ser para mim (e portanto ser no único sentido que a palavra possa ter para mim) essa tradição que escolho retomar, ou este horizonte cuja distância em relação a mim desmoronaria, visto que ela não lhe pertence como uma propriedade, se eu não estivesse lá para percorrê-la com o olhar. As representações científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo são sempre ingênuas e hipócritas, porque elas subentendem, sem mencioná-la, essa outra visão, aquela da consciência, pela qual antes de tudo um mundo se dispõe em torno de mim e começa a existir para mim.

O eu apropria-se de sua condição ontológica de deter o dom de ser iniciador e, portanto, co-autor de seu existir no palco do mundo; contudo, ao levar adiante esse projeto, pelo qual responde, precisa lançar mão dos códigos da cultura e da parceria com outros. O eu toma posse de ser o arrumador de sua existência; sendo responsável pelo

seu poder-ser, o eu apropria-se de uma sua condição ontológica, aceitando ser fundamento de seu ser e não jogar para outros sua responsabilidade, já que a dívida, desde sempre, é sua. Trata-se de um poder entregar-se a essa responsabilidade de ser o cuidador de si mesmo, deparando-se na posição de acolher-se como fundamento de sua destinação, a qual é aberta por cada gesto seu, assumido sob sua custódia, o que se dá, não necessariamente, via consciência intelectual, mas no bojo do movimento pertinente à existência.

Rememorando, no precursar a morte, a voz da consciência pode, silenciosamente, perguntar pelo quem do eu, suspendendo o jeito com o qual se vem realizando, pergunta essa que, podendo ou não alteá-lo à autenticidade, não se faz em nome da moralidade vigente, que, ao preconizar a impessoalidade, lança o eu na impropriedade. A consciência moral apresenta-se sob as seguintes formas: remorso, tranquilidade de consciência e consciência admoestadora. O remorso expressa-se através de uma espécie de culpa por atos ou pensamentos dirigidos a outros, que possam ter sido ofendidos ou sofrido algum tipo de mal; insistentemente, ficando devedor do outro, o eu sente-se corroído em seu âmago.

Pela tranquilidade da consciência, o eu tem a sensação do justo e, assim, fica em paz com os outros e consigo mesmo; a referência está no que socialmente seja considerado correto. Pela consciência admoestadora, também chamada de crítica ou formuladora de juízos, o eu torna-se crítico em relação aos padrões culturais vigentes, apoiado em alguns critérios impessoais; tratando-se de uma consciência centrada na prescrição, a qual reza tanto o que é bom e mau, quanto o jeito como algo deve ser feito, o eu sempre tem, sustentada num juízo de valor vigente, uma crítica em relação a outro e a si mesmo: sua dívida, dando-se ante as ideologias, a cultura, Deus e vai além, nunca é ante si mesmo.

Nessas três formas, o problema da consciência tem seu alvo no outro; às avessas, a voz da consciência alcança o eu em seu estado de perdição, na queda, ou seja, no mundo junto a outros em maneiras culturais vigentes de ser, convocando-o a recobrar uma vida singular, irrepetível, não calcada nesses valores culturais, porém em si próprio. A entrevista de Plantão pode configurar uma ocasião propícia, na qual o aconselhando possa distinguir a voz de sua consciência dessas três formas da consciência moral, ajudando-o a identificá-las e, assim, colocá-las em seus respectivos lugares para atender a seus chamados; por exemplo, o remorso oriundo da ofensa dirigida a seu pai e sua crítica a valores morais de sua irmã não devem ser confundidos com sua voz de consciência que diz: você não é qualquer um, você é você. Essas três instâncias não podem ser, via reducionismo, aplainadas numa única resposta; enquanto as duas primeiras, tendo o alvo no outro, devem ser cuidadas na solicitude, a última deve remeter o aconselhando a si mesmo.

Remetido a si mesmo, o aconselhando, amparado no testemunho dado por seu ouvinte e interlocutor, pode conseguir suportar o abalo e tremor provocados pela voz da consciência, que, na mudez e ausência de conteúdo explícito de cobrança concreta, o sacode e vascojeja por, tacitamente, trazer-lhe a grande dívida que tem consigo mesmo. Enquanto aquelas duas primeiras instâncias se sedimentam no âmbito das culpas e críticas vociferadas por uma voz incisiva, a voz da consciência convoca o eu a assumir sua existência como tal; reconhecendo que está por sua conta e aquém de si mesmo, o aconselhando ganha coragem de ir ao encalço de si próprio, sendo quem pode ser, livrando-se de referências advindas da família, moral, lei e ideologias, entre outras. Tal convulsão de seu solo impessoal, constituído pelos valores culturais vigentes, avoca-o a ser alicerce de si mesmo, não negando ou abjurando suas origens, relações familiares ou criadas, sim afirmando-as na escolha de possibilidades daí advindas, as quais, nesse momento, se lhe afiguram como mais próprias.

Essa mesma entrevista de Plantão pode demarcar um lugar auspicioso de hospitalidade à angústia do aconselhando que, na relação de confiança firmada com o aconselhador, pode, sem cair na aflição e desespero, entregar-se à inospitalidade de seu mundo, planando num vazio pleno de possibilidades pertinentes a sua facticidade, atento à voz muda de sua consciência, que o convoca a aproximar-se de si mesmo, remetendo-o a assumir sua condição fundamental de ser o cuidador de sua existência e empunhar suas possibilidades consideradas mais próprias para dar-lhe curso. A resposta pode dar-se na fuga ou assunção a sua convocação; ao respondê-la afirmativamente, o aconselhando, numa primeira instância, aceita ser um devedor de si mesmo, seu próprio credor, encampando a responsabilidade singular por sua situação, que, contudo, inclui os outros: inevitavelmente, cada gesto seu revolve a situação em que vive, a qual inclui a vida dos outros.

Por conseguinte, impõe-se reparti-la com os parceiros, não se esquivando de seu quinhão concernente; a cada instante a vida traz questões e problemas, cobrando respostas ao eu, que, admitindo essa condição de ser devedor de si mesmo, pode antecipadamente olhar e situar-se na vida sob a égide da co-responsabilidade, deixando, nesse momento, de ser presa da angústia. Numa segunda instância, a resposta afirmativa à voz da consciência depara-se com a escolha, a qual, não se dando entre alternativas, se caracteriza pela tomada de uma decisão, cujo conteúdo se expressa por um querer ter consciência, um querer ser devedor e um querer ser fundamento de seu poder-ser (HEIDEGGER, 1927/1984). Pelo querer ter consciência, o eu desiste à ilusão em delegar a realização de seu poder-ser a terceiros, o que o envia à anuência de tanto ser um devedor de si mesmo, quanto de querer ser fundamento de seu poder-ser, não delegando a responsabilidade a outrem. Diz Lispector (1999) em sua crônica “Perfil de um ser eleito”, contida no livro “A Descoberta do Mundo”:

Ainda muito jovem era um ser que elegia. Entre as mil coisas que poderia ter sido, fora se escolhendo. Num trabalho para o qual usava lentes, enxergando o que podia e apalpando com as mãos úmidas o que não via, o ser fora escolhendo e por isso indiretamente se escolhia. Aos poucos se juntara para ser. Separava, separava. Em relativa liberdade, se se descontasse o furtivo determinismo que agira discreto sem se dar um nome. Descontado esse furtivo determinismo, o ser se escolhia livre. Separava, separava o chamado joio do trigo, e o melhor, o melhor o ser comia. Às vezes comia o pior: a escolha difícil era comer o pior. Separava perigos do grande perigo, e era com o grande perigo que o ser, embora com medo, ficava: só para sopesar com susto o peso das coisas. Afastava de si as verdades menores que terminou por não chegar a conhecer: queria as verdades difíceis de suportar. Por ignorar as verdades menores, o ser já começava a parecer aos outros como rodeado de mistério: por ser ignorante, era um ser misterioso. Tornara-se uma mistura do que pensavam dele e do que ele realmente era: um sabido ignorante; um sábio ingênuo; um esquecido que muito bem sabia de outras coisas; um sonso honesto; um pensativo distraído; um nostálgico sobre o que deixara de saber; um saudoso pelo que definitivamente, ao escolher, perdera; um corajoso por já ser tarde demais e já se ter escolhido. Tudo isso, contraditoriamente, deu ao ser uma alegria discreta e sadia de camponês que só lida com o básico. E tudo isso lhe deu a austeridade involuntária que todo trabalho vital dá. Escolha e ajustamento não tinham hora certa de começar nem acabar, duravam mesmo o tempo de uma vida. (p. 386)

Todavia, importa, aqui, que não se imputa à consciência um caráter de soberania, pois, coexistindo, o eu é co-autor de sua vida, partilhando com outros essa autoria: essa dívida é experienciada em situação com outros. Ser fundamento de si mesmo é ser fundador, aquele que começa desde si sua vida, até então, iniciada pelos outros, via heranças, seja impedindo-o, obrigando-o ou ajudando-o. Por essa resolução, o eu quer reiniciar a vida que lhe foi dada, abdicando de sua posição de vítima e conferindo a sua situação um outro rumo; nessa circunstância, a angústia traz alegria ao eu, que reinicia sua existência, ao decidir ser fundamento e devedor de si mesmo.

De novo, importa que se esclareça que a decisão, dando-se no âmbito acima mencionado, não se faz por nada específico, como comprar casa ou carro novos, uma vez que a situação é aberta ao eu no mundo, no qual se lançou; os outros lhe fornecem, diga-se assim, o assunto em pauta, porém é incumbência do eu direcioná-lo. A cada

instante, o eu depara-se com a missão de decidir o que fazer em função do que se lhe apresenta, reafirmando-se na resolução de ser seu fundamento. O mesmo aconselhando pode vir a entender seu engano em atribuir a responsabilidade por suas decisões a seu meio familiar ou social adverso, apropriando-se de sua condição ontológica de ser fundamento de si mesmo; é ação clínica fazê-lo apreender que a única oportunidade, que lhe resta para dar sentido a sua vida, se descortina na aceitação de ser como é, colocando-se a caminho de ser co-autor de sua existência, com a colaboração de outros pertinentes.

A resolução de ser fundamento de si próprio conduz o eu à liberdade de lançar-se na autenticidade, liberdade essa que, embora seja sua, não é interna, porque só se realiza num mundo com outros; nesse sentido, trata-se de dizer que o eu, antes de ter, seja a liberdade: o aconselhando acima pode apreender que sua liberdade não está restrita a poder comprar, fazer ou escolher qualquer coisa específica, mas reside em sua assunção em ser o iniciador de sua vida, que lhe é jogada diante de si não como realidade, porém possibilidade.

Heidegger (1927/1984) denomina essa apropriação de *estado de resoluto*, o qual situa o eu em sua vida, propiciando-lhe uma mirada, um foco, o que confere a sua situação um rumo, uma destinação; isso implica que o eu se situa em sua vida e não na de outros, situação essa que indelevelmente a indica: o eu é nessas circunstâncias. Por esse viés, impõe-se que a mirada considere essa situação, a partir da qual o eu, decisivamente sendo devedor de si mesmo, possa buscar destinações possíveis, conferindo um norte a sua existência, o que necessariamente encerra que a vida se abra numa temporalidade característica.

Nesse bastião existencial, a vida, não se perfazendo ao eu a título de pessoa, indivíduo, identidade e personalidade, mostra-se através do aparecimento e desdobramento de um tempo que finda, no qual pode atualizar suas possibilidades

inerentes e apropositadas; aí, essa vida ganha um sinônimo: tempo que se gasta, contabiliza, usufrui e lá vai. Em outros termos, o eu compreende que sua vida é tempo que se esgota, exigindo-lhe que decida como e onde empregar esse tempo finito; não se trata de controlar o tempo, o que equivale a dominar a vida, contudo dar-se conta de que esse tempo é condição ontológica para que o eu seja fundamento de si mesmo. Então, a vida, como existência, não pode ser reduzida a uma concepção biológica; deveras, é a história do jeito pelo qual o eu vem empregando seu tempo e com quem o vem vivendo.

V. A TEMPORALIDADE E HISTORICIDADE DO EU: DESTINAR-SE

Para Heidegger, a noção de tempo abre-se para o ser-aí desde a compreensão de sua mortalidade, acenando-lhe que sua vida se constitui numa duração; já que tudo que dura tem um princípio e um fim, o eu emprega, entre seu nascimento e morte, esse tempo de vida que acontece como cuidar de ser. Essa duração, que é a temporalidade do homem, é caracterizada pela incerteza, pois não se sabe sua quantidade; pela inalienabilidade, por ser exclusiva, não sujeita à barganha e, também, pela certeza, já que se sabe que finda. É o tempo da passagem do eu em seu mundo, vivido na relação com o tempo de todos, o qual, sendo coletivo, é passível de ser contabilizado, tornando-se uma referência que se presta a uma organização, atualizável, por exemplo, no tempo cronometrado, base para um calendário.

Todavia, esse tempo contabilizado origina-se no tempo humano de permanência no mundo; qualquer comunidade nas mais variadas culturas, mesmo referindo-se ao passado e futuro, sempre levou em conta o começo e o fim do dia, o nascer e o pôr do sol, fazendo alusão ao vir ao mundo e dele sair, o que testemunha que a experiência original da temporalidade é existencial, falando da permanência do ser-aí nesse mundo.

A partir da abertura da percepção de um tempo que se esgota, brota a questão sobre o que fazer com o tempo que se tem, trazendo o sentido da existência, ou seja, que rumo dar-lhe e apontando ao eu que seu tempo pertence ao cuidado; emprega-se o tempo, fazendo-se algo com e para outras pessoas e si mesmo por mor de si próprio, uma vez que se trata da realização daquilo que foi projetado pelo eu: o cuidar dirige-se à projeção, porque implica em realizar uma possibilidade.

1. A temporalidade como sentido do cuidado

Temporalmente, o eu sempre se projeta em direção ao possível, àquilo que, ainda não sendo, pode ser; o cuidado, diga-se assim, não acontece para trás, ocasionando que a correção, do quer que seja, tenha seu alvo lá adiante, a sua frente. Numa entrevista de Plantão, ao imergir, em sua infância, nas relações mantidas com seus familiares, ao aconselhando pode revelar-se a insuportabilidade de viver com algo traumático ainda não resolvido, por exemplo, uma mágoa com seu pai, a qual, enquanto não sanada, está sempre na iminência de ser revivida a partir de determinados projetos em questões fundamentais de sua vida. Na relação de confiança, mantida com o aconselhador, dando-se conta de que tal situação o tem atrapalhado em sua realização profissional, pode encorajar-se a enfrentar o que está para ser resolvido, liberando-se para seu vir a ser. O que o chama para olhar essa situação, ou seja, essa mágoa mal resolvida, é uma solicitação que vem de lá adiante, de um projeto seu, invalidando a asserção de que tudo o que se faz seja uma consequência do passado; seus olhos estão voltados para o futuro, do qual ecoa uma convocação, que sempre se refere a uma possibilidade a ser realizada.

Toda a vida humana começa com um apelo oriundo do futuro, originando que cada gesto do eu responda a uma convocação do ainda não, fomentando uma série de atitudes que possa tornar real o que é possível; assim perspectivando, cuidar torna-se

sinônimo de agir: na cotidianidade, o eu cuida de realizar suas possibilidades próprias em uma situação, estendendo-se e, assim, dando curso à temporalidade que é. Pela voz da consciência, como já visto, abre-se a convocação para que esse tempo tenha sua cara; caladamente, tal voz, dizendo-lhe que não vai durar para sempre, invoca-o a querer ser fundamento de seu poder-ser, anunciando-lhe que, a cada momento, pode reiniciar sua vida, recobrando-se da perda no *a gente*. O aconselhando, nesse seguimento, adentrando-se em sua singularidade, pode compreender que é tarefa sua ter um gesto que inicie a dissolução dessa mágoa; passa a não mais admitir viver sua vida em nome de outros, empunhando seu poder-ser.

Pela responsabilidade sobre a projeção de seu poder-ser, diga-se, o cuidado intransferível por sua vida e com o apoio compreensivo do aconselhador, tal aconselhando pode vir a perdoar seu pai por tê-lo, com suas atitudes, deixado engolfar-se na mágoa, estancando seu poder-ser, que, então, se anuncia como o vazio que é, isto é, nem isso, nem aquilo. Há o reconhecimento de que sua existência, como cuidado, se estende, em seu porvir, sobre possibilidades constituintes desse vazio para realizá-las, as quais, a cada vez, numa determinada situação, a vida lhe vai mostrando. É a descoberta de sua capacidade de arrostar essa mesma situação, incumbindo-se da consecução do que lhe seja possível pelo emprego de suas habilidades.

Nesse andamento, abre-se-lhe a compreensão de que empunhar a vida, meramente, não é dirigir-se ao prazer, buscando seu bem-estar; antes, trata-se de assenhorear-se da situação, aliás não escolhida, na qual se está envolvido. Esse mesmo aconselhando se dá conta de que nem tudo é passível de controle, pois o eu é sempre apanhado em e pela situação, não sendo exequível um total planejamento da vida; o eu vive num mundo com outros em situações forçosamente não planejadas, nas quais efetua suas escolhas. Impreterivelmente, o poder-ser acontece na vida imediata, pois a

existência dá-se como um “ir indo” em direção a metas, destinos abertos por possibilidades inerentes e plausíveis à situação.

Assenhorear-se da situação não significa controlar o que possa, então, acontecer, porém remete à aceitação pelo eu em ser o responsável pelo que fizer, a cada momento, com aquilo que lhe for apresentado; por esse aspecto, tal aconselhando pode mesmo abdicar de uma fantasia, pois a escolha deve ser feita em nome de um querer participar ou livrar-se de uma dada situação, empunhando-se, para tanto, não o resultado final, mas seu poder-ser. Ao assumir-se como devedor de si próprio, o eu apercebe-se de que a consecução de sua meta depende do cuidado, diga-se, do pastoreio, do empenho com que se investe nas específicas situações, não precisando mais sustentar a obrigação de realizar milhares de possibilidades oferecidas pela fantasia. O fundamental é que, a cada momento, o eu não abra mão em ser aquele que empunha seu destino, desistindo da certeza do amanhã, o qual, aliás, somente pode ser inferido em probabilidade. O tempo em que o eu existe é o agora, vale dizer, esse aconselhando, escolhendo na situação, acontece no agora, o qual, contudo, não sendo uma fatia isolada do que se vive, apartada do passado e do futuro, conversa com aquilo que não é mais e não é ainda.

Em Heidegger, o tempo adquire um formato espiralado, desenhado de trás para frente, tendo como limites o nascimento e a morte do ser-aí. Nessa delineação, o existir nunca se inicia pelo passado, nem presente, mas a partir do futuro, que é o possível enquanto aquilo que ainda não é, em outras palavras, porvir; trata-se do possível para o qual o eu se destina e no qual se realiza. Nesses confins, como já visto, o existir começa, diga-se assim, não por um empurrão dado por detrás, porém por uma convocação que vem lá da frente; o eu sempre é possível antes de ser real, concreto, pois o futuro é a primeira instância que se abre para a existência: embora o eu aconteça no presente, o sentido de seu existir vem de um chamado do futuro.

No entanto, para apanhar o eu no presente, tal chamado se dirige ao passado, no qual o recolhe; em outros termos, o porvir vai até o sido, que, então, situa o eu em seu presente, estabelecendo uma meada, transpassada por um fio de sentido, que permite o reconhecimento de uma história, na qual o sentido de tal chamado deve ser buscado. Nessa raia, o brilho de uma possibilidade já encontra o eu numa história vivida, nos modos como vem cuidando de ser; a existência, em seu transcurso, não apresentando traços disruptivos, vem caminhando, configurando-se por ações que, sucessivamente, vêm realizando esse momento e, assim, tornando o presente um prolongamento de gestos anteriores, de modos de cuidar já experienciados.

Recobrando, o eu, desde o presente, dirige-se ao futuro, compreendendo a convocação que de lá vem, por exemplo, a excelência numa formação artística, para o ator ou o acúmulo de dinheiro, para o banqueiro, os quais podem correspondê-las por projetar-se a elas. Entretanto, esses distintos chamados não recolhem simplesmente vivências ou fatos acontecidos no passado, porém os modos pelos quais cada um vem sendo, cuidando de úteis, dos outros e de si mesmo, propiciando que o eu se situe no agora, no sentido de avaliar e dar curso à maneira mais razoável de alcançar seu intento; ao haver um corte nesse circuito, o eu não se compreende mais como história, o que o leva a, não apreendendo sua situação, pairar nela.

O presente, vindo, ininterruptamente, sendo realizado, carrega o passado, o que traça que a situação sempre se configure de um determinado jeito; ao entender seu modo de ser perante uma convocação, o eu apreende-se em história e se situa. Para endereçar-se a sua excelência, o artista precisa sacar o jeito pelo qual vem cuidando de sua formação, situando-o nesse agora. Numa entrevista de Plantão, é ensejado ao aconselhando que, via narrativa, possa conseguir encontrar um eixo de sentido de sua existência, pondo às claras, em palavras, o fluxo de sua história, que, ao não ser captado, o leva a, pilhando-se em circunstâncias isoladas, sucumbir a elas. Pode, então,

obter a visualização de que tudo que está vivendo em seu momento tem um começo, que é o de seu aparecimento no mundo, afirmando-lhe que essa biografia lhe pertence.

O método interpretativo utilizado na entrevista de Plantão conduz o aconselhando a tomar sua vida pelo viés da biografia, na qual os outros, fazendo parte de uma tessitura de sentidos, são essenciais para que possa juntar as peças de seu quebra-cabeça. Essa mesma biografia, aberta para ele, como já visto, pela compreensão de sua mortalidade, faz-lhe recobrar-se como aquele que nasceu num mundo já dado, evidenciando-lhe sua facticidade. Ao falar de suas heranças, apercebe-se de que, embora hajam sido dadas, se formatou a partir de um modo específico de dar curso a elas, apresentando-se-lhe, então, sua personalidade, identidade, sexualidade, sonhos e aí vai. A história, contando tanto do poder-ser quanto do sido e não reduzindo a existência à vida biológica, evidencia que a convocação do porvir faz o eu remontar a si mesmo tanto como aquele que nasceu numa dada circunstância, quanto aquele que, assim, vem dando conta de sua vida; é aberto ao aconselhando, através da narração da experiência de suas relações familiares, que o apelo por parte dos pais, ainda que possa, em termos, ser igual, é diferente para cada irmão, já que o recolhe em sua existência.

Ao narrar sua vida, o aconselhando, expondo o conjunto das condições básicas com as quais nasceu, sem interferência, é claro, de sua escolha, já que seu começo é dado sem que seu eu possa participar, dá-se conta de que seu nascer interferiu em sua herança, que vem a ser no que fez dela; Sartre alude a que o que interessa não é o que o mundo dá ao homem, mas o que ele faz disso. Só tendo uma apreensão de sua origem, é que o aconselhando pode ver-se numa biografia, caso contrário, a ausência do começo, amputado de sua vida, soa-lhe que se iniciou de qualquer jeito, trancando-lhe a possibilidade de um projeto consistente; capturado em seu passado, o aconselhando lida com a convocação, aquilatando a melhor maneira de atendê-la.

Fazendo a apreensão de seu nascimento, como seu limite primeiro, é facultado ao eu o discernimento tanto de suas heranças, quanto das maneiras pelas quais começou a acolhê-las, uma vez que lhe cala que é seu eu que lá já estava, entoando o "era uma vez" e, assim, iniciando uma biografia, a qual, por seu caráter de exemplaridade, não se difere de uma lenda. O que torna o eu cativo de um modo de ser, repetindo-o, ainda que a repetição se dê a cada vez como uma sua reiteração, renovação, é a privação de entender sua história; estando aqui, situado, o eu pode emigrar, sem abandonar-se, indo ao porvir e voltando ao sido. Ao não retomar sua história, é elidida ao eu uma situação, na qual se possa localizar e escolher, porque, sendo-lhe eliminado o porvir, se torna uma presa do presente, que passa a ser imenso, sem a possibilidade da experiência do vigor de ter sido e da esperança do porvir; passado e futuro são temporalizados ao eu a partir de seu ser-aí e esse aí, essa abertura é sua historicidade, assunto esmiuçado mais adiante.

Reavendo, qualquer apelo encontra o eu num seu modo de ser que vem do passado, chegando ao presente; para capturar o eu em seu presente, os apelos, obrigatoriamente, buscam-no lá atrás, em outros termos, é com o passado recolhido que o eu se encontra no presente em certa situação, cujo entendimento é uma convocação que o recolhe no passado, situando-o. Isso se torna assunto muito caro numa entrevista de Plantão, na qual o aconselhando, ao trazer um projeto seu que se encontra travado, seja por medo ou por excesso de fantasia, é animado pelo aconselhador a debruçar-se sobre seu passado, com o propósito de instrumentalizar-se e obter rastros, indícios para atender esse apelo provindo do futuro. O aconselhador, trazendo em cena o tempo entendido na acepção de temporalização, focaliza essa convocação oriunda do possível em seu movimento, pelo qual as possibilidades já realizadas pelo aconselhando são recolhidas com o feitio de modos seus de cuidar de ser, sendo, assim, interlocutor na obtenção de respostas plausíveis para seu propósito: é pelo recolhimento do passado que

o eu se pode situar. A interlocução terapêutica apóia-se na condição coexistencial do ser-aí, pela qual os outros, em solicitude, são coadjuvantes na configuração e situação do eu.

Vem à lucidez do aconselhando que tal apelo encontra em seu passado não algo qualquer, como um fato ou vivência, porém o modo pelo qual vem sendo que, revelando-se em situação, é a condição de possibilidade para lançar-se a seu intento; diga-se, é diante da circunstância da maneira pela qual vem cuidando de ser que esse aconselhando se situa, para responder ao apelo. A convocação que vem do futuro de algum modo já está lá atrás, pois o eu sempre está atrelado a tudo que se iniciou com ele desde o nascimento; o mundo de origem, não entendido na acepção de causa que lá atrás ficou, de fato, sempre o está acompanhando, engrossando-se e adentrando-se no presente. Absolutamente, o que o convoca, tendo relação com essa história que vem realizando, combina-se com o sido, o qual lhe mostra a plausibilidade em sua efetuação.

Nesse patamar, a liberdade configura-se na possibilidade de organizar uma projeção para o futuro, constituindo-se no próprio poder-ser, o qual, empunhado, libera o eu às convocações que lhe são mais peculiares. Claro que, numa entrevista de Plantão, a narração também carrega uma história de perdição, isto é, de possibilidades perdidas e não vistas. O aconselhando volta ao passado para poder desfazer-se e refazer compromissos com o propósito de atender a seus projetos mais peculiares e fundamentais, saindo de acordos que o arrastaram em sua perdição, aprisionando-o na impropriedade. É diante da compreensão de sua finitude que o aconselhando pode refazer suas escolhas, decidindo o modo pelo qual vai empregar seu tempo para não perder-se de si próprio.

A convocação para a propriedade vem do futuro, radicalmente, da morte: não se tem todo o tempo do mundo para o eu ser quem pode ser; a convocação mais sonora que o eu recebe vem da possibilidade de seu morrer, não pelo fato de querer realizá-lo, mas

por ser iminente. Projetando-se, o eu faz escolhas em sua vida, liberando-se não de coisas, porém podendo ter o intuito de uma vida mais própria. As possibilidades constituem-se não em um não ser, porém em um ainda não realizado, o qual, de alguma maneira, se desenha para o eu, que só, através desse desenho, então, pode ser convocado. Não podendo mais, com sua morte, realizar possibilidade alguma, no entanto, por ainda não estar morto, é aberta ao eu sua assunção de ser fundamento de si mesmo na realização do que pode ser; é a ocasião na qual o homem se encontra com o nada, o qual, não sendo um vazio, se apresenta num punhado de possibilidades.

Metaforicamente, sendo a vida um grande cenário, o que não aparece, por estar nos bastidores, não é; entretanto, as possibilidades aparecem no palco como tais, não como concretude, algo realizado, conclamando os figurantes a atualizarem-nas. O ator cai na impropriedade ao não se assumir como aquele que escolhe em situação, procurando e encontrando responsáveis externos, algumas vezes encarnados em outros personagens, na tentativa de isentar-se de sua responsabilidade na escolha e, também, ação. Para sua apropriação, é proibida ao eu a refutação de sua participação numa dada circunstância, a qual, de alguma forma, lhe diga respeito; impõe-se que veja sua cooperação para chegar a essa mesma circunstância. A autenticidade e liberdade não se reportam nem a fazer, nem a ser o que se queira; trata-se de reconhecer-se como aquele que, em cada circunstância, tem uma parte em seu encaminhamento; já que o eu, mesmo que seja pressionado, sempre é partícipe na decisão das escolhas e ações, as quais culminam numa dada situação, a autenticidade é a convicção do eu de não querer abrir mão de ser aquele que escolhe.

A propósito, é oportuno que se repergunte pelo quem do eu, o qual, no cotidiano, como já extensamente visto, está dissolvido no alguém; a resposta tem seu eixo no cuidado, que denota que o eu, não sendo meramente um ente ante-os-olhos, é um cuidador de ser. Através do cuidar, é aberta ao eu sua permanência na resolução de ser

si mesmo, o que lhe garante sua constância, porque, percebendo-se como cuidador, pode tomar posse de seu poder-ser que, aliás, sempre jogado lá adiante, ainda não é; nessa medida, a propriedade é experienciada pelo eu, não como o oposto da impropriedade, porém como o sustentáculo de sua constância, mantendo-o na resolução de ser si mesmo. Então, o eu compreende-se como um poder-ser, que, ao invés de enclausurar-se numa identidade ou personalidade, se constitui numa aventura.

No cenário acima referido, um outro ator pode situar-se, admitindo estar por sua própria conta para, dirigindo sua vida, fugir de determinadas circunstâncias e agarrar outras, não aceitando a situação de ser vítima do mundo; no palco, esse personagem, ao narrar sua história, fala, por exemplo, tanto de sua coragem quanto covardia ante os impasses que a trama lhe faculta, enraizando-se nessa realidade representada. Numa entrevista de Plantão, o aconselhando é persuadido pelo aconselhador a, sendo um narrador de suas histórias, falar a respeito de uma viagem de seu poder-ser, que, entretanto, não é captado como algo que se esgota nessa aventura configurada junto a outros. Pode-se apreender como o iniciador, vale dizer, o herói que participa na construção de sua história, ou seja, o agente, “sujeito” de sua biografia.

Ao atravessar sua biografia, o eu alcança sua liberdade, podendo, então, experimentar a angústia e a dor na serenidade e alegria oriundas do conforto d’alma e da segurança, as quais lhe garantem a possibilidade de nadar nesse rio sem afogar-se; sendo imbuído de um poder de enfrentamento das situações nas quais se depara, o eu, na alegria, conquista a sabedoria. Sendo o si-mesmo experienciado na silenciosidade, o eu é si mesmo sem o testemunho do outro, num movimento silente de simplesmente ir sendo; o eu prévio que é não se refere a um eu autêntico, constituindo-se numa personalidade na qual está viciado.

A idéia preponderante nas teorias psicológicas de que o eu precisa primeiramente ser si mesmo para, depois, poder cuidar de sua vida é derrubada;

fundamentalmente, sendo um cuidador, o eu, referindo-se a ele próprio, trata de ser si mesmo: o *self* é um modo de ser e não uma instância psíquica. É o cuidado que inaugura o si-mesmo e não o si-mesmo que cuida de algo; ser si mesmo é algo em aberto, já que não é concedido ao eu num pacote de essência, porém num percurso existencial, culminando, com seu morrer, num acontecimento. O ser é dado como possível ao eu, que tem a incumbência de talhar essa possibilidade até seu morrer; a constância do eu refere-se à exigência existencial que lhe postula a tarefa de cuidar de ser desde seu nascimento até sua morte, permitindo-lhe, mesmo, com um gesto, transmutar sua vida inteira, a qual se revela, assim, sob seu contínuo cuidado.

A conexão entre ser cuidador e ser si mesmo é dada pelo sentido do cuidado, que se constitui na temporalidade; sentido é o fundo sobre o qual se dá a projeção, sustentando a compreensão de que algo seja possível. O vir a ser, não significando simplesmente transcorrer, é constituído pelo projetar-se, que se dá como uma abertura para possibilidades pertinentes ao eu: a projeção endereça-se a um tornar possível. O cuidar, sendo apreendido acompanhando o caminho da projeção do eu, revela um rumo, destino, em que se temporaliza: o cuidado não tem significado, porém sentido. Em “Ser e Tempo”, no parágrafo 9, Heidegger (1927/1984) diz que a ‘essência’ do ser-aí está em sua existência e “o ser, que é uma questão ou tarefa para este ente em seu próprio ser, é sempre meu” (p.54), o que alude a que o ser-aí se torna essencial na existência própria, a qual tem a constituição do precursor estado de resolvido. Sendo, o eu lança-se a si mesmo no sentido da autenticidade; não se trata de ser para o que ainda não é, lançar-se para o que lhe falta, contudo arremessar-se para o que pode ser.

Em outras palavras, o eu lança-se a si mesmo, não em função de sua incompletude, mas de sua inteireza, já que a existência lhe foi dada como sua. O eu pode ser si mesmo na medida em que cuida de ser si mesmo, constituindo-se essencialmente no que é; o si-mesmo é apreendido através do sentido do cuidado, que

aparece como o fundo sobre o qual é possível toda projeção e interpretação. A essencialização do eu em seu si-mesmo é dada pelo fluxo da projeção, cujo destinar-se é descortinado pela interpretação; o sentido é o leito da projeção do ser-aí, a qual lhe abre, via interpretação, esse fundo sobre o qual se dá. O ser-aí é devedor essencial de si mesmo em função de seu projetar-se a possibilidades, não se tratando, assim, de uma dívida contraída, em função de uma incompletude; o eu é fundamento de si mesmo porque é o projetante de si próprio.

O projetado na projeção originária do ser-aí patenteou-se como precursor estado de resolvido, que atende ao poder-ser mais autêntico e privilegiado; isso só é possível caso o eu possa vir a si em sua possibilidade mais própria e, deixando-se vir a si, suporte a possibilidade em sua dimensão de possibilidade. Este poder vir a si, que se assenta na condição do ser-aí ter vindo como ele mesmo no mundo, é o fenômeno originário do porvir, ou seja, do tempo que há de vir, o futuro. Aqui, porvir, não denotando um agora que, ainda não sendo, chegará, refere-se à vinda em que o eu vem a si em seu poder-ser mais autêntico; o precursar, tornando o eu vindouro, quer-se dizer, que está por vir ou suceder e que há de vir e suceder, só é possível à medida que o eu sempre já vem a si, isto é, em seu ser, é por vir. O existir dá-se como um vir a ser no qual o eu se endereça a si; o vir a ser está fundado no *vir a si*: vindo a si, o eu dá curso a seu vir a ser.

Pelo precursar, o eu compreende-se, em seu existir, como ser devedor de si mesmo, o que significa assumir ser fundamento lançado do “não ser”; tal assunção reporta-se a que o estado de lançado só é possível se o ser-aí por vir possa ser como já sempre foi, ou seja, seu vigor de ter sido: sendo propriamente vindouro, o eu é propriamente sido. Em outros termos, ao projetar-se numa sua possibilidade própria, o eu, a partir do porvir, *volta a si*, retomando a trajetória que constitui seu sendo, seu vir acontecendo; esse sido é a história de um eu que se apropria da existência. O eu vai a si,

voltando a si, o que implica que, não se perdendo, mantém-se ele mesmo; seu lançar-se para frente não o desliga do sido. Não se realizando apenas como obra do futuro, o eu vem acontecendo, o que lhe imputa um percurso.

Ao precursar uma sua possibilidade própria, o eu volta, via compreensão, ao sido mais autêntico; o eu somente pode ser sido por ser vindouro: o sido surge do porvir. Nessa medida, ao eu são facultadas várias leituras de seu passado, já que são provenientes de suas específicas projeções, o que se constitui fundamento para o trabalho terapêutico numa entrevista de Plantão, na qual o aconselhando capta seu sido não como um conjunto de eventos enumeráveis, porém como uma história realizada. É trabalho interpretativo abrir para esse aconselhando que aquilo, que se retém em sua história, é seu poder-ser e não um amontoado de fatos que se interligam via causalidade; o contido mostra-se como a conservação de seu sido, que constitui sua memória. Tal aconselhando pode sacar que sua memória não anuncia um todo de sua vida, porém dá-se através do fio das possibilidades a que, no momento, se dirige; trata-se de uma tessitura, na qual, em função do fio que se puxa, se abre uma teia específica.

Por outro lado, pelo precursar, o eu abre sua situação, seu *aí*, de tal modo que seu existir se ocupa, vendo em torno, do à-mão no mundo circundante. O ser junto àquilo que está à-mão na situação, quer-se dizer, ocupar-se deixando encontrar-se com o que seja vigente no mundo circundante só é possível pelo *presentar-se* desse ente, ou seja, em sua atualização, tornando-o presente; enfatizando-se, *presentar-se* quer dizer tornar-se presente numa situação, o que alude a que o presente, não se dando como uma conseqüência do passado, perfaz uma situação, na qual o eu vem, assim, sendo. É, também, trabalho interpretativo descerrar a esse aconselhando que seu presente, não sendo um aqui e agora estanque, é a situação, passível de mudança, na qual se aloca.

O estado de resolvido é no presente, no sentido de tornar presente, permitindo vir ao encontro do eu, sem disfarces, aquilo que capta em sua própria ocupação.

Voltando a si mesmo no porvir, o estado de resolvido apresenta-se na situação, o que equivale a dizer que o sido, surgindo do porvir, libera de si o presente. A temporalidade, sendo este fenômeno unitário através do qual o porvir presentifica o vigor de ter sido, desoculta-se como o sentido, ou seja, rumo do cuidado próprio, que opera nesse circuito. No entanto, já que a compreensão do ser-aí é, na maior parte das vezes, imprópria, os significados de futuro, passado e presente são impostos pela compreensão vulgar, imprópria do tempo, o que não invalida a tese de que a temporalidade imprópria se origina da temporalidade originária e própria. Pela concepção vulgar, adotada pela ciência, do tempo, na qual há uma sucessão de um antes, agora e depois num espaço estendido, perdem-se as condições humanas da projeção, vir a ser e vir a si.

Sendo a totalidade estrutural ontológica do ser-aí, que é o cuidado, apreendida na seguinte estrutura: “o ser do ser-aí significa à-frente-de-si-mesmo (pré-ser-se) - sendo-já-em (mundo) como ser-junto-a (entes intramundanos)²⁰” (HEIDEGGER,

²⁰ Para a elucidação dessa estrutura, valho-me de trecho contido no item 3 do capítulo II de minha Dissertação de Mestrado: “A angústia patenteia que o homem só é o que é num mundo. Se esse mundo faltar ao homem, ele próprio deixa de ser, pois perde o “aí” onde pode existir, desdobrar seu ser. Então, diante da possibilidade de ficar sem mundo e sem seu poder-ser, o homem é lançado para a certeza de que seu poder-ser só se desdobra no mundo e sempre está em suas mãos. Em outras palavras, ser é uma condição que lhe é dada; para ser é que o homem é, isto é, é de ser que ele sempre está a fim. Isto implica que o homem se constitui nas possibilidades de ser que se mostram através dele, o que equivale a dizer que o ser do qual o homem está a fim é o seu mesmo, seu ser si-mesmo. Ser é algo que acontece como uma possibilidade peculiar em cada homem. Cada homem só pode ser aquele que ele já é; homem algum pode tornar-se quem não é. Ser si-mesmo é uma facticidade humana.

“Dasein é um ente para o qual, em seu ser, esse ser é uma questão”. (HEIDEGGER, 1927/1962) Ter seu ser si-mesmo como tarefa ou questão explicita-se na estrutura da compreensão, ou seja, o compreender enquanto ser projetando-se para seu mais próprio poder-ser; em outras palavras, o ser-aí projeta-se num mundo em direção a seu mais peculiar poder-ser. Este poder é aquele a fim de que qualquer ser-aí é como é. Como já dito no parágrafo anterior, o homem projeta-se sempre conjugado em cada caso a uma possibilidade de si mesmo. E esse ser-livre para nosso mais próprio poder-ser (o projetar-se encontrando-se), em que se abre a possibilidade de nossa existência como própria ou imprópria, é patenteado na angústia. Mas isto é possível porque o ser-aí em cada caso é para si-mesmo já previamente.

O homem é previamente quem tão somente ele poderá ser. Agora, o si-mesmo, que cada homem poderá ser, está sempre além daquilo que ele habitualmente é. Esta é outra característica da facticidade existencial e ontológica de cada homem: cada homem se constitui sempre em seu próprio possível e, por consequência, sempre está além de si. Assim se explicita cabalmente que cada homem tem seu poder-ser como tarefa ou questão. Esta estrutura ontológica do homem é designada por Heidegger de **pré-ser-se**.

Este pré-ser-se é pertinente ao todo estrutural do ser-aí e deste pré-ser-se é inerente então o fato de que cada homem está entregue à responsabilidade de seu si-mesmo prévio, pelo qual ele já é num mundo. Esse abandono do ser-aí a si-mesmo é exposto originalmente na angústia. Pré-ser-se numa apreensão plena significa **“pré-ser-se-já-sendo-num-mundo”**: todo homem já é num mundo, junto aos entes à-mão de que cuida. Nessa medida, o todo de referências significativo, que é o mundo, está atrelado ao a fim de si mesmo. Aqui se explicita que a constituição do ser-aí, cuja totalidade é **“pré-ser-se-já-sendo-num-**

1927/1984, p.354), ressalta-se que a unidade originária dessa estrutura reside na temporalidade, que se constitui no circuito do cuidado. O *pré-ser-se* tem seus alicerces no porvir, o *já-em* anuncia o sido e o *ser-junto-a* é possível no tornar-se presente. O *pré* e o *já* não devem ser apreendidos a partir da concepção vulgar do tempo; assim, o *pré* não se refere a um *antes* com o significado de *agora-ainda-não, mas depois* e o *já*, a um *agora-não-mais, mas antes* (HEIDEGGER, 1927/1984), caso contrário, conferir-se-ia ao cuidado o caráter de ser concebido como um ente que ocorre no tempo, tornando o ser do ser-aí algo ante-os-olhos. Antes, o *pré* aponta o porvir que possibilita o *pré-ser-se* de maneira que o poder-ser do ser-aí lhe seja uma questão ou tarefa; o projetar-se sobre o *por-mor-de-si-mesmo*, fundado no porvir, é um caráter essencial da estrutura da existência, cujo sentido primordial é o porvir.

Igualmente, o *já* indica o sentido da temporalidade originária do ser-aí que, sendo, já é sempre lançado; o ser-aí, sendo, é sempre já sido, no sentido de *eu sou sido*. Assim, o eu nunca se pode apreender a si mesmo como um evento que se manifesta e se consome no tempo, tornado-se, paulatinamente, passado; no estado de ânimo em que se encontra, o eu capta-se como o ente que, ainda sendo, já foi, em outros termos, é

mundo”, é originalmente um todo. Também se esclarece plenamente que o existir é sempre fático, ou seja, a existencialidade é essencialmente determinada pela facticidade.

Ademais, o existir fático do ser-aí não é apenas um lançado poder-ser-no-mundo; está sempre também absorvido no mundo de seu interesse. Nesse cadente ser-junto-a, a fuga em face à inospitalidade se anuncia explicitamente ou não. Conseqüentemente, “**pré-ser-se-já-sendo-num-mundo**” inclui essencialmente a queda e ser-junto-a coisas intramundanas de sua ocupação.

A totalidade estrutural ontológica do ser-aí deve por conseguinte ser apreendida na seguinte estrutura: o ser do ser-aí significa **à-frente-de-si-mesmo (pré-ser-se)-sendo-já-em** (o mundo) como **ser-junto-a** (entes intramundanos). Este ser preenche a significação do termo “cuidado”, usado aqui em um modo ontológico-existencial. Desta significação, toda tendência ôntica de interpretação, como preocupação ou despreocupação, fica excluída. Por conseqüência, o ser-aí é no mundo então a-fim-de-si-mesmo cuidando dos entes junto aos quais é. O ser-aí é um *pré-ser-se* como um cuidar de si-mesmo. Sendo no mundo junto ao à-mão, ele cuida de si-mesmo cuidando do à-mão e por ser no mundo com outros, cuida de ser si-mesmo em solicitude” (ALMEIDA, 1995, p.28).

Complemento com a nota de rodapé 15: “Em virtude do ser-no-mundo ser essencialmente cuidado, ser-junto-a pode ser tomado como “cuidar-se de” e ser-com outros como “preocupar-se por” (solicitude). Ser-junto-a é “cuidar-se de” pois, como um modo do ser-em, é determinado pela sua estrutura básica, o cuidado. O cuidado não concebe a existencialidade extirpada da facticidade e da queda; antes, ele abrange a unidade dessas três caracterizações do ser-aí. E também o cuidado não representa uma atitude isolada do “EU” em direção a si-mesmo. A expressão “cuidado de si-mesmo”, seguindo analogicamente o “cuidar-se de” e “preocupar-se por”, é uma tautologia, pois o si-mesmo já foi caracterizado ontologicamente por *pré-ser-se*, uma determinação na qual “ser-já-em” e “ser-junto-a” estão também alocados. A essência do si-mesmo é o cuidado”. (Almeida, 1995, p. 31)

perenemente sido. Finalizando, o terceiro item constituinte do cuidado, o *ser-junto-a*, assinala que o tornar-se presente, base primária para a *queda*²¹ no à-mão e ante-os-olhos de que se ocupa, também está incluso, ao lado do porvir e do sido, na temporalidade originária; resolvido, o eu recobra-se da queda para ser *aí* autenticamente pela mirada lançada na situação aberta, quer-se dizer, a fim de ser mais propriamente presente nela.

A unidade da existência, facticidade e queda é dada, assim, pela temporalidade, que constitui a totalidade da estrutura do cuidado; por sua vez, os itens constitutivos do cuidado não estão simplesmente, aos pedaços, reunidos, da mesma forma que a temporalidade não pode ser incluída no curso do tempo fora do porvir, sido e presente. Não sendo um ente, a temporalidade se temporaliza em seus modos possíveis assinalados; porvir, sido e presente revelam as características fenomênicas do *a si, de volta para...* e *junto a...*, os quais se constituem nos *ekstases* da temporalidade. Esses *ekstases* constituem-se em êxodos, saídas, que o eu faz em direção ao futuro, passado e presente; essas três modalidades *ekstáticas* são saídas com retornos que o eu realiza para fora nele mesmo, sendo modos seus de ser. O êxodo ao porvir, advir é um *vir a si*; ao sido, um *voltar a si* e ao agora, presente, um *presentar-se*.

Nesses termos, o trabalho interpretativo do conselheiro também opera no circuito do cuidado, pautando-se na experiência de temporalização do aconselhando apresentada na entrevista por sua narrativa. Qualquer projeto seu posto em questão em função das dificuldades, dúvidas e exequibilidade reativa esse circuito, uma vez que, em sua situação, recebe uma convocação do porvir, a qual inexoravelmente, retorna ao sido. O aconselhando é obrigado, pela própria convocação, a retroagir às maneiras pelas quais vem realizando suas possibilidades; inarredavelmente, seu caminho para frente passa por uma volta ao passado, o que pode possibilitar-lhe a compreensão de que sua

²¹ Queda, assunto a ser esmiuçado no cap. VI, trata-se da absorção do ser-aí pelo mundo no qual é lançado.

existência é traçada sobre escolhas que vêm realizando. O futuro, em si, aparece-lhe no inauditismo, pois não há um saber seguro de como se dar conta para realizar tal possibilidade; tais escolhas, não sendo dadas pelo livre-arbítrio, constituem-se em seu próprio projeto, o que evidencia que seu caráter é originariamente não lógico, sim temporal. Sendo o agora uma resposta não ao que já é, mas a um possível, ninguém está incrustado no presente sem um vislumbre de possibilidades que o convoquem a partir de seu porvir e que já hajam sido realizadas num vigor de ter sido.

Retomando, o trabalho interpretativo ocorrido numa entrevista de Plantão deve, como uma de suas metas, apontar que as respostas às convocações do futuro se dirigem ao possível do aconselhando vislumbrado lá adiante, o que lhe mostra que qualquer convocação oriunda do advir vem sempre como uma sua possibilidade lá na frente. Tal aconselhando capta-se como *pré-sendo*, quer-se dizer, sendo previamente o que pode ser e isso é a acepção etimológica e fenomenológica existencial de existir, no sentido de *eks-sistere*, de ser para fora, em êxodo; vislumbrando uma possibilidade, o eu vem a si realizando essa possibilidade.

Por antecipar a realização de suas possibilidades, isto é, por *pré-ser-se*, o eu sempre experiencia um aquém de si mesmo, pois nunca deixa de estar na iminência de vir a si para a consecução de tal realização, experiência essa que, tendo como pano de fundo a angústia, pode ser ansiógena e aflitiva, requerendo do conselheiro uma solicitude que contenha²² o aconselhando em seu projetar-se; de fato, essa deve ser também a postura do supervisor em relação aos supervisionandos numa sessão de supervisão, como também de qualquer educador em relação aos educandos, seja em que área for. Em qualquer convocação, o aconselhando, supervisionando ou educando não conjectura algo em si, contudo em seu poder-ser vinculado às possibilidades que se abrem para si e nas quais se lança, correspondendo a esse porvir através de um vir a si.

²² No sentido de *con tenir* – conter – dar cobertura para sustentar.

Alumiando seu futuro, o eu pilha-se já lá, em seu modo de estar vivendo o que vai fazer; tratando-se de uma projeção que lhe diz respeito, apreende que qualquer projeto seu inapelavelmente o comporta na totalidade.

No entanto, esse mesmo trabalho interpretativo deve também clarear que o vir a ser do aconselhando convocado pelo porvir lhe recobra seu sido, cuja convocação requer um voltar a si, pelo qual pode apreender o conjunto de possibilidades que lá estavam no momento da escolha, mesmo que se haja sentido obrigado, tenha cedido ou recusado; como volta a seu sido, o eu faz o movimento de volta a si. Assim, o passado não se coloca atrás do eu, porém, na cotidianidade, aparece após a projeção em direção ao futuro. O passado fala dos modos de haver-se sido, tratando-se de um retirar-se do presente e voltar-se à situação em que se esteve; cada vez que se volta para o sido, há um reconhecimento por parte do eu de como foi lá em relação à específica solicitação de seu advir, quer-se dizer, como já recebeu e respondeu essa possibilidade que lhe acena de seu futuro.

Não voltando simplesmente a uma situação passada, o eu volta-se a si mesmo nessa situação experienciada; na relação terapêutica com o conselheiro, voltando para trás, o aconselhando pode-se descobrir em possibilidades sidas com significados diversos, ocasionando, através dessa escuta testemunhada, uma reinterpretação de sua história, a qual lhe pode reaparecer sob uma outra significação. Está-se diante de um movimento infundável, que é próprio do ser-no-mundo, só terminável em seu morrer. Uma convocação oriunda do passado pode ser revista em nome de uma possibilidade acenada lá na frente; voltando a si, reconstituindo significados, o eu pode mudar sua leitura do que já aconteceu e vindo a si, dá curso a seu vir a ser, empenhando-se na realização de possibilidades pertinentes.

Outrossim, tal trabalho interpretativo deve alumiar o agora do aconselhando, evidenciando que o que salta em sua frente não é determinado, mas liberado do sido; o

agora é sua realidade, quer-se dizer, a própria realização da existência, a qual se dá por seu específico agir, inserido numa maneira característica de cuidar, conferindo-lhe, assim, sentido. É importante que, em sua interpretação, o conselheiro se atenha ao modo pelo qual o aconselhando se torna tangível em suas ocupações junto aos úteis e em suas pré-ocupações em relação a outros, sejam familiares, cônjuges, colegas de trabalho ou amigos. A interpretação deve, também, ressaltar que o agora é sua situação, implantada numa continuidade não linear, sim circular de retorno a si e encaminhamento para si, na qual o eu se vincula a seu passado e futuro, conferindo a esse *continuum* o caráter de uma biografia, passível de narração e testemunho. Tal aconselhando pode aproveitar seu espaço, propiciado pela entrevista de Plantão, para vir a si, voltar a si e situar-se, constituintes de seu vir a ser, ao discorrer sobre seus projetos e as evocações obtidas de seu passado, achando encaminhamentos pertinentes ao atendimento de sua situação; nesse trânsito, o eu, nunca se descolando de seu presente, isto é, sua situação, pode ganhar forças para sua renovação, reiniciando uma nova ordem coexistencial.

A propósito, a intervenção interpretativa do conselheiro, nesses moldes, é ansiolítica, pois a ansiedade é um afeto que toma o eu quando, não tendo nada à frente nem atrás de si, está perdido num eterno presente; o ansioso não tem passado nem futuro, porque não tem para onde voltar nem ir. A sociedade de consumo, própria à civilização ocidental em nossos dias, é ansiógena, pois, sempre indicando uma infinidade de lugares para onde se dirigir, aprisiona o eu no presente, incitando-o a realizar e consumir no agora o que é repisada e massivamente indicado; amalgama-se a possibilidade ao artigo de consumo. Numa situação de ansiedade, o aconselhando deve ser incentivado a voltar ao passado para liberar uma possibilidade já vivida; trata-se de retornar não aos fatos em si, porém a um sentido, pois volta-se ao que foi experienciado, mas de alguma maneira esquecido. Nesses termos, o que, assim, já foi vivido continua sendo uma possibilidade lá na frente, cuja realização pode dar-se por outros jeitos. Esse

recuo, portanto, pode restaurar a forma mais adequada de dirigir-se às possibilidades que acenam do futuro, forma essa assentada na possibilidade derradeira de seu morrer, a qual o convoca à propriedade, isto é, à assunção de que a cada momento o eu colabora em seu destinar-se.

Retomando, a temporalidade original e própria se temporaliza desde o porvir, que remonta ao sido e, aí, libera o presente; dessa maneira, o porvir é o fenômeno originário da temporalidade. Vindo a si, o eu, indo em direção a seu morrer, visualiza seu fim, compreendendo-se finito; o eu tem começo e fim, ou seja, durando, é um tempo. O tempo não é um ente que está fora do eu, ao contrário, o eu é um tempo que, durando, se gasta e se acaba, ganhando aí sua totalidade. A finitude é um caráter da temporalidade, o que significa que o tempo inclui o nascer e o morrer, os quais se constituem na aparência da temporalidade. A finitude, um não ser mais aí no mundo, visível através do morrer, não marca, porém está incluída no tempo, o que denota que o tempo chega a seu fim. O vir a si implica em carregar esta totalidade que é poder retirar-se do mundo: através da morte, o eu não pode mais ser no mundo. Apreendendo-se como um tempo que se esgota, o eu pega-se em limites, o que lhe permite sua inteireza e singularidade. Exatamente por ser finito é que o eu pode imaginar a infinitude, que passa a ser, então, derivada; vulgarmente, entende-se a finitude desde a infinitude. Fenomenologicamente, o infinito é uma derivação do finito, que, assim, não é mais entendido como privação do infinito. Dizer que a temporalidade se temporaliza significa que o eu não se sente no tempo, porém temporaliza sua existência, indo em direção a seu não mais estar no mundo cuidando de ser. O eu é tempo que se temporaliza: o porvir, o sido e o presente são vividos pelo eu.

Por seu turno, os três êxodos, que o eu faz em direção a seu porvir, sido e presente, sendo modos seus de ser, podem acontecer numa experiência de inautenticidade ou autenticidade. O voltar a si impróprio dá-se como esquecimento e o

próprio, como reiteração, lembrança; o apresentar-se impróprio, como mero apresentar-se e o próprio, como mirada; o vir a si impróprio, como expectativa e o próprio, como espera.

O esquecimento é o modo impróprio do eu voltar a si, no qual, estando sempre perdido na situação retornada, está esquecido de si mesmo; sua consciência, voltada para o ponto de vista dos outros, franqueia um contar que se dá sob padrões ideológicos, morais, doutrinários e/ou estéticos. O aconselhando vê-se num passado que, não falando dele mesmo, não lhe diz respeito; tratando-se de uma presença com a qual não se tem contato, recupera-se um amontoado de momentos partidos, não percorridos por um fio de sentido, pois não se consegue resgatar, entender e desenhar o tipo de personagem que se vem vivendo. Usando o passado para vitimar-se, o eu não considera seu poder-ser e confere aos outros e às circunstâncias um poder total sobre si; olhando para o passado esquecido de si, considera-se fruto da manipulação alheia. No modo do esquecimento, o eu não consegue perceber que suas ações participam e contribuem para que sua vida seja como é.

A reiteração, lembrança é o modo próprio do eu voltar a si, sob o qual recupera suas heranças e pelo qual vem atuando através delas, tomando posse de seu poder-ser; reiterando-se na condição de quem nasceu nessas circunstâncias, percebe-se como esse personagem que assim vem vivendo. A reiteração de si mesmo deve ser constante, pois o eu sempre cai numa armadilha urdida para que se esqueça de si próprio, de que tem a oportunidade de tomar parte em sua vida e de que pode redestinar sua situação vivida. Ao reiterar-se, o eu aufere não apenas uma consciência clara de seu passado e personagem que vem sendo, mas da condição de ser um poder-ser, quer-se dizer, de poder projetar-se sobre suas possibilidades e de estar participando na realização delas, não se colocando, assim, determinado pelas circunstâncias. O conselheiro deve ressaltar

que o aconselhando tem o poder de realizar possibilidades, decidindo, em negociação, conjuntamente com outros, o curso a ser dado às possibilidades escolhidas.

O apresentar-se é impróprio quando o eu, ocupando-se com a situação, vai simplesmente respondendo a suas solicitações, tais como são trazidas; o aconselhando chega a relatar que está dando o máximo de si e que se sente esgotado, por exemplo, em suas atividades profissionais, em que se perde nas ocupações inerentes e, muitas vezes, nas relações com colegas, subalternos e chefia. Numa supervisão, freqüentemente se patenteia a forma substitutiva da solicitude, que, assumindo o lugar do aconselhando em sua tarefa de cuidar da existência, freqüentemente requer do psicólogo/conselheiro respostas às solicitações atinentes ao aconselhando, deixando-o sem saída e propiciando-o a escorregar em teorias explicativas para a obtenção de interpretações convincentes ou de prescrições adequadas.

O apresentar-se próprio dá-se como mirada, na qual o eu distribui seu tempo para a realização de suas possibilidades emergentes, numa circunstância atual de seu existir; ao focar-se em determinados objetivos, desde sua situação, o eu elege o que deve ser realizado, concedendo tempo, por seu agir, às atividades pertinentes e, assim, apropriando-se do presente. Na falta de visada, o presente torna-se uma prisão claustrofóbica e depressiva; não havendo passado ao qual possa voltar e futuro ao qual se possa endereçar, o eu é tomado pela insatisfação, ansiedade ou tédio.

A expectativa é o modo impróprio do eu vir a si, em que se apanha em ansiedade, aguardando o acontecimento de algo que lhe diga respeito; é vivida de forma impessoal, pois o eu, não situado e focalizado no resultado, não se implica naquilo que espera, espreitando o desenrolar dos fatos sem sua intervenção: o eu está sem condições de vir a si porque aguarda que tudo venha a si. Nessa medida, o eu já tem previamente seu ser configurado pelo mundo em que habita e pelos outros com os quais é. A expectativa dá-se na des-responsabilização do eu por seu destinar-se, na qual se esquivava

em ser o agente de sua biografia; por esse viés, o aconselhando pode mostrar-se através de um agir desenfreado, que apenas está em tráfego, não acoplado a sua situação.

A espera é o modo próprio do eu vir a si, na qual está preparando a realização de possibilidades suas plausíveis, exigindo-lhe, assim, presença e determinação. Na espera, caminha-se no tempo do acontecimento, quer-se dizer, há um rol de eventos que se devem harmonizar entre si para poder levar o eu a uma dada situação projetada. Nesse aspecto, o trabalho interpretativo do conselheiro deve visar, novamente no sentido já explicitado de *con tenir*, uma contenção do aconselhando, para que possa, superando a ansiedade e encarando sua situação, encontrar um caminho adequado para a realização do que lhe seja pertinente.

Há sempre uma combinação, por um lado, de esquecimento, apresentar-se e expectativa e, por outro, de lembrança, mirada e espera. Quando o eu se abre para o futuro no modo da expectativa, volta para si esquecendo-se de si, apresentando-se impropriamente; já se o modo da convocação se der pela espera, o eu volta a si na reiteração, fixando-se na mirada. Nesse sentido, o circuito futuro, passado e presente pode ser imprópria ou propriamente vivido como uma continuidade, um prolongamento, constituindo-se na experiência histórica do eu: desde sua projeção, o eu sempre se está prolongando em seu existir. Na depressão, há um tempo imenso que não se avia, encomenda, porque não há convocação, cuja ausência interrompe experiencialmente o prolongamento da vida do aconselhando; a existência dá-se como um prolongar-se até sua derradeira possibilidade. No estado de resoluto, o eu incumbe-se de escolher a maneira pela qual quer empregar o tempo de sua vida, o que implica que o prolongamento acontece num lançamento convocado que se torna presente. Aquele que se prolonga é o próprio eu, que, nessa sua continuidade, se reconhece histórico num modo próprio e, assim, numa destinação.

2. O eu como acontecimento histórico

No capítulo anterior, discorreu-se extensamente sobre um dos fins, limites do ser-aí, que é seu morrer; o outro é seu nascimento, ou seja, princípio. A totalidade do ser-aí abrange, assim, esse *entre*, que se estende desde seu nascimento até sua morte, constituindo-se num prolongar-se. Tal duração, não se tratando de uma soma de instantes, isto é, vivências momentâneas, é o próprio acontecer do ser-aí, em outras palavras, seu temporalizar-se; esse *entre*, não sendo algo que o ser-aí preencha, é seu modo de ser, que se dá na maneira de um acontecimento. O ser-aí é histórico não por estar dentro da história, mas por ser um acontecimento histórico; sua historicidade funda-se em seu modo de ser como um acontecer.

A estrutura desse acontecer é a temporalidade originária, a qual se dispõe segundo os três *eckstases* já enumerados, que são saídas, êxodos que o eu realiza para fora de si nele mesmo, perfazendo um movimento de abertura; esse acontecer é um porvir que atualiza, presentifica um vigor de ter sido. Nesses termos, o tempo é entendido como uma textura na qual os *eckstases* estão imbricados: o presente acontece na interação entre o porvir e o vigor de ter sido. A separação usual entre presente, passado e futuro, feita em nossa experiência cotidiana, já é sempre uma abstração *a posteriori*; seria impossível qualquer experiência de uma dessas dimensões temporais sem a pressuposição tácita das outras.

Retomando, o *entre* não se constitui num resultado de soma de vivências dadas num tempo seqüencial, o que implica que o eu não está no tempo entendido como um ente que deva ser preenchido pela vivência; tal concepção é o alicerce das várias correntes da Psicologia do Desenvolvimento, a qual postula fases da vida humana que, a rigor, devam ser preenchidas pela vivência do eu. O eu é uma extensão, quer-se dizer, um alargamento entre seu nascimento e morte, o que se reporta a que, não estando no

tempo, temporaliza seu ser: existir é temporalizar; no ser do ser-aí há um *entre* delimitado por seu nascimento e morte.

Embora imprimamos ao tempo, segundo o ponto de vista de nossa experiência cotidiana, um caráter espacial de continente, a experiência mais própria da temporalidade mostra-nos que, de fato, nunca há algo como um tempo dado lá fora no mundo. É impossível conceber o tempo como um ente, já que a própria concepção de ser pressupõe um horizonte de temporalidade. O tempo é a própria abertura de sentido co-originária ao ser-aí; o eu, temporalizando-se, isto é, conjugando-se através do verbo ser, abre originariamente o tempo neste conjugar-se. Sendo conjugável no tempo, o ser do ser-aí não é passível de ser tomado como substantivo, ilidindo sua apreensão na forma de ente, base para o eu ser aprisionado e cristalizado numa identidade e personalidade. Ao conjugar o verbo ser, o eu conjuga-se a si próprio, ou seja, modula-se nas flexões do tempo, acontecendo.

Na situação clínica, essa experiência de uma temporalidade própria remete o eu para sua liberdade e responsabilidade essenciais, ou seja, a assunção de seu poder-ser mais próprio. É tarefa do psicoterapeuta, analista ou conselheiro convidar seu cliente para essa apropriação de si nas dimensões *eckstáticas* do vir a si, voltar a si e apresentar-se, transformando a narrativa biográfica de eventos aleatórios, simplesmente sofridos por um sujeito reificado no mundo entre coisas, na história de um projeto destinado, a partir de seu estar lançado, pelas escolhas existenciais de um eu em sua situação.

O ser-aí não é real só num presente dado como um ponto do tempo, como se nascimento e morte não fossem mais ou ainda realidade e só fosse real tal instante; seus limites, fins e o *entre* fundam-se no cuidado, o qual, por sua vez, se funda na temporalidade originária. Como já discorrido, detecta-se que a unidade da estrutura do cuidado, a qual é *preceder-a-si-mesmo já-sendo-no-mundo junto-a*, reside na temporalidade: o *preceder-a-si-mesmo* é o porvir; o *já-sendo-no-mundo*, o vigor de ter

sido e o que vem ao encontro de *junto-a*, o presente, no sentido de atualização. Sendo a temporalidade, portanto, o circuito do cuidado, apreende-se que o eu é seu próprio *entre*, em outras palavras, a unidade do vigor de ter sido, do estar lançado e do porvir, ser-para-a-morte.

O *eckstase* primordial da abertura como compreensão, voltada para o porvir, é o vir a si; o da abertura como afinação, disposição, tonalidade afetiva, assentada no sido, é o voltar a si; o da abertura como queda, assente no presente, é o apresentar-se. Assim, o porvir abre a compreensão; o sido coloca o ser-aí numa disposição afetiva e, na atualização, presente, o ser-aí se desvia de seu ser próprio, fugindo do ser-para-a-morte e tornando o passado uma recordação do que já não é mais, permanecendo na impropriedade. Entretanto, na medida em que é cuidado, o eu é seu *entre*, o que o obsta de amputar qualquer *eckstase* de sua temporalização.

Ontologicamente, requer-se que se compreenda o ser-aí sob o viés do acontecer, cuja caracterização se dá na duração e temporalização do eu; a compreensão da estrutura desse acontecer, ou seja, desse modo de ser do ser-aí, propicia-nos uma base para a compreensão ontológica da historicidade, em outros termos, do ser da história. Todavia, antes e para isso, Heidegger (1927/1989) faz uma crítica à historiografia, isto é, ciência da História, na qual, sendo a história tomada como objeto, se deixa de lado a tematização do próprio fenômeno da historicidade. Nesse viés, tematiza-se o *entre* em seu aspecto de conteúdo, o qual conglomerava fenômenos e vivências dados dentro do tempo vulgar, não se atendo ao próprio *entre*, que se constitui na historicidade do ser-aí, o qual, não estando no *entre*, é o próprio.

Dizendo-nos que a ciência apenas calcula e não pensa no sentido próprio do termo, Heidegger explicita que a ciência constrói seu objeto a partir de uma pré-concepção sobre o sentido do ser, aceita como natural e não posta sob questionamento, o que, não a estorvando, ao contrário, a ajuda em sua eficiência para a obtenção de seus

fins. Em seu texto “Ciência e Pensamento do Sentido”, contido no livro “Ensaio e Conferências” (HEIDEGGER, 1958/1990), Heidegger pondera que a Psiquiatria, ao conceber doença mental, seu objeto, já pressupõe uma concepção de mental e, portanto, do ser do homem, a qual lhe é incontornável; o modo de ser humano é incontornável para a Psiquiatria, que, sem questionamentos, parte de seu objeto. Nesses termos, o incontornável para a Física é a natureza e para a historiografia, a historicidade; a historiografia já, de antemão, toma o histórico como objeto em termos de conteúdo do *entre*, a saber, fatos, vivências, “acontecimentos” no significado de eventos. O acontecer dos acontecimentos é o incontornável para a historiografia, que, partindo e fixando-se neles, não reflete a respeito do próprio acontecer. O ser-aí é histórico porque seu ser é temporal e não por encontrar-se dentro da história, na qual seria algo simplesmente dado que aconteceria num tempo também simplesmente dado, um ente extrínseco no qual o eu se desenrolasse.

Fenomenológica existencialmente, a estrutura existencial da história é a historicidade, a qual, sendo pertinente à existência, se enraíza na temporalidade originária, não se dando cronologicamente a partir de um tempo físico. Essa compreensão fornece ao conselheiro, psicoterapeuta e educador um olhar através do qual possa interpretar o material existencial exposto, não o inserindo numa perspectiva que contemple fases do desenvolvimento da personalidade, as quais devem sempre ser cumpridas; antes, a interpretação endereça-se à situação e singularidade do cliente, as quais se constituem em desdobramentos de seu *entre*.

Uma queixa do cliente referente a uma situação traumática vivida no passado não será ouvida pelo terapeuta como um evento objetivo ocorrido na distância passada de um tempo linear, ensejando a interpretação tradicional de que este fato é o elemento causador de todo sofrimento presente, porém como experiência de sentido atualizada em seu projetar-se existencial; o trauma não está lá no passado retido ou armazenado mais

do que no presente ou futuro. O pressuposto metafísico presente em todas as linhas psicoterápicas constitui-se em que o passado é o grande arcabouço a ser desvendado para libertar o cliente de seus sofrimentos presentes e futuros. De fato, o passado só pode ter a importância e o peso, que o eu carrega em seu presente, porque o futuro não se mostra aberto.

Heidegger (1927/1989) enumera quatro significados vulgares do termo história, não vinculados ao sentido de historiografia, isto é, ciência histórica. Num primeiro caso, há um privilégio do sentido de passado, em cuja acepção o histórico é entendido sob a égide de uma relação de ação positiva ou privativa sobre o presente, o “aqui e agora” real. Nessa acepção, o passado ostenta um especial duplo sentido; embora pertença irremediavelmente aos “acontecimentos” de um tempo anterior, pode estar ante-olhos ainda agora, como as ruínas de um templo grego, que apresenta um “pedaço do passado” (HEIDEGGER, 1927/1989). Inúmeras vezes, tal entendimento do histórico permeia a narrativa de aconselhados ou analisados, na qual sua vida é entendida como uma seqüência cronológica de eventos, dentre os quais há uma série que influi sobre seu agora, podendo inclusive ter deixado seqüelas mentais como um pedaço do passado e outra sem conseqüências. Inclusive, há casos em que cicatrizes ou seqüelas orgânicas são apresentadas como testemunhos do passado analogamente a ruínas e objetos arqueológicos, usados como provas testemunhais de uma certa interpretação objetificante do passado; é tarefa terapêutica a desconstrução de tais objetificações alienantes do eu em relação a seu modo próprio de ser.

Num segundo caso, tem-se o histórico apanhado sob um conjunto de acontecimentos e influências, os quais atravessam passado, presente e futuro; é um sentido de história no qual o tempo flui. Nesta acepção, o histórico não é apenas o passado, porém um devir temporal, quer-se dizer, há um sentido de proveniência; e o que provém está em movimento, sempre indo para outro lugar. Assim, o movimento

perfaz a criação de realidades, instaurando um universo que se transforma; não sendo produzido nem pelo pensamento, nem pelo desejo, o movimento está ligado ao agir. Embora se lhe impute um caráter de devir, o tempo ainda é tido como um ente extrínseco ao ser-aí, que nele se desenrola. Em termos clínicos, pode-se pensar aqui nos modos de ser obsessivo-compulsivos e pólo maníaco dos transtornos bipolares de humor, nos quais os clientes, embora lançados num contínuo movimento de ação supostamente produtiva, permanecem numa experiência imprópria do tempo como algo a ser avidamente preenchido, calculado, aproveitado ou desperdiçado; a ação reduz-se a uma repetição pura e simples de comportamentos.

Num terceiro caso, opondo-se à natureza, a história é tomada como espírito, cultura, dizendo respeito, portanto, exclusivamente ao humano. Nessa acepção, a história não designa um fluir dos acontecimentos, contudo uma região ontológica dos entes, a qual se reporta às instituições, às obras de arte, à guerra, aos usos e costumes e aí vai. Nesses termos, a história aponta uma região de entes em oposição a uma outra, na qual estão, por exemplo, as pedras. No caso das histórias clínicas de vida, pode-se pensar numa separação artificial entre a história natural do organismo, dimensão somática, e a história psicológica do sujeito, como se fosse algo desencarnado que estabelecesse relações extrínsecas e *a posteriori* com seu estar-lançado corporal. O reconhecimento da dimensão psicológica na origem de um distúrbio manifestado na dimensão corporal, indicando um processo de somatização, já parte da cisão entre corpo e psiquê na compreensão do homem.

Num quarto e último caso, o histórico está no legado pela tradição. Esta última compreensão do histórico traduz-se na clínica por uma hipóstase da história familiar como legado determinante das possibilidades de ser do eu; trata-se de atribuir estatuto de realidade a uma ficção, dando vezes a verdadeiras sagas familiares. Como conclusão desses quatro sentidos, a história é o acontecer específico do ser-aí, que se dá no tempo;

na medida em que se referem ao homem como sujeito dos acontecimentos, estão indissolivelmente conectados.

Para a delimitação do caráter desse acontecer, Heidegger (1927/1989) coloca uma pergunta diretiva: o ser do ser-aí já não se constitui primeiramente pelo acontecer, de tal modo que, só porque o ser-aí é em seu ser histórico, são possíveis circunstâncias, dados e envios, ou seja, encaminhamentos dados historicamente? Essa pergunta já indica que o homem não é histórico em função dessas circunstâncias; ao contrário, o fato de o ser-aí ser histórico é condição ontológica de possibilidade para que ocorram circunstâncias e fatos. Nessa medida, deve-se iniciar pelas características do histórico, as quais têm um sentido temporal, a análise existencial da historicidade, cuja constituição fundamental deve ser, por sua vez, preparada por um esclarecimento da prioridade do passado no conceito usual, vulgar de história.

Então, as perguntas: O que se passa num objeto de museu? Por que é um testemunho do passado? Aquilo que se passa nada mais é do que o mundo que já não é mais; num vaso de museu, o que já não é mais é um mundo de ocupação, no qual o vaso foi concebido como tal, mesmo que possa ser reutilizado, utilização essa que se dará num outro contexto de ocupação. Já que existir é o modo de ser do homem e não sinônimo geral de ser, a antiguidade é histórica porque pertence a um mundo, por exemplo, um conjunto instrumental, que vigorou culturalmente e que ainda vigora por ter sido assim presente alguma vez.

De novo, as perguntas: Será que o ser-aí é histórico pelo fato de não mais estar presente ou justamente na medida em que de fato existe? O vigor de ter sido é apenas no sentido do que vigora por ter sido presente ou será o vigor de ter sido algo atualizante e porvir, isto é, na temporalização de sua temporalidade? O vigor de ter sido vigora não porque foi importante no passado como influência no presente, mas porque o porvir só se dá na atualização desse vigor de ter sido; daí a importância da tradição, sem a qual

não se atualizaria futuro algum. De qualquer maneira, pode-se ter, por exemplo, no caso de alguns fundamentalismos, uma tradição morta, na qual o passado é considerado sob o viés da possibilidade de ser trazido para o presente, ao contrário da tradição viva, que se transforma e atualiza.

O mundo, tal qual o eu, é histórico porque, sendo o ser-aí ser-no-mundo, o mundo é uma sua determinação ontológica. O ser-aí é primariamente histórico e o que vem a seu encontro no mundo é histórico no sentido derivado, secundário, por exemplo, o vaso de um museu; acontece aí a mesma relação entre mundano e intramundano, o que se remete a que os entes intramundanos, não sendo históricos no mesmo sentido que o ser-aí, pertencem à história. De fato, esses entes foram desvelados em seu ser pelo cuidado, no caso, na forma da ocupação. Assim, mostra-se que o ser-aí é histórico, numa acepção primordial, não por estar dentro da história, porém em seu acontecer; os vasos, por sua vez, estão dentro da história. Tanto a concepção vulgar quanto científica consideram o homem também dentro da história.

Retomando, o homem é histórico não em função do fato ôntico de ser o ente ante-os-olhos mais importante da história, mas no sentido da historicidade fazer parte de sua constituição essencial. Na metafísica, a historicidade é vista sob o viés intrahistórico e intratemporal, o que possibilita, por exemplo, a história da subjetividade, que reputa que a história seja feita por sujeitos; trata-se de uma história vista sob o modo da produção de um sujeito subsistente em si, dado no tempo. Mesmo que haja a ampliação na acepção de um sujeito social, de qualquer maneira, a história é ainda uma história da produção humana de sentido e não uma história do sentido do ser, ao qual o homem corresponde, à medida que é abertura de sentido, clareira. O homem não produz sentido; é abertura na qual o sentido do ser se desvela. Tem-se, aqui, a idéia de destino, envio, pela qual o homem é interpelado historicamente pelo destinar-se do ser.

Como exemplo, na compreensão heideggeriana da técnica, trata-se de tê-la não no crédito de uma invenção humana, conforme a concepção usual e científica acredita, contudo no modo histórico de desvelamento do sentido do ser, ao qual o homem corresponde tanto mais fascinado e impotente, quanto mais crê tratar-se de uma produção sua sob o viés de sujeito. A técnica é um modo de disposição, *pathos* de controle, ou seja, estar afinado no controle para a dominação da realidade, que provoca o homem, o qual, por sua vez, responde, realizando esse projeto de tornar-se mestre e senhor da natureza e, por extensão, também dos homens, os quais se desvelam nesse horizonte de sentido, ocasionando as formas atuais societárias ocidentais de convivência, por exemplo, o homem operário, a sociedade de massa e consumo, todas as tecnologias psico-sociais de controle, engenharia genética e aí vai.

Se, por um lado, o homem faz aparatos técnicos, por outro, o horizonte histórico de sentido, no qual há a possibilidade dos entes desvelarem-se nesses aparatos fabricados pelo homem, jamais é por ele produzido; o homem corresponde aos apelos desse horizonte histórico. Para a fabricação de uma usina hidroelétrica, é necessário não apenas inteligência, a qual, aliás, é indispensável, porém estar afinado numa vontade de controle, potência, em que os entes da natureza se revelam como fundo de reserva disponível à extração, transformação, estocagem, ao consumo, à reciclagem, enfim, às várias maneiras de pôr e dispor da natureza; a essência da técnica moderna está relacionada com esse pôr e dispor da natureza segundo a vontade humana, apresentando-se radicalmente diferente da *techne* grega, cuja significação é um saber fazer.

Reavendo-se, viu-se a compreensão vulgar da história ligada ou a partir do acontecer do ser-aí, o qual tem história não por estar no tempo, mas na medida em que a historicidade é constitutiva de seu ser. Essa historicidade comprova-se apenas como a elaboração mais concreta da temporalidade, a qual é um existenciário; a historicidade é

um acontecer da temporalidade, a qual, acontecendo, se expressa como historicidade, o que se reporta a que o temporalizar-se da existência é histórico. Essa temporalidade, na acepção de propriedade, caracterizou-se sob os auspícios do estado de resolutivo, que se constitui numa decisão determinada num projetar-se silencioso, sem queixas e desvios, prestes a angustiar-se, para a condição de débito do eu para com suas possibilidades mais próprias. Em tal decisão antecipadora, o eu compreende-se em seu poder-ser, deparando-se com sua condição de ser-para-a-morte e de estar-lançado, assumindo-se propriamente.

Embora seja impossível a determinação de critérios para avaliar “de fora” o caráter de propriedade ou impropriedade de qualquer experiência humana, podem-se vislumbrar algumas situações existenciais que nos aproximam de uma compreensão do estado de resolutivo. Muitas vezes, ao enfrentar situações de ameaça iminente à vida, por exemplo, um acidente sério, uma perda importante ou um diagnóstico grave, o eu abre-se à experiência crua de sua finitude, assumindo angustiado, contudo resolutivo, sua condição de liberdade como abertura de possibilidades. No plano existencial, ôntico, esse fenômeno expressa-se, em geral, como uma reestruturação de valores, com suas concomitantes transformações de prioridades e comportamentos.

Essa decisão, na qual o eu se volta a si mesmo, abre as possibilidades concretas, factuais da existência a partir da herança constituinte de sua facticidade; apenas pela compreensão da finitude, o eu desprende-se da multiplicidade infinda e amorfa de possibilidades, por exemplo, oriundas da sociedade de consumo, que se oferecem de modo imediato como objeto de desejo. O principal produto do capitalismo é a demanda, requisição, que se constitui na produção que move todas as outras produções; nessa dimensão essencial, atuam as diversas mídias que expressam e modelam a impessoalidade mediana da civilização globalizada. Na decisão, o eu coloca-se na

simplicidade de seu destino, que é simples porque, nele, o eu é chamado, convocado pelo ser.

Pode-se entender essa simplicidade por contraste com a complexidade das análises lógicas e ou causais que tentam explicar o comportamento humano a partir das mais diversas classes de determinações extrínsecas. A simplicidade expressa a misteriosa gratuidade da existência e o simples poder-lhe dizer sim que é dado ao homem, cumprindo sua destinação. O destino designa o acontecer originário do ser-aí, que reside na decisão própria, na qual, livre para a morte, o eu transmite-se a si mesmo, quer-se dizer, caminha em sua direção, numa possibilidade herdada, contudo igualmente escolhida, apropriando-se de seu estar-lançado.

Já que o ser-aí não é sujeito solipsista, porém ser-no-mundo, seu acontecer marcado por um destinar-se é inextirpavelmente em conjunto a partir de um *destinar-se comum*, termo com o qual Heidegger (1927/1984) designa o acontecer de uma comunidade, um povo. Esse envio comum dos destinos do ser-aí com e em sua geração constitui o acontecer pleno e próprio do eu, cuja história começa antes dele; o ser-aí precede a si mesmo e continua após sua morte em seus filhos, feitos e obras. Sendo ser-no-mundo uma abertura de sentido, o ser-aí é uma modificação dentro de um mundo maior que seu próprio, vale dizer, o eu é uma dobra; o horizonte de cada eu sempre faz parte de um horizonte maior, comum.

O testemunho dado pelo conselheiro, psicoterapeuta ou analista pode propiciar ao cliente a percepção de que a urdidura de seu destino não se dá num plano individual, mas através de acordos com outros com os quais convive; aliás, seu destino já começou a ser tramado mesmo antes de seu nascimento pelas aspirações, idéias e imagens que os pais e familiares mais próximos nutriam a seu respeito. Seu destino pessoal sempre já está inserido num destino coletivo, por primeiro e imediatamente, em nossa cultura, dado, encarnado numa família. O aconselhando é convidado a entrever que o

encaminhamento de sua vida não se dá contra, sem ou passando por cima dos outros, contudo pelos acordos que estabelece com seus pais, irmãos, amigos, companheiros, sócios de empreendimentos e aí vai. Os outros constituem-se em companhias com as quais o eu pode compartilhar crenças, desejos, sonhos, recursos e, assim, criando amarras, empenhar-se na realização de seus projetos. Sem o vislumbre do toque imprescindível dos outros na constituição de seu destino, o eu pode descambar tanto para a superpotência, na qual entende o destinar-se como uma tarefa exclusiva, quanto para a impotência, na qual não vê que, de alguma forma, se encaminhou para sua situação.

Recorde-se que a abertura de sentido é a própria clareira e não um raio de luz; nesses moldes, o ser-aí não compõe uma abertura individual. É oportuno que se frise que o ser do ser-aí é a clareira e não vice-versa, o que equivale a dizer que o eu retira seu ser da clareira; os destinos de cada ser-aí fazem parte de um destinar-se comum. Por seu turno, só pode ter destino, um ente, cujo ser é cuidado, o qual, por sua vez, se funda na temporalidade. Os elementos morte, finitude, consciência, débito e liberdade co-originariamente convivem na estrutura do cuidado; apenas o ente, cujo modo de ser é cuidar, pode destinar-se, em outros termos, pode ser no fundo de sua existência histórico.

Já que há uma imbricação dos três *eckstases*, apenas transmitindo para si mesmo as possibilidades herdadas, o eu pode assumir seu estar-lançado e ser no modo próprio para “seu tempo”. Tanto o psicólogo/conselheiro quanto o psicoterapeuta agem terapeuticamente quando evidenciam a situação imanente ao aconselhando ou analisando, puxando-o da fantasia. Qualquer possibilidade de transformação passa pela apropriação do estar-lançado, facticidade, concretamente denominada herança, pois, ao não se levar em conta a tradição, há submissão a ela; quanto maior o grau de

consciência que se tenha da determinação da tradição sobre si, mais próximo o eu está em conquistar uma relação de liberdade em relação à tradição.

O destinar-se somente se torna possível pela temporalidade própria, cuja elaboração se constitui na historicidade; a estrutura essencial da temporalidade do ser-aí desvela-se como destino em função do cuidado. A temporalidade originária é destino porque apresenta sentido, rumo, direção, dando-se não quantitativa, sim concretamente; o tempo é sempre *tempo para*, isto é, propício. O destino, cujo *eckstase* primordial é o vir a si, é o acontecer no qual se encontra uma “**transmissão antecipadora**” (HEIDEGGER, 1927/1989) no *aí* do presente, atualizada pela decisão. Explicitando-se, sendo um *direcionar-se para...*, o destino é uma abertura para o futuro; entretanto, esse *ir para...* só tem sentido na medida em que há um *vir de...*, o que denota que a expressão heideggeriana *transmissão antecipadora* se refere a um *vir de... e ir para...*, ou seja, esse *ir para...* atualiza um *vir de...* É *transmissão* porque resgata o passado e é *antecipadora* porque coloca esse resgate no movimento dirigido para o futuro, o que implica que o que é resgatado como tendo sido é simultaneamente remetido aqui e agora para o porvir.

Nessa estrutura, incluem-se os três *eckstases*: o vir a si como destino, o voltar a si como transmissão antecipadora e o apresentar-se como decisão. A decisão configura-se como uma questão de momento, escolha e liberdade, ligada ao aqui e agora; no entanto, nessa decisão, articula-se uma transmissão do legado, ou seja, heranças as quais se projetam num destino. Em outras palavras, a decisão é a atualização na existência do legado, que, ao mesmo tempo, se projeta.

Para dar continuidade ao eu como experiência de si mesmo, as várias correntes psicológicas precisam recorrer a algum tipo de reificação desse eu sob a forma de mônada ou subjetividade intratemporal ante-os-olhos. Não sendo intratemporal, mas temporalizando-se, o ser-aí não necessita nenhum recurso transcendente que explique sua continuidade; a temporalidade originária, que lhe é própria, já perfaz, por si mesma,

através dos *eckstases*, a dinâmica integrativa das dimensões temporais denominadas na linguagem usual de passado, presente e futuro. Portanto, essa continuidade já é intrínseca ao modo de ser do eu, o que implica que não se precisa reificá-lo como “coisa”, que permaneça dentro do tempo idêntico a si mesmo.

A historicidade originária, sendo a temporização da existência, cuja estrutura é o cuidado, explicita-se como destino. Enfatizando-se, sendo o destino desdobramento da temporalidade originária da existência, a historicidade acontece como um destinar-se. Ao contrário da oposição usual que a atitude comum estabeleceu entre destino e liberdade, para a fenomenologia existencial, apenas a compreensão da existência como destino e não como mero acaso ou determinismo causal faz jus a seu caráter de abertura e liberdade.

O eu historiciza-se, quer-se dizer, há uma gestação do eu indelevelmente imbricada no mundo com outros, com os quais, cuidando de seu existir, trilha um caminho, dirigindo-se a seus projetos para realizá-los. O si-mesmo pontilha o conjunto da história do eu, espalhando-se em sua própria gestação, que se dá continuamente entre seu nascimento e morte. Isso significa que o si-mesmo não está em lugar algum; a rigor, é um modo como o eu vem vivendo sua vida. Os personagens adotados revelam facetas do eu, sem o esgotar; é sua história que mostra o si-mesmo, que, nela, se esparge. O eu fundamentalmente não cuida de sua identidade ou personagem, porém de sua existência. Atendo-se à identidade ou personagem, o eu fixa-se numa sua imagem, estancando seu poder-ser mais próprio, ao submetê-lo às requisições provenientes da moral, religião ou ideologias; o si-mesmo só pode ser reconhecido numa história. É nesse sentido que o conselheiro, numa atitude terapêutica, deve convidar ou mesmo provocar o aconselhando a perguntar-se pelo sentido que ainda pode dar a sua vida; trata-se de cuidar de seu existir pela busca de um sentido.

Se a historicidade pertence ao ser do ser-aí, o existir impróprio é também histórico, o que demanda a exposição de sua historicidade característica; de início e na maioria das vezes, o eu compreende-se a partir daquilo que lhe vem ao encontro no mundo, num contexto de ocupação, pela convivência pública, perfazendo, por exemplo, o mundo acadêmico, doméstico, dos negócios, empreendimentos, etc, nos quais vigora a impessoalidade e a partir dos quais se contextualiza a compreensão. Mesmo a preocupação acaba remetendo-se à ocupação, por exemplo, na instituição, o cargo sobrepõe-se à pessoa; nesse contexto instrumental da ocupação, o outro desvela-se como vendedor, fornecedor, consumidor, usuário, cliente, etc.

Daí que o conceito contemporâneo de cidadania contempla não o eu, mas esse contexto instrumental de ocupação, pelo qual se vê a etiqueta da função social exercida pelo eu, que passa a valer não por seus gestos e discursos, porém por seu cargo institucional ou função. A historicidade do ser-aí é mundana, pois o ser-aí é ser-no-mundo e o intramundano pertence à história do mundo, a qual pode ser, assim, compreendida no sentido do acontecer quer do mundo em sua unidade essencial com o ser-aí, quer do à-mão intramundano. Como se encontra de início e majoritariamente em ocupações, o eu de imediato compreende sua historicidade calcada na história do mundo no sentido do acontecer intramundano do à-mão.

A questão da necessidade de fundar-se uma unidade das vivências ocorridas entre nascimento e morte, a qual se põe sob o prisma da consistência, ou seja, da identidade do eu, só se coloca devido ao predomínio da impropriedade do eu, que, permanecendo na indecisão, não assume seu poder-ser mais singular. A historicidade em sua maneira imprópria funda-se na impessoalidade, na qual o eu foge de seu ser-para-a-morte, perdendo-se no que pertence à história do mundo, na acepção do acontecer do à-mão intramundano, no seio do qual inclui tanto outros, quanto si mesmo. A historicidade imprópria mantém velado o destinar-se, que é o acontecer originário da

existência; sendo seu *eckstase* predominante o apresentar-se, o eu atende sempre ao imediatamente novo, esquecendo-se do antigo.

A temporalidade própria enraíza o presente no passado, promovendo um estranhamento dos hábitos impessoais, abrindo o porvir numa atualização apropriante do passado, isto é, no ato de sua apropriação dá-se a liberdade do eu escolher-se naquilo que é, abrindo-se para suas possibilidades mais próprias. Já a repetição cega, aliás, que não se sabe como repetição, acontece de maneira imprópria, sendo carente de liberdade, a qual, originariamente, é a abertura para possibilidades próprias.

Partindo da historicidade do ser-aí, Heidegger ousa um projeto da gênese ontológica da ciência historiográfica, cuja origem é buscada na existência, que, assim, não é objeto da historiografia, porém sua condição de possibilidade; a existência não é intra-histórica. A historiografia é uma abertura possível da história, isto é, um dos modos possíveis de seu desvelamento, concepção essa que extingue o historicismo; qualquer abertura historiográfica funda-se, apesar de veladamente, na historicidade do ser-aí, consubstanciando uma origem existencial da historiografia. Toda ciência tenta apropriar-se tematicamente de algo já dado na compreensão pré-científica, já que o mundo sempre se abre numa pré-compreensão; nessa tematização, a metafísica estabelece a natureza e cultura como regiões distintas dos entes. Essas delimitações ontológicas determinam, por sua vez, a direção metodológica e a estrutura da interpretação e conceitualização teórica; no caso da história, o que a historiografia em princípio abre é o “passado”, tematizando um modo de ser do ser-aí que vigora por ter sido presente.

Por ser objetivante, a historiografia busca uma comprovação dos fatos, tais como efetivamente se deram, valendo-se de testemunhos, documentos escritos; seu objeto apresenta-se por signos, monumentos, restos, relatos. A historiografia, por ser ciência, é um saber ôntico, não dirigida à investigação das possibilidades ontológicas, assunto

pertinente à Analítica Existenciária do ser-aí, que visa uma história do sentido, não de fatos. A historiografia ocupa-se das possibilidades ônticas da existência, as quais dizem respeito a um período histórico concreto. Uma interpretação histórica fundamentada na Analítica Existenciária busca elucidar a dimensão do sentido destinal ou epocal da existência de um povo, pondo de relevo suas escolhas e decisões; tal história deve considerar o sido não como fato objetivo, mas modo concreto de realização de possibilidades.

Analogamente, as teorias psicológicas gravitam em torno de possibilidades humanas presentes num estágio da civilização ocidental, agrupando-as no conceito de natureza humana, da qual se originam vivências que se encadeiam, formando, ao longo do tempo, a história de um sujeito, a qual se constitui em matéria prima para a psicoterapia. Numa atitude radicalmente diversa, pela fenomenologia existencial, procura-se através da interpretação o sentido da existência daquele que se rende aos cuidados do psicólogo/conselheiro; pela narração sob testemunha de acontecimentos e episódios de sua vida, o aconselhando, através de um clareamento de suas decisões e escolhas, é levado a identificar o fio que os liga, introduzindo-os e formatando-os numa história pessoal.

De fato, a história pessoal está sempre em narração, o que suprime que lhe seja imputado um caráter objetivo, dado pela evidência de fatos, que teriam ocorrido no passado. Essa narração é sempre uma co-narração, isto é, a história pessoal é sempre uma narrativa da qual os outros participam; nesses termos, pode-se atribuir ao testemunho terapêutico do conselheiro a tarefa de uma reconstrução narrativa do destinar-se do aconselhando. Sendo um co-narrador, o conselheiro está sempre na lida de tanto apontar possibilidades pertinentes ao encaminhamento da história narrada, quanto dar suporte para sua concretização.

Se a abertura historiográfica se funda na existência sem o saber, a qual originariamente é projeto, compreensão, então já está determinada pelo projetar-se do ser-aí; quer-se dizer que o objeto da historiografia surge do próprio projeto do ser-aí. Por seu turno, o historicismo, fruto da dogmatização da historiografia, amputa o ser-aí de sua historicidade, considerando a história sob o viés da produção feita por um sujeito individual ou social. Heidegger (1927/1984) diz que:

Por isso tampouco o predomínio de um interesse historiográfico diferenciado pelas culturas mais distantes e primitivas é por si só nenhuma prova da historicidade própria de uma época. Por fim, é a aparição de um problema como o do historicismo o mais claro sinal de que a historiografia trata de alienar o ser-aí de sua historicidade própria. Esta não precisa necessariamente da historiografia. Épocas sem historiografia não são simplesmente por isso sem história. (p. 427)

Igualmente de modo análogo, as teorias psicológicas estão determinadas pelo projetar-se técnico do homem na modernidade, em cujo horizonte histórico se delineia o sentido de sua construção e formulação. Tais teorias podem ser consideradas aparatos técnicos pelos quais a Psicologia, inserindo e circunscrevendo o homem numa natureza humana, busca explicá-lo e interpretá-lo segundo uma matriz teórica eliciadora de leis, exercendo, assim, um controle e domínio tanto de seu funcionamento psíquico, quanto comportamento. Nesses termos, o psicologismo, rastreando e reforçando o historicismo, reduz o eu a um sujeito que constrói sua história a partir de eventos e vivências originados e derivados seja do funcionamento de um aparelho psíquico, seja de comportamentos submetidos a leis.

Cabe a explanação da relação de *Ereignis* (HEIDEGGER, 1979), cuja tradução comum é acontecimento, com a historicidade. Surgindo no pensamento mais tardio heideggeriano, não mais centrado numa antropologia filosófica, contudo preocupado com o destino do ser-aí, esse termo é uma palavra guia, não um conceito, isto é, representação de algo. Palavra guia é a que convida a uma experiência da diferença ontológica; trata-se de uma experiência de algo que não é predicável, ente algum, sendo

um convite a uma experiência antepredicativa do ser. É uma experiência do ser em sua diferença ontológica em relação aos entes, a qual se difere da experiência do ser como causa primeira, Deus, razão, ou seja, ente com estatuto de causa e fundamento de todos os outros entes, que se constitui na experiência ontológica da metafísica. Há outros exemplos de palavras guia no pensamento, entre os quais *logos* para os gregos e *tao*, no pensamento chinês, cuja tradução é caminho.

Ereignis fala de um acontecer histórico do sentido do ser, o qual se desvela historialmente sob diversos modos, constituindo as chamadas épocas do ser. A essência historial da técnica é o avesso, negativo fotográfico de *Ereignis*; ao mesmo tempo em que é um destino historial do ser, é também o encobrimento máximo desse destino. Essa época da técnica pode ser considerada a manifestação epocal do ser em seu modo máximo de retração (*Enteignis*). Trata-se do ocultamento da história do ser em favor de uma história da vontade humana, velando o apelo atendido pelo homem, o qual permanece na ilusão de controle a partir de sua vontade e representações.

Nesse cenário da época da técnica, em que há uma manifestação e, ao mesmo tempo, um ocultamento máximo de seu destino, surgem, então, as interrogações:

- Qual o sentido de uma prática psicológica e psicoterápica na época do acabamento da metafísica, quer-se dizer, diante de suas últimas possibilidades?
- Como fazer a relação entre a indigência existencial do eu e a indigência historial da época do acabamento da metafísica?
- Como recuperar a historicidade própria do cliente considerando a extrema redução contemporânea da historicidade do eu a seus papéis e etiquetas sócio-funcionais, pelas quais se torna, por primeiro, consumidor, vendedor, sindicalista, operário, cliente e aí vai?

VI. DIZER OUVINDO DIZER-SE: SER CLÍNICO

Como já visto, a condição de ser-em do ser-aí expressa sua *detenção junto a...*, o que significa estar acostumado a..., estar familiarizado com..., cuidar de..., residir; em sua morada junto a outros, o eu recolhe e expressa o que se mostra, o que se reporta a que *logos* é uma maneira de ser do homem. Já se viu, também, que *logos* é traduzido por discurso; concretamente, só se pode dizer algo porque já se recolheu, reuniu, juntou esse algo ao lado de outro, remontando-se, assim, à significação do verbo grego *legein*, do qual *logos* se origina, similar ao verbo alemão *legen*, cuja tradução, entre outras, é semear, assentar, colocar uma coisa ao lado de outra. O recolher, no sentido de inteligir, só é factível porque assim se viu e captou, possibilitando que se fale sobre; nessa medida, fala-se sobre algo que se apreendeu, escutou. Por seu turno, o termo *clínica* provém da palavra grega *kline*, que se traduz por divã, o que se remete a que clínica significa debruçar-se sobre alguém que jaz numa cama. Debruça-se para poder apreender e escutar aquele que carece de assistência para ser socorrido em seu mal; nesse sentido, a clínica é uma modalidade da solicitude, que tem como fundamento primeiro a escuta.

Então, compreender, dizer e escutar são muito próximos e ligados; entretanto, esse dizer que recolhe já é a expressão do modo pelo qual o eu já se encontra no mundo, quer-se dizer, o eu sempre é numa forma afetiva, humoral de encontro com o que está acontecendo, o que constitui a expressão de seu ser-no-mundo, importando numa fatia de sua história. O encontrar-se, condição ontológica da manifestação ôntica do encontro humoral com o que há no mundo, surge da condição de possibilidade do homem como ser-no-mundo; em outros termos, os humores são a manifestação da condição ontológica do encontrar-se, na qual a vida é dada ao homem.

1. Ser afetado

De imediato, uma escuta clínica atenta aos estados de ânimo, através dos quais é possível identificar-se diante de que *aí* cada um está situado, isto é, diante de qual mundo o eu está. Através do medo, está-se diante de um mundo ameaçador; através do mau humor, está-se colocado ante um modo de apresentação do que vem do mundo que falha e está em falta com o eu; através da alegria, o mundo perante o qual se está é colorido e arejado; diante da angústia, está-se diante de um mundo que, não amparando o eu, é inóspito e carente de sentido. Cotidianamente, sempre se está transitando de uma emoção para outra; trata-se, sobretudo, de um movimento sem grandes ressonâncias, ocasionando o que Heidegger (1927/1984) denomina de indiferença afetiva cotidiana, na qual as emoções permanecem equânimes, sem grandes diferenças, uniformizadas e raramente intensas ao longo do dia.

O estado de ânimo é uma abertura para o mundo, a qual revela o jeito pelo qual o eu se volta a esse mundo, assim apontando o matiz de seu *aí*; é nessa afetividade que o eu está mais plenamente entregue a si mesmo como quem efetivamente é, por exemplo, a idéia que o eu possa ter do mundo não o responsabiliza por seu ser como o medo ou a raiva. Através da emoção, o eu situa-se no mundo, compreendendo tal situação, o que se reporta a que o mundo e o eu ganham consistência efetiva; a apreensão do mundo dá-se através do modo pelo qual o eu se insere no mundo. Daí que, a emoção, por ser emergente do mundo, dista em ser algo interno; não sendo experienciada na individualidade, mas através do próprio ser-no-mundo, a emoção refere-se a como se está no mundo em tal preciso momento.

Retomando-se, as emoções expressam a situação na qual o eu já está imerso, mostrando, assim, sua circunstância, o que refuta a tese comum na Psicologia que considera a emoção algo intrapsíquico, isolado no solipsismo de um sujeito

encapsulado; o mundo fere o eu, que, por sua vez, a ele se refere, ou seja, responde na justa medida em que é ferido. Ferir provém do verbo latino *fero*, cuja tradução em sentido próprio é levar, trazer. Assim, o mundo é levado para o eu, impactando-o; por sua vez o eu é trazido ao mundo, respondendo a esse impacto. Inexoravelmente, afetando o eu, o mundo é-lhe revelado nesse toque, o que implica que o real só é real por ser experienciado de uma certa maneira, não sendo, assim, originariamente, modelado pelo conceito. Implacavelmente, há uma realidade que se abre por uma emoção e, também, certamente, uma emoção que se esculpe numa realidade, o que equivale a dizer que a emoção abre o real, que, por sua vez, dispõe o eu em um determinado estado de ânimo.

Pela escuta clínica, pode-se, por exemplo, captar que o mundo do narrador, ferindo-o ameaçadoramente, se converte numa ameaça para esse eu, que passa a respondê-lo pelo temor. A emoção golpeia o eu, porque o apanha numa dada circunstância, o que denota que não há um ato de vontade pelo qual se constitua uma emoção para ser vivida: o eu é por ela colhido. Inapelavelmente, sendo tocado pelas ocorrências mundanas, ao eu é entregue a responsabilidade de ser, o que o impede que eluda certa resposta a uma dada situação, mesmo que cale e não aja.

No entanto, apesar de ser colhido, é o eu quem vive essa emoção, o que se reporta a que o eu é inescapável de si através de seus humores e dores; debruçando-se sobre esse eu com dores, o clínico não apreende um funcionamento psíquico perturbado por vicissitudes ou traumas, contudo uma situação dolorosa composta tanto por circunstâncias quanto outros. Apresentando-se na condição de uma situação, na qual o eu é testemunhado no momento preciso de seu sofrimento e procura por cuidado, o Plantão, exatamente por isso, é um espaço adequado no qual a situação do narrador pode irromper em sua inteireza e complexidade articulada; debruçando-se sobre a

narrativa, o conselheiro pode silenciosamente escutar os desvios de rumo de uma história, que clama por um sentido mais pertinente.

A dimensão básica dos humores exerce o papel pelo qual o eu se esquivava de si mesmo; sendo seu destino chegar a ser quem já é, o eu sempre se está afastando de ser si mesmo, já que é enigmático ser-se lançado nesse mundo como se é, circunstância da qual foge. É-se quem é, não numa efetividade objetiva, calcada numa realidade dada como algo independente do eu, contudo num caráter de ser e aparecer para si mesmo já acolhido numa dada existência, numa determinada circunstância; mesmo que esse mundo o expulse, é desse jeito que o eu é acolhido. Pelo olhar clínico, apreende-se que a rejeição é um tipo de acolhimento. O homem é sempre lançado acolhido, mesmo que seja, em demasia adversa, numa certa facticidade, a qual apresenta o caráter da enigmaticidade, já que o eu é abrigado de tal modo que só pode ver o que seu olhar permite e ouvir o que é possível.

O eu é uma abertura numa facticidade, de uma facticidade e para uma facticidade, a qual se constitui no modo pelo qual o eu é no mundo já acolhido; o encontrar-se é a condição de possibilidade pela qual o eu percebe sua facticidade: por seus humores, o eu apanha-se em sua facticidade, atualizando como é ferido e como se refere. À guisa de esclarecimento, retoma-se que o ontológico refere-se à estrutura de possibilidades e o ôntico, à configuração das possibilidades; chega-se ao ontológico pelo ôntico, o que significa que se compreende ontologicamente aquilo que se apanha onticamente, isto é, o que está em manifestação. Nesses termos, pela condição ontológica do encontrar-se, há o movimento inescapável pelo qual o eu se encontra consigo mesmo.

Ao debruçar-se solícitamente sobre uma história que clama por um redestinar-se, o clínico/conselheiro inevitavelmente é atingido pela experiência narrada, à qual se refere, constituindo sua própria experiência; nesses termos, não sendo empática, sua

compreensão do cliente dá-se por ressonância. A compreensão empática reza que se pode compreender o narrador, indo a seu mundo fenomenal, da experiência, como se fosse ele, ou seja, na condição de “como se”; nesses termos, tal atitude é excludente, promovendo uma objetivação da subjetividade. Fenomenologicamente, por seu turno, compreende-se o outro tal como se foi afetado; seja numa entrevista de Plantão, seja numa sessão psicoterápica, trata-se de pôr-se diante do outro para trabalhar com o que está acontecendo, que, primeiramente, aparece tal como se é tocado pelo cliente. “Tal como” constitui-se, assim, na *coisa mesma* hursserliana, isto é, o real validado pela experiência. Nesses termos, a compreensão é originariamente afetiva e acontece no encontro do conselheiro com o aconselhando, vale dizer, dá-se no *entre*, por ressonância, dispensando os conceitos de transferência e contra-transferência formulados para o entendimento do processo psicanalítico.

Aqui, cabe a pergunta: como lidar com um cliente que só chora por um acontecimento do passado? O encontrar-se do conselheiro com o aconselhando não deve ser aquilatado sob o ponto de vista de um recurso para um mero acolhimento afetivo incondicional, contudo sob a ótica do tratamento ontológico do encontro, pelo qual, o eu, por sua própria condição de ser, se encontra com outro. Assim, não se tratando de uma técnica de aproximação e acolhimento, o encontro tem sua pedra de toque na historicidade; se esse passado é tão grande e doloroso, interroga-se pelo que está comprometido no presente e futuro. O encaminhamento dessa interrogação é, entre outras coisas, atrelado ao estado de ânimo do aconselhando e conselheiro, afetado pelo testemunho narrado.

É a experiência humorada, e que bom se sempre fosse bem humorada, que configura a possibilidade do eu deparar-se consigo mesmo, uma vez que a emoção efetiva a realização do real, dando consistência a tudo que é. É através da emoção que qualquer vivente se apercebe da intransferibilidade de sua possibilidade de ser, à medida

que é ele que nessa situação se amedronta, alegre ou entristece. A consistência de ser está expressa no próprio estar presente, através do qual o eu se descobre num mundo aí lançado; o eu sempre está lançado numa situação, num certo sentido norteador, aberto pela emoção. Assim, a emoção é já uma forma de compreensão que nada tem a ver com a racionalidade, abrindo um modo específico de entendimento. O estar lançado não é caótico, pois o eu já se descobre numa situação acolhido por e nela, mesmo que sob a forma da rejeição, o que implica que há vários modos de acolhimento acontecido num entrelaçamento, no qual o eu, circunstancialmente, se experiencia. Todas as relações humanas são, assim, conotadas pelas emoções, o que alude a que o procurar pelos outros, por exemplo, a solicitude do conselheiro ou psicoterapeuta, sempre se dá numa relação sentida e, por isso, consistente.

Estar-se lançado no mundo num certo acolhimento e com uma certa destinação constitui-se na facticidade, captada pelo eu através de seus humores, pelos quais se pode apanhar atraído ou esquivando-se dela. Através das emoções, o eu descobre-se ser-no-mundo com outros, não lhe sendo possível excluir-se de sua circunstância; na entrevista de Plantão, a referência direta aos sentimentos do aconselhando propicia-lhe um alargamento da compreensão do que está experienciando, favorecendo-lhe não tornar-se presa da situação. Aqui, pode-se citar Arendt (1993), que fala que pela compreensão o homem se reconcilia com o mundo, tornando-o familiar e novamente transitável. Essa versão e aversão, em que se descobre no mundo, fornece ao eu o entendimento primeiro de sua mundanidade, dos outros e de si mesmo, já que as emoções, golpeando-o desde sua situação, se originam do mundo da habitação; o olhar de cada um é constituído pelo que está aí para ser visto, sendo, assim, culturalmente plasmado.

Seja pela versão ou aversão no momento em que se a experiencia, passível de ser referida pelo testemunho terapêutico, o eu destina-se como ser-no-mundo desde sua facticidade, o que implica que seu destino não é dado deterministicamente *a priori*, nem

forjado pelo livre arbítrio; a prioridade está no mundo, que o traga e orienta sua existência. Apreendendo-se lançado numa facticidade e golpeado pelos afetos provenientes de sua habitação, o eu entende-se como alguém que tem rumo, isto é, se destina. Nos estados de ânimo, em que o eu está no mundo versiva ou aversivamente ante aquilo que o toca, funda-se a possibilidade da espacialização de sua existência, através de um movimento inerente que descobre distâncias; tem-se um ir e vir que nasce da versão e aversão, as quais não ocorrem no plano de um sujeito encapsulado, porém no mundo da coexistência. O animal sai ou chega perto, porém não aproxima ou distancia algo de si, pois não tem a dimensão de lugar.

Então, versão e aversão indicam a possibilidade de direcionamento a algo, plasmando, na própria ocasião em que estão sendo experienciadas, escolhas no sentido do acolhimento ou afastamento de qualquer coisa que seja; constituem-se no fundamento da possibilidade do eu dirigir-se, aproximando-se ou afastando-se. Por outro lado, o próprio experienciar da versão e aversão, embora através delas o eu se apreenda entregue a si mesmo, promove sua absorção no mundo de sua habitação, não o remetendo a si mesmo. Por virem do mundo, todos os estados de ânimo puxam o eu para o mundo de forma versiva ou aversiva, dois modos pelos quais esse mundo o captura nele e para ele. Provindo do mundo e abrindo ao eu uma direção, que torna possível uma aproximação ou distanciamento de algo, o estado de ânimo captura o homem, que, enlaçado, permanece num estado de referido, o qual se manifesta nas mais diferentes emoções, através das quais tudo o que é pode aparecer sob os mais diversos matizes.

As emoções chamam o eu para sair, cair de si e ir para o mundo, fomentando a igualdade daqueles que coexistem na situação, ou seja, o eu torna-se público; por exemplo, pelo medo, o eu atenta-se a si, porém voltado para o mundo. A angústia é o único estado de ânimo que não vem do mundo, mas precisamente de sua ausência; sua

proveniência é do poder-ser mais peculiar do eu, o que a torna no exclusivo estado de ânimo que o afasta do mundo, aproximando-o de si mesmo. Reforçando-se, todos os estados de ânimos abrem o eu ao mundo e fecham-no a si mesmo, revelando que sua condição de ser é no mundo; a angústia faz o contrário, trazendo a experiência do nada, isto é, da ausência de mundo, na qual não se pode permanecer. Se todas as emoções possibilitam que se habite o mundo, a angústia nasce da ocorrência de um mundo inabitável, o qual clama para ser reabitado; a angústia é uma requisição para que o eu, sem morada e carente de sentido e destinação, habite de novo o mundo.

O medo, um modo do encontrar-se, é uma emoção básica que toma o eu na maior parte do tempo, ainda que, muitas vezes, não possa ser distinguido; a vida cotidiana é pautada pela ameaça, pois o eu pode deixar de ser. Teme-se, também, pelo estado de abandono, através do qual, vendo-se sob sua tutela, o eu compreende sua existência como uma carga, peso que pode esmagá-lo; nesse ínterim, ninguém pode defendê-lo contra a morte, o que denota que sempre está lançado em perigo: é sua condição ontológica compreender tanto ser quanto não ser. Pelo temor, o eu assume atitudes de prevenção em relação a sua existência; entretanto, a proteção de si mesmo não é uma aproximação de si mesmo, pois implica em dirigir a atenção àquilo que o ameaça, provindo do mundo. Então, o eu não está focado em si mesmo, porém no mundo, para o qual se volta.

Teme-se o temível, um ente sob a forma do à-mão, ante-os-olhos ou ser-com, com o qual o eu se depara no mundo; não sendo em si, o temível é uma qualidade do objeto ou do outro temido. Aquilo que se teme é ameaçador, o que implica em que, numa primeira instância, o temível tem a forma da nocividade, mostrando-se dentro de uma situação de conformidade; o revólver ganha seu caráter de ameaçador de uma circunstância de nocividade. Numa segunda instância, essa nocividade vem sempre de um certo lugar, paragem, perfazendo um determinado círculo a partir do qual o eu pode

ser golpeado. Numa terceira, é preciso que o eu perceba que não está numa posição segura em relação àquilo que pode atingi-lo. Numa quarta, ameaçadoramente, o nocivo, aproximando-se, está numa proximidade não dominável. Numa quinta instância, aquilo que se aproxima na proximidade acarreta uma incerteza ao eu, que pode ou não ser atingido. Resumindo-se, algo é descoberto como nocivo porque pode ou não ser prejudicial, abrindo o temer do eu; o poder não acontecer o que a ameaça impõe, desencadeia o temor, que, assim, é resultado da incerteza do acontecimento daquilo que ameaça.

Retomando-se, o nocivo só é realmente temível se o eu, que teme, o descobre numa circunstância em que é temível; um revólver de fato carregado não se torna temível numa brincadeira de criança, na qual é tido como um brinquedo. O temível sempre emerge do mundo. Por seu turno, o temer é aberto pelo temível; temer é dar liberdade ao que é ameaçador, deixando-se ferir, o que implica que o ameaçador só cumpre sua característica ao ser desocultado a partir do temor. O exemplo acima do revólver mostra que algo ameaçador desvelado por outra emoção não se torna ameaçador; caso não se sinta medo, o caráter de ameaçador do revólver não é liberado. Então, dar-lhe liberdade é colocar-se numa circunstância na qual o eu possa ser por ele tocado: temer é pôr-se na situação de deixar-se ser ferido pelo que é temível.

Uma entrevista de Plantão é uma situação acolhedora na qual, às avessas desse exemplo acima, algo pode ser desmascarado do falso caráter ameaçador, emergido na circunstância de uma existência, na qual, havendo uma preponderância absoluta do medo, se teme por qualquer passo em direção à assunção de possibilidades mais próprias. Esse desmascaramento pode abrir o aconselhando num outro estado de ânimo, o qual permite que esse algo apareça numa outra perspectiva; o aconselhando pode deixar-se tocar de uma nova maneira pelo que antes só se apresentava ameaçadoramente. Seu ver-em-torno via como temível quaisquer desses passos, porque

seu estado de ânimo hegemônico era o temor. Nesses termos, cada emoção dá liberdade a tudo que se apresenta segundo o tipo de abertura que proporciona, conferindo-lhe, assim, consistência.

Retomando, pelo temer, o eu não só se deixa ferir por algo nocivo, mas também se aproxima do temível; o eu tira algo do lugar e o aproxima de si sob a égide do perigo. Fora do temer, o temível não se apresenta como tal; temer é dar liberdade, quer-se dizer, deixar ser e aparecer: é *aletheia*. Nesses termos, indo contra-fluxo ao pensamento cartesiano, descobre-se o verdadeiro no apresentado pelas emoções; o que é verdadeiro de qualquer coisa que se apresenta, tornando-a o que é, é aberto pelo que o eu sente e não pelo que pensa. O mundo é assim ou assado através do humor do eu, o que significa que a genuinidade de qualquer coisa é descoberta pelo sentir, sensação advinda e acoplada à experiência; a verdade na acepção de *aletheia* abre-se através de dar-se liberdade para o caráter daquilo que é pelas emoções.

Nessa seqüência, remontando-se à explicitação da angústia efetuada no cap. IV, é tarefa terapêutica propiciar que o cuidar de ser sob própria responsabilidade possa tornar-se bem-vindo, dando-se suporte ao aconselhando para que se assuma como referência de si mesmo no acolhimento de possibilidades advindas de sua herança ampliada, dada pela situação. A ação terapêutica tem, como pano de fundo, a incumbência de preparar o terreno para que o aconselhando receba com alegria sua abertura a um destinar-se em apropriação, que o livre do fatalismo, em que é levado em tropel. No entanto, o conselheiro deve terapeuticamente aceitar que a angústia que abre à propriedade é rara; na maioria das vezes, responde-se-lhe com desespero, pelo qual o eu se des-responsabiliza por si mesmo; muitas vezes, impõe-se acolher o aconselhando na paralisia ante seu projetar-se, propiciando que essa certeza seja abalada pelo benefício da dúvida.

Terapeuta em grego significa aquele que cuida do ser, remetendo-se, portanto, a cuidado; nesse sentido, é que se re-encontra a prática do Aconselhamento Psicológico: um modo do conselheiro procurar pelo cliente que cuida de ser si mesmo. Trata-se de testemunhar a narrativa do que o aconselhando vem experienciando. Toma-se a experiência não nos moldes do pensamento metafísico, o qual a entende ser meramente pertinente ao presente do eu, despida, portanto, de passado e futuro, ainda que se dê acumulativamente, perfazendo um depósito de conteúdos específicos. Fenomenológica existencialmente, a experiência do ser-aí é uma abertura, ou seja, temporaliza-se; diz respeito a um dado projetar-se, pelo qual, vindo a si, o eu volta a si, retomando determinados modos do sido e, assim, se torna presente numa dada situação, atualizando uma determinada ação.

Ser testemunha de uma narrativa implica em ser afetado pelo que o aconselhando experiencia, o que se reporta a que é próprio à clínica psicológica trabalhar com o encontrar-se, tanto do cliente quanto do terapeuta, seja conselheiro ou psicoterapeuta. Obtém-se a compreensão originária de si pelo encontrar-se, cuja manifestação apresenta o modo pelo qual o eu é tocado em cada situação, desvelando-se a si mesmo, sobre o qual a clínica se debruça. Embora se dirija a um específico eu, atinge-se o ser humano como tal, isto é, a humanidade de cada um; trabalhar clinicamente com o encontrar-se é haver-se diretamente com sua manifestação, denominada por Gendlin (1978/1979) “*felt-sense*”, que se constitui no real dado no próprio ato de experienciar. A clínica só pode acontecer à medida que já se está aberto numa afetação, possibilitando um acesso direto à própria historicidade e não personalidade e identidade do eu; o conselheiro deve permanecer atento à abertura do aconselhando, atentando à maneira pela qual é tocado nessa relação, o que se constitui numa *compreensão originária* (HEIDEGGER, 1927/1984).

2. A compreensão desdobrando-se na interpretação

Sendo uma condição de ser do ser-aí, o compreender acompanha sempre o encontrar-se; se, por um lado, não há humor que já não seja compreensivo, por outro, também, não há compreensão que não seja humorada. Vindo a ser a fim de seu ser-no-mundo, o eu é já revelado num mundo aberto, ao qual se dirige; estar voltado ao mundo mostra que o eu é aberto a esse mundo e esse abrir é compreensão no sentido originário, que se remete a abarcar. Destinar-se ao mundo é fundamentalmente destinar-se a si mesmo, pois ser-no-mundo é abertura para o que o eu se interessa; reafirmando, essa abertura é sinônimo de compreensão, a qual se dá, co-determinada pelo encontrar-se, no próprio movimento de absorção do eu em seu mundo e não em seu afastamento, como reza o pensamento metafísico. Exatamente, nessa abertura do eu, abre-se a significatividade do mundo, contida e apresentada pelos costumes, moral, leis, saberes inclusive científicos, enfim, cultura; não precisando ser decodificado, o compreender já está aí no fenômeno, vale dizer, nem no fato, nem na mente, uma vez que o compreendido é o desvelado.

Retomando-se, o compreender (*com-apreender*, em francês *comprendre: com-prendre*) é a apreensão com outros do que está na abertura, na qual se expõe o *a fim de que* da trajetória do eu; assim, a significatividade é abarcada pela compreensão, que não se reduz a ela, porque é um estado de aberto que a capta. A compreensão abarca o existir mesmo, não se reduzindo a ser uma compreensão de algo em si, porém abrangendo, não detalhadamente, uma totalidade, que sempre é, por exemplo, anunciada num mero gesto, o que equivale a dizer que sempre vem de um todo e não daquilo que está de imediato. Nessa compreensão, é que se abre ao homem seu poder-ser, indicando-lhe a dimensão em que a vida é projetada.

A compreensão é projetiva no sentido de apreensão, não de algo projetado, porém daquilo a que se dirige; numa entrevista de Plantão, isso se pode tornar cristalino quando o aconselhando se vê possível, não nas referências, sejam, por exemplo, profissionais ou de ordem familiar, trazidas, contudo em cada gesto seu em relação a elas. Esse ser possível do homem é no mundo, conectado ao cuidar concreto que, a cada momento, se realiza; o eu abre-se a ser seu poder-ser pelo cuidado, o que significa que o homem só pode ser quem é cuidando, ou seja, aprontando suas possibilidades. Por esse viés, o real não é a configuração da necessidade, mas possibilidade, entendimento esse que se dá às avessas da tradição, para a qual o conceito de necessidade é determinante à realização do real, sendo a causa primeira do ser; nesses termos, a possibilidade é mais fundante que a necessidade e realidade, pois ser possível é um dom do humano, que é um vir a ser através do cuidar. É tarefa terapêutica ser clareado que antes de ir em direção a algo, o eu vai em direção ao que lhe é possível ser. O que é absolutamente necessário é que, em sua humanidade, o homem seja possível e que realize suas possibilidades, o que confere ao possível o caráter de inauguração. Buscar ser testemunhado em sua historicidade num atendimento psicológico já denota uma comoção do poder-ser do eu, que clama por redestinar-se para re-inaugurar sua história.

Até aqui, detectaram-se três dimensões da compreensão: o mundo sendo o a fim de que do eu; a estrutura da compreensão estando na interpretação significativa de tudo o que é; o compreender alocando-se no poder-ser do homem. Retomando-se essa terceira dimensão citada e recuperando-se o explicitado no parágrafo anterior, desanuvia-se que eventos, fatos, coisas em si, enfim, o dado é apresentado pelo possível configurado no mundo, pois o possível é o que ainda não é, cujo significado é vislumbrado na compreensão; nesses termos é que o possível é o fundamento do real. A possibilidade já é anunciada no contexto em que a existência é lançada, ou seja, numa circunstância; podendo ser a partir do que já lhe é dado, o eu não é livre de sua

circunstância, porém para poder ser além. O eu é livre para resgatar possibilidades ainda não configuradas; voltando-se para a realização do que ainda não é, o agir humano instaura a liberdade, não acabando com a determinação. Compreender é abertura para o possível, isto é, projetar-se sobre possibilidades, na maioria das vezes não apreendidas pela razão. Essa projeção é a própria liberdade, que é uma transcendência; mesmo na repetição, o eu vê o possível, fazendo o mesmo para não dar oportunidade à novidade.

O que é possível nunca é em aberto, porém só apreendido em sua possibilidade pelo eu, que, metaforicamente, é uma lente através da qual se abre seu poder-ser pelo qual pode, em situação, responder. Esse poder-ser tem sua marca na compreensão, através da qual se traz do oculto para a luz tais possibilidades de ser no recorte da responsabilidade. Se assim é, esse compreender dista da tradição metafísica, pela qual é tido na acepção de conhecer, entender, identificar, saber; fenomenológica existencialmente, compreender é abarcar: na abertura humana, o que está abarcado, abrangido, é apreendido com outros. Não se compreende o que ainda não é sob os auspícios de algo ante-os-olhos, ou seja, da objetivação; o compreendido está atrelado ao sentido da existência, isto é, ao rumo em que se empreende, o que remete a que se compreende o poder-ser já arrumado a um sentido e numa duração. Testemunhado pelo conselheiro, ao aconselhando torna-se factível expressar o modo pelo qual se encontra no mundo em relação a seus pares, podendo aquilatar o grau de sujeição e dependência admissível e necessário para a consecução de seus projetos; em outras palavras, “sabe-se” não em função do que é certo ou errado, bom ou mau, ou seja, vinculado a aspectos moralistas, estéticos, legais, ideológicos e religiosos, contudo apreende-se a partir do jeito pelo qual sua vida está arrumada. Só porque se compreende em situação, o eu pode extraviar-se, renunciando a suas possibilidades mais próprias em favor das consideradas convenientes pela cultura; extraviar-se é perder de vista o rumo que aponta para a propriedade.

Já que se compreende o poder-ser já arrumado a um sentido e numa duração, a compreensão sempre se apresenta através de um desdobramento temporal; o compreender manifesta-se temporalmente como interpretação, a qual, sendo um seu desenvolvimento, é uma decodificação do compreendido. Não sendo um tomar conhecimento do compreendido, a interpretação é o desdobramento das possibilidades projetadas no compreender. Refere-se ao modo pelo qual tudo se apresenta, constituindo-se num *como*; sendo a configuração da compreensão, quer-se dizer, do possível, a interpretação é precisamente aquilo que é. Está-se presente ante uma identidade não conceitual, sim existencial, na qual a estrutura do *como* é uma interpretação articuladora, cuja enunciação se dá pela proposição. Sucintamente, a compreensão do possível desdobra-se temporalmente na interpretação, que sustenta a possibilidade de entendimento da proposição, a qual pertence à ordem da língua e pela qual se exhibe a interpretação.

Num *setting* terapêutico, seja da psicoterapia, seja do Plantão Psicológico, sendo todo enunciado proferido pelo psicoterapeuta ou conselheiro e cliente expressão de uma dada interpretação, ocorre um jogo interpretativo, através do qual se elaboram possibilidades projetadas por esse cliente. Aqui, interpretar não é, assim, uma atividade que busca obtenção de informações para enquadrar seus comportamentos ou “funcionamento” mental numa dada teoria explicativa. O trabalho interpretativo, voltando-se para a configuração do possível apresentado sob uma determinada modalidade, visa preencher lacunas presentes numa forma de compreensão do projetar-se desse cliente, manifesto em seu temporalizar-se; em outras palavras, busca-se, por exemplo, clarear em que medida um futuro custoso e fechado remete esse narrador à fixação em eventos do passado e ao tropeço em sua atualização.

A tradição lega ao eu, por herança, a interpretação possível de uma cultura, que é um seu depositário; não criando significados, a interpretação permite que qualquer coisa

que seja se mostre em sua significatividade. É pelo ver-em-torno que o mundo sempre já compreendido se interpreta, o que remete a que o à-mão é clareado pelo enxergar da compreensão em todo seu contexto de significações. Essa interpretação já está dada *a priori* a qualquer ver-em-torno, possibilitando, assim, seu referenciar-se; apreendendo a serventia, o ver-em-torno decodifica o que se apresenta. Retomando-se, o eu sempre já está imerso num entrelaçamento de interpretações prévias inerentes à cultura; nesses termos, a interpretação percorre o caminho do ter, ver e conceber prévios.

A totalidade de conformidade já tem seu ter prévio, pois tudo o que é se aloca num conjunto de nexos significativos, estando previamente contido num contexto, no qual adquire seu caráter de utilidade; tem-se de antemão, até mesmo a palavra, algo que serve para isso e não para aquilo, possibilitando, assim, seu uso. O ver prévio identifica tudo que é dentro dessa totalidade de referências, da qual algo emerge ligado a sua utilidade; não estando no âmbito da tematização e, muito menos, reflexão, trata-se de reconhecer que algo pertence a essa totalidade. Por seu turno, esse ver prévio implica numa concepção prévia, pois tudo o que é carrega em si uma teia de significações; cada ente intramundano é a configuração de toda uma forma de concepção de ser que, nele, está simbolizado, constituindo-se, assim, num ícone. Nada no mundo é coisa em si, sim a materialização de uma concepção dada na configuração de uma totalidade de nexos, que traz, à tona, a própria coisa. Por assim dizer, o conceber está mais na ordem da compreensão; o ver, da interpretação e o ter, da proposição. Como exemplo, pode-se conceber a moto a partir de um estilo de vida; ver nela, guiando-se por um conjunto de interpretações, várias situações que lhe estão associadas, como a noção de perigo e, também, tê-la sob um conjunto de adereços, que lhe são pertinentes.

Nesses termos, o eu sempre está num estado de interpretado, já que seu existir é em situação, atravessada por uma cultura, que, como já explanado, é depositária de interpretações, que se constituem em heranças, crenças e na própria tradição. O trabalho

interpretativo terapêutico requer que, ao debruçar-se sobre a história trazida em narrativa pelo aconselhando, se identifiquem suas crenças e a forma pela qual vêm servindo de estofa a seu modo de ser, alicerçando um extravio de si, muitas vezes, pungente. É tarefa desse trabalho interpretativo clarificar, na relação de confiança estabelecida, que tais crenças se sedimentam a partir de interpretações dadas pela cultura, as quais configuram o que é possível já apresentado sob uma determinada modalidade, impondo, assim, preceitos morais, de costumes, estéticos, ideológicos, religiosos, que se constituem em trilhos que o estão levando a um abismo, profundidade sem termo, que revela um vazio, ausência de sentido.

Sentido é a direção, o rumo para onde se vai, estando, assim, atrelado ao destinar-se; o destino último da existência é a morte, última paragem do ser. Ainda que não visível em si, o sentido é uma armação sem a qual o mundo não se arruma, organiza; configurando-se somente na dimensão humana, todos os demais entes são carentes de sentido. Fenomenológica existencialmente, a pergunta pelo ser não se dirige ao que é, porém ao sentido de ser; por esse viés, a pergunta pelo ser não passa pelo significado dos entes, os quais só fazem sentido quando são apanhados em modos de existir, desenvolvidos pelo homem. O sentido em si é inarticulável; sendo um fundo invisível, atua como um fundamento sobre o qual tudo o que é pode aparecer em sua especificidade. Por exemplo, a destinação de um garfo revela-se no contexto de totalidade, no qual se estrutura a questão do alimentar-se, possibilitando que o garfo apareça como tal; só numa destinação é que algo faz sentido. Nessa medida, já que o sentido é inerente à estrutura da compreensão, o que não faz sentido não chega a ser compreendido; o estado de compreensível de algo apóia-se sobre um fundo, que é o sentido.

Retomando-se, o sentido é o fundo sobre o qual tudo o que é se apóia; por si, é invisível, aparecendo através do jeito pelo qual as coisas se organizam para o ser-afé,

portanto, numa dimensão cultural. O que tem sentido é a existência, pois é somente o homem que se dirige para algum lugar, patenteando o que é e como se deve ser; o sentido é a direção, na qual o eu vai arrumando os fatos de sua vida. Perscrutando-se a realidade pela metodologia atinente ao pensamento metafísico, entende-se que o sentido está na causa, sendo, assim, sempre anterior. Pela proposta fenomenológica, busca-se o sentido no destinar-se, pois é inerente ao projetar-se humano. Na metafísica, o devir refere-se à maneira pela qual algo tanto ganha a oportunidade de manifestar-se, sendo o que é, quanto deixa de ser. Na fenomenologia, o vir a ser refere-se ao desdobramento de algo, já aí manifesto, no que poderá ser. Fincando a importância no manifesto, o que interessa é apreender o jeito pelo qual algo vem a ser, não indo atrás de causas explicativas de sua gênese.

Sendo a mirada do existir, o sentido dá direção, rumo ao eu, o que implica na realização de um destinar-se; a desorientação fala de uma falta de sentido, demandando uma reorientação da vida, o que mostra a necessidade de sentido que o eu tem. O carente de sentido mostra-se no exato momento em que não agüenta mais ficar sem orientação; nessa medida, o Plantão Psicológico é a situação terapêutica mais adequada para seu acolhimento, já que prontamente atende a sua demanda de re-encaminhamento de si pelo testemunho do conselheiro, que se inclina sobre o entre, ou seja, a historicidade do aconselhando, que claudica por falta de sentido. A supervisão é uma situação pedagógica, ou melhor, de aprendizagem, na qual, inclinando-se sobre o que o supervisionando traz do cliente em atendimento psicológico, o supervisor pode propiciar que se “veja além”, aliás, sentido etimológico de supervisão, encontrado na expressão latina *super videre*; nesse “ver além”, pode-se obter um clareamento de como se foi tocado na situação, seja no atendimento ao cliente, seja no espaço da supervisão, descortinando um sentido, que apóia o estado de compreendido do cliente, estado esse

de compreendido que primeira e necessariamente emerge de como se é afetado nas situações de Plantão e supervisão e pelo qual o cliente aparece em sua especificidade.

Já foi dito que a enunciação da interpretação, que é uma forma de desdobramento temporal da compreensão, se dá pela proposição, a qual pertence à ordem da língua; assim, é a interpretação que serve de espora à proposição. O que é compreendido é o sentido de ser, o qual aparece na proposição, que, assim, realiza um sentido; em outros termos, o sentido não é a proposição, que, entretanto, sinaliza sempre um sentido a ser revelado, caso contrário, não propõe nada. *Logos*, como também já visto, significa captar e responder o que se mostra, e isso exige a palavra, que é criada pelo homem para poder realizar sua condição da fala; diga-se que a palavra fala, isto é, surge pelo dom do falar. Nesses termos, a proposição, pelas palavras, diz aquilo que é manifesto, comportando três significações.

A primeira refere-se à indicação, pela qual se permite ver os entes neles mesmos, através de sua própria manifestação; nessa instância, a proposição não teoriza, mas indica a utilidade do à-mão. A segunda é a predicação, pela qual se enuncia um predicado a um sujeito, o qual passa a ser, assim, por ele, determinado; o predicar precisa estar apoiado na indicação, sem a qual não ocorre. Pela predicação, fecha-se, circunscreve-se, lançando algo numa exclusividade. A terceira significação constitui-se na comunicação, pela qual se torna possível que outros apreendam o que se apreende; trata-se de tornar comum entre outros o que é indicado e determinado. No reino humano, não há realidade sem o dizer, que torna presente tudo o que é para o ser-no-mundo, que sempre coexiste com outros. Faz parte do falar, assunto adiante mais esmiuçado, o calar e o ouvir; o calar pode ser tanto um silenciar, que, na ausência de palavras, diz algo, quanto um mero mutismo. Pela significação comunicativa da proposição, com a fala, o mundo amplia-se como um mundo comum e o próprio ouvir já é uma ampliação do mundo. Nesses termos, numa entrevista de Plantão, o testemunho

do conselheiro, solícito à fala do aconselhando enunciada na narratividade, é terapêutico ao buscar uma ampliação da compreensão de sua situação pelo desvelamento do sentido imanente no encaminhamento de sua vida.

A ciência, como acabamento do pensamento metafísico, dirige-se a tudo o que é a partir da modalidade ante-os-olhos, falando desde uma distância, ou seja, vale-se, como já visto, da representação e conceito, fundamentando o conhecido no definível. A fenomenologia existencial fala desde uma proximidade, isto é, no seio do próprio envolvimento afetivo, buscando uma interpretação esclarecedora no mundo da experiência, que sempre se expressa temporalmente com outros e junto a úteis. Trata-se de um dizer que busca recolher e expressar o que se mostra, em outros termos, é uma *entelequia*, cujo significado é inteligir no sentido de tirar algo do ocultamento; nesses termos, *logos* não é um ente, mas uma maneira de ser do homem. A entrevista de Plantão caracteriza-se pelo exercício do *logos*, já que se busca, através do jogo interpretativo, possibilitado pelo inclinar-se sobre a narratividade do aconselhando, entrar em sua experiência, deixando-a aparecer na temporalização, na qual, por exemplo, um projetar-se intimidador e custoso faz que se fixe num dado evento “traumático” do passado, atropelando-o no presente. Nessa experiência, também se manifestam os outros com quem se convive, pondo à tona tanto a concomitância e equivalência mantidas, por exemplo, com as figuras parentais, quanto o tipo de relações interpessoais possibilitados.

Por assim dizer, a primeira realidade da fala é ser palavra, em cuja seqüência está sua tangibilidade, ou seja, a fala junta as palavras. Entretanto, o falar só consegue dar seqüência às palavras numa direção, sentido se estiver apoiado no *logos timos*, isto é, *logos* da paixão, afeto, que é o *logos* sentido, o que se reporta a que o sentimento é o fundo sobre o qual a palavra se apóia; as palavras brotam do sentido, lugar de gestação da fala. Os sentimentos e o sentido como rumo têm uma mesma raiz, já que ser afetado

coloca o eu na direção da versão ou aversão. O sentir abre-se como um sentido, em que a existência se põe, sendo o *aí* em que se forja o falar. O testemunho solícito do conselheiro ou supervisor, que se debruça sobre a narratividade do aconselhando ou estagiário, favorece a identificação de sentimentos que os mobilizam numa direção, colocando-os num ir, vir, recuar, em versão ou aversão; o sentir abre uma direção, sentido, em que se ajuntam as palavras, constitutivas dessa narratividade. De novo, fala-se do Plantão e também da supervisão como um exercício do *logos*, já que, nessas situações, pelo jogo interpretativo, se evoca o sentido e não o pensado, o qual, para adquirir tal condição, precisa destacar-se do sentido para tornar-se ante-os-olhos, num distanciamento sem envolvimento; o jogo interpretativo só pode acontecer na emergência da afetação do conselheiro, psicoterapeuta, supervisor, aconselhando, analisando e estagiário, dando-se numa absoluta proximidade, em que o envolvimento elicia a confiança.

Para Aristóteles, o ser é conceito, juízo, definição do ente; contudo, o que primeiramente está *aí* é o ente manifesto, o qual é percebido numa totalidade pelo ente homem. A pergunta pelo ser surge do espanto perante a evidência do mundo; em seu encontro com o manifesto, o homem percebe-se no reino desse próprio manifesto, no mundo como aquele que pode falar. O homem só pode habitar o mundo, falando-o, já que o percebe em sua totalidade e interconexões; no falar, o mundo articula-se, formando um ambiente, no qual se captam as relações entre tudo o que é. Sendo a manifestação ôntica da condição da fala, a linguagem é uma teia na qual tudo o que é está capturado, podendo emergir no que é a partir dos nexos correlacionados numa totalidade; pode-se, assim, dizer que o mundo é arranjado “linguageadamente”.

O termo grego *physis* significa o vigor através do qual tudo brota e permanece como é; o vigor tem a ver com o que sustenta a totalidade de tudo o que é e de sua manifestação. O ser é a possibilidade da manifestação, o ente é o conjunto de uma

totalidade em manifestação e o arquétipo é a base para a totalidade da manifestação. O *logos* capta e expressa o que se manifesta em sua conexão e não num em-si, o que se reporta a que a linguagem revela as conexões de tudo o que é; nesses termos, o mundo, que o homem habita, é tecido pela fala na linguagem. Para Aristóteles, a presença do homem no mundo é falante, expressando toda e qualquer manifestação enquanto tal; falar, recolhendo e expressando o que se mostra, é pôr em palavras uma certa compreensão, o que leva ao estabelecimento de um acordo, por exemplo, a respeito de percepções.

Remontando-se novamente a Aristóteles, fala-se a verdade do manifesto, o que encerra que a linguagem não tem a função de sobreposição de uma significatividade à realidade; o falar diz a verdade, tomada como desocultamento, daquilo que é; assim, a falsidade é pensada como ocultamento. Não há uma fala única, já que se fala o mundo polemicamente, ocasionando que os homens discutam entre si para chegar a um acerto. Nesses termos, é que se insere a prática do Aconselhamento Psicológico, em suas modalidades do Plantão Psicológico e da Supervisão de Apoio; para o clareamento de uma situação e tomada de decisões, requer-se um conselho pelo qual se possa testemunhar uma história, cuja narratividade sempre é repleta de lacunas. O jogo interpretativo, atravessando a narração, a qual se dá como um conteúdo, olha para a historicidade, um *entre* que sempre se está esticando, deixando, muitas vezes, um fio tênue que não sustenta um destinar-se pertinente a um modo de ser, promovendo, assim, uma ruptura de sentido. Os modos de ser originam-se em arquétipos, os quais se constituem em modelos imemoriais que plasmam, via herança, a manifestação do eu no âmbito da pluralidade; na busca de ser quem já é, movimento de sua singularização, ao esticar seu *entre*, o eu pode não suportar a angústia ante e por seu ser-no-mundo, sendo acometido pelo medo, o qual pode ser avassalador, chegando à aflição e desespero. Esse estado afetivo temeroso, acuando o eu em sua própria historicidade, produz, entre outras

coisas, lacunas em sua história, as quais, numa situação terapêutica, são passíveis de reintegração pelo jogo interpretativo, que, operando no âmbito do desvelamento, traz à tona o fio de sentido seguido; com isso, o eu pode ganhar chão e impulso, passando a valer-se mais de seus recursos para continuar sua trajetória em direção à singularidade.

O que constitui a fala como fala é que a ela corresponde a dinâmica de juntar e separar, sendo, de novo, Aristóteles o descobridor de que se pode falar o mundo, enunciando-o a partir de seu próprio encobrimento e, assim, inteligindo do oculto algo que ganha visibilidade e veracidade. Aqui cabe a pergunta: como é possível que a fala mostre ao eu e, claro, aos outros o que está encoberto pelo manifesto, em outros termos, pela camada de aparência que tudo o que é tem? Se para o pensamento pré-socrático, ser e aparecer são coincidentes, para Aristóteles, não coincidem, porque o ser está na substância e a aparência, na multiplicidade que se revela. Aristóteles diz que a substância, que está por detrás do aparente, tem a significatividade do que se mostra; aqui, recoloca-se a pergunta a pouco enunciada: como é possível que a fala, atravessando a acidentalidade, chegue e capte a substância? Para falar a substância, é mister que se examine o real, exame esse que consiste em juntar e separar características dos entes: juntam-se os iguais e separam-se os diferentes. Para Aristóteles, o poder para desvelar o real da fala está em sua capacidade analítica, de juntar e separar, em última instância, de distinguir, sendo a expressão falante do pensamento. Ao falar da proposição, essa função da fala de distinção restringe-se a um julgamento; pelo juízo, retira-se a coisa do mundo, que falta de juízo!, colocando-a ante-os-olhos e o julgar opera-se em juntar e separar a acidentalidade e substancialidade através de critérios estabelecidos pela lógica formal, expressando a verdade. Na metafísica, o juízo, expresso pela proposição, é o lugar por excelência da manifestação da verdade como adequação entre o intelecto e a coisa. Esse é o legado aristotélico fundante da metafísica e da própria civilização ocidental.

Após dois milênios e meio, aparece Heidegger, que retoma a trilha dos pré-socráticos, pondo, novamente, o ser à baila. Nessa rota, a fala desoculta tudo o que é desde o próprio ser-no-mundo, não mais tendo originariamente a função de ajuizar; a fala acolhe as conexões inerentes ao que se mostra, exibindo-as e tornando-as comum, já que inescapavelmente sempre se fala com, desdobrando compreensões e envolvimentos inerentes ao ser-no-mundo. Para Heidegger, o falar é tão originário para o homem quanto o sentir e o compreender; como já visto, a fala vem de *logos*, que se remete ao verbo *legein*, cuja tradução é falar, pela qual ocorre a articulação do encontrar-se e compreender; o articulável na interpretação e na própria fala é o sentido. A *fala* constitui-se, assim, em fundamento ontológico-existencial da linguagem, seu expresso e, como já extensamente explicitado no item 3 do cap. III, o que é articulado na linguagem é o todo de significação, mundo interpretado e dito pelo homem.

3. A fala: ouvir, dizer, calar

O *logos* é fala porque, como expressão de compreensibilidade do mundo, realiza dois movimentos: a síntese e diástase, ou seja, o juntar e separar; assim, o falar tem a determinação de ser reunião de palavras, articulando ou desarticulando um sentido. Pode-se dizer que a compreensão conquista a palavra, quer-se dizer, o que é compreendido, para tornar-se expresso, exige uma articulação, forjando a palavra; o significado expõe-se através de palavras, cuja reunião articula significações. É determinante que se atente que a palavra não contém a significação, a qual se faz ouvir pelas palavras, isso demanda que a linguagem, cuja característica essencial é articular um todo de significações, sempre precisa de um útil, que, no caso da linguagem verbal e escrita, é a língua.

O falar apresenta determinadas estruturas formais, as quais são amplamente detectáveis na clínica, constituindo sua própria metodologia, ou seja, seu modo essencial de procedimento. Primeiramente, ao debruçar-se sobre uma narratividade, capta-se que o falar é sempre um falar sobre, a respeito de; trata-se do que se fala. Numa segunda instância, esse falado na fala é sempre falado a outro, que é constituinte do próprio falar; o aconselhando fala com o conselheiro a respeito de suas experiências. Numa terceira, o que é falado é independente da intenção que o falante pôs na fala, o que significa que, em toda fala, há algo falado por ela; em sua narratividade, o aconselhando fala de coisas que não pôs na própria fala, ou seja, ao contar sua história, deixa entrever uma história oculta (CRITELLI, 2002), que se constitui em lacunas de compreensão. Numa quarta, a fala é comunicação, assunto explorado logo adiante. Numa última instância, a fala é uma notificação, através da qual o falante se revela além de suas intenções, como, por exemplo, pelo tom da voz, entonação e tempo de articulação da própria fala, recursos clinicamente utilizáveis no jogo interpretativo; notificação, aqui, tem o sentido de noticiar, que é uma condição da comunicação.

O sobre que se fala, o falado a outro e o que é falado pela fala se organizam na comunicação; o homem sempre é no mundo falando com um outro que pode compreender, o que se constitui no fundamento da comunicação, a qual é um abrir espaço para que apareça o que é comum entre os homens. E o que é comum entre os homens é o que em comum se compreende, comum no sentido de estar sendo participado nesse mundo em que se existe; nesses termos, o que é comum tem a ver com o compartilhado, que se torna familiar. O falar abre a dimensão humana da coexistência, o que se remete a que, para ser humano, o homem precisa do outro para que venha a ser; diga-se que o indivíduo não é “individuado” *a priori*, porém, historicamente, ganha esse estatuto, porque primeiramente precisa ser comum, como já visto, inautêntico. No ser-com, é-se com os outros como todos são e é exatamente nisso que se tem o fundamento

de possibilidade da fala; só se incorpora o que se fala, porque primeiramente já se está na dimensão de ser-com.

Ser psicólogo, que envolve ser clínico, tem a expressão de sua própria especificidade no ser-com, o que se reporta a que seu cuidar se dá sob a forma da solicitude, pela qual não se ocupa, mas pré-ocupa-se com o outro em seu sofrimento. Essa especificidade e tarefa são plenamente identificáveis no Plantão Psicológico, no qual o conselheiro não se desincumbe de sua ação de cuidar limitante²³, balizada, circunscrita numa situação de atendimento, procurando pelo outro naquilo que, nessa situação, possa ser testemunhado, o que possibilita um esclarecimento norteador ao aconselhando; assim, não se trata de ocupar-se com o aconselhando, fazendo um mero encaminhamento nos moldes de uma triagem. Numa entrevista de Plantão, a comunicação não se dá como transporte de mensagens e vivências entre aconselhando e conselheiro; o ser-com, condição de ser do ser-aí, já é patente nas manifestações do encontrar-se e nos desdobramentos temporais da compreensão, que se dão em concomitância, o que é expresso no jogo interpretativo pela fala.

Recobrando-se, comunicar não é informar; tratando-se de tornar algo comum a todos, tem como condição de possibilidade ser-com. Sendo efetivamente com outros, os homens vão tornando-se comuns e é nesse universo que a fala articula o que é comum. Sendo-com, os homens já têm a experiência da comunidade, terreno no qual brota a fala, a qual é uma exigência desse ser em comum, que clama por efetivação. A fala articula tanto o sentido fundado no sentir quanto o desdobramento das possibilidades projetadas no compreender, assim, vinculando o encontrar-se ao compreender e alimentando o ser comum. A fala comunica sentidos e a linguagem, expressão da fala, articula significados, possibilitando que os falantes se tornem comuns; os homens

²³ O substantivo limite remete-se à fronteira que perfaz um horizonte a partir do qual algo começa a se fazer presente.

tornam-se comuns através do falar e falam porque são seres em comum, ou seja, está-se dentro de uma circularidade: articulam-se sempre o co-compreendido e co-sentido, o que se constitui no próprio estofado do jogo interpretativo numa situação que se proponha terapêutica ou educativa.

Retomando-se, mais uma vez, a fala realiza-se através da comunicação e notificação; no falar, sempre há uma comunicação e expressão, a qual não se refere a algo que seja interno a um eu. O que se expressa já está aí fora, no mundo, sendo um modo de encontrar-se, ou seja, está-se indeciso, alegre, triste, temeroso, desesperado e aí vai. Por ser aberto ao mundo através do estado de ânimo, esse mundo pode tocar o eu, por exemplo, indignando-o. Daí que ao expressar algo, o eu expressa como o mundo o toca e, também, como se refere a esse mundo. A notificação é a expressão da fala que se dá através do tom, modulação e de seu próprio tempo de fala, de uma forma geral, na maneira de dizer; notificando o eu em seu mundo, a notificação mostra como vai indo no mundo e como esse mundo está para ele.

O *falar* é composto por três dimensões básicas: o falar propriamente dito, o ouvir e o calar. A fala só pode articular uma compreensibilidade por sua dimensão do ouvir, constituinte básico do compreender, em sua acepção de apreender com. O ouvir dispõe um proceder em relação ao outro: acompanha-o, nega-o, não o ouve, acolhe-o, opõe-se a ele e aí vai; sem o ouvir, não há acolhimento das crenças embutidas no estado de interpretado, impossibilitando a comunidade humana. Ninguém ouve o não compreendido; só se ouve o compreendido desdobrado numa interpretação, a qual é a expressão do significado da realidade, que aparece pela linguagem, promotora da arrumação do mundo. A fala difícil e raramente traz o estranho, já que é a articulação do já interpretado.

Se o ouvir ocorre como possibilidade fundante do humano, o escutar é uma sua realização; nunca se escuta ruídos puros, porém, já imbricados nalguma interpretação já

articulada, por exemplo, a porta batendo, o carro que breca, o gato miando, o lobo uivando, o choro de alguém e aí vai. A escuta permite a vinculação entre os homens, pois o ser-com acontece articulado pelo ouvir, o que encerra que o estar pendente, vinculado é aberto pelo escutar. Contudo, o ouvir pode realizar-se como um mero escutar, como diz o ditado popular “entra por um ouvido e sai pelo outro”, no qual não se leva adiante qualquer crença, interrompendo a comunicação entre os falantes, em outros termos, utilizando-se novamente de ditado popular, “falar com as paredes”, “conversar com uma porta”. Absolutamente, nem seria preciso dizer, essa não é a escuta clínica.

Na abertura desse capítulo, já foi dito que a clínica é um debruçar-se sobre o sofrimento do outro para socorrê-lo, constituindo-se, assim, numa modalidade da solicitude, que, de início, se apóia na escuta. A escuta clínica, por excelência, perfaz o ouvir em sua radicalidade. Para ser socorrido na adversidade de sua situação, é necessário que se apreenda com o aconselhando sua realidade e o sentido imprimido a sua existência; é a partir dessa escuta que se pode acompanhá-lo e acolhê-lo, trazendo à tona suas crenças, por exemplo, correntes de uma dada interpretação familiar, as quais se tornaram princípios norteadores de sua vida e, ao mesmo tempo, empecilhos à singularização. Clinicamente, nunca se escutam queixas puras, mas já mescladas no caldo interpretativo de sua realidade, estado de interpretado no qual se forjam as relações parentais, filiais, conjugais, fraternais e amicitias. Também, é a partir da escuta que se estabelece o vínculo terapêutico, que tem sua instância última na confiança, só alcançável pelo bom ouvinte. Por realizar o ouvir, no mais alto grau, a escuta clínica é fundamental em qualquer situação que careça de ampliação da compreensão, como, por exemplo, na Supervisão de Apoio e, mais extensamente, na aprendizagem. Acho que por isso Freud propôs a “associação livre de idéias”, visando liberar o terapeuta a uma compreensão afetiva do que se lhe apresenta, anterior a

qualquer formulação cognitiva, a qual, aliás, pode efetivamente atrapalhar a comunicação com o analisando.

O falar propriamente dito é o falar com outros, o que se dá pela enunciação de proposições; é resposta a uma escuta que já realizou a articulação do interpretado, tratando-se de uma contra-fala, que faz parte de um mesmo circuito, como complemento do compreendido. Nesse sentido, o falar propriamente dito, tomado como contra-fala da escuta, é um dizer; contudo, esse falar pode assumir as vezes de um mero falar, associado a uma mera escuta. O dizer do conselheiro, como contra-fala inerente ao jogo interpretativo, completa e dá segmento à ampliação da compreensão emergente do aconselhando, pela qual pode apreender sua experiência na dimensão fundamental da temporalização, possibilitando a baliza de sentido. Esse mesmo dizer complementa o estabelecimento do vínculo terapêutico já dado pela escuta, fechando o círculo da confiança, a qual é um fiar-se-com, ou seja, ser fiador do outro no encontro, o que acarreta que se acredite nesse dizer que, por ter recolhido, expressa aquilo que é, constituindo-se na contra-fala do bom ouvinte.

O calar, terceira dimensão da fala, colhe e acolhe aquilo que se ouve, incrustando-o no eu. Tendo a ver com o silenciar, o calar é uma forma de dizer, articulando o compreendido. É na silenciosidade que se revela, com extremo impacto, o compreendido, suprimindo sua expressão em palavras; aquilo que é impossível de ser apanhado pela palavra é compreensível através do silêncio: a fala do calar é a silenciosidade. Assim, o silêncio não é produzido pelo mutismo, já que, ao emudecer, o eu não tem nada a dizer. Falando sem palavras, no silêncio, o calar refere-se a uma compreensão que “calou fundo”; cala porque corta a palavra pela genuinidade da interpretação. A compreensão funda, não passível de apreensão em palavras, debuta no silêncio: ao genuíno falar compete o calar, no qual fulgura o sentido. O *insight*, acontecimento fundante em qualquer situação terapêutica e de aprendizagem, ocorre na

silenciosidade; pelo jogo interpretativo, abre-se, caladamente, ao aconselhando a direção em que seu existir navega, possibilitando-lhe uma visão clara e genuína de seu mundo e o discernimento de seu poder-ser nesse mundo.

Tendo a condição fundante de ser-em, o homem é um estado de aberto, ou seja, um *aí*, em que tudo o que é pode aparecer; num rico e verdadeiro estado de aberto, o *self*, isto é, o si-mesmo pontua o centro dessa clareira; quer-se dizer, referindo-se a si mesmo, o eu assume seu poder-ser e, assim, adquire o vigor para exercer o *logos* ouvindo, dizendo e calando. Recolhendo e expressando o que se mostra, o *logos* tira o véu e traz à luz a *coisa mesma*, ou seja, tal como realmente é; isso é falar, que se constitui num desvelar, pelo qual o eu descobre o mundo, os outros e si mesmo. Nesse sentido é que uma situação tanto terapêutica, quanto de aprendizagem é um exercício do *logos*, pelo qual a verdade como *aletheia* acontece. O Plantão Psicológico e a Supervisão de Apoio, como modalidades da prática de Aconselhamento Psicológico, se dão, assim, numa situação como um acontecimento; trata-se de uma paragem na qual o conselheiro ou supervisor se debruça sobre a narratividade trazida e, mais que atentando à própria narração, testemunha o *entre*, historicidade do aconselhando, ou seja, sua condição de ser em história. O jogo interpretativo desvela o jeito pelo qual se deu a temporalização de uma experiência eivada de um sentido, a qual, cunhada igualmente numa história oculta, se apresenta repleta de lacunas, agora passíveis de serem perscrutadas pelo exercício do *logos*. Entrando na textura desse fio que se distende, por tal exercício, iluminam-se filamentos obscuros, que estão sendo temporalizados na clandestinidade.

Pelo que se explicitou nesse capítulo, apreende-se que o falar não é alcançável através de uma análise formal; seu acontecimento repousa no próprio homem, que, falando, se constitui em sua humanidade. Então, a fala e a linguagem, seu expresso, devem buscar seus fundamentos não na gramática, mas na fala cotidiana. Já foi visto

extensamente que o eu, na cotidianidade, vai sendo como alguém, ou seja, impessoalmente; então, cabem as perguntas: Há uma maneira peculiar da impropriedade, devido à qual o *logos* se manifesta? À propriedade e impropriedade correspondem modos específicos de falar? Todo o eu é sempre cada um de nós, quer-se dizer, o eu sempre se humaniza na concomitância, o que evidencia que a questão central é a forma pela qual se é humano, forma essa inerente a uma dada cultura. A impessoalidade refere-se a essa forma que não é dada ao eu *a priori* como essência empacotada numa natureza humana, mas que é aprendida; a questão é ser humano como se é humano.

O animal tem a vida dada na determinação, já o homem a tem na possibilidade, o que alude a que a fala se dá como forma de inserção no mundo, capaz de captá-lo e expressá-lo. O falar cotidiano exhibe o impróprio e o consolida como tal, realizando a comunicação, a qual traz à tona o que já é comum e o solidifica. Então, a fala do cotidiano captura os homens num mundo comum, o que novamente levanta as perguntas: Como isso se dá? Como é possível que o nós exerça um tenaz domínio sobre o eu, tornando-o impessoal? Isso se dá pelo e ao falar, que, ao pôr em andamento a publicidade em suas formas de equivalência, uniformização e distanciamento, puxa cada um para o mundo comum. Heidegger não quer entender a fala a partir de seu aspecto sistêmico, porém como falada no cotidiano, por todos nós, ou seja, a fala imprópria. O eu cotidiano, que está na impropriedade, tem uma forma de falar característica, que possui três figuras, dimensões fundamentais: falação, avidez de novidades e ambigüidade.

Com o advento da modernidade, tudo o que é aparente, expresso se torna objetivo, na acepção de ante-os-olhos e o que não se expressa é subjetivo; o objetivo caracteriza-se por ser mantido como tal, passível de mensuração e, assim, dominação. Contudo, nem tudo o que é expresso é dominável; embora seja o expresso da fala, a

linguagem não é algo em si ante-os-olhos, mas o modo de ser do ser-aí, isto é, a maneira pela qual o eu pode realizar seu ser, o que mostra que a linguagem originariamente não é um sistema. A linguagem só se sustenta como um enunciado de uma interpretação prévia: sempre se expressa algo já interpretado; nesses termos, a fala regula o que é comum entre os homens, o qual perfaz um modo cultural de apreensão do mundo, com cuja regulamentação tudo o que é se articula. Então, não se interpretam eventos ou algo em si, porém modos de ser. Numa entrevista de Plantão, pelo jogo interpretativo, pode-se clarear, por exemplo, que o modo de ser do aconselhando é absolutamente atrelado a preceitos provenientes da visão paterna de mundo, impedindo-o em sua singularização.

Através da fala, o eu encontra-se consigo mesmo em seu estado de aberto, o que significa que o mundo é apanhado numa certa abertura; o estado de aberto do eu acha-se na própria abertura de mundo instaurada, o que leva a uma impossibilidade de cisão entre o eu e o mundo, o qual nunca é em si, como coisa extensa, porém uma rede de significatividade, apresentado pela linguagem. Assim, a linguagem faz as vezes de uma solda interposta entre a abertura do eu e do mundo; no exemplo acima, o aconselhando é uma abertura que sobremaneira e impostamente está acontecendo pela referência paterna. A fala é um modo de abertura, remontando à maneira pela qual o eu cuida de ser; provoca um modo pelo qual o eu é no mundo, cuidando de ser nesse mundo e exatamente isso é que é falado pela fala. O que importa ao falar cotidiano não é sobre o que se fala, mas que se fale, ou seja, a manutenção de contato entre o eu e o outro implica em falar, o qual se torna a garantia do real. A fala é tanto instauradora quanto detentora da realidade.

A “falação” (HEIDEGGER, 1927/1984) é uma dimensão cotidiana do falar, pela qual se passa adiante o que se falou, não indo a fundo para saber o que se passou; o que está em jogo é que haja uma circulação do falado, como se vê no exemplo da fofoca. Sua função é a de manter acesos julgamentos e crenças, pelos quais cada um se vai

constituindo em seu eu. Ainda que seja um falar por falar, sem fundo, a falação tem o aspecto positivo de propiciar a articulação da ação, permitindo a continuidade de uma dada situação e, assim, sustentando a trama de realidade e ratificando a condição de humanidade. Esse levar adiante da fala, favorecendo a entrada na publicidade, pressupõe uma não apropriação do dito, o qual não se constitui num conhecimento genuíno. Põe-se veladamente em cena o que é falado, sabendo-se tudo por alto; embora não tenha o propósito de promoção de engano, ao invés de explicitar, o falar da falação vela.

Numa entrevista de Plantão, o jogo interpretativo tem que se haver com a falação por dois aspectos. O primeiro remete-se a que pela falação, a qual sempre orienta o eu por falar sobre o que já é interpretado e tornado comum, tem-se um acesso inicial à experiência do aconselhando. O segundo alude a que pela falação, a qual sempre o desenraiza da possibilidade da apropriação, o eu permanece como que flutuando no ar, sendo levado em tropel pelas circunstâncias. É importante que se frise que esse desenraizamento é uma sua possibilidade de ser, constituinte de sua obstinada realidade; já foi dito que a impropriedade se dá na realidade e a propriedade, na possibilidade. A realidade encobre ao eu sua flutuação aérea, que tem como fundo um mundo inóspito: a inospitalidade ontológica do mundo é acobertada pela realidade ôntica da situação. O jogo interpretativo perscruta a realidade, buscando um caminho para a apropriação.

A “avidez de novidade” (HEIDEGGER, 1927/1984) é uma maneira da fala cotidiana que se apóia no ver à distância, o que encerra uma aproximação pelo aspecto; vê-se tudo por cima, não se demorando junto a nada, porque se passa rapidamente para o que vem depois; dá-se pelo tráfego intenso em ver. Há uma sofreguidão de acúmulo do visto pelo aspecto, o que incide numa dissipação, pela qual o eu não tem paragem e, assim, moradia; passando-se rapidamente a outros aspectos, instala-se um

distanciamento para que não haja envolvimento. Está-se diante da perdição do eu, à qual o conselheiro deve dirigir sua atenção, testemunhando o aconselhando numa aproximação do que se passa por alto num momento relevante de sua vida. A avidez de novidade é co-determinada pela falação, que se constitui em seu recheio.

A “ambigüidade” (HEIDEGGER, 1927/1984) é uma figura cotidiana da fala, pela qual se apontam soluções que não podem ser realizadas, ou seja, fala-se de possibilidades que não podem ser atualizadas, apenas rastreadas, numa esfera pública em que tudo parece ser acessível, com uma conseqüente compreensão subliminar de que pode ser feito. Não se pode deixar de comentar que esse é um terreno propício e fertilíssimo ao discurso tanto político, notadamente ideológico-partidário, quanto institucional, no qual há uma essencial e evidente ambigüidade entre o falar e agir. A ambigüidade pressupõe que não se saia do lugar, requerendo uma ação, que, realizada, provoca restrições; mina as alternativas do agir, apegando-se à fala das possibilidades, circunstância que amiúde aparece em mesa de bar. Ao realizar alguma possibilidade aventada, o eu sai da impessoalidade, jogando na cara do outro sua irresponsabilidade.

O eu mantém seu descompromisso em fazer o que deve ser feito, relegando-o à dimensão da suspeita; é tarefa terapêutica testemunhar o outro fugidio em sua responsabilidade perante o que lhe diga respeito. No cotidiano, busca-se a impessoalidade, porque não se quer puxar para si o gasto que uma situação configurada possa deflagrar. Embora se queira algo, não se suporta que aconteça, ou seja, deseja-se profundamente uma realidade diferente, mas recusa-se, também, profundamente que o sonhado se torne real. Quem age responde pela realização do que estava em possibilidade: o eu é colocado em questão e cobrança; permanecendo no possível, o eu exime-se de qualquer responsabilidade. Por isso é que a ambigüidade resolve a questão na fala, dispensando qualquer realização, que pode abortar ou fracassar.

É também tarefa terapêutica dar suporte ao outro em seu lento tempo de empreendimento, em contraste com a rapidez do tempo dos modos da fala cotidiana; o tempo do fazer genuíno dá-se sob a égide do empenho, que medra no silêncio: a silenciosidade é realizadora, já o *marketing* não faz, só fala. O conselheiro deve amparar o aconselhando em seu medo, aderido a um forte empenho, ao fracasso na realização de uma dada possibilidade pertinente; esse testemunho favorece a revelação do caráter ameaçador do *aí* do aconselhando, possibilitando discernimento de sua situação e disponibilidade temporal para a consecução de seu projeto. Ao olhar clínico, a ambigüidade claramente mostra sua estrutura projetiva, pela qual se constitui num saber de como resolver uma situação, focalizando, contudo, não a prescrição do que deve ser feito, porém o levantamento de suspeitas; o aconselhando emite proposições do tipo: “se isso... então...”. A par, associa-se à ambigüidade o rompimento com o que seria a originalidade do trabalho e também com o que foi realizado.

Retomando-se, a ambigüidade resolve pela fala e não pela obra, propiciando que o eu não consiga divisar suas possibilidades mais próprias por estar imerso num mar de projeção; no *setting* terapêutico, pode ficar claro que o aconselhando não se projeta em função de suas genuínas possibilidades, porém do que se tem disponível, por exemplo, no mercado. Como as possibilidades já estão aí amealhadas, parecem valer para todos; há uma dificuldade de avaliação do que se quer, porque se vê através da projeção que é para todos, mas ninguém em especial. Ao escolher e fazer algo, o eu alimenta o público e se perde. A ambigüidade, a falação e a avidez de novidades aproximam os homens entre si, aproximação essa pela qual não se está com o outro, porém com o público. Quer no âmbito da terapia, quer da educação, deve ter-se cuidado na tarefa de dar testemunho, pelo qual se pretende estar com o outro em favor de suas peculiaridades de ser, contudo de acordo com possibilidades públicas de realização; de fato, assim, não se está com o outro, porém contra. O cuidado deve ser redobrado, pois essa dissimulação é

peculiar ao ser um com o outro na cotidianidade, não se tratando de um propósito deliberado do eu; a competição e não a cooperação que se instala entre os homens mostra que ser um contra o outro é uma forma de ser-com.

Todas as crenças, valores e conhecimentos são circulados por essas três dimensões da fala cotidiana, abafando, por assim dizer, a angústia, que é um portal à propriedade. A convocação acena para a manutenção da impropriedade, cujo rompimento requer que se vá além do solicitado; trata-se de ir em direção a algo que não seja tornar comum o que se fala. No entanto, ser convocado para ser como se é e não como si mesmo não é um mal; trata-se de uma condição humana que garante a humanidade do eu, cuja consecução se dá pela fala. Embora atravessado pela humanidade, o eu é, também, como já visto, singular; então, ao homem é imposta a tarefa de ser humano na impropriedade e de ser quem é na propriedade.

Recobrando-se, pelo falar cotidiano, o eu cria-se na impessoalidade, tornando-se equivalente aos outros nos modos de ser, em outras palavras, há uma saída de si em direção a como se é; trata-se de um extravio de si no alguém. Embora seja dado de nascença como possibilidade de ser ao eu, o si-mesmo não vem pronto e é pela fala que se desvia para como se é, através da aprendizagem. Todo chamado do mundo é para a impropriedade, o que não implica a perda da possibilidade da propriedade, apenas afirmando que só se pode existir na coexistência. Ao nascer, o eu é jogado no mundo, pelo qual é absorvido, o que denota que o mundo é prévio e o lançamento é em absorção: como ser-aí, o eu é esse *aí* em que é lançado.

Está-se diante do fenômeno denominado por Heidegger (1927/1984) de *queda*, que, de modo algum, significa que o eu nasce formado e depois decaia; trata-se de ser absorvido pelo mundo no qual é lançado: não é posterior, mas integrante ao nascimento. Assim, não se trata de um novo fenômeno, porém a junção das condições de lançamento e absorção. Sendo capturados, tragados pelo mundo, os homens são submissos a modos

de usar os úteis e sujeitados aos outros, por exemplo, na moralidade; o ser-no-mundo é anterior à percepção do eu e a queda, tanto condição da própria existência, quanto situação presente e permanente. A captura do eu pelo mundo dá-se na e pela fala cotidiana. Na falação, o eu flutua, sem base, num lago de como se é dito; na avidez de novidades, está em todas as partes e, ao mesmo tempo, em nenhuma; na ambigüidade, nada está ocultado à compreensão do eu, com o propósito de reforço da situação anterior. Realizando-se através desse falar uns com os outros, a queda apresenta quatro características fundamentais: sedução, tranquilização ou aquietamento, alienação e enredamento, as quais se intercambiam num movimento contínuo de derrubamento, no qual uma é levada para outra, perfazendo um redemoinho.

Pela falação, o eu tem a possibilidade de encontrar-se consigo mesmo utilizando-se de interpretações já dadas, que lhe digam o que é; assim, o estado público de interpretado, expresso pelas religiões, ideologias, usos e costumes, é sedutor, pois se constitui numa resposta que, de antemão, lhe forneça o que é certo, bom, permitido. As vozes correntes são suficientes e eficazes para abafar a ansiedade suscitada pela apropriação do poder-ser do eu, o qual, recebendo uma garantia desse público estado de interpretado, se aquieta; atuando juntas, a tranquilização é um alívio para o seduzido, que requer do mundo uma locação clara, bem posta e nomeada. Esse aquietamento leva o eu a olhar para si mesmo em comparação com os outros, que passam ser sua referência; daí a alienação, dada pela absorção no mundo.

Seduzindo-se, aquietando-se e alienando-se de um modo peculiar, o eu enreda-se em si mesmo em suas próprias questões, fechando-se, via circuito impessoal, num estilo, que se torna seu jeito de ser. Isso lhe ofusca que esteja diluído nos outros, dando-lhe a sensação de haver empunhado sua vida. É um movimento que não pára e no qual o eu se extravia de si mesmo, buscando segurança no que é dado. Pelo exercício do *logos*, numa entrevista de Plantão, pode-se apreender que os próprios desejos do aconselhando

são interpretados pelo que é dado; pode haver enredamento tal que se perca totalmente de si, tornando-se incapaz de atinar com suas tendências, desejos e necessidades, só audíveis pela voz comum. Quando se fica demasiadamente enredado na vontade impessoal, o eu pode adoecer, desesperar e até tentar o suicídio, já que há uma total perda do sentido, encurralando-o num beco sem saída. No enredamento, a angústia é interpretada como, entre outras coisas, dor no estômago, extrema ansiedade, profunda aflição e desespero.

No tráfego do enredamento, a ocupação valida-se por ela própria, perdendo a dimensão do para que; não se realiza um movimento de verticalidade, porém de torvelinho, que, dando voltas e enrodilhando o eu, provoca seu derrubamento em relação a si mesmo. É nessa dimensão da queda, como experiência da impropriedade, que se tem a maior dimensão do que é ser-no-mundo; no dia-a-dia, o eu está nesse envelamento. É um modo de ser que significa estar no mundo, habitando-o. Debruçando-se sobre esse envelamento, o clínico/conselheiro, pelo jogo interpretativo, busca realçar a fina textura dos fios que, entrecruzando-se, ligam o poder-ser com o mundo, tecendo a experiência do eu. O próprio *setting* terapêutico, seja numa entrevista de Plantão, seja numa sessão psicoterápica, não se deslinda do mundo do eu perscrutado; contudo, constitui-se numa situação especial e protegida, na qual imperam a solicitude do terapeuta e uma relação de confiança, possibilitando o acontecimento do desdobramento da própria experiência, em sua dimensão temporal, de um eu que clama por um novo rumo.

O desenrolamento da experiência do eu pela escuta clínica constitui-se numa ação educativa. Educar origina-se do termo latino *educere*, composto pelo prefixo *ex*, que significa para fora e pela palavra *ducere*, cuja tradução é conduzir, levar, guiar. Etimologicamente, educar é conduzir para fora, quer-se dizer, eduzir do eu algo que nele esteja contido e se encontre adormecido; trata-se de amparar uma nova parição do

eu no mundo pelo ensinar e aprender. Ensinar provém de *insignare*, palavra latina que se remete a *in-signum*, quer-se dizer, em sinal, o que denota que aquele que ensina não se ensimesma, sim sai de si, indicando sinais no mundo que são relevantes para o aprendiz. Por sua vez, aprender vem de *ad-prendere*; o prefixo latino *ad*, indicando direção, traduz-se por para e o termo *prendere*, tomar, agarrar, pegar. Assim, a aprendizagem reporta-se a fazer uso de sinais alocados no mundo que apontem à mudança, em outros termos, o aprendiz é aquele que se transforma em trânsito pela existência; sua experiência é partilhada pelo narrador, que sempre está levando a palavra adiante e, também, se transformando.

Nesses termos, a experiência, segundo a ótica fenomenológica existencial, como já visto, sendo uma abertura temporal, na qual presente, passado e futuro se co-pertencem, é a manifestação da historicidade do eu, em outros termos, a expressão factual de seu prolongar-se; faz-se como acontecimento e apresenta-se, pela fala, como narrativa, a qual se constitui num dizer no fazer situado. O terapeuta, seja numa entrevista de Plantão, seja numa sessão psicoterápica e o educador, por exemplo, numa sessão de supervisão, como ouvintes afinados na escuta clínica, debruçam-se sobre a narrativa, sustentando uma investigação clínica de uma experiência que, vindo do mundo, com outros, se apresenta sem fio de sentido ao narrador. Como já explanado no item 2 do cap. II, investigar em sua acepção etimológica de em vestígio reporta-se a fazer diligências para desocultar outras facetas do que se manifesta nesse *setting* terapêutico ou educacional; trata-se de, pelo desenovelar dessa experiência urdida na sedução e enredamento, buscar conduzir o eu para fora de seu sofrimento, testemunhando sua desorientação e desamparo. Isso só pode ser feito em experiência, que se remonta ao latim *ex-perire*, isto é, fora de perigo.

VII. Referências

ALMEIDA, F. M. *Cuidar de ser: uma aproximação do pensamento heideggeriano*, 1995, 73f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1995.

ARENDT, H. *A condição humana*. 5ª. Ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

_____. *A dignidade da política*. 2ª. Ed. Tradução de Helena Martins, Frida Coelho, Antônio Abranches, César Almeida, Cláudia Drucker e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 2ª. Ed. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1988.

_____. *A vida do espírito*. 5ª. Ed. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES, V. G. Y. *Poética, Organon, política, constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999 (Os Pensadores).

ARISTÓTELES, V. G. Y. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1982

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CRITELLI, D. M. *Caminho existencial*. São Paulo: Existencia – Centro de Orientação e Estudos da Condição Humana, 2002, 43p.

_____. *Analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: EDUC: Brasiliense, 1996.

DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?* 2ª. Ed. Tradução de Maria José J. G. de Almeida. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

FARIA, E. *Dicionário escolar latino-português*. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Departamento Nacional de Educação, 1956.

FERREIRA, A. B. H. *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa*. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FIGUEIREDO, L. C. Sob o signo da multiplicidade. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, n. 1, p. 89-95, 1993.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

GENDLIN, E. T. Befindlichkeit: Heidegger and the philosophy of psychology. *Review of existential psychology and psychiatry*. 16 (1-3), p. 43 – 71, 1978/1979.

HEIDEGGER, M *O caminho do campo*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____ *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

_____ (1927) *Being and time*. 7ª. Ed. Tradução de John Macquarrie & Edward Robinson. London: Harper and Row Publishers, 1962.

_____ (1927) *El ser y el tiempo*. 5ª. Ed. Tradução de José Gaos. México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1984.

_____. (1927) *Ser e tempo*. 3ª. Ed. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____ (1950) La época de la imagen del mundo. In: _____ *Sendas perdidas*. 3ª. Ed. Tradução de José Rovina Armengol. Buenos Aires: Losada, 1979.

_____ (1957) A época da imagem do mundo. In: _____ *Sendas perdidas*. 5ª. Ed. Tradução de José Rovina Armengol. Buenos Aires: Losada, 1960.

_____ (1958) *Essais et conférences*. 5ª. Ed. Tradução de André Préau. Paris: Gallimard, 1990.

_____ (1966) *O fim da Filosofia ou a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1972.

_____ (1979) *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).

_____ *A origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____ *Introdução à metafísica*. 3ª. Ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*. Tradução de Pfeiffer e Lévinas. Paris: Vrin, 1953.

LISPECTOR, C. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999.

LYOTARD, J. *A fenomenologia*. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Européia do livro, 1967.

MAY, R.; ANGEL, E.; ELLENBERGER, H. F. *Existencia – nueva dimensión en psiquiatria y psicología*. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus Editora, 1990.

_____. *Ciências do homem e fenomenologia*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MORATO, H. T. P. Aconselhamento psicológico: uma passagem para a transdisciplinariedade. In: Morato, H. T. P. (Org.). *Aconselhamento psicológico centrado na pessoa: novos desafios*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999, p. 61 – 89.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra*. 12ª. Ed. Tradução de José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Ediouro, 19—

PATTERSON, C. H. *Theories of counseling and psychotherapy*. Nova York: Harper & Row, 1978.

PESSOA, F. *Obra poética*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1999.

PLATÃO. *Fédon*. São Paulo: Nova Cultura, 1987 (Os Pensadores).

_____. *Sofista*. São Paulo: Nova Cultura, 1987 (Os Pensadores).

REVISTAS DE DASEIN

ROGERS, C. R. *Psicoterapia centrada en el cliente*. Buenos Aires: Paidós, 1966.

SCHMIDT, M. L. S. Aconselhamento psicológico e instituição: algumas considerações sobre o Serviço de Aconselhamento Psicológico do IPUSP. In: Morato, H. T. P. (Org.). *Aconselhamento psicológico centrado na pessoa: novos desafios*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999, p. 91 – 106.

_____. *Ensaio indisciplinado: aconselhamento psicológico e pesquisa participante*. S.d. Tese (Livre Docência em Psicologia). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SPANOUDIS, S. A tarefa do aconselhamento e orientação a partir da daseinsanalyse. *Daseinsanalyse*, São Paulo, n. 4, p. 7 – 25, 1978.

STEIN, E. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. Petrópolis: Vozes, 1988.

STRAUS, E. W. *Psicologia fenomenológica*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1971.

UNGER, N. M. *O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade*. 2ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2000.

WEBSTER'S. *New collegiate dictionary*. Springfield, Mass.: C&C Merriam Company, 1974.